

הוקרת החיים, כפוסטולט הומניסטי בסיסי וכמוטיבציה לפעילותו של האדם השפוי, קשורה במושג האושר. ההומניזם מאשר את חזירתו של האדם לאושר, וקושר אותה לרציונליות. לאובייקטיביות ולשכלול ה"אני". מעצם היות ההומניזם מרוכז באדם, הוא מגן על זכותו הראשונית להיות מאושר. פרום אומר: שהאושר הוא ביחסים של קונוקציה עם "הגדלת החיוניות, האינטנסיביות של ההרגשה ושל החשיבה ועם פרודוקטיביות"¹. האושר הינו חוצר של חיים הנחיים בצורה נכונה, דהיינו, שאדם מאשר אותם מפני שהוא מממש את ה"אני האמיתי" שלו דרכם. ו"פסכרו אושר" הינו תחושה מטעה של סיפוק מחיים שלאמיחו של דבר מכווצים; מגמדים וגורמים לנסיגת האדם. האושר הינו הקריטריון להצטיינות ב"אומנות החיים"². הוא גם חוויה וגם קריטריון אובייקטיבי שלפיו אפשר להעריך אם האדם חי חיים נכונים.

הגישה ההומניסטית עומדת על זכותו של האדם להיות מאושר וגם מאמינה שהאושר הוא אפשרי, הוא בידי האדם. אהבת החיים המצויה בכל אדם תקין מביאה אותו לחיים פרודוקטיביים, לחיים מתוך חיוניות ואינטנסיביות – והתוצאה היא אושר. פרום שולל בחריפות כל גישה המפחיתה מערכו הנורמטיבי של האושר, המטילה ספק ביכולת האדם להיות מאושר או המטיפה לאדם לחיות חיים מתוך תחושת מועקה, אשמה ושליית האושר.

לכן, אין הוא מקבל את קנט, המציג את החובה המוסרית כאינדפרנטי למטרה הטבעית של האושר. אין הוא מקבל את הפסימיזם של פרויד לגבי יכולתו של האדם להיות מאושר בצבייליצייה ובחברה, כשם שאין הוא מקבל את הפסימיות ביחס לאושר המשתמעה מקביעתו של פרויד בדבר קיומו הראשוני של יצר ההרס באדם. לרעתו אין באדם יצר להרוס או למוח. האדם הוא ביופילי במהותו. התביעה ההומניסטית להוקרת החיים ולאשר מתיישבת עם התפיסה הפסיכולוגית של פרום, הן בהתייחס ליצר המוות והן בהתייחס לקונפליקט כביכול שבין האדם והתרבות. הוא דוחה נמרצות את הקלויניזם והלותרניות, מפני שהם דורשים מהאדם לוותר על האושר על אדמות, ולהיות מודע תמיד לאשמה הרובצת עליו בשל החטא הקדמון.

נסכם: ההוקרה לחיים, אהבת החיים והאושר כחוצר של חיים ראויים הינם סגולות יסוד באדם האידיאלי לפי התורה ההומניסטית, ובאדם הבריא לפי תורת האישיות של פרום.

לפני שנעבור לפירוט חלקה השני של הגדרת ההומניזם על-ידי פרום ברצוני לציין עוד אלמנט אחד הקשור לחלקה הראשון של ההגדרה ("שכלול האדם על-ידי כוחותיו"):

ה א ל מ נ ט ה ר ל ג י ו ז י - ח י ל ו נ י , המושרש עמוקות בשיטתו ההומניסטית של פרום.

1. האדם לעצמו, עמ' 181.

2. שם, עמ' 189.

התעניינותו של פרום בדתות הגדולות, ביהדות, בנצרות ובבודהיזם¹, וראייתו כמקור למחשבה הומניסטית, סותרות לכאורה את האופי האנטי דתי של ההומניזם, כפי שמצאנו אצל Lamant ובהגדרתו של מוני אלון את ההומניזם².

פרום, בכמה מקומות בכתביו³, מתאר את הפעילות של האדם הראוי ברוח ההומניסטית כאקוויואלנטית לפעילותו של אדם דתי. העירנות ההומניסטית למשמעות הקיום, הדחף לשכלול האדם את עצמו, הם בעיני פרום מין דתיות, לא חאיסטית אמנם, אך "דתית", בשל הדאגה המשותפת להומניסטן החילוני ולאיש הדתי באמת – ליתן משמעות לחייו. האדם החווה את קיומו, המבקש "להיות", להשתכלל כ"אני" הוא אדם דתי, במשמעות שפרום מקנה למושג דתי⁴. הוא "בעל חוויה X", שהיא אנלוגית לחוויה דתית אמיתית.

ההומניזם החילוני בנוסח של פרום רואה כפעילות הנכונה של האדם המשכלל את קיומו מן "משמעותיות", מין ערבה לתוכן קיומי, שאינן שונות במהותן מן הערבה הדתית. האדם האידיאלי, ברוח זו, איננו מאמין באל, אך הוא מודרך על-ידי עקרון רגולטיבי של שלמות ושל חיים משמעותיים וחווה עקרון זה באורח "דתי".

פרום משווה, איפוא, להומניזם אופי רלגיזי מבלי שיהפוך אותו ל"הומניזם דתי" ברוח בובר. הוא אתאיסט מוצהר, אך מדבר לא פעם על תחיית ההומניזם כ"דת חדשה", על "אי-דתיות" של האדם המודרני כחופעה שלילית, ועל דתיותו החילונית של ההומניסט דרך החיים המשמעותיים שהוא חי⁵.

(6) אחדות הגזע האנושי

עד כה עסקנו בחלקה השני של הגדרת ההומניזם על-ידי פרום: "אמונה בייכולת האדם להשתכלל על-ידי כוחותיו". נעסוק עתה בחלקה הראשון: "אמונה באחדות הגזע האנושי".

1. מעניין לציין שמשום מה אין הוא מזכיר את האיטלם כלל במסגרות ההיחסויותיו המרובות למקורות החרבות.
2. Lamant [1977]; ואנציקלופדיה עברית, ערך "הומניזם".
3. פסיכואנליזה ודת; זן בודהיזם; והייתם כאלוהים. Funk [1982] מעמיד את כל ההומניזם של פרום על מניעים דתיים. אך דומני שהוא מגזים, שכן פונק בכל ספרו הגדול על פרום מכוון ל"תיאולוגיזציה" של פרום כדי להמוך בתיאולוגיה הנוצרית, ואין לכך צידוק מהנלמד מפרום.
4. בעניין זה רעיונותיו מזכירים את מחשבתו של יוסף שכטר [ראה: מדע לאמונה].
5. מאידך גיסא הוא שולל בתוקף את החזרה לדת ברוח מסחרית ושטחית, כמוצר הנמכר למליונים. ראה: התברה השפויה, עמ' 179-180.

בהגדרות של ההומניזם שהבאנו בחלקו הראשון של סעיף זה [2א"], הגדרות לא של פרום, הובלט היסוד האנושי, המבטא בזיקת שייכות של ההומניסט אל המין האנושי כולו, אל האדם באשר הוא אדם.

גם פרום במשנתו ההומניסטית מבליט, כדרכו דרך המקורות שאותם הוא מאמץ, את היסוד האוניברסלי בהומניזם, הדוחה פרטיקולריות – לאומנות וגזענות, הדוחה תחושת השתייכות אל הקבוצה הקטנה בלבד. "אני מאמין שכל אדם מייצג את האנושות. שונים אנחנו. לבינה, לבריאות, לכשרונות אף-על-פי-כן כולנו אחדים"¹.

האמונה ב"אחדות הגזע האנושי" מקורה בתפיסה האנהרופוצנטרית הבסיסית של ההומניזם. "האדם הוא קנה-המידה". האדם, קרי כל אדם. אמנם כפי שראינו בסעיף הקודם, לא כל אדם יכול להיות מקור לערכים, לא היחיד המעוות בזיקתו לחיים. אך כל אדם (גם הבלתי שפוי מבחינה מוסרית או קלינית) הינו הכלי, הינו מטרה, ואין בסיס לאפלייה בשל שייכות לקטגוריה כלשהי.

המחשבה ההומניסטית (לעתים פרום קורא לה "חוויה הומניסטית"²) מתבטאת באמונה "שכל פרט נושא בתוכו את האנושות כולה, שמצבו של האדם משותף הוא לכל האנשים חרף ההבדלים הבלתי נמנעים... החוויה ההומניסטית מעוגנת בהרגשה ששום דבר אנושי איננו זר לי... שאני הוא אתה"³. אם אני הוא אתה – אין מקום לאפלייה של כל מי ששייך לאנושות.

האמונה ב"אחדות המין האנושי" מתבטאת, איפוא, בשני עקרונות:

1. בתחושת שייכות ראשונית למין האנושי, ולא לקבוצה הלאומית או הגזעית.
2. בחביעה לגישה שוויונית כלפי כל אדם, בלי קשר אם הוא שייך או לא שייך לקבוצה הלאומית או הגזעית שלי.

פרום רואה בנרקיסיזם, במאוהבות העצמית של האדם בעצמו, של אדם בחברתו ושל חברה שלמה בעצמה – אויב ראשון במעלה לעקרון ההומניסטי של אחדות הגזע האנושי. הנרקיסיזם היא מקור הפילוג והאפלייה, ולכן גם השנאה והרדיפות, הנוגדות תפיסה הומניסטית כלשהי.

1. ראה: מעבר לאזיקים, בחורף: ה"אני מאמין" שלו בסוף הספר, עמ' 179.
2. שם, עמ' 169.
3. שם, עמ' 102.

מסקירתו את תולדות הדתות מגלה פרום, כי הנרקסיזם התבטא חמיד באגפים הריאקציוניים של היהדות והנצרות, בעמדה של "אנחנו" מול "הם". זו עמדה המפלגת והמסכלת את אחדות המין האנושי.

כך למשל הכנסיה הקתולית, למרות היסוד האוניברסליסטי החזק שבה, ולא רק מפני שכך מעיד עליה שמה, "טיפחה את האמונה כי הכנסיה היא הסיכוי הבלעדי לישועה, וכי האפיפיור הוא ממלא מקומו של ישו... איפשרה למאמיניה לפתח נרקסיזם מופלג באשר הם חברים במוסד יוצא דופן זה"¹.

פרום מתנחם בעובדה שהן ביהדות והן בנצרות פעל חמיד אגף של הומניסטים שטרחו להדגיש את אחווה המין האנושי כמשקל נגד ל"אנחנו" מול "הם", לנרקסיזם שלפיו "אנחנו" טובים מהם. הוא מציין את ניקולאס קוזאנוס, פיצ'נו וראסמוס כהומניסטים, שייצבו בכנסיה את העקרון ההומניסטי של אחדות המין האנושי.

"הלכת העיקרי של כל הדתות ההומניסטיות מסתכם במשפט אחד: שאיפת האדם היא להתגבר על הנרקסיזם שלו"².

בקטגוריה של דתות הומניסטיות מתכוון פרום לאגפים ההומניסטיים שהתקיימו והקיימים חמיד ביהדות ובנצרות, וכן בבודהיזם כולו, שבו "עקרון זה מוצא את ביטוי הרדיקלי ביותר... (ברעיון) שהאדם צריך להתפטר מהאשלייה שהאני שלו איננו בר הכחדה... או אז תהיה יכולת בידו לגלות פתיחות והתייחסות אל אמת לעולם"³.

ספרו והייתם כאלוהים [1966] מוקדש כולו להוכחה הזאת לגבי היהדות. למחנך היהודי, ובעיקר למורה מקצועות היהדות, עניין מיוחד ביישום הנחה זו להוראת יהדות ותנ"ך, ולכן ארחיב מעט בנושא זה.

האידיאות העיקריות שפרום לומד מן התנ"ך, ושלדעתו הן מייצגות את רוחו האמיתית של התנ"ך, הן אידיאות "הומניסטיות רדיקליות" המעידות כי כבר ביהדות המוקדמת התגבר האגף המתקדם, ההומניסטי, על האגף השמרני, הלאומני-נרקסיסטי.

התנ"ך בתפיסתו של פרום הוא "ספר מהפכני" שעניינו ב"שחרור האדם מעבודות הדם והאדמה, משעבוד לאיליים, מעבדות, מאדונים שוררים למען היחיד, האומה והאנושות כולה"⁴. התנ"ך בגירסתו, הינו מסמך הומניסטי המכוון בעיקר לשחרור האדם מבילויים

1. לב האדם, עמ' 88.

2. שם, עמ' 97 [ההדגשה במקור].

3. שם, שם.

4. והייתם כאלוהים, עמ' 6.

שונים של נרקיסיזם. אמנם פרום מודע לכך שבתנ"ך, כמו ביהדות המאוחרת, קיים פילוג "בין לאומנות לאוניברסליות, בין שמרנות לרדיקליות, בין קנאות לסובלנות"¹. אך הוא משוכנע, ומנסה להוכיח זאת, כי :

המחשבה ההומניסטית-רדיקלית היא המציינת את שלבי התפתחות המסורת היהודית, בעוד שהדפוס השמרני הלאומני הוא שריד בלתי משחנה, יחסית, מימי קדם, שמעולם לא נטל חלק בהתפתחותה המתקדמת של המחשבה היהודית שתרמה את חלקה לערכי האדם האוניברסליים².

פרוים טוען שיסודות ההומניזם הרדיקלי נמצאים כבר בתנ"ך, ושההומניזם המאוחר הוא פרח שפרח על יסוד הזרע המצוי בתנ"ך ובמחשבה היהודית.

לאורך כל הספר מבליט פרום את היסודות ההומניסטיים המצויים בתנ"ך בתחומים שונים, החל מתפיסת האלוהות ותפיסת האדם, וכלה ברעיונות האוניברסליים של ימות המשיח והשלום העולמי. פרום עוקב אחרי התפתחות הרעיונות בתנ"ך ומבקש להוכיח כי הקו ההומניסטי מתבלט בכל נושא מרכזי בתנ"ך.

לפי תפיסתו, מושג האלוהים התנ"כי הוא מושג מתפתח בכיוון של שחרור האדם מעריצות האל הקנא אל אידיאות האדם המושלם, המיוצגת על-ידי המושג המאוחר על האל. התנ"ך חובע מן האדם בראש ובראשונה לפתח את תכונותיו האנושיות הספציפיות – אהבה ותבונה ; התנ"ך חובע מן האדם להיות בלתי תלוי, אפילו באלוהים עצמו, להיות נאמן לעקרונותיו.

הדרישה לאוטונומיה של האדם הולכת וגוברת ביהדות לפחות לדרגת הדרישה לשוויון ההתדיינות בפני האלוהים (עקרון "אי-הציות"). התאיזם הינו אמצעי לשחרור האדם מן האלילות ומשעבוד לאדם, לקראת צינת לאל שבקרבתו – כלומר כמעט לאוטונומיה.

בעניין אחדות המין האנושי מנסה פרום להסביר את הלאומנות היהודית כריאקציה לסבל ולרדיפות שהיו מנת חלקם של היהודים, אך הוא מצטיין שהעמדה הלאומנית, בהיותה אלמנט אחד במקרא ובמסורת היהודית המאוחרת, מתאזנת על-ידי העקרון ההפוך – עקרון האוניברסליות³. אין הוא מקבל את המגמה הלאומנית היהודית; לא בעבר ולא בהווה, אלא מסביר אותה. הד ברור לדימוי העצמי שלו ולמקום שהוא מייחד לעצמו כהומניסטן וכיהודי, אנו שומעים בשורות הבאות:

1. והייתם כאלהים; עמ' 9.

2. שם, עמ' 10-11.

3. והייתם כאלוהים, עמ' 74.

מה שהיה לטרגדיה של היהודים מזווית ראייה ארצית - אובדן ארצם ומדינתם, היה לברכה גדולה מנקודת מבט הומניסטית. בהיותם בין הסובלים והמושפלים היה לאל ידם לקיים מסורת של הומניזם.¹
... ..

כאשר נפרצו המחיצות הפוליטיות והחברתיות במאה ה-19 נמנו הוגים יהודיים על הרדיקלים ביותר בין נציגי רעיונות האינטרנציונליזם וההומניזם. האוניברסליות וההומניזם של הנביאים החלו לפרוח כעבור אלפיים שנה בדמות אלפי פילוסופים, טוציאליסטים ואינטרנציונליסטים יהודיים, שלרבים מהם אין קשר אישי ליהדות.²

מקטע זה למדים אנו משהו על היהדות, אך יותר מזה על פרום בעיני עצמו. אין ספק שנרמזת בקטע זה שייכותו למגמה ההומניסטית של היהדות, מגמה שפרום טורח מאד להוכיח את מרכזיותה.

אחדות המין האנושי מוצגת כמטרה של האגף ההומניסטי ביהדות, וכיטוייה הם הערגה ל שלום (ימות המשיח) ו ל ח י ר ו ת . ימות-המשיח כמוקד ערגתו של אגף זה ביהדות, מציינים את האחדות השניה, האוניברסלית, אחרי ניתוק מן האחדות הראשונה, הנרקיסטית, לאומית; את השגת החום על-ידי השלום. "לא זו בלבד שאנשים יחדלו להרוס איש את רעהו, הם יתגברו על נסיון הפירוד בין עם לעם"³. השלום לא יושג ללא השגת הרוח האוניברסלית, ללא אחדות האדם מצד אחד, ומימוש החירות מצד שני. ואכן פרום טוען שרעיון החירות הוא הרעיון המרכזי של היהדות והוא בא לידי ביטוי במושג השבת היהודי, לו ייחד פרום מאמר גדול בראשית מפעלו.⁴ השבת מבטאת את הציפייה להרמוניה שלימה בין האדם והטבע, ובין האדם לאדם וימות-המשיח, דהיינו לשלום. רעיונות אלו ודומיהם, מוצגים במסגרת מאמציו של פרום להוכיח כי המגמה המרכזית ביהדות, כמו בנצרות, היא מגמה הומניסטית.

אין עניינו של חיבור זה לעסוק בשאלות הקשות שיכולות להיות מכוונות כלפי הנחותיו אלו של פרום. אך אולי דווקא בדורנו יש עניין לכוון את המחנך היהודי למאמץ העיוני הגדול שעושה פרום בספרו זה להוכיח כי התנ"ך הוא ספר הומניסטי. הגזענות והלאומנות הינם האוייבים הגדולים של ההומניזם. את "ואהבת לרעך" כצו יהודי ואת "אהבו את אויביכם" כצו נוצרי, דורש פרום כביטוי להחנגדות של הזרמים ההומניסטיים ביהדות ובנצרות לגזענות וללאומנות.

1. והייתם כאלוהים, עמ' 76.

2. שם, עמ' 14 [ההדגשות שלי - נ.ג.].

3. שם, עמ' 114. לנושא זה ראה בהרחבה אצל Funk [1982].

4. ראה: E. Fromm, Der Sabbat. in: Imago, Wien, Vol. 13, 1927, pp. 223-234.

המעייין בכתביו מרגיש במהירות את האווירה האוניברסליסטית שהוא מבקש להשרות, את ה"חוויה ההומניסטית" שהוא מקנה לקוראים דרך כתביו – חווית "עולם אחד ואדם אחד", אחדות האדם המתבטאת בתחושת שייכות לקהילה האוניברסלית, הקטולית, הכללית.

כדי שלא יהרוס העולם האחד את עצמו הוא זקוק לאדם מסוג חדש – אדם המתרומם מעל הגבולות הצרים של אומתו, ואשר בעיניו כל יצור אנושי שכן הוא ולא ברברי; אדם החש עצמו בעולם כבתוך שלו.¹

"החוויה ההומניסטית" אותה דורש פרום במסגרת ה"הומניזם הרדיקלי" שהוא דוגל בו, איננה מתמצית בהשרשת תחושות אוניברסליות אנטי-לאומניות ואנטי-גזעניות באדם. האחוה האנושית, תחושת האחרייות כלפי כל אדם באשר הוא אדם מחייבת, לדעתו, חתימה ל ס ו צ י א ל י ז מ ה ו מ נ י שהינו חלק בלתי נפרד מההומניזם הרדיקלי. הסוציאליזם ההומני גם מוצע כפתרון לחולאיה של החברה המודרנית.²

מן הראוי לציין ששליחת הלאומנות והגזענות בהומניזם הרדיקלי מתקשר לתורת האיטיות שלו בשליחת ההרחקות לעקרונות אמהיים שליליים. לעומתם, ה ס ו צ י א ל י ז מ ה ו מ נ י הינו ביסוסי למימוש עקרונות אמהיים חיוביים. שכן, הסוציאליזם מממש רגשות של אחווה, שיתוף, שוויון החלקות וכו', ובכך הוא מבטא עקרונות מטריצנטריים חיוביים הגלומים גם בהומניזם הלא-סוציאליסטי, אך ביתר תוקף בסוציאליזם, אותו רואה פרום כמסקנה הכרחית מעמדה הומניסטית עקבית. הקפיטליזם, בנוי על אתיקה של הוגנות (fairness), שאין בה אהבת אדם אמיתית. בעוד שההומניזם מראשיתו הטיף לאתיקה של אהבה ברוח היהדות והנצרות, והסוציאליזם מתבקש כהמשכו של קו זה.³

הדרישה לעלייתו של "אדם מסוג אחר" "המתעלה מעל אומתו" (ומעל מעמדו), החווה את שייכותו הראשונית למין האנושי, ולא ללאום ולמעמד – היא דרישה עקרונית בתורת החינוך המובלעת בכתבי פרום, ועוד נחזור אליה בפרק הבא.

עד עתה, הוצגו ופורטו המרכיבים של הגדרת פרום את ההומניזם: (1) אמונה ביכולת האדם להשתכלל על-ידי כוחותיו; (2) אמונה באחדות המין האנושי וביכולתו לכונן הרמוניה ושלוט.

כל הסוגיות שהוצגו בסעיפים האחרונים הקשורות בתפיסתו ההומניסטית של פרום

1. מעבר לאזיקים, עמ' 171.
2. ראה להלן, סעיף 14' בפרק זה.
3. ראה: אמנות האהבה [1956].

רלבנטיות לתורת החינוך שלו, הן בתחום מטרות החינוך והן בתחום החינוך לערכים, ונחזור לעניין זה בחלקים האחרונים של החיבור.

לסיום סעיף זה אציין את האפיונים של התייחסותו של פרום למקורות ההומניזם והתרבות, שמהם גיבש את שיטתו שלו.

[1] פרום מרבה להתייחס למסורות תרבותיות שונות זו מזו ולהוגים שונים. הוא מפרש או מציג אותם כך, שהעקרונות ההומניסטיים המשותפים יבלטו ויתקשרו עד כדי יצירת זהות במסר הנלמד מהם. הצנעת ההבדלים בין התפיסות וההוגים והבלטת הזהות, הן אמנם תכונות אופייניות להמשגה אנלוגית. אך המעין בכתיבו של פרום אינו יכול שלא לשים לב לקיצוניות שבה אין פרום מתייחס להבדלים, תוך הצגת המסר הזהה הנלמד ממקורות כל כך שונים ומנוגדים.

[2] לעולם אין פרום מנתח הגות או מסורת מסוימת לשם ניתוח אימננטי-מדעי או עיוני גרידא. מטרותו המיד היא "מגייסת". המתודה שלו, בשעה שהוא מתייחס אל מסורת מסוימת בדרך עיונית אנליטית¹, מתחילה בגילוי אותם קווים בהגות זו הזהים לגמרי (תכנית אם לא מושגית או מילולית) למסורות ההומניסטיות האחרות. והמשכה: הצגת המסורת הזאת לא לשם הצגה או ניתוח, אלא מהוך נקודת מבט "משייכת". כלומר, המסקנות העיוניות שאליהן הוא מגיע מהוך הניתוח נמסרות ה מ י ד כתומכות בעמדה ההומניסטית שהוא נוקט בה. העיון במסורת ההומניסטית בא תמיד לשם הפקת תמיכה בגירסה שלו לגבי מהות ההומניזם.

[3] פרום, בניחותיו את ההוגים והמסורות השונים, מעבד מטר הומניסטי משוחף ואחיד שממנו עולה תפיסתו שלו, מבלי להפריד בין תפיסה זו למקורותיה. הוא מעצב את שיטתו שלו מבלי לטעון שהיא ייחודית או מקורית. להיפך, הוא חוזר ומבליט תמיד את הזהות שבינה לבין המסורות השונות, את ההמשכיות והיניקה מן העבר. בעניין זה אפשר לטעון שהוא עושה "פרומיזציה" של הגויות ומסורות שונות על-ידי "דה-פרומיזציה" של עמדתו שלו, כלומר מבליט את היותה משוקעת בהגויות ובמסורות השונות.

1. למשל התנ"ך בוהייתם כאלוהים [1966], או הזן בודיהיזם בזן במעבר לאזיקי האשליה בודהיזם ופסיכואנליזה [1960], או המרכסיזם במעבר לאזיקי האשליה [1962] ובמקומות אחרים.

[4] אין פרום מסתפק בהבלטת הזהות בין המסורות ההומניסטיות לבין עצמן לבין שיטתו שלו. מאמץ רב משקיע פרום כדי להוכיח שגם המסקנות של תורת האישיות ושל תורת החברה שלו, ולא רק עמדותיו כהומניסט, זהות לעקרונות של המסורת ההומניסטית הגדולה. זהו המאמץ האינטגרטיבי הבולט בכתביו של פרום: הקניית המימד הנורמטיבי-הומניסטי לתורת האישיות ולתורת החברה (ולהיסטוריוסופיה שהיא חלק ממנה) שלו. מה שנחקר במשנתו התיאורית כ"טבע באדם והחברה" מוביל, לדעתו, למסקנות של גדולי ההומניסטים (וממילא לאידיאות שלו כהומניסטן ולא רק למסקנותיו כפסיכולוג או כסוציולוג). בכך הופך פרום את משנתו כולה לחורה הומניסטית נורמטיבית-אידיאית שממנה הוא יוצא לבקר את החברה המודרנית, ואת החינוך המודרני במפורש ובמובלע. הדסקרפטיבי (מסקנות הפסיכולוגיה והסוציולוגיה שלו) מאשר את הנורמטיבי (האידיאות ההומניסטיות), "הטבע" את מיטב התביעות של גדולי ההומניסטים, הפסיכולוג מאשר את ההומניסטן והחוקר את מתקן החברה.

3. "אתיקה הומניסטית" – תורת המידות ההומניסטית של פרום

מבוא

את ההומניזם מציג פרום בכתביו גם כתורה מידות שיטתית לה הוא קורא "אתיקה הומניסטית", ולפעמים "אתיקה הומניסטית רדיקלית" או "אתיקה ביופילית". אתיקה זו משלימה את האידיאלים ההומניסטים שהצגנו לעיל, בהעמידה אותם כנורמות להתנהגות הפרט והכלל. אתיקה זו מצויה אף בבסיס הנחותיו המפורשות והגלויות על טיב ותכלית החינוך. אעמוד עתה על עיקרי הנחות של תורת המידות ההומניסטית של פרום שגובשה כבר בספרו המוקדם אדם לעצמו [1947] (שיוחד כולו לנושא זה). כבר בהצגת תורת האישינות של פרום, וכן בהבהרת הגדרתו להומניזם בסעיף הקודם נחודדנו למושגי המפתח של תורה זו. עתה אציג את עקרונותיה כתורת מידות שיטתית במסגרת תורות המידות בפילוסופיה, הצגה שפרום עצמו אינו עושה¹.

לשם כך אני נזקק להבחנות שעורך ויליאם פרנקנה בספרו², בין תורות מוסר שונות. פרנקנה מבחין בין שתי קבוצות עיקריות של תיאוריות מוסריות: (1) תיאוריות דיאלוגיות, (2) תיאוריות טלאולוגיות.

בתיאוריות דיאלוגיות נחפס הטוב כאיכות הקשורה למעשה המוסרי עצמו, ולא לתוצאותיו. המניעים וההתכוונות המשוקעים במעשה הם המשווים לפעולה את סיבה המוסרי. בתיאוריות טלאולוגיות מן החובה המוסרית, מן ה-ought, ואם הסוכן המוסרי פועל לפי הכללים של החובה המקובלים בתיאוריה – אז פעולתו מוסרית.

בתיאוריות טלאולוגיות נחפס הטוב כיעד המצוי מחוץ למעשה עצמו, שאליו מכוון המעשה, מפני שהוא טוב. כדי לדעת אם מעשה מסוים הוא מוסרי, יש לדעת קודם אם היעד שאליו הוא מכוון הוא טוב. ואם כן – אז מעשה זה הינו מוסרי.

בין הגישות הטלאולוגיות מונה פרנקנה את האגואיזם האתי ואח האגואיזם הפסיכולוגי, כגישות שלפיהן הטוב הינה החחירה של האדם "לקדם בשביל עצמו את הסך הכל האפשרי הגדול ביותר של טוב לעומת רע"³. הטוב בגישות אלו

1. מבקרו החריף Schaar [1961] מרבה לתקוף את תורת המידות של פרום. גישתי שונה מגישתו, כפי שנראה להלן, הן בקטגוריות שאני משתמש בהן לקביעת מהותה של תורת המידות של פרום והן בהערכתה.

2. ראה: Frankena, Ethics (1963).

3. שם, שם.

הינו יעד מסויים הקשור בסוכן המוסרי עצמו, אשר אם הוא פועל לשם השגתו, אז הוא פועל באופן מוסרי. יעד זה יכול להיות כל מטרה המצויה באדם עצמו, אשר חתירה אליה מהווה את העקרון הרגולטיבי של ההתנהגות המוסרית.

האגואיזם הפסיכולוגי כגישה טלאולוגיה הינו גישה הגוזרת את המטרות המוסריות מטבע האדם. גישה זו היא טלאולוגיה מפני שהטוב נתפס בה כפעילות לקראת מטרה שהיא מחוץ לפעילות המוסרית עצמה. היא אגואיסטית מפני שבה נתפסת הפעילות המוסרית כפעילות המכוונת לקראת השגת משהו בפועל עצמו. היא נטורליסטית מפני שבה נגזרות המטרות, שהחתירה אליהן היא מוסרית, מטבעו של האדם, ולא מחובה מוסרית הנגזרת בניגוד לטבע האדם או מתוך התעלמות ממנו.

האגואיסט הפסיכולוגי לומד מטבע האדם את המטרות שאליהן שואף האדם מטבעו, והופך אותן למטרות המוסר. הוא משמיט את ה- ought (חובה) ויוצא מה- is (מהטבע). הוא יכול לקדם את גישתו מ"אגואיזם פסיכולוגי" לאגואיזם אתי בהפכו את ההנחות הנטורליסטיות הפסיכולוגיות שלו לגורמות אתיות אנוניברסליות, שפעילות לפיהן נתפסת בעיניו כחובה מוסרית. אך מעמדה של החובה הוא מיוחד: האגואיסט האתי רואה בהגשמת האינטרסים של האדם חובה, ולכן דוחה את ההבחנה המצויה בתיאוריות הדאונטולוגיות בין אינטרסים לבין חובה. עבורו רק פעילות למען אינטרסים (של הפועל) היא פעילות מוסרית, ואין חובה אלא חובת האדם לעצמו. את האינטרסים של הפועל הוא לומד מאותו מדע המחאך את טבע האדם, והופך את הגשמתם לקנה-מידה של התנהגות מוסרית.

התיאוריות של הגשמה עצמית (self realization) נתפסות על-ידי פרנקנה כשייכות למשפחת התיאוריות של האגואיזם הפסיכולוגי והאחי, כלומר כתיאוריות טלאולוגיות ונטורליסטיות, שבהם מושמט ה- ought, והפעילות לפי האינטרסים של הפועל נחשבת לפעילות מוסרית, מפני שהיא מוכתבת מטבעו השואף להתגשם או להתממש.

פרנקנה מדגיש כי מי שדוגל ב"הגשמה עצמית" במסגרת של תיאוריה מוסרית חייב להניח את החתירה להגשמה עצמית כעקרון אונברסלי ("אגואיזם אחי"). כלומר, שמקובל עליו שכל הבריות יחתרו להגשמה עצמית. קבלת עקרון ה"הגשמה העצמית" כעקרון אונברסלי, מחייבת את ההנחה המוקדמת, שלפיה אפשרית שחוקיים הרמוניה, מצב של אפס קונפליקטים בין האנשים, שכל אחד מהם כיחיד אגואיסטי שואף להגשמת עצמו. ללא הנחה מוקדמת זו של הרמוניה – נקלע החומך בהגשמה עצמית לסתירה, שכן כיצד יהיה מעוניין שהזולת יגשים את עצמו אם הגשמה זו עלולה להתנגש עם האינטרסים שלו?

א. האתיקה ההומניסטית כאגואיזם אתי

יש לשייך את תורת המידות של פרום, "האתיקה ההומניסטית", לפי העקרונות דלעיל שלמדנו מפרנקנה¹, לקבוצת התיאוריות הטלאולוגיות. בחוץ קבוצה זו היא מייצגת וארייאנט מקורי של האגואיזם האתי בהדגשת ההגשמה העצמית כאידיאל מוסרי. בהיותה שייכת למשפחה זו היא גם גישה נטורליסטית². היא איננה הדוניסטית [כפי שראינו לעיל], ועיקר הייחוד שבה הינו מתן פירוש מקורי ומיוחד לאגואיזם, בנוסח שאפשר לקרוא לו בלשונו של פרנקנה "אגואיזם נאור" (enlightened egoism).

האלמנט הנטורליסטי שבה מתבטא בכך שבחורה זו נגזרות הנורמות האתיות גם מן הטבע, מטבעו של היחיד: ה"טבע" שממנו נגזרות הנורמות נלמד מן הפסיכולוגיה של היחיד ומתורת ההנעה שלו. זו הסיבה האחת שפרום קורא לה "אתיקה הומניסטית" – הומניסטית במובן זה שהיא גוזרת את הנורמות המוסריות מן האדם. טבעו הריאלי של האדם הוא אמת-המידה לערכים (homo mensura), לא אידיאל אנושי כדימוי מטפיזי, אלא טבע האדם כפי שהוא נלמד מ"מדע האדם". חורת האישיות וחורת החברה מתארות את "טבע האדם", ולפיו מבבש פרום את הנחותיה של "האתיקה ההומניסטית".

הסיבה השניה שבגללה הוא קורא לה "אתיקה הומניסטית" היא השענוחה על המסורת ההומניסטית בחולדות התרבות, על הנורמות המוסריות שגובשו על-ידי הומניסטים רבים. השענוחה הכפולה – על "טבע האדם" מצד אחד (ההומניזם במובן "האדם כמקור"), ועל המסורת ההומניסטית מצד שני, מקנה לנטורליזם שבחורת המידות שלו אופי מיוחד, כפי שנראה להלן. כאחיקה נטורליסטית היא מעוניינת באדם הממשי, בהוויה הקונקרטיה השלמה של האדם, ואיננה מתמקדת בחלק מהויות האדם, חוץ דחייית חלק אחר. אין בה חלוקה בין נפש וגוף, חומר ורוח. האדם כהוויה שלמה המצויה בטבע, ואשר לו חוקים משלו, מהווה מקור לנורמות מוסריות. לכך תורה זו היא מוניסטית, לא דיכוטומית; אין היא מקבלת כי יש באדם חלק שהוא "טוב" וחלק שהוא "רע" (כגון תבונה מול יצרים וכיו"ב). אין היא מבקשת להטיל על האדם חובות הנגזרות מדימוי מופשט של אדם אידיאלי.

1. ראה גם : J. Harper, Human Conduct. Harcondt Breace and World Inc. 1961

2. אך איננה תורת מידות נטורליסטית מובהקת כפי שנראה בהמשך.

ככל תורת מידות נטורליסטית היא מתאימה לחלוטין להגדרות ההומניזם על-פי Lamant [1977] המזהה הומניזם עם נטורליזם ועם תפיסה קונקרטיה של מהות האדם כמקור לגזירת נורמות¹. ובמיוחד דווקא אתיקה זו שהיא גם תורה נטורליסטית וגם תורה היונקת ממסורות התרבות ההומניסטית.

מאפיין נוסף בתורת המידות הנטורליסטית-ההומניסטית של פרום היא היותה אנטיתית – ר ל ט י ב י ס ט י ת. "טבע האדם" שממנו נגזרות אמות-המידה האחרות, יוצר גדרים וסייגים מוחלטים הדוחים עקרונות מוסריים הנוגדים את "טבע האדם". "אתיקה הומניסטית היא אנתרופוצנטרית ... אכן האדם הוא אמת-המידה לכל הדברים ... אין דבר נעלה או בעל הדר מאשר הקיום האנושי"². ועוד: "הקריטריון היחיד לערך הינו טובת האדם"³. טובת האדם נלמדת מטבע האדם (ולא משום מקור אחר המתיימר לומר לאדם מה טוב עבורו). טובת האדם היא קריטריון מוחלט, ולכן אתיקה המעוניינת בטובת האדם איננה יכולה להיות יחסית.

אופייה הטלאולוגי של אתיקה זו בולט בהדגשה כי מעשה הינו מוסרי אם הוא מכוון לתכלית שמחוץ למעשה, לאמור, לטובת האדם. טובת האדם היא הערך האינטרינזי שלשמו נעשה המעשה המוסרי.

הקשר בין "טבע האדם" וטובת האדם מהווה גם הנחה אמפירית באתיקה זו. ההנחה היא כי אם האדם מתנהג בהתאם לטבעו, אכן מושגת, על-ידי החנהגות זו, טובתו.

הסכימה הבאה מסכמת את הנחות היסוד הנטורליסטיות של "אתיקה ההומניסטית":

טבע האדם ← טובת האדם ← הטוב

ואפשר להציג זאת כך: אם רוצה אתה לדעת מהו "הטוב", אז דע שרק "טובת האדם" הוא הטוב, ואם רוצה אתה לדעת מהי "טובת האדם" – חקור ב"טבע האדם" וחמצא את החשובה. "טבע האדם" כמקור לידיעת "הטוב" יכול להחפרש בשני מובנים: (1) טבע היחיד, כל יחיד – ואז לפנינו עמדה אינדיבידואליסטית קיצונית. (2) "טבע האדם" כפי שהוא מוצג כמודל בתורת האישיות, ואז לפנינו נטורליזם אוניברסלי, דהיינו נסמך על דגם של אדם אידיאלי. "אתיקה ההומניסטית" של פרום אכן מתפרשת בשני מובנים אלה, תוך נסיון לגשר ביניהם. איני משוכנע כי היא מצליחה בגישור זה, ועל כך בסעיף הבא.

1. ראה לעיל, סעיף א'².

2. אדם לעצמו, עמ' 13.

3. שם, שם.

כאמור, המיוחד שב"אתיקה ההומניסטית" של פרום, אולי הקו העיקרי המבחין בינה לבין אתיקות נטורליסטיות אחרות הוא השענוחה גם על מסורת ההומניזם בתולדות התרבות לשם גזירת ערכים. היא נשענת איפוא על שני מקורות הנראים לכאורה כרחוקים זה מזה, אשר פרום עושה מאמץ רב כדי להוכיח כי קיימת ביניהם התאמה.

המקור הראשון הוא "טבע האדם" – נטורליזם, ועליו עמדנו לעיל. אך מצד שני עושה פרום מאמץ רב כדי להוכיח שהאתיקה ההומניסטית שלו נשענת על מיטב ההגות ההומניסטית בתולדות התרבות. המאמץ מושקע בעיקר להוכחת ההתאמה שבין המושגים הדסקרפטיביים שיש לנו על "טבע האדם" (נטורליזם), לבין המושגים הנורמטיביים, האידיאליים, הקשורים בחזון האדם האידיאלי, העולים ממסורות ההומניזם, ממסורות הדתות הגדולות המורים הדגולים והפילוסופים ההומניסטים¹.

את מציאותה של ההתאמה בין שני המקורות מטביר פרום בכך שהמסורות ההומניסטיות, שאליהן הוא מתייחס, עצבו את החזון האתי, את חזון האדם האידיאלי מתוך החשבות בטבע האדם, מתוך הכרה שאי-אפשר לעצב נורמות אחרות או דגם אידיאלי של האדם בלא להתחשב בטבע זה. כך שהזהות בין שני המקורות איננה מבוססת על הנחת השוויון ביניהם, אלא על הסענה שהמקורות ממסורות התרבות גם הן נשענו על ידיעת הטבע האדם, והיא המקור הראשוני המכריע.

תורת האישיות והחברה של פרום היא הצגת "מצב הידיעה" על "טבע האדם" בחקופתו: ידיעה מדעית, מבוססת יותר משהיחה לגדולי ההומניסטים מאות שנים קודם לכן. אך בעקרון, טוען פרום, היה לגדולי התרבות ידע נ"טבע האדם" שלאורו עיצבו את חזונם המוטרי ואת תביעותיהם מן האדם.

"האתיקה ההומניסטית" הינה חורח מידות של אוריינטציה מוטריה ולא תורת מידות של קוד מוטרי. אין היא מערכת של ציוויים, "שק של מידות טובות", אלא מערכת של הנחיות להתכוונות מוטריה ("חוויה הומניסטית")². אין היא מבקשת שהאדם יהיה בעל אוריינטציה כלפי ערכים המכוונים אותו מבחוץ (value orientation), אלא בעל אוריינטציה ערכית העולה מתוך החיים, מתוך ההחערות בחיים (life orientation). הבחנה זו מביאה אותנו להבחנה הבאה:

1. ראה למשל ההקדמה לאדם לעצמו.

2. ראה מאמרו של פרום: "הרפואה והבעייה המוטריה של האדם המודרני" [1957] בתוך: הדוגמה של כריסטוס [1963].

"האתיקה ההומניסטית" שלו ושל אלה שמהם הוא קיבל וספג לשיטתו [בעיקר אריסטו, שפינוזה ומרקס] מוצגת כניגודה של "אתיקה סמכותית". פרום רואה בכל שיטה אתית המבקשה להטיל על האדם נורמות שמחוץ לטבעו האנושי, אתיקה סמכותית, והוא שולל כל תורת מידות כזאת. הוא שולל כל תורת מידות הבאה להטיל על האדם חיובים בשם הערך האינטרני של החיובים האלה עצמם (גישות דאונסולוגיות לפי הבחנתו של פרנקנה), מפני שהוא מכיר בחובה של האדם כלפי האינטרסים של טבעו שהגשמתם הוא הטוב. דחיית כל אתיקה סמכותית מפני שאין היא יוצאת מ"טבע האדם" קשורה בשאלת מקור הסמכות. פרום דוחה בתורת המידות שלו כל מקור אחר מאשר האדם עצמו לפי טבעו, כמקור הסמכות המוסרית.

לכן מבחין פרום בחריפות¹ בין "מצפון סמכותי" לבין "מצפון הומניסטי" (ובגירסה אחרת שלו בין "מצפון אבהי" ו"מצפון אמהי") כמקור הסמכות באדם. ה"מצפון הומניסטי" הינו מקור להכרעות ערכיות הנובע מן האדם עצמו, כלומר מטבעו, מנסיונותיו הטבעיות. וה"מצפון הסמכותי" הינו מקור להכרעות ערכיות שהופנם באדם והובנה בו על-ידי סמכויות חיצוניות. האתיקה ההומניסטית רואה את המצב המיוחל כמצב שבו פועל האדם ממקור הסמכות שבמצפון הסמכותי (או, למעט, על-ידי איזו סינתזה ביניהם, בתנאי שהמצפון הסמכותי יהיה רציונלי)². ההנחה הפסיכולוגית בדבר קיומו של "מצפון הומניסטי" באדם מחייבת עם הדרישה הפילוסופית הנטורליסטית, שהאדם בעצמו יהיה מקור הסמכות להכרעותיו.

"האתיקה ההומניסטית" של פרום נשענת על ההנחה הפסיכולוגית שלפיה מסוגל היחיד, אם לא הוכרע או דוכא על-ידי סמכויות נוקשות – ששיבשו את חיוניותו של ה"עצמי" שבו, להיות מקור הסמכות להתנהגותו ולהכרתו המוסרית.

מהי המטרה האינטרניזית, "הטוב" הטלאולוגי שלמענו פועל "המצפון ההומניסטי" כנטיית טבע באדם (החקיין)?

התשובה לשאלה זו קושרת את תורת המידות של פרום עם התורות של האדם האנושי: האדם עצמו הוא המטרה של פעילותו, של פעילותו בכלל וגם של פעילותו המוסרית. האדם בעצמו הוא המקור לפעילותו והוא גם התכלית שלה. הוא מונע על-ידי עצמו למען עצמו. לכן קובע פרום כי "הקריטריון היחיד לערך מוסרי הוא טובתו (welfare) של האדם"³.

1. כפי שראינו לעיל, בפרק א' של החיבור, סעיף 3.

2. ראה לעיל, סעיף 2ב'.

3. אדם לעצמו, עמ' 13.

פעילותו של האדם בכלל והנעתו המוסרית בפרט, מוצגת כפעילות א ג ו א י ס י ת ה הנובעת מטבעו, ומקבלת ב"אחיקה ההומניסטית" אישור נורמטיבי. אלא שפרום ממהר לעדן את האספקט האגואיסטי שבאחיקה שלו. עידון זה מייחד את שיטתו ומהווה, את התרומה החשובה ביותר לחזרת המידות האגואיסטית, וזאת, מפני שהן בחורח האישיות והן בתורת המידות בה עסקינן, עושה פרום מאמץ רב להוכיח שפעילותו של האדם ל מ ע ן ע צ מ ו איננה, אם מדובר באדם הבריא, פעילות א ג ו א י ס י ת . אחדד ואומר כי פרום בעצם משתדל מאד להוכיח כי האגואיזם איננו אגואיזם, או כי פעילות למען עצמו של האדם המודרך על-ידי "מצפון הומניסטי" חקיץ, איננה פעילות אגואיסטית כפי שהיא מתפרשת בחודעה ובשפה היומיומית של הבריוח.

כדי לבטל את הקונוסציה המקובלת של המושג אגואיזם, יוצר פרום הכחנה עקרונית בין א ג ו א י ז ם (או אגוטיזם) ו א ה ב ה ע צ מ י ת (או אינטרס עצמי)¹. האהבה העצמית היא המושג החליפי שפרום מציע למושג אגואיזם. הוא מטעין מושג זה בקונוסציות החיוביות של המושג אגואיזם. הוה אומר: אהבה עצמית היא דחף טבעי חיובי באדם, דחף הגורם לו "לשכלל את קיומו". היא מבטאת את מגמתו של האדם לגדול ולממש את עצמו, להתקרות בחיים מתוך אהבת חיים ועשייה. (נזכור את הגדרת פרום להומניזם: "שכלול האדם את עצמו על-ידי כוחותיו"). התזה האופיינית לפרום, והיא עקרונית ומיוחדת לשיטתו, היא, שאין באהבה עצמית סתירה לאהבת ה ז ו ל ת. להיפך: אהבה עצמית כלומר, האגואיזם (בגלגולו הפרומי) הוא חנאי לאהבת הזולת.

את המושג א ג ו א י ז ם או א ג ו א י ז ם מטעין פרום בקונוסציות שליליות, בשל האפיון הנרקסיסטי שיש לתכונות האגואיסטיות – היותן ביטוי לשנאה עצמית דווקא.

כאן שוב משמשת הפסיכולוגיה מכשיר לקביעות הפילוסופיות הנורמטיביות שלו: מתוך ההסתכלות הפסיכולוגית ("מדע האדם") לומד פרום כי האגואיזם במשמעות היומיומית הינו בעצם נרקסיזם, שהינו תופעה המסווה שנאה ושלילה עצמית. לעומת זאת, אהבה עצמית היא תכונה פסיכולוגית של האדם הבריא והיא איננה סותרת, אלא מאפשרת את

1. ראה לעיל פרק א' סעיף 10 ב'4. באנגלית ההכחנה בין self love – ו selfishness כשם המאמר בשם זה [E. Fromm, "Selfishness and Self-Love". *Psychiatry* II, 1939]. ואחר-כך ראה בהרחבה באדם לעצמו. [507-523]

אהבת הזולת. לכן היא נורמה אחת ראשונה במעלה בעיני פרום (כי היא טבעית, נובעת מ"המצפון ההומניסטי", ומתיישבת עם צרכיו של האדם ל"מימוש עצמי").

כך מחזיר פרום את עקרונות הזולתות לתורת המידות שלו¹. עקרון הזולתות איננו נכפה בחזרה המידות הזאה על "טבע האדם" מתוך קונצפציה דיכוטומיסטית המעמידה חובות כנגד טבע, עקרונות תבוניים כנגד נטיות (כמו אצל קנט למשל).

עקרון הזולתות מוחדר היטב לשיטה דרך ביטול הניגוד המסורתי בין אלטרואיזם ו א ג ו א י ז ם . אלטרואיזם יתכן רק אם האדם אוהב את עצמו. את הריאליות של הפוסטולט של הקיום יחדיו של עקרון האהבה העצמית ושל עקרון הזולתות יכול פרום לדרוש בשל הנהוננים מ"מדע האדם", מן הפסיכולוגיה, שלפיהם עקרונות אלה מקיימים יחס קוניוקטיבי ביניהם.

כך מצטיירת "האתיקה ההומניסטית" כ"תורה מידות אגואיסטית" נאוה (Enlightened egoism – לפי הבחנתו של פרנקנה) שבמרכזה המאמץ להציג את האגואיזם כ"בלתי אגואיסטי" על-ידי העמדה אחרת של מהות התופעה בחיי הנפש של האדם.

התכלית של הפעולה המוסרית מצויה, איפוא, בפועל עצמו, מבלי שיבוטלו על-ידי כך פעולות המכוונות למען הזולת. "האתיקה ההומניסטית" הנשענת על תורת הצרכים של פרום, מניחה את "התקשרות" כצורך יסודי של האדם. על כן במאמציו לספק צורך זה, מאמצים הנובעים מטבעו של האדם, ומתוך אהבתו העצמית, אמור האדם להשקיע בהתקשרות עם זולתו מאמץ רב, המשלים את אהבתו העצמית ומבטא אותה.

הוא הדין באינטרסים אחרים של העצמי, האינטרסים הקשורים בגשמה עצמי. על פי עקרונות "האתיקה ההומניסטית", המעמידה את "האדם הפרודוקטיבי" כמודל של אדם אידיאלי, הגשמה עצמית, שפירושה מימוש הפוטנציאלים של האדם, מהווה תנאי לאושר ולאהבת החיים של האדם הפרודוקטיבי. הגשמה זו היא ערך מוסרי, מפני שהיא מהווה דחף יסודי באדם לקראת החיים. היא אינה סותרת פעילות למען הזולת ושיתוף פעולה בין הבריות, בגלל ההנחה ההרמוניסטית המצויה ב"אתיקה ההומניסטית". הנחה הרואה באנשים מגשימי עצמם אנשים הכשרים יותר לאהבה ולשיתוף פעולה, מאשר בני-אדם המתכחשים

1. החדרת עקרון הזולתות לתורתו האחת, שהן פרום והן מבקריו לא עמדו עליה, בניסוח מחדד זה המוצע על ידי, נראית לי כמשמעותית לשם הבנת האופי הלא-אגואיסטי של ה"מימוש העצמי" כאידיאל חינוכי ומוסרי.

לאינטרסים של עצמם¹. תורת הצרכים הפסיכולוגיה הניצבת בתשחית התפיסה מאפשרת לתורה המידות להיות תורה אגואיסטית ואלטרואיסטית כאחת, מפני שלפיה צרכי האדם והאינטרסים שלו קשורים הדוקות עם פתיחותו ועירנותו לזולת.

ב. סיכום והערות

[1] אם נקטר אח עקרונות "האתיקה ההומניסטית" של פרום, שחוארו בניתוח לעיל, כמבטאים גישה של "אגואיזם אתי נאור" עם הגדרתו את ההומניזם כ"אמונה ביכולת האדם לשכלל את קיומו על-ידי כוחותיו", נראה כי "שכלול הקיום" הינו מוקד הדרישה ההומניסטית, ולכן גם הערך המוחלט של תורת המידות ההומניסטית. "שכלול הקיום" מוצג במסגרת של "אגואיזם אתי נאור" על-ידי מתן פירוש אחר למושג אגואיזם, ומתוך תפיסה כזו של מהות האדם שלפיה "שכלול הקיום" של היחיד, דהיינו פעילותו למען עצמו, הגשמה עצמית, מהווה תנאי להרמוניה אנושית ולקידום הכלל.

"האתיקה ההומניסטית" חובעת את פעילותו האגואיסטית של היחיד למימוש כוחותיו ול"שכלול קיומו", מפני שהיא מבוססת על תורה פסיכולוגית שלפיה פעילות (אגואיסטית) כזו שונה מפעילות נרקטיסטית, והיא אלטרואיסטית מניה וביה.

האובייקט שהוא הטוב האינטרינזי שאליו מכוונת הפעילות המוסרית הוא, איפוא, האדם עצמו בשמשו סוכן מוסרי של האינטרסים האמיתיים שלו. ברם, רק אם נקבל את תיאור האינטרסים האמיתיים של האדם, כפי שמציג אותם פרום, דהיינו את תורת האישיות שלו, נוכל לקבל את תפיסתו המיוחדת את האגואיזם, את האהבה העצמית המחייבת אהבת הזולת והמכילה את עקרון הזולתיות, מבלי שזה ייכפה על האדם. כלומר, רק אם נסכים כי "טבע האדם" הוא כפי שפרוס מתאר אותו, אז נצטרך להודות כי הנורמות האגואיסטיות אינן פוגעות בעקרון הזולתיות.

[2] רמזנו לעיל על שני המובנים שבהם מתפרש הנטורליזם לפי השיטה שלפנינו: טבע היחיד (כל יחיד) כמקור, או "טבע האדם" (במשמעות מופשטת של המושג אדם לפי דגם פסיכולוגי או תרבותי) כמקור. שני מובנים אלו עולים לסתור זה את זה. הפתרון המובלע ב"אתיקה ההומניסטית" עולה ממושג בריאות הנפש, מושג שבאמצעותו מתאחדים כאילו שני

1. ראה: Harper [1961] הקורא לגישות הרמוניסטיות כאלו המבקשות למשמש את הניגודים בין היחידים האגואיסטים, ולתח גוון אחר לאגואיזם – גישות של "הגשמה עצמית חברתית" (Social Self Realization).

המובנים והופכים לאחד. ר"ל, פרום כאילו מניח שהאדם הקונקרטי הינו זהה לאדם האידיאלי כפי שהוא עולה מ'חורח האישיות' כמייצג אה 'טבע האדם'. הנחה זו מעוררת קשיים רבים. הראשון שבהם: האם יש אדם קונקרטי המחאים לדגם של אדם המייצג 'טבע אנושי אידיאלי'? נראה שלא. ולכן הנטורליזם בגירסה שלפנינו איננו מאפשר אינדיבידואליזם אמיתי, למרות שפרום, בעיקר באדם לעצמו מצטייר כמי שתומך באינדיבידואליזם קיצוני – דהיינו ביחיד הקונקרטי כמקור לערכים.

[3] והקושי הבא – העולה מן הקודם [2]: בשל יניקתה העזה של 'האתיקה ההומניסטית' ממקורות פסיכולוגיים – מובלע בה תמיד התנאי של שפיות (פרודוקטיביות, ביופיליות, או כל מושג אקוויוולנטי המצוי בכחבי פרום). זאת אומרה, רק אדם שפוי או בריא, לפי התפיסה הספציפית של חקינות בחורת האישיות של פרום, הוא בעל 'מצפון הומניסטי' שעליו באמת אפשר להישען. רק אדם שפוי, על-פי אמות-המידה של הפסיכולוגיה ההומניסטית, אוהב את עצמו, ולכן אם הוא אגואיסט זה טוב, כי ממילא אין הוא פוגע בעקרון הזולתיות. וכן, רק אדם שפוי ממילא אינו זקוק לסמכות, ואפשר לראות בו את מקור הסמכות. רק אדם שפוי בלאו הכי יכול להבחין בין 'סמכות רציונלית' ל'סמכות אי-רציונלית'. רק השפוי ממילא מבחין בין אושר לבין 'פסבדו-אושר', בין עונג ל'פסבדו-עונג'. כך הוא ממש את עצמו באמת, ובכך משכלל בלאו הכי את עצמו, כשכלול זה אינו סותר את אחדות המין האנושי וקידומו.

אמנם, מובן מאליו, שכל תורת מידות פונה אל האדם השפוי, ומניחה את הפעילות המוסרית של אדם גורמלי ותקיין. אך 'האתיקה ההומניסטית' של פרום, מפני שאין היא מטילה חובה מחוץ לאדם על האדם, ומפני שאין היא מחוקקת נורמות לאדם, נשענת על האדם השפוי כמחוקק על-פי טבעו ועל-פי האינטרסים שלו. וכאן נוצר מצב טאוטולוגי שתיאוריה זו אינה יכולה להמלט ממנו: האדם השפוי הרי הוא האדם המוסרי. שהרי בכל חורת מידות אנו מניחים את האדם המוסרי כמי שכשיר להכריע הכרעות מוסריות. ובאתיקה של פרום מיהו מוסרי? מי שהינו שפוי. נמצא, איפוא, שאין אנו זקוקים לתורת מידות מכל וכל ויכולים אנו להסתפק במודל פסיכולוגי של אדם שפוי, שהרי ממילא אנו מניחים שהוא יתנהג באופן מוסרי, ולכן אנו מפקידים בידינו את קביעת הנורמות ל'שכלול קיומו' וכיו"ב.

[4] 'האתיקה ההומניסטית' המוסרת כל כך- הרבה אוטונומיה לידי היחיד, הנשענת כל כך על טבעו ונטיותיו תוך ביטול החובה, החיובים ההטרונומיים ו'המצפון הסמכותי', הינה מודל עדין ושביר העומד כולו על מושג השפיות.

לכן, תורת המידות של פרום מתמוטטת כולה, אם היא אמורה להתגשם על-ידי אדם שאפילו סוטה במעט מאידיאל השפיות. בשל השענוחה החזקה על היחיד, אין בה מספיק סכרים כדי לבונן על האדם מפני עצמו. אמנם פרום מרכז קושי זה בהעניקו מקום ל"סמכות הרציונליה" לכוון ולהדריך את האדם. אך, למרות זאת, תורה אחת זו היא אופטימית במידה מוגזמת, גם מפני שהיא מניחה שהאדם הקונקרטי יכול להיות זהה לדגם האדם השפוי וגם מפני שהיא מניחה שהאדם כיחיד יכול לממש את האידיאלים של גדולי ההומניסטים. מעצם שפיותו מקננות בתוכו כל האידיאות המוסריות שהתהוו במשך אלפי שנים בהרבות. מאמץ אינטלקטואלי ומוסרי אדיר של גדולי המחשבה בדת ובחברות, המסתכסם בהגויות הומניסטיות כל כך רבות ומגוונות, ובנורמות אחרות הנגזרות מהן, מתואר כאקוויוולנס לפעילותו שממילא של אדם שפוי. אדם המממש את עצמו והפועל לשכלול קיומו בהתאם לאינטרסים שלו, ומתוך האזנה למצפון הטבעי שלו, "המצפון ההומניסטי".

בנקודה זו, מרחיק פרום, המעניק ליחיד הנורמלי כוח רגולטיבי הזהה לכל מה שהושג בדי עמל בחולדות הציביליזציה, לכת. פרום עצמו מרגיש בקושי זה במקום אחד¹, ושם הוא כותב כי תורת המידות שלו איננה מניחה שערכים מוסריים נובעים מטבעו הביולוגי של האדם, שערכים מוסריים אינם מוטבעים בטבע באופן גנטי. הוא טוען שהערכים המוסריים של "האתיקה ההומניסטית" עוצבו בההליך ההתפתחות האנושית והתרבותית, אך אין הוא מסביר כיצד זה ברוב ספריו, ובעיקר בספריו המוקדמים [במיוחד בהאדם לעצמו (1947)], מוצג היחיד השפוי כמי שמעצם שפיותו מגשים את הערכים שהתהוו במשך כל כך הרבה שנים של התפתחות המסורת ההומניסטית.

ואכן מבקרו החריף של פרום John Schaar [1961] חש בקושי הזה וטוען שפרוה הופך הישגים תרבותיים לאימפרטיב מוסרי המוטבע בביולוגיה של היחיד באותה תרבות.² מכיוון שדוחה פרום את הקבלה של אימפרטיב מוסרי (דאונטולוגי) כנורמה מוסרית, הוא מוכרח להניח שהאימפרטיב מוטבע ביחיד מבלי שהוא מצווה על כך, ומופיע בטבעו כאינטרס פסיכו-ביולוגי. כך עוקף פרום את החובה וקבלתה באופן רציונלי, ומציג אתיקה אגואיסטית שבה אינטרסים הם הוצר גנטי של ספיגת ערכים תרבותיים.

לפי מיטב ידיעתי אין פרום מתמודד עם קושיה זו בכתיבו; והיא אכן מהווה נקודת תורפה בשיטה האתית שלו.

1. ראה: מהפכת התקווה, עמ' 82 ואילך; ראה גם: Schaar [1961] מבקרו הגדול של פרום.

2. ראה: Schaar, [1961], עמ' 62.

[5] נקודה נוספת שמן הדין לעסוק בה, ואכן Schaar הופך אותה למרכז ביקורתו כנגד תורת המידות של פרום היא בעיית ההסתייגות הנסורליסטית, כפי שניסח אותה Moore¹.

ההטעייה הנסורליסטית היא לדעה Moore [ו- Schaar] הפגם העיקרי בכל הגישות הנסורליסטיות בתורה המידות, והיא מתבטאת בכך שהנסורליזם מגדיר את צרכי האדם על-פי הטבע, ומציג אותם כך כאילו שבצרכים בחינת יש (is) יש משום חובה (ought). הטענה כלפי הנסורליסטים היא שמשום יש לא נובעת חובה ושאי-אפשר להפוך צרכים, רק בשל קיומם ב"טבע האדם", לנורמות אחיות. Schaar טוען כנגד פרום שהוא לוקה בהטעייה נסורליסטית, ולכן הוא דוחה את תורת המידות שלו, שבעיניו איננה תורת מידות כלל. הוא גם טוען שפרום, וכל אדם אחר, אינם יודעים הכל על טבע האדם, ולכן אין הוא יכול לבזור את החובה המוסרית (ought-ה), כשבידיו רק נתונים חלקיים על ה-is, מה גם שנתונים אלה שנויים במחלוקת. ואכן Schaar מטיל ספק גם במדעיות של תורת האישינות של פרום ושל תורת הצרכים הנגזרים ממנה, דהיינו ב-is שבמשנה זו.

לא מצאתי בכחבי פרום התמודדות עם הטענה שפרום יכול היה לצפות לה, כי הוא לוקה בהטעייה הנסורליסטית. לא בכיוון של נסיון להוכיח שאין שיטתו שלו לוקה בה, וגם לא בכיוון של נסיון לבטל את חוקפה וערכה של הטענה כי קיימת בכלל הטעייה נסורליסטית. לדעתי, טענתו זו של Schaar כנגד פרום איננה לגמרי צודקת, וזאת קובע אני מבלי שאכנס לשאלת חוקפה של הטענה אם אכן לוקה הנסורליזם בדרך-כלל בהטעייה או לא.

Schaar אינו מביא בחשבון שהאגואיזם הפסיכולוגי והאתי המיוצג על-ידי האתיקה ההומניסטית של פרום הוא גם נסורליסטי, אך במפורש לא רק נסורליסטי. כי הרי ייחודה של תורת המידות של פרום הוא בכך שהיא חלק מהגות ההומניסטית, וזו נסמכת על מקורות ההומניזם לא פחות משהיא נסמכת על "טבע האדם", כמקור לגזירה נורמות מוסריות. והלא פרום עצמו אומר שאין אנו זקוקים לאידיאלים, או ליעדים רוחניים חדשים. המורים הגדולים של המין האנושי קבעו את הכללים לחיים של שפיות. חוקפם של הערכים המוסריים לפי משנתו ניתן להם על-ידי המסורת ההומניסטית, מורי הדרך ובעלי החיבורות ההומניסטיים לא פחות מאשר על-ידי "טבע האדם" או צרכיו בחינת "יש". פרום רק טוען שישנה זהות בין שני מקורות אלו – טבע וערכים ההומניסטיים.

1. ראה: G.E. Moore, Principia Ethica. Cambridge University Press, London, 1903.

וראה גם: א.פ. קליינברגר, מבוא לפילוסופיה של החינוך. יחדיו, 1980.

עמ' 185 ואילך.

מכאן ש-Schaar [1961] טועה בביקורתו המרכזית כנגד פרום: החובה (ה-ought) נגזרת במשנתו גם ממסורת ההומניזם ולא רק מה-Is (צרכים בהגדרתם על-ידי מדע האדם). מיטיב היה Schaar לעשות לו כיוון אח ביקורתו בנקודה זו לבדיקת הטענה של פרום כי ישנה חפיפה או הלימה בין המגמות המוסריות הטבעיות של האדם השפוי הקשורה בצרכיו, לבין הערכים ההומניסטיים שגובשו בתולדות התרבות. וכן לבדיקת הטענה כי גדולי המורים של המין האנושי עיצבו את הנורמות המוסריות שהציעו לאדם, תוך הסתמכות על "טבע האדם" באותו מובן שפרום מבין הסתמכות זו. (כלומר, על צרכיו ומגמות ה"מימוש העצמי" שלו).

הבסיס התרבותי-הומניסטי המובהק שיש למשנתו האחת של פרום מחייב, איפוא, את דחיית הטענה כי משנתו לוקה בהטעיה הנטורליסטית, שכן פרום אינו נטורליסט במובן המקובל.

Harper [1961] נותן ארבעה סימנים בגישוה נטורליסטיות, כלומר ארבע קטגוריות של אחיקה נטורליסטית:

1. נטורליזם משמעותו ציות לחוקי הטבע, או פעולה בהתאם לחוקי הטבע.
2. נטורליזם משמעותו היות פרימיטיבי, חזרה למצב הפרימיטיבי.
3. נטורליזם משמעותו הליכה לפי מה ש"טבעי" והמנעות מ"מלאכותי".
4. נטורליזם משמעותו הליכה לפי "טבעך". לא סתם "טבע", אלא טבעך שלך.

מכל ארבע האפשרויות קרובה עמדתו של פרום לאפשרות הרביעית, וכמוה כל התיאוריות של "ההגשמה העצמית". אלא שמכיוון שמוסיף הוא וקובע שהאדם צריך ללכת גם לפי מה שלימדו המורים הגדולים, דהיינו, לפי מסורת ההומניזם – אי-אפשר לשייך את שיטתו לאף אחת מארבע הקטגוריות של נטורליזם, אלא יש לקבוע למענה קטגוריה ייחודית: הליכה לפי "טבע האדם", של היחיד ובהתאם לנורמות של מסורת ההומניזם המובילה לאותם יעדים. וזאת בתנאי שהיחיד בנוי כך שטבעו הולם את "טבע האדם" האידיאלי, את דגם האדם השפוי, כפי שהוא עולה מתורת האישיות ומהאידיאליים של ההומניזם כאחד.

קביעות אלו, שהגעתי אליהן לאחר עיון בתורת המידות של פרום, יתמכו בהמשך העבודה בתזה המרכזית שלה: כשם שתורת המידות שלו נשענת הן על "טבע האדם" והן על מסורת ההומניזם בתרבות, כך גם תורת החינוך שלו מהווה סינתזה בין הגשמת "טבע הילד" לבין הגשמת אידיאליים שבמסורת התרבות ההומניסטית. הדואליזם בתורת המידות נמשך לדואליזם בתורת החינוך, דואליזם הרמוניסטי כפי שנראה בהמשך¹.

1. ראה להלן, פרקים ג' וד' של החיבור.

4. ביקורת החברה המודרנית במשנתו של פרום

אחד מספריו הפופולריים ביותר של פרום נקרא בשם התברה השפויה [1955]. בספר זה ובספרים אחרים¹, מפתח פרום את ההלכה המרכזית העולה מכל מפעלו, והיא:
א י נ ה ח ב ר ה ה מ ו ד ר נ י ת ו א י נ ה י ח י ד ה מ ו ד ר נ י ש פ ו י י ס .

מענפי הדעה השונים בהם עוסקת משנתו – הפסיכולוגיה של היחיד (תורת האישיות ותורת הפתולוגיות), הסוציולוגיה הנורמטיבית והאתיקה ההומניסטית – מגבש הוא תפיסות, על היחיד ועל החברה, המתנקזות לביקורת החברה המודרנית. ביקורת החינוך בחברה זו היא חלק מביקורת החברה כולה, והיא תבורר בפרק הבא של החיבור.

החברה המודרנית מתוארת על-ידי פרום כחברה לא שפויה מפני ש:

1. אין היא מאפשרת ליחיד להיות ש פ ו י , לפי עקרונותיה של "הפסיכואנליזה ההומניסטית", של תורת האישיות של פרום².
2. אין היא מאפשרת ליחיד להיות מ ו ס ר י . וזאת על-פי עקרונותיה של "האתיקה ההומניסטית", ולאור האידיאלים ההומניסטים שבמסורת החרב³.
3. אין היא בעלת "אופי חברתי" מקדם. וזאת לאור המסקנות של "הסוציולוגיה הנורמטיבית"⁴.

בהסתמכותו על שלושת ענפי הדעה הללו שבמשנתו מגיע פרום למסקנה אחת נחרצת:

ה ח ב ר ה ה מ ו ד ר נ י ת ה י א ח ב ר ה ח ו ל ה (i n t e n e) .
היא מסלפת את "טבע האדם", נוגדת את "טבעו הראשוני" של היחיד. לה "אופי חברתי" המאפשר ליחיד לספק את צרכיו הקיומיים באורח נסגני ולא מקדם. היא רחוקה מלמשש את האידיאלים של ההומניזם, "והאתיקה הדומיננטית בה איננה אתיקה הומניסטית.

המושג המרכזי שבעזרתו מבסס פרום את ביקורתו על החברה המודרנית, הוא המושג

נ י כ ו ר (alienation) שפוחח על-ידי מרקס "הצעיר" ב"כחבים פילוסופיים-כלכליים" שלו⁵. באמצעות מושג זה המתאר את חמצית חולאיה של החברה, הוא מנסח את המסקנות

1. בעיקר ראה: מהפכת התקווה [1968]; ראה גם: מנוס מחופש [1941], אדם לעצמו [1947], שלי או אני [1976] ועוד.
2. ראה פרק א' של החיבור.
3. ראה לעיל, סעיפים 2 ו-3 בפרק זה.
4. ראה לעיל, סעיף 1 בפרק זה.
5. ראה: ק. מרקס, כתבי שחרות, ספריית הפועלים, 1977.

מתורתו שלו, הפסיכולוגיה, הסוציולוגיה וההומניסטיה בביקורת החברה¹. על כן יש לקבוע שביקורתו החברתית של פרום נשענה בבסיסה על "מרקס הצעיר" (בעיקר!), חוץ פיתוח הנחותיו שלו והחמתן לרוחו של "מרקס הצעיר".

החברה המודרנית היא, איפוא, "חברה לא שפויה" (מושג מתוך תורת האישינות של פרום), מפני שהיא חברה מנוכרת, שבה חיים אנשים מנוכרים. החינוך הרווח בה הינו חינוך מנוכר כשם שאורחות-חיים בכלל מנוכרות המה. שלילת הניכור הרווח בחברתנו היא מניה וביה גם שלילת הניכור הרווח בחינוך².

בטרם אציג את התפיסה הפרומית על הניכור בחברה המודרנית, את זיקתה ושונהה מתפיסות אחרות, ברצוני להציג, ולו על קצה המזלג, את המושג ניכור ומקומו בהגות הלא מרקסיסטיה והמרקסיסטיה. מטרתה של הצגה זו היא לקבוע את ייחודו של פרום כמבקר חברתי, ולשם כך זקוקים אנו להשוואת תפיסתו עם תפיסות אחרות, גם לא מרקסיסטיה, שבמרכזן מצוי מושג הניכור.

א. המושג ניכור במחשבה המודרנית

בספרים מדיסיפלינות שונות העוסקים בבעיות היחיד והחברה בימינו, מוצאים אנו את המושג ניכור כמושג מפתח, המתאר את מצבו של האדם המודרני ושל החיים המודרניים. אין אפשרות, במסגרת חיבור זה, להציג אלא מעט מזעיר של ההתייחסויות המרובות והשונות כל כך לתופעת הניכור בחיבורים הרבים המצויים ובענפי הדעת השונים. נסקור תחילה כמה מונחים שמקובל להשתמש בהם בהקשר לתופעת הניכור, אשר מתארים וואריאנטים שונים של תופעה זו, וכמה משמעויות עיקריות שהיא מייצגת. בספרם המקיף מבחינים א. ומ. ג'וזפטון³ בין ניכור בחינת alienation, ניכור בחינת estrangement וניכור בחינת anomie.

1. פרום בעצמו קובע במפורש שהניכור הינו התופעה המרכזית בבעיותיה של החברה המודרנית. ראה: החברה השפויה, עמ' 116.

2. ועל כך ראה בהרחבה בפרק ד' של החיבור.

3. ראה: E. & M. Josephson, Man Alone, Alienation in Modern Society. N.Y. Dell, 1962.

alienation הינו מצב שבו האדם מרגיש ומודע לכך שהוא זר לחברה (או לעולם), לא מקושר, מבודד¹.

estrangement הינו מצב שבו היחיד אמנם מבודד, לא מקושר, זר לסביבה שלו – אך אין הוא מרגיש במצבו, אין הוא מודע למצבו.

anomie הינו מצב שבו היחיד סוטה מהנורמה החברתית, אינו שותף לנורמות של חברתו. מושג זה הינו משל א. דורקהיים. דורקהיים לא טען אותו במשמעויות הפסיכולוגיות של המושג alienation, כלומר בהרגשה של היות זר ושונה, אלא התייחס לסטייה המודעת של היחיד מהנורמות המקובלות בחברה כ- anomie².

בשלושת הגילויים הללו של החופעה מחואר הניכור כמצב שבו החברה, בשל סיבות שונות ומיוחדות לאופייה החברתי, משרישה אצל חלק גדול מחבריה תחושות של אי-שייכות, מבוכה-זהות ובודדות. היסוד הסוציולוגי-נפשי מובלט בניכור בחינת alienation ובודלותו האובייקטיבית של היחיד מובלט בניכור בחינת estrangement.

לשלושת הגילויים הללו של הניכור יש להוסיף את המושג ריאליזם פסיכואנליטי. הגם הוא סוג של ניכור, וזאת במשמעות אובייקטיבית ללא קשר לתחושות של האדם המנוכר, או למודעותו למצבו. מושג זה לקוח מן ההלכה המרכסיסטית [ראה להלן]. ריאליזם פסיכואנליטי הינו מצב שבו בני אדם מאבדים את השליטה על דברים שהם עצמם יצרו. מצב בו תוצריו של האדם, ילידי רוחו ועבודתו, משתלטים עליו עד כדי כך שהם נעשים לעצמאיים, ומגשימים ציפיות אחרות ואפילו הפוכות מאלו שאדם חלה בהם כשיצר אותם³.

בספרות הפוסט-מרכסיסטית מודגש סוג זה של ניכור במיוחד⁴. הכסף או הסחורות שנועדו לשרת את האדם מתוארים כיוצרי ממשות המשעבדת את בני האדם במשטר הקפיטליסטי. לשעבוד זה גילויים שונים של ניכור במשמעויות שזוינו לעיל (estrangement, alienation), אך החופעה עצמה, הריאליזם פסיכואנליטי, היא מצב אובייקטיבי של ניכורו של האדם ממעשי ידיו.

בעברית, המונחים ניכור, התנכרות והזדרות, משמשים חליפות לחיבור כל הגוונים של הניכור כולל הריאליזם פסיכואנליטי, מבלי לייחד משמעויות ספציפיות למונחים השונים לפי ההוראות השונות.

1. וזאת בעיקר לפי: Merton, Social Theory and Social Structure. Glencoe, Free Press, 1957.

2. ראה: L.A. Coser, Sociological Theory. Macmillan, Bernard Rosenberg, 1964.

3. ראה: A. Schaff, Marxism and the Human Individual. N.Y. McGraw Hill, 1970 (With Introduction by Erich Fromm).

וכן ראה מאמרו: "Alienation as a Social and Philosophical Problem". in: Social Praxis 3(1-2).

4. ראה: Israel [1971]; וכן מאמרו: "Alienation and Reification". in: Social Praxis, 3 (1-2); וראה להלן, בסעיף הבא פיתוח של עניין זה.

לדעת ג'וזפסון כל המנתחים את מצבו של היחיד באמצעות המושג ניכור, מניחים את קיומו של "עצמי" (self) מקורי וטבעי באדם, של זהות אנושית בסיסית ביחיד, אשר הניכור מבטא מצב של ניתוק ממנו. כלומר, מפני שהיחיד מתנתק, באשמת החברה, מאנושיותו ואיננו יכול לממש אותה, הוא נעשה מנוכר לסביבתו, זר לחברתו.

כל סוג של ניכור מתחולל, לפי תפיסה זו, בחברה שבה נתבע האדם להתקשר לעצמי שלו, לזהותו המקורית כאדם. ניכורו של אדם מעצמו הוא צעד ראשון להתנכרותו לחברה ולזולת, המתחוללת כתוצאה של הניכור לעצמי.

לעומת ג'וזפסון מתאר Seemen¹ את הניכור של האדם לעצמו כוואריאנט העומד בפני עצמו של הניכור, והמחואר כך על-ידי הוגים המניחים את קיומו של מצב אנושי אידיאלי שאליו שואף האדם. העצמי הינו מטפורה של מצב זה. "ניכור עצמי" לפי הוגים אלה, וביניהם פרום, הוא מצב שאליו נקלע האדם שנמנע ממנו לממש את חתירתו למימוש המצב האנושי האידיאלי.

לדעת Seemen הניכור מחואר גם בתיאוריות שאינן מניחות את קיום העצמי. אדם יכול להיות מנוכר, לפי תיאוריות אלו, כשהוא חש ב ח ו ס ר א ו נ י ס להשפיע על מהלך החיים הסוציו-אקונומיים או כשהוא חש ב ח ו ס ר מ ש מ ע ו ה, מפני שאין הוא מביין את החיים שלתוכם הוא נקלע; אם אין הוא שוחף ואין הוא מביין את ההחלטות המחקבלות בחברה, או שאין הוא מביין לקראת מה היא צועדת וכו'. ניכור קיים גם כשהיחיד חש את עצמו מ ב ו ד ד מפני שאין הוא שבע רצון מן התגמולים שהוא מקבל מן החברה, אין הוא זוכה להערכה שהוא חושב שהוא ראוי לה, וכו'.

הוואריאנטים הללו של הניכור יכולים להופיע סימולטנית, לעתים מלווים בניכור עצמי, ולעתים לא, ובהדגשים שונים.

לאחר שסקרנו את ההוראות העיקריות והשונות של המושגים ניכור, וריאליפיקציה, נפנה לסקירה היסטורית קצרה של התפתחות מושג זה, בעיקר להצגתם של הוגים שתפיסתם את הניכור השפיעה על תפיסת הניכור של פרום.

לדעת ג'וזפסון תופעת הניכור בחומרתה החלה להתגלות בחיים ובספרות רק כאשר האדם נתפס כיחיד, כיישות עצמאית בחברה. כלומר, לא לפני סוף המאה ה-16. כל עוד הוגדר היחיד (גם בעיני עצמו) דרך קבוצת השייכות שלו, היו אמנם תחושות של ניכור, אך לא בחריפות כזאת כמו בחברה המודרנית.

Seemen, "On The Meaning of Alienation". In: American Sociological Review, XXIV, 1954.

1. ראה:

רק בעת החדשה, בה נחלץ היחיד מזהות שהורגשה כשייכות טוטלית לקבוצה או למעמד, התעצמה תופעת הניכור בשל תחושת אי-שייכות ומבוכה-זהות, שנוצרו עקב סיבות שונות כפי שנראה להלן. תחושה זו הוחמרה בעידן המודרני.

לדעת לבנסטיין [1972] היה רוסו ההוגה המודרני הראשון שהתייחס לתופעת הניכור במשמעות המודרנית שלה. הוא היה ההוגה הראשון שעסק בתופעה של שהיקה האדם בציביליזציה המודרנית. עיוות האדם מתואר על-ידו על רקע הרעיון המרכזי שלו, שהאדם הינו טוב (מטבעו) במצב הטבעי, והוא מושחת על-ידי החברה. הוא השתמש במונח "aliène" במשמעות של "מרוחק מעצמו". "במונח זה מביע רוסו גם את תמורתו של האדם הטבעי לאדם הציביליזציה המושחת וגם את תמורתו של זה לאזרח"¹.

אצל ניטשה וקירקגור מופיע הניכור במשמעות אחרת. הוא מבטא את מיזוגן של תחושות של אפסות מצד אחד, ושל התנפחות מצד שני, של האדם הטכנולוגי הכלכלי, ואת הרגשת הבדידות והאימה בעולם ללא אלוהים.

מניטשה ומקירקגור נמשכת מסורת גדולה של ראיית הניכור כמצב אנושי-קיומי ולא חברתי-פסיכולוגי. מסורת זו פותחה על-ידי הוגים אקזיסטנציאליסטים שונים, שחלקם [כגון סרטור] רואים בניכור תופעה קיומית המבטאת את מצבו המתמיד של האדם בעולם. ושחלקם [כגון בובר] מבליטים את ניכורו של האדם המודרני דווקא, ומבקשים למצוא דרכים להתגבר על הניכור, שאיננו נתפס אצלם כגזרה המוטלת על האדם מעצם היותו אדם. פרום הושפע במידה לא מבוטלת מהוגים אחרונים אלה ומג בהגותו השפעה זו עם השפעה שהיתה להגותו של מרקס עליו בנושא הניכור.

אין ספק שההוגה המודרני החשוב ביותר בתרומתו לחדירת המושג ניכור למחשבה המודרנית היה הגל. ממנו לקח מרקס את המושג הזה ועשאו מושג מרכזי בביקורתו את החברה הקפיטליסטית, וממנו לקח פרום את המושג ועשאו מושג מרכזי בביקורתו את החברות המודרניות של המאה ה-20, קפיטליסטיות וקומוניסטיות כאחת.

מושג הניכור אצל הגל [1807]² הינו מושג מטפיזי המתאר מצב אנושי כללי חיובי. האדם צריך להתגבר על עצמו כדי להתפתח. האדם מוכרח להתנכר להישגים, ההופכים לנכסים אובייקטיביים לאחר שנוצרו על-ידו. ההגברוה זו יוצרת בו קונפליקט חמור, מפני שהוא צריך להתנכר להישגיה של הרוח, הישגיו שלו עצמו, ההופכים לעצמאיים ולכן לנוכריים לו. ברם, רק על-ידי התנכרותו (entusserung) להישגיו של הרוח, שמרגע היווצרם יש להם מעמד משל עצמם, יכול האדם להמשיך ולהתפתח. "ההיסטוריה האנושית היא היסטוריה של

1. ראה: לבנסטיין, עמ' 223, הערה 42.

2. ראה: Hegel, Phänomenologie Des Geistes. Herausgegeben Von Lasson, Leipzig, 1807.

ניכור ושל הגשמה עצמית דרך התגברות על החסכולים"¹.

הניכור לפי הגל הינו, איפוא, חופעה חיובית המבטיחה את התקדמות האדם, תודות לעמדה הרפלקטיבית שהוא יוצר כלפי יצירי רוחו, והמבטיחה חירות לקראת המשך היצירה. אין חירות ללא עמדה רפלקטיבית, ואין עמדה רפלקטיבית ללא ניכור. הניכור הינו הדרך להכרת הרוח את עצמה ולמודעות².

ב. הניכור במשנתו של קרל מרקס

מרקס נטל מהגל את מושג "הניכור", הוציא ממנו את משמעותו המטפיזית ו"יצק למושב זה חוכן חדש [כשהוא] מייחס אותו לתחום הפעילות הממשית ההיסטורית של האדם, ולא לתחושה של התודעה גרידא, כפי שהיה זה אצל הגל"³.

בעקבותיו של פוירבך, אשר תאר את ה ד ת כחופעה של ניכור, גילה מרקס את האופי המנכר שביחסי הייצור ובחלוקת העבודה בחברה הקפיטליסטית. פוירבך ראה את הדת כגורם מנכר, מפני שהאדם משליך את חכונותיו החיוביות, באמצעות הדת, על האל, ומרוקן את עצמו בפעולה זו. מרקס ראה את יחסי הייצור וחלוקת העבודה בחברה כגורמים המביאים להתרוקנותו, להתמעוטו ולניכורו של האדם. וכך גילה מרקס והרחיב את תחומי הניכור מעבר לתחומי התודעה והרוח שבהם-עסקו הגל ופוירבך. הוא תאר את הניכור בחיים הממשיים, הסוציו-כלכליים.

מושג הניכור על בסיסו העיוני הופיע בעיקר בכתביו המוקדמים של מרקס ביחוד ב"כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים"⁴, כתביו המוקדמים, כתבי השחרות שלו. כתבים אלה, שהתגלו בתקופה מאוחרת, מייצגים את מה שמקובל לראות כ"מרקס הצעיר", שלפני הקפיטל; מרקס ההומניסט, המנתח את עיוותו של האדם בחברה הקפיטליסטית מזווית ראייה הומניסטית ולא מדעית בלבד.

אמנם, לא כל החוקרים נוטים להפריד באורח נחרץ בין מרקס של כתבי שחרות לבין מרקס המאוחר של הקפיטל⁵, ופרום שייך לאותם הוגים הטוענים שאין להפריד כלל בין "שני מרקס",

1. ראה: Josephson [1962], עמ" 21 ואילך.

2. ראה: Schaar [1961], עמ" 177 ואילך; ראה גם: נ. רוטנשטרייך, "על גלגוליו של המושג "התנכרות", בחוך: דברי האקדמיה הלאומית למדעים, חוברת 6, תשכ"ו

3. ראה: המבוא של אנינרי, בחוך: ק. מרקס, כתבי שחרות [1977].

4. שם, שם.

5. שם, (המבוא של אנינרי); וכן ראה: י. ברלין, קרל מרקס, הוצאת זמורה ביתן מודן, תל-אביב תשל"ה; ראה גם: I. Me'sza'ros, Marx's Theory of Alienation. Merlyn Press, London, 1970; וכן ראה: המבוא של פרום לספרו של Schaff [1970].

ושיחודו של מרקס הצעיר כהומניסט נמשך גם אחרי כתבי שחרות לתוך התקופה ה"מטריאליסטית-מדעית" שלו, שבמרכזה עמד פרסום הקפיטל¹.

גם החוקרים הסבורים שיש להפריד באורח חותך בין "מרקס הצעיר" לבין "מרקס המאוחר"², וגם אלה המדגישים את המשכיות כתבי שחרות לקפיטל³, מטכמים שמרקס של כתבי שחרות בהם פתח את תורת הניכור שלו היה: (1) יותר פילוסופי ונורמטיבי ופחות מדעי ממרקס המאוחר; (2) יצא מנקודת מוצא של דגם אדם אידיאלי ואוניברסלי, דגם אנתרופולוגי, אוהו הניח כטבע האדם, אשר באי-היכולת לממשו ראה את העילה לניכור; (3) יותר אידיאליסטי מאשר מרקס המאוחר, בהניחו כי האדם יכול על-ידי פעולה רצונית להתגבר על הניכור ולחתור למימוש הווייתו האנושית האוניברסלית, המדוכאת על-ידי הניכור.

פרום סבור כי גם מרקס המאוחר של הקפיטל לא התכחש לקיומו של טבע אנושי אוניברסלי, אלא שבניגוד למרקס בצעירותו נחן יותר משקל לגורמים היסטוריים בגיבוש טבע האדם. בכך חולק פרום על רוב חוקרי מרקס ומדגיש, בניגוד להם, את המשכיות בין "מרקס המוקדם" ל"מרקס המאוחר".

בניגוד לדעת פרום סבורים רוב החוקרים כי מרקס המאוחר לא הרבה לענות במושג הניכור (אם כי לא זנח אותו), ראה את אפשרות השחרור של האדם במסגרת המטריאליזם הדיאלקטי, ולא במסגרת אידיאליסטית רצונית, ועסק בעיקר בעיוותה של הכלכלה הקפיטליסטית, ולא בניכורו של היחיד על-פי מודל מוסרי של אנושיות.

אין זה מעניינו של החיבור הזה להכריע בשאלה אם אכן ישנן המשכיות או חמורה במחשבת מרקס, ואם צודק פרום בקיצוניות שבה הוא נוקט בגירסת המשכיות. נתאר את מושג הניכור אצל מרקס הצעיר, כפי שהוא מוצג בעיקר בכתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים, חוץ התעלמות מן השאלה אם "מרקס המאוחר" הוא אחר מ"מרקס הצעיר" או המשך שלו. הניכור, כפי שהוא מתואר בפרק ד' של כתבי-היד הכלכליים-פילוסופיים של מרקס, הינו תוצר של יחסי הייצור בחברה הקפיטליסטית, ושל תפיסת האדם המיוצגת ביחסי ייצור

1. ראה בעיקר: א. פרום, תפיסת האדם של מרקס, 1961, פרק 7, ששמו מעיד על תוכנו: *The Continuity in Mark's thought*.

2. ראה : אלטוור; וכן Israel [1971].

3. כגון: Schaff [1970], Mészáros [1970]; וכן: L.S. Feuer in Drachovitch (ed.), Marxist Ideology in the Contemporary World, Pall Mall Press, London, 1966.

אלה. יחסי הייצור במשטר זה גורמים לעיוות האדם ומונעים את התמשות האנושי שבאדם, בין אם מדובר בפועלים, ובין אם בבעלי ההון.

הניכור, לביסויי השונים, הינו תוצאה של משטר כלכלי-חברתי, שבו כל הזיקות והפעילויות האנושיות מקבלות את ערכן דרך הפרויזמה הכלכלית¹. דרך המטרות של "הכלכלה הלאומית" מכוננים היחסים האנושיים והמטרות של החיים.

הניכור הינו תוצאה של חיים המשועבדים כולם להגדלת הייצור וההון. חיים אלה מגמדים את האדם, במיוחד את הפועל, ועוקרים ממנו את אנושיותו.

מרקס בכתבי שחרות מניח הנחה מרכזית המובלעת בגילוי הניכור, הנחה שפרוס גם הוא שותף לה: קיימת מהות אנושית, או אנושיות מקורית ("טבע האדם"), שבחברה לא מנוכרת היא יכולה לבוא לידי ביטוי והגשמה. מהות זו, אנושיות זו, איננה יכולה להתמש בחברה קפיטליסטית (ובחברה המודרנית בכלל, אליבא דפרוס), ועל-כן מנוכר האדם. האדם מוכרח להיות מנוכר אם מהותו כאדם איננה יכולה לבוא לידי מימוש בחברה שבה כל היחסים הביין-אישיים מתורגמים ליחסים אוביקטיביים בין דברים.

המודל של אנושיות מקורית ומהותית, המונח בתשתית הביקורת של מרקס כנגד החברה הקפיטליסטית, הוא מודל של האדם כייצור פעיל ויצרני מטבעו, המבקש לבטא את יצירתיותו. "לעבד את הטבע ולהטביע את חומו על העולם הנוצר על ידיו תוך כדי כך"². האדם, לפי הפיסה זו, במהותו איננו נדחף ליסול מן הטבע ולנצל אותו, אלא לעבד אותו ולשנות אותו תוך זיקה הרמונית עמו.

זהו המודל האנהרופולוגי של "מרקס הצעיר" אודות טבע האדם, מודל שמרקס המאוחר התנתק ממנו [לא לדעת פרוס], מפני שהוא נראה לו לא מדעי ומנוחק מהאדם הקונקרטי במצב היסטורי. גרעינו של מודל זה הינה התפיסה של האדם כיישוח יצרנית השואפת לממש את יצרנותה ולהשתלב בטבע מכוח יצרנותה. העבודה כחלית היא הממשת את האדם, והיא המושג המרכזי בתפיסת האדם האוניברסלי, וטבעו המקורי המאנש.

בחברה הקפיטליסטית מנוע האדם מלממש את מהותו היצרנית, מפני שהעבודה נתפסת "כפעילות אינסטרומנטלית שכל תכליתה לממש את קיומו הפיזי ביולוגי [של האדם]". העבודה

1. ראה: נ. רוסנסטרייך, "זהות והתנכרות". עיון כ"ד, תשל"ג-ל"ד.

2. ראה: המבוא של אבינרי, בתוך: מרקס [1977].

הופכת מתוכן לאמצעי"¹. העבודה במשטר זה איננה חכלית שדרכה מהממש האדם, אלא אמצעי לקיום.

מרקס מוסיף וקובע כי האדם נעשה מנוכר לעבודתו גם מפני שחלק הארי מפירות עבודתו נלקח ממנו על-ידי המעביד. העובד נעשה מרושש יותר ככל שהוא עובד יותר, והוא מנוכר לעבודתו מפני שהוא חוזה בהתרוששותו ובגזילת פירות עבודתו.

וכך, "העבודה היא חיצונית לפועל... איננה שייכת למהותו... אין הוא מגשים את עצמו באמצעות עבודתו, אלא מכחיש את עצמו על ידיה"². העבודה – במקום שתבטא את מהות האדם מנכרת אותו, כי הוא מרוכז רק בתגמולי העבודה המאפשרים לו להתקיים, ולא בתהליך היצירה עצמו. הפועלים מרוכזים בהשגת הכסף לשם קיום, ובעלי ההון מרוכזים בצבירת כסף לשם הגדלת ההון. ההבדל אמנם הוא גדול, אך בעיקרו של דבר – אלה גם אלה אינם רואים בעבודתם אלא אמצעי לכסף ולא למימוש עצמי.

פולחן תוצרי העבודה המחבטא בראייתה כמכשיר בלבד לתוצרים אלה, גורם לכך שהאדם מממש רק חלק מעצמו בעבודתו, אותו חלק "העובר לסוחר", שיש לו ערך חליפין בעולם שהסחורות בו הן העיקר. אין האדם מממש את כל אנושיותו דרך העבודה. לא כל חושי באים לידי ביטוי בפעילותו, אלא אותם חושים שיש להם ערך חליפין. וכך באה לידי מימוש רק חלק מהויות האדם. לכן אומר מרקס כי "יש להפוך את חושי האדם לאנושיים וליצור חושים אנושיים מתאימים לכל העושר של המהות האנושית והטבעית". וכך: "החושניות האנושית ואנושיותם של החושים נוצרים אך ורק באמצעות קיומו של מושאם – טבעם המואנש"³.

הניכור בעיקרו הינו תוצאה של "פיחות ערכו של עולם האדם המצוי ביחס ישיר לגידול ערכו של עולם החפצים"⁴. ראיית העבודה בהכרה הקפיטליסטית כמכוונת רק ליצירת חפצים ולהגברתם, כינון יחסי אנוש רק לפי האינטרסים של יצירת יותר ויותר חפצים – כל אלה גורמים המנכרים את יחסו של האדם לטבע, יחסו לעבודתו, יחסו לזולת ויחסו לעצמו.

1. ראה: המבוא של אביגרי, בחוך: מרקס [1977].
2. שם, "כחבי-יד כלכליים-פילוסופיים", עמ' 124-126.
3. שם, עמ' 149-150.
4. שם, עמ' 119.

"גידול ערכו של עולם החפצים" (המוצרים, הכסף) על חשבון "פירות ערכו של עולם האדם" (היצירה, העבודה כביטוי יצירתי) מתואר על-ידי מרקס כמצב שבו "המושא [האובייקט] שנוצר על-ידי העבודה, מוצרה, מופיע ומתגלה כמהות זרה ככוח בלתי חלוי ביוצרו... תהליך היווצרותו של המושא מתגלה כאיבודו של המושא וכשעבוד לו. רכישת העולם מופיעה בתור ניכור והחצנה"¹.

שליטת עולם החפצים והכסף על האדם קוראים המרקסיסטים המאוחרים ריאליזם פנימי [בעקבות לוקאץ] והיא מקובלת עליהם כסוג נפרד של ניכור שאילו בלבד מתייחס גם "מרקס המאוחר". הריאליזם הפנימי נחפסת על-ידם כחופעה אופיינית לכלכלה הקפיטליסטית, ואין היא קשורה לדעתם למודל האנתרופולוגי-אוניברסלי של "טבע האדם" שהחזיק בו "מרקס הצעיר".

לעומת הריאליזם הפנימי, ניכור העבודה כן קשור למודל האדם ול"טבע אנושי אוניברסלי" ואותו הזניח "מרקס המאוחר" ועמו המרקסיסטים האורתודוקסים (ולא כן לגירסה פרום).

נפריד, אפוא, בין ניכור בשל עיוות העבודה ושליטת מהותה כמגשימה את מהות האדם, לבין ריאליזם פנימי שמשמעותה ניכור בשל שליטת מעשי האדם על האדם, ההון והכסף על יוצריהם. בתהליך הריאליזם הפנימי נהפך גם הולדת החפץ, למכשיר, על-ידי ניצולו הישיר או על-ידי עיצוב צרכים מדומים בו, כדי להרבות בשיווק. וכך – "נהפך מין האדם לאמצעי לגביו... כל אדם מנוכר לזולתו, כשם שכל אחד ואחד מנוכר למהותו האנושית"². שיאה של התופעה: האדם תופס את עצמו כחפץ, מעריך את עצמו לפי ערכו בשוק ולא על-פי ערכו המוחלט כאדם.

חיים שבהם האדם משועבד לסחורות ולכסף, שבהם איבד את יחסו המאוזן לטבע, שבהם הוא ממש חלק קטן מכשרונותיו (חושיו, בניסוחו של מרקס), שבהם הזולת והאגו נתפסים כחפצים, הם חיים מנוכרים. בחיים אלה אין האדם "עומד ברשות עצמו" ולכן הוא מנוכר. מרקס גם ראה בחברה הקפיטליסטית חברה שבה "אין האדם עומד ברשות עצמו", מפני שהוא נשלט על-ידי המניפולציות של התעשייה, היוצרות בו צרכים ונסיות בהחאם לאינסטרסים האנוכיים שלה. "היצרן מתאים עצמו לצרכים המושחתים ביותר של רעהו, ממלא את תפקיד הסרסור שבין אדם לבין צרכיו, מעורר בו האוות חולניות ואורב לכל אחת מחולשותיו"³.

1. ראה: מרקס [1977], "כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים", עמ' 119.

2. שם, עמ' 124-126.

3. שם, עמ' 158.

כאן נמצא הגרעין לרעיון "האדם הצורך" () - האדם שהכלכלה המודרנית מנכרת אותו ונוטעת בו צרכים מדומים ומיותרים. שכן היא מתנהלת לפי העקרון "שכל אחד שואף לפתח שליטה זרה על הזולת ולגלות בכך את סיפוקו של צורך אנוכי שלו"¹.

ככלל ניתן לסכם את תופעת הניכור והריאיפיקציה, כפי שהן מתוארות על-ידי מרקס, כמצב שבו "כל דבר הוא משהו אחר ממה שהוא עצמו, שפעילותו היא משהו אחר ושבסופו של דבר ... שעוצמה בלתי אנושית שלטת בכיפה"². "שכל תחום מציב לי קנה מידה אחר וסותר ... שכן כל תחום הוא ניכור נפרד של אדם וכל תחום קובע מעגל נפרד של הפעילות המהותית המנוכרת של האדם, וכל תחום מנוכר מרעהו"³.

במילים אחרות, הניכור והריאיפיקציה מתבטאים בכך שהאדם, בכל אחד מתחומי מגעו עם הממשות, כולל עצמו, אנוס להתנהג אחרת ממה שטבעו האנושי שואף אליו. כך אין הוא מתנהג כלפי הטבע כפי שמתבקש מטבעו, אין הוא מתייחס לכשרונותיו כפי שמחייב מרצונו האנושי לממשם, אין הוא עובד בהתאם לערכיה של עבודה אנושית, אין הוא מתייחס לחפצים ולממון כאל אמצעים גרידא, אין הוא מתייחס לזולת התייחסות אנושית, ואין הוא מתייחס לצרכיו בהתאם למושג של צרכים אנושיים.

ג. המושג "ניכור" במשנתו של אריך פרום

הארכנוו בתיאור תופעת הניכור לפי משנתו של מרקס מפני שפרום שואל במישרין ממרקס את המושג הזה. הוא מנסה להתאים את התפיסה המרקסיסטית על הניכור לתפיסתו הוא וכן למציאות של אמצע המאה ה-20. התאמה שאותה הוא משיג באמצעות ההדגשים והפירושים שהוא נותן לתפיסת מרקס את הניכור, והקישור שהוא עורך בין הגדרותיו של מרקס לתופעה זו לבין מקורות ותחומי דעת אחרים - פסיכולוגיים ותרבותיים.

פרום מחיל את תופעת הניכור גם על החברות הקומוניסטיות בנות זמננו, ובכך הוא משנה מההלכה המרקסיסטית שלפיה הניכור אופייני לחברה הקפיטליסטית בלבד, ושהוא יתבטל בחברה הקומוניסטית. כמו-כן, בעוד שמרקס מתאר את הניכור בעיקר כתופעה האופיינית למעמד הפועלים, על רקע של ניצול קיצוני והתרוששות גוברת והולכת, מחיל פרום את המושג על האדם המודרני באשר הוא, הוך השמטה כמעט מלאה של הפן המעמדי. פרום רואה את הניכור כתופעה האופיינית לחברה המודרנית ללא קשר למלחמת המעמדות ולתזה של התרוששות מתגברת של מעמד הפועלים.

1. ראה: מרקס [1977], "כתבי-יד כלכליים-פילוסופיים", עמ' 158.

2. שם, עמ' 162 [ההדגשות במקור].

3. שם, עמ' 159.

פרום מגדיר את הניכור כ:

דרך התנסות שבה חש האדם עצמו כזר. ניתן לומר שהאדם החנתק מעצמו [estranged במקור האנגלי - נ.ג.]. הוא אינו חש עצמו כמרכז עולמו, כיוצאם של מעשיו - אלא שמעשיו ותוצאותיהם הפכו אדוניו, להם הוא מציית ואולי אף סוגד. האדם המנוכר [alienated במקור האנגלי - נ.ג.]. מנותק ממגעו עם עצמו ועם שאר הבריות. הוא חש בעצמו ובאחרים באותו אופן כפי שיש לחוש כלפי עצמים - בעזרת החושים והשכל הישר, אך זאת בלי שיהיה קשור אל עצמו, או אל העולם שמחוצה לו בקשר יצירתי [פרודוקטיבי]¹.

עיון בהגדרה זו לשם השוואתה לפירושים השונים של תופעת הניכור, כפי שהוצגו

בשני הסעיפים הקודמים, מעלה את המסקנות הבאות:

1. על-פי ההבחנות של ג'וזפסון [1962] שהעלינו, שייכת תפיסת הניכור של פרום למשפחת התפיסות של alienation ולא של estrangement², לאמור, האדם המנוכר חש בניכורו (וסובל ממנו), ולרוב הוא מודע לו, כנלמד מהוראת המושג alienation.
2. הן לגישת ג'וזפסון והן לגישתו של Seeman³ שייכת תפיסתו של פרום לאותן תפיסות המניחות את קיום "העצמי", אשר הניכור מתואר בהן כמצב של החכשות אליו. הניכור לעצמי, שהינו המאפיין העיקרי של תופעה זו לשיטתו, עלול לקרות בגלל תואמות והסתגלות לנורמות של חברה נתונה, אם היא לא שפויה.
3. האלמנט החיובי שבניכור, בהוראתה ההגליאנית, אף הוא נעדר לחלוטין מהגדרתו של פרום. פרום איננו עוסק בניכור מבחינה מטפיזית כלל, ולכן אין הוא מתייחס להשקפתו של הגל הרואה בניכור היחיד ליצירי רוחו תהליך חיובי המאפשר את המשך היצירה האנושית.
4. יש דמיון בין תפיסת הניכור על-ידי פרום לבין תפיסתו של רוסו. השחתת האדם בציביליזציה, שחיקתו על-ידי החברה וכתוצאה מזה - היותו מרוחק מעצמו ("מצבו הטבעי") כמאפייני ה- aliène לפי רוסו, דומים מאד למאפייני הניכור בהגדרתו של פרום.

1. החברה השפויה, עמ' 125.

2. וזאת למרות שפרום משתמש במונח זה בהחברה השפויה, וכנראה מפני שהוא מייחס לו שלא כג'וזפסון אוחה משמעות כמו alienation.

3. בתוך: Coser [1964].

5. בניגוד לניטשה, לקירקגור ולהוגים אקזיסטנציאליסטים אחרים [במיוחד סרטור], אין פרום רואה בניכור מצב קיומי-אונברסלי הכרחי ("מצבו של האדם"), אין הוא מניח כמוהם את הניכור כאפיון קיומי המתלווה לאדם באשר הוא אדם. הניכור, לשיטתו, הינו תוצאה של משטר חברתי-כלכלי מסויים שיש להילחם בו, ושמלחמה זו עשויה להסתיים בביטולו של הניכור ובחזרתו של האדם לאנושיותו. וכך הולכת ומסתמנת מסקנתו העיקרית:

6. תפיסתו מושפעת, ודומה, בעיקר לתפיסתו של מרקס את התופעה. הדמיון נובע מכך שפרום כולל בהגדרת הניכור שלו לפחות שני מרכיבים יסודיים המצויים בהגדרת מרקס:

(1) הניכור בחינת השתעבדות האדם למעשי ידיו וסגידתו להם (ריאליפיקציה בלשון המרקסיסטים המאוחרים).

(2) הניכור בחינת אובדן הקשר היצירתי (הפרודוקטיבי) של האדם עם העולם ["ניכור העבודה" אצל מרקס].

שני האפיונים הללו של הניכור שרשם במרקס, ופרום מאמץ אותם באותו הקשר: אובדן אנושיותו של האדם המנוכר.

אלא שאין הוא מסתפק בכך. פרום מבקש לנטוע את תפיסתו כולל בתפיסה המרקסיסטית. לכן, הוא שואל: "למה התכוון מרקס" וכן "מהי חמצית המושג [ניכור] לפי מרקס" – ועל שאלות אלו עונה הוא בעצמו¹ – כלומר, מגדיר את הניכור בשם מרקס כך:

העולם [הטבע, הדברים, הזולת והוא עצמו] נעשו נוכרים לאדם. אין הוא מתנסה בעצמו בחינה נושא פעולותיו שלו, בחינת איש חושב, מרגיש, אוהב, אלא הוא מתנסה בעצמו רק בדברים אשר יצר, כמו הגילויים המוחצנים של כוחותיו. הוא נמצא במגע עם עצמו רק על-ידי שהוא מתמכר ונכנע למוצרי יצירתו.

אם נשווה את הגדרתו של פרום לניכור להגדרה הזאת של הניכור על-פי מרקס כפי שמנסח אותה פרום בתשובה לשאלותיו "למה התכוון מרקס" ו"מהי חמצית הגדרתו", נראה כי פרום מזהה את תפיסתו כחופפת לגמרי לתפיסתו של מרקס. בכך מנסה הוא להחדיר להגדרת המרקסיסטית את המושג הפסיכולוגי ה"עצמי" מתורת האישיות שלו, שאין בה, ואת ההתנכרות ל"עצמי" כמוקד תופעת הניכור – אלמנט שאיננו קיים בתפיסה המרקסיסטית, בהוראה הפסיכולוגית.

1. ראה: מעבר לאזיקים, עמ' 48.

היסוד העיקרי בהגדרת הניכור על-פי פרום [שהוא מייחס אותו גם למרקס], הוא ניכורו של האדם מן ה"עצמי" שלו והסתלקותו מהיות מכוון את חייו, מחשבותיו ורגשותיו על-פי ה"עצמי" [וזאת בנוסף לשני האלמנטים הנ"ל שבהם קיימת זהות בין תפיסתו לתפיסת מרקס]. פרום טוען לחפיפה מוחלטת בינו לבין מרקס על-ידי "פרומיזציה" של המושג המרקסיסטי של הניכור, והדבר מתבטא ברשות שהוא נוטל לעצמו לטעון כי גם מרקס חשב שהאפיון המרכזי בתופעת הניכור הוא ניכורו של האדם ל"עצמו". את מושג ה"עצמי" מתורתו הפסיכולוגית הוא מחדיר להגדרתו את הניכור לפי מרקס, והוא מזהה את המושג המרקסיסטי של אי מימוש האנושי שבאדם עם המושג שלו של ניתוק מן ה"עצמי" כגורם מרכזי בתופעת הניכור.

לכן ספק אם צודק פרום בהציגו את תפיסת הניכור על-ידי מרקס כחופפת לגמרי לתפיסתו. ספק אם מותר לו להחדיר את המושג הפסיכולוגי "עצמי" לתפיסת המרקסיסטיה וליצור את הרושם כי גם מרקס סבר שעיקרו של הניכור הוא ניכורו של "האדם לעצמו"¹. אך אין ספק כי זכותו לראות בניכור ל"עצמי", באי-היות האדם המודרני מקור, מרכז של חייו, מאפיינים עיקריים של הניכור לשיטתו הוא.

הוא מאמץ את ההשקפה של מרקס הצעיר בכתיב שחרות בדבר קיומו של טבע אנושי אוניברסלי, ההשקפה האנתרופולוגית, שלפיה יש טבע אנושי השואף להתממש דרך עבודה יוצרת ופיתוח כל חושי האדם, ומציג אותה במסגרת תורת האישיות שלו שבמרכזה מושג ה"עצמי" כרגולטור של התנהגות האדם ושל הרגשותיו ומחשבותיו.

אין זה מתפקידו של חיבור זה להכריע בספק זה. דיינו בכך שהצגנו את הספק שבצידוק בהחדרת המושגים "עצמי" ו"התנסות בעצמי" לתוך ההגדרה המרקסיסטית. ודיינו בכך שהדגשנו כי "ההתנכרות לעצמי" הינו המוקד בתפיסת פרום עצמו את מושג הניכור, ולכן עוד נחזור.

לגבי שני מרכיבים מרכזיים אחרים בשתי ההגדרות [של פרום ושל מרקס לפי פרום] דומני שאין קושי.

פרום, כמרקס ובהשפעתו (המפורשת והמודעת לפרומו), רואה את שליטת מעשי האדם על האדם. כגורם מרכזי בניכורו של האדם.

פרומו, בעקבות מרקס ("הצעיר והמאוחר") רואה כתופעה מרכזית של הניכור את היות האדם המודרני משועבד למעשיו שלו, את היותו מאבד את שליטתו במעשיו עד כדי כך שהוא

1. וראה ביקורתו החריפה של Israel [1971] על הגדרת פרום את הניכור.

הופך לעבד שלהם. שלטון מעשי האדם באדם – "הפטישיזם של הסחורות" לפי מרקס, או "עבודת האיללים המודרנית" לפי פרום – מתבטא בשלטון החפצים שהאדם יוצר על האדם¹. חפצים, הן במובן של סחורות וכסף, והן במובן של מוסדות שהם יצירי רוחו של האדם, אשר בתהליך הניכור הם שולטים בו, ולא הוא בהם. כך אצל מרקס וכך אצל פרום.

כמרקס גם פרום, ובהרחבה, עומד על כך ששלטון החפצים באדם מתבטא בהפיכת היחסים בחברה ליחסים בין חפצים. הגדרתו של פרום מכילה, בעקבות מרקס, את התופעה הבולטת הזאת בניכור: הפיכת האדם את עצמו, את זולתו ואת הטבע לחפצים, מפני שהאדם המודרני סוגד לחפצים. (מעשי ידיו שהוא הופכם לפטיש, לאלוהות). הוא נוטה להפוך כל דבר לחפץ. וכך הוא מנוכר לעצמו, ולזולתו ולטבע בחינת ישויות בפני עצמן, שהרי הוא מפתח כלפיהם יחס כאל חפצים, כאל דברים שערכם נקבע לפי ערך החליפין שלהם בשוק.

אמנם אין פרום משמש במונח ריאלי פיציה, בו משתמשים המרקסיקולוגים החל מלוקאץ, לתאר את היסוד הזה בניכור, אך אליו הוא מתכוון תוך שימוש במושגים אחרים.

הוא הדין לגבי האלמנט השני המשותף: הניכור בחינת אי-התממשות הכוללת הפרודוקטיביזם של האדם בעבודתו. תופעה שאותה הן מרקס והן פרום רואים כמרכזית בניכור, מפני שהיא גורמת לחוסר יכולתו של האדם לממש את אנושיותו. גם אלמנט זה נקלט, באופן לגיטימי וסוטלי, על-ידי פרום ממרקס. הוא קלט ממנו את המודל האנתרופולוגי המשמש בסיס לאיתור פן זה של הניכור, ועשאו למונח מרכזי בשיטתו – "האוריינטציה הפרודוקטיבית", מונח המתאר את האוריינטציה של האדם הבריא, האידיאלי ולכן הפרודוקטיבי². האדם המודרני מנוכר לעבודתו ולכן איננו מתממש דרכה. כך אצל פרום בעקבות מרקס.

אלה שני היסודות שלגביהם אין ספק שקיימת חפיפה בין הגדרת מרקס את הניכור לבין הגדרתו של פרום. כמרקס, גם פרום מדגיש את הטוטליות של תופעת הניכור. את חלוחתה על כל תחומי מגעו של האדם עם עצמו ועם העולם שמסביבו.

אח כל ביקורתו כנגד החברה המודרנית, ביקורת לה יחד משקל רב. גם מבחינה כמותית וגם מבחינה המאמץ האינטלקטואלי בעבודתו, ניתן להציג דרך פריסת תופעת הניכור. ואכן, פרום עצמו היה מודע לכך שמושג הניכור "הריהו המתאים ביותר כשבאים לעסוק בפעולת הגומלין שבין המבנה החברתי-כלכלי בימינו לבין מבנה האופי של הפרט הממוצע"³.

1. בעיקר בהחברה השפויה, ובשלי או אני, ועוד.

2. ראה לעיל, פרק א' של החיבור.

3. החברה השפויה, עמ' 116.

עיקרי תורת האישיות שלו, מסקנות "האתיקה ההומניסטית" שבמשנתו והלכותיה של "הסוציולוגיה הנורמטיבית" שבחורתו, מספקים מונחים ומושגים לביקורת החברה, שבבסיסם מצויה ההלכה המרקסיסטית על הניכור. הווה אומר, הניכור הינו תופעה שניתן לתארה ולהבינה טוב יותר בעזרת מכלול המסקנות הפסיכולוגיות, הסוציולוגיות והאתיות העולות ממשנתו של פרום. בפרק ד' של החיבור נראה כיצד ניתן ליישם את הלכותיו של פרום על הניכור בחברה המודרנית להבנת הניכור בחינוך המודרני. שלילת הניכור במשנתו של פרום הוא חלק חשוב מתורתו החינוכית המפורשת, ובעיקר המובלעת.

להלן נציג את מרכיבי ביקורתו כלפי החברה המודרנית, כשהם מתוארים מזוית הראייה של היוחסן גורמים מנכרים. חשיפתם ככאלה עולה ממושג הניכור שמקורו בעיקר ב"מרקס הצעיר", ומהלכותיה של משנת פרום לענפיה השונים.

ד. החברה המודרנית והתנכרות האדם "לעצמו"

הנחת ה"עצמי" כיישות פוטנציאלית החבויה בכל יחיד והשוואפת להתממשות, מונחת בחשתיות תורת האישיות של פרום. מימוש ה"עצמי" אפשרי רק במצב של חופש שבו ניתן ליחיד להיות המווסת של חייו, המקור לדעותיו ופעולותיו, והמגשים של הפוטנציאלים החבויים באישיותו. כשאין היחיד מסוגל לממש את עצמו, כשאין הוא חופשי לממש את אנושיותו כיחיד, להיותו "הוא עצמו", אז הוא הופך ליחיד מנוכר¹. מנוכר לעצמו, עקור ממגמות טבעו האנושי להתממש כיחיד, הוא הופך גם מנוכר לזולתו ולחברתו.

אז אין הוא יכול להיות שפוי מבחינה פסיכולוגית, או "אנושי" לפי תפיסתו של ההומניזם. חברה שמעוללת זאת ליחיד איננה חברה תקינה לפי ההלכה של "הסוציולוגיה הנורמטיבית", שלפיה חברה צריכה ויכולה להחאים עצמה ל"טבע האדם". וכזו היא החברה המודרנית.

פרום מנחה את החיים בעולם המודרני, ומסקנתו היא כי בעולם זה נוצר סוג חדש של סמכות הכולמת את היחיד מלהיות חופשי, וארון לגורלו, לחייו. בניגוד לסמכויות הגלויות והחד-משמעויות שבעבר (ושבהוה בהרבה ארצות), ששעבדו את היחיד וכבלו אותו אליהן במוצהר, הסמכות בעולם המודרני היא סמכות אנונימית, הכולמת את היחיד בדרכים מתוחכמות ועקלקלות, לא גלויות, ולרוב לא מודעות.

1. פיתוח נרחב בנושא זה ישנו בשלי או אני, מעמ" 87 ואילך.

הסמכות האנונימית¹ נובעת מהארגון החברתי-כלכלי של החברה המודרנית והיא יוצרת את האופי החברתי הרצוי לארגון זה כדי להמשיך ולהתקיים כמות שהוא. היא מעצבת ביחידים בזמננו אופי חברתי הרצוי לה, ומחליפה את היות היחיד סמכות לעצמו מ'עצמו'. היחיד, לרוב בלא דעה ומתוך היותו נתון ללחציה השונים של הסמכות, מוותר על החופש שלו להתממש כיחיד ונכנע לסמכות האנונימית [מנוס מחופש ...], שכן חושש הוא מלאבד את קשריו עם החברה ולהיות מנודה ויוצא דופן¹.

מה מבקשת הסמכות האנונימית בת זמננו להשריש ביחיד המודרני, ואף לרוב מצליחה לעשות זאת?

היא משרישה ביחיד המודרני את האופי החברתי שבו הוא מתוהה וחסרת גולות (conformity ו-adjustment במקור האנגלי) הינם קווי אופי רצויים והכרחיים כדי להיות ראוי בעיניה של הסמכות². היחיד המודרני נתבע לוותר על יחידותו ו"להיות כמו כולם", נתבע להקריב את האינדיבידואליות שלו, את הספונטניות שלו, ולהיות נאמן, להסתגל לערכים ולנורמות של הכלל. הארגון הפוליטי והארגון הכלכלי של ימינו לא היו מצליחים להתקיים כמוה שהם אילמלא הצליחו לסגל את רוב היחידים להתנהגות חברתית-כלכלית אחידה, שבה אין מקום לאינדיבידואליות ולאוסנטיות³. ובכך נפגם העקרון הבסיסי של הסוציולוגיה הנורמטיבית⁴ שלפיו חברה תקינה מתאימה עצמה ליחיד ולטבעו האנושי ולא להיפך. הדרישה לתואמות ולהסתגלות פוגעת אף בעקרון ההומניסטי הבסיסי שלפיו האדם ראוי לכך שיהווה המקור והמכוון של שכלול חיים וקידום⁵.

התואמות וההסתגלות מתבטאים באיחודו כחוצר מבוקש של הסמכות האנונימית בדורנו. האחידות, המושגת על-ידי שטשוש היחודיות, דרושה לחברה בת זמננו בשל אופייה של הכלכלה המודרנית: ייצור המוני מחייב צריכה המונית, וצריכה המונית לא תיחכן, אלא אם כן הכל יהיו דומים זה לזה, ויצרכו אותם מצרכים וברמה גבוהה מאד של להיטות, שבלעדיה לא תהיה תקומה לייצור ההמוני.

וכך נסמך היחיד, מוותר על יחידותו על-ידי התאחדות קונפורמית עם הכלל ועל-ידי הסתגלות אוטומטית הנדרשת ממנו. וכך מתהווה המאפיין המרכזי של הניכור: האדם "אינו

1. ראה לעיל, פרק א', סעיף 5 בחיבור זה.

2. בעיקר לפי החברה השפויה; אך כבר בספרו הראשון מנוס מחופש החל פרום בפיתוח הניתוח הזה.

3. במנוס מחופש מדגיש פרום את אפסות היחיד במשטר הקפיטליסטי כהמשך הקו של אפסות היחיד ברפורמציה. הפרט נתבע להכנע לכוחות גדולים ממנו (הקונצרנים, הכוחות הפוליטיים וכו'). בספריו הבאים פיתח רעיון זה.

4. ראה בפרק זה, סעיף א'ב.

5. שט, סעיף 2ב.

חש עצמו כמרכז עולמו, כיוצרם של מעשיו ... חש את עצמו כזר"¹.

ה א ו ט ו מ ט י ו ת היא קו נוסף האופייני לכניעה לסמכות האנונימית בת זמננו. היחיד נעשה אחיד והוא מתנהג בצורה אחידה באופן אוטומטי, מבלי לכוון אחתהנהגותו, ומבלי להרהר אחריה. תופעה זו מושגת על-ידי האמצעים המיוחדים העומדים לרשות הסמכות האנונימית בחקופתנו, להשריש ביחיד את מגמת האחידות וההתנהגות באופן אוטומטי.

וכשהיחיד נעשה לאחיד, "מתנהג כמו כולם", מסתבל ואפילו אינו מהרהר על תואמותו והסתגלותו, שהרי באופן אוטומטי הוא מתנהג כך, מטשטש זהותו, מטשטש הייחודי שבו. הוא מנוכר לעצמו בחינת יחיד, הוא משלם מחיר כבד בשל הסתגלותו ותואמותו. איך הוא הוא? הוא חש את עצמו כזר לעצמו, כהגדרת הניכור לעיל. אמנם, הוא מספק את הצורך הראשוני בהתקשרות: הוא כמו כולם ועם כולם, אין הוא בודד ואיננו מנודה. אך סיפוק זה הינו סיפוק נסגני, שכן היחיד המודרני משלם עבור התקשרותו וסתגלותו, מחיר התנכרותו לעצמו, אובדן ייחודו ועצמיותו. המחיר מתבטא באי-שפיותו של היחיד, לפי מושגיו של פרום על בריאות הנפש, בשל אי-מימוש העצמי והצורך בזהות.

חברה המטפחת את התנכרות האדם לעצמו היא חברה לא שפויה, הנוחנת לגיטימציה לאי-שפיותו של היחיד, שכן לפי הקריטריונים שלה היחיד הלא שפוי הוא שפוי. חברה כזו מטפחת את הנוורוזה של היחיד, ובמידה מסוימת על-ידי הלגיטימציה שהיא נותנת לה, היא מגינה עליו מפני התפרצות מסוכנת של הנוורוזה. אך הגנה זו היא לטווח קצר בלבד ובמידה מוגבלת, ועתידה המפורפל של האנושות היא הוכחה לכך. העולם, המורכב מחברות כאלו, ואלבא דפרום מדובר גם בחברות קפיטליסטיות וגם קומוניסטיות, חברות שאינן שפויות, עלול להדרדר למלחמה עולמית, להשתלטות מנהיגים מטורפים, להמטחת מירוף החימוש, ולעוד רעות העלולות להסתיים בקץ העולם.

1. הגדרת פרום את הניכור ראה בהחברה השפויה, עמ' 55.

2. במנוס מחופש עומד פרום בעיקר על אובדן הספונטניות של האדם המודרני. במשך הזמן העמיק רעיון זה עד שב-שלי או אני הוא מחאר את האדם המודרני כמי ש"איננו, שאין הוא הוא".