

בחורה האישיה של מבקש פרום להוכיח כי ב"טבע האדם" מצויות שאיפות ומגמות, צרכים והנעות, שמימושם התקין, מחייב מטבע זה. פרום חוזר וטוען כי ישנן מספיק הוכחות לכך שאין היחיד בוחר מרצונו, מטבעו, בדרך "נסגנית", אלא מפני שנקלע לכך בשל גורמים חברתיים והיסטוריים הניתנים לאיתור ולהסבר מדעיים.

וכך, לסיכום, מתפרשה, מגמתו העיקרית של פרום בעיסוקו ב"טבע האדם" וב"מדע האדם": גילוי התכונות האנושיות הבסיסיות שמהן ניתן לגזור את אמות-המידה לביקורת החברה ולתיקון האדם. אמות-מידה אלו, מאחר והן נובעות מ"טבע האדם" הן מוצקות, אליבא דפרום, ואין להתווכח עליהן, אלא להשתמש בהן בביקורת החברה והאדם המודרניים.

2. ה"עצמי" – הישות הבסיסית שב"טבע האדם"

ה"עצמי" השואף להתממש

ה"עצמי" (self) הינו הישות הנפשית האוניברסלית הבסיסית (המצויה בכל יחיד ויחיד), לפי תורת האישיה של פרום. ב"עצמי" שרויים היסודות החיוביים של הטבע האנושי, המשותפים לכל בני האדם, מעבר להבדלים ביניהם. בעצמי של כל יחיד מצוי הפוטנציאל לממש את טבעו בדרך מקדמת ולא נסגנית.

להנחה קיומו של העצמי משמעויות רבות לגבי תורת החינוך המפורשת והמובלעת של פרום. עליה נשענות ההנחות העיקריות של משנתו החינוכית. על כן נרחיב במקצה בהיאור מושג העצמי שבתורה האישיה שלו.

מושג העצמי הינו מהמושגים הטבוכים והעמומים ביותר בפילוסופיה ובפסיכולוגיה. למרות היותו מושג המופיע הרבה בדיסציפלינות אלו, הינו טעון משמעויות שונות.

פרום [כדומה ליונג, קארן הורני, א. מאסלאו וק. רוג'רס] שייך לאותם פסיכולוגים המניחים את קיומו של העצמי בתשתית ההוויה הנפשית של כל יחיד, והתולים בהתממשותו של העצמי את גדילתו התקינה של האדם.

הנחה קיומו של העצמי כיישות העיקרית בטבעו האוניברסלי של האדם מודגשת מאד בכתיבו המוקדמים של פרום¹, ופחות בכתיבו המאוחרים.

1. מננס מחופש, עמ' 32, 126, 150 וביחוד 206-210; וכן ראה: אדם לעצמו, עמ' 32 ואילך. ופוזר מאד בעיני ש- Funk [1982] שכתב את הספר המקיף ביותר על תורתו של פרום כמעט ואינו מתייחס אליו. אולי מפני שמושג זה הינו מדי "פסיכולוגי" לטעמו?

במנוס מחופש [1941] מתאר פרום את העצמי כמרכז של "מנגנונים" הניחנים לאדם מלידה. הם מהווים "גורמים בטבע האדם שהם קבועים ואינם ניתנים לשינוי"¹.

האדם מטבעו שואף להפעיל את המנגנונים האלה, והפעלתם מתנה את חקינותו ואת אושרו.

מנגנונים או כוחות אלה הינם אוסף של פוטנציאלים המצוי אצל כל יחיד, אשר הגשמתם מבטיחה את התפתחותו ושגשוגו של היחיד :

במנוס מחופש טוען פרום ש"האדם הספונטני" הוא האדם המממש את העצמי שלו, כלומר הוא יחיד שהפוטנציאלים שלו זוכים לצאת מן הכוח אל הפועל. בטרמינולוגיה של ספר ראשון זה "אדם ספונטני" הוא ניסוח מוקדם של פרום ל"אדם בריא" או "שפוי". מכאן שהגשמת העצמי (קרי, הפוטנציאלים של היחיד כיחיד), היא גם חנאי לשפיותו של אדם וגם הוכחה לשפיותו.

במנוס מחופש מדגיש פרום מאד את הסכנה האורבת לכל יחיד לאבד את העצמי שלו בתהליך החברות². התזות המרכזיות בספר זה נובעות מן ההנחה כי אובדן העצמי בשל נסיבות חברתיות ותרבותיות, הוא מקור הרעה של היחיד. העצמי מחואר **במנוס מחופש** כיישוח פגיעה, שהחברה, החינוך והמשפחה עלולים להתנכל לה, ושלרוב אכן התנכלו לה במהלך ההיסטוריה. התנכלות זו מתוארת כמקור הרעות והחולאים של האדם.

העצמי כמוקד של הפוטנציאלים של היחיד הינו יישוח פסיכית בעלת אופי דינמי, בעלת הנעה משלה, היא הנעה התממשות³.

הנעה זו נתפסת בחזרה האישיות של פרום [כמו בתורותיהם של הארני, רוג'רט ומטלאן] כ"טובה", כרצויה. בלימתה – היא רעה. הנחת "טובו" של העצמי ו"טובה" של הנעהו קשורה

1. **מנוס מחופש**, עמ' 25 ואילך.

2. שם, עמ' 206 ואילך, וביחוד עמ' 210-211.

3. וראה ארנדט [Arndt, 1974] המבחין בין תורה אישיות שבהן העצמי מוצג כ"פורטרט", דהיינו כמכלול של אפיונים שהיחיד מייחס לעצמו ברצונו לתאר את עצמו [כגון: אלפורט וסליבאן], לבין תורות אישיות שבהן מוצג העצמי כיישוח המכילה פוטנציאלים למימוש בחיי האדם. תורתו של פרום שייכה לקבוצה זו.
W.B. Arndt, Theories of Personality. New York, Macmillan, 1974.

להנחה הגדולה יותר בתורת האישיות של פרום: להנחה ש"טבע האדם" בכלל הינו "טוב" מיסודו. לכן ודאי הוא שה"עצמי" שהינו הגרעין, היסוד, של טבע האדם, הוא טוב.

במנזר מחופש מודגש היטב שניתן על-ידי הריסת הספונסניות ודיכוי היחיד, לפגוע ולהרוס את העצמי של היחיד.

בד בבד מודגשת הטענה שדיכוי העצמי של היחידים בחברה כלשהי מלווה תמיד בתוצאות הרוח אסון הן ליחידים והן לחברה ההולכת בדרך זו. טענות אלו משמשות בסיס להפקת לקחים בשאלת מעמדו של היחיד בתהליך החינוכי מול הסמכויות המחנכות הפועלות עליו¹.

באדם לעצמו [1947] מפחה פרום את הדיון במושג העצמי. שם הוא קורא לעצמי "עצמי אמיתי"² שכנגדו הוא מעמיד את מושג העצמי המזויף. בהקשר למושג "עצמי אמיתי" עולה טענת יסוד בחורת האישיות ובחורת החינוך של פרום: הטענה בדבר שונותם של בני האדם בשל שונות הפוטנציאלים שלהם, למרות שלכולם עצמי בעל מגמת התממשות. הנחה זו מהווה אבן יסוד בקביעת זכותו של היחיד להיות שונה מיחידים אחרים ולהתפתח בהתאם לשונות זו: להיות "אמיתי" כלומר, שונה מאחרים.

כדי להסביר עניין זה נפנה לארנדט [1974] המבחין בתורות האישיות בין גישות

נ ו מ ו ס י ס י ה ל ב י נ ג י ש ו ת א י ד י ו ג ר פ י ו ת ל י ח י ד .

בגישה נ ו מ ו ס י ס י ה מובלט המשותף בין בני האדם; כשהשונות ביניהם נתפסת כשונות על רקע המשותף להם. כלומר, השונות בין היחידים מתפרשת כהבדלים של דרגה, עצמות ומשקל של תכונות המשותפות במהותן לכל היחידים.

לעומת זאת, בעלי הגישה הא י ד י ו ג ר פ י ת בתורת האישיות טוענים כי לכל

יחיד סגולות אופייניות ייחודיות שבהן א י נ הוא שותף עם בני אדם אחרים. בעלי גישה זו טוענים כי הדפוס הייחודי קובע את הסגולות הייחודיות, ולא הדפוס המשותף.

בשל מושג ה"עצמי המזויף" של פרום, אני מציע לקבוע כי פרום משתייך לבעלי הגישה האידיוגרפית בתורת האישיות. שכן, "עצמי מזויף" מתבסא באימוץ של איפיונים שונים בחשיבה, בהרגשה ובהתנהגות – שמקורם מחוץ ליחיד, כלומר בחברה ובתרבות. כל אימה שהיחיד מבטל את ה"עצמי האמיתי" שלו כדי להסמע בהווייה משותפת עם בני אדם אחרים, הריהו מחליף את

1. ראה פרקים ג' וד' של חיבור זה.

2. **אדם לעצמו**, עמ' 130 ואילך.

ה'עצמי האמיתי' שלו ב'עצמי מזויף'¹.

ה'עצמי האמיתי' הינו, איפוא, יישוח המצויה בתשתית הוויתו של כל יחיד, ולה מגמות של מימוש הסגולות והפוטנציאלים היחודיים של אותו יחיד במהלך חייו. ה'עצמי האמיתי' הינו דינמי, שואף להתממש ולגדילה (self actualization או self realization).

אולם, למרות שה'עצמי האמיתי' הוא ייחודי אצל כל אדם, חלים, לפי פרום, על כל בני האדם חוקים כלליים הנובעים מ'טבע האדם'. פרום מניח שב'טבע האדם' מצויים צרכים בסיסיים שניתן לראות אותם כ'אנושי' שבאדם. הווה אומר, אמנם שונים הם בני האדם זה מזה ב'עצמי' שלהם, אך דומים הם זה לזה גם בצרכים בסיסיים שלהם וגם במציאותם של צרכים למימוש עצמי.

הצרכים הקשורים במימוש העצמי הינם רק חלק מצרכי האדם, חלק חשוב מכריע, אך לא בלעדי. ב'טבע האדם' מוצא פרום צרכים נוספים המשותפים לכל היחידים.²

בתורת האישיות של פרום מוטחת האשמה כבדה כנגד סמכויות חברתיות והינוכיות שבחברות מסוימות, אולי ברוב החברות המוכרות לנו עד היום בהיסטוריה האנושית, מפריעות ליחידים לממש את עצמם ומביאות אותם להתנהג בניגוד לצרכים של טבע האנושי³. החברה והסמכויות המחנכות יכולות ואף חייבות לדעו, לסייע ליחיד להתממש כייחיד. אך ברוב החברות אין ייעוד זה של החברה והחינוך מוגשם. ברוב החברות, לאורך ההיסטוריה האנושית עד ימינו, על-ידי הסמכות שהן מפעילות על היחידים, הן מעוותות את ה'עצמי האמיתי' מקנות 'עצמי מזויף' ובכך מביאות את היחידים להרגיש, לחשוב ולהתנהג שלא בהתאם ל'טבע האנושי'⁴.

1. ראה: מעבר לאזיקים: "אני מאמין שיכול אדם לראות בחזונו את החוויה של האדם האוניברסלי השלם רק על-ידי שיגשים את עצמיותו, ולעולם לא על-ידי שינסה להוריד עצמו לדרגה של מכנה משותף מופשט" [עמ' 179]. מיון זה שאני מציע להיעזר בו כדי לאפיין את תורת האישיות של פרום מסייע להבנת יחסו המפורש והמובלע לילד כיחיד בתהליך החינוך. ראה בהרחבה לעניין זה בפרק ג' של החיבור.

2. ראה להלן בפרק זה, סעיף 5.

3. ראה: מנום מחופש, עמ' 202.

4. שם, פרק שביעי.

3. "מצפון הומניסטי" ו"מצפון סמכותי"

להנחת מציאותו של ה"עצמי האמיתי" וטיבו הדינמי והספונטני כדחף למימוש פוטנציות ייחודיות קשורה גם תאוריית המוסר של פרום. תורה זו תידון בהרחבה בפרק ב' של החיבור. אך כאן נציין רק את התקשרותה למושגי האישיות, "עצמי אמיחי" ו"עצמי מזויף".

ראינו כבר כי הנחוח יסוד היא במשנתו של פרום שמימוש העצמי הינו טוב מבחינה מוסרית, ולכן אם מתממש העצמי ביחיד, הרי יחיד זה הינו אדם מוסרי¹.

ה"עצמי האמיתי" הינו המקור ל"מצפון ההומניסטי", מושג אותו סובע פרום בספרו האדם לעצמו², וכך מחוודעים אנו לעוד איפיון של העצמי במשנת פרום, נוסף להיותו מוקד דינמי של פוטנציאלים השואפים להתממש.

אח ה"מצפון ההומניסטי" מעמיד פרום כניגודו המשלים של ה"מצפון הסמכותי". בתורת האישיות ובתורת המוסר שלו מבקש פרום לעורר בנו מודעות לקיומו של "מצפון הומניסטי" באדם, שכן יותר מדי, לדעתו, קושרים אנו את המצפון עם הפנמת סמכויות חיצוניות בלבד. כך בחינוך בבית וכך בחינוך המוסדי.

ה"מצפון הסמכותי"³ הינו הרשות הפנימית האוסרת והמחירה לנו את הרגשותינו, מחשבותינו, ובעיקר – את הליכותינו המוסריות. מצפון זה נוצר בנו מתוך היראה והתלות שאנו מפתחים, דרך רגשי האשמה, כלפי הדמויות המשמעותיות שבחינוך וכלפי דעת הכלל שבעינינו אנו רוצים לשאת חן. מאחר ויראים אננו מרשויות אלו ותלויים אנו בהן, אנו מפנימים את דרישותיהן מאחור, ולבסוף נמצאים אנו עצמנו הובעים, באמצעות המצפון, את אוהן דרישות מעצמנו.

היה זה פרויד [1968] שהסביר את המנגנון הפסיכולוגי הדינמי היוצר בנו את המצפון הסמכותי והמשריש אוהו כל כך חזק בתוכנו⁴. פרום הולך בנושא זה בעקבות פרויד, אלא שאין הוא מקבל את ההנחה הפרוידיאנית הקושרת את התהוות "המצפון הסמכותי" בקנאה המינית של הילד באב, ברצון להרוג את האב, וברגשי האשמה הבאים בעקבות רצון זה. וכך אין הוא מקבל

1. אדם לעצמו, עמ' 82 ואילך, וכן פרק 4, עמ' 118.

2. שם, עמ' 159.

3. שם, עמ' 143.

4. ראה: ז. פרויד, "האני והסתר", בתוך: כתבי ז. פרויד, כרך רביעי, הוצאת דביר 1968.

אח מסקנתו של פרויד בדבר הפתרון – התהוות המצפון כהפנמת דמות האב וככפרה על משאלת רצח האב עד שהאדם הופך להיות ה"אב" החובע מעצמו.¹

פרום קושר [בספריו הראשונים: מנוס מחופש והאדם לעצמו] את התהוות המצפון הסמכותי ביחיד עם הכניעה לסמכות כדי להתקבל על ידן. הוא אינו גורס את ההסבר המיני של פרויד. היחיד מוותר על החופש שלו, לפי תורת פרום, מפני שהוא פוחד להיות בודד, מוקע מחברה, מכוחות הזקים ממנו – המבטיחים לו שייכות תמורת כניעה, אהבה תמורת הפנמת הסמכות.

"המצפון הסמכותי" איננו נובע מה"עצמי האמיתי". להיפך: הוא מנוגד לו ואף "עויין" אותו ואת עצמאוחו.

שלא כפרויד שהניח את קיומו של "מצפון סמכותי" בלבד, מניח פרום גם את ה"מצפון ההומניסטי".

"המצפון ההומניסטי" מקורו בקול הפנימי של האדם, כלומר ב"עצמי האמיתי" שלו. הוא מתיר או אוסר עליו מתוקף צרכיו של ה"עצמי האמיתי" ושל המגמות העיקריות של "טבע האדם". ציות לו – משמעותה ציות לפנימיותו, לעצמוהו הבלתי תלוי, וממילא פירושו גם אישור פנימיות זו. "מצפון ההומניסטי יכול בצדק להיקרא הקול של דאגתנו האוהבת לעצמנו".²

"המצפון ההומניסטי", מתגלה ליחיד דרך ההאזנה הפנימית ל"עצמי האמיתי". אנו צריכים להיות חופשיים כדי לקיים האזנה זו. ללא חופש אין ה"מצפון ההומניסטי" פועל בנו. כשאנו מוותרים על החופש אנו מוותרים הן על ה"עצמי האמיתי" שלנו, וממילא גם על הפיכת ה"מצפון ההומניסטי" לאינסטנציה המחייבת אותנו. אז נכנעים אנו ל"מצפון הסמכותי" בלבד. ואנו עושים זאת כשמופעל עלינו לחץ קשה מצד החברה וסוכנויותיה המחנכות, המאיימות עלינו בבדידות ובנידוי, אם לא נכנע ל"מצפון הסמכותי" שהן הולכות וטובעות בנו.

פרום אינו מבטל לגמרי את הצורך ב"מצפון סמכותי".³ המוסריות האמיתית מקורה אמנם ב"מצפון ההומניסטי", אך תוך זיקה זהירה וסלקטיבית כלפי ה"מצפון הסמכותי". באדם התקין,

1. ראה: פרויד, "האני והסתם", עמ' 153.

2. ראה: אדם לעצמו, עמ' 159; כן ראה: החברה השפויה, שם הוא קורא למצפון ההומניסטי גם "מצפון אמה".

3. ראה: שם, עמ' 54 ואילך; כן ראה: שלי או אני, עמ' 34. מכאן ניחן ללמוד ששעור מסויים של מצפון סמכותי נראה לפרום כהכרחי בתנאי שיהיה רציונלי. (לאור ההבחנה בין "סמכות רציונלית" ל"סמכות אי-רציונלית" שחידון בהרחבה בהמשך החיבור).

הזוכה לחינוך הקיץ, מהאזנים שניהם – ה"סמכותי" וה"הומניסטי". איזון כזה אפשרי רק אם הסמכות החיצונית של ההורים, המורים והחברה, אותה מפנים האדם דרך ה"מצפון הסמכותי" שלו, הינה "סמכות רציונלית"¹.

נמצאים אנו למדים כי ה"עצמי האמיתי" כסובסנציה המצויה בכל יחיד, כגרעין "טבע האדם" שבו, מכיל לא רק את הפוטנציאלים למימוש סגולותיו הייחודיות של האדם, אלא הינו גם הגרעין של מוסריותו האמיתית. מוסריות המושרשת בטבעו האנושי.

סקירתנו את "טבע האדם" בתורת האישיות של פרום התמקדה עד כה ב"עצמי" כסובסנציה המצויה אצל כל יחיד. קבענו כי פרום טוען שמימוש ה"עצמי" הינו צורך אנושי אוניברסלי, צורך שפרום לא רק טוען שהוא קיים, אלא שאף יש לממשו כדי שהאדם יהיה בריא ואף מוסרי.

במהלך הסקירה רמזנו שבנוסף לצורך במימוש עצמי טוען פרום שב"טבע האדם" מצויים אף צרכים ואיפיונים אחרים שהם אוניברסליים, ושצרכים אלה גם הם שואפים למימוש ולהגשמה. כדי לתאר אותם חייבים אנו לסקור קודם את "מצבו של האדם" המהווה בתורת האישיות של פרום את הבסיס והעילה להתהוות הצרכים הנוטפים שב"טבע האדם".

4. "מצבו של האדם" – הסיטואציה האנושית

באדם לעצמו [1947]² מגבש פרום את הנחות היסוד שלו על "מצבו של האדם", הנחות המלוות את הפיסתו בכל כתביו [להוציא שינויים ותוספות קלים באנטומיה של הרסנות האדם (1973)].

המאפייין העיקרי של מצבו של האדם, הינו הניחוח של האדם מן הטבע. הניחוח מן הטבע יוצר באדם צרכים אנושיים אוניברסליים, שפרום קורא להם צרכים קיומיים.

הניחוח מן הטבע נובע מהיות האדם יצור תבוני. התבוננות היא המעמידה את האדם מול הטבע, מפני שהיא מונעת שייכות מיידית ומובנת מאליה של האדם אל הטבע (למרות שהאדם המיד הוא גם חלק מן הטבע).

1. ראה להלן, פרק ג' של החיבור, סעיף 5א.

2. אדם לעצמו, פרק ג', עמ' 38 ואילך. כן ראה: התברה השפויה, פרק ג', עמ' 29 ואילך.

התבוננות המיוחדת לאדם מהווה פיצוי לתכונה קיומית נוספת של האדם: חולשת האדם נשקטת על ידי היחסי שלו. תבונתו של האדם מסייעת לו להתגבר על הטבע, שכן אם היה חלוי האדם באינסטינקטים שלו בלבד, לא היה מצליח בכך.

אך התבונה כגורם מרכזי ב"מצבו של האדם" מעמידה את האדם במצב רפלקסיבי הן כלפי הטבע והן כלפי עצמו, דהיינו – האדם כיצור חושב – חושב על מקומו בעולם, על יחסו לטבע ולזולת ועל יחסו לעצמו. החשיבה הזאת כרוכה בהתרחקות, בניחוק, באי שייכות אוטומטית לשום דבר.

הניחוק מן הטבע מהווה עובדה קיומית יסודית המודגשת מאד בכתיב פרום. פרום נוחך למצב זה משקל רב בהטברת הטבע האנושי ומהותו של האדם. וזאת מפני שעובדה קיומית זו אחת היא כל אדם, מכריחה אותו למצוא מענים לשאלות העולות ממנה. האדם מוצג בחזרה פרום כיצור המחפש חשבות, מפני שאין הוא מוגדר סופית בעצם הוולדו.

כאמור, בשל החיפוש אחרי חשבות לשאלות הקיומיות העולות מן הניחוק ומהעדר השתייכות אוטומטית לעולם, עולים באדם, בכל אדם, "צרכים קיומיים". כלומר, צרכים הנובעים מהמצוקות של מצבו הקיומי כאדם. היחיד נחפס על-ידי פרום כיצור שעיקר מעייניו והנעוהו מרוכזים בסיפוק ה"צרכים הקיומיים" העולים ממצבו כאדם¹.

הניחוק ואי-השתייכות לטבע אינן העובדות הקיומיות היחידות המגדירות את "מצבו של האדם", אך הן העיקריות שבהן. פרום מונה ארבע "דיכוסומיות קיומיות", שהן ארבע עובדות קיומיות, מצבי סתירה שהאדם מוצא את עצמו ניצב מולן ואנוס למצוא להן פתרונות.

בהאדם לעצמו² מונה פרום את ארבע הדיכוסומיות הבסיסיות המגדירות את "מצבו של האדם":

1. היות האדם חלק מן הטבע ובו בזמן מנותק ממנו.
2. היות האדם בעל הוויה גופנית מול היותו בעל תודעה.
3. היות האדם חי מול תודעת מותו הצפוי.
4. היות האדם מודע למתח בין מה שהצליח לעשות לבין מה שעדיין לא הצליח.

-
1. על "הצרכים הקיומיים" ראה בהמשך, בפירוק זה, סעיף 5.
 2. ראה: האדם לעצמו, פרק ג'.

ה"דיכוסומיות הקיומיות" הללו ניצבות בפני האדם בשל היותו בעל תודעה. האדם, כל אדם, מונע באופן דינמי להתגבר על מצבי הסתירה הללו על-ידי חיפוש כיווני פעולה ודרך חיים. עליו לבחור באורח חיים "אנושי" שאיננו ניתן לו אוטומטית מכח לידתו בטבע; עליו לבחור באיזון שבין תביעותיו הגופניות לבין תביעותיה של חבונתו; עליו למצוא דרכים להתגבר על אימה המוות, שהוא מודע כי הינו אורב לו; ועליו לגלות אמצעים שיחננו משמעות לחייו, מפני שהוא מודע כי בכל נקודה ברצף של חייו אין הוא משיג את כל מה שהוא רוצה או חושב שהוא צריך להשיג.

אין האדם מסוגל לבטל את הדיכוסומיות הקיומיות, שכן הן מהמידות וקשורות לעצם היותו אנושי. אך פרום טוען כי האדם מונע, ואף עשוי להצליח לתח לחייו כיוון ותוכן שיש בהם כדי להקל על מצבי הסתירה. אלה ילוו אותו תמיד, אך הוא עשוי לגלות פתרונות חדשים לבקרים כדי להחליץ מאימתם על-ידי סיפוק תקין של צרכיו הקיומיים.

מול ה"דיכוסומיות הקיומיות" מעמיד פרום את הדיכוסומיות ההיסטוריות. ההיסטוריות הן אלו שונות, ובפני החברה. אותן ניתן לפחור בדרך כלשהי, על-ידי העשייה האנושית בהיסטוריה. הן אינן הכרחיות. לעומתן, ה"דיכוסומיות הקיומיות" אינן ניתנות לסילוק. הן מלוות את האדם תמיד ומניעות אותו למצוא ולחדש פתרונות; אך מציאת הפתרונות איננה מבטלת מעיקרה את הסיטואציה האנושית של עמדה רפלקטיבית חוזרת מול הפתרונות, לשם תיקונם ושינויים.

העמדת "מצבו של האדם" דרך הדיכוסומיות הקיומיות משווה לתורתו של פרום אופי אקזיסטנציאליסטי מובהק¹. הדגשת הצורך הבסיסי של האדם למצוא את מקומו בעולם, שאין הוא "שייך" אליו שייכות ראשונית ומובנת מאליה, הדגשת הבחירה שמולה ניצב האדם שאיננו כפוף סתמית רק לטבע ולחוקיו. וכן, הדגשת הצורך להתגבר על הניחוק מן הטבע ולמצוא "בית" – אובייקטים של השתייכות וקשר – כל אלה (ובניסוחים אחרים לעיתים) הינם יסודות משותפים לתפיסות אקזיסטנציאליסטיות שונות, שפרום, לפחות בחלק זה של משנתו, שייך אליהן.

1. וזאת למרות טענתו בהערה בעמ' 41 באדם לעצמו, שהוא משמש במונח "קיומי" בלי קשר לטרמינולוגיה האקזיסטנציאליה, ולפני שהכיר בכלל את כחביו של סארטר. אין הוא מכחיש שם שיחכך וישנה קירבה בינו לבין האקזיסטנציאליזם, אלא שאין הוא רואה עצמו מוסמן לקבוע עד כמה. באנטומיה, עמ' 27, הוא קובע במפורש שיש בגישתו יסוד אקזיסטנציאליסטי, אך אין לזהותה בשום אופן עם הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית של סארטר והיידגר.

אלא שפרום איננו מעמיד תורה אקזיסטנציאליסטיה מסורהית, ובוודאי שתורתו רחוקה מזו של סארטר. וזאת, מפני שלמרות שפרום מציג את ה"דיכוסומיות הקיומיות" כבלתי ניתנות לביטול, הרי גישתו ביסודה היא אופטימית¹. מפני שהוא טוען כי האדם, בתנאים הינוכיים, חברתיים וכלכליים הולמים ובהפעלת מאמץ אישי נכון, עשוי להחליף מצב מתמיד של ספקות וסתירות ולבחור בדרך חיים המבטלת את האיון המתמיד ואת חוסר הוודאות והחרדה המתמידים המודגשים בתורותיהם של הידגר או סארטר². לפי סארטר האדם נקלע בין קיום ואינות שכל אחד מהם לבדו סותר את המהות האנושית. על כן המהות האנושית מאופיינת בהקלעות מתמדת ובו-זמנית בתוך הסתירה הזאת, היוצרת את המהות תמיד מחדש.

לסיכום, אמנם, דומה גישתו של פרום לגישת האקזיסטנציאליסטים בהצגת "מצבו של האדם", אך הוא הרבה יותר אופטימי מהם בהנחותיו לגבי האפשרות לפתור את בעיותיו הקיומיות של האדם.

מצב קיומי נוסף הכלול ב"מצבו של האדם" בתורת פרום נובע מן הדיכוסומיה הבסיסית הקשורה בניתוק מן הטבע. מצב זה הינו ה- ל י ד ה ה מ ת מ ד ת, אותה מרבה פרום לתאר כשהוא משרטט את מהותו הקיומית של האדם.

פרום מתאר את האדם כמי שלידתו הפיזית איננה מהווה סוף פסוק בלידתו. האדם הוא יצור הממשיך להיוולד כל ימי חייו. היוולדות זו מאפיינת את "מצבו של האדם". יש במושג "היוולדות" יותר תוכן מאשר במושג "ניתוק". הניתוק מתאר מצב של חוסר ממשותף המסמן את העובדה הקיומית שהאדם איננו קשור אוטומטית וסופית לזיקוח התלוח הראשוני שלו (טבע, אס; משפחה, שבט וכו'). ה- ה י ו ו ל ד ו ת ה מ ת מ ד ת הינו מושג המוסיף לניתוק אספקט נוסף: החוסר של ש. כלומר, האדם מתנתק כדי לגדול לקראת משהו חדש. הוא לא רק מתנתק, אלא נולד וממשיך להיוולד למציאות חדשה³.

1. ראה לענין זה, זן בודהיזם, שם מחבלסת האופטימיות של פרום חוץ שימוש במונחים "קיומי" ו"אקזיסטנציאלי".

2. אני מתייחס בעיקר לעמדה של סארטר ב"יש - ובאין". עמדת סארטר ב"אקזיסטנציאליזם" הוא הומניזם יותר דומה לזו של פרום.

3. ראה: מנוס מחופש, פרק ב'; כן ראה: החברה השפויה, עמ' 29-34.

אמנם לא כל היחידים, ולא בכל התקופות והתרבויות, מממשים או אף יכולים לממש את ה"היוולדות המתמדת" באוחה עוצמה ובאוחה איכות. רבים האנשים שהמאמץ שהם מגלים בחייהם הוא מאמץ לוותר על ההיוולדות, לחזור אחורה, כלומר לא לממש את את "החופש מאת" הנתון להם מבחינה קיומית. אך לשיטת פרום ה"לידה המתמדת" היא נתון, פוטנציאלי לפחות, הקשור ל"מצבו של האדם". ישנם יחידים ש"לידתם המתמדת" היא קצרה ביותר. ככל שהינם פרימיטיביים יותר (או נזירוסים בחברות מפותחות), כך תהא זו סמוכה ללידתם הפיזית. רבים הם היחידים הממשיכים להיוולד רק במסגרת הקבוצתית-משפחתית להם משהייתם. טווח ה"לידה המתמדת" שלהם הינו קצר ביותר. הם כבולים למידה ולכיוון שהמסגרת הקרובה מתירה להם להיוולד בהם. לעומתם, ישנם יחידים הממשיכים להיוולד כל ימי חייהם – דהיינו, ממשיכים ומגבשים את קשריהם החדשים לעולם ולחברה תוך ניצול הפוטנציאל האנושית האוניברסלית – המשכה תהליך ההיוולדות עד מותם.

המושגים "ניתוק" ו"לידה מתמדת" קשורים במושג החופש, שלו מקום מרכזי במשנתו של פרום¹.

החופש הינו מושג מרכזי גם בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית של סארטר. אך אצל סארטר הוא מוצג כמסמן את מצב האינודת המתמדת האופייני לאדם, ולכן הוא מלווה במועקה. האדם "נדרש להיות חופשי".

לא כן בתורתו של פרום. החופש על שני ביטוייו – "חופש מאת" ו"חופש לשם" הוא אפשרות קיומית חיובית להתממשות "הלידה המתמדת", ודרך הגשמת ה"עצמי" הוא גם מאפשר את "ההתייחדות" (ה"אינדיבידואציה"), מושג אותו שואל פרום מיונג ומעמידו במקום מרכזי בתורתו.

אצל יונג מתוארת האינדיבידואציה כההליך הנפשי שבו מודע האדם להיותו יחיד "הממש את ייחודו ואת שלמותו כייחיד"².

יונג ראה את האפשרות של היחיד לגלות את ייחודו כייחיד ואת שלמותו (אי התחלקותו) כייחיד, כנחונת לאדם במחצית השניה של חייו. לא כן פרום. לפי תורתו ב"מצבו של האדם" מצויה האפשרות המתמדת להנתקות, להיוולדות, ותוך כדי כך לגילוי הייחודי שבאדם, ולמימוש ייחודיות זו דרך מימוש העצמי כההליך הנמשך במשך כל ימי חייו (וזאת בתנאי שיגדל בתנאי התחנכות תקינים). החופש הוא תנאי להתייחדות, וההתייחדות היא תנאי ל"מימוש עצמי" הנדרש על-ידי "טבע האדם".

1. ראה בהמשך סעיפים 5ב' ו-9.

2. ראה: Rycroft, A Critical Dictionary of Psychoanalysis, London, Nelson, 1968.

האדם, כל אדם, בהתאם לתנאים החברתיים ולמצב ההתפתחות של חברתו, ניצב בפני המצב הקיומי המחייב אותו להכריע במצבי הניחוק, ההיולדות ומימוש כיהיד. הוא יכול להכריע בכיוון של צמצום ה"לידה המחמדת" או בכיוון של הגשמתה. אך אין הוא יכול להחמק מלהענות לעובדות הקיומיות הללו המחייבות אותו לנקוט עמדה, להחליט.

לחינוך מקום מרכזי במימוש יכולתו של היחיד להגשים את ה"לידה המחמדת" שלו. יכולתו של הילד לוותר על "קשרים ראשוניים" ולהיולד ל"קשרים משניים" חלוייה במידה רבה בדרכי החינוך שנוקטים הוריו ומוריו, במידת החופש להתייחדות ולעצמאות שניתנה לו על-ידי הסמכויות המחנכות¹. נסביר את המושגים²:

ההליך ההיולדות ומימוש החופש וההתייחדות קשור במעבר מ"צורות איחוד ראשוניות" ל"צורות איחוד חדשות" (או "משניות"). לא היתכן היולדות ללא מעבר זה. שכן אדם חייב להתגבר על הניחוק המאפיין את "מצבו של האדם" וליצור "אחדות חדשה".

צ ו ר ו ת א י ח ו ד ר א ש ו נ י ו ת : הן זיקות ההשתייכות הטבעיות והמיידיות של היחיד לסביבה בה הוא נולד, בעיקר לאמו. ראשיתן באיחוד הראשוני עם האם בטרם ניתוק. האדם מאוחד עם אמו איחוד טבעי-ראשוני, כשהאם מהווה בעצם נציגה של הטבע, עמו קשור הילד דרך חבל הטבור המקשר אותו אל "אמא-טבע". כל קשר בלתי תקין בעתיד עם מהויות המזכירות את "האם-הטבע" (כגון קשר למשפחה, לשבט, ללאום) והמסמלות אותו – הוא "קשר ראשוני", "צורת איחוד ראשונית".

צ ו ר ו ת א י ח ו ד ח ד ש ו ת ("משניות"): קשרים שאדם קושר עם הממשות, עולם וזולת, לאחר שהוא מודע לכך שאין הוא מוגן על-ידי אמו הגנה מוחלטת בתוך הטבע. כלומר, שאין הוא פטור מלקבוע את אופי השתייכותו לעולם, לחברה ולזולת. השתייכות לאם כמות כשתייכות מלאה לטבע, וההפרדות הראשונה משתייכות זו הוא ניתוק חבל הטבור. אחר-כך ממשיכה ההפרדות: היחיד גדל ומחפש "צורות איחוד חדשות" במקום ההכללות האוטומטיות והמלאה בהוויה האמהית-טבעית שאיננה מתאימה לטבעו האנושי. כלומר שאין הוא יכול להשאר בגדר ההכללות המלאה באמא-טבע, ועליו להתאחד מחדש עם העולם הן כדי ניתוק ממנו.

ב"מצבו של האדם" מצוי הפוטנציאל של התאחדות מחודשת עם אובייקטים ראשוניים (טבע, אם, משפחה, שבט) ושל התאחדות עם אובייקטים חדשים. התאחדות חדשה (או "משנית"), המבוססת על בחירה, על פשוט לשני סוגיו, על עמדה מבררת ובוחרת של הנתקו משיוך מידי לקראת השתייכות מתוך בחירה. כלומר, השתייכות אנושית, שבה אפשר לחזור ולהתקשר לאותם

1. ראה גם פרק ג' של חיבור זה.

2. ראה: מנוס מחופש, עמ' 27 ואילך; כן ראה: החברה השפויה, עמ' 36 ואילך.

גורמים (עם חברה וכו') מתוך בחירה ועמידה ממול, ולא מתוך הכללות אוטומטית בלתי רפלקטיבית.

כאן עולה עוד הבחנה עקרונית הקשורה ל"מצבו של האדם": ההבחנה בין "טבע ראשוני" ו"טבע משני".

ט ב ע ר א ש ו נ י : הינו טבעו של האדם המתבטא במושרשותו בקשרים הראשוניים, בצורות האיחוד הראשוניות. גם טבעו הפיזיולוגי של האדם הוא חלק מ"טבעו הראשוני". ה"טבע הראשוני" מתבטא בכפיפות האדם לחוקי הטבע בלבד.

ט ב ע מ ש נ י : מתבטא באופיו של האדם, בהתגברותו על האינסטינקטים שלו ועל טבעו הראשוני, בהתקשרות חדשה עם הזולת ועם העולם. ב"טבעו המשני" נבחן האדם כאדם ולא ב"טבעו הראשוני".¹

נדגיש לבסוף, שבתיאור "מצבו של האדם" על-ידי פרום גלומה ההנחה שחלק מ"מצבו של האדם" הינו חבוי, פוטנציאלי, או יחסי. כלומר, לא ניתן להיות מודע לכל אדם בכל תרבות בכל העצמה והאיכות.² בתהליך האבולוציה האנושית הולך ומתחדד בפני האדם מצבו, ועם זאת הולכות ומחריפות חלק מן הדיכוטומיות הקיומיות, והאפשרויות להיות "אנושי" יותר הולכות וגוברות. דהיינו, להיולד יותר, לנתק יותר את חבל הטבור. הפוטנציאל לניתוק ולאחיד מחדש תוך בחירה, הולך ומחממש. המובנות מאליה של השיוכים הראשוניים הולכת ופוחתת, והאדם נעשה פחות "טבע" ויותר "אדם" (אם איננו נסוג מפני שהוא נורוטי או מפני שהוא חי בחברה נטבנית).

גישה של פרום ל"מצבו של האדם" היא גישה אבולוציונית במסגרת של הנחות אוניברסליות. שכן אין הוא זונח את ההנחה שגם בחברות הפרימיטיביות ביותר, מצבי היסוד הקיומיים מצויים מעצם היוחן חברות אנושיות, אם כי בעמידה מסויימה, ותוך כדי נטייה לבחור בפתרונות לדיכוטומיות הקיומיות, שיש בהם יותר אחיזה בטבע, בראשוני ובמידי.³

1. ראה: אנטומיה, עמ' 305, וכן עמ' 112. ההבחנה בין "טבע ראשוני" ו"טבע משני" הינה ניסוח מאוחר של פרום למוטיב הגלום כבר בספריו הראשונים. ניסוח זה מחדד את השניות שבין "קשרים ראשוניים" ל"קשרים משניים" ומעמיד את ההבחנה ביניהם על מציאות שני מיני "טבע" באדם.

2. ראה: החברה השפויה [1955].

3. שם, פרק ג'.

5. "הצרכים הקיומיים" של האדם

מבוא

את תורת "הצרכים הקיומיים" של פרום צריך להביא בהרחבה, מפני שכל תורה חינוך חייבת להתבסס על תפיסה מתאימה בדבר צרכי האדם. תורת ה"צרכים הקיומיים" של פרום מהווה, במפורש ובמובלע, מסד להבנת המוטיבציות של האדם ושל הילד, וממנה (אך לא רק ממנה) נגזרת ההלכה החינוכית שלו.

ה"צרכים הקיומיים" הינם ביסווי מוטיבציוני ל"מצב הקיומי" של האדם. ה"מצב הקיומי" של ניהוק ושל לידה מחמדת מתגלגל אצל האדם, כל אדם, לצרכים. צרכים אלה נקראים "קיומיים" כי הם נובעים מ"המצב האנושי" המיוחד. גילויים הינו חלק מרכזי בחקר "טבע האדם" על-ידי פרום.

בתורת האישיות של פרום קיימת הבחנה חותכת ביותר בין "צרכים אורגניים" של האדם, באשר הינו חלק מן הטבע, לבין "צרכים קיומיים", הנובעים ממצבו המיוחד כאדם.

הצרכים האורגניים מקורם בטבעו הפיזיולוגי של האדם. הם קיימים בשל ההכרח לשכך מצבי רעב, צמא, קור, עייפות וכו'. פרום ממעיט מאד בכתיבו לעסוק בצרכים האורגניים. המודל שלו לגבי הצרכים האלה הוא מודל רדוקציוני, שלפיו הצרכים מופיעים כמחחים שיש לפרוק אותם כדי לחזור לשיווי משקל ביולוגי. הצרכים האורגניים עולים כתגובה למחסור המתבטא בהפרת שיווי המשקל הביולוגי, והם באים כדי לעורר את האדם לעשות משהו ולחזור לשיווי המשקל המופר¹.

פרום מניח שהכרחי לספק את הצרכים האורגניים של האדם בצורה ראויה, אך איננו מניח כמטלאו² שאם צרכים אלה אינם מסופקים לא יעלו צרכים אחרים, גבוהים יותר. ויותר מזה: אין הוא טוען שהצרכים הגבוהים יוחר הינם גלגול או עיון של הצרכים האורגניים [כפרויד]. גישתו לצרכים האורגניים הינה פשוטה ויסודית: יש לספקם, אך אין לראות בהם חזות הכל. צרכי האדם האמיתיים אינם אורגניים, אך את הצרכים האורגניים יש לספק בצורה סבירה³.

1. ב-מנום מחופש, עמ' 22 הוא אומר: "כל אותם הצרכים הנקבעים על-ידי המבנה הפיסיולוגי של האדם, אפשר לראות את הצורך לספקם כדרישה לקיום או לשימור עצמי". כלומר, הצרכים הפיסיולוגיים הם בשרוח ה"אני" לשימור החיים. ובעניין זה עמדתו דומה לזו של פרויד (יצר האני) מבלי להעמיד את "יצר המין" כנגד יצרי החיים. ראה גם: אנטומיה, עמ' 112, שם הוא מזהה "צרכים אורגניים" עם אינסטינקטים הנועדים לשימור החיים.

2. ראה: A. Maslow, Towards a Psychology of Being. Van Nostrand Co., N.Y. 1962.

3. ראה: החברה השפויה, עמ' 34.

ה צ ר כ י ם ה ק י ו מ י י ם זוכים לטיפול נרחב בתורת האישיות של פרום.
הוא קורא "צרכים קיומיים" לאותם צרכים הפועלים באדם משעה שהוא חופס את עצמו כיצור
שאיננו "טבע" בלבד. הם נובעים מקיומו כאדם, שהויותו איננה מתמצית בשום שלב משלבי
חולדות האנושות בסיפוק צרכים פיסיולוגיים או בשיכוך דחפים אורגניים גרידא.

בספר מאוחר יותר הוא קורא לצרכים הקיומיים ח ש ו ק ו ת¹, וזה איננו שינוי סמנטי
סחמי. לשיטתו מראשיתה, ה"צרכים הקיומיים" של האדם חריפותם היא כה גדולה עד שהוא מכה
אותם בשם "חשוקות", שבמשמעות היומיומית מיוחסת בדרך-כלל לצרכים הפיסיולוגיים. מבלי
להקל ראש בצרכים האורגניים קובע פרום ש"הצרכים הקיומיים" ואופני סיפוקם הינם המקור
לעונג או לסבל האמיתיים של האדם.²

ה"צרכים הקיומיים" עולים מן ה"דיכוסומיות הקיומיות" ומ"הסיטואציה האנושית" שעיקרה
חיפוש אחרי קשרים חדשים, שייכות והחגברות על הסתירות שמנינו לעיל, הקשורות בהיות האדם
יצור תבוני.³

נחאר עתה את הצרכים הקיומיים כפי שהם מוצגים בחאורית האישיות שלו.

א. החופש כצורך קיומי

החופש שהוצג לעיל כחנאי ל"לידה המתמדת", כחנאי לאנושיותו של היחיד, מקבל במשנת
פרום משקל של צורך. עמדה זו מצויה בספרו הראשון מנוס מחופש ובספרו האחרון אנטומיה
של הרסנות האדם. בהאדם לעצמו ובהחברה השפויה אין פרום מבליט את החופש כצורך בפני
עצמו, אלא כוללו בצרכים האחרים.

במקום אחד כותב פרום: "קיום אנושי וחופש אינם ניתנים מלכתחילה להפרדה" [ההדגשה
במקור], והוא ממשיך: "חופש כאן שימוש לא במובן החיובי של 'חופש לשם', אלא
במובנו השלילי של 'חופש מאת'; כלומר חופש מהכרעה אינסטינקטיבית של הפעולה"⁴.

1. ראה: אנטומיה, עמ' 112.

2. וכך הוא כותב באנטומיה: "החשוקות הלא אינסטינקטיביות מדרבנות את האדם,
מדליקות בו אש, הופכות את החיים לראויים לחיחס" [עמ' 30].

3. באנטומיה הוא קורא להם גם "צרכים של אופי", דהיינו נובעים מאופיו של האדם כאדם,
ולא מהמערך האינסטינקטיבי שלו.

4. מנוס מחופש, עמ' 33.

הצורך ב"חופש מאח", כלומר בחופש שביטוי הינו הניתוק ("מאת"), מן הקשרים הראשוניים, מהטבע או מהסביבה המייצגת טבע, מחוץ במנוס מחופש כ"צורך קיומי" של האדם, אשר איננו בנוי לפעול לפי הבנת אינסטינקטיבית, שמהותו אינה מחבטת בשיוך אוטומטי לקשרים הראשוניים. בספר זה רואה פרום את הצורך בחופש כחלק מאופייה המיוחד של ההיולדות האנושית. ככל שהאדם צריך יותר חופש, דהיינו רוצה יותר להתנתק, כך הוא "נולד" יותר, כלומר משתחרר יותר מחלויות מקבעות ונעשה יותר יחיד. השאיפה לחופש כצורך, קשורה בהתייחדות, באינדיבידואליות, כפי שראינו לעיל¹. צרכים אלה הינם תכונות ה"עצמי" האנושי, דהיינו תכונות אנושיות אוניברסליות המצויות ברמות שונות של עצמות בכל אדם כחלק מטבעו האוניברסלי.

באנטומיה של הרסנות האדם, ספרו המאוחר של פרום [1973], בולטת מאד המגמה, שאין אנו מוצאים אותה בספריו הקודמים, לאשש את תורת האישיות שלו במדעי החיים, ולתת לה הימוכין אמפיריים בעיקר מן הביולוגיה.

לכן הוא מציג שם את החופש כ"חשוקה ביולוגית" של האדם², בעוד שבמנוס מחופש הוא מציג כ"צורך קיומי". האם שינוי מונח זה הינו משמעותי? נראה לי שלא. שכן, שינוי זה מהווה ביטוי למגמה הבולטת באנטומיה של הרסנות האדם להוכיח טענות בסיסיות בתורתו (בעיקר טענות בדבר החוקפנות וההרסנות שבאדם) חוץ השענות על ממצאים ומושגים ביולוגיים. פרום מופיע יותר "מדעי" ופחות "פילוסופי", פחות ספקולטיבי בספר זה. על כן מבקש הוא לפעון כי בתוך ה"ביולוגיה" של האדם מושרש הצורך בחופש. אין הכוונה שהחופש מוצג כאן כצורך פיזיולוגי. החופש כ"חשוקה ביולוגית" מושרש בהוויה של האדם כיצור. ולכן גם כאן החופש מוצג במסגרת התפיסה האפיינית של פרום; לאמור: החופש הינו צורך הנובע מהווייתו המיוחדת של האדם כיצור שאיננו "טבע" בלבד. הוא שייך למשפחת הצרכים הבלתי פיסיוולוגיים. במונח "חשוקה ביולוגית" בספר זה מחכוון פרום לחשוקה המעוגנת בהווייתו של האדם, כולל הצרכים העולים מחנאי קיומו.

לכן נראה שאין לראות בהחלפת המושגים "צורך קיומי" ב"חשוקה ביולוגית" שינוי משמעותי בגישתו של פרום לצרכים בכלל ולחופש בפרט.

1. מנוס מחופש, עמ' 32.

2. אנטומיה, עמ' 268. ובעמ' 269 הוא מדבר על "אימפולס מורש" (inherent impulse) המצוי באדם להלחם למען החופש בשל אימפולס זה.

בהאדם לעצמו, בהחברה השפויה ובאנטומיה של הרסנות האדם¹ מציג פרום חמישה צרכים קיומיים נוספים, אותם הוא רואה כצרכים אוניברסליים, המצויים ב"טבעו של האדם".

לסיפוקו של כל צורך קיומי קיימות שתי אלטרנטיבות: א ל ט ר נ ט י ב ה מ ק ד מ ת ו- א ל ט ר נ ט י ב ה נ ס ג נ י ת, או ח י ו ב י ת מ ו ל ש ל י ל י ת. הצרכים הינם אוניברסליים ומשותפים לכל בני האדם. טיפוקם, בדרך מקדמה או בדרך נסגנית, הוא תוצאה של הכרעת האדם (שלא בכל תרבות או בכל זמן הוא אחראי לה במידה שווה)².

אדם חקיין, בריא, נוטה מטבעו לבחור באלטרנטיבה המקדמה, החיובית. הכרעה לטובת סיפוק נסגני של צורך קיומי מצויה אמנם פוטנציאלית ב"טבע האדם", אך היא מנוגדת למגמת היסוד של הטבע האנושי לבחור באלטרנטיבה המקדמת. המספק את "צרכיו הקיומיים" באופן מקדם הינו אדם השרוי "בלידה מחמדה" – אדם גדל, מתפתח ומממש את עצמו. המספק את צרכיו הקיומיים בצורה נסגנית הינו אדם שאינו מממש את החופש שלו; אדם מרותק ומקובע ל"צורות האיחוד הראשונות", שאיננו גדל ואינו מתממש.

פרום גורס כי בכל אדם בכל חברה ובכל בהיסטוריה האנושית עולים צרכים אלה, וכי **המידן** ניתן לספקם בדרך חיובית (מקדמת) או בדרך שלילית (נסגנית). (אם כי מה ש"נסגני" בחברה מסוימת – הינו "מקדם" בחברה אחרת, לעתים).

יש לשים לב כי ברמה המחארת את צרכי האדם הקיומיים, מחדיר פרום נימה נורמטיבית חזקה. כלומר, מניח כי דרכי טיפוקם של הצרכים ניצבות בפני היחיד המיד כאפשרות בין בחירה "טובה" ובחירה "רעה". אלטרנטיביות זו היא חלק מ"מצבו של האדם". האדם ניצב בפני הכרח קיומי לבחור בין טיפוק מקדם לבין טיפוק נסגני של צרכיו הקיומיים, כחלק מחנאי קיומו.

ואלה חמשת הצרכים:

1. הצורך בהתקשרות.
2. הצורך בהעלות.
3. הצורך בשורשיות.
4. הצורך בתחושת זהות.
5. הצורך במסגרת של התייחסות והתמצאות.

1. באופן מאורגן ומסודר ראה בעיקר **בהחברה השפויה** מעמ' 34 ואילך; וכן ראה **באנטומיה**, עמ' 30-31, 112-113; ראה גם **במהפכת התשונה**, פרק ד' ועוד.

2. לכן **באנטומיה** בעמ' 112, הוא מדגיש שהצרכים הקיומיים אינם מתוכננים לסיפוק באופן פילוגנטי. כלומר, אין האדם מוכרח לספק אותם בדרך נסגנית או מקדמת.

הופעתם כאלטרנטיבות מוצגת על-ידי פרום כך:

1. התקשרות – אהבה לעומת נרקסיזם.
2. התעלות – יצירה לעומת הרסנות.
3. שורשיות – אחווה לעומת גילוי עריות.
4. החושת זהות – אינדיבידואליות לעומת חואמות של עדר.
5. הצורך במסגרת של התמצאות – הגיון לעומת אי-רציונליות.

נוסף ל"חופש מאת" שהוצג לעיל כצורך קיומי ושאיןנו מובלט ככזה ברשימה מסודרת בהאדם לעצמו ובהחברה השפויה, מונה פרום באנטומיה של הרסנות האדם צרכים קיומיים נוספים¹:

1. הצורך בגירויים וברוגשה (excitation) (לא במשמעות פיזיולוגית, אלא תרבותית).
2. הצורך בבריחה משעמום.

שני צרכים אלה הינם אופייניים במיוחד לאדם המודרני, אך הם אוניברסליים במהותם, שכן האדם באשר הוא, נצרך לגרויים, לרוגשה ולבריחה משעמום. צרכים אלה הינם חריפים במיוחד בימינו, לכן פרום מדגיש אותם בספרו החשוב האחרון.

תוספת זו איננה מהווה תוספת משמעותית לתורת הצרכים של פרום, אלא תוספת של הדגשה בלבד. שכן שני הצרכים הללו כלולים בחמשת הצרכים הבסיסיים (בעיקר בצורך ב"התעלות" ובצורך ב"מסגרת של התמצאות") שאם הם מסופקים באפשרות החיובית (המקדמת), הרי האדם נמצא מסופק מבחינת הזדקקותו לגרויים, לרוגשה, ואף איננו משתעמם.

נציג עתה בצורה חמציתית את סיבו של כל צורך מחמשת הצרכים הבסיסיים, תוך הבלטת אותם אספקטים שיהיו חשובים אחר-כך לדיוננו החינוכי.

ב. התקשרות – אהבה לעומת נרקסיזם

צורך קיומי זה מובלט בתורת האישיות של פרום כצורך הראשוני ביותר באדם. במילים הבאות מגלה פרום את מידת ההחשבה הגדולה שהוא מייחס לצורך זה: "השאלה העיקרית בפסיכולוגיה היא הסוג המיוחד של ההתקשרות שבין היחיד לעולם"².

1. ראה: אנטומיה, עמ' 323, 328.

2. ראה: מנום מחופש, עמ' 18. יש להשחזם שאלה שעסקו במשנת פרום, ומהם, ביסודיות כמו Schaefer [1961] ו-Funk [1982], לא הבליתו את ראשוניותו של צורך זה. אני סבור שכל משנתו של פרום נבנית על הנחת הצורך של האדם התקין באהבה, כצורך ראשוני. וראה הוכחות בהמשך.

כל המאפיינים של "מצבו של האדם" מצדיקים את ראיית הצורך הזה כצורך הראשוני והחזק ביותר לפי תורת האישינות של פרום. וזאת, למרות שפרום אינו מסדר את הצרכים הקיומיים בצורה היררכית, ואינו כותב במפורש כי הצורך בהתקשרות קודם לכל הצרכים וחזק מכולם. שכן, אם נתבונן ב"מצבו של האדם" ובמושגים המתארים אותו: "ניחוק", "לידה מתמדת", "צורות איחוד חדשות", "חופש לשם" וכו' – נראה כי הבעיה הקיומית המרכזית של האדם היא מועקה הניחוק ("מקשרים ראשוניים", מן הטבע, האם וכו'). האדם מוצג בתורת פרום בראש ובראשונה כמי שאנוס למצוא "צורות איחוד חדשות" אליהן הוא משתוקק – כדי לשכך את כאב הניחוק ואח המודעות לדיכוטומיות הקיומיות.

יחד על כן, למרות שפרום עצמו אינו מעמיד זאת כך, כל הצרכים האחרים נובעים, לדעתי, מצורך זה. שכן, כולם מכוונים לאפשר את ההתקשרות התקינה של האדם, את גיבוש "צורות האיחוד" החדשות שלו, כדי לפתור את הבעיה הקיומית העיקרית: הניחוק. גם החופש כצורך קיומי לפי תורת פרום איננו "חופש מאת" בלבד, אלא גם "חופש לשם". לשם מה? לשם יצירת "צורות איחוד חדשות". כלומר, גם החופש הוא צורך בשורות ההתקשרות¹.

לכן, אני רואה את הצורך בהתקשרות – אב-הצרכים – כצורך הראשוני של האדם לפי תיאוריה זו. האדם בתורת פרום מוצג כמי שאינו מסוגל לשאת מצב של פירוד ובדידות. ההתקשרות היא המניע החזק ביותר שלו – אב-הצרכים הקיומיים, בניסוחי. עוד רמז לכך שגם פרום עצמו רואה את הצורך בהתקשרות כצורך הבסיסי באדם מוצאים בכך שהוא רואה בו את אחד משני אופני ההתייחסות של האדם לעולם. האופן השני נקרא הסמעות (assimilation) והוא מבטא את יחסו של האדם לעולם החפצים והדברים. הצורך בהתקשרות הינו מודוס המקיף את כל זיקות האדם לבני האדם זולתו. לדעתי, הוא מתנה את אופי ההתייחסות גם במודוס השני – היחס לעולם.

אמנם פרום עצמו אינו מעלה סיבתיים כזאת. אלא שאני מסיק אותה ממידת החשיבות המוקנית במשנתו לצורך בהתקשרות, ומן ההנחה שאדם שאופן ההתקשרות שלו לבני אדם הינו תקין, קרוב לוודאי שגם אופן ההתקשרות שלו לעולם, לדברים, יהיה כזה.

1. ובכך עוד הבדל תהומי בין סארטר לפרום. לפי סארטר החופש הינו מצב מתמיד וגם תכליתי, כמשא המוטל על האדם. לפי פרום החופש הינו תנאי למימוש תכליות אחרות.

את סיפוקו של הצורך בהתקשרות מציג פרום על-ידי האלטרנטיבה הקיומית בין שתי צורות התקשרות. האחת, המקדמת, היא האהבה. והשניה – הנסגנית, היא הנרקסיזם.¹ כל אדם לפי פרום, (וגם כל חברה) ניצב בפני שתי אפשרויות לסיפוק צורך ההתקשרות שלו:

א. נרקסיזם: הכוונה יצר ההתקשרות של האדם לעצמו. אך לא במובן החיובי של אהבה עצמית, העולה בקנה אחד עם אהבת הזולת. אלא במובן השלילי: ריכוז כפייתי באני, כתוצאה מחוסר יכולת להתקשר לזולת. ריכוז זה הינו נסגני מפני שהנרקסיסט חוסם את דרכו לזולת, אינו חורג מצורת האיחוד הראשונית, אלא נצמד אליה בחולניות.²

ב. אהבה: האהבה היא הביטוי התקין, המקדם של הצורך בהתקשרות. היא פותחת את האדם לזולת. היא הכיטוי הנכון של החיפוש אחרי "צורת איחוד חדשה".

תרומתו של פרום להבנת האהבה כביטוי להתקשרות החיובית של האדם היא מתרומותיו המוכרות והפופולריות ביותר לאדם המודרני.³ האהבה מהווה את האלטרנטיבה החיובית בהתקשרות, בהיפוך מן הנרקסיזם; מפני שמקור הצורך בהתקשרות הוא בכך שהאדם אינו יכול לשאת את מצב הפרדות, את הבדידות. מיום לידתו הוא מחפש קשרים שימירו את הקשר הסימביוטי הראשוני והטוטלי לאם. האהבה לזולת (לה צורות שונות בהתאם לזיקות-הקשר), גואלת את האדם מן הבדידות ומן הפרדות הקשורות למצבו הקיומי. לא כן הנרקסיזם. הנרקסיזם הינו נסגני מפני שהאדם המתקשר רק לעצמו נשאר בודד ונפרד, אינו מוצא תחליף לקשר הראשוני.

רק האהבה עשויה לתת לאדם אחדות של אמת, אותה הוא מבקש, בשל המצב האנושי הבסיסי של הניתוק, המלווה בהרגשת חרדה מבדידות ומהפרדות.

-
1. להלן כל הצגת הצרכים בעיקר לפי החברה השפויה, עמ' 34 ואילך; באנטומיה מעמ' 309 מובאים הצרכים הקיומיים בסדר אחר מאשר בחברה השפויה.
 2. ראה להלן, סעיף 11ב.
 3. ראה: אמנות האהבה, עמ' 9 ואילך.

ג. התעלות (יצירה לעומת הרסנוח)

הצורך ב'התעלות', שסיפוקיו האלטרנטיביים הינם יצירה או הרסנוח, הוא אולי הצורך הבולט ביותר להפקת משמעויות לתורת החינוך. שהרי החינוך, דרך המשחק והלימוד, אחד מענייניו המרכזיים הוא לספק לילד אפיקים לביטוי הצורך שלו בהתעלות, ביצירה.

צורך זה קשור במושג 'הטמעות' שהינו השני מבין שני אופני ההתייחסות של האדם לעולם לפי פרום. ההטמעות היא הזיקה של האדם לעולם, לדברים, לטבע.¹ זיקה זו מוצאת את ביטויה ביצירה, בעשייה שמחולל האדם בעולם. ב'טבע האדם' מעוגן הצורך ליצור, לפעול בחוץ הממשות, מפני שהאדם לעולם אינו מתייחס אל הממשות כמות שהיא, אלא מבקש להטביע בה את חותמו. וזאת, מאחר והאדם מודע למוחו הוא מבקש להטביע את חותמו על הממשות, להנציח את עצמו על-ידי עשייתו. הפעולה בחוץ הממשות נקראת 'התעלות', ובכך מתרמו המצב הקיומי של האדם שאיננו מצוי "סתם" בחוץ הטבע, אלא הינו מחולל עצמאי היוצר בחוץ הממשות, ולא מקבל אותה בסבילוח.

האלטרנטיבה החיובית, המקדמת אל צורך זה, היא היצירה. האדם היוצר מבטא באופן חיובי את צורך ההתעלות שלו על-ידי זה שהוא יוצר, פועל כדי לקדם את החיים, כדי לשפר את עצמו ואת המציאות. הוא פועל בממשות כדי לעשותה טובה יותר, אנושית יותר. (ואין כוונת המושג יצירה בהקשר שלפנינו להורות על 'יצירתיות' דווקא, או מקוריות, אלא לכל מעשה שדרכו מתבטא יחסו החיובי של האדם לעולם).

האלטרנטיבה השלילית, הנסגנית, לסיפוק צורך ההתעלות היא הרסנוח. בניגוד לגירסת פרויד המאוחרת² שהרסנות היא צורך, יצר ראשוני באדם – לדעתו של פרום הרסנות היא אלטרנטיבה הניחנת לבחירה על-ידי האדם, ואין היא צורך ראשוני. הצורך הראשוני הוא בהתעלות. האדם הנסגני והשלילי בוחר בהרסנות כדי לבטא באמצעותה את הצורך הראשוני שבהתעלות. הבחירה בהרסנות איננה תמיד חוצאה של בחירה חופשית. לרוב, האדם נדחף להיות הרסני מפני שתנאי חינוכו, גדילתו וחיייו חוסמים בפניו את הבחירה ביצירה. גורמים שבאופי, שבתנאי החיים והחינוך, ושבתנאים החברתיים, חוברים יחדיו ודוחפים את האדם להיות הרסני.³ אך פרום אינו רואה את הסיבה להרסנות בתנאים

1. באנטומיה הוא רואה בצורך זה (effectiveness) גם את האספקט של השפעה על בני אדם. הצורך לשנות משהו בבני אדם על-ידי פעילותו; ואילו בחברה השפויה מודגש רק האספקט של פעילות בעולם בצורך זה.

2. ראה: S. Freud, New Introductory Lectures on Psychoanalysis. S.E., Vol. 22, 1964.

וכן ראה: S. Freud, Terminable and Interminable. S.E., Vol. 23, 1964

3. ראה בהרחבה באנטומיה, וכמו-כן סיכום עמדתו שם, בעמ' 113, 253-254.

החיצוניים לאדם בלבד; שיעור מסויים של בחירה ואחריות להליכה בדרך ההרסנות נחון בידי האדם¹.

כיצד יכולה ההרסנות לגרום לסיפוק יצר ההתעלות?

גם על-ידי ההרסנות (לצורותיה השונות) האדם מחולל משהו, משנה משהו, מטביע את חותמו על הממשות – ואלה הם גם הביטויים של הצורך בהתעלות. ההרסנות מטפחת באורח שלילי ונסגני, את הצורך הזה. היא נוחנת לאדם אשליה של התעלות (כמו שהנרקיסים נוחן לאדם אשליה של התקשרות). אך ברבות הימים בחירה באלטרנטיבה הזאת מתנקמת באדם ועלולה, בקיצוניותה, להביא לידי צמצום ועיוותה של הווייתו עד לכדי שיעור.

למרות שפרום איננו מבליט זאת, אני סבור שהצורך בהתעלות, כמו כל הצרכים הקיומיים האחרים, הינו וואריאנט, ביטוי של הצורך היסודי – ההתקשרות. שכן גם ההתעלות, היצירה (כאהבה) – גואלת את האדם מן הבדידות, מן הניתוק. היצירה קושרת את האדם לעולם, והאהבה קושרת אותו לבריות. הצורך בהתעלות מבטא את הצורך בהתקשרות כשהוא מבטא כלפי העולם.

ד. שורשיות (אחווה מול גילוי עריות)

גם הצורך ב"שורשיות" מהווה, לדעתי, ביטוי, פיתוח או ואריאציה של הצורך בהתקשרות, למרות שפרום אינו מציב אותו כך². הצורך ב"שורשיות" הינו אופן (מורום) של ההתקשרות מפני שהוא קשור לבעיית ההשתייכות. האדם צריך להיות שייך, להיות חלק מאיזה שלם שאחו הוא מזדהה. שלם זה הינו – קבוצת אנשים, משפחה, שבט, עם, מין אנושי וכו'. קל מאוד לראות כי צורך זה הינו ואריאציה של הצורך בהתקשרות.

האלטרנטיבה השלילית לסיפוק צורך זה, לפי פרום, היא בחיפוש השורשים על-ידי נסיגה להזדהות בלעדית וקנאית עם קבוצת האנשים הקרובה ביותר לאדם, המהווה בעצם המשך של "אמו", מבחינת הדינמיות הנפשית שלו. לאלטרנטיבה זו קורא פרום "גילוי עריות", תוך שהוא משנה את המשמעות הרגילה של החופעה המינית הקרויה גילוי עריות³.

1. ראה להלן בסעיף הדין בנושא [11א'].

2. באנטומיה דווקא צורך זה מופיע לפני הצורך בהתקשרות ברשימת הצרכים [עמ' 312]. אך אולי אין הסדר מצביע על החשיבות. בהתחברת השפוייה הוא מופיע אחרי הצורך בהתקשרות ומסגנון הצגתו אני למד שהוא מודום של הצורך בהתקשרות.

3. באנטומיה אין הוא עוסק ב"גילוי עריות" כלל בהציגו צורך זה. את האלטרנטיבה השלילית הוא מציג שם כהרסנות של היחיד שאינו מוצא שורשים. ההצגה של צורך זה בהתחברת השפוייה הרבה יותר מעמיקה.

גילוי עריות במובנו התקני הינו קיום יחסי מיין עם קרוב/קרובה מדרגה ראשונה של קירבה דם. פרום שואל מונח זה מהקשרו התקני ומייחס לו משמעות דינמית בלתי מינייה, הבאה לתאר את האלטרנטיבה השלילית של הצורך האנושי האוניברסלי בשורשיות.

יחיד המממש את הצורך בשורשיות על-ידי הזדהות קיצונית עם הקבוצה הקרובה לו קירבת דם, לוקה בתסמונת של "תשוקת עריות" לאמו. אך לשיטת פרום – תשוקה זו אינה מינייה בעיקרה¹. היא מבטאת תשוקת נסיגה לרחם האמהית לא לשם היפוש פורקן מיניי בה, אלא לשם היפוש בטחון ומחסה. הקנאות לקבוצת הדם שלו – משפחה, שבט ולאום – מבטאת את התשוקה הבסיסית להיסוג אל ההגנה והחסות האמהית. מבחינה דינמית מבטא אדם זה בקנאותו לקבוצה הבסיסית את ערגתו לשוב ולהיות תינוק, כי הקבוצה הבסיסית מהווה לגביו מעין המשך, הרחבה, של רחם האם. לכן היסוד הדינמי במושג "גילוי עריות" אצל פרום מבטא התגדרות והשתרשות קיצונית וקנאיות ב"מהויות אמהיות" המעניקות לאדם תחושה אנלוגית לבטחון, להגנה ולחום של האם. אדם הלוקה בתסמונת זו, איננו מממש את "החופש מאת". היפוש השורשיות אצלו מחבטא בווייתור על החופש תוך נסיגה אל הרחם המקבעת אחרו.

המספק את הצורך בשורשיות בדרך של "תשוקת גילוי עריות" במשמעות זאת, דוחה כל אדם זר, מפני שהזר איננו שייך לקבוצת הדם שאותה מקדש האדם ושאליה הוא רתוק כאל רחם האם. ומדחיה – לשנאה של הזר, הדרך איננה רחוקה. הלוקה ב"תשוקת עריות" מתייחס אל הקבוצה המסמלת את האם ביחס פולחני-מקדש המבטא את ערגתו לרחם האם. יחס כזה אין הוא מעניק לאדם או לקבוצה שאינם שייכים לקבוצת הדם. ומפני שאלה אינם "שייכים", אין להם מעמד שווה כבני אדם ואפשר לשנוא אותם ואפילו להחיל עליהם חוקים המחלמים מאנושיותם.

בביטוי הצורך הקיומי בשורשיות בצורה שלילית (נסגנית) זו, מוסברת במשנת פרום הפנטיות הלאומנית, הדתית והגזענית, לצורותיה המבוונות. בשורש כל התופעות הללו מצוי המניע הדינמי של "גילוי עריות"; דהיינו של קידוש הקבוצה הקרובה המהווה המשך לרחם האם בה רוצה האדם להתכנס, למצוא ביטחון, מחסה וחום. הוא רוצה לסגת לקשר הראשוני, שבטרם ה"חופש מאת", עם רחם האם, ודוחה כל התנסות עם בני אדם זרים ה"מאיימים" על התכנסותו.

האלטרנטיבה החיובית המקדמת, בסיפוק הצורך הקיומי האוניברסלי בשורשיות היא ה"אחוה". במושג "אחוה" מתכוון פרום להשתרשות האדם במיין האנושי בכללותו. כלומר בסיפוק הצורך להיות חלק משלם על-ידי השתרשות באנושות כשלם זה, ולא בקבוצת הדם האמהית בלבד. אחווה משמעה – יחס של זיקה, הזדהות, שותפות ושוויון עם בני אדם באשר הם

1. ראה: החברה השפויה, עמ' 48.

בני אדם. המשתרש בכלל במובן זה, החש רגש של אחווה לבני אנוש באשר הם – הינו אדם רציונלי ואובייקטיבי, מפני שאין הוא רתוק למהויות המסמלות את רחם האם, שהערגה לחזור אליה היא בלתי רציונלית, בלתי מקדמת ומנוונת.

האחווה עומדת בבסיס ההומניזם וביסוד הגישה השוויונית והאוניברסלית. אין לפרשה כמנוגדת לחחושת אחווה דתית או לאומית. בשום מקום בכחי פרום אין היא מוצגת כקוסמופוליטיות. אך בהחלט יש לפרשה כחביעה לריסון ולאובייקטיביות של השייכות הלאומית הדתית הפרטיקולרית¹. ודאי הוא שאם אדם מספק את הצורך שלו בהשתרשות על-ידי האחווה ולא על-ידי "גילוי עריות" אין הוא יכול להיות גזעני או לאומני. אך הוא יכול להיות קשור בצורה מפורחת וביקורחית לקבוצה קרובה כלשהי. את הגזענות ואח הלאומנות רואה פרום כביטוי של "גילוי עריות", כסיפוק חולני של הצורך בהשתרשות. אותן הוא דוחה מבהינה מוסרית, אך גם רואה אותן כנסגנויות מבהינה "טבעו האוניברסלי" התקין של האדם.

ה. תחושת הזהות (אינדיבידואליות לעומת תואמות של עדר²)

הצורך ב"זהות", הינו צורך קוטבי לצורך בהשתרשות, בהזדהות. פרום סוען שהאדם צריך זהות כשם שהוא זקוק לזהות. האדם רוצה להיות שייך; אך רוצה גם להיות אנוני בתוך הקבוצה אליה הוא משתייך. צורך זה משלים, איפוא, תוך ניגוד, את הצורך בהשתרשות, כשהמצב האידיאלי הינו איזון בהגשמת שני הצרכים האלה.

הסיפוק השלילי, הנסגני, של צורך זה, לפי הסכמה הפרומית הקבועה של אלטרנטיביות, מתבטא בכך שהאדם מתנהג ב"תואמות של עדר". פירושו של דבר שהיחיד מגדיר את מהותו על-ידי השתייכות טוטלית, עדרית, בלתי דיפרנציאלית לקבוצה. אדם זה – זהות והזדהות אצלו חד הם. או בניסוח אחר: ההזדהות באה אצלו במקום הזהות. אצל אדם כזה ה"אני" מתחווה לו כ"אנחנו", ללא שיוך של "אני" בתוך ה"אנחנו". הוויתו כיחיד קיימת רק מתוך שייכותו לחברה, לקבוצה.

סיפוק הצורך בזהות בצורה זו הינו נסגני כי קיים בו אותו יסוד שאבחנו בנסיבות (בסיפוקים השליליים של הצרכים) הקודמות: היסוד של ההתכווצות וההתכנסות לתוך הוויה המזכירה את רחם האם – כלומר, נסיגה למצב של היעדר ייחוד, ויתור על חופש, היעדר עוז להחרב, לקשור קשרים חדשים, לאהוב, ליצור.

1. ראה: לב האדם, עמ' 90-91; וכן ראה: מעבר לאזיקים, עמ' 171; ראה גם: והיחם כאלהים, עמ' 6; ובמיוחד ראה: החברה השפויה, עמ' 62-65; וכן בהמשך, פרק ב' סעיף 3 של החיבור.

2. מעניין שברשימה הצרכים הקיומיים באנסומיה פרום אינו מונה צורך זה, בעוד שבחברה השפויה צורך זה מובא כאחד מחמשת הצרכים המרכזיים [עמ' 65].

האלטרנטיבה החיובית, המקדמת, של סיפוק הצורך בזהות היא האינדיבידואליות. פרום מניח שלכל יחיד פוטנציאלים אינדיבידואליים השואפים להתמש, ושעם מימושם מתייחד האדם, מקבל על-ידי חירותו את ייחודו ואת זהותו. מימוש פוטנציאלים אלה מתואר בתורתו של פרום כצורך של מימוש ה"עצמי". הצורך בחחושת זהות – סיפוקו החיובי, המקדם, מתבטא בהתגבשות האינדיבידואליות של היחיד והעצמחה תוך כדי מימוש כשרונותיו וכוחותיו¹.

התגבשות זו אין משמעותה יציאה לשמה כנגד הקבוצה, אלא העוז והיכולת לבטא את המיוחד שבפרט, מיוחד שהוא אמור לגלות אותו בעצמו, ועל-ידי כך – לקבל את זהותו מחוץ עצמו ולא רק מהקבוצה המעניקה לו אותה.

גם את הצורך בזהות רואה אני כווריאנט של הצורך בהתקשרות; (שהוא "אב-הצרכים" בתורתו של פרום לפי פרושי). שכן, הצורך בזהות מבטא את הצורך בהתקשרות של היחיד עם עצמו. היחיד התקין – מקושר באופן חיובי עם עצמו, פועל כאינדיבידואל ומתבטא ככזה. היחיד הנסוג קשור לעצמו באופן שלילי, מוותר עליו ומתנהג ב"תואמות של עדר".

בהתאם לשיטתו של פרום לא יכול יחיד להתקשר באמת ובאופן חיובי עם הזולת והעולם אם אין הוא קשור באמת ובאופן חיובי עם עצמו. לכן, גם את הצורך בחחושת זהות יש לראות כביטוי (וכתנאי) של הצורך היסודי בהתקשרות.

1. הצורך באובייקטים של התמסרות (הגיון לעומת אי רציונליות)²

הצורך הקיומי ב"אובייקטים של התמסרות" הינו צורך אוניברסלי המצוי בכל יחיד בכל חרבות, והמתבטא בהזדקקות לאוריינטציה, לאמונה, לדרך-כלשהי כדי לקבל משמעות לחיים.

הפתרון ה ש ל י , הנסגני, לסיפוק צורך קיומי זה מתבטא בהדבקות אי-רציונלית באובייקט של התמסרות. היחיד מוצא לו אוריינטציה, דרך-חיים, בלתי רציונליים, ומוותר על שיפוט אובייקטיבי וחבוני של סיב האוריינטציה בה הוא בוחר. ויתור על רציונליות בחיפוש הדרך מתבטא בבחירה באובייקט בלתי רציונלי. זהו מצב בו מוותר האדם על טגולתו החשובה ביותר, תבונותו, כדי "לזכות" באובייקט של התמסרות. ויתור זה הינו זהה לויחור על חופש, הינו מסירת ה"חופש לשם" לדרך הסותרת את תבונת האדם, ולכן מחלישה ומנוונת אותו.

1. ראה: מנוס מחופש, בעיקר עם²⁷ ואילך. שם מתוארת ההתייחדות (האינדיבידואלית) כמשולבת עם "החופש מאח".

2. מעניין שבאנטומיה צורך זה מובא ראשון בין הצרכים מבחינת סדר הצגתם. אך אין אני חושב שסדר ההופעה מצביע על משקל הצורך בעיני פרום [עמ' 309].

הסיפוק החיובי, המקדם, של הצורך באוריינטציה מתבטא בחיפוש רציונלי של אובייקט להתמסרות. האדם במקרה מוצלח זה, איננו מתמסר לאמונה, לדרך, לכיוון בחייו אלא מתוך שיקול תבוני. לכן, גם האובייקטים, האמונות, שבהם יבחר יהיו רציונליים. זו היא האלטרנטיבה החיובית העומדת בפני האדם המחפש מתוך "מצבו הקיומי" דרך או אוריינטציה לחייו: לשקול באורח תבוני ובמירב האובייקטיביות את האפשרויות הנחונות לו בטרם יתמסר. פרום מציג איפוא את הרציונליות כצורך באדם החקיף¹.

קל לראות כי הצורך הזה, הצורך באובייקטים של התמסרות הוא מודוס של "אב-הצרכים" בגרסתו – הצורך ב"התקשרות". האדם, כל אדם, זקוק לדרך, לאובייקט של התמסרות, לאוריינטציה שאליהם הוא מתקשר. המצב הקיומי של הניתוק דוחף אותו להתקשר ולהתמסר לאוריינטציה, כשם שהוא נדחף להתקשר ולהתמסר לבני אדם.

סיטואציה היסוד הקיומית, "הניתוק", עומדת בבסיס הצרכים הקיומיים, שכולם מבטאים את הצורך היסודי להתגבר על הפירוד על-ידי התקשרות לזולת, לעולם ולדרך חיים (אוריינטציה). וכך נסגר המעגל של תיאור ה"צרכים הקיומיים", הנובעים מ"מצבו של האדם" והמבטאים צורך יסודי קיומי – התקשרות והתגברות על הניתוק.

ז. הצרכים הקיומיים – המימד הפילוגנטי והמימד האונטוגנטי

בטרם נמשיך בתיאור חורת האישיות של פרום, עלינו לעסוק בבעיה עקרונית הקשורה באוניברסליות של הצרכים הקיומיים.

מהו המשקל שמעניק פרום להתפתחות ההיסטורית ולשונות התרבותית והחברתית בקביעת הריאליות של הבחירה בין האלטרנטיבות בסיפוק הצרכים האנושיים הקיומיים?

פרום הלא קובע כי חמיד ניצב כל אדם בפני אפשרות לממש את "צרכיו הקיומיים" בדרך "נסגנית" או בדרך "טקדמת". אך כבר ראינו בהקדמה לפרק זה כי פרום עוסק ב"טבע האדם" האוניברסלי תוך שהוא מודע להבדלים היסטוריים וחברתיים ולהשפעתם על השונות בין בני האדם למרות טבעם המשותף.

לכן, האם יחכן שיחיד בחברה שבטית פרימיטיבית יכול לבחור בין "זהות" שביטויה זיא הזדהות טוטליה עם הקולקטיב לבין "אינדיבידואליות" במשמע של מימוש עצמי, כמו יחיד

1. ראה למשל, זן בודהיזם, עמ' 197 ואילך. הרציונליות היא גם דרישה בסיסית במשנה ההומניסטית של פרום; ועל כך ראה בסעיף 2 בפרק ב' של החיבור.

בדמוקרטיה המערבית של ימינו? או האם אוחו בן שבט קדום יכול להיות "רציונלי" בבחירת האובייקטים שאליהם הוא מתמסר – אמונותיו, אליליו, באותה מידה כמו איש הרנסנס או היחיד בחברה פלורליסטית לא קונפורמיסטית?

זאת ועוד: האם עוצמת הצרכים הקיומיים (או חלקם) הינה זהה ביחידים בתרבויות שונות, בזמנים היסטוריים שונים? האם, לדוגמא, הצורך בחופש, הצורך בשורשיות וכו', מחבטאים באותה עוצמה ואופן אצל אדם מערבי מודרני כמו אצל יחיד בחברה הדתית בימי הביניים? שאלות אלו מתעוררות גם כלפי מושג העצמי של פרום. האם הדחף למימוש עצמי, דהיינו לביטוי הפוטנציאלים של היחיד שלא על רקע המשותף בינו לבין האחרים זהה (מבחינת עוצמתו כדחף, לא רק מבחינת האפשרות שהחברה מספקת למימושו), לדחף למימוש עצמי ביחיד בחברה היררכית סמכותית וביחיד בחברה המעוררת את היחיד להחפתו כ"יחיד"?

שובחו של פרום לשאלות אלה היא חד-משמעית:

הצרכים כצרכים הינם אוניברסליים ואינם מותנים בתרבות. אך עוצמתם ומידת האפשרות הניתנת ליחיד לספקם – הינן תלויות הקשר תרבותי וחברתי. עוצמת הצרכים וטיב הופעתם כאלטרנטיבות קשורים במקומה של החברה בה גדל היחיד במהלך ההתפתחות ההיסטורית. פרום מניח במפורש שיש לקחת בחשבון גורמים פילוגנטיים כשמדברים על צורך של יחיד מסויים בזמן היסטורי מסויים ובחברה מסויימת. כך, למשל הצורך (והיכולת) להשחרש על-ידי "אחוה" ולא על-ידי "גילוי עריות" (דהיינו אחוה למין האנושי ולא לקבוצת הדם בלבד) הוא הרבה יותר חזק וריאלי לגבי היחיד בחברה פלורליסטית מאשר ליחיד בחברה שבטית. והוא הדין גם לגבי צרכים אחרים כגון חופש, זהות, אוריינטציה וכו'.

לכל יחיד הצרכים הקיומיים המהארים לעיל, כמו גם עצמי השואף להתממש. אך עוצמתם וטיב האלטרנטיבות בהן הם מתגלים הינם פונקציה של מקומו ומקום חברתו בתהליך ההתפתחות של המין האנושי. כלומר, כל יחיד "צריך" אחרת שורשים, זהות, חופש, אוריינטציה וכדומה. כל יחיד יכול לבחור בנסיגה או בקידמה במסגרת האפשרות המוענקת לו על-ידי חברתו ותקופתו¹. האלטרנטיבות בין קידמה ונסיגה היא במסגרת מקומו של

1. ראה: מנוס מחופש, עמ' 32-35; כן ראה: החברה השפויה, עמ' 76-78. ראה גם תגובתה של רות בנדיקט ב- Psychiatry, Vol. V, 1942 - היא טוענת שם בתוקף רב כי גם בחברות פרימיטיביות ביותר יכול היה היחיד לממש זהות אינדיבידואלית בלתי עדרית, בניגוד לסייגים של פרום. בכך היא מצדיקה את הסכימה שלו ומבטלת את חששותיו שמא הסכימה שלו חוטאת באי התחשבות בגורמים פילוגנטיים. כלומר, היא מאשרת את האוניברסליות של הצרכים הקיומיים.

היחיד בזמן היסטורי ובהתאם לפרופיל של חברתו. הצרכים מופיעים בעוצמה המתאימה לתנאים החברתיים. וכך "מימוש עצמי" כצורך מתגלה ליחיד בהתאם לשיכוו החברתי וההיסטורי, הן בעוצמה, הן בכיוון והן באפשרויות.

גישתו של פרום היא אבולוציונית. הוא מניח שכשם שישנה לידה של היחיד, דהיינו, התפתחות ממצב של קשר עוברי לרחם לכלל התמשווח כייחיד בוגר, קיימת גם לידה מתמשכת של האנושות, כלומר התפתחות פילוגנטית במקביל להתפתחות האונטוגנטית¹. לכן, ב"ילדותה" של האנושות חלק מהצרכים הקיומיים הופיעו בעממות, והנטייה הייתה לספקם בדרך נסגנית (שהייתה אז תקנית או מקדמת). האלטרנטיבות המקדמות הופכות ליותר ריאליות וממומשות עם התפתחותה של הציויליזציה – כלומר, יותר אהבה, התעלות, אינדיבידואליות, רציונליות וחופש.

על כן, מותר ואפשר לצפות מיחיד בתקופתו מימוש יותר מקדם של צרכיו הקיומיים מאשר מיחיד בתקופות קודמות. מה שהיה "מקדם" אז – הינו "נסגני" בתקופתנו. אך גם בתקופות קודמות ובחברות אחרות אפשר היה לבחור בין "נסגני יותר" ו"נסגני פחות", בין יותר "אי-רציונליות" לבין פחות.

האופטימיזם היחסי של פרום הן בתורת האישיות שלו, והן במשנתו בכללה, נובע גם מתוך התפיסה האבולוציוניסטית שלפיה ישנה קידמה באנושות, וכי האפשרות של היחיד ושל הכלל להיות יותר מתקדמים, ז"א לבחור יותר באלטרנטיבות החיוביות של הצרכים, מהרחבת עם התפתחות ההיסטוריה. פרום מחזיק בעמדה זאת למרות הנטייות הנוראות שארעו בהיסטוריה, גם בקרובה, שפרום איננו מתעלם מהן. לשיטתו, המין האנושי הולך ו"נולד". דהיינו הולך ומתנתק חבל הסבור הקושר אותו להכרעות נסגניות (אחוות דם, נרקיסיזם, אי-רציונליות, עדריות וכו'), ועמו גובר גם הסיכוי של היחיד לבחור באלטרנטיבות מקדמות לסיפוק "צרכיו הקיומיים"².

לסיכום נושא זה של צרכיו הקיומיים של האדם, יש להדגיש כי תורת הצרכים של פרום מבוססת על הדרישה ל ח ו פ ש כתנאי למימוש התקין, המתקדם, של כל הצרכים. חופש מכבילותו של האדם לקשרים ראשוניים, חופש מכבילותו לחבל הסבור, דהיינו לקבוצה כעדר, חופש מכבילותו לעצמו – נרקיסיזם, וחופש מאי-רציונליות. אם נבדוק את כל הצרכים נראה כי מימוש התקין קשור תמיד ביותר חופש³.

1. ראה: החברה השפויה, עמ' 54 ואילך.
2. ראה: מעבר לאזיקים, עמ' 177-180; ראה גם: פרק ב' של החיבור – הרחבה בנושא זה.
3. בעיקר לפי מנוס מחופש; וכן ראה: מעבר לאזיקים, ה"אני מאמין" של פרום, עמ' 175.

והאפשרות להיות יותר חופשי קשורה קשר הדוק עם האפשרות להיות יותר יחיד.
אין להפריד את שני המוטיבים האלה.

לקביעה זו משמעות רבה לתורת החינוך הגלויה והמובלעת של פרום. שכן המושגים "חופש" ו"אינדיבידואליזם" הינם מן המושגים המרכזיים במחשבת החינוך, גם בזו של פרום.¹
כל הצרכים הקיומיים קשורים זה בזה קשר הדוק. כולם מהווים ביטוי לצורך קיומי אחד, עם ואריאנטים או גילויים שונים של צורך זה. הצורך הבסיסי אב-הצרכים הוא ההתקשרות. החופש מהווה תנאי להתקשרות תקינה (וגם צורך בפני עצמו). ההתקשרות התקינה – אהבה – קשורה בשורשיות תקינה – אחווה. והן קשורות (ואף מתנות) התעלות תקינה – יצירה. כל אלו קשורים (ואף מתנים) בחחושת זהות תקינה – אינדיבידואליות, ובאוריינטציה של התמסרות תקינה – רציונליות.

כל מימוש תקין של צורך כלשהו הינו גם מחנה וגם מותנה במימוש תקין של הצרכים האחרים, סיבה ומסובב כאחד.
בתשתית תורת הצרכים הקיומיים מונחת הנחה היסוד של קיומה של הנעה לא ליבידוניהלית באדם, המספקת אנרגיה וכוח מניע לצרכים אלה. נעבור עתה לחיבור תורת ההנעה של פרום.

ח. תורת ההנעה (המוטיבציה) הבלתי ליבידוניהלית

הצרכים הקיומיים של האדם עולים לפי תורת פרום מחוץ "המצב הקיומי" שבו שרוי כל יחיד. אך מחוץ הנחה ה"מצב" עדיין אין אנו מקבלים חשובה לבעיה עקרונית: מהו הכוח הדינמי ביחיד שממנו שואבים הצרכים את כוח הנעתם? מניין האנרגיה המסיבה את ה"מצב הקיומי" לצרכים, להנעות?

ארחיב במקצת עניין זה, שכן תורת ההנעה היא מן התחומים הרלבנטיים למשנה חינוכית המבוססת על חורה פסיכולוגית. השאלה "מה מניע את הילד" היא שאלת יסוד למשנה חינוכית הנגזרת גם מן הפסיכולוגיה, וכזאת היא משנתו של פרום.

נפנה תחילה למורו של פרום – לפרויד, שלו תורת הנעה שעליה חולק פרום. את תורת ההנעה של פרום אפשר להבין רק על רקע יחסה לתורת ההנעה של פרויד.

אציג בקצרה את תורת ההנעה של פרויד, כפי שפרוס מפרש אותה, כדי שנביין את ייחודה של תורת ההנעה שלו לעומת זו של פרויד (בעיניו).

1. ראה פרקים ג' ו-ד' בחיבור זה.

פרום טוען במקומות רבים כי לפרויד היו שתי תאוריות על ההנעה האנושית: "הראשונה" ו"המאוחרת"¹.

לפי "התאוריה הראשונה" מונע האדם על-ידי שני אימפולסים: אימפולס האגו – המניע אותו להתקיים, לחיות, ואימפולס העונג (הליבידו) המניע אותו להפחית את המתחים המיניים המצטברים באזורים שונים בגוף. שני כוחות ההנעה האלה מתנגשים זה בזה ועל האדם שומה לפשר ביניהם, ליצור שיווי משקל בין "עקרון המציאות" המיוצג על-ידי אימפולס הקיום, לבין "עקרון העונג" המיוצג על-ידי הליבידו. לפי תאוריה זו האדם הינו יצור מבודד, אטומי ואנוכי, שעיקר מעייניו בפירוק פיזיולוגי של המתחים הליבידוניאליים ("עקרון העונג"), שהוא מרסנם רק מפני שהוא גם מונע להתקיים, וכדי להתקיים הוא אנוס לרסנם².

לפי "התאוריה המאוחרת", שפרויד גיבש אותה אחרי מלחמת העולם הראשונה – פועלים באדם שני דחפים: הארוס – ו-הטנסוס – יצר החיים ויצר המוות. לפי תאוריה זו יצרי החיים כוללים את יצרי המין ומולם פועל יצר המוות. זוהי שניות אחרת לגמרי מהשניות של התאוריה הראשונה, לדעתו של פרום, מפני שלפי תאוריה זו הליבידו (אימפולס המין) משרת את אימפולס הקיום, החיים. האדם לפי תאוריה זו איננו יצור מכני ואגואיסטי הנדחף לפרק את מחניו הפיזיולוגיים, אלא, מצד אחד נדחף לאהבה ולחיים, ומצד שני למוות ולהרס. לתאוריה זו של פרויד קורא פרום "תאוריית הארוס"³, והוא טוען שפרויד בעצמו לא היה מודע עד כמה תמונת האדם בתאוריה זו שונה מתמונת האדם בתאוריה הראשונה.

מודל האדם בתאוריה זו הינו מודל ביולוגי ולא פיזיולוגי כקודמו, שכן כוחות החיים והמין מייצגים את החשוקה הביולוגית לחיות, ומולם נמצאים כוחות המוות, ההרס, המושכים לאפס-קיום, לנירוונה. הפורקן המיני איננו נחפס עוד כצורך כימי-מכני, אלא כביטוי לתשוקת חיים ביולוגית.

פרום אינו מקבל את שתי התאוריות של פרויד; לא את זו הראשונה הפיזיולוגית מכנית, ולא את זו המאוחרת הביולוגית. אך, לדעתי, חורת ההנעה שלו מושפעת מאד מהחורה המאוחרת של פרויד, כפי שפרום מפרש אותה.

כיצד? הוא דוחה, בכל כתביו, ובחריפות גדולה, את ההנחה הפרוידיאנית בדבר קיומו של יצר הרס או מוות (טנסוס) באדם. דחייה זו מהווה את הסטייה העמוקה ביותר של שיטת

1. החברה השפויה, עמ' 53.

2. אנטומיה, עמ' 581.

3. שם, עמ' 590 ואילך; וכן ראה: מחשבת פרויד, מעמ' 102 ואילך.

פרום משיטת פרויד. אך הוא מאמץ, בלי שיודה בכך, את חלקה הראשון של התאוריה המאוחרת: את מציאותו של כוח הנעה לחיים כדחף ביולוגי בלעדי באדם. כוח הנעה זה הכולל את יצרי המין והאהבה, דחף לקיום להמשכת החיים, מוצג בתורת פרום כ כ ו ח ה י ה י ד י המניע את האדם. בתורת פרויד המאוחרת עומד כנגד כוח זה יצר המוח. בתורת פרום מוצג יצר המוח או ההרס כחוצר משני, כתוצאה של בלימת יצרי החיים ולא כיצר ראשוני. פרום מציג, איפוא, תורת הנעה מוסיסטית ולא דואליסטית כפרויד. האדם מונע לחיים; ורק אם חל שיבוש בהתפתחותו מתהווים יצרי ההרס ומנחים את פעילותו החולה.

ההנעה לחיים מתוארת על-ידי פרום כ"מרץ נפשי" שדרכו היא מחבלה. "מרץ נפשי" זה הינו "אנרגיה נפשית ולא סקסואלית... הקושרת, מאחדת ומהווה את הדבק המחזיק את האדם בתוך עצמו ואת האדם בזיקתו לעולם החיצון"¹.

הנחת מציאותו של היצירה הלא-ליבידונית היא מאבני היסוד של ה"פסיכואנליזה הקומוניסטית" של פרום. וזאת, למרות שבמפורש הוא משתמש במונח זה מעט מאד. היא מובלעת בכל דיוניו לגבי מקורות ההנעה האנושית.

נחזור עתה לבעיה שהצגנו בראשית פרק זה: בעיית כוח ההנעה של "הצרכים הקיומיים". מניין הם שואבים את כוחם להניע את האדם לממש אותם.

עתה יש בידינו תשובה לשאלה זו:

מאחר וקבענו כי פרום רואה בהנעה לחיים, לקיום, את ההנעה היחידה והראשונית באדם הרי שהאנרגיה של "הצרכים הקיומיים" שאובה ממנה. וכך הוא קובע בספרו המאוחר:

האינטנסיביות (של הצרכים הקיומיים) איננה באה ממקור של צרכים פיזיולוגיים מסויימים, אלא מהצורך של כל האורגניזם להתקיים – לגדול הן גופנית והן רוחנית².

אם נבדוק את כל הצרכים הקיומיים נראה כי כולם מפעילים את האדם לקראת "לידה מתחדת", קרי לקראת החיים. האדם לא יחיה כאדם אם לא יממש את הצרכים הקיומיים באופן אופטימלי באפשרות המקדמת. התקשרות, התעלות, שורשיות, זהות ואוריינטציה הם צרכים מפני שהם מאפשרים חיים. לאדם הנעה ראשונית לממש אותם בצורה מקדמת, ובכך להבטיח את החיים ואת הגדילה. אם אדם נוטה לממש בדרך נסגנית, פירוש הדבר שמשחו השתבש בהתפתחותו ובמנגנון ההנעה הראשוני שלו – ההנעה לקראת החיים.

1. לב האדם, עמ' 68.

2. אנטומיה, עמ' 30.

למיכום: "הצרכים הקיומיים" מוצעים בתורתו של פרום מחוך מודל ביולוגי דומה מאד לזה שבתורתו של פרויד המאוחר. "יצרי האני" (הכוללים לפי פרויד את יצרי ה"אני" והארום) מתפרשים בתורתו של פרום כ"צרכים קיומיים". בחוך המבנה הביולוגי של האדם מצויה הנעה, פיזית ורוחנית, לחיות ולגדול כאדם (כלומר לא כיצור פיזיולוגי בלבד). כדי לחיות ולגדול כאדם הוא חייב לממש את "הצרכים הקיומיים" (האנושיים) שלו. צרכים אלה שואבים את כוחם מהמערך הביולוגי של האדם המונע לקראת חיים וגדילה. ה"התקשרות", העומדת לדעתי בבסיס "הצרכים הקיומיים", היא וואריאציה פרומית ל"יצרי הארום" של פרויד המאוחר. שכן, ההתקשרות לצורותיה השונות¹ מבטיחה גדילה, מבטיחה חיים אנושיים. היא פועלת כצורך ביולוגי באדם, שהשוקתו המרכזית היא לחיות.

והוא הדין במימוש ה"עצמי". גם הוא נובע מהיצר הביולוגי הבלעדי של חיים וגדילה. פרום, בלי שיודה בכך, לוקח את "יצר הארום" שבתורת פרויד ומעמידו במרכז תורת ההנעה שלו. הצרכים לפי תורת פרום הם בשירות ה"אני" השואף לחיים. הניתוח הפילוסופי של "המצב האנושי" ושל "הצרכים הקיומיים" מתחבר עם ההנחה הביולוגית של יצר החיים, חוך מתן משמעות "אנושית" לדחף הביולוגי של הקיום: מצב אנושי, קיום אנושי וצרכים אנושיים בשירות יצר החיים.

ט. מקומם של האם ושל האב בחיי הנפש של האדם

השימוש במושגים "ניהוק", "פירוד" ו"לידה מתחדת" בהצגת "מצבו של האדם" ו"צרכיו הקיומיים"² מעיד על החשיבות הגדולה שמייחס פרום למקומה של האם בחיי היחיד החקיין ובחיי היחיד החולה כאחד. הניתוח מהאם או ממהויות המסמלות אותה, הינו צורך קיומי, שיכול להיות מטופק בצורה חקינה או בצורה חולנית.

אך למרות שהניתוח מהאם הינו צורך קיומי - ה ק ש ר אל האם הוא הקשר החזק ביותר של האדם.

פרום מפליג אפילו יותר מפרויד בהערכת משקלו הרב של הקשר אל האם הן מצד הבן, והן מצד הבת.

1. ראה לעיל, סעיף 5 ג'.

2. שם, שם.

הוא אינו מקבל את הסבריו של פרויד למשיכה שיש לילד אל האם. אך עוצמתה של המשיכה הזאת וגורליותה לגבי הילד מקבלות במשנתו משקל רב. הסבריו למשיכה אל האם שונים מאלו של פרויד: הוא מדגיש את הקשר אל האם, בעוד שפרויד מדגיש את המשיכה הליבידונית אל אביה. הקשר אל האם, לפי פרום, נוצר בשל ההגנה והמחסה שנותנת האם לילד, ולא בשל המשיכה המינית לאם. זיקת הילד לאמו היא זיקה של התקשרות שביסודה הפחד מהפירוד ומהבדירות¹.

לכן, אינן פרום מקבל את הסבריו של פרויד לחופעה האדיפלית ולחסביך אדיפוס, למרות שהוא מודה בקיום החופעה והחסביך. הוא טוען שאמנם קיימת משיכה מינית מסויימת אל האם, אך משיכה זו היא תוצאה של הקושי לוותר על הקשר הראשוני, קושי שבגללו נוצרת המשיכה המינית ולא כסיבה בפני עצמה².

במאציו לדחות את המיניות כגורם המסביר את החופעה האדיפלית ממקם פרום את עיקר ההתקשרות בין הילד והאם בחקופה הקדם-אדיפלית³, דהיינו לפני גיל 3. בכך הוא רוצה להוכיח כי החשוקה המינית ("לכבוש את האם"), איננה עומדת במרכז המשיכה אל אב: "הממצאים שבידי מעידים שההתקשרות הקדם-אדיפלית של הילד או הילדה אל האם היא אחת התופעות המרכזיות בתהליך ההתפתחות ואחת הסיבות העיקריות לנאורוזה או לפסיכוזה"⁴. מאחר והילד קשור אל האם מבלי שירצה לכבוש אותה – יש לבקש הסבר אחר לקשר זה. ר"ל: "געועיו לאהבה ללא חנאי המוענקת מבלי לצפות למענה כלשהו"⁵.

וכן, כשמדובר על חסביך אדיפוס כפחולוגיה, דהיינו כקבעון לדמות האם, הוא קובע כי "אין השאיפות הסקסואליות מהוות את סיבת ההקבעה לאם אלא את התוצאה"⁶. כלומר, תוצאה של הקבעות אל האם, שאינה מינית ביסודה, למרות שיש בה גם יסוד מיני.

1. ראה: לב האדם, עמ' 105 ואילך.

2. ראה: החברה השפויה, עמ' 48-50; וכן ראה אנטומיה, עמ' 479; שם, בניגוד ללב האדם הוא רואה את המיניות של הילד כלפי אמו כחיובית, שכך היא מגינה עליו מנסיגה לצורות מסוכנות יותר של קשר. המיניות של הילד כלפי אמו נתפסת שם כהגנה על עצמאותו ושפיותו של הילד מפני חשוקה ממשיה ולא שפויה לחזור ממש לרחם האם, חזרה שפירושה מוות. וכן מציע פרום לראות במיניות של הילד "מיניות לא-מינית", דהיינו מיניות המבטאת רצון של התאחדות, של קשר. באנטומיה, עמ' 480 ואילך רואה פרום את מציאות המשיכה המינית של הילד לאמו כחיובית, כיון שהיא מוכיחה שהאם נתפסת על ידי הילד כיישות בפני עצמה. היעדר יחס מיני מכל וכל צריך להדאיג מבחינת התפתחות הילד לגבר.

3. לב האדם, עמ' 107.

4. שם, שם.

5. שם, עמ' 108.

6. שם, עמ' 110.

קו אחר הבולט בפירושו של פרום לחסביך אדיפוס, מצוי בהסבר שלו את ה ש נ א ה ל א ב . הבן שונא את אביו לא בגלל התחרות המינית אתו, אלא כביטוי להתקוממותו נגד ס מ כ ו ת ו של האב, הבולמת את ה"צורך הקיומי" בחופש ואת מימוש הצורך בזהות.¹

בספרו האחרון² מביא פרום טענה החומכת, לדעתו, בהנחתו כי לא המיניות מצויה בבסיס המשיכה לאם. הוא טוען שאם צודק פרויד והמיניות אכן היא הגורם למשיכה לאם – כיצד מתיישבת עמדתו של פרויד עם ההגיון הפשוט, הנהיר לכל אדם, שמשיכה מינית לאובייקט ספציפי נעלמת במשך השנים, בעוד שהקשר אל האם איננו נעלם לעולם? לכן, לא המיניות מטבירה את המשיכה לאם, אלא הצורך הקיומי המתמיד של ה"התקשרות", שהאם מסמלת את האפשרות לממשו באופן מוחלט (והרסני).

במקום אחר³ בודק פרום את המיתוס היווני של סיפור אדיפוס, שממנו שאב סופוקלס את הסיפור למחזהו "אדיפוס המלך". הוא מעלה המיהות עקרוניות כלפי השימוש שעשה פרויד באגדה זו לצידוק הסברו המיני לאדיפליות.

שכן, אם פרויד צודק בפרשנותו לסיפור הקדום – אדיפוס היה צריך לפגוש קודם את יוקוסטה, האם, להתאהב בה, ורק אחר-כך להרוג את אביו מפני שהתאהב ורצה ביוקוסטה. ואילו במחזה האמור – המאורעות באים בסדר הפוך. לכן, מפקפק פרום בפירוש האינצסטורי שנותן פרויד למחזהו של סופוקלס. את פירושו זה מגייס פרום לחיזוק טענתו כי יש להסביר את המיתוס של אדיפוס כסימבול של מ ר ד ב ס מ כ ו ת במשפחה פטריארכלית, ושעניין הנישואין עם האם הוא רק משני בחשיבותו.

כשהוא מנתח את הטרילוגיה של סופוקלס⁴ העוסקה בגורל משפחתו של אדיפוס, הוא מביע למסקנה כי פרויד טועה לגמרי. שכן לשיטתו של פרום, במרכז הטרילוגיה מצוי המאבק בין חרבות מאטריארכלית לחרבות פטריארכלית, ולא בעיה אינצסטורית. כך מבקש פרום להשמיט את הקרקע מתחת לפירוש הפרוידיאני, הנשען על סיפור אדיפוס, כבסיס לטענתו כי המשיכה המינית לאם מתגלה כבר במיתוס הקדום ומהווה עילה לרצח אב. פרום מטביר את המחזה כסימבול לחוויה אוניברסלית לא אינצסטורית – מ ר ד ב ע ר י צ ו ת ה פ ס ר י א ר כ ל י ת ; ורותם את הסברו זה לשיטתו הרואה במשיכה לאם עניין לא מיני, אלא ביטוי לצורך בהתקשרות מוחלטת וחובקת כל.

1. ראה למשל, האדם לעצמו, עמ' 157.

2. מחשבת פרויד, עמ' 27 ואילך.

3. השפה שנשכחה, עמ' 166 ואילך.

4. שם, שם.

בהסבירו את התופעה האדיפאלית במישור הפילוגנטי, מעמיד פרום תאוריה אחרת מזו של פרויד לגבי מקומה של האם בהווית האדם הקדמון. אין הוא מקבל את החפיסה הפרוידיאנית שלפיה קנאה האחים הזכרים באב גרמה לרצח האב ולכיבוש הנשים. הוא טוען שבשלבים המוקדמים של הקיום האנושי עמדה האם במרכז החיים הנפשיים של היחיד, ורק אחר-כך הפך האב למוקד חיים נפשיים אלה. (עם הופעה הדתות הפאטריארכליות הגדולות). ככל שהאדם היה קרוב יותר לטבע, וראשוני ביחסו אליו – כך עמדה האם יותר במרכז הוויתו כמוקד של ביטוי הצורך בהתקשרות, בעיקר כלפיה, אך גם ל"מהויות אמהיות" סמליות: האדמה, אחוות הדם של ילודי האם וכיו"ב¹.

במתן המשקל הרב לדמות האם בהתפתחות האנושית ובהיי היחיד מושפע פרום מ-ג' ג' בכהופן². בהשפעתו גיבש פרום את השקפתו על תפקיד האם בחיי האדם, יחיד וכלל, בכל החברות.

לפי תאוריה זאת יש לקשר אל האם פן חיובי ופן שלילי. הפן החיובי מתבטא בכך שהקשר הזה מחזק בילד את הנטיות הנפשיות של אישור החיים, חופש, שוויון, אחווה, סליחה וחמלה. האם התקינה מתייחסת כך לילדה ומחזקת בו את הנטיות הללו. זהו הפן החיובי של ה"עקרון האמהי".

האספקט השלילי של ה"עקרון האמהי" מתבטא בכך ש"קשריו של האדם לטבע, לדם, ולקרקע מונעים ממנו לפתח את אישיותו ותבונתו. הוא נשאר ילד שאיננו רוצה להתקדם³. כלומר, הרחקות לדמות האם הקונקרטיה של היחיד, המונעת ממנו "קשרים משניים", חופש והתייחדות. וכן הרחקות ליסויות המסמלות את האם (אדמה, שבט, לאום וכו') המתבטא בעיקר בחברות על-ידי פולחני אדמה ודם, לאומנות, שנאת הזרים, אי-רציונליות, קידוש סמלים לאומניים וכו'.

ה"עקרון האמהי" החיובי מחזק את מגמת החיים הביופילית, שלה הפרימאט ב'טבע האנושי', ויוצר את ה"מצפון האמהי" הזהה ל"מצפון ההומניסטי"⁴. אם הקשרים עם האם נקבעים על-ידי האספקט החיובי של הקשר עם האם, תוך מזיגה הולמת עם האספקט החיובי של ה"עקרון האבהי", היחיד המסויים מועד לשפיות ולתקינות.

-
1. החברה השפויה, עמ' 54 ואילך.
 2. ראה מאמרו של פרום "חורה זכות האם" בחוך: משבר הפטיכואנליזה [נכתב ב-1934].
 3. החברה השפויה, עמ' 50.
 4. ראה סעיף 4 בפרק זה.

אם יחיד מסויים מפנים את האספקט השלילי של "העקרון האמהי" דרך אמו הקונקרטיה, המרחקת אותו אליה, או דרך חברתו המחזקת עקרון אמהי שלילי (ריחוק ל"סמלים אמהיים"), הריהו מועד לסטיות ולחולאים שונים. שכן יחיד זה לא "יוולד", לא יקשור "קשרים משניים", יהיה שרוי תמיד בערבה של נסיגה אל הרחם, אל "הקשר הראשוני".¹

את תפקידו של האב בחיי הנפש של האדם גוזר פרום ממהותה של הגבריות. האב איננו יולד, ובמשך אלפי שנים היה פטור (יחסית) מטיפול בילדים ומדאגה להם. האב איננו קשור לטבורו של הילד ואיננו נושא אותו בגופו תקופה ארוכה. לכן, האב, הגבר, מושרש פחות בטבע, מהווה פחות מהאם יסוד טבעי-ראשוני. כמשקל נגד לחטרונותיו אלה פתח הגבר, במהלך האבולוציה, את ההישענות על החבונה במקום את ההישענות על האינסטינקטים. הרציונליות פותחה בעיקר על-ידי הגברים, ובכך הם פיצו עצמם על כך שאין הם יולדים. הרציונליות מתבטאת בעקרון תבוניים שהגבר "יוולד", הנובעים מכך שהגבר הוא פחות "טבע" מהאשה.

לכן, מייצגת האבהות בחיי הנפש של האדם רציונליות, הפשטה, מצפון, חוק והיררכיה.² כל אלה הינם עקרונות שאינם "טבע", בניגוד לעקרונות שמייצגת האמהות (אהבה, חמלה, שוויון וחיים – שהם עקרונות "טבעיים").

פרום מאמץ את הגישה שלפיה אהבת האם לילדיה נחונה ללא תנאי, בעוד שאהבת האב לילדיו מותנית בהגשמת ציפיותיו של האב מהילדים. הציפיות קשורות בהפנמת המצפון, החוק, המשמעת והאינדיבידואליזם.

הבחינות השליליות של "העקרון האבהי" קשורות בהפנמת "מצפון סמכותי" נוקשה וכובל. "בכל החברות הפאטריארכליות יחסו של הבן לאב הינו יחס של כניעה מחד ושל מרי מאידך".³ עודף של סמכותיות מכניעה מצד האב מגביר את רגשי האשמה אצל הילד ומחליש את האני שלו. במקרה כזה הילד אינו יכול לפתח את "המצפון האמהי" או ה"הומניסטי" שבו, וכוחות החיים הקשורים בהגשמת ה"עצמי" והאינדיבידואליות עלולים להחסם.

האדם התיקן הוא אדם המצליח להפנים את הצדדים החיוביים של ה"אמהות" ושל ה"אבהות". הוא מצליח לרסן את השפעת היסודות האמהיים עליו על-ידי

1. ראה סעיף 11 ב" בפרק זה.

2. ראה בהרחבה, משבר הפסיכואנליזה, עמ' 157 ואילך.

3. החברה השפויה, עמ' 53; ראה גם לעיל, סעיף 3 בחיבור.

היסודות האבהיים החיוביים. האדם החולה, או שהוא מרותק לרמות האם, או שהוא נכנע לבמרי לסמכות ולמצפון האבהיים. וכך מנסח זאת פרום:

ישנו קול אחד הקורא לנו למלא אח חובתנו, וקול אחר הקורא לנו לאהוב ולסלוח.

קולותיהם של האב והאם מדברים בשפות שונות: למעשה נראה שהם אומרים דברים מנוגדים. אך הסתירה בין עקרון החובה לעקרון האהבה, בין המצפון האבהי לבין המצפון האמהי היא סתירה הגלומה בקיום האנושי, ויש לקבל את שני הצדדים שבניגוד. המצפון המצייתי אך ורק לצו החובה מעוות, כשם שמעוות המצפון המצייתי לצו האהבה בלבד¹.

6. "טבע האדם" – בריאות הנפש של היחיד

לאחר שהכרנו את "מצבו של האדם", את צרכיו הקיומיים וכוחם המוטיבציוני, ואת מקומם של האם והאב בחייו הנפשיים – נפנה להגדרת היחיד התקין, הבריא, לפי הפסיכואנליזה ההומניסטית של פרום.

מודל האדם התקין, הינו מודל שאין משנה חינוכית הנשענת על תורה פסיכולוגית יכולה בלעדיו. לכך הצגתו מתבקשת אם רוצים אנו להבין את השקפותיו של פרום על החינוך, השקפותיו הגלויות והמובלעות כאחת².
וכך מגדיר פרום את האדם הבריא³:

בריאות הנפש מאופיינת על-ידי היכולת לאהוב וליצור, על-ידי התעלות מקשרי עריות לשבט ולאדמה, על-ידי תחושת זהות המבוססת על חוויות עצמיות כנושא כוחותיו של האדם ובא-כוחם, בחפיסת המציאות שמתוכנו ומחוצה לנו, דהיינו – בפיתוח אובייקטיביות ותבונה. [ההדגשה במקור].

יחיד בריא בנפשו הינו זה המסוגל לבחור, ואכן בוחר, באלטרנטיבות החיוביות, המקדמות, בסיפוק ה"צרכים הקיומיים" שלו.

בתפיסת בריאות הנפש של פרום בולט הקישור של ההכרעות למקשה אחת. פרום איננו מפריד בין הצרכים השונים, אלא מאחדם כ מ ג ה אחת המתגלה באישיותו של האדם.

1. החברה השפויה, עמ' 54.

2. בפרקים ג' וד' של החיבור אעסוק בשאלה אם המודל הפסיכולוגי של "האדם התקין" הופך במשנתו החינוכית של פרום לאידיאל חינוכי.

3. החברה השפויה, עמ' 75.

כלומר, אם אדם הינו בריא, הוא מספק את כל צרכיו הקיומיים על-ידי בחירה באלטרנטיבות המקדמות-החיוביות, ולא רק חלק מהם. המגמה לנסיגה או המגמה לקידמה מתבטאת על-ידי הווייה חולה או הווייה בריאה, שהן חוצרים של אופני הסיפוק של כל ה"צרכים הקיומיים". לא יחזן שהאדם יבחר בדרך מקדמת לגבי חלק מהצרכים ובדרך נסגנית לגבי חלק אחר.

אין יחיד שהוא בריא לגמרי או חולה לגמרי. בריאות וחולי הם עניין של רצף. אך יחיד השרוי בנקודה מסויימת ברצף זה, שרוי בה במלוא הווייתו – בצורה אחידה של הגשמת צרכיו הקיומיים כולם.

הגדרה זו של בריאות הנפש אין בה כל מה שנכלל בתורתו של פרום במונח זה. היא נכתבה ב-1955. עם פיתוח תורת האישיות תאר פרום את בריאות הנפש באופן יותר מפורט והוסיף אספקטים שונים, מבלי שישנה מהותית את ההגדרה הבסיסית מ-1955.

קבענו לעיל בסעיף הקודם, כי לפי תורת ההנעה של פרום, האדם מטבעו מונע לחיות, לגדול. בהקשר של נושאנו עתה קובע פרום, כי האדם מטבעו שואף להיות בריא. שהרי הבריאות (התקינות, השפיות) מוגדרת בתורת פרום כמימוש ההנעה הדומיננטית ב"טבע האדם", ההנעה לגדילה ולחיים. זו הינה המגמה הראשונית ב"טבע האדם".

בריאות הנפש, מתכנה בשמות שונים אצל פרום בהקשרים שונים, וכן משתנים המונחים עם התפתחות שיטתו. אך אין לדבר משמעות עקרונית, כי את עיקר תפיסתו לגבי מהותה של בריאות הנפש לא שינה פרום בשיטתו. פעמים שהוא מכנה אותה במישורין – "שפיות"¹, בתורת הטיפוסים שלו היא נקראת "פרודוקטיביות"², שכן "האדם הפרודוקטיבי" [ראה להלן] הינו דגם אידיאלי של האדם הבריא לעילא. במנום מחופש המושגים "גדילה" ו"ספונטניות" אף הם אידינטיים למושג "שפיות". כשהוא מנתח את חוליו של האדם המודרני בהקשר סוציו-כלכלי של תקופתנו, הוא קורא לבריאות הנפש "אוריינטציה של היות" (being)³.

כשהוא עוסק במגמה של האישיות, דהיינו בדינמיקה של האדם, הוא משחמש במונחים של זרימה, של מגמה מצטברת של שפיות. ואז הוא קורא לשפיות "תסמונת של צמיחה"⁴. המושג הדינמי "צמיחה" מתאר את התממשות המגמה הטבעית לשפיות בהקשר התפתחותי; כלומר, הבריאות הנפשית זהה עם צמיחת האדם, עם גדילתו. ככל שהאדם גדל (במשמעות של סיפוק מקדם של

1. ראה: החברה השפויה, [1955].
2. בעיקר בהאדם לעצמו, [1947].
3. ראה: שלי או אני, [1976].
4. ראה: לב האדם, [1964].

צרכיו) הוא בריא יותר. הבריאות מתגלה על-ידי הצמיחה של האדם התקיין ואף מחוזקת אהה. הצמיחה או הגדילה קשורים גם במימוש ה"עצמי" והפוטנציאליים שלו, ואין להפריד אה אלה מהמימוש התקיין של "הצרכים הקיומיים".

לדעתי, המונח המרכזי, המקורי, הכולל ביותר והקולע ביותר לכוונתו בחיבור הבריאות הנפשית הינו המונח ביופיליה¹, אהבת החיים, המופיע בכחביו החל משנות ה-60. בריאות הנפש מוצגת על-ידי מונח זה כמגמה, כעקרון דינמי המושרש ב"טבע האדם" הזהה למגמת מימוש ה"עצמי" ולמגמת הסיפוק המקדם של הצרכים הקיומיים. ה"ביופיליה" היא מגמה המעידה על התכוונות מרכזית של האדם התקיין, התכוונות אל החיים, אהבת החיים והתממשות כיוחיד יוצר ואוהב בחוץ החיים². מונח זה מצביע על המטרה של ה"גדילה" ועל התוכן שלה – אהבת החיים. מונח זה הינו המוצלח ביותר גם מפני שהוא מחקד לתורת ההנעה של פרום. הוא מפגיש את תורת ההנעה עם תפיסת בריאות הנפש בתורה האישיות שלפנינו. אדם המונע על-ידי "מגמת החיים הראשונית" הינו אוהב חיים, וככל שהוא אוהבם יותר הוא בריא יותר.

אהבת החיים וההנעה לחיים, כסימן לבריאות הנפש של האדם, אנלוגית לרצון החיים של היצורים בטבע. אדם מפתח נטיות נקרופיליות (אהבת המוות) כשגורמים סביבתיים וחינוכיים מעוותים בו את "המגמה הראשונית", ה"ביופילית", הקיימת בטבעו בטרם הושחת.

המוניזם של פרום בתורת ההנעה זהה למוניזם שלו בתורה בריאות הנפש. האדם השפוי הינו שפוי מפני שהוא אכן מונע על-ידי כוח ההנעה הראשוני שב"טבע האדם".

במקומות רבים בכחביו³ מדגיש פרום כי בכל אדם מצוי הפוטנציאל השלילי להתפתחות לא ביופילית, להרס ולעיוות "מגמת החיים הראשונית". נסיבות גדילתו וחינוכו של היחיד, ערכי החברה בה נולד ובגורמים אחרים, עלולים לממש פוטנציאל שלילי זה ולסכל אה אהבת החיים הטבעית באדם כמגמת יסוד.

ספרו הגדול והמאוחר של פרום אנטומיה של הרסנות האדם [1973] מוקדש בעצם כולו להוכחת טענתו כי האדם הינו ביופילי במהותו. זהו ספר רב כמות שבו מגן פרום על המוניזם שלו בתפיסת ההנעה האנושית: הנעה לשפיות ולאהבת החיים כמגמה א ת ת ב"טבע האדם".

1. ראה: לב האדם; וכך: אנטומיה.

2. ראה שם, במיוחד עמ' 486. הביופיליה היא גם ערך הומניסטי כסיסי במשנתו ההומניסטית של פרום [ראה פרק ב' של חיבור זה] וגם בנושא זה, כבצורך לרציונליות, הדרישות הפסיכולוגיות זהות לתביעות ההומניסטיות.

3. ראה למשל, לב האדם, עמ' 16, 138; וראה סעיף 11 בפרק זה להלן.

כל גילויי אי-השפיות – עיוותים שונים המהכנטאים בהעדרה של אהבת החיים באדם – מתוארים בספר זה כחוצרים של גדילה שלילית, ולא כחוצרים של "טבע האדם" הראשוני.

7. "טבע האדם" – תורת האופי וה'אופי החברתי'

בסעיף הקודם קבענו כי גורמים שאינם ב"טבע האדם" – לא בהנעתו הראשונית ולא בצרכיו הקיומיים – אחראים לכך ש'פוטנציאל הרוע', אי-השפיות ושנאה החיים ידריכו את חיינו של האדם.

גורמים אלה, סביבתיים, חברתיים והרכותיים מעצבים את האדם דרך אופיו (Character). בידם נתון גורלו של האדם במידה מרובה, אם יתממש ל"טבע אנושי" או לא. האופי הינו מנגנון מיוחד לאדם, שהאדם זקוק לו מפני שהאינסטינקטים שלו חלשים¹. האדם איננו מסוגל להשתית את תגובותיו לממשות על האינסטינקטים. הוא מפתח אופי, שדרכו מתארגנת תגובתו לממשות. מאחר שתגובת האדם לממשות היא סה"כ של האופנים בהם הוא מספק את צרכיו הקיומיים, מגשים את ה'עצמי' שלו ומבטא את המגמה הראשונית שב'טבע האדם' – הרי האופי של כל יחיד הינו הדרך המיוחדת לו בביטוי כל הגורמים הללו.²

האופי הינו היסוד האנושי המהותי לאדם. באופיו מגלה האדם את תשוקותיו, דפוסי פעילותו ודרכי חשיבתו. באופיו של היחיד מחגלוח לא רק תכונותיו שמ'טבע האדם' האוניברסלי, אלא גם תכונותיו כפי שהן מעוצבות (כאופיו) במהלך חיינו על-ידי הינוכו במשפחה ובחברה.

מאחר שאין אדם נולד, גדל וחי בחלל ריק אלא בחברה – מושפע אופיו במידה מכרעת על-ידי הנורמות של חברתו. כלומר, הדרך המיוחדת לו בסיפוק צרכיו הקיומיים, בהגשמת ה'עצמי' ובביטוי 'טבע האדם' שבו, מושפעת במידה רבה מהחינוך שמקבל אדם זה ומהערכים של חברתו.

החברה מעצבת את אופיו של היחיד דרך ה'אופי החברתי' שהיא משרישה בו. כך היא אחראית במידה רבה לדרך שבה האנרגיה של היחיד מתועלת בתהליך של התקשרותו והשמעותו של היחיד בממשות. לחינוך תפקיד מכריע בהשרשה ה'אופי החברתי'.

1. ראה: אנטומיה, עמ' 26, 112.

2. ראה: אדם לעצמו, עמ' 54; וכן ראה: אנטומיה, עמ' 337. האופי מתואר כ"מבנה הספציפי שבו האנרגיה האנושית מאורגנת לשם השגת מטרות האדם. הוא מניע את ההתנהגות בהתאם למטרות השליטות שלו".

"האופי החברתי" הינו מה"כ הערכים ואמות-המידה הטיפוסיים לחברה מסוימת. לכל חברה "אופי חברתי" משלה.

במאמר מוקדם¹ מניח פרום, כי לכל חברה "מבנה ליבידוניאלי", מעין "נשמה חברתית" משלה. אחר-כך כינה מבנה זה בשם "אופי חברתי". את מציאותו וחוקפו של "האופי החברתי" ביסס במנום מחופש [1941] בסגנון מרקסיסטי מובהק:²

כך נהפכת צורת החיים, כפי שהיא נקבעת לפרט על-ידי המיוחד שבסדר הכלכלי לגורם ראשוני במבנה האופי שלו, כי הכרח הקיום מחייב את האדם לקבל את התנאים שבהם עליו לחיות ... היחיד חייב לקבל את דרך החיים החלויה בשיטת היצור והחלוקה האופיינית לכל חברה נתונה. עם ההסתגלות הדינמית לתרבות, מתפתחים כמה מניעים חזקים המכוונים את פעולותיו והרגשותיו של הפרט.

אולם לא רק הסדר הכלכלי קובע את "האופי החברתי". גם רעיונות, אידיאלים, וערכים יוצרים אותו (כשם שהם יוצרים את הסדר הכלכלי). היחיד מגבש את אופיו, כלומר את הדרך שבה הוא מגשים את עצמו ואת צרכיו הקיומיים, תוך שהוא מפנים את "האופי החברתי" המיוחד לחברתו, והופך אותו לחלק מאופיו בהתאם למזגו הייחודי, המערך הגנטי שלו ונסיותיו הספציפיות.

חברה בעלת "אופי חברתי" שלילי מסלפת את האנושי שבאדם, את מגמתו הראשונית הביופילית; וחברה בעלת "אופי חברתי" חיובי מעודדת את התפתחות האדם בהתאם להנעה הסבעית ולמגמה הביופילית שבטבע האדם.

במתן משקל רב כל-כך לחברה בעיצוב אופיו של היחיד מתייחדת "הפסיכואנליזה ההומניסטית" של פרום לעומת הפסיכואנליזה של פרויד.

פרום דוחה את התפיסה הפרוידיאנית שלפיה החברה או התרבות מייצגות בהכרח את "עקרון הממשות" המנוגד ליחיד³. לשיטת פרום, החברה יכולה לחמוך בהתפתחות היחיד ובהתממשות מגמת החיים הביופילית שלו, או להשחית ולנוון את היחיד. הכל תלוי באופי החברתי הספציפי שלה. היחיד מונע באופן בסיסי לקראת החברה, מעוניין להתקשר ולהשתלב בחייה. אך חברה חולה, בעלת "אופי חברתי" שלילי, יכולה לשבש ואף להרוס את טבע בניה ואח עצמה.

1. ראה: "פסיכולוגיה חברתית אנליטית" בחוך: משבר הפסיכואנליזה, עמ' 157.

2. מנום מחופש, עמ' 25; ראה גם מאמרו "השיטה והפונקציה של פסיכולוגיה חברתית אנליטית", בחוך: משבר הפסיכואנליזה; וכן ראה: אנטומיה, עמ' 337-340; וכן: מעבר לאזיקים, עמ' 81. ראה גם בהרחבה לעניין זה בפרק ג' של החיבור.

3. ראה: ז. פרויד, תרבות בלא נחת. מוסד ביאליק, 1968.