

פרק ב' - חברה ותרבות - תורות החברה והמידות וביקורת החברה המודרנית

מבוא

תורת האישיות של פרום, אותה הצגנו בפרק א' של החיבור, מהווה את המסד לכל משנתו של פרום. על בסיס הנחותיו שבתורת האישיות נבנות הנחותיו על "טבע החברה" - תורתו הסוציולוגית של פרום. שתי התורות הללו, הפסיכולוגית והסוציולוגית, משלימות זו את זו ומהוות חטיבה עיונית אחת.

תורתו הפסיכולוגית והסוציולוגית מהווה תשתית דסקרפטית לפיגום הנורמטיבי שבמשנתו - לתורת המידות שלו, אותה שואב פרום משהי תורות אלו מצד אחד, וממקורות רבים במסורת התרבות ההומניסטית מצד שני. המאמץ העיוני הבולט ביותר בעבודתו של פרום הוא הנסיון להוכיח את ההתאמה בין הנחותיו התיאוריות בדבר טבע האדם והחברה, לבין ההנחות הנורמטיביות המרכזיות של מסורת ההומניזם בחרבות שאותן הוא מאמץ.

האספקט הזה, הנורמטיבי, שבמשנתו מתחבר לתורותיו הדסקרפטיות (הפסיכולוגית והסוציולוגית), כדי ליצור מצע מוצק - פסיכולוגי, סוציולוגי ונורמטיבי, לגולת הכותרת של מפעלו: ביקורת החברה המודרנית. לביקורת זו, בה מופיע פרום כמתקן חברה רדיקלי, המבקר קשות את החברה המודרנית, לאחר שהוא מנתח אותה באופן מפורט, מתלווה שורה ארוכה של הצעות ורעיונות לחיקון ולשינוי החברה.

ניתוחה של החברה המודרנית, הדיאגנוזה של מצבה, והפרוגנוזה לגבי עתידה נשענים, איפוא, על שלושה ענפי דעת המתלכדים לשיטה מוצקת ומתלכדת, בה יסודות תיאוריים משלימים יסודות נורמטיביים, בה ידע האדם והחברה משלים קריטריונים נורמטיביים כבסיס לתביעות לשינויים.

כך מופיעה לפנינו משנתו של פרום כמערכת מלוכדת של "שפה פרומית", סיסטמה המעורבת מיסודות תיאוריים ונורמטיביים, המכוונת כולה לבחינת מצבו של האדם המודרני ועמיד האנושות.

תורת החינוך המפורשת והמובלעת של פרום נשענת הן על יסודותיה התיאוריים של משנתו (תורת האישיות, תורת הפתולוגיות ותורת החברה), והן על יסודותיה הנורמטיביים (תורת המידות ההומניסטית וביקורת החברה המודרנית). ואותה נתאר בפרקים ג' ו-ד' של החיבור. התלכדות החלק הדסקרפטיבי במשנתו עם החלק הנורמטיבי-ביקורתי, מתבטאים באחדותה של תורת החינוך שלו, שכמו כל תורת חינוך בנוייה על יסודות תיאוריים ונורמטיביים, על המצוי והרצוי.

הפרק הזה שלפנינו מכוון בעיקרו לתיאור ביקורת החברה המודרנית על-ידי פרום. אלא שנגיע אליו רק אחרי שנחאר את שני האספקטים בהגותו שעדיין חסרים לנו:

1. תורת החברה
2. ההומניזם הנורמטיבי – תורת המידות.

1. תורת החברה של אריך פרום – ה"הומניזם הנורמטיבי"

א. "אופי חברתי" ו"לא-מודע חברתי"

תורת החברה של פרום נשענת על ההנחות של תורת האישיה שלו (ה"פסיכואנליזה ההומניסטית"). נביעה של הסוציולוגיה מן הפסיכולוגיה במשנתו, מאפשרת יצירה מערכת מושגית מתלכדת שמקורה בהנחות על "טבע האדם".

הקשר בין הקביעות הפסיכולוגיות והקביעות הסוציולוגיות ביטוי העיקרי הוא בכך, שפרום רואה את החברה כיחיד "הכחוב באותיות גדולות", אם להשתמש בציור אפלטוני. כלומר, הוא מתאר חברות אנושיות כאילו היו אלו יחידים.

דומני שאפיון מובהק זה בסוציולוגיה של פרום, ההתייחסות לחברה, לקבוצה, כאל יחיד, נובע בעיקר מהמגמה הנורמטיבית – המתקנת, השלטת בהגותו. לאמור: אפשר לבוא בתביעות נורמטיביות לחברות שלמות, כשם שאפשר לבוא בתביעות מוטריות ליחיד; ניתן לדון ולשפוט חברות אנושיות, כשם שאפשר לדון ולשפוט יחידים. ופרום עושה זאת, ולא את החברה המודרנית בלבד, אם כי בה מרכז מעייניו הביקורתיים¹.

ההוכחה שאכן פרום מתייחס לחברה כיחיד "גדול", מצויה בהנחות הסוציולוגיות העיקריות שלו, שהן:

1. הנחת קיומו של אופי חברתי בכל חברה אנושית.
2. הנחת קיומו של לא מודע חברתי בכל חברה אנושית.
3. הנחה האנלוגיה בין ההתפתחות האונטוגנטית להתפתחות הפילוגנטית. כלומר, ראיית התפתחותו של המין האנושי באנלוגיה להתפתחותו של יחיד. אנלוגיה זו מאפשרת העמדת קני מידה להערכת דרגת התפתחותן של חברות, כשם שאפשר להעמיד קני מידה להערכת התפתחותו של יחיד. ומהנחה זו נגזרת ההנחה הבאה:
4. ההנחה שישנן חברות שפוינות וחסרות לא-שפוינות.

1. ראה: מנוס מחופש, עמ' 112; כן ראה: החברה השפויה, עמ' 275. פרום עצמו איננו קובע השערה זו, אך היא מועלית על-ידי נסיון להבין את הפרסוניפיקציה שהוא עושה בשעה שהוא שואל: "האם חברה יכולה להיות חולה?" [שם].

בכל ההנחות הסוציולוגיות הללו מעביר פרום מושגים מרכזיים מתורת האישינות הפסיכולוגית (אופי, לא-מודע, התפתחות, שפיות) לתורת החברה, לסוציולוגיה.

נציג את תורת החברה של פרום תוך פיהוח המשתמע מהנחות הללו.

בפרק הקודם [סעיפים 7, 8] בו תארנו את תורת האישינות של פרום, עמדנו על מושג "האופי חברתי" מזווית הראייה של הפסיכולוגיה של היחיד. עתה נחאר אותו, מזווית ראייה סוציולוגית.

בחקופה מוקדמת מאד בעבודתו החל פרום לעצב את מושג "האופי חברתי" במסגרת שהוא קרא לה אז "פסיכולוגיה חברתית" ולא "סוציולוגיה" (עובדה המחזקת את הטענה כי הסוציולוגיה של פרום התפתחה מתוך עולם המושגים הפסיכולוגיים שלו¹).

באותה תקופה, בהשפעתו הברורה של מארקס, הוא עומד על החשיבות של המצב הכלכלי של חברה נחונה בעיצוב "העמדות הנפשיות והאידיאולוגיות המשותפות הרלבנטיות מבחינה חברתית, ובמיוחד את שורשיהן הלא-מודעים לאור ההשפעה של תנאים כלכליים על שאיפות הליבידו"². אז עדיין החזיק פרום בתורת הליבידו של פרויד. ההשפעה המרקסיסטית התבטאה בכך שהוא ייחס משקל למצב כלכלי בעיצוב מה שהוא קרא אז ה"מבנה הליבידוני של חברה נתונה"³. "האופי חברתי" התנסח אז כ"קווים יצריים המשותפים לבני אותה חברה" בהשפעת מצבה הסוציו-כלכלי של החברה. קו זה מבטא את חרומתו המיוחדת של פרום למושג "אופי חברתי" גם בהמשך מפעלו. גם כשדחה ברבות השנים את תורת הליבידו של פרויד – גישחו הבסיסית נשאר בעינה: גילוי העמדות הפסיכולוגיות המשותפות לרוב בני אותה חברה בשל מצבה הכלכלי והחברתי. עמדות פסיכולוגיות אלו מהוות את המענה הנפשי, המתבטא בעמדות ובהתנהגויות טיפוסיות, אשר מושרשות באופיו של כל יחיד בחברה נחונה. לעמדות אלו הוא קורא "אופי חברתי".

שני אלמנטים בסיסיים, הקשורים זה בזה, מתורת מרקס, מבקש פרום להסביר באמצעות המושג הזה: (1) את השפעתו של המבנה הכלכלי השולט בחברה על היחיד – עמדותיו והתנהגותו. (2) את היווצרות בניין העל האידיאולוגי, מסכת ההסעיות ואמונות השואל לתוכן נקלע היחיד הנולד בחברה נחונה.

1. ראה המאמר: "פסיכולוגיה חברתית אנליטית", בחוך: משבר הפסיכואנליזה. המאמר נכתב בשנת 1932 (1).

2. שם, עמ' 171.

3. שם, שם.

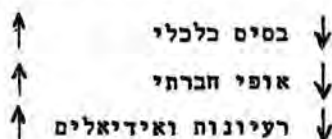
פרום מבקש להסביר את ההלכה המרקסיסטית שלפיה אופן ייצור מסויים קשור בסדרי חברה מסוימים, וסדרים אלה מהווים בסיס שעליו נבנה בניין-העל המשפטי והמדיני. במושג "אופי חברתי" מבקש פרום לתח את ההסבר הפסיכולוגי להיווצרות סדרים אלה ולהשתרשות בניין-העל המשפטי והמדיני, מסכת הסעויות ואמונות השואה המשתלסות על היחיד.

באמצעות תורת הצרכים הקיומיים שלו מסביר פרום את התהוות האופי החברתי כחוצר קולקטיבי, כביטוי לדרך המשותפת שבה רוב בני אותה חברה מגשימים את צרכיהם הקיומיים [בעיקר את הצרכים ב"התקשרות" וב"אוריינטציה", ראה לעיל, פרק א'], לאור המצב הכלכלי של החברה והאידיאולוגיות השולטות בה.

בתחילת דרכו ייחס פרום חשיבות בלעדית לגורם הכלכלי בגיבוש האופי החברתי, אולי מפני שקיבל את מרקס בצורה פונדמנטלית יותר¹. במשך הזמן גיבש עמדה עצמאית יותר, עמה ניסה לגשר בין עמדתו של מרקס לבין עמדתו של מקס וובר בשאלה זו².

כמרקס מייחס הוא חשיבות למבנה הכלכלי, אך כמקס וובר מייחס הוא חשיבות גם לרעיונות ולאידיאות ככוח מניע עצמאי, ללא תלות במצע כלכלי³. וכך מגבש פרום הלכה שלפיה האופי החברתי מושפע מהמצב הכלכלי, אך גם מאידיאולוגיות חזקות המתפתחות ללא תלות במצב הכלכלי. שני יסודות אלו פעמים קשורים זה בזה, אך לא תמיד.

פרום בנסותו להשחרר מהבלעדיות של הבסיס הכלכלי בעיצוב האופי החברתי, מציע⁴ סכמה המשלבת את הבסיס הכלכלי ואת הרעיונות האידאליים הבלתי-תלויים בו בעיצוב האופי החברתי. וזו הסכמה שהוא מציע:



סכמה זו מלמדה שרעיונות ואידאליים יש מעמד עצמאי כיוצרי אופי חברתי. וגם, באמצעות אופי זה, כמשפיעים על המצב הכלכלי. הרעיונות והאידאליים מונעים על-ידי

-
1. גם במנוס מחופש, וכן במאמרים הראשונים.
 2. ראה: י. לבנסטיין, התייחן מלכות החירות? מרקס נגד המרקסיזם. עם עובד, תל-אביב, 1972.
 3. למשל, מעבר לאזיקים [1962].
 4. שם, עמ' 90.

ה'אופי החברתי' שנוצר בשל מצב כלכלי, אך אחר-כך יש להם כוח מניע משל עצמם לשינוי ה'אופי החברתי' הנתון, ובאמצעות שינוי זה הם מניעים שינויים בבסיס הכלכלי, וחוזר חלילה באופן דיאלקטי.

כאמור, ההסבר הפסיכולוגי לעוצמתו של ה'אופי החברתי' ולשליטה שיש לו על היחיד הוא המאפיין את תרומתו של פרום: לפי הסבר זה מצב כלכלי מסויים ו/או רעיונות חזקים, יוצרים אצל היחידים מצב פסיכולוגי מסויים. למצב פסיכולוגי זה, שותפים בני אותה חברה ברצונם, ולרוב שלא ברצונם. מתוך המצב מתגבש ה'אופי החברתי' כתגובה קולקטיבית למצב הכלכלי או הרוחני הנתון. כך מסביר פרום באופן פסיכולוגי את ההנחה המרקסיסטית והווברית של השפעת הכלכלה על החברה, של הנכונות לקלוט רעיונות ואידאות וגם אידיאולוגיות (בניין-על).

הסבר זה כוחו יפה בעיקר בהסברת התהוות ה'אופי החברתי' בתקופות משבר חברתי, שרקעו כלכלי או רעיוני. ואכן, רוב החברות שאותן מנתח פרום בעבודותיו הן חברות במצב של משבר כלכלי או רעיוני. מזווית ראייה של פסיכולוג ושל מתקן חברה נוטה פרום להסביר את ה'אופי החברתי' בחברות שבהן היחידים שרויים במשבר כגון חרדה, בדידות ופחד בשל זעזוע קולקטיבי כלשהו. מצבים פסיכולוגיים אלו יוצרים אצל רוב בני החברה את הרקע לקליטה של רעיונות, אידיאולוגיות או מנהיגות, החואמים מצב זה. מתוך המשבר הפסיכולוגי, שנגרם עקב התערערות הסדר הקיים, מוכנים היחידים בחברה להתפס כמודע, ולרוב שלא-במודע, לאידיאולוגיות מסעות, למנהיגות מוליכת שולל ולפתרונות הרסניים, ובאמצעותם לשכך את החרדה והפחד הקשורים במשבר. כך מסביר פרום באופן פסיכולוגי את התזה המרקסיסטית של שליטה 'בניין-העל האידיאולוגי' על בני-אדם (דרך השפעת המצב הכלכלי על עמדותיהם והרגשותיהם), וכך הוא מסביר גם את כוחן של אידיאות ורעיונות, ללא תלות במצב הכלכלי. מוקד ההסבר הוא הצורך הפסיכולוגי בשייכות ובאוריינטציה, בפחד מחופש, בפחד מהחלל הריק בעת מעבר ומשבר.

לסיכום, 'אופי חברתי' בחזרת פרום הינו תוצר של זיקוהם של היחידים למענה פסיכולוגי לשאלות כלכליות וקיומיות. לכל חברה, בשל מצבה הכלכלי והקיומי המיוחד, קו משותף במענה לשאלות אלו. קו זה הינו האופי החברתי. 'אופי חברתי' הינו תוצר של מצב כלכלי ואידיאי, של תגובה פסיכולוגית למצב זה, ושל פתרונות ומנהיגות הקולעים לצרכים הנפשיים של היחידים בזמן נתון.

בגיבוש מושג האופי החברתי ותיאור השחרשותו ההכרחית באופיו של כל יחיד מצדיק פרום אלמנט בסיסי בהגותו: ב י ק ו ר ת ה ח ב ר ה . שכן, אם חלק נכבד מאישיותו של היחיד הוא פרי שותפותו ההכרחית באופי החברתי, ואם לחברה יש "אופי" -

הכרחי להפנות חלק גדול מהביקורת כלפי האדם המודרני אל חברתו. החברה כיישות בעלת אופי חייבת לספוג חלק מן הביקורת המופנית אל היחידים, מפני שהיחידים מושפעים מן החברה, ובמידה מסויימת אינם יכולים להיות משוחררים מקווי אופי מסויימים המוטמעים בהם בשל עצם היוולדותם בחברה נתונה. לכן, ביקורת האדם המודרני היא בעיקרה ביקורת החברה המודרנית, קרי, ביקורת האופי החברתי של החברה המודרנית.

ומאחר והחינוך הינו המכשיר המרכזי בכל חברה בהשרשת האופי החברתי ביחיד – הרי שחלק גדול מביקורת החברה המודרנית, צריך להיות מכוון כנגד החינוך המקובל עליה. ואכן, הלכה זו מחקיימת בפרום, ומשנתו אמנם מכילה ביקורת חריפה כנגד החינוך בתקופתו¹; אם כי במובלע היא מכילה יסודות ביקורתיים רבים יותר מאשר במפורש².

מגמה זו של ביקורת החברה ומוסדותיה מתחזקת נוכח מושג נוסף הלא – מודע החברתי, אשר את חשיבותו ליחיד הצגנו בהרחבה בפרק הראשון [סעיף 8]. מתוך גישה פסיכואנליטית מובהקת מניח פרום כי לכל חברה ישנם אמצעים שונים ("מסגרת חברתית") לגרום ליחיד להדהיק חכמים מסויימים, רצונות, מחשבות וכו', שאינם עולים בקנה אחד עם האופי החברתי שלה.

"הלא-מודע הקולקטיבי" בגירסתו של פרום, איננו זהה ל"לא-מודע הקולקטיבי" המתואר במשנתו של יונג.

פרום איננו מייחס ל"לא-מודע החברתי" חכמים אוניברסליים – צורות יסוד, ארכיטיפים של הוויה נפשית אוניברסלית, שחלקים ממנה אפילו לא יכולים להיות מודעים. ה"לא-מודע חברתי" בגירסתו של פרום הוא חלק ספציפי שחברה נתונה מוחקת מחוויותו של האדם כדי להתאימו אליה³. באמצעות דרכי החשיבה והדיבור, והאיום המוסווה בנידוי, משיגה החברה מחיקת חכמים ספציפיים שאינם נוחים לה – מונעת מן היחיד לממש את חשיבתו ורגשותיו בהתאם לבניין-העל האידיאולוגי השולט בחברה הנתונה.

לחינוך תפקיד מכריע בההליך זה של צירוף הלא-מודע של היחיד ללא-מודע הקולקטיבי, על-ידי מחיקה וטשטוש של חכמים ורצונות של הילד שאינם לרוח החברה. פרום עצמו אינו

1. ראה להלן, פרק ג' של החיבור.

2. ראה להלן, פרקים ג' וד' של החיבור.

3. ראה: מעבר לאזיקים, הערה מס' 2, עמ' 115.

עומד די הצורך על תפקיד החינוך בנושא זה של עמידת החינוך ברשות "המסננת החברתית"¹.

לא נחזור כאן על נושא זה שנדון בהרחבה בסעיף 8 של הפרק הראשון. נציין רק שמושג זה של "לא-מודע חברתי" הינו תרומתו של פרום להסברת הרעיון המרקסיסטי בדבר "הכוחות הפועלים מאחורי גבו של האדם", דהיינו האידיאולוגיות והסדר החברתי שהן באות להצדיק. במונחים הלקוחים מפסיכולוגיה המעמקים, בעיקר באמצעות המושג "רציונליזציה", מתאר פרום את הדינמיקה הנפשית שבאמצעותה שותפים בני חברה נתונה לאותו סוג של הדחקה קולקטיבית בנוסף להדחקה הפרטיות שלהם.

ההסבר הדינמי נלקח מתורת האישיות שלו: הפחד מנידוי ומהתרופפות הקשרים הבינ-אישיים. באמצעותו הוא מסביר את התופעה הסוציולוגית: את העוצמה שיש לחברה (ולחינוך) לגרום ליחידים להדחיק, לדבוק ברציונליזציות ולהאמין במה ש"האופי החברתי" גורם לנו להאמין.

גם בנושא זה מחבטאת תרומתו של פרום כ פ ס י כ ו ל ו ג לסוציולוגיה שלו, שכן, מונחים מרכזיים מתורת האישיות שלו משמשים להסברת תופעות חברתיות ולהבנת הזיקה בין היחיד והחברה. עוצמת ה"צרכים הקיומיים" (בעיקר "התקשרות") מסבירה את כוחה של החברה לגרום ליחיד למחוק מתודעתו ומרגשותיו את החכמים שאינם עולים בקנה אחד עם ה"אופי החברתי".

וכך צועדים אנו צעד נוסף בדרך אל הצדקת ב י ק ו ר ת ה ח ב ר ה . באמצעות ה"אופי החברתי" והלא-מודע החברתי שהיא משרישה ביחידים, היא נוטלת מהם מידה רבה של אחריות למשוגותיהם ולעיוותיהם ומפנה את תיצי הביקורת אליה.

היחיד, ילד או מבוגר, אינו בוחר ב"אופי החברתי" (כשם שאינו בוחר בחינוך שהוא מקבל), אלא נקלע אליו. ובוודאי שאין הוא מודע ל"לא-מודע הקולקטיבי" שהוא שותף לו, ושבעטיו אין הוא חופשי לגמרי במחשבותיו וברגשותיו. ביקורת החברה היא מהלך הכרחי בשחרורו של היחיד, ואלוה מובילות אותנו הפסיכולוגיה והסוציולוגיה של פרום. כשם שביקורת החינוך היא מהלך הכרחי בשחרור הילד מ"אופי חברתי" שלילי, ומ"לא-מודע חברתי", המדחיק בו מגמות ורצונות של טבעו האנושי.

1. ראה להלן, פרקים ג' וד' של החיבור.

ב. הסוציולוגיה הנורמטיבית

מאחר ולכל חברה "אופי חברתי" ו"לא-מודע חברתי" משלה, מתייחס פרום אל חברות אנושיות כאל יישויות פרסונליות, כאל יחידים. פרום קורא לשיטתו בחזרת החברה בשם הומוניזם נורמטיבי, ומעמיד אותה בניגוד חריף לסוציולוגיה הרליטיבית¹. העמדה הנורמטיבית שהוא נוקט בה בהערכת חברות שאולה מעולם המושגים האתיים של ההתייחסות לפרט כאל סוכן מוסרי. וכך מתייחס הוא אל חברות אנושיות. כלומר, הוא דוחה את העמדה של הסוציולוגיה הרליטיבסטית שלפיה כל חברה היא טובה כל עוד היא מתפקדת. הוא דוחה את הטענה הרליטיבסטית שלפיה אין צידוק להעמיד קריטריונים, שמקורם מחוץ לחברה, לשפוט את הקריטריונים של החברה הנדונה. לשיטתו – ישנן אמות-מידה, נורמות אוניברסליות, שבאמצעותן אפשר להעריך חברות, כשם שישנן אמות-מידה אוניברסליות להערכת יחידים. ואמנם, הסוציולוגיה שלו חוזרת להערכת חברות אנושיות יותר משהיא מעוניינת לתאר אותן.

טענה זו נשענת על הנחה יסוד בסוציולוגיה של פרום והיא: ניתן לבחון את תפקודה של חברה לפי אמת-מידה אוניברסלית-הומניסטית אחת: ההענות של החברה לצרכים הקיומיים של היחיד². לפי הנחה זו, חברות אנושיות קיימות כדי לאפשר ליחיד לממש את הצרכים שלו, צרכים פיזיולוגיים ובעיקר – קיומיים. למען היחיד קיימת החברה ולא להיפך³. טובת היחיד היא אמת-המידה להחלת הקריטריונים של ה"הומניזם הנורמטיבי" על החברה בה חי יחיד זה. חברה המאפשרת, באמצעות ה"אופי חברתי" ו"הלא-מודע החברתי" שלה, ליחידים לממש את צרכיהם הקיומיים באורח חיובי, כלומר בהתאם ל"טבע האדם", היא חברה טובה. חברה רעה היא זו המשרישה ביחידיה "אופי חברתי" שלילי, דהיינו זו המדחיקה בהם את המגמות הטבעיות של הטבע האנושי להגשמה מקדמת של צרכיהם הקיומיים.

זוהי עיקר משמעותה של הסוציולוגיה הנורמטיבית של פרום; בדיקת טיבן של חברות לפי מידת התאמתן ל"טבע האדם". בבסיס הסוציולוגיה של פרום מצויה, איפוא, הכרעה אחת, היא ההכרעה שחברות קיימות למען היחידים ולא להיפך.

1. ראה: החברה השפויה, עמ' 21 ואילך.
2. וזה למעשה גם קנה המידה העיקרי להערכת החינוך בחברה כלשהי; ראה פרקים ג' וד' של החיבור.
3. ראה לעניין זה: Allen, J. Israel, Alienation from Marx to Modern Society. & Bacon, 1971, עמ' 153 ואילך.

ברם, ההנחה שחברה צריכה להתאים את עצמה ליחידים, ל"טבע האדם" של הפרט, איננה מספקת. יש לענות לשאלה אם היא גם יכולה.

פרום איננו מפתח במשנתו תורת סוציולוגיה שלמה ומקיפה. הוא איננו מפתח מיתודה שלפיה נוכל לבדוק אם החברות שבהן הוא עוסק (כגון החברה בתקופת הרפורמציה, החברה הנאצית וגם החברה המודרנית) אכן יכולות היו להיות אחרות, להתאים את עצמן למגמות הביופיליות של טבע אנושי תקין. למרות שהוא מתייחס אל חברות כאל אישים ודן אותן נורמטיבית, אין הוא עוסק במשנתו הסוציולוגית בשאלת היכולת של חברות אנושיות להיות סוכניות מוסריות, דהיינו, להדון כפרטים על "בחירה רעה". ההומניזם הנורמטיבי של פרום יש בו יסוד חזק של תובענות מוסרית כלפי החברה, בעיקר זו של ימינו. דן הוא ברותחין חברות שונות בעידן החדש בשל אי-התאמתן לקריטריונים הומניים-אוניברסליים, בשל "האופי החברתי" שלהן, הנוגד את "צרכיו הקיומיים" של האדם. אך אין הוא עונה על שאלה מרכזית אחת: האם חברות כחברות יכולות לבחור ב"אופי החברתי" שלהן.

פרום מוסיף ומניח שתי הנחות עקרוניות שבאמצעותן הוא רואה עצמו רשאי להחיל את העקרונות של ההומניזם הנורמטיבי על חברות אנושיות:

[1] אין אנטגוניזם הכרחי בין היחיד ומגמות התממשותו של טבעו האנושי לבין החברה. זוהי הנחה בסיסית בסוציולוגיה של פרום, והיא נשענת כמובן על ההנחה שחברות יכולות להשתנות, להתאים את עצמן לטבע האדם. בהנחה זו מציג פרום עמדה שונה בתכלית מעמדתו של פרויד, שראה באנטגוניזם בין היחיד לבין הציביליזציה (תרבות-חברה) כורח הכרחי שאין להמלט ממנו או לקוות שהוא יחבטל אי-פעם. פרום מניח שהקונפליקט בין היחיד לחברה איננו מחוייב המציאות, אלא הוא פרי של מצב חולני, ובכך מסביר את החזון הרדיקלי של מתקן החברה שבו. מתקן, השואף להרמוניה בין החברה לבין צרכי היחיד והמאמין כי הרמוניה כזו אכן תיתכן. פרום מאמין כי חברות אנושיות יכולות (ואף צריכות) לתמוך במגמות הביופיליות של היחיד, לתמוך בהתממשותו כאדם תקין. לפי הנחה זו – מחח, גלוי או סמוי, בין היחיד לחברה חל רק בחברה שבה "טבע האדם" מדוכא על-ידי "אופי חברתי" נסגני. מתח זה יכול להיות מניע חיובי כשהוא גורם לתנופה רדיקלית של שינוי החברה, והוא שלילי בחברה שבה ה"אופי החברתי" מצליח להכניע ולעוות את אנושיותם של רוב בני החברה.

בנושא זה ניכרת ביותר השפעתו של מרקס על פרום. פרום כמרקס, חוחר לחברה שבה יחבטלו הניגודים בין היחיד לבין החברה. תורת החברה שלו נשענת על ההנחה שמצב כזה אפשרי הוא, מפני שאדם אנושי וחברה אנושית אינם צריכים להתנגש זה בזה.

שלא כמרקס אין הוא סובר שרק בחברה העל-מעמדית יתכן מצב כזה של הרמוניה בין היחיד לחברה. מקובל עליו שרק בחברה סוציאליסטית היא יכולה להתממש, חברה סוציאליסטית

ולא קומוניסטית כסברתו של מרקס. להלכה זו משמעה רבה לחורת החינוך של פרום. שכן, אם אין אנטגוניזם הכרחי בין היחיד והחברה (התקינים) אין גם אנטגוניזם בין היחיד (התקיין) והחינוך (התקיין); ולכך עוד נחזור בהמשך.

[2] בתורת החברה שלו, מתוך עמדה אתית מובהקת, ועל בסיס ההנחות הקודמות, מניח פרום שלא היחיד צריך להתאים את עצמו לחברה, אלא החברה צריכה (ואף יכולה) להתאים את עצמה לצרכי היחיד, לאפשר ליחיד לממש את צרכיו באופן מקדם. במקומות רבים בכתביו מגלה פרום התנגדות נמרצת להסתגלות לחברה רק מפני שהאדם נולד לתוכה. הוא דוחה את ההסתגלות כאידיאל חרפויתי וחינוכי, ולכן דוחה בחריפות כמה ממשיכיו של פרויד, ניאו-פרוידיאנים ואחרים¹, שהופכים את התאמתו של היחיד אל החברה למטרת התהליך החרפויתי. גם את פרויד הוא תוקף בנקודה זו במקומות רבים². לדעתו זנח פרויד את המגמה הרדיקלית של שינוי פני החברה שהיתה לו בראשית דרכו, והפך לשמרן שדאה בחברה הבורגנית של ימיו את החברה שטובה ממנה לא תיתכן, ואת הניגודים בינה לבין היחידים, כרע במיעוטו.

פרום קובע שהסתגלות לחברה חולה היא אידיאל לא מוסרי, שאין לקבלו לא במישור החינוכי ולא במישור הפסיכותרפויטי.

חברה שלה "אופי חברתי" הבולם את מימוש התקיין של "צרכי האדם הקיומיים", המטכל את מגמת החיים האנושית של אהבת החיים ומימוש העצמי של היחידים – היא חברה לא-שפויה. לחברה כזו אסור לסגל את היחיד, אלא יש לחתור לשינוייה. הסיגול, ההתאמה, צריכים להיות של החברה, לפי אמות-המידה ההומניסטיות הנובעות מצרכי היחיד, אל היחיד ולא להיפך.

פרום מציע לחלק את החברות האנושיות לשלוש קטגוריות:

1. "חברות מאשרות חיים" (life affirmative societies).
2. "חברות אגרסיביות לא-הרסניות" (non-destructive aggressive societies).
3. "חברות הרסניות" (destructive societies)³.

1. ראה: משבר הפסיכואנליזה.

2. ראה למשל גם בספרו האחרון של פרום על פרויד, מחשבת פרויד [1980], עמ' 5 ואילך.

3. ראה: אנטומיה.

משחמע מגישתו שרק לחברה מאשרת חיים (קסגוריה 1) מותר לסגל את היחיד, ולא לחברות משתי הקסגוריות האחרות. רק חברה כזו היא חברה שפויה שהיחיד יוכל לגדול בה כשפוי, והסיגול אליה הוא מוסרי, ומהווה אידיאל הינוכי ופסיכותרפי כאחד. הלכה זו משמשת הנחה מרכזית בתורת החינוך שלו שממנה, במפורש, ויותר מזה במובלע, עולה התנגדות חריפה לתפיסת החינוך כסיגול, כסוציאליזציה של הילד לחברה שאופייה שלילי¹. ניתן לסכם, איפוא, ולומר שתורת החברה של פרום היא הורה שלפיה נמדדת כל חברה אנושית לפי אמות-מידה הנובעות ממושג האדם השפוי. חברה המסכלת את תקינות היחיד היא חברה חולה ויש ללחום לשינוייה, ולא לקבל אותה כמות שהיא.

ג. נורמטיביזם יחסי: בין הומניזם נורמטיבי ופרוגרסיביזם

ההנחה הסוציולוגית האנטי-רלאטיביסטית, שלפיה אפשר וצריך להעמיד קריטריונים אוניברסליים לבחינת שפיוחה או אי-שפיוחה של כל חברה אנושית, מעלה קושי הקשור בהנחה סוציולוגית אחרת, מרכזית לא פחות בתורת החברה של פרום: ה ה נ ה ה פ ר ו ג ר ס י ב י ז מ .

הפרוגרסיביזם בתורת החברה ובהגות ההיסטורית מן המאה ה-17 מתבטא בחפיסה כי ההיסטוריה האנושית יוצרת תנועה, פחות או יותר מתמשכת, לקראת עמיד רצוי. הפרוגרסיביזם קושר את התפתחות הדעת האנושית עם שיפור המצב החברתי. שורשיו בתקופת ההשכלה והמשכו בפוזיטיביזם, בדרייניזם ובמרקסיזם. לגישות פרוגרסיביסטיות שונות משותפת התפיסה של אחדות המין האנושי, וראייתו כצועד, בזכות החכונה, לקראת שימוש בכוחות הטבע בשירות האדם, תוך שיפור מתמיד של יחסי-אנוש והתנהגות האדם. בתורת החברה של פרום ננקטת העמדה ההיסטורית הפרוגרסיביסטית בצורה מובהקת. פרום מניח כי המין האנושי מתקדם מצורוח ארכאיות ("נסגניות") לצורוח מפותחות. הוא מניח "אבולוציה אנושית"² ורואה אותה כתולדה של התפתחות תרבותית של המין האנושי.

1. ראה להלן, פרקים ג' וד' של חיבור זה.

2. החברה השפויה, עמ' 76.

עיוננו בנושא הזה, מכוון לבירור השאלה האם החינוך כסוכנות חברתית אף הוא מתפתח, והאם אפשרי לצפות לקידמה בחינוך עם הקידמה החברתית הכללית. את האבולוציה האנושית מתאר פרום כאבולוגיה להיוולדות המתמשכת של היחיד האנושי, וגם בנושא זה הוא מתאר את החברות האנושיות כאילו היו אלו יחידים. קיימת זהות בין האונטוגנטי לפילוגנטי, בין התפתחות היחיד לבין התפתחות המין האנושי. המין האנושי הולך ונולד, הולך ומתבגר, הולך ומשפיר.

האדם נזקק למאות אלפי שנים כדי להכיר את הצעדים הראשונים לקראת הקיום האנושי; הוא עבר דרך שלב ההתייחסות הנרקסיסטית... דרך טוטמיזם, הערצת הטבע, עד שהגיע להחילת עיצוב המצפון, האובייקטיביות ואהבת הבריות. בארבעת אלפי שנות ההיסטוריה האחרונות חזה האדם בשלבי הסיום של ההליכי לידתו וביקיצתו¹.

המין האנושי בראשיתו דמה לחינוך – לכן חברות אנושיות, בתחילת דרכו של המין האנושי, היו "נסגרות" – קשורות בקשרים ראשוניים לפולחן האם, האדמה והשבט, ומקובעות בצורה נרקסיסטית לעמדות רגשיות ראשוניות, בלתי רציונליות, ולכן מסתגרות ובלתי ידידותיות. התפתחות התבונה האנושית היתה הדרגתית ועמה התפתחו גם הרגשות, ובעיקר – היכולת הרגשית להשתחרר מקבעון נרקסיסטית לשבט ולאחות הדם לקראת סולידריות עם קבוצות אנושיות אחרות ועם עקרונות אוניברסליים.

פרום מנתח את האבולוציה האנושית בעיקר הוך כדי מעקב אחרי התפתחות הדתות. הוא רואה בחולדות המין האנושי מעבר הדרגתי מהדחיות הפרימיטיבית הטוטמיסטית לדתיות המונותיאיסטית הפטריארכלית, שעיקרו מעבר לצורות תבוניות יותר של דתיות, וממילא לתפיסה אוניברסלית יותר של קשרים אנושיים. דרך התפתחות הדתות מתגלית התפתחות המוסרית והשכלית של המין האנושי, של החברות האנושיות. המגמה הכללית של הקידמה היא הפחתת ההרתקות לקרקע ולקשרי הדם הראשוניים ועלייה הדרגתית ביצירת קשרים משניים ורציונליים.

ככלל, הקידמה בהתפתחותן של חברות אנושיות, או של ההיסטוריה האנושית, מתבטאת בכך שהמין האנושי מקדם לקראת יצירת חברות המאפשרות מימוש תקין יותר של הצרכים

1. החברה השפויה, עמ' 33.

האנושיים. המגמה הפרוגרסיבית במהלך ההיסטורי ניכרת במתן יותר חופש לפרט, יותר אפשרות של אינדיבידואציה, והרחבת ההתקשרות, ובאוריינטציה רציונלית יותר כלפי האובייקטים של ההתמסרות. לפי תפיסת פרום, המודדת את הכלל על-פי מצבו של הפרט – ישנה קידמה, מפני שהמין האנושי הולך ומתפתח מבחינת האפשרויות שהוא מעמיד לגילוי ולמימוש אנושיותו של היחיד, וממילא החברות האנושיות נעשות "אנושיות" יותר.

עמדה פרוגרסיביסטית (או כפי שפרום קורא לה "אבולוציונית") זו אינה עולה בקנה אחד עם העמדה ה"הומניסטית נורמטיבית" שגם בה מחזיק פרום, ואותה הצגנו בסעיף הקודם. וזאת מהסיבה הפשוטה: לא תיתכן החלה של אמות-מידה אוניברסליות זהות גם על חברות מודרניות וגם על חברות קדומות. מתוך העמדה הפרוגרסיבית משתמע שחברות אנושיות, בשחר ימיו של המין האנושי לא יכלו להיות "מקדמות", מפני שכתיונות רק החלו בתהליך ההיוולדות. ומן העמדה ה"הומניסטית נורמטיבית" משתמע שאין להביא בחשבון את זמנה ומקומה של חברה ברצף ההיסטורי אם מבקשים להעריכה כ"מקדמת" או כ"נסגנית", שכן היא לעולם עומדת להערכת סיבה על-פי אמות-מידה מוחלטות של "ההומניזם הנורמטיבי".

פרום מודע לסתירה זו ויש לו גם פתרון ליישובה. הוא מציע להחיל את הנורמות ההומניסטיות האוניברסליות בניתוחן ובהערכתן של חברות תוך התחשבות בזמן ההיסטורי ובתנאים הכלכליים של החברות האנושיות¹. כלומר, יש להביא בחשבון מתי התקיימה חברה מסוימת, באיזו נקודה של האבולוציה האנושית היא נמצאה ומה היו הנתונים הקיומיים של אותה חברה בשעה שבקשים לקבוע אם היא "נסגנית" או "מקדמת".

אני מציע לקרוא לפתרון זה של פרום בשם "נורמטיביזם יחסי". פרום אמנם איננו מכנה במונח זה את הפתרון שהוא מציע, מפני שאיננו מבליט את העובדה שהוא בעצמו מגביל ומרסן את ה"הומניזם הנורמטיבי". אך אם מעיינים בפתרונותיו לקושי שעולה מההתנגשות שבין פרוגרסיביזם לבין הומניזם נורמטיבי, אין מנוס מלהכיר בכך שפרום מרסן את הנורמטיביזם והופך אותו ליחסי בגלל ההנחה הפרוגרסיביסטית.

לפי פתרון זה אי-אפשר לקרוא לחברה מסוימת פרימיטיבית, מפני שיש לשקול את מקומה ברצף האבולוציוני. אפשר לבדוק אותה לפי הנורמות ההומניסטיות רק יחסית למקומה ברצף זה. היא יכולה להחשב כחברה "מקדמת" או "נסגנית" רק יחסית לדרגת היכולת שלה, מבחינת מקומה ברצף ההתפתחות ההיסטורית, ובהתחשב בדרגת הקידמה אליה הגיעה האנושות בעת קיומה של חברה זו.

1. ראה לעניין זה גם סעיף 9 בפרק א' של החיבור.

ההנחה שהמין האנושי מתקדם, מופיעה יחד עם הנחה נוספת שלפיה חברות אנושיות יכולות גם לסגת, יחסית למקומן ברצף של האבולוציה האנושית. נסיגה מתרחשת כשחברה שלמה מעצבת "אופי חברתי" שאיננו הולם את ההישגים האנושיים, שהמין האנושי הגיע אליהם בפועל. במקרה כזה מופעלים על-ידי הסוציולוג העקרונות של ה"נורמטיביזם היחסי" במלוא החומרה. ואכן פרום עצמו, בנתחו חברות כגון הקולוניסטיקה, הנאצית והמודרנית, רואה אותן כחברות נסגנות יחסית לדרגת ההתפתחות של המין האנושי בימיהן, ולכן מבקר אותן קשות.

הפתרון של הנורמטיביזם היחסי להתנגשות שבין הנחה הקידמה האנושית לבין ה"הומניזם הנורמטיבי", עיקר מהותו הוא בריסון הזכות המוחלטת לבקר ולהעריך חברות בהתאם לנורמות אבסולוטיות, מבלי להתחשב במקומן בתולדות המין האנושי.

פחרון זה דומה לפתרון של פרום בשאלת החופש מול הדטרמיניזם של היחיד¹. אף בפתרון זה מתייחס פרום אל חברות אנושיות כאילו היו אלו יחידים. הדמיון בפתרונות לשתי הסוגיות הללו מתבטא בכך שגם בהערכת סיכוייו של היחיד להגיע למימוש החופש שלו וגם בהערכת סיכוייה של חברה להיות חברה אנושית הומנית ומקדמת – מביא פרום בחשבון שיקולים רלאטיביים המונעים תביעות מוחלטות הן מן היחיד והן מן הכלל.

היחיד יכול להיות חופשי רק במסגרת הנתונים החברתיים והתרבותיים בהם הוא חי. לכן – א ל ט ר נ ס י ב י ז מ , דהיינו פעולה חופשית במסגרת ההכרח. לגבי היחיד יש להביא בחשבון את גבולות החופש הנכפים עליו על-ידי "אופי חברתי" מסויים; לכן יחיד יכול לבחור בין אלטרנטיבות במסגרת גבולות אלו.

ולגבי החברה: נ ו ר מ ס י ב י ז מ י ח ס י . גם החופש של החברה הינו יחסי, נקבע על-ידי כוחות שמחוץ לה, במידה לא מעטה. לכן אי-אפשר לקרוא לחברה פרימיטיבית חברה לא שפויה, למרות שאין היא "מקדמת" במובן של מימוש היחידים שבתוכה את עצמם לפי אמות-מידה הומניסטיות מוחלטות. חברה פרימיטיבית כזאת פשוט לא יכלה להיות אחרת. חברה לא שפויה היא חברה שיכלה להיות אחרת, לפי מידת התפתחות בתקופתה, ובחירה להיסוג ולהיות לא שפויה.

יכולים אנו לומר, איפוא, (למרות שפרום עצמו איננו מחדד זאת) שבסוגיה זו – ה נ ו ר מ ס י ב י ז מ י ח ס י בהערכת חברות לפי המשחמע מתורת פרום, הינו הרחבה של העקרונות של ה"אלטרנטיביזם" בשאלת החופש של היחיד לאלטרנטיביזם חברתי. גם החברה ניצבת בין אלטרנטיבות שהיא יכולה לבחור בהן בגבולות ההכרח, בגבולות

1. ראה לעיל, סעיף 9 בפרק א' של החיבור.

ההתפתחות, הנקבעים על-ידי מיקומה ברצף הקידמה האנושית.

חולשתה של הסוציולוגיה של פרום מחבטאת בכך שאין בה פיתוח עיוני שיטתי בשאלה זו של "חופש הבחירה" של חברות אנושיות במסגרת הגבולות של ההכרח המחייבים ראייה רלאטיביסטית¹.

אין למצוא בשיטתו תשובה לשאלה מדוע חברה מסויימת בוחרת בנסיגה וחברה אחרת בקידמה. ממילא אין תשובה לשאלה האם אפשר להאשים חברה לא שפויה כחברה סוטה, או שצריך להאשים את כל היחידים, או את המנהיגים וכיו"ב. מהנחותיו הסוציולוגיות מתבקשת תשובה לשאלת מקור האחזיות של החברה כחברה לגורלה, ותשובה זו אינה עולה מעיונו הסוציולוגיים של פרום. בהרבה מקומות נוטה הוא להאשים מנהיגים בסטיותיה של החברה, לעיתים דומה והוא מטיל את האחזיות על המצב הכלכלי, ולעיתים על כל היחידים שחברו יחד לגבש "אופי חברתי" נסגני. אך אין לו משנה סדורה בשאלה זו.

ד. בין פרוגרסיביזם ורומנטיציזם

בטעיף הקודם הצגנו את הקושי והפתרון העולים מן הסתירה שבין שתי ההנחות בסוציולוגיה של פרום: ההנחה הפרוגרסיביסטית וההנחה הנורמטיבית. לפתרון זה אני קורא נ ו ר מ ט י ב י ז מ ס י ח י .

עתה, נמשיך ונציג את תורת החברה של פרום דרך סתירה נוספת שביליחי בה, סתירה שבניגוד לקודמתה אין לה פתרון, ולו חלקי, במשנתו.

הסתירה היא בין תפיסה פ ר ו ג ר ס י ב י ז מ ס י ח לבין תפיסה ר ו מ נ ט י ת ביחס להתפתחותו של המין האנושי². בשנות ה-50 וה-60 נקט פרום עמדה מנוגדת לעמדתו בשנות ה-70 בנושא זה, מבלי ליישב בין העמדות.

את התפיסה פ ר ו ג ר ס י ב י ז מ ס י ח כבר הכרנו. לפי תפיסה זו מתקדם המין האנושי מצורות ארכאיות של קיום אנושי לצורות מפותחות ואנושיות יותר. התפיסה ה ר ו מ נ ט י ת מנוגדת לתפיסה זו. לפיה, בעידן הקדום – הפרה-היסטורי של המין האנושי, היו חברות אנושיות שהגשימו הוויה אנושית אמיתית במלוא

1. ראה לעיל, סעיף א' בפרק זה של החיבור.

2. לא פרום עצמו ולא מבקריו עמדו על סתירה זו, שנחלתה לי; אף לא מעריכיו המקיפים כגון: [1961] Schaar או [1982] Funk.

מובן המילה, ורק אחר-כך חלה נסיגה להווייה אנושית חולנית, שממנה צריכים אנו להתנער עתה ולשוב לאנושיות תקינה, לעבר הרחוק והמפואר, שאליו מחגעגע הרומנטיקן.

את התפיסה הפרוגרסיביסטית מציג פרום בחד-משמעויות בהתכרה השפויה [1955],

כשהוא נוקט בה חן התגברות על מגמות רומנטיות שכבר אז שלטו בהגותו. התפיסה הרומנטית מיוצגת בחריפות באנטומיה של הרטנות האדם [1973], והוא נוקט בה מבלי לגשר בינה לבין ההשקפה הפרוגרסיבית שהציג בעבר. גם בכתיבו שלאחר 1973 אין נסיון ליצור קשר כזה, ולכן שתי התפיסות לא הגיעו לכלל השלמה ביניהן בהגותו.

יסודות התפיסה הרומנטית קשורים בהשפעת הגותו של ג'. ג'. באכהופן על פרום, השפעה שניכרה כבר בשנות ה-30¹. לפי תפיסה זו קדמו לחברות הפטריארכליות בתולדות המין האנושי חברות מטריארכליות, בהן עמדה האם במרכז החיים הממשיים והנפשיים של החברה. בחברות קדומות אלו שלט 'עקרון המטריארכס'² דהיינו 'העקרון האמהי' שביטוייו הן: אופטימיות, כושר לעונג ולאושר, חופש ושוויון לכל.

לדעתו של באכהופן הייתה החברה האמהנית דמוקרטית-קמאית, אשר בה המיניות חופשית מן הזלזול הנוצרי, אשר בה אהבה האם וחמלתה הן העקרונות המוסריים השליטים, אשר בה פגיעת האדם בחברו היא החטא החמור ביותר, ואשר בה עדיין אין קיום לרכוש פרטי³.

לפי תפיסה זו, בעבר הרחוק של המין האנושי הגיעו חברות מטריארכליות להישגים אנושיים גדולים, שירדו לסמיון עם הופעה הדתות הפטריארכליות והחברות האורבניות, שבמרכזן עמד האב. תפיסה זו, לו הייתה מלווה בחיוב חד-משמעי ובלתי מסוייג של החברה המטריארכית או של 'עקרון המטריארכס' הייתה מנוגדת בתכלית לתפיסה הפרוגרסיבית, שלפיה המין האנושי מתפתח בדרך-כלל במגמה של שיפור והתקדמות.

אלא שלא באכהופן, כפי שמציג אותו פרום, ולא פרום עצמו בשנות ה-30, ה-50 וה-60, נתפסו להעדפה חד-משמעוית של החברה המטריארכית ולשלילה של ההתפתחות הפטריארכית. בספריו משנים אלו, הרומנטיציזם מרוסן על-ידי הפרוגרסיביזם. המעבר לחברות פטריארכיות נתפס כחיובי, כקידמה בתולדות המין האנושי.

1. ראה: משבר הפסיכואנליזה [1970], שני מאמרים משנות ה-30 בנושא זה. כן ראה: החברה השפויה.

2. משבר הפסיכואנליזה, עמ' 166; ובפרק א' של החיבור, סעיף 5'.

3. החברה השפויה, עמ' 134.

בעקבות באכהופן רואה פרום גם את השלייה שב'עקרון המאטריארכט' עקב "העובדה שקשריו של האדם לטבע, לדם ולקרקע מונעים ממנו לפתח את אישיותו וחירותו, הוא נשאר ילד שאיננו מסוגל להתקדם"¹.

"העקרון האמהי" סומן בחובו, אם הוא שליט באופן סוטלי, סכנוה רבות. לכן המעבר לחברות אבהיות מוצג בשנים אלו על-ידי פרום כחיובי ביסודו. שכן בחברות אלו שלטו "החבונה, המשמעת, המצפון והאינדיבידואליזם"². מעבר זה היה חיובי כי הוא קדם את המין האנושי מחברות אמהניות אי-רציונליות, הרתוקות לאחווה הדם והקרקע, לחברות תבוניות יותר, מפוחחות יותר מבחינת מוסר ודחיות רציונליות, ותבוניות יותר.

אמנם באכהופן וגם פרום רואים גם את השלייה שיש בחברה הפטריצנטרית, או ב'עקרון הפטריצנטרי' הנגזר ממנו: "הרכיה, דיכוי, אי-שוויון וכניעה"³. אך בהחברה השפויה ולפניה, מוצג המעבר לחברות הפטריצנטריות כמעבר חיובי בחולדות האנושות, בעיקר מפני שהוא נחפס כהתקדמותו של המין האנושי מבחינת פיתוח ה ת ב ו נ י ו ת ו ה מ צ פ ו ן , שהוא סימנו העיקרי של ה'עקרון האבהי' לפי תפיסתו זו. את יסוד הקידמה שבמעבר זה רואה פרום בעיקר בהתפתחות הדתות מדהות מטריארכליות "טבעיות" לדתות פטריארכליות "תבוניות", התפתחות המסמנת את התעלות האדם מן הטבע ואת "מאמציו להגיע לידי היוולדות שלמה ולהשיב עירנוה מלאה"⁴. התפתחות זו, עליה נשענת תרבות המערב, היהודית והיוונית, שהן צורות של תרבות פטריארכלית כמעט שהורה, והתרבות המזרחית – מבטאת את הצבת "הקוטב הנגדי לעולם הטבעי, הסופי והרב-גוני, עולם העצמים"⁵. פרום מייחס חשיבות גדולה מבחינת התפתחות האדם, להתעלות האדם מ'קשרים ראשוניים', מריחוק לטבע וללאום, לקראת 'קשרים משניים' – 'חופש מאת' הטבע ו'חופש לשט' יצירת קשרים חדשים רציונליים וחופשיים.⁶ המעבר לחברות פטריצנטריות הינו חוליה חיובית בהתפתחות זו.

בספרו והייתם כאלוהים [1966] עדיין נאמן פרום לעמדתו הפרוגרסיביסטית הזאת. הוא משרטט את ההתפתחות בתוך החברות הפטריצנטריות עצמן מתפיסה אבהנית פרימיטיבית,

1. החברה השפויה, עמ' 51, ועוד קודם לכן במאמר: "תורת זכות האם", בתוך: משבר הפסיכואנליזה, עמ' 135.

2. שם, עמ' 53.

3. שם, שם.

4. שם, עמ' 56.

5. שם, שם.

6. ראה לעיל, פרק א' של החיבור, סעיף 5.

שלפיה לאב העריץ סמכות מוחלטת (המתבטאת בדחיות פטריארכלית פרימיטיבית) לתפיסה אבהנית מתקדמת יותר שלפיה סמכות האב היא סמכות רציונלית (המתבטאת בדחוח המונוחיאיסטיות והנונחיאיסטיות הגדולות).

עד כאן נשמר הפרוגרסיביזם בתורת החברה של פרום. הוא מציג את הקידמה כמאפיינת את התהליך בצורה כזאת: חברות אמהניות ← חברות אבהניות אי-רציונליות וסמכותיות ← חברות אבהניות רציונליות יותר ופחות סמכותיות.

נסכם, למרות כל החיובי שבחברות המטריארכליות, השלילה גוברת על החיוב (הרתקות, פולחן השבט, אי-רציונליות וכו') ולכן ההשחנות היא התקדמות, למרות שהיא מכילה באופן דיאלקטי גם את השלילה. אך מגמת ההתקדמות נמשכת תוך ההגברות על השלילה לקראת חברות אבהניות רציונליות יותר וחופשיות יותר.

עמדה הפוכה עולה מספרו הגדול אנטומיה של הרסנות האדם [1973]. כאן מוצגת עמדה רומנטית קיצונית הסותרת את רעיון הקידמה. בספר מאוחר זה – הדן בשאלת מקור ההרסנות והתוקפנות באדם – מתגלה פרום כרומנטיקן המתרפק בלא סייגים על החברות האמהניות הפרימיטיביות הפרה-ציביליזציוניות, מפני שבהן התגלחה אנושיות מטוהרת מגילויי תוקפנות ממאירה לסוגיה¹.

בהסתמכו על הוכחות רבות מן האנתרופולוגיה טוען פרום, שרק בחמשת עד ששת אלפי השנים האחרונות התפתחו באדם מגמות של הרסנות ושל תוקפנות ממאירה. הוא מונה בספר זה שתי תופעות לפני המעבר לציביליזציה: חקופת הציידים והתקופה הנאוליטית-החקלאית האמהנית. את החברות האנושיות בשתי תופעות אלו מתאר פרום תוך כדי אידיאליזציה רומנטית קיצונית של סגולותיהן כחברות "אנושיות". החברות הפרימיטיביות, בעיקר החברה הנאוליטית המטריצנטרית, מוצגות בספר זה כחברות שבהן שלטו העקרונות האמהיים של שוויון, היעדר הרכיה וניצול, היעדר של תוקפנות לשמה ושל מלחמות לשמן. פרום גם איננו רואה בתוקפנות של חברות הציידים הקדומות תוקפנות לשמה, אלא תוקפנות לשם קיום, כלומר תוקפנות שפירה². בחברות הציידים הקדומות ובחברה הנאוליטית-החקלאית לא התגלו עדיין נטיות נצלניות, אי-שוויוניות, אגרסיביות ורכושניות, כפי שאנו מוצאים לטענתו בחברה האורבנית. בחברות אלו הוגשמו, איפוא, ערכים אנושיים יסודיים שנעלמו אחר-כך³.

1. ראה לעיל, סעיף א'11 בפרק א' של החיבור.

2. אנטומיה, עמ' 196; וראה גם: סעיף א'11 בפרק א' של החיבור.

3. שם, עמ' 208, 217, 350.

בספר זה אין פרום מסייג כלל את התלהבותו מהחברות המטריצנטריות, אין הוא מציין את השלייה שב"עקרון המטריארכט", אח היתוק לאדמה ולשבט ואת אי-הרציונליות שבעקרון זה. הוא חד-משמעותי, שלא כבחברה השפויה, בהערצתן, כחברות שמימשו את מיטב הערכים ההומניים לפני אלפי שנים ובניגוד לרעיון של פרוגרסיביות.

נקודת המפנה השלילית, לפי תיאור זה, בתולדות המין האנושי היא במעבר לציוויליזציה ולחברות פטריארכליות. מעבר זה קשור לאורבניזם ולגטימטת החקלאות. זהו השלב השלישי בתולדות המין האנושי. בשלב זה נוסדו הערים הגדולות, בהן שרר שפע כלכלי, שאיפשר יצירת עודף (surplus) כלכלי לפרנסת אנשים שלא עבדו. העודף יצר מצב שבו אפשר היה להשחמש בבני אדם, כמכשיר כלכלי בידי האליטה הלא עובדת, לשם יצירת עודף נוסף שנהפך להון. כך נוצרו המעמדות והונצח חוסר השוויון. חלק מהאנשים הפכו לעבדים וחלק למנצלים. רק בתקופה זו החל האדם להילחם לא רק כדי להתקיים, אלא כדי להגדיל את הרכוש ואת השליטה באנשים ובהון. החברה האורבנית הקדומה לא יכלה להתקיים ללא מבנה פטריארכלי נוקשה, שהעמיד במרכז את השכל ולא את הרחם, את האינטלקט ולא את הרגש. נוצרו חוקים סמכותיים פטריארכליים נוקשים, ועוצבו יחסי השעבוד האופייניים למשטר פטריארכלי. נוצר הפיקוח על הנשים, הטבע, הילדים והעבדים. חברה זו התקיימה בזכות הסמכותיות הפטריארכלית, העריצות, הלא-שוויוניות, והכוח. התכונות הפסיכולוגיות שהתפתחו עקב האורבניזציה ("האופי החברתי") היו – הקנאה, האיבה, הניצול, ההררכיה והאלימות. אז נסללה הדרך לתוקפנות ממאירה, להרסנות ולסדיזם שהיו מסממני החברה האורבנית בשחר הציוויליזציה.

העמדת המעבר לציוויליזציה בחברה האורבנית הפטריארכלית כמעבר המסמן את ראשית כל הרעות האנושיות, כמעבר מהווה אנושית תקינה ושוויונית להוויה נצלנית וחוקפנית הממשת "עקרון מטריצנטרי" מעוות, מוצגת באנטומיה של הרסנות האדם בצורה רומנטית קיצונית ביותר. פרום מבליע את החיובי שבמעבר זה, למרות שהוא מציין שהוא היה הכרחי נוכח הצרכים הכלכליים¹, שלא כמו בבחברה השפויה אינו מציין שום דבר חיובי הקשור במעבר לחברות אבהניות (כגון רציונליות ומצפון).

בספר זה מופיע, איפוא, פרום לא כפרוגרסיביסט, אלא כרומנטיקן הקושר כתרים של הומניות לחברות הפרה-ציביליזציוניות ושל אי-אנושיות ונסיגה לחברות האורבניות הפטריארכליות.

1. אנטומיה, עמ' 350 ואילך.

הדרך האחת העולה בדעתי ליישב סתירה זו, שלא הורגשה לא על-ידי פרום עצמו ולא על-ידי מבקריו היא על-ידי עקרון החלוקה של המין האנושי ל פ ר ה - צ י ב י ל י צ י ה ו ל צ י ב י ל י צ י ה . אם נחיל אותה על משנתו נוכל לפחור את הסתירה בין פ ר ו ג ר ס י ב י ז ס ל ר ו מ נ ס י ק ה . לפי פתרון זה הערבה הרומנטית מכוונת לחברות פרה-ציביליזציוניות, בחינה ערבה לגן העדן האבוד של האנושות.

הקידמה מתחילה מנקודת השפל של ראשית הציביליזציה; התרבות האורבנית הפטריארכלית. מנקודת שפל זו מתחילה קידמה איטית בדרך של חזרה לגן העדן האבוד של הפרה-ציביליזציה. מכיוון שפרום לא הרגיש בטחורה זו עלינו לקבוע שהוא מתגלה כפרוגרסיביסט מובהק בתקופה מסוימת של פועלו, וכרומנטיקן קיצוני בתקופה אחרת. אולם, בהסתמך על המגמה הכללית השוררת בכל כתביו, יש לקבוע כי תורת החברה וההיסטוריוסופיה של פרום נשלטה על-ידי העקרונות של ה פ ר ו ג ר ס י ב י ז ס דווקא, והיא העמדה המייצגת של שיטתו. תכלית מפעלו לשינוי פני החברה המודרנית, איננה יכולה להתקיים אלמלא מניח פרום בראש ובראשונה את ההנחה, שהמין האנושי יכול להתקדם, ואכן התקדם (אם כי בנסיגות ובאורח דיאלקטי) עד לדרגה כזאת, שניתן לתבוע כיום מהחברה האנושית מימוש. מקדם מאד של צרכי האדם הקיומיים הקשורים בחופש, ברציונליות, באינדיבידואליות ובמוסר אוניברסלי.

ומאחר וזו העמדה המייצגת של פרום כלפי שאלח ההתקדמות של המין האנושי בכלל, עלינו לקבוע כי משחמעת ממנה עמדה פרוגרסיביסטית כלפי החינוך. לאמור, החברות האנושיות מתקדמות ועמן מתקדם החינוך בכיוון של סיפוק מקדם יותר של צרכי היחיד. טענותיו של פרום כנגד החברה המודרנית מקורן בהנחה זו, שאליה מתלווה הקביעה כי החברה המודרנית י כ ו ל ה ו צ ר י כ ה לממש חינוך טוב יותר בהתאם לדרגת הקידמה אליה הגיע המין האנושי¹.

1. פיתוח רעיונות אלו, ראה להלן, בפרקים ג' וד' של החיבור.

2. ההומניזם ומקורותיו במשנת פרום

לאחר שהצגנו את תורת היחיד ואת תורת החברה של פרום, את יסודות הפסיכולוגיה ויסודות הסוציולוגיה (והאספקטים ההיסטוריוסופיים, המשוקעים בה) שבמשנתו – נציג עתה ענף מרכזי נוסף בהגותו: תורת המידות ההומניסטיות שלו. חורה זו נשענת מצד אחד על המסקנות העיקריות של משנתו הפסיכולוגיה והסוציולוגיה, ומצד שני על מקורות רבים במסורת החרבות, גם של המערב וגם של המזרח. מתורת המידות שלו נשאבות הנורמות לביקורת החברה ולתורה החינוך המפורשת והגלויה שלו.

לשיטתו בתורת המידות קורא פרום "הומניזם נורמטיבי", "אתיקה נורמטיבית", "אתיקה ביופילית" וגם "הומניזם רדיקלי". השמות השונים שבהם הוא מכנה את גישתו מעידים רק על הדגשה שונה, ולא על התפחות או הבדלים בתוך הגישה. ככלל, פרום רואה בשיטתו המשך של המסורת ההומניסטית הגדולה בתולדות החרבות.

בטרם שנתאר את מקומו של פרום בתוך מסורת זו, נציג את העקרונות הבסיסיים של ההומניזם.

א. עקרונות הפילוסופיה ההומניסטית

השימוש במושג "הומניסטים" החל בראשית המאה ה-16, ובו כינו את עצמם ההוגים והיוצרים של הרנסנס. עיקרי הרעיונות ומקורות המחשבה של גדולי הרנסנס משוקעים בכל תפיסה הומניסטית ומיוחסים אחרי המאה ה-16 הן להוגים שקדמו לרנסנס שביטאו דעות דומות, והן להוגים מאוחרים יותר עד לימינו אנו, השוחפים לדעות ולאמונות אלו.

אין פילוסופיה הומניסטית אחת, אלא "עקרונות הומניסטיים" המשוקעים בתפיסות פילוסופיות שונות. להלן נביא את העקרונות המשותפים המאפיינים את הגישות ההומניסטיות השונות, לפי Lamant [1977]¹:

1. מטפזיקה נטורליסטית: ההגות ההומניסטית בדרך-כלל אינה מכירה במציאותה של הוויה על-טבעית. ההומניזם הינו חילוני במובהק, מפני שהוא שולל את מציאותה של הוויה על-טבעית (ההומניזם הדתי הוא חופעה מאוחרת יותר).

1. ראה: C. Lamant, The Philosophy of Humanism. Prederick Ungar Pub. Com. 1977.

2. א מ ו נ ה ב מ ד ע : ההומניזם מאמין במדע כדרך היחידה לגילוי חוקי המציאות. המציאות היא הטבע, והמדע הוא המכשיר היחיד לחקר הטבע ולגילוי חוקיו.
 3. א מ ו נ ה ב ת ו נ ה : המדע נשען על התבונה. האדם כיצור תבוני יוצר את המדע, ובאמצעותו הוא מגלה את חוקי הטבע ואת שליטתו על הטבע. התבונה איננה יישות על-טבעית. התבונה היא ספיקה טבעית שהתפתחה באדם באופן אבולוציוני. היא יכולת הקשורה בהתפתחות מוחו של האדם, ועל כן, היא יישות-טבעית.
 4. א מ ו נ ה ב א ח ד ו ח ה א ד ס : אין באדם הפרדה בין גוף ותודעה, בין גשמיים לנשמה. האדם הוא יצור אחדותי, שבו השכל והגוף קשורים זה בזה. אין לאדם נשמה המתקיימת לאחר מותו. אין לאדם שום הוויה מחוץ להווייתו הטבעית, כשם שאין מעל הטבע שום הוויה אחרת.
 5. א מ ו נ ה ב א ד ס : במרכז ההגות ההומניסטית מצויה האמונה באדם. אמונה ביכולתו של האדם לפחור את בעיותיו בעזרת התבונה והמדע. ההומניזם מתרכז באדם מחוץ אמונה בו ובסיכוייו לשלוט על הטבע ועל חייו, לרווחתו ולקידומו.
 6. א מ ו נ ה ב ח ו פ ש : ההומניזם מניח כי האדם חופשי. ההומניזם שולל דטרמיניזם, פטליזם ופרדסטינציה. החופש נתפס כיחסי, לפעמים, אך הוא מונח בתשתית האמונה באדם ובכוחו להסדיר את חייו כיאות.
 7. א ו נ י ב ר ס ל י ו ח : ההומניזם דורש את טובת האדם באשר הוא. הוא שולל אפלייה גזעית, או אחרת. ההומניזם יוצא מנקודת מבט של אחדות המין האנושי ומאמין בה. ההומניזם מאמין שהיחיד יכול להתור לאושר אישי תוך הרמוניה עם אושר הכלל. לא הכלל המצומצם הקרוב, אלא כלל האנושות.
 8. ק י ד מ ה : ההומניזם מאמין בעתיד, בקידמה. הוא דורש חתירה לטווח ארוך של סדר חברתי שיאפשר לאדם לחיות טוב יותר. לכן – דמוקרטיה, שלום, קידום ברמת החיים וסדר כלכלי טוב יותר, הם מדרישותיו של ההומניזם.
 9. ח י ר ו ת ה א ז ר ח : ההומניזם מאמין בהשרשת התבונה והגישה הרציונלית בכל אדם. לשם כך הוא תובע פרוצדורות חברתיות דמוקרטיות שיבטיחו חירות מלאה של דיבור ושל התבטאות, וחירויות אזרחיות אחרות שיאפשרו את גדילתו של האדם כיצור תבוני.
- עד כאן תשע חכונות מחוך עשר שמונה Lamant כנקודות המאפיינות את הפילוסופיה ההומניסטית לגווינה השונים. וכך הוא מגדיר את ההומניזם:

הומניזם היא השקפה שלפיה לבני-האדם משך חיים אחד לחיוחו, וששומה עליהם להפיק מחיים אלה את המיטב שבהם במונחים של עבודה יוצרת ושל אושר. אושרו של האדם אינו זקוק להצדקה או לתמיכה של כוח על-טבעי; כוח על-טבעי זה אינו קיים; ובני-אדם בהשתמשם באינטליגנציה שלהם, ובחירות של שותפוח הדדית יכולים לבנות מבנה מוצק של שלום ושל יופי עלי אדמות¹.

הגדרה זו ועיקרי האמונה הנ"ל מתארים על-פי לאמנט את "ההומניזם המדעי", אך גם את "ההומניזם החילוני" או "ההומניזם הנטורליסטי" – כשהוא רואה גישות אלו כגילויים של אותה תופעה בתולדות החרבות – ההומניזם.

אביא הגדרה נוספת של ההומניזם שממנה למדים אנו על הדמיון המצוי בין הגדרות שונות ממקורות שונים² – ההומניזם הינו:

תפיסות שונות בהיסטוריה ובפילוסופיה שהצד המשותף בהן הוא ראיית האדם במרכז הבריאה, טיפוח אידיאל האישיחות הרב-צדדית וההרמונית, יחס אהבה וסובלנות כלפי הזולת וכיבוד זכויות היסוד שלו, וכך חיוב החיים והעולם המוחשי בכלל. לרוב כרוכות תפיסות אלה גם בפירוש רציונליסטי הניתן לכוחות הפועלים בטבע ובחברה, אגב הסתייגות מקנאות דתית ומהאוסטוריטה של הכנסייה.

מן ההגדרות השונות של ההומניזם מתבלט הרעיון המרכזי של כל השקפה הומניסטית: רעיון ה- homo mensura, האדם כקנה המידה לכל הדברים. ההומניזם יוצא מרעיון זה הן בתורת הטבע והמטפיסיקה האופייניים לרוב התפיסות ההומניסטיות (פוזיטיביזם, נטורליזם) הן באפיסטמולוגיה (רציונליות, מדעיות), והן בתורת המידות האופייניים. (נטורליזם בדרך-כלל, אך גם תפיסות אחרות, המדגישות את מרכזיות האדם והיותו קנה-מידה לערכים).

1. ראה: Lamant [1977], עמ' 14.

2. אנציקלופדיה למדעי החברה, ספריח הפועלים, מרחביה 1970-1962 (נכתב על-ידי מוני אלון).

ב. ההומניזם בתורתו של פרום

כ ל האפיונים של התפיסות ההומניסטיות שהובאו בסעיף הקודם מצויים בהומניזם בו דובל אריץ פרום. להלן נוכיח זאת, תוך הדגשת ייחודו במסגרת מסורת זו, שלה שותפים הוגים רבים (השונים זה מזה מבחינוח רבות, למרות המשותף ביניהם).

הצגת משנת ההומניזם של פרום תיעשה בשני שלבים: (1) אצא מהגדרתו של פרום להומניזם, אסביר אותה ואגלה את המשמע ממנה כתפיסת אדם ועולם. (2) אציג את "האתיקה ההומניסטית", את תורת המידות השיטתית העולה במשנת פרום, ושאפשר לראות בה מעין סיכום נורמטיבי מיתודי לאידיאות ההומניסטיות.

(1) הגדרת ההומניזם ועקרונותיו במשנתו

פרומו מגדיר את ההומניזם כ: "אמונה באחדות הגזע האנושי וביכולת האדם להשתכלל על-ידי כוחותיו"¹. ובמקום אחר הוא מוסיף אלמנט שלישי בהגדרה: "האמונה ביכולת האדם לכוונן עולם שוחר שלום"².

שלושה אלמנטים קיימים, איפוא, בהומניזם כפי שהוא מוגדר על-ידי פרום:

1. אמון ביכולת האדם להשתכלל על-פי כוחותיו ולהגיע להרמוניה פנימית.
2. אמונה באחדות המין האנושי.
3. אמונה ביכולת האדם לכוונן עולם שוחר שלום.

שלושה אלמנטים אלה קשורים זה בזה ומותנים זה על-ידי זה. אפשר אף להציגם כהיסק לוגי בכמה צורות. למשל: "אם אלמנט (2) ואלמנט (1) – אז אלמנט (3)". או: "אם (1) אז (2) ו-(3)". אלמנט (1) הוא המשמעותי ביותר לתורה החינוך הנלמדת מפרומו ("השתכללות האדם על-פי כוחותיו לשם הרמוניה פנימית").

התפיסה ההומניסטית כוללת "ערכים מסויימים אשר לגביהם אין מקום לפשרוח", לה שותפים לדעתו המסורות הדתיות הגדולות וההוגים ההומניסטיים שמהם הוא שואב את גישתו שלו.

1. ראה: הומניזם סוציאליסטי; והוא מוסיף בוהייתם כאלוהים למרכיב זה את "האמונה ביכולת האדם להגיע להרמוניה פנימית". [ההדגשה שלי - נ.ג.].
2. שם, עמ' 12 [ההדגשה שלי - נ.ג.].

נשׂטט את השקפתו ומקורותיה בעקבות הגדרה קצרה זו המכילה את המרובה.
נתחיל בחלקה השני של ההגדרה – "יכולת האדם להשתכלל על-ידי כוחותיו" (ולהגיע להרמוניה פנימית).

ראשית, אנו רואים כאן את האפיון העיקרי לכל חפיסה הומניסטית: ההתמקדות באדם (וזה גם לפי חלקה הראשון של ההגדרה). והאפיון השני: חפיסה דינמית של הויית האדם: האמון ביכולתו של האדם להשתכלל על-פי כוחותיו¹.

מה הם הכוחות הללו המבטיחים את שכלול האדם שעליהם נשענת החפיסה ההומניסטית של פרום, וממילא גם תפיסתו החינוכית?

מתוך מקורות שונים קובע פרום שלושה כוחות שמן הדין שיפוחו באדם כדי להבטיח את שכלולו: רציונליות, אוניברסיטיות, ואינדיבידואליות. פיתוח שלושה כוחות אלו הינו דרישה הומניסטית בסיסית ותנאי לאנושיותו של האדם ולקידומו של המין האנושי כולו, בהתאם לחזון ההומניסטי. פיתוח שלושה כוחות אלו מהווה את הדרישה הבסיסית בחורת החינוך של פרום².

מתוך ההגדרות של ההומניזם שהובאו לעיל ראינו את המשקל שמייחסת כל חפיסה הומניסטית לתבונה בהווית האדם. הדרישה לתבונות היא גם מן הדרישות החזקות בהומניזם של פרום, ולה השלכות בסיסיות לגישתו החינוכית³.

בשלושה הוגים גדולים נאחז פרום כדי לבסס את הדרישה לתבונות כדרישה הומניסטית בסיסית: שפינוזה, פרויד ומרקס. משפינוזה הוא מקבל את התביעה לריסון ההפעלויות בהתאם להבנה הרציונלית של האדם את מקומו ואת יכולתו, ולכן את הניצול הנבון של ההפעלויות והאנרגיה (conatus) של האדם.

הסיבה העיקרית להערכתו את פרויד, למרות הביקורת הקשה שיש לו נגדו, קשורה למעמד הרציונליות בחורת פרויד. פרום מדגיש במקומות רבים את הדרישה של פרויד "להעמיד את ה-ego במקום שיש id". הוא רואה בפרויד הומניסטן ומהפכן מפני שהוא מפרש את עיקר מפעלו של פרויד כמפעל המכוון להשלטת הרציונליות באדם, להשלטת החבונה על היצרים,

1. עד כאן זהו מלאה עם הגדרות ההומניזם כפי שהוגאו בטעיף הקודם: האדם במרכז, האמון בו והאמון בהשתכללותו.
2. הרציונליות מוצגת בחורת האישייות של פרום כביטוי מקדם של סיפוק צורך קיומי. [ראה טעיף 15' בפרק א' של החיבור]. מכאן שהרציונליות היא גם דרישה פסיכולוגית וגם דרישה הומניסטית-חברתית במשנתו.
3. ראה להלן, פרק ג' של החיבור.

ולהסרת המסווה מן האמת המסתתרת מאחורי פעולות ורגשות האדם באמצעות החבונה; מסווה אשר אם יוסר יחליש את שליטת היצרים באדם, את שליטת הסחם באני.

השלטת החבונה על היצרים קשורה גם באובייקטיביות, סגולה שהיא בת לוויתת ההכרחית של הרציונליות. פרום מצטרף לפרויד בדרישה להשלטת החבונה שתוצאתה היא ראייה אובייקטיבית של המציאות, בעיקר של המציאות האישית והחברתית של המחבונן. וזאת, כדי שהאדם ישתחרר מן הכבילות לסתמי. הריסת האשליה וניפוץ הרציונליזציות הן תנאי לשכלולו של האדם, והן מתאפשרות רק בזכות הרציונליות והאובייקטיביות כדרישות יסוד.

בחיבורו זן בודהיזם ופסיכואנליזה [1960] מגלה פרום את המשותף בין תופעות התרבות הללו: זן ופסיכואנליזה: ביטול הרציונליזציות, דרך השלטת החבונה והשגת הראייה האמיתית – היא המטרה העיקרית שהוא מציין כמטרה-על, המשותפת לזרמים כל-כך רחוקים זה מזה בזמן ובמקום.

ולעניין זה מתקשר גם מרקס. התבוננות כדרישה מתבטאת אצלו בהתירה להכרח הכוחות האמיתיים הפועלים בחברה ולהבנת השפעתם על יצירת מערכת האמונות והדעות של אותה חברה – בניין-העל האידיאולוגי שלה. החבונה היא המכשיר שבאמצעותו נחשפת האמת שמאחורי האידיאולוגיה – האינטרס הכלכלי של המעמד המחזיק באמצעי הייצור.

בעוד שמפרויד מקבל פרום את הרציונליות כאמצעי לידיעת האמת הפסיכולוגית של היחיד, הוא מקבל ממרקס את הרציונליות כאמצעי לידיעת האמת החברתית וההיסטורית. זה גם זה מעצבים (בנוסף לשפינוזה ולמקורות אחרים) את שתי הפנים שרואה פרום בחבונה: ידיעת הכוחות האמיתיים הפועלים על היחיד וידיעת הכוחות האמיתיים הפועלים על החברה.

החבונה כקריעת המסווה מעל האשליה היא מכשיר שבלעדיו לא יתכן שכלול האדם, לא תיתכן גאולתו מיצריו, לא יתכן שחרורו מהנרקיסיזם שלו, ולא תיתכן פדותו מכוחות חברתיים והיסטוריים המנצלים אותו, תוך שהם מטעים אותו ומוליכים אותו שולל.

החבונות כדרישה הומניסטית מופנית לא רק אל האדם ואל החברה המבקשים להשתכלל ולהתקדם, אלא גם אל הפילוסופים, ההוגים ואנשי המדע.

חבונות ואובייקטיביות הן דרישות הומניסטיות המחמקות במדע. המדע הוא הביטוי הנוסף של החבונה. ראינו בסעיף הקודם את המקום המרכזי שיש למדע בטולם הערכים של ההומניזם. הדרישה למדעיות, לגישה מדעית אל המציאות בולטת מאד בתפיסת ההומניזם של פרום. בעיקר בעקבות מרקס (אך גם פרויד ואחרים) סובר פרום כי בבסיס

גישה נורמטיבית אל הממשות, בבסיס האהיקה המציבה נורמות לשינויים, חייב להיות ידע, חייב להיות מצע של עובדות. מכאן התביעה שלו ל"ידע האדם" או ל"מדע האדם" כצעד ראשון בתורח המידות¹. מכאן חתירתו, ברוח מרקסיסטית, לידיעת טבע החברה וההיסטוריה, כשלב הכרחי בעיצוב אידיאלים מהפכניים או מחקניים. התזה שלו בעניין זה היא חד-משמעית והיא זהה עם העקרונות ההומניסטיים שמביא Lamant².

פרוס רואה את ההומניזם כ"אמונה רציונלית"³. הומניזם הינו אמונה, (נזכור, לפי ההגדרה: "אמונה ביכולת האדם להשתכלל"), אך אמונה רציונלית, מפני שהיא מביאה בחשבון את העובדות, את הממצאים המדעיים, את ידע טבע האדם והחברה. כך גם מחייב פרום את הספק הרציונלי ואת החזון הרציונלי, ושולל את הספק האי-רציונלי מפני שהוא מעיד על נורוזה. האמונה ההומניסטית צריכה להיות עמדה (attitude) באדם התקין, כמעט תכונת אופי, אך בתנאי שחאה זו "אמונה רציונלית", אמונה מפוכחת, שמחוך הכרח הממשות.

עד כאן לגבי הרציונליות והאובייקטיביות כדרישות של ההומניזם, בשל היותם תנאי לשכלול האדם. דרישות אלו מכוונות ליחיד, למדען, לפילוסוף ולמתקן החברה. נעבור עתה לתנאי השלישי, המצוי בהגדרת ההומניזם לפי פרום, לשכלול האדם – לא י נ ד י ב י ד ו א ל י ו ת.

הדרישה לאינדיבידואליות היא דרישה הומניסטית, מפני שדרכה מתבטא האמון באדם כיחיד המסוגל לשלוט על גורלו ולשכלל את חייו. מרכיב זה בהומניזם שבמשנת פרום מהווה דרישה מרכזית בתורת החינוך הנלמדת ממשנתו. הדרישה לאינדיבידואליות נובעת מן הערך המוחלט שמייחסת הגישה ההומניסטית לאדם, לכל אדם, מן הכבוד שהיא רוחשת לו בהיותו אמת-המידה והתכלית בעולם. שכלול האדם והחברה יחכן רק אם היחיד משתכלל ומניע בעצמו את השתכללותו שלו ואת קידומו של המין האנושי.

התבוננות והאובייקטיביות הינן האמצעים למימוש הא י נ ד י ב י ד ו א ל י ו ת. האינדיבידואליות היא תכונה כוללת של האישיות. התבוננות והאובייקטיביות מאפשרות את ההממשותה, אך לא רק הן. האינדיבידואליות היא הישב של האישיות הכוללת הרבה תכונות אחרות, ובהתממשותה היא מאפשרת את הגשמתו של האידיאל ההומניסטי – האדם הרציונלי המשכלל

1. ראה להלן, סעיף 3.

2. ראה בסעיף הקודם.

3. ראה: E. Fromm, "Faith as a Character Trait". in: Psychiatry, Vol. V, 1942.

אח קיומו. האינדיבידואליות מתבטאת בהיות האדם, היחיד, המרכז של עצמו. כלומר, בהיותו הוא עצמו המקור לפעולותיו ולהשקפותיו. האינדיבידואליות קשורה בהפחתת תלותו של האדם בסמכויות שמחוץ לו, ובהיות היחיד מקור הסמכות של עצמו. אך אדם איננו יחיד אמיתי גם אם הוא כבול לאי-רציונלי שבתוכו, ללא-אני הפנימי.

אדם לא תבוני ולא אובייקטיבי לא יכול להיות יחיד אמיתי. אדם לא רציונלי הינו אדם הכבול ליצריו ולאדיאות שקריות, המנוע מהכרת האמת, המנוע מהכרת הכוחות האמיתיים הפועלים עליו ועל החברה. לכן יחידותו היא בלתי אפשרית מפני שאין הוא מרכז אמיתי, מוקד ממשי של ארגון הייו ושכלול. אם אין הוא תבוני ואובייקטיבי – הוא יחיד שהייו מבוססים על שקרים וטעויות, לכן אין לו תפיסה אמיתית של יחידותו, של כוחותיו האמיתיים, ואף לא תפיסה אמיתית של הממשות.

האינדיבידואליות כחנאי לשכלול האדם, נוסף לכך שהיא מחאפשרת רק באדם תבוני ואובייקטיבי, מחאפשרת רק אם מתקיים עוד תנאי, שגם אותו מציג פרום כדרישה הומניסטית, אם כי לא בהגדרה דלעיל, אלא במקומות רבים אחרים: ¹ ה ח ו פ ש .

כל האפיונים הללו של ההומניזם במשנתו של פרום מהווים אבני יסוד של תורת החינוך שלו, גם זו הגלויה וגם זו המובלעת, כפי שנראה בחלקים השלישי והרביעי של החיבור.

(2) ההומניזם ושילת הסמכות האי-רציונלית

כל תפיסה הומניסטית, וגם זו של פרום, רואה ביחיד הרציונלי והאובייקטיבי יחיד חופשי. שכן אין אדם יכול להיות יחיד, דהיינו מרכז אמיתי של הויותו, אין הוא יכול להיות רציונלי ואובייקטיבי, אם אין הוא חופשי. לכן החופש הוא דרישה הומניסטית בסיסית.

החופש, כרציונליות וכאובייקטיביות, הינו תנאי לאינדיבידואליות – וכל המרכיבים הללו הם תנאים "לשכלול האדם" שהוא מטרת ההומניזם כפי שראינו בהגדרה. החופש איננו רק דרישה פסיכולוגית כפי שראינו בחלק הראשון של החיבור, אלא גם דרישה תרבותית-הומניסטית.

החופש כתפיסה הומניסטית של פרום מוצא את ביטויו הקיצוני בדרישה לא י - צ י ו ת שפרום דורש באחד ממאמריו ² ושעשאה לשמו של החיבור האחרון שלו, שיצא לאור

1. ראה להלן, בסעיף הבא.

2. ראה: E. Fromm, *Disobedience As A Psychological And Moral Problem*, in: C. Urquhart, *A Matter of Life*. London, J. Cope, 1963.

לאחר מותו¹. במאמר זה מפתח פרום רעיונות שעלו כבר בספריו הראשונים [מנום מחופש ואדם לעצמו], שלפיהם אי-הציות לסמכויות לא רציונליות היא מידה טובה שיש לפתח אותה ביחיד, שכך היא מהווה ביטוי לחופש. "ההיסטוריה האנושית המתחילה באקט של אי-ציות ואין זה מן הנמנע שהיא הסתיים על-ידי אקט של ציות"². התנהגותם של אדם וחווה שגורשו מגן העדן, פועלו של פרומתאוס, התנהגותה של אנטיגונה וכו' – כל אלה הינם אקטים של חופש שבוצעו על-ידי יחידים חופשיים שלא צייתו לסמכויות אי-רציונליות. פרום משבח את התנהגותם זו וטוען שההתקדמות (דהיינו – השכלול) של המין האנושי היא תוצר של אי-ציותם לאורך ההיסטוריה, ושהציות כיוס עלול להביא לחורבן העולם. אדם חופשי, יחיד, רציונלי ואובייקטיבי הינו יחיד שאינו מציית לסמכויות אי-רציונליות. כך הוא ממש את החופש שלו, את האינדיבידואליות שלו, את היווהו המוקד לפועלו.

פרום מבחין בין ציות הטרונומי ל צ י ו ת א ו ס ו נ ו מ י³. ה"ציות האוטונומי אינו כניעה, כ"ציות הטרונומי", אלא קבלה ואישור של סמכות רציונלית. בספר זה משחמש פרום לראשונה במושג "הטרונומיה" ו"אוטונומיה". החופש מתבטא על-ידי התנהגות אוטונומית של היחיד הרציונלי והאובייקטיבי שאיננו נכנע לסמכויות אי-רציונליות, מפני שהוא מסוגל לחשוב, לשפוט ולהשתכנע כיחיד, ומפני שיש בו מספיק כוח שלא לציית.

העמדת החופש כאי-ציות לסמכויות בלתי רציונליות מגלה את הקשר בין רציונליות וחופש. ההומניזם קושר את שניהם בשתי צורות: אדם חופשי הינו אדם רציונלי כלפי עצמו (הבנת עצמו ושליטה באפקטים שליליים), והינו אדם המפעיל קריטריונים רציונליים כלפי סמכויות, ודוחה אותן אם אין הן עומדות בקריטריונים אלו – ל א מ צ י י ת . אין הוא מציית לאי-רציונלי שבקרבו, כשם אין הוא מציית לאי-רציונלי שבישויות חיצוניות המבקשות לשלוט עליו.

האלמנט של "האדם כקנה המידה", של האמון באדם, שהוא אלמנט יסודי בכל גישה הומניסטית, מצוי בשורש ההבחנה הזאת בין "סמכות רציונלית" ל"סמכות אי-רציונלית", הבחנה שפותחה על-ידי פרום בראשית מפעלו בעיקר בספרו השני⁴, ושבוטאה בחריפות כל כך

-
1. על אי-הציות (ומאמרים אחרים) [1981].
 2. שם, עמ" 16 ואילך.
 3. שם, שם.
 4. אדם לעצמו [1947].

("אי-ציות") גם בספרו האחרון. גישה הומניסטית דוחה אי-רציונליות מכל וכל. לכן היא דוחה גם סמכות אי-רציונליות. אך, למעשה היא דוחה כל סמכות, מפני שמושג הסמכות סותר את המוטיב ההומניסטי של האמון באדם וביכולתו, ואת מרכזיותו של כל אדם. רק אם הסמכות היא רציונלית אין פרום דוחה אותה. במקרה כזה, הוא סוען שהשימוש במושג סמכות הוא מטפורי בלבד¹. סמכות רציונלית איננה סמכות, אלא בלשון השאלה, מפני שחביעותיה מתיישבות עם האינטרסים ועם הרציונליות של המתייחס אליה. היא סוג של הדרכה או הפעלה של האדם בהתאם לאינטרסים שלו על-פי עקרונות תבוניים. (כסמכות המורה הטוב – דוגמה שהוא עצמו מביא)². לכן הציות ל"סמכות רציונלית" איננה כניעה לסמכות, אלא קבלת הדרכה. ה"סמכות הרציונלית" נשענת על מיומנות (competence), וה"סמכות האי-רציונלית" על כוח³. ה"סמכות הרציונלית" מבקשת להדריך את האדם זמנית, עד שידריך את עצמו – וה"סמכות האי-רציונלית" מבקשת לשלוט על האדם חמיד. הסמכות הרציונלית איננה חוששת מביקורת, והלא רציונלית חוששת מביקורת ומדכאת אותה.

פרום מדגיש בעיקר את היסוד של מימוש האינטרסים של בעלי הסמכות כקריטריון להיותה אי-רציונלית. "סמכות רציונלית" היא רציונלית בעיקר מפני שהיא פועלת לשם מימוש האינטרסים של אובייקט הסמכות (התלמיד, הילד וכו'). הוא גם מתייחס לאפשרות של יחס אי-רציונלי לסמכות רציונלית (ובעיקר בחינוך)⁴. אך הקריטריון שלו לשלילת הסמכות ככולמת חופש וכבלתי הומנית היא בעיקר דרך יעדיה של הסמכות – האינטרסים שהיא באה לממש, ולא היחס הפסיכולוגי של האובייקט כלפיה⁵.

הדרישה לאי-ציות כביטוי לחירותו של האדם המסרב להכנע ל"סמכויות אי-רציונליות", והקישור בין אי-ציות לבין רציונליות ואינדיבידואליות, הולמים את ההגדרות הקלסיות של ההומניזם כפי שהכרנום בסעיף הקודם. אך פרום עושה צעד נוסף מן ההומניזם הקלסי אל מה שהוא קורא הומוניזם רדיקלי.

1. ראה: אי-הציות; וראה גם: פרק ג' של החיבור ליישום הנחות אלה למושג הסמכות החינוכית.

2. שם, שם; וכן ראה: אדם לעצמו.

3. שם, שם.

4. ראה: אדם לעצמו.

5. החרגום של מערכת מושגים זו לחינוך מצוי בחלק ג' של החיבור.

כבר ברעיון אי-הציות נשמע ההד לרדיקליזם. רדיקליזם במשמע של פעולה אקטיבית הבאה לשנות מצב עניינים מן השורש, הינו, בהקשר זה, תביעה להפעלה חריפה יותר של העקרונות ההומניסטיים. ואכן, ההומניזם אותו מייצג פרום, שלרוב הוא קורא לו "הומניזם נורמטיבי", הוא אמנם "הומניזם רדיקלי" (בעיקר בהשפעת מרקס), ופרוים מעיד על כך במפורש.¹

את הפוסטולט ההומניסטי של החירות מוחח פרום אל אי-הציות, אל הסירוב הממשי והלווחם להכנע לסמכויות אי-רציונליות. וכן הוא מגבש אותו ברעיונותיו על המהפכה.

במאמר משנת 1961² משבח פרום את המהפכה החדשה שולל את המורד. המורד נלחם בסמכות מפני שהוא רוצה לבוא במקומה, הוא פנטי ומזדהה עם ה-cause עד להחנקה אישיותו.

לא כן המהפכה. הוא אדם בלתי חלוי, עצמאי (דהיינו, יחיד אמיתי), הוא איננו שולל בלבד, אלא גם מחייב ("חופש מאת" ו"חופש לשם"). הוא רציונלי, אמפטי, חופשי מתלות בדעה הרבים ומתלות בצרכים פסיכולוגיים, הדוחפים אותו להסתגל. הוא לא מציית לחברתו, מפני שהוא מציית לערכים אוניברסליים. ביסוד אי-הציות שלו ישנו ציוח בטיסי לנורמות כלל אנושיות.³

החופש כדרישה הומניסטית מתנסח בגירסה של פרום לחופש שאדם צריך לקחת אותו, ליצור אותו דרך העמדה המהפכנית (שאיננה מחייבת דווקא שיכות לתנועה מהפכנית) ואי-ציות. וכך מקדם פרום את הרעיון ההומניסטי הכללי של חופש לרעיון "הומניסטי רדיקלי" של חופש שיש להילחם עליו ואתו, כפרקסיס.

כהומניסט שולל פרום שימוש ב אלימות. אין הוא מתאר את המהפכה כאלים, אלא בעיקר כמי שמטריב להכנע לנורמות חברתיות בלתי אנושיות. המוטיב הרדיקלי בתיאור החופש של המהפכה מתבטא בחזון השינוי הרדיקלי ללא אלימות של הברה לא הומנית. את השלכת התפיסה

1. למשל: מהפכת התקווה, עמ' 120. שם במפורש הוא מדבר על "ההומניזם הרדיקלי" ומזדהה אתו.

2. ראה: א. פרום, "The Revolutionary Character", בחוך: הדוגמה של כריסטוס, [1963א].

3. Funk [1982] מציג את בעל "האופי הסמכותי" כשליחתו של "האדם הפרודוקטיבי" ואת המהפכה כשליחתו של בעל "האופי הסמכותי" (שליחת השליחה) זו הצגה מעניינת של הדיאלקטיקה של פרום בתורת הטיפוסים ובתפיסה ההומניסטית, ראה מעמ' 91 ואילך.

הזאת של החופש, כדרישה לפרקסיס מהפכני ורדיקלי, על ביקורת החברה והחינוך המודרניים, נתאר בהמשך החיבור.

(3) "אני או שלי"

רעיון החופש וביטוייו האקטיביים (אי-ציוח ומהפכנות) ב"הומניזם הרדיקלי" של פרום יש לו גם פן נוסף, עקרוני ויסודי לא פחות מהפן של המאבק ב"סמכויות אי-רציונליות" והסירוב לציית להן:

פרום מפתח את מוטיב החופש הפנימי של האדם, אידיאל של חופש מכל תשוקה או מטרה המשעבדות את האדם ומפחיתות את הוויחו כיצור חופשי ותבוני. ובעיקר עוסק הוא בהרחבה בהשתעבדות לחפצים ולרכוש כחופעה המפחיתה את הירותו של האדם, הרוצעת אותו להיות בעלים של חפצים ודברים במקום לפתח את הוויחו האנושית, כשרונותיו, חוסנו ותבונתו.

הרחבה זו של מוטיב החופש והאינדיבידואליות כדרישה הומניסטית בסיסית, קשורה לדיומי האדם לפי ההומניזם – דימוי, שכפי שראינו בהגדרה של פרום, ש ל מ י ש מ ש כ ל ל א ת ק י ו מ ו .

לפי הפיסה זו, אדם המשועבד לחפצים, לרכוש, לכסף, לדברים, אינו משכלל את קיומו, אלא מכור למשהו החיצוני לו, ולכן מזניח את הוויחו כיחיד אנושי. החפצים, הרכוש, הכסף אינם קניינו האמיתי של האדם. קניינו האמיתי הוא-עצמו. בן-החורין הוא זה הדואג למימוש עצמו כקניין אמתי, ולא לחפצים שהם קניין שווא המסטה את האדם מדאגה לעצמו.

כך מתגבש רעיון החופש של פרום בחיבור האדם המיוחל על-ידי כל הפיסה הומניסטית כאדם ש ח ר ר מ כ ב י ל ו י ו ת . אי הכבילות לסוגיה השונים (פרום עצמו לא השתמש במונח זה) הלא היא חופש.

סוגי אי-הכבילות הנדרשים בשם רעיון החופש מחד גיסא ורעיון האינדיבידואליות (הקיום כיחיד ממש) מאידך גיסא: אי-כבילות לרציונליזציות ולכוחות הסתמי הלא רציונלי, אי-כבילות לכוחות חברתיים משועבדים ולאידיאולוגיות מסעות, אי-כבילות לסמכויות לא רציונליות ואי-כבילות לרכוש ולכסף, לחפצים ולדברים.

את הדרישה לאי-כבילות לחפצים ולדברים מדגיש פרום מאוד במשנתו ההומניסטית. הוא מגדיר אותה באמצעות אחת ההבחנות האופייניות ביותר למשנתו: ההבחנה בין "אני" או "היות" (being), לבין "שלי" (having), הבחנה שעשאה שם לאחד מספריו האחרונים

והחשובים ביותר¹.

בספר זה עורך הוא סקירה ממצה של רעיונותיהם של הרבה הומניסטים ותנועות הומניסטיות לאורך ההיסטוריה, ושל התנהגותם של מורים הומניסטים (ישו, בודהה, סוקרטס, חסידות ועוד) ומגיע למסקנה כי אחת הדרישות הבסיסיות של התפיסה ההומניסטית היא הדרישה שהאדם ידאג ל"אני" שלו ולא ל"שלי" שלו, לעצמו ולא למה שיש לו. במיוחד שני מורים גדולים, אך לא רק הם, השפיעו עליו ביצירת ההבחנה הזאת שהיא אחת ההבחנות העקרוניות בתורתו ההומניסטית: מסטר אקארט [1260-1327] וקרל מרקס.

ממסטר אקארט הוא לומד את שלילת היחס ל ד ע ת כאל חפץ. הדעה צריכה להתפס כפעילות עצמית פרודוקטיבית, ולא כרכוש שהאדם צובר אותו כדי ש"יהיה לו". הדעת היא יכולת, היא התייחסות חיה ומתחיה של הממשות, ולא תוצר מוגמר וחתום המופקד בידי אדם כחפץ. ומרקס הוא מקבל את שלילת ההתמכרות של האדם לכסף ולחפצים כפטיש שאדם סוגד לו ובכך סוגד למעשי ידיו.

הכבילות לכסף לרכוש, ולחפצים נוגדת את האידאה ההומניסטית של האדם החופשי והרציונלי, מפני שהיא סוג של שעבוד. היא מססה את האדם מדאגה ל"שכלול קיומו" (נזכור את ההגדרה להומניזם) לדאגות שאין להן קשר עם שכלול הוויתו כאדם רציונלי, אובייקטיבי וחופשי. היחיד השרוי באוריינטציה של "שלי" אינו שרוי באוריינטציה של "אני", אין הוא יחיד הממש את עצמו, אלא יחיד הכבול לאובייקטים, שבעצם היו צריכים להתפס על ידו כאמצעים, אך הוא הופכם למטרות.

בספרו זה מפתח פרום את ההבחנה בין שני אופני הקיום – אופן הקיום של "שלי" ואופן הקיום של "אני" ומחיל אותה על תחומים שונים בחיי האדם: בלימוד ובהוראה, בשיחה, בקריאה, בדעה, באהבה, בציות לסמכות, באמונה וברכוש. בכל התחומים הללו מציב פרום שתי אפשרויות של קיום, שני אופנים של אוריינטציה – "שלי" או "אני".

1. אני או שלי (being or having [1976]) מקור ההבחנה הוא ללא ספק, למרות שפרום אינו מציין זאת במפורש במקום זה, ב"כחבים הכלכליים פילוסופיים" של מרקס שם כותב מרקס: "במקום של כל החושים הגופניים והרוחניים בא, איפוא, ניכורם הפשוט של כל אותם חושים: החוש האומר: יש לי" [ק. מרקס, כחבי שחרות, 1977, עמ' 148. ההדגשה שלי – נ.ג.]. אני מסכים עם Funk [1982] שהבחנה זו היא הרעיון החשוב ביותר בהומניזם של פרום, הבחנה המעלה שתי אפשרויות קיומיות חילופיות המוצבות בפני האדם. בתרגום העברי לספר הנ"ל שהתפרסם לאחר כתיבת שורות אלה תורגם אופן הקיום של "שלי" ל"בעלחנות" ואופן הקיום של "אני" ל"מימוש עצמי", ואין תרגום זה נראה לי, ובעיקר לא חלקו הראשון. ראה: "ציוני דרך בחייו ובעבודתו של פרום" בהקדמה לחיבור.

יחיד או חברה, השרויים באוריינטציה של "שלי", מחייחסים לתחומים הנ"ל ביחס הנוגד את התפיסה ההומניסטית של מהות האדם; לאמור: יחס של בעלתנות. בעלתנות כלפי חפצים, דעת, אמונה, ספרים ואפילו כלפי מושאי האהבה (שכן הם מעוניינים לשלוט במושאי אהבתם במקום לאהבתם).

אוריינטציה ה"שלי" היא בלתי הומנית מפני שבכל התחומים הללו (וגם באחרים) מגלה בעל האוריינטציה של "שלי" יחס אקסטרנינזי ולא אינטרנינזי למושאי התעניינותו¹. היחס האקסטרנינזי מתבטא בכך שהוא רוצה ש"יהיו" לו המושאים השונים, ואין הוא רוצה "להיות" דרכם. גישתו היא רכושנית וכמוחית – ולכן חיצונית; אקסטרנינזית.

לעומתם, יחיד או חברה, השרויים באוריינטציה של "אני", מגלים יחס אינטרנינזי בכל התחומים הנ"ל, ומושאי ההתייחסות בתחומים השונים של החיים נחפטים כמושאים שדרכם היחיד גבנה, מתהווה. היחס האינטרנינזי מתבטא בכך, שדרך העיסוק בתחומים השונים של החיים, מגלה היחיד נכונות להשתנות, לזרום דרך מגעו עם המושאים הנ"ל; אין הוא רוצה לבלוע אותם (ויהיו אלו תוצרים של דעת, ספרים, אלוהים או כסף). הוא גדל דרך עיסוקו, באמצעות המגע החי שלו עם המושאים. הוא נהיה (becoming) דרכם. בעל האוריינטציה הזאת לא רוצה שיהיה לו דעת, כלומר להחזיק בידע, אלא לדעת² ולהתהוות דרך הדעת. אין הוא קורא ספרים כדי לרכוש עוד ספרים, אלא כדי לשכלל את הייו קריאתם. אין הוא לומד כדי לרכוש אינפורמציה נוספת או תואר, אלא כדי לשכלל את הייו דרך למידתו; הוא אוהב – ובכך מעשיר את קיומו, ולא בולע או משתלט על מושא אהבתו; הוא מאמין באלוהים, מפני שאמונה זו מאפשרת לו דיאלוג עם כוח המעשיר את הייו ומחזקם, ולא מפני שהוא רוצה ש"יהיה" לו אלוהים. וכך בתחומים אחרים.

פרום מדגיש מאוד את האופי הטהור של יחסי האופייני לאוריינטציה של "אני". התהליך נובע מן היחס האינטרנינזי לדברים. מכיוון שיחס אינטרנינזי מחייב פתיחות, ספונטניות, נכונות להשתנות, אוטנטיות וכיו"ב – היחיד השרוי באופן הקיום של "אני" מצוי תמיד בתהליך של השתנות וגדילה, ואיננו נבלם על-ידי קריטריונים חיצוניים של בעלות ורכושנות על המושאים. מודגש מאוד האופי הדינמי של אופן הקיום הזה, בעוד

1. פרום עצמו אינו משתמש במונחים אלה. אך אני סבור שמושגים אלה הולמים את גישתו ומתמצתים אותה לעיקר שבה.

2. הבחנה זו מהחדדת יפה באנגלית: ההבחנה בין I have knowledge לבין I know.

שהאוריינטציה של "שלי" היא סטטית, מפני שהיא חותמת וסוגרת את הדיאלוג החי בין האדם לתחומי עיסוקו¹.

הגישה של "שלי" אופיינית ל"אופי הצובר" שתואר בתורת האישיות של פרום² או ל"אופי האנלי" כפי שתואר על-ידי פרויד. גם כאן, כמו בנושא החופש, מתחברת תורת האישיות של פרום עם האידיאולוגיה ההומניסטית שלו. גם בתורת האישיות וגם במשנתו ההומניסטית, אופי זה מוצג כעיוות, כחולי, הן של היחיד והן בביטוי כ"אופי חברתי".

(4) שְׁלִילַת הַהֲדוֹנִיזְם וְהַתְּשׁוּקוֹת הַלֵּא רְצִיּוֹנְלִיּוֹת

מפרויד ומשפּינּוּזָה מקבל פרום את שלילת האוריינטציה של "שלי" כשמדובר בתשוקות לא רציונליות. הרציונליות היא דרישה יסודית של כל תפיסה הומניסטית. ומעמדה זו נובעת שלילת התנהגות אנושית המבוססת על אי-ידיעה, ועל מניעים אי-רציונליים.

בהקשר של הדיכוטומיה שאנו דנים בה, "אני" או "שלי", נתפסת ההתמכרות לתשוקות לא רציונליות כביטוי לאוריינטציה של "שלי", מפני שפרום, בעקבות פרויד ושפּינּוּזָה (והוגים ומורים אחרים), אינו רואה בתשוקות הלא רציונליות של האדם חלק מן ה"אני" שלו, חלק ממהותו האמיתית. ההתמכרות להן היא התמכרות למשהו אחר מאשר ל"אדם לעצמו". פרום שולל את ההדוניה מן המפני שאין הוא יכול להסכים לכך שהסיפוק של כל השוקה הוא "טוב". השוקות שאינן קשורות ב"אני" הרציונלי, אינן הגשמתן טובה, למרות שהאדם עלול לדבוק בהן.

פרום מגנה התמכרות לתשוקות לא רציונליות בשם מסורת ארוכה של הוגים ומגשימים הומניסטיים שדחו את החמדנות. כאחת הרעות המפריעות ביותר להתממשותו של האדם. כיצור רציונלי וחופשי. החמדה היא ביטוי להשתלסות השוקות בלתי רציונליות על האדם. ומאחר והרציונליות היא תביעה בסיסית בכל שיטה הומניסטית – הרי שהשוקות בלתי רציונליות נוגדות את האידיאולוגיה ההומניסטית של התנהגות אנושית.

החמדה נוגדת את החופש. היא כובלת את האדם לתשוקותיו ומחלישה את שליטתו, כמרכז וכמוסד עצמאי של הוויח, בחייו.

1. הבחנות אלו קשורות במישרין להבחנות יסוד במחשבת החינוך. בעיקר שאלת היחס ל"דעת" בשני אופני ההתייחסות, וכן למושג ה"גדילה" ולזיקתה לאוריינטציה ה"אני", ועל כך בפרק הבא של החיבור.
2. ראה לעיל, פרק א' סעיף 10ג' בחיבור זה.

פרום מתאר שורה ארוכה של הוגים ומורי דרך הומניסטיים שלחמו בחמדה, בתשוקות הלא רציונליות. אך בנקודה זו השפיע עליו שפינוזה יותר מכולם. השליטה על ההפעלויות הבלתי רציונליות הנדרשת במשנת שפינוזה מחוארה על-ידו כחוליה מסכמת חשובה במאבקם של גדולי ההומניסטים בהדוניזם, בהתמכרות לתענוגות ולתשוקה, כאידיאל אנושי.

ממבט ראשון נראה ההדוניזם כגישה הומניסטית למטרות ההיים, מפני שהוא יוצא לכאורה, מצרכי האדם ומעמיד את האדם ותשוקותיו במרכז. לא כך גורס פרום מן הנימוק ההומניסטי הבסיסי: מה שאינו רציונלי איננו הומני, מפני שאיננו קשור לחליות האמיתיות של האני, הקשורות בהבוניות ובחופש.

כבר באדם לעצמו דוחה פרום את ההדוניזם, עוד לפני שפתח את התיאורה שלו בדבר שתי האוריינטציות הקיומיות "אני" או "שלי". הוא תוקף שם את הנסיון של ההדוניזם לחת תוקף אובייקטיבי לעקרונות. ההתענגות כקריטריון למוסריותו של מעשה מסויים איננה מקובלת על פרום. כבר שם הוא קובע שיש לבחון את טיב ההתענגות בקביעת ערכו המוסרי. השאלה היא על מה מתענג האדם. שכן אדם יכול גם להתענג מדברים שליליים ביותר (אם הוא בעל "אופי נסגני"), ולכן אין לקבל את עצם ההתענגות כקריטריון לטיבו המוסרי.

פרום דוחה את ההרגשה הסובייקטיבית של העונג כקריטריון להערכתו של העונג, מחוץ הסתמכותו על הפסיכולוגיה של היחיד, הן לשיטתו והן לשיטת פרויד. בשאלה זו, כמו ברבות אחרות, נחונים מן הפסיכואנליזה תומכים ומשלימים אידיאות או מחשבות הומניסטיות.

מחוץ "מדע האדם", בעיקר מתורת הנוורוזות, לומד פרום שצריך להעמיד קריטריון אובייקטיבי לשיפוט ההתענגות, שכן אין לקבל את התענגותו של אדם נוורוטי כטובה, אם זו הומכת בנוורוזת שלו, מנציחה אותה ואף מעמיקה אותה. קבלת התיאוריה של הלא מודע הומכת בגישה זו. העונג הנוורוטי נוגד את האינטרסים האמיתיים של האדם מפני שהוא מצביע על חוסר פחרון של הסכסוכים הלא מודעים באישיותו.

על יסוד תפיסה זו קובע פרום את המונחים "פסבדו-עונג" ו"פסבדו אושר", כדי לתאר מצבים סובייקטיביים של עונג ושל אושר שליליים, כשהקריטריון לאבחונם כעונג וכאושר מדומים הם האינטרסים האמיתיים של האדם.

עונוג ו אושר מ ד מ י ם הינם אפשריים מפני שהאדם אינו מודע לעתים קרובות להפרעתו ולסכסוכיו הפנימיים. הגשמת האינטרס האמיתי של האדם מחייבת מודעות ושליטה, מחייבת רציונליות, לפי התפיסה ההומניסטית. לכן, אין היא יכולה להתממש אצל אדם המשועבד ל"פסבדו עונג" ול"פסבדו אושר", קרי לתענוגות המבטאים והמחזקים את חולאיו וססיותו. הענוגות אלו הינן ביטוי ל"תשוקות בלתי רציונליות", ואין לקבלן.

בקביעות אלו מעצב פרום הלכה חשובה בשאלת יכולתו של היחיד להיות המוקד המוסט של חייו ויוצר הקריטריונים לטוב ולרע. הלכה זו נוגעת במישרין לשאלת יכולתו של היחיד להיות המוקד המוסט את חייו ויוצר הקריטריונים לגדילתו, נושא מרכזי בחורת החינוך, כפי שנראה להלן.

העקרון ההומניסטי של האדם כקנה המידה, הנובע מהאמון באדם [ראה ההגדרות של ההומניזם לעיל], ושל האמונה ביכולת האדם להשתכלל [הגדרתו של פרום להומניזם], מתנגש עם הקביעה שלפיה אין לסמוך על כל יחיד, אין לאשר כל עדות טובייקטיבית על עונג ועל אושר כמבטאים מצב חיובי של חיים פרודוקטיביים. ואכן, לשיטתו, יש למצוא קריטריון אובייקטיבי מחוץ ליחיד ולתחושותיו, להערכת החשוקות, התענוגות ותחושות האושר של היחיד¹.

קריטריון זה נובע מצד אחד ממושג בריאות הנפש שבתורת האישיות², ומצד שני מן הנורמות ההומניסטיות של רציונליות, אובייקטיביות וחופש. שני המקורות הללו זהים, מפני שיש להם אותו אידיאל של "שכלול האדם". חשוקות, תחושות אושר ועונג התורמות ל"שכלול האדם" הינן טובות. חשוקות לא רציונליות, המחבטאות בהתנהגות המביאה ל"פסבדו עונג" ול"פסבדו אושר", אינן תורמות לשכלול האדם והן רעות. היחיד המשועבד לחשוקות בלתי רציונליות איננו יכול להציע אמת-מידה לא לעצמו ולא לאחרים. יש, איפוא, קריטריון שמעבד לטענה הסובייקטיבית. האמון באדם ובילד הוא "על תנאי". על תנאי שהוא ראוי לאמון זה לפי קריטריונים של שפיות פסיכולוגית או של מודל האדם האידיאלי לפי ההומניזם.

פרום מסייג, איפוא, את האמון באדם. משתמע מדבריו³ שחלק גדול מבני האדם (ושמע מינה – גם מהילדים) אינם ראויים לאמון, מפני שהם מספקים צרכים שאינם מביאים לשכלולם, אלא להיפך – גורמים להם לנסיגה. לכן, הוא מייחד מקום לסמכות הרציונלית בחברה ובחינוך, סמכות האמורה לסייע לבני-אדם לממש את האינטרסים האמיתיים שלהם, את שכלולם. הקביעה, המשחמעת מדבריו, שאין לסמוך על כל אדם בקביעת מטרותיו, מצדיקה את התערבות הסמכות הרציונלית בחיי היחיד. קבלת הסמכות סותרת לכאורה את עקרונות ההומניזם, ולא כך. כי האמון באדם מוגבל על-פי אמות-המידה ההומניסטיות

1. ראה: אדם לעצמו.

2. ראה פרק א' של החיבור, סעיף 6.

3. אין הוא קובע קביעות אלו בפסקנות, אך הן משחמעות לדעתי מעמדו.

שהסמכות הרציונלית אמורה להיות "כלב השמירה" שלהן¹.

החמדה כביטוי לאוריינטציה ה"שלי" עלולה להדרש על-ידי האדם כערך חיובי מפני שהוא יכול לטעון שהוא מתענג בשעה שהוא רוכש את מושאי שקיחו. יחיד יכול לבוא ולטעון שהוא מגשים את האני שלו דרך השוקותיו הלא רציונליות, שטוב לו בכך ושהוא מאושר. פרום היה טוען כלפיו שהחמדה היא תשוקה לא רציונלית, שאושרו הוא "פסבדו אושר" ושחענובו הינו "פסבדו תענוג", ושאם אין הוא מכיר בכך, סימן הוא שכוחות לא רציונליים שולטים בו.

הסמכות לומר לאדם כזה את הדברים הללו נלמדת מ"גדולי המורים של המין האנושי", קרי ההומניסטים הגדולים מצד אחד, ומן הפסיכואנליזה ההומניסטית מצד שני. משני מקורות אלו יכול בעל הסמכות הרציונלית ללמוד לא רק מה טוב לעצמו, אלא גם מה טוב לזולתו, מה עשוי להביא לשכלולו בהתאם לאינטרסים האמיתיים שלו. קביעות אלו יוצרות הרכיה בין בני-אדם. מצד אחד אלה שיורעים ומחנהבים לפי הקריטריונים הנכונים של "שכלול" ו"אינטרסים", ולכן הינם מגשימי "אני", ומצד שני – אלה הטועים לגבי האינטרסים שלהם עצמם והמונעים מעצמם שכלול². לקביעות אלו משמעות מכרעת להלכה החינוכית, בעיקר בסוגיית החופש והוויסות העצמי בחינוך³.

(5) דגם האדם האידיאלי

התביעה ההומניסטית שהאדם ידאג ל"אני" ולא ל"שלי", הראייה של תשוקות אי-רציונליות כלא-אני ושלילת כל החמכרות והשתעבדות ללא-אני היצוני ופנימי – מעלה דגם של אדם אידיאלי העולה מן המסורות ההומניסטיות, דגם שאותו מציג פרום תוך סקירה החנהגותם ואורחות חייהם של מורים גדולים בחולדות האנושות שממשו בחייהם את כל התנאים האלה. סוקרטס, ישו, אברהם וגם אלברט שוויצ'ר ועוד. בהקצנה לא מבוטלת ובהתאם לדיכוטומיה של "אני" (being) או "שלי" (having),

1. ראה להלן, פרק ג' של החיבור, סעיף 5א.
2. הלכות אלו נטענות במפורש על-ידי Maslow [1962]. לעומתו, פרום, איננו טוען אותן במפורש אלא שאני מסיק אותן מן המובלע בדיוניו בנושא זה.
A. Maslow, Towards a Psychology of Being. Van Nostrand Co. N.Y., 1962.

3. כפי שנראה בחלקים ג' ו-ד' של החיבור.

לומד פרום ממוריו אלו את האידיאל ההומניסטי לעזוב את הכל ו להיות¹. זהו האידיאל ההומניסטי – נטישת ההתמסרות ל"שלי" והתמסרות האדם לעצמו, לאנפי האמיחי שלו.

"לעזוב את הכל ולהיות" מחפרש בגישתו ההומניסטית כבגרות, כשחרור מ נ ר ק י ס י ז ם , מהתמקדות חולנית בהשקות לא רציונליות האופייניות לגישה נרקסיסטית לחיים. הנרקסיזם מבטא עיוות בהפיסה העצמית ובצרכיו של האדם.² האידיאל ההומניסטי מהייב את האדם להעזיב ו"להיות" במקום להתכנס ולגמד את עצמו במאוהבות נרקסיסטית לצורותיה השונות.

אידיאל האדם במסורת ההומניסטית המאומצת על-ידי פרום הולם את דגם האדם האידיאלי כפי שהוא עולה מתורת האישיות, מן הפסיכולוגיה שלו. בתורת הטיפוסים שלו מתואר ה"טיפוס הפרודוקטיבי" כטיפוס השפוי, הבריא. בתורה זו, על יסוד תיאוריה דסקרפטטיבית, מתוארות סגולותיו של הטיפוס הפרודוקטיבי כסגולות שבהתחברן יחדיו הן מהוות את ב ר י א ו ת ה נ פ ש .³

פרום טוען שלכל ההומניסטים היה אותו מושג של ש פ י ו ה , קרי של אדם אידיאלי. האדם השפוי, הפרודוקטיבי מתואר בשתי התורות כאדם המרוכז ב"אני" שלו ובשכלולו, ואינו מרותק או מקובע לאובייקטים של לא-אני היצוני ופנימי העושים אותו עבד שלהם. אפי הכבילות לסוגיה היא גם דרישה פסיכולוגית וגם דרישה הומניסטית. לזהות בין דגם האדם הבריא לפי המסורת ההומניסטית ובין דגם האדם השפוי לפי תורת האישיות שלו – שורש משותף עמוק:

הגישה האידיאלית לחיים, העולה הן מתורת האישיות שלו והן מן ההומניזם אותו הוא מייצג, תכונתה הבסיסית, המאפשרת את ההתרכזות באני ואת השחרור מכבילות למיניהן, היא ה ה ו ק ר ה ל ח י י ם .

כשם שפרום, בתורת האישיות שלו, מזהה שפיות עם ב י ו פ י ל י ו ת , כך במשנתו ההומניסטית הוא מדגיש שההוקרה לחיים, א ה ב ת ה ח י י ם , היא –

1. ראה: שלי או אני .

2. ראה לעיל, פרק ראשון, סעיף 11ב² של החיבור.

3. שם, סעיפים 6 ו-10ה³.

הסגולה הבסיסית של האדם האידיאלי, ואת זה הוא מקבל מן המסורות ההומניסטיות השונות, בעיקר מאלברט שוויצ'ר¹, משפינוזה² ומאחרים.

פרום בעצמו מעיד על הקשר גם בנושא זה בין תורת האישיות שלו לבין האידיאות ההומניסטיות שלו: "תכלית רוחנית זו שאנו מביעים אותה כאן במונחים פסיכולוגיים זהה במהותה למה שהביעו גדולי הרוח של המין האנושי במונחים דתיים-רוחניים"³.
כך מעניק פרום חמיכה מתורת האישיות לחביעה נורמטיבית של ההומניזם. ההוקרה לחיים, אהבת החיים היא מטבעו של האדם השפוי, ולכן היא גם לגיטימית כחביעה הרבותית ומוסרית של ההומניזם.

ההומניזם בתורתו של פרום נשען על מסורות שונות שפרום מפרש אותן כמציגות את אהבת החיים כתכונת יסוד באדם האידיאלי. כך הוא מתאר את שפינוזה המאשר את התשוקה הרציונליות ואת הפעילות הרציונלית כמרץ המכוון לחיים. הוא רואה באתיקה של שפינוזה "דוגמה מצודדת לב למוסריות ביופילית"⁴.

את מאבקו של מרקס להאנשת האדם, דרך שחרורו משעבוד לפטיש של ההון ועבודה מנוכרת, הוא מסביר כביטוי לאידיאל המרקסיסטי של חיים מתוך חדווה בעבודה, ושמהה בשעות הפנאי, בהן מגשים את יכולתו האדם הבלתי מנוכר – מתוך אהבת החיים. ולכן הוא טוען כי:

אהבת החיים היא יסוד מוסד לפילוסופיה ההומניסטית על כל זרמיה. הזרמים הללו דומים בנימתם – אף שהם שונים בצורתם המושגית – לפילוסופיה של שפינוזה. הם מביעים את העקרון כי האדם השפוי הוא אוהב חיים, כי העצבות היא חטא והחדווה – מידה טובה⁵.

אהבת החיים בחינה פעילות מתוך חדווה ומעורבות בעולם נלמדת גם מהחסידות. בנושא זה, כמו בנושאים אחרים, מגלה פרום את המשותף למסורות שונות של הומניזם – תיאוריות ותנועות, דתות ומופתים אישיים. כך הוא יכול לקשר ולומר ש"עקרון הוקרת החיים בנוסח אלברט שוויצ'ר הוא מאפיין את מסורת המחשבה היהודית המאוחרת"⁶.

1. ראה: מהפכת התקווה, עמ' 83.

2. לב האדם, עמ' 46.

3. שם, עמ' 99.

4. שם, עמ' 46, ומצטט שם משפט 41 מתוך: האתיקה.

5. שם, שם.

6. והייתם כאלוהים, עמ' 161.