

Психологически и философски аспекти на темата за потреблението в трудовете на Херберт Маркузе и Ерих Фром.

Съвременни проекции

Гергана Попова, ЮЗУ „Неофит Рилски“, gerp@abv.bg

***Резюме:** Статията анализира темата за потреблението в критическите теории на Херберт Маркузе и Ерих Фром. В първата си част тя разглежда концепцията на Маркузе за репресивното общество и мястото и функцията на потреблението в него. Текстът акцентира върху тезите на Маркузе за доминацията на принципа на производителността в репресивната цивилизация, за възможностите за премахването му и за създаването на един нерепресивен ред, който ще обезсили принудите на подтика към консумация. Втората част на статията тематизира проблема за потреблението в перспективата на възгледите на Ерох Фром за свободата, любовта и двете битийни ориентации – да имаш или да бъдеш. Проследяват се психологическите, екзистенциални и екологически следствия от господството на притежателната нагласа и нейния най-разпространен съвременен модус – потреблението. С оглед на направените анализи в статията се формулира тезата за потреблението като екзистенциален отказ от свобода, форма на пасивност и отрицание на възможностите за непатологично развитие както на личността, така и на обществото. Третият параграф на изследването изхожда от констатацията за консумативния характер на съвременните западни общества и прави опит за оценка на теоретичния потенциал на рефлексите на Маркузе и Фром върху потреблението от гледна точка на настоящето.*

***Ключови думи:** потребление, консумативно общество, притежателна нагласа, репресивно общество*

1. Консуматизмът в концепцията за репресивното общество на Херберт Маркузе

Добре известно е наименованието фройдо-марксизъм, използвано по отношение на опита за синтез на концепциите на Зигмунт Фройд и Карл Маркс от страна на Херберт Маркузе. Първото му сериозно произведение в тази насока е „Ерос и цивилизация“, базирано върху психоаналитичната теория на Фройд за репресивната спрямо сексуалните нагони същност на цивилизацията. Следвайки анализите на Фройд, Маркузе твърди, че човешкото общество води началото си от потискането на либидните и разрушителни нагони и, за да функционира, то се нуждае от осъществяване на постоянна репресия върху тях. Желанията на индивида влизат в непрестанен и неразрешим конфликт с културните норми, институции и забрани. Животът според

принципа на удоволствие и съответно постигането на щастие в рамките на културата са невъзможни, тъй като всяко потискане на нагона, всяко отлагане на задоволяването води до страдание. Наред с това според Фройд културата се основава не само върху потискането на инстинктите, но и върху принудата към труд. В този план трудът е обратното на насладата, той е израз на принципа на реалността срещу принципа на удоволствието.

От друга страна, според Фройд, културата не трябва да се отрича, доколкото в нея се съдържат всички успехи на човечеството, отличаващи го от животните. Посредством тях, културата обслужва две основни цели – да защитава човека от природата и да регулира човешките взаимовръзки, като така предпазва индивидите от още по-голямо страдание и саморазрушение. От тази гледна точка отношението култура - индивид води до затворения кръг на вечното нещастие на човека: за да оцелее, той трябва да живее в общество, но на свой ред обществото го кара да потиска своите инстинкти.

В „Ерос и цивилизация” Херберт Маркузе интерпретира тази теза в отчетливо социален план – той разграничава основна и добавъчна репресия. Подобно на Фройд Маркузе смята, че методичното потискане на либидото и насочването му в руслото на социално полезната дейност задават основите на културата. Затова при основната репресия принципът на реалността се налага над принципа на удоволствието, за да осигури самосъхранението на индивида (и обществото). По думите на Маркузе „животното-човек” става човешко същество само чрез фундаментална трансформация на неговата природа, която засяга не само целите, но и ценностите на индивида. Тази промяна има няколко основни измерения, които Маркузе описва по следния начин:

- от незабавно към отложено задоволяване
- от удоволствие към въздържане от удоволствие
- от радост (игра) към труд (работа)
- от възприемчивост към производителност
- от отсъствие на репресия към сигурност.

От своя страна над посочената универсална репресивна структура на цивилизацията се наслаждава добавъчната репресия, с която се имат предвид ограниченията на специфичен социално-исторически тип господство (Marcuse, 1993, p. 52). „Добавъчната репресия” представлява „вторична” репресия върху сексуалните потребности, която в една или друга степен надвишава основното, необходимо за съхраняването и развитието на всяка цивилизация, изискване за потискане на сексуалните инстинкти: „...специфичните исторически институции на принципа на реалността и специфичните интереси на господството въвеждат допълнителни контроли върху и свръх тези, които са необходими за цивилизованата човешка общност. Тези допълнителни контроли, изникващи от специфичните институции на господството, са това, което ние наричаме добавъчна репресия” (Marcuse, 1993, p. 52).

Така например модификациите на инстинктивната енергия, необходими за поддържане на моногамното патриархално семейство, за йерархичното разделение на труда или за обществения контрол върху частния живот на индивида са инстанции на добавъчната, а не на основната репресия (Marcuse, 1993, pp. 52-53). Същото се отнася и до връзката на труда с човешкото страдание, конципирана от Фройд и интерпретирана от – силно повлияния от марксистките идеи – Маркузе като резултат не от универсална, а от исторически зададена организация на труда и либидото. В рамките на тази интерпретация конфликтът между цивилизацията и принципа на

удоволствие не е константна биологична величина, – както смята Фройд – а проблем на определена социално-политическа система. Подобно виждане генерира и оптимистичния възглед, според който, при промяна на общественото устройство, този конфликт може да бъде разрешен.

1.1. Принципът на реалността като принцип на производителността

Характерната модификация на принципа на реалността в съвременното общество е принципът на производителността или превръщането на труда в основна дейност, възпрепятстваща задоволяването на сексуалните нагони. Маркузе твърди, че потискането на инстинктите, наложено от реалността, се засилва от принуди, наложени от йерархичното разделение на труда, като принципът на удоволствие е детрониран не толкова, защото пречи на прогреса в цивилизацията, а защото воюва срещу конкретна цивилизация, чийто прогрес увековечава господството и изнурителния труд. Трудът в това общество е отчужден, тъй като е работа за апарат, който хората не могат да контролират и представлява отрицание на удоволствието – отрицание, превърнало работното време в мъчително бreme.

Спецификата на този процес е, че той не предизвиква бунт срещу себе си, тъй като канализирането на инстинктите в труда води до поддържане и обогатяване на живота и съответно до отслабване на съпротивата на индивида. От своя страна, привидната сексуална либерализация в индустриалното общество не означава реално освобождение; тя представлява само нова форма на добавъчна репресия. „В напредналата индустриална цивилизация господства една удобна, лека, приемлива и демократична несвобода” – с това програмно твърдение започва „Едноизмерният човек” (Marcuse, 1997, р. 17). Тъй като обществото не влиза в радикален конфликт с нагоните на индивида, то притъпява неговото неудовлетворение, отслабва съпротивителните му сили, премахва необходимостта от сублимация и оттам – разрушава утопичния свят на освобождението. Според Маркузе колкото повече възможности за сексуално удовлетворение предоставя съвременната цивилизация, толкова повече сексът се превръща в жизнерадостен, изцяло физиологически акт, изгубил екзистенциалния си негативизъм и толкова по-лесно привидно нерепресивното общество се справя с изконно анархистичната същност на сексуалните импулси.

Така че, доколкото ограниченията стават все по-флуидни, универсални и рационални, те се разпростират из цялото общество и започват да изглеждат като част от природния порядък – едновременно в качеството на обективни външни закони и вътрешна непреодолима сила. Интериоризирането им в съзнанието на индивида се извършва вече не чрез фигурата на бащата, а чрез други външни и все по-анонимни авторитети. „Бащата и неговата индивидуална биологична власт възкръсва далеч по-мощно в администрацията, която предпазва живота на обществото, и в законите, които предпазват администрацията” (Marcuse, 1993, р. 103). Символичното убийство на бащата, което би довело до еманципация на индивида, е поради това невъзможно, защото всеки бунт би се възприел като престъпление не толкова срещу деспота, който забранява задоволяването, колкото срещу един разумен ред, осигуряващ блага и услуги за удовлетворяване на човешките потребности. Репресията се деперсонализира, а инстинктите на индивида се контролират посредством използването на неговата работна сила, която представлява канализирана енергия в рамките на осемчасовия работен ден. „Робите на индустриалната цивилизация са сублимирани роби, но те са роби, защото робството е детерминирано” (Marcuse, 1997, р. 56).

Този нещастен труд не цели производствени резултати, а увековечаване на господството. В подобна перспектива Маркузе посочва, че съвременното индустриално общество е по същността си ирационално, макар да претендира, че в основата му лежи един рационален порядък. Сама по себе си, механизацията увеличава потенциала на свободата: колкото повече индивидът е отстранен от труда, толкова по-малко е принуден да обитава царството на необходимостта. В този смисъл техническият прогрес създава обективни рационални предпоставки за освобождаване на обществото от необходимия труд, като очертава възможно пространство на свободното време. Ирационалността на съвременната система обаче се корени в това, че въпреки обективните условия за радикална трансформация по пътя на свободата, тя поддържа реда заради самия ред, като контролира и канализира прогреса в определени рамки. „Цивилизацията – пише Маркузе – трябва да се защитава срещу призрака на един свят, който би могъл да бъде свободен” (Marcuse, 1993, p. 104). Така, опитвайки се да задуши освободителната нагласа, индустриалната цивилизация превръща човек от господар на средствата на производство в техен придатък. За да гарантират устойчивостта на режима с господстващия в него принцип на производителността, съвременните общества интензифицират контрола върху индивида. Маркузе разглежда този засилен контрол както в психоаналитичната перспектива на канализирането на либидото посредством механизмите на буржоазното семейство и модерната йерархия на труда, така и от гледната точка на индоктринацията на човешкото съзнание чрез посланията на медиите и рекламата, чрез включването на индивида в куп безсмислени и празни забавления и най-вече чрез подтика за потребление.

1.2. Консумацията и фалшивото съзнание

За да опише неговата роля Маркузе въвежда разграничението истински-неистински потребности. Истинските потребности представляват необходимостта от храна, сън, облекло и др., докато неистинските потребности са исторически наложени от частни социални интереси и към тях принадлежат „повечето от господстващите нужди да се почива, да се забавлява, да се действа и консумира в съответствие с рекламите, да се обича и мрази онова, което другите обичат и мразят” (Marcuse, 1997, p. 22). Тези фалшиви потребности се утвърждават в индивида чрез медиите и рекламата, чрез киното и развлекателната музика, налагащи един потребителски модел, при който консумацията се възприема като център и смисъл на живота. „Хората разпознават сами себе си в своите стоки; те намират душите си в своя автомобил, хай-фи уредба, дом, построен на различни нива, кухненски уреди. Самият механизъм, който свързва индивида с неговото общество, се е променил, а обществената власт се уповава на новите потребности, които е създала“ (Marcuse, 1997, p. 27).

Стоките и услугите не са идеологически неутрални, доколкото налагат ценности, навици и отношения, които утвърждават социалната система като цяло. Медиите и рекламата, както и популярните произведения в области като литература, кино и изкуство, опирайки се на възможностите, които носят модерните технологии, детерминират вкусовете, ценностите, идеалите и въобще – живота на индивида. Те индоктринират и манипулират човешкото съзнание, превръщайки го в несвободно, фалшиво съзнание, което привижда робството като свобода и илюзията като реалност. По един безболезнен за властта начин индивидът интроецира изискванията на обществото до степен на пълна идентификация с него. Консумативният начин на

живот, свързан с по-високия стандарт и по-пълното удовлетворяване на изкуствено създадените от социално-икономическия режим потребности, реално унищожава потенциала на свободата, превръщайки хората не в автономни индивиди, които могат да се ползват от придобивките на научно-техническия прогрес, а в заложници на системата на индустриалното общество, която ги моделира, за да утвърди господството си.

А това общество, което предоставя различни удобства и възможности, вследствие на развитието на науката и техниката, в същата степен овладява центробежните сили на несъгласието и съпротивата отново чрез тях. Тоталитарно-технологическият универсум мобилизира душата и тялото на човека за своята защита. Той не използва терор и насилие, но чрез технологията и съответно увеличената производителност, чрез мекия диктат на растящия жизнен стандарт и потреблението удържа всяка съпротива. „Отхвърлянето на държавата на всеобщото благоденствие в името на абстрактните идеи на свободата едва ли е убедително. Загубата на икономическите и политическите свободи, които бяха действителното постижение на предишните две столетия, може да изглежда слаба щета в една държава, способна да прави управлявания живот сигурен и удобен. Ако индивидите са задоволени до точката на щастието със стоки и услуги, които властта им тика в ръцете, защо трябва да изискват различни институции за различно производство на различни стоки и услуги? И ако индивидите са предопределени по такъв начин, че стоките на удоволствието да включват също така мислите, желанията, чувствата, защо трябва те самите да искат да мислят, да чувстват и да мечтаят?“ (Marcuse, 1997, p. 77).

Индустриалното общество претендира, че защитава всеобщото процъфтяване и прогрес, „свободата от тежкия труд и господството“ (Marcuse, 1997, p. 9), но всъщност увеличава обхвата на господството върху индивида. Неговата организация налага все по-ефективна власт над природата – включително и над човека като нейна част. Изискването за възможно най-целесъобразно използване на ресурсите и за висока продуктивност прави труда все по-напрегнат и непосилен, въпреки привидните му облекчения. Технологическият универсум се стреми да стане политически универсум. Така потисническият контрол абсорбира алтернативите, разпростирайки се над всички социални сфери, включвайки дори сферата на частния живот и отношения, които преди са представлявали пространства на напрежение и противоречие срещу контрола на обществото. Затова Маркузе определя съвременното индустриално общество – и в бюрократично-социалистическия му вариант и в капиталистическия му – като тоталитарно, доколкото системата за производство детерминира „не само социално нужните професии, умения и възгледи, но също и индивидуалните нужди и стремежи. По такъв начин се заличава противоположността между частното и публичното съществуване, между индивидуалните и обществените потребности“ (Marcuse, 1997, p. 13). Той не ограничава тоталитаризма до традиционното понятие, отнасящо се към политическата система в нацистка Германия и страните на държавния социализъм, а го разпростира върху целия съвременен индустриален свят: „Защото „тоталитарна“ е не само една терористична политическа координация на обществото, но също така и една нетерористична икономико-техническа координация, която действа, като манипулира потребностите чрез неотменните интереси. По такъв начин тя предотвратява появата на ефективна опозиция срещу цялото. Тоталитаризъм се създава не само от специфичната форма на управление или партийно господство, но също така от специфичната система на производство и разпределение, която може

в достатъчна степен да бъде съвместима с „плюрализъм“ на партии, вестници, „уравновесяващи се власти“ и т.н.“ (Marcuse, 1997, pp. 19-20).

Анализите на Маркузе представят съвременното индустриално общество като едноизмерно общество без критика и алтернатива, в което девалвира свободата на словото, на съвестта, мисълта и инициативата, присъща на ранните етапи от развитието на буржоазното общество. Макар че формално продължават да съществуват, тези основни ценности на ранния капитализъм практически са лишени от своята критическа функция. Хората могат да упражняват свободата си на избор, когато решават автономно с просветено съзнание, докато изборът чрез вече индоктринираното съзнание води до несвобода и увековечаване на статуквото (Marcuse, 2015). Свободата на печата се лишава от смисъл при автоцензурата на медиите, многопартийността е без значение при условие, че множеството партии обслужват едни и същи икономически интереси на господството. Критическото мислене е парализирано както от тоталния контрол на инструменталния разум, така и от привидната толерантност и съвременното общество се оказва общество без опозиция. Неговата едноизмерна мисъл се утвърждава от средствата за масова информация чрез аксиоматични твърдения, които се самодоказват чрез непрестанното си заклинателно преповтаряне.

Според Маркузе основен фактор за редуцирането на действителността до едноизмерна реалност се явява масовата култура – тема, която стои в центъра на разсъжденията на всички теоретици от Франкфуртската школа. За разлика от дотехнологичната висша култура, която представлява антагонистично измерение спрямо господстващия буржоазен ред, масовата култура е негово утвърждение. Висшата култура, породена в и принадлежаща към един нещастен свят на мъчителен труд и неравенство, успява да разкрие истината за този свят, за противоречията и илюзиите му, за неговите неосъществени възможности. Изкуството и литературата в доиндустриалната епоха представляват отчуждение, но не в марксисткия смисъл на отчуждение на индивида от продукта на неговия труд, а като съзнателна естетическа несъвместимост с установения порядък на обществото. В този смисъл те се явяват царство на свободата, те са Великият отказ (Marcuse, 1993, p. 159, pp. 179-181; Marcuse, 1997, p. 93), способността да се каже „не“ на съществуващия свят, но и чрез сублимираната художествена реалност да се подсказват неговите алтернативи. В съвременната технологична цивилизация обаче този потенциал на изкуството и литературата е заличен. Маркузе посочва като безспорен недостатък на предходните общества факта, че „трансценденталните истини“ на художествените произведения са достъпни само за един ограничен образован и заможен елит. От друга страна размиването на висшата култура в масовото производство на евтини романи и издания на класиците, продажбата им в супермаркетите, репродукциите на картини, класическата музика в магазина или в кухнята обезсилват мощните критически послания на забранените истини, възможни именно в радикалната им откъснатост от ценностите на обществото. Инкорпорирането на художествените произведения в цикъла на потреблението ги „съживява“ като декорация, част от заобикалящата среда, средство за забавление – и съответно като устойчив елемент на съществуващия ред. Лишени от своя критичен патос, от способността си да извеждат индивида в отвъдни и алтернативни на реалността области на въображението, те се включват в цикъла на производството и потреблението – „те стават реклами – те продават, утешават или вълнуват“ (Marcuse, 1997, p. 94).

В рамките на своята концепция за основната и добавъчна репресия Маркузе посочва, че критическата функция на художественото произведение произхожда от феномена на сублимацията. Конфликтът между принципа на реалността и принципа на удоволствието, при който инстинктивното задоволяване става възможно във фантазията, както и отлагането на удоволствието са инстанции не само на основната репресия, необходима за превръщането на животното-човек в културно същество, но и на добавъчната репресия, налагаща допълнителен контрол върху инстинктите. В съвременното общество обаче сексуалността е либерализирана, принципът на удоволствието сякаш поглъща принципа на реалността и в продуктите на масовата култура отложеното във фантазията удоволствие е заместено от непосредственото удоволствие (Marcuse, 1997, p. 103). Това явление Маркузе определя като репресивна десублимация. То не означава освобождение на либидото от принципа на реалността, а точно обратното – интериоризиране на интересите на обществото в индивидуалната психика, преформулиране на човешките потребности, сексуализиране на света чрез неговото дееротизиране. Репресивната десублимация омаловажава напрежението между удоволствието и реалността, между желаното и позволеното, като предлага социално приемливи форми на удовлетворение на сексуалните нагони и прави ненужно самотрансцендирането на либидото в културните артефакти. Механизмите на основната репресия биват асимилирани в меките и гъвкави инструменти за контрол на добавъчната репресия.

В подобен план става ясна значимостта на естетическото измерение в теорията на Херберт Маркузе. Господството на масовата култура не е просто маловажен въпрос от областта на вкуса, а първостепенен проблем, както на социалната философия и психология, така и на философската антропология. Висшата култура представлява непрестанен протест срещу несправедливия социален ред, очертавайки утопичните пространства на свободата, но тя предлага и едно висше измерение на хуманността в себетрансцендирането. Това измерение бива изцяло изгубено в продуктите на масовата култура, която утвърждава там, където трябва да отрича, придобивайки функцията на идеология на консумативното общество.

1.3. Орфей и Нарцис – разкъсването на кръга производство-потребление

Въпреки множеството инструменти за репресия, контрол и индоктринация, налични в съвременните общества Маркузе посочва, че утопията на свободата, макар и засега недостижима, е технически осъществима. Тъй като индустриалната цивилизация има не универсална, а исторически наложена социално-политическа структура, то според него е възможна трансформация на господстващия принцип на производителността и постигането на нерепресивна култура, основана върху труд-игра и либидни връзки между индивидите. Маркузе не смята, че съпротивата срещу индустриалното общество може да върви по пътя, указан от Маркс, тъй като развитието на капитализма е изменило структурата и функциите на класите. Пролетариатът, интегриран от системата, отдавна не представлява антагонистична на съществуващия ред класа, а по-скоро класа, която поддържа социалното статукво. Затова за него носители на съпротивата могат да бъдат единствено маргиналите на обществото – безработните и малцинствата – тези, които излизат вън от рамките на буржоазното семейство, а и по една или друга причина отказват или не са способни да участват в процеса на непосилния труд. Доколкото един от основните аспекти на репресивното общество в концепцията на Маркузе е потискането и канализирането на

либидото чрез ограниченията на моногамното семейство от една страна и репресивната му сублимация в отчуждения труд от друга, той разглежда освобождаването на сексуалността като основен фактор на съпротивата срещу господстващия ред и изграждането на нерепресивна цивилизация.

В „Ерос и цивилизация” силите на съпротивата са метафорично представени чрез фигурите на Орфей и Нарцис, чиито образи според Маркузе са премахнати от редицата на културните герои на западната цивилизация. Те са маргинализирани като фигури на невъзможния бунт с това, че отричат европейската култура в двата ѝ основни пункта – утвърждаването на труда като основна ценност и утвърждаването на моногамната сексуалност. Предлагайки една своеобразна интерпретация на мита за Нарцис, а и базирайки се върху късните тълкувания на нарцисизма от Фройд като океанично усещане, Маркузе се противопоставя на разбирането на нарцисизма като егоистично отдръпване от реалността и автоеротизъм. Обратно – в него вижда именно сливането с вселената, фундаменталната връзка с реалността като основа за един нов екзистенциален ред (Marcuse, 1993, p. 178). По същия начин Орфей отхвърля един Ерос, за да се отдаде на друг; той примирява човека с природата и „установява един по-висш ред в света, в който липсва репресията” (Marcuse, 1993, p. 179). Персонажите на Орфей и Нарцис са символи на загърбените от европейската култура ценности като радостта и удовлетворението, живота в хармония с природата. Те разкъсват опозицията човек-природа, субект-обект, както и цикъла производство – потребление.

В бъдещата нерепресивна култура, устроена именно върху тези ценности, техническият прогрес ще служи не за увековечаване на системата, а с оглед на освобождаването на индивида от мъчителния труд. Принципът на производителността ще загуби доминиращата си роля, а с него би отпаднал и реципрочният му подтик към потребление. Тогава човек ще търси щастието не в консумацията, а във връзката с природата, в играта и насладата, в постигнатото помирение между Логоса и Ероса.

2. Притежанието, потреблението и обещанията на позитивната свобода в творчеството на Ерих Фром

Подобно на Маркузе, и Ерих Фром в творчеството си се стреми да синтезира психоаналитичния метод на Фройд с идеите на Маркс. Неговият „фройдо-марксизъм“ обаче върви по коренно различен път спрямо този на Маркузе, което довежда и до сериозни разногласия между двамата автори от Франкфуртската школа. В епилога на „Ерос и цивилизация“, озаглавен „Критика на неофройдисткия ревизионизъм“ Маркузе критикува Фром за това, че смекчава радикалното противоречие, което Фройд вижда между изискванията за удовлетворение на биологичните инстинкти и потребностите на обществото. Фром оставя възможности за изграждане на здрава личност, способна на любов и щастие, дори в обществото на „тотално отчуждение, доминирано от стоковите отношения на пазара“ (Marcuse, 1993, p. 267). В интерпретацията на Маркузе обаче това е принципно невъзможно – в репресивната цивилизация „личността и нейното развитие са предварително формирани, чак до най-дълбоката инстинктивна структура“, човешките отношения, дори когато са лични отношения, запазват универсалната си репресивност, любовта е „полусублимирано и дори потиснато либидо, подравнено по санкционираните условия, наложени върху сексуалността“ (Marcuse, 1993, pp. 261-262, p. 268).

Именно затова, според Маркузе, при Фром психоанализата загубва критичния си потенциал, а самият той се връща към класическия идеализъм и морализъм, акцентиращ не върху биологичните потребности, а върху духовното усъвършенстване; не върху организма, а върху идеалните стойности.

Действително, въпреки позоваванията на Маркс и Фройд и въпреки радикалната си критика на модела на развитие на модерните общества, Фром като че ли остава верен на един традиционен хуманизъм, който набляга не толкова върху необходимостта от разрушаване на потисническото несправедливо общество и изграждането му на коренно различна основа, колкото върху евентуалните възможности за здраво и хармонично себеизграждане на личността, дори в условията на нездрава и несправедлива социална система. Проблемът за консумацията и господството на пазарните отношения в съвременността може да бъде разбран именно в перспективата на този класически хуманизъм, пронизващ всички тематични кръгове от творчеството на Фром: свободата, любовта, дихотомиите битие и притежание, активност и пасивност, биофилия и некрофилия.

2.1. Диалектика на свободата

Понятието „свобода“, подробно разгледано в „Бягство от свободата“ (1941), Фром анализира в неговата многопластова двойственост – като обществен феномен, но и като психологически проблем, обвързвайки го с появата на личността в онтогенетичен и филогенетичен аспект, като наред с това разграничава два типа свобода – позитивна и негативна. Позитивната е „свободата да“, а отрицателната – „свободата от“: от традицията и авторитета, от инстинктивната предопределеност на човешките действия, от непосредствената обвързаност с природата и околните. Фром посочва, че тази първична зависимост от обкръжаващата среда, в индивидуален и исторически план, се явява препятствие за осъществяването на индивида като автономна личност, но от друга страна, му дава съзнанието за сигурност и органично място в света. Обратно, процесът на индивидуализация позволява както на отделния човек, така и на хората като цяло в определени епохи, да действат свободно и самостоятелно, което обаче води до загуба на връзките с общността и оттам – до изолация, несигурност, съмнение в собствената значимост (Fromm, 1992 а, pp. 25-31).

Според анализите на Фром, в онтогенетична перспектива свободата и индивидуализацията стават възможни в един дълъг процес на отделяне от майката, който завършва с възрастта на пълнолетието. В исторически контекст те се явяват резултат от разпадането на средновековното общество и възникването на капитализма. Икономическите и социални промени на Новото време допринасят за появата на активна личност, която отхвърля традиционните отношения. Капитализмът осигурява основата за успех благодарение на личния потенциал и предоставя на индивида свободния избор на професия, религиозна принадлежност, светоглед, местожителство, семейство и т.н. От друга страна автономизацията, разкъсването на първичните връзки със света, налагането на пазарните отношения в капиталистическото общество са причина личността да се окаже самотна и изолирана, превърната в инструмент на мощни, непреодолими сили извън себе си.

Именно това състояние на самота, неспособност да осъществи контрол над собствения си живот и чувство за непълноценност е трудно поносимо за съвременния човек. Често принудата да

избира сам, както и страданието от изолацията, го кара да жертва свободата си, да бяга от нея в стремеж да възстанови предишната си органична обвързаност с природата и хората. Според Фром обаче процесът на индивидуализация е необратим и затова всеки опит за връщане към единството със света е обречен на неуспех. Този психически феномен, дефиниран от Фром като „бягство от свободата“ има панически характер – той успява моментно да успокои една непосилна тревожност, но не и да доведе до истинско щастие. Бягството от свободата има различни прояви, основните от които са: авторитаризъм, деструктивност и конформизъм.

Авторитаризмът представлява отказ от независимостта на собствената личност и приобщаването ѝ с някого или нещо извън нея в опит да се създадат нови вторични връзки като заместител на загубените първични връзки. Този механизъм има две основни измерения – стремежът към подчинение (мазохизъм) и стремежът към господство (садизъм). Най-разпространените форми, в които се проявява мазохизмът, са чувството за малоценност, самообвиненията и самокритичността. Мазохистът търси лице, на което да се подчинява, за да възстанови загубените си социални и екзистенциални опори и да избегне изолацията. Така че всички видове мазохизъм са насочени от една страна – към обезличаването и деиндивидуализацията на личността, и от друга – към нейното инкорпориране в по-голям и мощен фактор, който да ѝ даде чувство за значимост. Такава сила може да е човек или институция, както и по-големи формирания като нацията, расата, църквата и др.

Обратната страна на това поведение – садистичното – също намира израз в различни тенденции: причиняване на болка на друга личност, упражняване на пълна или частична власт над нея, изпитване на удоволствие от чуждото страдание. Фром подчертава, че от психологическа гледна точка както садистичната, така и мазохистичната нагласа представлява отговор на една и съща потребност, произтичаща от неспособността да се понесе изолацията и слабостта на собственото Аз. В този смисъл страданието не е самоцел нито за садиста, нито за мазохиста, а по-скоро се явява страничен резултат на ирационалния подтик за постигане на симбиоза, за сливане и загуба на личностната цялост и идентичност. Ако при мазохизма личността се заличава в подчинението, при садизма тя нараства, като поглъща друга личност и я превръща в част от себе си.

В крайна сметка изследванията на Фром върху мазохистичните и садистични склонности му дават основание да изведе наличието на определен тип садомазохистичен характер. Това понятие той използва, за да дефинира не отделни садистични и мазохистични прояви у дадено лице, а доминацията на нагони, мотивиращи цялостното поведение на личността. За да избегне нюанса на перверзия, съдържащ се термина „садомазохизъм“, Фром го заменя с „авторитаризъм“, доколкото спецификата и на садизма, и на мазохизма, според него, се корени именно в релацията към властта. Заключение му е, че симбиотичната зависимост, в която попадат индивидите с авторитарен характер, от една страна възпрепятства тяхното развитие, и от друга – не позволява осъществяването на автентичен съюз с околните. Авторитаризмът се проваля в опита да замени изгубените първични връзки със света и в подобен порядък не просто не намалява, а увеличава тревогата и страданието на личността.

Вторият основен механизъм за бягство от свободата Фром обозначава като деструктивност, разграничавайки я от садизма най-вече по отношение на нейните цели – ако целта на садизма е да подчини обекта, то деструктивността цели физическото или символичното му

унищожение. В редица случаи деструктивността е реакция на реална заплаха. Тогава тя е рационално мотивирана и се насочва към конкретен обект. Често обаче личността с деструктивен характер изпитва постоянен страх, предизвикан от досега с външния свят. Както и при останалите механизми на бягството, това усещане за екзистенциална или физическа заплаха се появява в резултат от изолираност и безсилие и именно то обуславя подтика към разрушение. Друг източник на деструктивността Фром вижда в скования начин на живот като формулира психологическа зависимост между степента, в която се ограничава експанзивността на личността, и деструктивните прояви.

Третият механизъм на бягството от свободата е конформизмът или автоматичното подчинение. Фром определя конформизма като най-разпространеният тип социален характер в съвременните демократични общества и го анализира в два концептуални линии. Първата е свързана с илюзията за свободния избор и индивидуалността на личността, представяща индивидуализма като достижение и естествена даденост на западния човек, докато в действителност неговите мисли, действия и нагласи се явяват автоматична рецепция на стандартите на мнозинството. Втората линия на тематизация на конформизма експлицира друга заблуда, отнасяща се към краха на авторитетите. Традиционната авторитарна власт е заменена с мека, анонимна власт, при която „ние не се подчиняваме на никого лично, не влизаме в конфликти с властта, но също така и нямаме собствени убеждения, почти никаква индивидуалност и самостоятелност“ (Fromm 2004 a, p. 114). Подобно на анализите на Маркузе от „Едноизмерният човек“, и тези на Фром конципират като основен проблем на тази ситуация идеологическата илюзия за свобода, замаскираща реалното състояние на несвобода в съвременното общество: „Тогава от какъв вид хора се нуждае нашето общество, за да може да функционира гладко? То се нуждае от хора, които лесно могат да се впишат в големи групи, които искат да консумират все повече и повече и чиито вкусове са стандартизирани и лесно могат да бъдат отгатнати. То се нуждае от хора, които се чувстват свободни и независими, които не се подчиняват на никаква власт или принцип на съвместно съществуване и които все пак искат да бъдат командвани, правят каквото се очаква, че ще направят, за да се впишат без никакво търкане в социалния механизъм. Хора, които могат да бъдат ръководени без прилагането на сила, да бъдат водени без водачи, да бъдат подтиквани от някаква определена цел – освен от целта да бъдат в движение, да функционират, да вървят напред“ (Fromm 2004 b, p. 55).

Според Фром машината, която най-силно спомага за конформизма на западната личност, е начинът на възпитание вкъщи и методите на образование в училище, които потискат спонтанността и инициативността на детето. По този начин оригиналният Аз бива постепенно подменен с псевдо-Аз, който е проекция на обществените нагласи и изпълнява множество приемливи за обществото роли.

Друг фактор от съвременния живот, обуславящ автоматизирането на личността, е трудовата рутина и рутината в удоволствието. Индивидът работи от девет до пет като част от работната сила или от бюрократичната машина, съставена от чиновници и мениджъри. Той почти не проявява лична инициатива и често в този аспект дори няма разлика между стоящите най-високо и най-ниско в йерархията, доколкото всички изпълняват задачи, зададени от цялостната организационна структура. Също така рутинизирани са забавленията, макар и по по-гъвкав начин – филмите,

рекламите, пътувания, клубовете с музика, гледането на телевизия, играта на карти и социалните събирания.

Изводът на Фром от анализа на конформизма е, че и този механизъм на бягството, въпреки че заличава чувството за самота не може да донесе щастие на индивида. Обратно, автоматизирането на личността увеличава несигурността и безпокойството и води до отчаяние. Наред с това, подмянето на автентичната личност с псевдоличността, стандартизирана от обществото, предизвиква дълбоко съмнение в самоличността на индивида, което от своя страна засилва необходимостта от подчинение.

В този смисъл ситуацията на съвременния човек изглежда безнадеждна – деструктивността, авторитаризмът, конформизмът сякаш представляват единственият, макар и патологичен отговор, на непоносимото състояние на изолация и безсилие. За Фром обаче остава и друго възможно решение, концептуализирано чрез понятието за позитивна свобода. Той разглежда позитивната свобода, не като „свобода от“, а като „свобода да“ – свобода да се твори и израства. Нейна фундаментална характеристика е спонтанната творческа активност, но не в смисъла на външна суета, често присъща на хората на изкуството, а на вътрешна продуктивност. Тази активност може да намери израз в художественото творчество, но може да се съществува и просто като дейност без практическа цел, в която важен е не резултатът, а процесът, спонтанното разгръщане на личността. В подобен тип дейност се осъществяват нови свободни връзки със света, които са отношения не на господство и подчинение, а на любов. Единствено любовта, заедно с творчеството, дава възможност да се съхрани пълнотата на свободата, примирявайки двете противоположни потребности на индивида – да бъде свободен и да бъде обвързан с другите.

Въпреки привидната сантименталност на тезата за любовта като решение на амбивалентната човешка ситуация, разсъжденията на Фром всъщност стоят твърде далеч от каквото и да е романтично опоегизиране на любовта. На много места той споменава, че въпреки апологиите на любовта в западно-европейската култура, тя – в различните си измерения: майчинска, братска или еротична – е рядко явление. Мястото ѝ е заето от множество модуси на псевдолюбов, които представляват израз на нейната деградация. Това са очевидно патологични форми на любов като симбиотичното единение и садомазохизма, но това са също така – обожанието на обекта на любовта и сантименталната влюбеност, привилегирани в европейската култура (Fromm, 1992 b, pp. 68-87; Fromm, 1996, pp. 80-84).

Фром неизменно твърди, че любовта, независимо дали е връзка между мъж и жена, между приятели, близки или родител и дете, не е сливане, а свободно единение между независими личности, не е пасивно пропадане, а активно участие, не е заслепение, а познание: „Обичта е активност, а не пасивен афект; тя е „участвам“, не „хлътвам“. По възможно най-общ начин активният характер на обичта може да се обясни като даване, а не като получаване” (Fromm, 1992 b, p. 21).

2.2. Двата модуса на човешкото битие

Темата за човешката активност се явява част от втория основен проблемен кръг на творчеството на Фром, базиран върху серия от опозиции: продуктивен и непродуктивен характер, биофилия – некрофилия, активност – пасивност. Тези разграничения до голяма степен се явяват ракурси на емблематичната за критиката на консуматизма дихотомия „да бъдеш“ или „да имаш“,

подробно анализирана от Фром в едноименната книга, публикувана през 1976 г., но и присъстваща в неговите по-ранни трудове: „Сърцето на човека“ (The Heart of Man, its genius for good and evil, 1964) и „Душевно здравото общество (The Sane Society, 1955) . Разсъжденията му могат да бъдат редуцирани до следното: съществуват две основни нагласи към света: битийна, насочена към изграждането и усъвършенстването на личността и притежателна, ориентирана към материалното. Преобладаващата от тях определя както начина на мислене и действие на отделния индивид, така и доминиращия социален характер в дадена епоха.

Битийният модус се базира върху независимостта, свободата и продуктивността. Въпреки снизхождението, с което Маркузе се отнася към употребата на понятието „продуктивност“ от Фром в „Човекът за самия себе си“ (1947), всъщност при него този термин има съвсем различни измерения от конформисткото утвърждаване на господстващия в индустриалната цивилизация „принцип на производителността“, за което говори „Ерос и цивилизация“ (Rickert, 2009, p. 13; Marcuse, 1993, p. 270). В противовес на тази неособено добронамерена интерпретация от страна на Маркузе, тук е необходимо да се посочи, че във всички свои текстове Фром осъжда практическата насоченост на дейността на човека в съвременното общество, ситуацията, в която „ние произвеждаме не в отговор на конкретна потребност, а с абстрактната цел да продадем стоката“ (Fromm, 1992 а, p. 211). Този тип дейност Фром определя като обикновена заетост или отчуждена активност, противопоставяйки я на неотчуждената или продуктивна активност. „Под „продуктивна“ – пише недвусмислено той – нямам предвид способността да се сътвори нещо ново или оригинално, т.е. нямам предвид творческите способности, каквито притежава художникът или ученият. Не става въпрос и за продукта на моята активност, а за нейното качество... Продуктивната активност бележи състояние на вътрешна активност, без непременно да е свързана със създаването на произведение на изкуството, на научен труд или на нещо „полезно“. Продуктивността е ориентация на характера, която може да е присъща на всички човешки същества, при условие че са емоционално пълноценни“ (Fromm, 1996, pp. 147-148). Продуктивността в този план за него е утвърждаване на собствената воля на човека в етимологическия смисъл на термина „спонтанност“, изживяване на непосредственото удоволствие от действието, а не утилитарно производство на стоки или артефакти. (Fromm, 1992 а, p. 211, Fromm, 2004 а, p. 64).

На свой ред при притежателния начин на съществуване силата на личността е реципрочна на собствеността, влиянието и престижа ѝ (Fromm, 1992 а, p. 101). Нагласата „да имаш“ е ориентирана към материалните блага, което извежда на преден план проблема за потреблението като основна форма на притежание в индустриалните западни общества.

Подобно на останалите автори от Франкфуртската школа, Ерих Фром акцентира върху ролята на масовата култура за интросицирането на нови потребности и навици у потребителя. Наред с това, той разгръща сходна концепция на тази на Маркузе, в рамките на която потреблението се явява основният фактор на автоматичното подчинение: „Но нашият копнеж по потреблението е загубил всякаква връзка с действителните нужди на човека. Първоначално идеята за консумирането на повече и по-добри вещи трябваше да даде на човека по-щастлив, по-удовлетворен живот. Потреблението беше средство към една цел – щастието. Сега то се е превърнало в цел на самото себе си. Постоянното увеличаване на нуждите ни принуждава да правим все по-големи усилия, прави ни зависими от тези нужди и от хората и институциите, чрез

чиято помощ се сдобиваме с желаните от нас неща“ (Fromm 2004 а, р. 145). Функционалната собственост или притежанието на необходими неща, които да служат на човека, е заменена с притежанието заради възможността за притежание, с консумацията, превърната в самоцел.

В рамките на този процес – посочва Фром – като следва централната за ранния Маркс тема за „отчуждението“, човек разглежда както самия себе си, така и околните като стока. Пазарните механизми проникват в междуличностните отношения и тази тенденция има сериозни екзистенциални и социални последици. Стремжът към притежание и потребление се екстраполира от материалния свят в света на човешките отношения – притежават и консумират се не само вещи, но и хора, чувства, идеи.

В подобен смисъл Фром изследва двата битийни модуса в различни аспекти на човешкия живот: властта, паметта, знанието, любовта, религията и т.н. Така например в областта на образованието притежателната ориентация се характеризира със съхраняване на наученото и неговата употреба, а битийната – с критично инкорпориране и отхвърляне на новите знания в една вече съществуваща система на мислене. При властта разграничението между притежание и битие следва дихотомията между „има авторитет“ и „съм авторитет“ или между ирационалното подчинение на властови фигури, базирани върху традицията, позицията в обществената йерархия, униформата и др. и рационалното приемане на авторитет, изграден не само върху компетентността, но и върху харизмата на личността и цялостното развитие на нейните качества. В религиозната сфера притежанието се изразява в безкритичната употреба на набор от догми, които не изискват доказателства, докато индивидът с битийна ориентация не си служи с готови обяснения, а изпитва вътрешно, придобито с опита, доверие в Бог, в себе си или в другите.

Любовта също има различни проявления в зависимост от това дали съответства на притежателния или битийния модус. Истинските и неистинските форми на любовта, споменати по-горе, са до голяма степен реципрочни именно на тези две нагласи. Фром твърди, че когато човек с притежателна ориентация изпитва любов, той се опитва да лиши обекта на любовта си от свобода, налагайки контрол върху него. Дори най-често даваната като пример за безкористност майчина обич може да бъде пронизана от стремж към притежание като се превърне в симбиотична зависимост и упражняване на власт. На свой ред в истинския си, битиен – и по думите на Фром доста рядък – модус, любовта представлява уважение към другия, запазване на собствената и неговата независимост, критично осъзнаване на качествата и недостатъците му, процес на даване, на щедрост и безкористност.

2.3. Психологически, екологически и екзистенциални аспекти на консумацията

Добре известен е изводът на Фром за безалтернативната доминация на притежателната нагласа в индустриалните общества – ситуация, която не само свидетелства за криза на западната култура, но и обуславя състоянието на тревога, потиснатост, склонност към разрушение, присъщо на съвременния човек.

На първо място причината за това състояние се корени в психологическите измерения на консумацията. Фром подробно описва нейните механизми, първоначално насочени към постигането на сигурност и самочувствие у консуматора, „защото онова, което човек има, не може да му бъде отнето“, но по-късно резултиращи в ирационалния – и често патологичен – цикъл на желанието-придобиването-изгубения интерес-новото желание. (Fromm 1996, р. 55). Масовата

култура и икономическата конкуренция непрестанно разширяват кръга от потребности, но задоволяването им бързо престава да носи удоволствие. Резултатът е лошата безкрайност на регресивното потребление, което не просто не води до удовлетворение, а напротив – повишава тревожността и напрежението и в крайна сметка се явява един от съществените фактори за човешкото страдание в западните общества. „За психиатъра са много важни някои последици от това състояние. След като се е превърнал в предмет, човек се страхува, той няма вяра, няма убеждения, много малко е способен да обича. Той бяга в празната заетост, в алкохолизма, в крайността на безразборни сексуални контакти и във всякакви психосоматични симптоми, които най-добре могат да бъдат обяснение посредством теорията за стреса. Парадоксално е, че най-богатите общества като че ли са най-болни, а прогресът на медицината в тях е белязан от голямото увеличаване на всички форми на физически психосоматични заболявания. (Fromm 2004 b, p. 59).

Друг критикуван от Фром аспект на притежателния модус е отношението към природата. Първата перспектива, в която той разглежда този проблем, може да бъде дефинирана като екологическа и засяга инструменталния подход към природата, присъщ за индустриалните общества. „Бидейки „каприз на природата“, човекът (...) се опитва да реши екзистенциалния си проблем, като се отказва от месианската мечта за хармония с природата и я покорява, като я изменя с оглед на целите си, като това покоряване все повече заприличва на унищожаване. Завоевателният и враждебният дух, от който са обсебени хората, ги прави слепи за близката реалност, че природните ресурси са ограничени и в края на крайщата ще се изчерпят и самата природа отмъщава на човека за хищното му отношение към нея“ (Fromm 1996, p. 27). В един втори план опасенията на Фром се отнасят не толкова до риска от унищожаване на „външната природа“, колкото до анихилирането на „природата“ у самия човек, загатнато както в обесивното му заобикаляне с технически приспособления, така и в автоматизиране на неговите действия по аналогия с машината: „Но навярно най-голямата опасност в нашата настояща система се крие в обстоятелството, че нещата – всякакви джунджурии и технически приспособления – стават по-привлекателни от живота и растежа. Твърде много от нас биха желали да виждат себе си като „гола маймуна“, съчетана с мозък на компютър... Но човек не е нито животно, нито компютър. Ако не изпитва радост и не изпитва смислен интерес към живота, ако чувства, че душата му е мъртва, докато физически е жив, той става отегчен, започва да мрази живота и желае да го унищожи. Унищожителят е истинската противоположност на Бога“ (Fromm 2004 c, p. 127).

На трето място, вероятно най-сериозните основания за критиката на притежателния и консумативен модус на живот от страна на Фром, могат да бъдат открити в базисните му разсъждения върху свободата. Свободен е човекът, който „е“, който действа отвъд притежанието и консумацията, докато фиксацията върху властта, върху притежанието на вещи или хора, води до състояние на несвобода и съответно – до безпокойство и страдание. Всички механизми на бягството от свободата в един или друг аспект представляват отхвърляне на битийната нагласа: деструктивността е обратнопропорционална на спонтанната експанзия на личността; авторитаризмът се проявява в стремежа към симбиотично поглъщане на другия; конформизмът е отрицание на собствената уникалност в името на успеха и материалното благополучие. На свой ред понятието „позитивна свобода“ добива смисъл именно като предпоставка за реализация на битийната ориентация: на свободното разгръщане на вътрешните, творчески сили на индивида, на обичта, осъществяваща автентичния досег със света. В този смисъл за Фром идеята за

„човешкото“ е конструирана върху три взаимосвързани основни стълба: позитивната свобода, спонтанното поведение в битийния модус, любовта. Обратно, техните отрицания са натоварени с негативните конотации на мъртвото и неорганичното – некрофилия, непродуктивност, пасивност.

Въсщност, както беше споменато и по-горе, Фром разглежда човешката „активност“ в една парадоксална за съвременността перспектива, която радикално променя значението на това понятие. Всяка инструментална активност, в която „аз не се преживявам като активен субект на своята дейност, а по-скоро възприемам резултата от дейността – и то като нещо „извън мен“, над мен, отделно от мен“ (Fromm 1996, р. 146), той концептуализира като „отчуждена активност“ или пасивност. В подобен контекст консумативният начин на живот, въпреки постоянната заостаност на съвременния човек, е интерпретиран от Фром като форма на пасивност и екзистенциален отказ от свобода: „Колкото повече човек може да бъде сведен до лесно управляема единица, толкова по-ефективно може да бъде манипулиран... Зает изцяло с производството, продажбите и консумацията на вещите, човек сам става все повече и повече „нещо, вещь“. Той се превръща в тотален консуматор, зает пасивно да усвоява всичко, от цигарите и спиртните напитки до телевизията, кинофилмите и дори уроците и книгите“ (Fromm 2004 с, pp. 126-127).

Въпреки извода за несъмнената доминация на притежателния модус в западните общества, Фром приема, че не само притежателната, но и битийната тенденция е естествено заложена в човека. Ако първата произтича от биологичния фактор на инстинкта за самосъхранение, то втората дължи силата си на специфичните условия на човешкото съществуване, проявяващи се в психическата необходимост на индивида да преодолее изолацията си чрез единение с другите хора. Затова той допуска възможността за структурна трансформация на индустриалните общества на базата на битийната нагласа. Последната глава на „Да имаш или да бъдеш“ дава списък от предложения в тази насока: преориентиране на производството към „здравословно потребление“; децентрализация в промишлеността и политиката; замяна на бюрократичния начин на ръководство с хуманистичен; разчупване на патриархалния модел на буржоазното семейство; забрана на методите за хипнотично въздействие, както в политическата пропаганда, така и в промишлената реклама; гарантиран годишен доход; контрол и регулация при въвеждане на научните постижения в промишлеността и отбраната (Fromm 1996, pp. 270-302). В перспективата на този проект, който не крие утопичните си корени, „градът на битието“ е представен като изход от екзистенциалната и социална криза на потребителското общество, като възможен синтез между духовните ресурси на идеята за Божия град и научно-техническия потенциал на Новото време.

3. Концепциите на Херберт Маркузе и Ерих Фром – половин век по-късно

В „Глобализацията – последиците за човека“ (1998) Зигмунт Бауман констатира: „Нашето общество е потребителско. Когато говорим за потребителското общество, имаме предвид нещо повече от тривиалното наблюдение, че всички членове на това общество потребяват; всички човешки същества са „потребявали“ от незапомнени времена. Това, което имаме предвид е, че нашето общество е „потребителско“ в същия дълбок и фундаментален смисъл, в който обществото на нашите предшественици, модерното общество в своя основополагащ етап е трябвало да бъде

„произвеждащо“... Но в своя сегашен късномодерен (Гидънс), втори модерен (Бек), спореден (Баландие) или постмодерен етап модерното общество не се нуждае от промишления труд на масата и от въоръжените армии, вместо това то се нуждае да ангажира способността на своите членове да потребяват. Начинът, по който сегашното общество формира своите членове, е продиктуван най-напред и преди всичко от задължението им да играят ролята на консуматори“ (Bauman, 1999, p. 104). Друг автор, Жил Липовецки, определя западните общества от 80-те и най-вече от началото на 90-те години като „хипермодерни“, изброявайки следните характеристики на хипермодерността: „почти пълната комерсиализация на начините на живот, експлоатацията „до смърт“ на инструменталния разум, галопиращата индивидуализация“ (Lipovetski, 2005, p. 57). „Режимът на социалното време – пише той – бе преустроен, като в центъра му попаднаха преходът от произвеждащ капитализъм към икономика на консумацията и масовата комуникация, замяната на ригористично-дисциплинарното общество с едно „общество-мода“, изцяло реструктурирано от техниките на ефимерното, обновлението и постоянната съблазн“ (Lipovetski, 2005, p. 57).

Към тези разсъждения могат да бъдат прибавени и множество други, но и без теоретични рефлексии, изводът за консумативния характер на съвременната западна цивилизация сякаш не изисква особени доказателства. Подобна констатация като че ли настойчиво изважда на преден план редица въпроси: за провалите и ограниченията на класическите критически теории върху консуматизма, включително и тези на анализирания тук автори; за евентуалния им резонанс в настоящето; за тяхната възможна – или невъзможна – употреба като регулативен модел на съвременните общества. Тази част от предложеното изследване представлява именно въпрос за смисъла на тезите на Маркузе и Фром върху потреблението, оценявани не през призмата на тяхната логическа консистентност или на мястото им в историята на философията и психологията, колкото през практическите им резултати.

Доколкото Маркузе концептуализира потреблението в качеството му на функция от доминацията на принципа на производителността в репресивната цивилизация, то разрешаването на този проблем се разглежда от него като елемент от един цялостен освободителен процес, по своеобразен начин приравняващ политическото и сексуално освобождение. Нерепресивното общество, според Маркузе, е възможно на базата на либидни импулси, освободени както от институциите на буржоазното семейство, така и – благодарение на механизацията – от труда-принуда, и пренасочени към труд-игра, към междуличностни отношения, осъществени на основата на Ероса, към извличането на наслада от всички органи на тялото посредством трансформирането на либидото в полиморфна сексуалност. Първичната природа на сексуалността, подчертава той, базирайки се върху заключенията на Фройд, е полиморфно-перверзна, но принципът на реалността канализира либидото във възпроизводителната функция и налага табу върху перверзиите, отстояващи единствено самоцелността на удоволствието. Маркузе асоциира моногамното семейство с репресивния принцип на производителността, а перверзно-полиморфната сексуалност – със свободата, безкористната дейност на въображението, щастието и, за разлика от Фройд, анализира потискането и дисциплинирането на перверзната сексуалност не като универсално изискване на цивилизацията, а като исторически наложено условие за поддържане на един репресивен ред. В този смисъл, премахването на ограниченията върху перверзно-полиморфната сексуалност не предполага разрушаването на човешката цивилизация, а нейната трансформация върху принципа на удоволствието (Marcuse, 1993, pp. 64-65; p. 213).

Събитията в западните общества от 60-те години на миналия век, в една или друга степен, изпълняват изходните предпоставки на Маркузе за създаването на нерепресивен ред: буржоазното семейство бива делегитимирано, изчезват или поне отслабват контролите върху перверзно-полимофната сексуалност, репресивната сублимация на сексуалността в моногамната репродукция като че ли клони към своя минимум. От друга страна, фалшивото съзнание, неистинските потребности, obsесивната консумация, анализирани в „Едноизмерният човек“ като емблематични характеристики на репресивната цивилизация, не само не биват пометени от силата на освободения Ерос, а комфортно мултиплицират и разширяват механизмите си, за да инкорпорират в тях хетерогенни сексуални феномени. В подобен план изглежда основателна критиката на Мишел Фуко, според когото теорията на Маркузе за репресивния режим, упражняван от модерната власт над сексуалността, е неспособна да обхване значително по-сложната зависимост между властта и секса през модерността (Foucault, 1993, p. 13, p. 27). Властта не репресира, а произвежда; не потиска човешките сили, а обратно – умножава ги, насърчава растежа им. Тя не се налага „отгоре“, а обхваща цялото поле от социални отношения, пронизвайки както умовете, така и телата на индивидите. От тази фукоянска перспектива, адаптирана за нуждите на настоящото изследване, опитът за взривяване на репресивната цивилизация чрез освобождаването на разрушителната мощ на сексуалността, изглежда като безсмислено лутане из поредния лабиринт на властта (Ророва, 2016, pp. 85-86).

В проекта на Маркузе консуматизмът присъства като безспорно важен проблем, чието преодоляване обаче е възможно единствено чрез радикалното разрушаване на репресивното общество и изграждането му на коренно различен принцип. От своя страна, в анализите си на потреблението, Ерих Фром изхожда не толкова от донякъде доктринерското изискване за революционна промяна, колкото от психологическите анализи на дискомфорта, безпокойството и тъгата, свързани с господството на притежателната нагласа. В подобен смисъл неговите цели изглеждат едновременно по-конкретни и по-универсални от тези на Маркузе: конкретни, доколкото позволяват разрешаването на проблема за консумацията чрез конкретни мерки в отделни сектори на обществения живот, универсални – доколкото в основата им индиректно стои представата за универсална човешка природа, базирана върху свободата, любовта, автономията на личността. Обещанието за щастие на Фром изключва както икономическия, така и сексуалния детерминизъм – съответно на Маркс и Фройд, – като минава през предпоставката за диалектично взаимодействие между личността и обществото. Промяната в общественоекономическите условия, при които се изгражда индивида, несъмнено предизвикват модификация в доминиращия „социален характер“, но те са недостатъчни без усилията на личността да отстоява едновременно независимостта и връзката си с другия, спонтанността и саморефлексивността си, критичното си мислене и доверието в Бога и света.

В перспективата на тази концептуална рамка, с всички резерви към нейния донякъде наивен есенциализъм, могат да бъдат направени няколко основни извода относно психологическите и екзистенциални аспекти на съвременния консуматизъм. Безспорните промени в западните общества, свързани с мултиплицирането и хедонизирането на стиловете на живот, с индивидуализацията на вкусовете и нагласите, с разширените възможности за творческа експресия на личността, на пръв поглед девалидизират рефлексите на Фром върху конформизма и бягството от свободата. От друга страна понятието „илюзия за индивидуалност“, предложено от

него в „Бягство от свободата“, като че ли покрива голям спектър от проявите на съвременния индивидуализъм, стагниран не непременно от една централизирана бюрократична рамка, от регулиращите институционални и колективни норми, или от възпитанието вкъщи и образованието в училище, но от изискванията на модата, на политическата коректност, на социалните групи и професионалната реализация, на свой ред създаващи нови потребности и инструменти за удовлетворяването им.

На второ място флуидните рамки на съвременните общества генерират възможности за появата както на антисистемни групи и общности, така и на отделни индивиди, категорично отхвърлящи консумативния начин на живот. Справедливо в този план обаче би било припомнянето на констатацията на Фром, че се притежават и консумират не само вещи, но и хора, идеи, религиозни възгледи и знания.

И не на последно място, принципът за неотложено задоволяване на желанията, наложен в годините след Първата световна война, но кулмираещ в настоящето като самодостатъчна манифестация на автономността на индивида, от гледната точка на Фром не представлява израз на битийната нагласа, а точно обратното – пасивно детерминиране на желанието от механизмите на потреблението. В противовес на тезата за утвърждаването на свободата чрез непосредственото и пълно удовлетворяване на желанията, Фром твърди: „Тази липса на съдържание на желанията води до същия резултат, както и липсата на явен авторитет – парализата и в края на краищата разрушението на собственото Аз. Ако не отлагам задоволяването на своето желание (а аз съм устроен така, че да искам само онова, което мога да получа), аз нямам конфликти, нямам съмнения, не трябва да взимам никакви решения. Аз не оставам никога насаме със себе си, защото винаги съм зает – или с работа, или със забавления. Нямам нужда да осъзнавам самия себе си, защото съм постоянно погълнат от получаването на удоволствия. Аз съм една система от желания и тяхното удовлетворение, аз трябва да работя, за да осъществя своите желания – а самите ми желания постоянно се стимулират и направляват от икономическата машина. Повечето от тези апетити са синтетични, даже сексуалният апетит съвсем не е толкова „естествен“, колкото го представят“ (Fromm 2004 a, p. 177).

В различни свои текстове Фром използва сюжета на „Прекрасния нов свят“, за да илюстрира визията си за свят, изграден върху принципите за незабавната консумация на вещи и неотложеното задоволяване на сексуалните потребности (Fromm 2004 a, pp. 176-177, Fromm 2004 b, pp. 57-58, Fromm 1992 b, pp. 71-72). И ако мрачното литературно пророчество на Хъксли изглежда донякъде изхабено от постоянното си преповтаряне, то нашата съвременност открива себе си, несбъднатите си надежди и провали, в нови дистопични светове. В едни от тях – емблематичните за действителността от началото на XXI в. – антиутопии на Мишел Уелбек – като че ли става въпрос за същото.

References:

Bauman, Z. (1999). Globalizatsiyata. Posleditsite za choveka [Globalization: The Human Consequences]. Sofia: Lik.

Foucault, Мишел (1993). Istoriya na seksualnostta. Volyata za znanie [The History of Sexuality. The Will to Knowledge]. Pleven: EA.

- Fromm, E. (1992 a). Byagstvo ot svobodata [Escape from Freedom]. Sofia: Hristo Botev.
- Fromm, E. (1992 b). Izkustvoto da obichash [The Art of Loving]. Sofia: Hristo Botev.
- Fromm, E. (1996). Da imash ili da badesh [To Have or to Be?]. Sofia: Kibea
- Fromm, E. (2004 a) Dushevno zdravoto obshtestvo [The Sane Society]. Sofia: Zahariy Stoyanov.
- Fromm, E. (2004 b). Psihologicheskiyat problem na choveka v modernoto obshtestvo [The Psychological Problem of Man in Modern Society]. In E. Fromm, Da badesh chovek [On Being Human]. Sofia: Zahariy Stoyanov.
- Fromm, E. (2004 c). Kampaniya v polza na Yudzhiyn Makkarti [Campaign for Eugene McCarthy] In E. Fromm, Da badesh chovek [On Being Human]. Sofia: Zahariy Stoyanov.
- Fromm, E. (2013). Sartseto na choveka [The Heart of Man, its genius for good and evil]. Sofia: Zahariy Stoyanov.
- Lipovetski, G. (2005). Vreme sreshtu vreme ili hipermodernoto obshtestvo. [Time against time: Or the hypermodern society]. In G. Lipovetski, Charles, S. Hipermodernite vremena [Hypermodern times]. Sofia: Iztok Zapad.
- Marcuse, H. (1997). Ednoizmerniyat chovek [One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society]. Sofia: Hristo Botev.
- Marcuse, H. (1993). Eros i tsivilizatsiya [Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud]. Sofia: Hristo Botev.
- Marcuse, H. (2000). Essay on Liberation. Retrieved from https://monoskop.org/images/2/27/Marcuse_Herbert_Essay_on_Liberation.pdf.
- Marcuse, H. (2015). Represivnata tolerantnost. [Repressive Tolerance], Marginaliya, 16.04.2015, Retrieved from <http://www.marginalia.bg/analizi/represivnata-tolerantnost-vtora-chast/>.
- Popova, G., (2016). Selected Lectures in Social Philosophy. The Crises of Europe and the Criticism of the Modern Society. Veliko Tarnovo: Faber.
- Rickert, J. (2009). The Fromm-Marcuse debate revisited. Los Angeles: UCLA.