**9. Η ψυχαναλυτική θεωρία του πολιτισμού** και η ουτοπία του Μαρκούζε

(Πηγές: *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας [Η δυσφορία στον πολιτισμό], Έρως και Πολιτισμός*)

Σε αυτό το μάθημα θα κάνουμε ένα άλμα από τις φιλοσοφικές καταβολές της ψυχανάλυσης στην πρόσληψή της. Αφού η επίδραση της ψυχανάλυσης στην ηπειρωτική φιλοσοφία υπήρξε τεράστια, θα πρέπει να κάνουμε κάποοιες επιλογές. Καθώς κάθε φορά εξετάζουμε παράλληλα και μια νέα πτυχή της φροϋδικής μεταψυχολογίας, εδώ θα εστιάσουμε το ενδιαφέρον μας στις κοινωνιολογικού τύπου προσλήψεις της Φρόυντ και, αντιστοίχως, στη φροϋδική θεωρία της κοινωνίας, της ιστορίας και ειδικότερα του πολιτισμού.

*Ψυχανάλυση και κοινωνική κριτική*

Μέχρι τώρα δεν δώσαμε ιδιαίτερη σημασία στην ιστορικότητα της ψυχαναλυτικής θεωρίας. Είναι όμως προφανές ότι η ψυχανάλυση αναπτύσσεται υπό τους όρους μιας συγκεκριμένης εποχής και συνδιαλέγεται ειδικά με θεωρίες και απόψεις της εποχής εκείνης. Επίσης δεν είδαμε καθόλου ποια είναι η σημασία της ψυχανάλυσης για την κοινωνική θεωρία, μολονότι ο Φρόυντ, όπως γνωρίζουμε, αναφέρεται στο πλαίσιο των μελετών του για τη θρησκεία στην ιστορία των ανθρώπινων πολιτισμών και κοινωνιών. Επίσης, δεν θα συζητήσουμε το βιβλίο στο οποίο ο Φρόυντ ασχολείται ειδικότερα με ζητήματα κοινωνικής ψυχολογίας (*Ψυχολογία των μαζών και ανάλυση του Εγώ*), αν και πρόκειται για ένα έργο που μπορεί να ενταχθεί στη συζήτηση της εποχής για την ανάδυση μιας νέας, μαζικής κοινωνίας. Εδώ δεν θα ασχοληθούμε με τις απόψεις του Φρόυντ για το κοινωνικό παρελθόν και παρόν αλλά με εκείνες σχετικά με το μέλλον του πολιτισμού, και συγκεκριμένα με το βιβλίο του *Η δυσφορία στον πολιτισμό*. Στα ελληνικά το βιβλίο αυτό εμφανίζεται συχνά με διαφορετική μετάφραση. Ονομάζεται *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας*, και αυτή είναι μια ερμηνευτική επιλογή που βασίζεται στο γεγονός ότι ο Φρόυντ είναι εξαιρετικά απαισιόδοξος όσον αφορά τις ψυχολογικές συνέπειες της πολιτισμικής προόδου. Την ίδια στιγμή όμως η ψυχανάλυση, διατεινόμενη ότι προσφέρει, σε ατόμικό τουλάχιστον επίπεδο, δυνατότητα θεραπείας, ενέχει και έναν πυρήνα αισιοδοξίας. Σε αυτόν αντιστοιχεί η διαφωτιστική όψη της, την οποία βλέπουμε μεταξύ άλλων στην προτροπή απαλλαγής από τις θρησκευτικές πλάνες και υιοθέτησης της επιστημονικής κοσμοθεώρησης. Μόνο που τα συμπεράσματα στα οποία καταλήγει η επιστημονική ματιά δεν είναι, όπως θα δούμε, ιδιαίτερα ευχάριστα. Σε καμία περίπτωση ο Φρόυντ δεν ήταν ο μόνος που εξέφραζε το σκεπτικισμό του για την επιτυχία της διαδικασίας του πολιτισμού την εποχή εκείνη. Στις αρχές του 20ου αιώνα ήταν διάχυτη η αίσθηση μιας κρίσης, μιας διάψευσης των υποσχέσεων του διαφωτιστικού προγράμματος. Στη φιλοσοφία βλέπουμε τα σημάδια αυτής της απογοήτευσης ήδη από τον Σοπενχάουερ και μετά, δηλαδή από τα μέσα του 19ου αιώνα και, θα μπορούσε να πει κανείς, ήδη νωρίτερα, από την εποχή του ρομαντισμού. Με μία έννοια, λοιπόν, η ψυχανάλυση εντάσσεται σε αυτό το γενικό κλίμα. Με μια άλλη, δεν παραιτείται από το διαφωτιστικό πρόγραμμα λόγω της απαισιοδοξίας της. Μπορεί μάλιστα να πει κανείς ότι η ίδια η ανακάλυψη του ασυνειδήτου, που αποτελεί ένα πλήγμα στην υπερηφάνεια της διαφωτιστικής συνείδησης, είναι ένας θρίαμβος του διαφωτισμού, καθώς ο άνθρωπος αποκτά συνείδηση ότι υπάρχει κάτι το οποίο διαφεύγει του ελέγχου της συνείδησης. Τέλος, η ψυχανάλυση δεν προτείνει κάποια θετική διέξοδο από την κρίση. Με αυτό τον τρόπο γίνεται βεβαίως δυσάρεστη, όμως, αρνούμενη να παράσχει λύση ή παρηγοριά, γίνεται ελκυστική σε συγγραφείς οι οποίοι επιχειρούν μια βαθιά κριτική του πολιτισμού.

Έτσι, κάποιοι διάβασαν τον Φρόυντ ως ένα συγγραφέα που μπορεί, ενάντια ίσως στις προθέσεις του, να υποστηρίξει ριζικά απελευθερωτικά κοινωνικοθεωρητικά εγχειρήματα. Χαρακτηριστική είναι η περίπτωση της λεγόμενης «κριτικής θεωρίας» (Σχολή της Φραγκφούρτης), έναν κύκλο διανοουμένων για τους οποίους η ψυχανάλυση απέκτησε βασική θέση στην κοινωνική θεωρία και κριτική. Στο υπόβαθρο αυτής της αξιοποίησης της ψυχανάλυσης βρίσκεται και μια ανάγκη των αριστερών διανοουμένων εκείνης της εποχής να κατανοήσουν τη διάψευση των κοινωνικοαπελευθερωτικών προσδοκιών που είχαν γέννησει τα σοσιαλιστικά κινήματα αλλά και το έργο του Μαρξ. Οι φροϋδομαρξιστές υπέθεσαν λοιπόν ότι θα πρέπει να αναζητήσουν το ρόλο υποκειμενικών, δηλαδή ψυχολογικών παραγόντων, που αναστέλλουν την κοινωνική μεταβολή ή οδηγούν σε μορφές κοινωνικοποίησης που ήταν άγνωστες στην κλασσική θεωρία με την πίστη της στο αυτόνομο υποκείμενο. Πράγματι, ο Φρόυντ, όπως αναφέραμε, προσπάθησε να αναλύσει υπό ψυχαναλυτικούς όρους τα μαζικά φαινόμενα, όπου βασικό είναι το μοντέλο της συσχέτισης μεταξύ ίσων με τη μεσολάβηση ενός ανώτερου (αδελφοί-πατέρας). Αλλά όπως είπαμε, δεν θα ασχοληθούμε περαιτέρω με αυτό το ζήτημα.

Μιλώντας για το φροϋδομαρξισμό της κριτικής θεωρίας θα περιοριστούμε στη χαρακτηριστική περίπτωση του Χέρμπερτ Μαρκούζε, ο οποίος απέκτησε μεγάλη φήμη κατά τη δεκαετία του 1960 ως θεωρητικός της φοιτητικής αμφισβήτησης και της σεξουαλικής απελευθέρωσης. Είναι ευνόητο ότι με αυτό τον τρόπο η συγγένεια με την ψυχανάλυση είναι δεδομένη. Πολλοί θεωρητικοί εκείνης της εποχής, μεταξύ των οποίων και ο Μαρκούζε, έτειναν να βλέπουν ένα σύνδεσμο μεταξύ της κριτικής της αστικής κοινωνίας και την κριτική της πατριαρχίας. Παλιότεροι συγγραφείς δεν θεωρούσαν ότι ισχύει κάτι τέτοιο, το ίδιο και οι περισσότεροι μεταγενέστεροι συγγραφείς. Το επίδικο ζήτημα είναι κατά πόσον η υπέρβαση της πατριαρχίας συνερτάται με άλλα κοινωνικοαπελυθερωτικά προγράμματα.

Προτού μιλήσουμε για όλα αυτά, θα πρέπει να ξεκινήσουμε από τη φροϋδική θεωρία του πολιτισμού, η οποία άλλωστε αποτελεί τη βάση του βιβλίου του Μαρκούζε *Έρως και πολιτισμός*, στο οποίο θα περιοριστούμε στη συζήτησή μας. Στο *Η δυσφορία στον πολιτισμό* ο Φρόυντ έχει, όπως είπαμε, ως αντικείμενο τον πολιτισμό. Δεν διακρίνει όπως άλλοι συγγραφείς μεταξύ υλικού και πνευματικού πολιτισμού και δεν διαμαρτύρεται για την άνισή τους πρόοδο. Αντίθετα, εξετάζει και τις δύο αυτές εκφάνσεις του πολιτισμού (Zivilisation, Kultur) ως εκφάνσεις μιας, από την άποψη της ψυχανάλυσης, ενιαίας διαδικασίας, όπου καθοριστική είναι η σχέση του παρόντος με το παρελθόν.

*Η δυσφορία στον πολιτισμό*

Για τη σχέση μεταξύ παρελθόντος και παρόντος στην ανθρώπινη ψυχή, ο Φρόυντ χρησιμοποιεί μια αναλογία, γνωστή από τη μελέτη του για το μυθιστόρημα *Γκραντίβα*, στην οποία αναφερθήκαμε σύντομα στο μάθημα για την τέχνη. Η ψυχαναλυτική εργασία θυμίζει, λέει ο Φρόυντ, εκείνη της αρχαιολογίας, καθώς φέρνει στην επιφάνεια παλιά και θαμμένα (δηλαδή απωθημένα) στρώματα της ψυχικής ζωής. Η ψυχαναλυτική θεωρία και θεραπεία στηρίζεται άλλωστε στην ιδέα ότι τίποτε δεν εξαφανίζεται, δεν ξεχνιέται, όπως επίσης ότι δεν παραιτούμαστε από τίποτε. Συνεπώς μπορούμε πάντοτε να ανακαλύψουμε, κάτω από την επιφάνεια του παρόντος, ένα κρυμμένο παρελθόν. Ασφαλώς, στο βαθμό που το παρελθόν έχει απωθηθεί, δεν το γνωρίζουμε. Αλλά το ίδιο κάνουν και οι κάτοικοι μιας πόλης η οποία έχει χτιστεί πάνω σε προηγούμενες. Από το 19ο αιώνα οι άνθρωποι άρχισαν να θεωρούν σημαντικές τις ανασκαφές (μάλλον το πλαίσιο των αναδυόμενων εθνικισμών), ώς τότε όμως κανείς δεν έδινε σημασία σε αυτό που κρύβεται κάτω από το χώμα. Και είναι λογικό. Ακόμη και αν κάτω από το μέρος που κάθομαι υπάρχουν τα ερείπια μια αρχαίας πόλης, αυτό δεν αλλάζει διόλου τη ζωή μου, είτε το γνωρίζω είτε όχι. Αυτό όμως δεν ισχύει για την ψυχή, για αυτό και δεν μπορούμε να παραστήσουμε στο χώρο τη διαδοχή των εποχών. Ενώ η νεότερη πόλη καταλαμβάνει ένα χώρο πάνω από την παλιά, το ψυχικά παλιό είναι ζωντανό και στο παρόν, σαν τα ερείπια να καταλαμβάνουν τον ίδιο χώρο που καταλαμβάνουν τα σύγχρονα κτίσματα. Ναι μεν μπορεί να μην τα θυμόμαστε, αλλά επηρεάζουν τη ζωή μας στο παρόν, το οποίο κουβαλά πάντα μαζί του τη σκιά του παρελθόντος. Αυτή η διπλή πλήρωση του χώρου είναι ενδεικτική ενός ζητήματος το οποίο έχει κεντρική σημασία. Μπορούμε μεν, όπως έχουμε δει, να αντικαταστήσουμε τις παλιές μας επιθυμίες με καινούργιες, μπορούμε να επανεπενδύουμε τη λιβιδινική μας ενέργεια, όμως οι παλιές καθέξεις ουδέποτε εξαφανίζονται, στοιχειώνουν το παρόν και δημιουργούν κάτι το οποίο θα μπορούσαμε να ονομάσουμε πληθωρισμό της λιβιδινικής οικονομίας. Ό,τι αντικατάστάθηκε παραμένει ως υπόλοιπο, που περιμένει την εξαργύρωσή του.

Ο Φρόυντ παίρνει εδώ αφορμή για να επιδοθεί και πάλι σε μια κριτική της θρησκείας. Τη φορά αυτή στο στόχαστρο δεν βρίσκεται κάποιο δόγμα. Αντίθετα, πρόκειται για την έννοια της θρησκευτικότητας, η οποία, την εποχή που έγραφε ο Φρόυντ, κέρδιζε δημοφιλία έναντι των δογματικών διδασκαλιών. Έτσι, ο Φρόυντ προσπαθεί να εξηγήσει το λόγο περί «ωκεάνιου» αισθήματος, ο οποίος υπονοεί την αίσθηση μιας ενότητας με τον κόσμο. Η έλλειψη ορίου μεταξύ εαυτού και κόσμου είναι όμως ίδιον του ναρκισσιστικού σταδίου, και το αίσθημα της ενότητας δεν είναι παρά μια παρηγοριά εν όψει των δυσκολιών του κόσμου.

Θα μπορούσε να αντιτείνει κανείς στη φροϋδικη κριτική της θρησκείας ότι οι θρησκείες διαδραματίζουν έναν αναντικατάστατο ρόλο, καθώς κατά κανόνα έρχονται να δώσουν μια απάντηση στο ερώτημα για τον νόημα της ζωής. Ωστόσο, από την άποψη της ψυχανάλυσης θα έπρεπε κανείς πρώτα να διερωτηθεί γιατί να υπάρχει κάποιο νόημα. Μάλιστα η ιδέα ότι όσα συμβαίνουν μπορούν να δικαιωθούν εν όψει ενός τελικού σκοπού είναι ένας από τους πολλούς τρόπους του ανθρώπου να διατηρεί την ψευδαίσθηση ότι δεν αποτελεί μέρος της φύσης. Έτσι, το ερώτημα περί του νοήματος δεν μπορεί να τεθεί σε αναφορά με τον κόσμο ή τη ζωή, γενικά. Μπορούμε μόνο να ρωτήσουμε τι έχει νόημα από την άποψη της ανθρώπινης ψυχολογίας. Τότε όμως το πράγμα είναι σαφές. Αυτό που επιδιώκει η ψυχή είναι η ηδονή, η ευτυχία. Ο Φρόυντ δεν είναι όμως ωφελιμιστής. Δεν ισχυρίζεται ότι καλό είναι αυτό που μεγιστοποιεί την ηδονή. Απλώς θεωρεί ότι περιγράφει το βασικό κίνητρο της ανθρώπινης ψυχολογίας. Γνωρίζουμε ήδη πολύ καλά ότι, παρ’ όλες τις μεταμορφώσεις και μετατοπίσεις, σε τελική ανάλυση κινούμαστε ψυχικά με βάση την αρχή της ηδονής. Το θέμα είναι όμως ότι «η ευτυχία δεν περιλαμβάνεται στο πρόγραμμα της δημιουργίας». Το ότι την επιδιώκουμε δεν σημαίνει ότι είναι εφικτή. Η αμφιβολία αυτή βασίζεται προφανώς στην καθημερινή παρατήρηση. Υπάρχουν όμως και θεωρητικοί λόγοι. Ένας πρώτος λόγος (με τον οποίο δεν θα ασχοληθούμε εδώ περαιτέρω) είναι ότι η ευτυχία δεν μπορεί, από τη φύση της, να είναι μια μόνιμη κατάσταση. Αυτό που μας προσφέρει η απόλαυση είναι διαδικασία της εκροής ενέργειας ως τέτοια και όχι η κατάσταση μηδενικής διαφοράς μεταξύ εισροής και εκροής. Επομένως, ηδονή μπορεί να αντληθεί σε συγκεκριμένες χρονικές στιγμές. Δεν υπάρχει ως κατάσταση της ψυχής. Αυτή η έμφαση στη δυναμική έναντι της στατικής διάστασης έχει κάποιες ακόμη διαστάσεις. Είναι ο λόγος για τον οποίο μια ομαλή και αργή εκροή δεν ικανοποιεί τόσο όσο μια απότομη. Απότομη εκροή είναι όμως δυνατή μόνο όταν υπάρχει συσσωρευμένος ερεθισμός. Μοιάζει λοιπόν σαν η ηδονή να διαδέχεται πάντα τον πόνο, και όταν δεν συμβαίνει αυτό να μην είναι ηδονή.

Πέρα από αυτό, ο Φρόυντ πιστεύει ότι η ευτυχία είναι μάλλον ακατόρθωτη λόγω των κινδύνων στους οποίος είμαστε αναπόφευκτα εκτεθειμένοι. Αυτοί είναι βασικά τρεις. Πρώτον, η εξωτερική φύση. Βεβαίως, υπό την αρχή της πραγματικότητας, προσπαθούμε να τη μεταβάλουμε προς όφελός μας. Αλλά αυτή η αναμόρφωση του εξωτερικού κόσμου, μέσω της τεχνικής, προσκρούει σε όρια. Ποτέ δεν πρόκειται να αποκτήσουμε απόλυτο έλεγχο της φύσης. Δεύτερη πηγή κινδύνου είναι η εσωτερική μας φύση, η σωματικότητά μας, λόγω της οποίας είμαστε καταδικασμένοι στη φθορά. Τρίτη πηγή προβλημάτων είναι οι κοινωνικές μας σχέσεις. Βεβαίως, οι άλλοι άνθρωποι μπορούν να γίνουν πηγή χαράς, όμως πολύ συχνά δεν μας κάνουν το χατίρι να μας ικανοποιήσουν. Δεν υπάρχει αρμονία μεταξύ των διαφορετικών μας επιθυμιών, ούτε των ερωτικών. Έτσι, η αντικατάσταση της αρχής της ηδονής από εκείνη της πραγματικότητας είναι αναπόφευκτη. Γνωρίζουμε ότι αυτή η αντικατάσταση σημαίνει μια αμυντική στροφή. Η αποφυγή της οδύνης γίνεται σημαντικότερη από την επιδίωξη της ηδονής. Ωστόσο, η προφύλαξη δεν μπορεί να είναι τέλεια. Μια τέλεια απομόνωση θα κατέληγε στο μαρασμό και οι τεχνικές μεταβολής του κόσμου δεν είναι παντοδύναμες. Έτσι, εκείνο που κατά βάση κάνουμε είναι να αλλάζουμε εσωτερικά. Πρόκειται, θα έλεγε κανείς, για εκείνο που ζητούν όλες εκείνες οι θεωρίες που υπόσχονται ότι μπορούμε να ευτυχήσουμε μέσα από μια ψυχική στροφή. Ο Φρόυντ δεν είναι οπαδός της βιοσοφίας. Μία προς μία οι επιλογές μας αποκαλύπτονται περιορισμένης αξίας. Μπορούμε, όπως διδάσκουν πολλές θρησκείες ή όπως θεωρούσε ο Σόπενχαουερ, να προβούμε σε έναν έλεγχο των ορμών μας. Αν δεν επιθυμούμε κάτι, τότε η απουσία ικανοποίησης δεν είναι τόσο οδυνηρή. Φυσικά, είναι κάτι που αναγκαζόμαστε να κάνουμε συχνότατα. Η λύση όμως αυτή είναι αδιέξοδη. Στην πραγματικότητα δεν μπορούμε ποτέ να παραιτηθούμε από τις επιθυμίες μας, και όσο τις απαγορεύουμε, τόσο πιο εκρηκτικές γίνονται. Το απαγορευμένο, επειδή υπόσχεται μεγάλη και απότομη εκροή ενέργειας, είναι και το πιο ελκυστικό. Μια άλλη λύση, κάπως καλύτερη, είναι αυτή της μετουσίωσης, της αποσεξουαλικοποίησης των στόχων μας, της στροφής σε «ανώτερα» και «πνευματικά» αντικείμενα. Ακόμη όμως και όταν το κάνουμε αυτό, δεν είμαστε εντελώς προφυλαγμένοι από την οδύνη, η οποία εξακολουθεί να μας πλήττει. Επίσης, αντλούμε μεν ευχαρίστηση από τους νέους αυτούς στόχους μας, αλλά αυτή είναι περιορισμένη, δεν μας συγκλονίζει όπως η σωματική ηδονή, η οποία είναι το απόλυτο πρότυπο κάθε ευχαρίστησης. Οι πνευματικές χαρές είναι απλούστατα μικρότερες. Αυτό ισχύει και για την περίπτωση της τέχνης, για την οποία, όπως γνωρίζουμε, ο Φρόυντ θεωρεί ότι συγγενεύει ως προς την ψυχική της λειτουργία με τη φαντασίωση. Η φαντασιακή εκπλήρωση υπολείπεται της πραγματικής. Μπορούμε βεβαίως να αφιερώσουμε της ζωή μας στην αγάπη. Τότε όμως είναι που είμαστε απόλυτα εκτεθειμένοι. Η αγάπη σπανίως επιστρέφεται. Ο Φρόυντ δεν θεωρεί ότι μπορούμε να αγαπάμε τους εχθρούς μας, για τον απλό λόγο ότι δεν είναι αξιαγάπητοι. Πιστεύει μάλιστα ότι η καθολική αγάπη αδικεί αυτούς που πραγματικά την αξίζουν. Μένει, τέλος, η αντίδραση εκείνη που απασχολεί περισσότερο από όλες την ψυχανάλυση, η φυγή στη νεύρωση ή στην ψύχωση ή στο χημικό της ανάλογο μέσω της χρήσης τοξικών ουσιών. Ακόμη και σε αυτή την περίπτωση σκοπός μας είναι η ευχαρίστηση και η αποφυγή του πόνου. Είναι όμως δεδομένο ότι πρόκειται για επιλογές ιδιαίτερα επώδυνες.

Θα μπορούσαμε άραγε να μεταβάλουμε αποφασιστικά τις κοινωνικές μας σχέσεις; Στο πρώτο μισό του 20ου αιώνα ήταν διάχυτο το αίσθημα μιας κρίσης του δυτικού πολιτισμού, ο οποίος δεν έμοιαζε να προσφέρει όντως την ευτυχία που υπόσχεται. Στην έννοια του πολιτισμού ο Φρόυντ περιλαμβάνει πολλά φαινόμενα, την ύπαρξη τεχνικής, τη μέριμνα για την καθαριότητα, την ύπαρξη θρησκείας και φιλοσοφίας, το δίκαιο κ.ο.κ. Είναι όμως φανερό ότι η ένταξη του ατόμου στον πολιτισμό είναι συνυφασμένη με έναν περιορισμό της ελευθερίας του. Ο πολιτισμός μοιάζει συνώνυμος της ορμικής παραίτησης και ως εκ τούτου πηγή δυστυχίας. Θα μας άρεσε ίσως να δημιουργήσουμε έναν πολιτισμό που θα ευνοεί τον Έρωτα, αλλά ο πολιτισμός είναι πάντοτε και προϊόν της Ανάγκης. Η λύση την οποία έχουμε βρει είναι, τρόπον τινά, ένας συμβιβασμός μεταξύ των απαιτήσεων του Έρωτα και της Ανάγκης. Το πρότυπο αυτού του συμβιβασμού είναι η διάκριση της οικογένειας από την υπόλοιπη κοινωνική ζωή ή, για να το πούμε με έναν γενικότερο αλλά ακριβέστερο τρόπο, ο διαχωρισμός μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου. Έτσι, κατά βάση, οι ερωτικές μας ανάγκες ικανοποιούνται ιδιωτικά (κρυφά), ενώ το δημόσιο πεδίο είναι αφιερωμένο στην εργασία, δηλαδή έχει αποερωτικοποιηθεί. Αυτό είναι καλύτερο από το τίποτα, καθώς επιτρέπει στην αρχή της ηδονής να διατηρεί τα δίκαιά της, έστω και σε ένα περιορισμένο πεδίο. Είναι όμως δεδομένο ότι η διάκριση ιδιωτικού και δημοσίου δημιουργεί από μόνη της προβλήματα. Ένα από αυτά είναι τα ζητήματα που προκύπτουν σε σχέση με τον κατεστημένο διαχωρισμό των φύλων, όπου ο άντρας εμφανίζεται ως εκπρόσωπος του δημόσιου και η γυναίκα του ιδιωτικού. Το χειρότερο όμως είναι ότι ο συμβιβασμός που οδήγησε στη διάκριση μεταξύ των δύο πόλων εμφανίζεται και στον πόλο εκείνο όπου βρίσκει καταφύγιο ο Έρωτας. Η ερωτική ζωή στο πλαίσιο της οικογένειας υπόκειται η ίδια σε περιορισμούς. Αρκεί εδώ να σκεφτεί κανείς το πρωτείο του αναπαραγωγικού έρωτα ή το ιδεώδες της μονογαμίας, το οποίο αποτελεί πηγή στέρησης, παρόλο που συχνότατα στην πράξη αγνοείται.

Η ιδέα ενός πολιτισμού του Έρωτα στηρίζεται εν μέρει σε μια από τις διδασκαλίες της ίδιας της ψυχανάλυσης, η οποία ονομάζει Έρωτα τη δύναμη εκείνη που οδηγεί στην ένωση, ενώ ως διαλυτικό βλέπει το ρόλο της αντίπαλης ορμής του θανάτου. Έτσι μπορεί κανείς να σκεφτεί ότι ο Έρωτας θα οδηγούσε στην ένωση και στην ευτυχία των ανθρώπων, αν δεν τον περιόριζε η Ανάγκη και άρα οι απαιτήσεις της οικονομίας. Αυτό δεν είναι όμως ακριβές. Ναι μεν ο Έρωτας ενώνει, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι ενώνει απεριόριστα. Ένα ζευγάρι μπορεί, ακριβώς ως ερωτευμένο, να θεωρεί ευχαρίστηση τον αποκλεισμό των τρίτων, και τούτο θα ίσχυε ακόμη και για ευρύτερους δεσμούς. Είναι άλλο πράγμα να λέει κανείς ότι ο Έρωτας ενώνει και άλλο ότι δημιουργεί μια καθολική ένωση. Οι ολοκλήρωση των επιδιώξεών του φτάνει μέχρι τους πολλούς, όχι όμως σε όλους. Από κάθε ένωση μένει κάτι από έξω.

Αλλά ακόμη και αν δεν υπήρχαν τα παραπάνω προβλήματα, υφίσταται ένας αποφασιστικός λόγος για τον οποίο οι σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων δεν μπορούν να πάρουν ειδυλλιακή μορφή, και αυτός δεν είναι άλλος από τη δεύτερη ορμή, την ορμή της καταστροφής ή του θανάτου. Ακόμη, δηλαδή, και αν μπορούσαμε να αναδιαμορφώσουμε τις κοινωνικές σχέσεις σε καλύτερη συμφωνία με τις τάσεις του Έρωτα, η ορμή της καταστροφής, που είναι ανεξάρτητη της ερωτικής, θα συνέχιζε να οδηγεί σε συγκρούσεις. Έτσι, ο Φρόυντ μπορεί να επαναλάβει τη διάγνωση του Χομπς για τη φυσική κατάσταση του ανθρώπου: «homo homini lupus». Από αυτή, λοιπόν, την άποψη, η ανθρώπινη ζωή διέπεται από τη σύγκρουση των αρχών του Έρωτα και του Θανάτου, όπου κανείς από τους δύο αντίπαλους δεν επικρατεί οριστικά. Βεβαίως, θα μπορούσαμε ίσως να φροντίσουμε για τον περιορισμό των καταστροφικών μας ώσεων. Αλλά ένας τέτοιος περιορισμός μπορεί να γίνει μόνο μέσω ενδοβολής. Έχουμε παρακολουθήσει αυτή τη διαδικασία κατά το σχηματισμό του Υπερεγώ και τη γένεση των τύψεων. Η σκληρότητα του Υπερεγώ θα μπορούσε να θεωρηθεί ως ανάλογη εκείνης του πατέρα. Αλλά αυτό ισχύει μόνο εν μέρει, καθώς η ορμή της καταστροφής είναι πρωταρχική και δεν μπορεί να προσβληθεί μειώνοντας την πατρική αυθεντία στις κοινωνικές μας σχέσεις. Η ηθική των δούλων και η ηθική των κυρίων είναι, για τον Φρόυντ, που στο σημείο αυτό διαφωνεί με τον Νίτσε, δύο όψεις ενός φαινομένου. Στο οιδιπόδειο σύμπλεγμα και στη αμφιθυμία που το χαρακτηρίζει δεν φανερώνεται μόνο ένας σταθμός της ψυχικής μας ανάπτυξης, αλλά ο βαθύς και ανυπέρβλητος δυϊσμός της, ο οποίος καθιστά ανέφικτη μια σταθερή λύση.

Αν είναι έτσι τα πράγματα, διερωτάται κανείς τι θα μπορούσαμε εν τέλει να κάνουμε. Η απάντηση δεν είναι εύκολη. Προσπαθούμε να τιθασεύσουμε τη φύση μας μέσω του εκπολιτισμού, όμως ο ίδιος ο εκπολιτισμός οδηγεί στη βαρβαρότητα. Τα πράγματα θα ήταν πιο εύκολα αν μπορούσαμε να απαλλαγούμε από την ορμή του θανάτου ή αν είχαμε μια θεωρία που θα έδειχνε ότι δεν πρόκειται για πρωτογενή ορμή. Αντιστοίχως θα μειωνόταν τότε και η βαρύτητα του οιδιπόδειου συμπλέγματος. Δεν ήταν λίγοι οι διάδοχοι του Φρόυντ που προέκριναν μια αντίστοιχη θεωρητική πορεία, αφαιρώντας από τη φροϋδική ψυχανάλυση όσα στοιχεία έκαναν τον πεσιμισμό αναπόφευκτο. Από την οπτική γωνία της φροϋδικής ψυχανάλυσης, η αποδοχή μιας παρόμοιας θεωρητικής λύσης μοιάζει ως άλλη μία προσπάθεια εύρεσης παρηγοριάς ενώπιον του ανεπίλυτου προβλήματος που θέτει η σχέση φύσης και πολιτισμού.

Ο Χέρμπερτ Μαρκούζε, στην περίπτωση του οποίου θα περιοριστούμε εδώ, θέλει μεν να οδηγηθεί σε διαφορετικά συμπεράσματα από τον Φρόυντ, δεν επιλέγει όμως την παραπάνω λύση. Αντίθετα καλεί, έναντια στους αναθεωρητές της φροϋδικής ψυχανάλυσης, να πάρουμε τον Φρόυντ στα σοβαρά. Αν είναι να του ασκήσουμε κριτική, τότε αυτό δεν θα πρέπει να γίνει αφαιρώντας όσα δομικά στοιχεία της θεωρίας του μας ενοχλούν, αλλά εκ των έσω. Ο Μαρκούζε αναλαμβάνει, με άλλα λόγια, το εγχείρημα να διορθώσει τη φροϋδική ψυχανάλυση, χρησιμοποιώντας τις ίδιες της τις έννοιες. Κάτι τέτοιο δεν μπορεί να γίνει επισημαίνοντας κανείς απλώς τον ιστορικό περιορισμό της φροϋδικής θεωρίας. Μια συνηθισμένη γραμμή κριτικής του Φρόυντ υπήρξε πράγματι η κατάδειξη του βαθμού στον οποίο η απαισιοδοξία του τροφοδοτείτο από την κρίση και τον πόλεμο που στιγμάτισαν το πρώτο μισό του 20ου αιώνα. Ειπώθηκε, δηλαδή, ότι ο Φρόυντ ανήγαγε την εμπειρία της εποχής του σε ανιστορική γενική θεωρία. Ο Μαρκούζε δεν συμφωνεί, όμως, με το επιχείρημα που θέλει τον Φρόυντ ανιστορικό στοχαστή. Αντίθετα, επαινεί τον αντιτελεολογικό χαρακτήρα της σκέψης του, όπως αυτός αναγνωρίζεται πρωτίστως στη γενετική θεωρία των ορμών. Ό,τι η ψυχανάλυση ονομάζει ανθρώπινη φύση, δεν είναι κάποιος αρχικός προορισμός του ανθρώπου, αλλά αυτό που ο άνθρωπος έγινε στο πέρασμα του χρόνου. Κάτι τέτοιο όμως σημαίνει ότι η ανθρώπινη φύση δεν είναι σταθερή. Θα μπορούσε να γίνει κάτι άλλο από αυτό που είναι, γιατί αυτό που είναι έγινε.

*Έρως και πολιτισμός.*

Βέβαια ένας τέτοιος προσανατολισμός στο μέλλον είναι ξένος στην ψυχανάλυση. Όπως γνωρίζουμε, μια από τις βασικές θέσεις του Φρόυντ είναι ο συντηρητισμός των ορμών και, κατ’ επέκταση, το πρωτείο του παρελθόντος. Το σκάνδαλο της ψυχανάλυσης ως θεωρίας του πολιτισμού έγκειται ακριβώς στη διαρκή σύγκρουση του παρόντος με αυτό το παρελθόν, όπως ακριβώς την είδαμε μέσα από την αναλογία με την αρχαιολογία. Στην πόλη της ψυχής δεν μπορούμε να θάψουμε τα ερείπια του παρελθόντος. Είμαστε καταδικασμένοι να ζούμε ταυτόχρονα στην αρχαία και στη μοντέρνα πόλη. Αν δεν μπορούμε να εξαφανίσουμε την ψυχική αρχαιότητα, μπορούμε, όμως, λέει ο Μαρκούζε, να στήσουμε διαφορετικά την καινούργια μας πόλη, με τρόπο δηλαδή τέτοιο, ώστε η σύγκρουση με το παρελθόν να είναι τουλάχιστον μικρότερη. Συνεπώς δεν είναι μάταιο να επανεξετάσουμε τη θεωρία του Φρόυντ στο φως των δυνατοτήτων του παρόντος.

Ποια είναι τα προβλήματα ενώπιον των οποίων μας θέτει η φροϋδική ψυχανάλυση; Το πρώτο είναι, είδαμε, η σύγκρουση μεταξύ Έρωτα και Ανάγκης (αρχής της ηδονής και αρχής της πραγματικότητας). Η εσωτερική λιβιδινική μας οικονομία δεν ταιριάζει με την εξωτερική, τη σχέση μας με τον εξωτερικό κόσμο, από τον οποίο η επιβίωσή μας εξαρτάται. Είμαστε αναγκασμένοι να περιορίζουμε τα πάθη μας χάριν της ορθολογικής οργάνωσης της σχέσης με τον κόσμο και δεν μπορούμε παρά να δεσμεύουμε ένα σημαντικό μέρος του χρόνου και της ενέργειά μας για τους σκοπούς της εργασίας, στερώντας έτσι από τους εαυτούς μας σεξουαλική ευχαρίστηση. Η εναλλακτική λύση της μετουσίωσης έχει περιορισμένη εφαρμογή και αξία, ενώ ακόμη και το υπόλοιπο σεξουαλικότητας που επιτρέπουμε στον εαυτό μας θίγεται, καθώς οι μη αναπαραγωγικές της εκφάνσεις περιβάλλονται με απαγόρευση. Όσο και αν μειώσουμε αυτές τις απαγορεύσεις, η ίδια η οικονομία του έρωτα δεν μπορεί να παραγάγει παρά μόνο φευγαλέους και μερικούς δεσμούς.

Όλα αυτά είναι αρκετά για να θεμελιώσουν τη δυστυχία στον πολιτισμό. Ας δούμε όμως ποιες είναι οι δυνατότητες που διαβλέπει ο Μαρκούζε. Σύμφωνα με τον Μαρκούζε, ο Φρόυντ έχει κάθε δίκαιο να υποστηρίζει ότι οι κοινωνικές ανάγκες είναι εν τέλει καταπιεστικές. Το να ισχυριζόμαστε το αντίθετο, όπως οι αναθεωρητές του Φρόυντ, σημαίνει να θέλουμε να συμφιλιωθούμε με την καταπίεση, βαφτίζοντάς την ελευθερία. Ο λόγος όμως για τον οποίο η καταπίεση φαντάζει αναπόδραστη είναι ότι η διαφορά ανάμεσα στις απαιτήσεις της πραγματικότητας και στις ψυχικές μας επιθυμίες μοιάζει άπειρη. Όντως, έτσι είναι τα πράγματα, εφόσον, ανεξάρτητα από το ποιες είναι ακριβώς οι απαιτήσεις της αρχής της πραγματικότητας, η αρχή της πραγματικότητας ως τέτοια αντιστρατεύεται την αρχή της ηδονής. Η ανταπόκριση στις εξωτερικές οικονομικές ανάγκες μας επιβάλλει αφόρητο βάρος, διότι, ανεξάρτητα από το ποιες είναι οι ανάγκες αυτές, καλούμαστε να ανταποκριθούμε στην ανάγκη της εξωτερικής οικονομίας ως εξωτερικής οικονομίας (που πάντα διαφέρει από την εσωτερική). Με άλλα λόγια, πέρα από το ότι πρέπει να συμβιβαστούμε με πολλές δυσάρεστες όψεις της πραγματικότητας, πρέπει να συμβιβαστούμε, πρώτα από όλα, με την ίδια την πραγματικότητα και με το γεγονός ότι αυτή έχει τη δύναμη να μας επιβληθεί. Αυτό σημαίνει ότι καλούμαστε να κάνουμε θυσίες όχι απλώς για την κάλυψη συγκεκριμένων αναγκών, αλλά χάριν της ίδια της ανάγκης. Η Ανάγκη, δηλαδή, αυτονομείται έναντι των επιμέρους αναγκών. Δεν θυσιάζουμε την ηδονή προς αποφυγή συγκεκριμένων μόνο πόνων, αλλά στο όνομα του πόνου που καραδοκεί. Δεν εργαζόμαστε, για να μεταβάλλουμε συγκεκριμένες όψεις του κόσμου, αλλά εργαζόμαστε γενικά, χάριν της οικονομίας. Η τελευταία διατύπωση θυμίζει όμως μια θεωρία που αναπτύχθηκε εντελώς ανεξάρτητα από την ψυχανάλυση και πριν από αυτή. Η κυριαρχία της αφηρημένης έναντι της συγκεκριμένης εργασίας αποτελεί τον πυρήνα της μαρξικής κριτικής της αποξένωσης (αλλοτρίωσης). Σύμφωνα με τον Μαρξ, ιδίως στα πρώιμα κείμενά του, ο ανορθολογισμός του καπιταλισμού συνίσταται στο γεγονός ότι οι εργάτες παράγουν μεν συγκεκριμένα προϊόντα που ικανοποιούν συγκεκριμένες ανάγκες, αλλά η εργασία τους δεν έχει αναφορά σε τίποτε συγκεκριμένο, είναι εργασία γενικά, στην οποία οι παραγωγοί δεν μπορούν να αναγνωρίσουν σκοπό και νόημα. Ανάλογη είναι, κατά τον Μαρκούζε, και η αποξένωση που επιβάλλει η αρχή της πραγματικότητας όταν η αφηρημένη Ανάγκη αυτονομείται έναντι των συγκεκριμένων αναγκών. Ωστόσο, η ανάλυση του Μαρξ δεν αφορά τη σχέση μεταξύ ανθρώπου και φύσης εν γένει αλλά ένα ιστορικά συγκεκριμένο στάδιο εξέλιξης της σχέσης αυτής. Αντιστοίχως, η αυτονόμηση της Ανάγκης έναντι των αναγκών, την οποία διαπιστώνουμε με τα θεωρητικά μέσα της ψυχανάλυσης, θα πρέπει να είναι ένα ιστορικά συγκεκριμένο στάδιο της γενικής αρχής της πραγματικότητας (που στην ουσία είναι η σχέση μεταξύ ανθρώπου και εξωτερικής φύσης). Ο Μαρκούζε ονομάζει τον κανόνα αυτού του ιστορικά συγκεκριμένου σταδίου «αρχή της απόδοσης». Δεν θεωρεί ότι η κατίσχυση αυτής της αρχής θα μπορούσε να είχε αποφευχθεί. Η αδυναμία του ανθρώπου έναντι της φύσης υπήρξε τέτοια που καθιστούσε αναγκαίες υπερβολικές ψυχικές θυσίες, καθώς η ανθρωπότητα δεν μπορούσε να γνωρίζει ποιες ειδικά θυσίες θα έπρεπε να δεχτεί για να αντιμετωπίσει συγκεκριμένες ανάγκες. Σήμερα όμως, με δεδομένη την επιστημονική και τεχνική ανάπτυξη, η θέση μας είναι πολύ καλύτερη. Δεν μπορούμε βεβαίως να ελέγξουμε πλήρως τη φύση και δεν μπορούμε να εξαφανίσουμε τους φυσικούς κινδύνους. Μπορούμε όμως να γνωρίζουμε τι μπορούμε να γνωρίζουμε, πού έχουμε και πού δεν έχουμε έλεγχο, και έτσι να περιορίσουμε δραστικά τη δαπάνη ενέργειας χάριν της αρχής της πραγματικότητας εν γένει. Έτσι, ο Μαρκούζε θεωρεί ότι δεν μπορούμε μεν να υπερβούμε την αρχή της πραγματικότητας, μπορούμε όμως να υπερβούμε την ιστορικά περιορισμένη της εκδοχή ως αρχής της απόδοσης. Κάτι τέτοιο θα διέσωζε μεγάλα ενεργειακά ποσά, τα οποία ματαίως κατευθύνονται στην εργασία.

Η αλλαγή θα ήταν όμως και ποιοτική. Είδαμε ότι η αρχή της πραγματικότητας είναι εκείνη που επιβάλλει περιορισμούς ακόμη και εντός του πεδίου της υπολειπόμενης σεξουαλικότητας. Ένας τέτοιος περιορισμός είναι η μονοκρατορία της αναπαραγωγικής σεξουαλικότητας, η οποία βρίσκει άλλωστε έκφραση στο εξελικτικό σχήμα των ερωτογενών ζωνών. Ωστόσο, πέραν της αρχής της απόδοσης, θα μπορούσαμε να φανταστούμε ότι δεν είναι αναγκαία η περιστολή της μη αναπαραγωγικής σεξουαλικότητας και άρα ότι είναι κάλλιστα δυνατή η συντήρηση του σεξουαλικού χαρακτήρα όλων των ερωτογενών ζωνών στο πλαίσιο μιας πολύμορφης σεξουαλικότητας. Το ότι το ανθρώπινο σώμα, πλην των γεννητικών οργάνων, αποερωτικοποιείται είναι αποτέλεσμα της πλεονάζουσας πίεσης της πραγματικότητας. Αν αυτή αναιρεθεί, τότε μπορούμε να ανακτήσουμε τις πηγές ηδονής από τις οποίες έχουμε παραιτηθεί. Μια τέτοια ανάκτηση είναι, τρόπον τινά, μια ευτυχής παλινδρόμηση πριν την επιβολή του δυϊσμού ανάμεσα στο γενετήσιο και στο μη γενετήσιο, στο ιδιωτικό και στο δημόσιο. Είναι όμως αυτός ο δυϊσμός που κάνει την σεξουαλικότητα να φαίνεται επικίνδυνη. Μια αποκεντρωμένη σεξουαλικότητα, λέει ο Μαρκούζε, δεν θα σήμαινε καταστροφή των άλλων όψεων της ανθρώπινης ζωής. Αντίθετα η σεξουαλικότητα θα έχανε τον έκτακτο, βεβιασμένο και αντιδραστικό χαρακτήρα της και θα γινόταν μια μόνιμη συνοδεία όλων των εκφάνσεων της ζωής μας. Η σεξουαλικότητα θα ήταν τότε, σε αντίθεση με ότι συμβαίνει μέχρι σήμερα, συμβατή με την κοινωνική οργάνωση. Θα λέγαμε μάλιστα ότι ο Έρωτας θα απορροφούσε τότε τη σεξουαλικότητα, με την έννοια ότι όταν όλες οι δραστηριότητες είναι επενδεδυμένες σεξουαλικά, η διάκριση μεταξύ σεξουαλικού και μη σεξουαλικού χάνει το νόημά της. Κάτι τέτοιο θα σήμαινε μια «αυτομετουσίωση» της σεξουαλικότητας, μια μετουσίωση που δεν θα ήταν καταπιεστική, διότι θα σήμαινε ουσιαστικά την ελευθερία σεξουαλικής επένδυσης. Η προοπτική που διαβλέπει ο Μαρκούζε θα σήμαινε μια ανατροπή των βασικών διακρίσεων του πολιτισμού μας, συμπεριλαμβανομένου του καταμερισμού μεταξύ πνεύματος και ύλης. Ακόμη και η σφαίρα της ανάγκης, στην περίπτωση αυτή, θα ερωτικοποιείτο, κάτι το οποίο σημαίνει την ουτοπική μετατροπή της εργασίας σε παιχνίδι και επομένως μια εντελώς νέα, συμφιλιωτική σχέση με τη φύση. Ο Μαρκούζε αναγνωρίζει ότι ίσως δεν είναι εφικτή μια τέτοια ανατροπή σε απόλυτο βαθμό. Ελπίζει όμως ότι, ακόμη και αν μένει κάποιο υπόλοιπο, αυτό θα μπορούσε να λειτουργήσει ως δόλωμα, δηλαδή, ως εκείνο το ποσό πόνου που χρειάζεται προκειμένου να μην χάνει η εκροή ενέργειας εντελώς τον ηδονικό της χαρακτήρα.

Ανεξάρτητα από το πόσο ρεαλιστικό ακούγεται ένα τέτοιο πρόγραμμα ριζικής αναμόρφωσης του πολιτισμού στη βάση του Έρωτα, παραμένει το βασικό πρόβλημα, η ύπαρξη της ορμής του θανάτου. Ο Φρόυντ τη θεωρούσε ανεξάρτητη από εκείνη του Έρωτα. Ωστόσο, ο Μαρκούζε παρατηρεί ότι υπάρχουν σοβαρές ενδείξεις ότι η ανεξαρτησία αυτή δεν είναι αμετάκλητη. Η παρατηρούμενη δυνατότητα υποκατάστασης της μίας ορμής από την άλλη και η συχνότατη μίξη τους υποδεικνύουν ότι η αυτοτέλεια των δύο ορμών μπορεί να είναι προϊόν μετεξέλιξης μιας κοινής ρίζας. Άλλωστε στο υπόβαθρο και των δύο ορμών βρίσκεται η αρχή της σταθερότητας, παρόλο που αυτή εφαρμόζεται στην κάθε περίπτωση διαφορετικά, στον μεν Έρωτα ως τάσης εκμηδένισης του ερεθισμού, στον δε Θάνατο ως τάση επιστροφής στη μηδενική κατάσταση. Αν όμως, σκέφτεται ο Μαρκούζε, η εκμηδένιση είναι εν γένει εφικτή, όπως θα συνέβαινε σε μια ερωτικά απελευθερωμένη κοινωνία, τότε η τάση επιστροφής στο μηδέν, που εκφράζει η ορμή του θανάτου ή της καταστροφής θα μπορούσε να αποδυναμωθεί, ακόμη και να απορροφηθεί από την ορμή του Έρωτα, δηλαδή της ζωής. Και έτσι, με αυτό τον τρόπο, τα βασικά προβλήματα που καθιστούν, σύμφωνα με τον Φρόυντ, την ανθρώπινη ευτυχία αδύνατη, θα έχουν αντιμετωπιστεί.

Θα μπορούσε άραγε να συμφωνήσει ο Φρόυντ με μια τέτοια τροπή της θεωρίας; Κατά πάσα πιθανότητα όχι. Τουλάχιστον στα κείμενά του δεν υπάρχει κάποια παραδοχή της πιθανότητας να υφίσταται κοινή ρίζα των δύο ορμών. Ενδεχομένως όμως να υπάρχουν και άλλες, σημαντικότερες διαφωνίες. Πρώτον, ο Μαρκούζε στην πραγματικότητα ποσοτικοποιεί το πρόβλημα. Η κυριαρχία της ανάγκης μεταφράζεται σε κυριαρχία της σπάνης, και αυτή μπορεί να μειωθεί. Αντίθετα, ο Φρόυντ μοιάζει να ισχυρίζεται ότι η ανάγκη συνεπάγεται ένα αξεπέραστο εμπόδιο στην εκπλήρωση των επιθυμιών μας. Το εμπόδιο αυτό θα μπορούσε κανείς να το θεωρήσει μάλιστα ως συνέπεια της διαφοράς τάξης που υφίσταται ανάμεσα σε οποιονδήποτε επηρεασμό της πραγματικότητας και στη συμμόρφωσή της με τις ανάγκες της ψυχής. Κατά πάσα πιθανότητα ο Φρόυντ θα αμφισβητούσε ότι είναι ποτέ δυνατή η εκπλήρωση του ψυχικού νοήματος μέσα από αλλαγές στην συνθήκη της πραγματικότητας. Οι απαιτήσεις της ψυχής είναι πάντοτε περισσότερες από όσα μπορεί να αποδώσει μια ποσοτική μεταβολή, γιατί είναι άπειρες. Ο Έρωτας ενώνει μέχρι ενός ορίου. Δεν μπορεί ποτέ να εξασφαλίσει καθολικότητα. Τέλος, ο Φρόυντ δύσκολα θα διέκρινε, όπως κάνει ο Μαρκούζε, ανάμεσα σε φυσικούς και κοινωνικούς περιορισμούς. Αν η ανθρώπινη κοινωνική οργάνωση δεν μπορεί να υπερβεί τους φραγμούς που θέτει η φύση, τότε το κοινωνικό πρόγραμμα της σεξουαλικής απελευθέρωσης δεν είναι πολλά υποσχόμενο. Ο Μαρκούζε απευθύνεται βέβαια σε μια δυνατότητα που φαίνεται να υπάρχει πλέον σήμερα. Από την άλλη, είναι δύσκολο να πει κανείς γιατί η δυνατότητα αυτή δεν αξιοποιείται ήδη, αν υπάρχει. Μήπως δυνατή είναι μόνο η πραγματικότητα.

*Διαφορές μεταξύ Φρόυντ και Μαρκούζε*

Φυσικά δεν μπορούμε να απαντήσουμε σε όλα αυτά τα ερωτήματα. Μπορούμε ίσως να σκεφτούμε τι κερδίζουμε και τι χάνουμε σε κάθε περίπτωση. Η αισιόδοξη προοπτική του Μαρκούζε προσφέρει κάποια ελπίδα και μπορεί να γίνει η βάση προσπαθειών ριζικής βελτίωσης της ανθρώπινης ζωής. Το ζήτημα είναι κατά πόσο αυτές αντιστοιχούν σε κάτι παραπάνω από ευγενή πρόθεση. Ενδεχομένως μάλιστα η προοπτική της συμφιλίωσης που προβάλλει να αφαιρεί κάτι από το εκρηκτικό δυναμικό της ψυχανάλυσης. Αν τα πράγματα έχουν όπως υποστηρίζει ο Μαρκούζε, τότε όλα επιστρέφουν στην παλιά καλή τελεολογία. Ο κόσμος είναι πλασμένος για την ανθρώπινη ευτυχία, η αγάπη μπορεί να υπάρχει χωρίς μίσος και ο Έρωτας, που κατά τα αλλα αψηφεί κάθε θεσμικό περιορισμό, γίνεται παραδόξως μέσο της κοινωνικής οργάνωσης. Ιδιαίτερα θα μπορούσε να αμφισβητήσει κανείς την επικαιρότητα της θέσης του Μαρκούζε, η οποία, όπως είναι προφανές, άσκησε μεγάλη επίδραση στα κινήματα της δεκαετίας του 1960. Είναι ερώτημα αν το αίτημα της σεξουαλικής απελευθέρωσης, που σήμερα έχει σε ένα βαθμό επιτευχθεί, διατηρεί ακόμη το δυναμικό του.