

ה. שלטון מעשי ידי האדם על האדם המודרני

(1) "האדם הצרכני" (Homo Consumus)

נשאלת עתה השאלה: מהי אמת-המידה, הקטגוריה העיקרית לפיה פועלת הסמכות האנונימית בחברה המודרנית, שאליה היא מסגלת ומתאמת את היחידים?

בביקורת החברה המודרנית, לפי פרום, התשובה לשאלה זו היא חד-משמעית: **פולחן הייצור והצריכה**. תשובה זו ניתנה על-ידי פרום ברוח מרקסיסטית מובהקת, תוך החאמתה למציאות של המאה העשרים.

פרום מרחיב את האלמנט שספג מתורה הניכור של מרקס: שלטון החפצים על האדם (ריאליפיקציה), ומחאים אותו למציאות של החברה המודרנית. שלטון זה, שעבוד זה לחפצים ולצריכה הוא מגורמי הניכור הבולטים ביותר של האדם המודרני, הרבה יותר מאשר בחקופתו של מרקס.

החברות המודרניות מפעילות על היחיד את סמכותן האנונימית לשטוש ייחודו וזהותו מפני שהן מעוניינות באדם הצרכני (homo consumus – בהגדרת פרום), המתאים את עצמו לפולחן הייצור והצריכה ההמוניים, עליו מושחתת הכלכלה המודרנית. פרום משתמש בביטויים דתיים, כדי לתאר את העוצמה החזקה בה פועלת "הסמכות האנונימית" לשטוש היחיד ולגיבושו כאדם צרכני. לכן – "פולחן", "עבודת אלילים של האדם בדורנו", "סבידה" וכו'.¹ "הסמכות האנונימית" ההולכת בדרך זו היא סמכות אי-רציונלית לפי התפיסה ההומניסטית של פרום.² לכן, החברה המודרנית, בה שלטת הסמכות הזו, ואשר אלה הם יעדיה, איננה חברה הומניסטית, איננה חברה שבה יכולים להתגשם העקרונות של "האתיקה ההומניסטית".

עיצובו של האדם המודרני כאדם צרכני מחייב יצירת טעם, שיפוט וצרכים זהים המבטיחים את הצריכה ההמונית. את זאת יוצרת הסמכות האנונימית באמצעים העומדים לרשותה, על-ידי אמצעי הפרסומת והתעמולה המשוכללים והמודרניים. היא קרויה אנונימית, שכן היא משתמשת באמצעים מתוחכמים ובדרכי עקיפין להבטיח את תואמותו וסחגלנותו הצרכנית של האדם המודרני.

1. בעיקר ראה: החברה השפויה; מהפכת התקווה; שלי או אני. ראה גם: אמנות האהבה, ובמקומות רבים אחרים. כן ראה לעיל, בפרק א' של החיבור, סעיף 3; ובפרק ב', סעיף 2ב³.

2. ראה לעיל, סעיף 2ב² בפרק זה.

משטוש הזהות הייחודית של הפרט ונאמנותו לעצמו דרך הפיכתו ל"אדם הצרכני", מתבטא בפיתוח אוריינטציה של שיווק כאוריינטציה האופי הטיפוסית לאדם בן זמננו. "האופי המשווק" [Marketing Orientation – במקור האנגלי של פרום] הוא "האופי החברתי" אליו מתעלה הסמכות האנונימית אח היחיד, ובאימוצו מתכחש היחיד לעצמו.

בביקורתו את החברה המודרנית מתקיף פרום בחריפות רבה את "האוריינטציה המשווקת"¹, אוריינטציה האופי הטיפוסית לחברתנו. אוריינטציה זו המושרשת ביחידים בתקופתנו היא ניגוד של "האוריינטציה הפרודוקטיבית", והיא מסמלת את בגידת האדם המודרני בעצמו ואת ניכורו לאנושיותו כיצור פרודוקטיבי.

"האופי המשווק", המושרש ביחיד המודרני, סותר את הנורמה ההומניסטית-האוניברסלית של האדם השואף להיות הוא עצמו, לממש את אנושיותו דרך עבודה ויצירה ופיתוח כשריו². האדם המודרני במקום לעסוק ב"אני" שלו, בקיומו כ אדם (Orientation of Being), עסוק בחפצים, בצרכי (Orientation of Having) לא האני ומימוש עומדים במרכז מעייניו של האדם המודרני, אלא ה"שלי", הרצון לצרוך עוד ועוד³. ובכך חוטא האדם למיטב האידיאלים של ההומניזם מצד אחד, ולאדיאל השפיות הפסיכולוגית מצד שני.

בהחדירו מושגים מן הפסיכולוגיה להבהרה אפקט זה של הניכור – ה"שלי" במקום ה"אני", מתאר פרום את החברה המודרנית כחברה בעלת אופי אמהני – שלי ילי⁴. אפיון זה מתבטא בכך שהיחידים בחברה זו מתפתחים כיהידים קולטניים, כצרכנים תלוחיים אשר, כתינוקות, רוצים הם עוד ועוד "שהיה להם" ... יחידים אלה אינם יכולים להגיע לכלל בגרות של מימוש הויתם האנושית, מפני שהם מוחננים לצריכה ולרכישה. בכך דומה היחיד המודרני ליונק נצחי שאיננו מתבגר. יניקה מתמדת זו נחמכת על-ידי "עקרון אי-התסכול", השולט באדם המודרני. האדם המודרני צורך עוד ועוד ואינו מסוגל לעמוד בתסכול של ריסון והמעטת סיפוקיו. בכך סוטה הוא מן הנורמה ההומניסטית השוללת את ההדוניזם ואת ההשתעבדות לחשוקות לא רציונליות⁵. האדם המודרני איננו מפעיל קריטריונים רציונליים לבחינת חשוקותיו ורצונותיו, ובכך אין הוא עומד בקריטריונים ההומניסטיים של פעילות אנושית. "הסמכות האנונימית" מעודדת את השרשת עקרון אי-התסכול באדם, מפני שכך היא מממשת את מטרוה הכלכלה מצד אחד, ומבטיחה את שליטתה ביחיד מצד שני. טיפוח

1. בעיקר בהחברה השפויה, מהפכת התקוה, שלי או אני, אך גם באמנות האהבה ובמקומות אחרים. וראה לעיל, בפרק א' סעיף 10, ובפרק ב' סעיף 3ב³, של החיבור.
2. ראה לעיל, בפרק זה, סעיפים 2ב³ ו-2ב².
3. פיתוח נרחב מאד של התזה הזאת ראה בשלי או אני.
4. ראה לעיל, פרק א', סעיף 5י' ו-10א'.
5. ראה לעיל, בפרק זה, סעיף 2ב⁴.

הצריכה כמוהו גם כמתן מתמיד של סמי הרגעה המשככים את סבלו של היחיד, והבולמים את התפרצותן של נורויות בשל ההתכחשות המתמדת של האדם לעצמו.

"האדם הצורך" הינו אדם המנוכר לטבעו האנושי, מפני שהוא מעוניין בצריכה, בחפצים, ולא בטיפוח אנושיותו. הוא משועבד לחפצים, ולכן איננו אוטונומי. הוא אינו בוגר מבחינה פסיכולוגית ("קולטני"), ואיננו יכול לממש את האידיאלים ההומניסטיים של "שכלול האדם" והתקדמותו לקראת חיים אנושיים יותר.

"האדם הצרכני", המייצג את "האופי החברתי" הדומיננטי היום, הינו שלילי, איפוא, הן לפי אמת-מידה פסיכולוגית, הן לפי תורת הניכור של פרום בעקבות מרקס, והן מבחינת אידיאל הפעילות האנושית שבמסורת ההומניסטית.

(2) פולחן היעילות הכלכלית

בסעיף הקודם חארנו את "הסמכות האנונימית" בעולם המודרני כמתעלת את היחיד להיות מנותק מעצמו וממימושו כיחיד בהשרישה בו את "האופי החברתי המשוק", את "האוריינטציה הצרכנית". אוריינטציה זו מאחדת את רוב בני החברה להתרכז במה "שיש" להם במקום במה "שהם".

תלוחם של הבריות בחברה המודרנית בחפצים ובצריכתם, שונה מזו של אבותיהם במאה ה-19. בקפיטליזם של המאה ה-19 כיוון "האופי החברתי" את היחיד לצבייה ולאחזקה של המוצרים. היחס אל הנרכש היה יחס יציב, אישי כמעט. לא כן כיום. הכלכלה המודרנית בנויה על צריכה מונית, על דינמיקה מתמדת של רכישה אובססיבית. בטרם שמטפיק האדם המודרני להתקשר לחפצים אוחס הוא רוכש, הוא מתפתה להפטר מהם ולרכוש חפצים חדשים. יחסו של האדם למושאי צריכתו היא שטחית, ללא התקשרות ממשית. האדם בדורנו לא רק שהוא מנוכר לעצמו, אלא גם למושאי רכישהו, גם להם הוא מורגל שלא להתקשר. מושאי צריכתו שולטים בו על-ידי תנועה מתמדת של צריכה, תנועה חסרת שקט, ללא גיבוש יחס, אפילו אל עולם החפצים. כך בצריכה וכך בייצור¹.

הכלכלה הקפיטליסטית (וגם הקומוניסטית) מכחיבה את הייצור המודרני במקביל להכתבתה את הצריכה המודרנית. כלכלה זו בנויה על פולחן היעילות. היעילות היא הערך הגבוה ביותר שלה. ויעילות משמעותה יותר ייצור ויותר שיווק.

1. בעיקר לפי החברה השפויה, ו-שלי או אני.

בהעמידה ערך זה בראש סולם הערכים, היא משעבדת אליו את כל ערכי האנוש האחרים והיא מנכרת את האדם לעצמו ולזולתו. היא בלתי אנושית ואיננה מתאימה לטבעו האמיתי של האדם. כיצד?

נחחיל בייצור: "פולחן היעילות" מתבטא בכך שהאדם המודרני מכוון את כל המאמצים שלו כדי להצליח בשוק, כדי להיות יעיל. הייצור ההמוני איננו מכוון לפי "ערך השימוש" של המוצרים, אלא לפי "ערך החליפין" שלהם, כלומר לא לפי ערכם כמשמשי צרכים אנושיים, אלא לפי מחירם בשוק. אין הייצור הקפיטליסטי מכוון לשרת את צרכי האדם האמיתיים. הוא מכוון למכור לפי ערך החליפין הגבוה ביותר. וכאן מתגלה עוד פן של הניכור בין האדם לבין מעשי ידיו. אין הוא יוצר דברים מפני שהוא חושב שהם חשובים, או מפני שהם מממשים את כשרונותיו היצירתיים. הוא יוצר דברים שעבורם הוא יקבל הכי הרבה כסף, שיהיה להם "ערך חליפין" הגבוה ביותר. לכן האדם המודרני מוכן לייצר כל דבר ובכל כמות מבלי להתייחס למשמעות המוסרית של הייצור. יתר על כן, ה"סמכות האנונימית" בחברה זאת מייצרת ביחידים צרכים מדומים דרך המדיה ואמצעי הפרסום האחרים, היא מנוונת אותם בטפחה בהם צרכים, ובכך מתייחסת אליהם כאל אובייקטים, מעודדת אינפנטיליזציה שלהם, כדי להבטיח שיווק מירבי.

"פולחן היעילות" מהווה סטייה חמורה מהעקרון ההומניסטי של ה-homo mensura של האדם כקנה מידה לדברים¹. לא האדם וצרכיו האמיתיים מהווים קנה-מידה לייצור ולצריכה, אלא הייצור מכוון לרוקציה של האדם לדרגת תינוק (כלומר לא רציונלי), ובלבד שיצרך יותר. פולחן היעילות מתעלם מהמשמעות האנושית של תוצרי הייצור, על-ידי יצירת הוויה אנושית אינפנטילית, או חולה. כך מוטברת על-ידי פרום התופעה של ייצור ושיווק כלי נשק הרסניים. לא העקרונות ההומניסטיים של "שכלול האדם", או יצירת הרמוניה אנושית בעולם² מנחים את החברות המתועשות. "פולחן היעילות" ופולחן השיווק והצריכה אפשריים בחברות אלו, מפני שהן חברות לא הומניות.

בחהליך הייצור שבו היעילות היא הערך העליון, קיים ניכור חמור בין האדם ומעשי האדם. אין היוצר – בעל ההון, מנהל, פועל – מתייחס אל המוצר כאמצעי לשימוש של צרכים אנושיים. אין הוא מפתח יחס אישי לחפצים שהוא רוכש.

1. ראה לעיל, בפרק זה, סעיף 2.

2. שם, סעיף 2ב¹.

ה כ י מ ו ה (quantification) ו ה פ ש ט ה (abstractification)

הם שני ערכים המבטאים את "פולחן היעילות" של הייצור המודרני.

מונחים אלה מחארים מצב שבו האדם מתייחס למוצריו על-פי האספקט הכמותי שלהם – כמות במובן של שוויים הכספי (ערך חליפין). האדם המודרני חי חוויה מהמדת של חרגום כל דבר כמעט, כולל יחסים בין-אישיים, לערכים כמותיים – "כמה זה שווה". הוא מעוניין בכמות ולא בדבר עצמו שאותו הוא יוצר. ה"כימות" הוא אספקט אחד ב"הפשטה" האופיינית לייצור המודרני. והאספקט השני – הייצור ההמוני – גורם לכך שאין האדם מחקשד אל מעשיו, אלא רואה בהם "תוצרת", "רווח", "מאזן חיובי" וכיו"ב.

ה"הפשטה" באספקט זה מחבטת גם בכך שהייצור במפעלים הגדולים מאפשר לעובד לעסוק רק בחלק זעיר של המוצר השלם. אין הפועל רואה כפועל ידיו את המוצר השלם, ואין הוא אחראי כלפיו. מכאן שהוא מנוע מלקיים קשר ממשי אל מעשי ידיו. המוצרים זרים לו ויחסו אליהם הוא יחס מופשט ומנוכר של הערכתם רק לפי הרווח הכספי שהם מביאים לו. חופעה זו מתאר פרום דרך מושגי ה"כימות וההפשטה", בעקבות הרעיונות של מרקס על הניכור. פרום מוכיח שגם בתנאים המודרניים, שאינם תנאי מחסור, קיימת עבודה מנוכרת. עבודה, שבה העובד איננו מגשים את עצמו כאדם, מפני שהוא משועבד לערכים הכמותיים והמופשטים של תוצרי העבודה שלו. וכך אין הוא יכול "לשכלל את קיומו" לפי האידיאל ההומניסטי.

מצב זה מתאר את מצבו של כל יחיד בחליפין הייצור המודרני: בעל המניות ובעל ההון, הפועל ומנהל העבודה – כולם רואים בעבודה אמצעי להפקת רווח, לכסף, להשרדות בשוק – ולא מטרה הקשורה במימוש עצמם.

שלטון השוק על האדם המודרני מביא אותו להחכש לעצמו כיצור עובד, ואל מוצריו כמוצרים אנושיים.

השוק, שהוא מוצר אנושי, חדל מלהיות אנושי מפני שהוא הופך להיות לאוטונומי, ומשעבד את האדם במקום שישרת אותו. כך מתאר פרום בלשונו ("עבודת אלילים מודרנית") את תופעת הריאליפיקציה שהינה פן מרכזי בתורת הניכור לפי מרקס, ולפי הגדרתו שלו.

"הכימות וההפשטה" האופייניות לפולחן היעילות של המשק המודרני אינן מבטאות זיקה בתחומי היחס אל העבודה ואל המוצרים בלבד. האדם המודרני המנוכר מעצמו, מעבודתו וממוצריו, מתייחס גם אל ההוויה האנושית והבין-אישית ביחס של כמות והפשטה. הוא לומד להעריך אנשים לפי ערכם ב"שוק החליפין", הוא יוצר קשרים בין-אישיים לפי "ערך החליפין" של קשרים אלה. אך הנורא מכל הוא שהוא מתייחס אל עצמו לפי ערכו בשוק.

נשלט על-ידי מושגי הכימות והיעילות ומנותק מעצמו בחינת יוצרם של חייו, הוא מעריך את עצמו לפי ערכו בשוק, כאן מגיע "פיהות ערכו של עולם האדם מול עולם החפצים", בלשונו של מרקס, לשיאו. האדם מתייחס אל הזולת ואל עצמו כאל חפצים, דהיינו לפי מחירם בשוק. זהו שיא הניכור, השיא בדה-הומניזציה של האדם המודרני: הפיכה לחפצים של האדם אה זולתו ואה עצמו.

יחס מנוכר זה מתבטא באתיקה האופיינית לקפיטליזם המודרני (וגם לקומוניזם), בה האדם מתייחס לבני-אדם, כולל עצמו, לפי שיקולים שמקורם בשוק החליפין.

האתיקה השולטת בעולמנו שונה היא מהאתיקה המוצהרת על-ידי הבריות, מזו שהם מנסים לשכנע (את עצמם) שהיא האתיקה שלהם. מצד אחד מצהיר האדם המודרני על זיקתו לאתיקה היהודית-נוצרית, למידות של אחווה ואהבה, חמלה והתחשבות בזולת. מצד שני – המידות המטופחות באמת בעולם שבו שולט פולחן היעילות, הן מידות של אהבה א ג ו ט י ס י ת¹, ולפיהן מתנהג האדם המודרני, למרות שהוא טוען את ההיפך. האתיקה האגוטיסטית השולטת בחיינו, מתבטאת ביחס ציני ומניפולטיבי של האדם לזולתו, בגישה תחרותית-רווחית קרה ובלתי מתפשרת אל הזולת.²

האדם המודרני חי לפי ערכים של מוסר כפול, במודע, וגם שלא במודע במקצת. יחסי אנוש של "הגינות שטחית" ונימוס מחפים על האגרסיביות העולה מן האתיקה האגוטיסטית. האדם המודרני מעדיף הגינות ונימוס על יחס אנושי אמיתי וחם. על-ידי פעולות פילנטרופיות שונות מבקש האדם בחברתנו לשכך את מצפוננו בשל גישתו הקרה והמניפולטיבית לזולתו. אך אין בכך, לדעת פרום, כדי לשנות את המציאות האתית בה חי האדם המודרני, ואת הסתירה שבין המוצהר והמוגשם במידותיו של אדם זה.

"האתיקה האגוטיסטית" השלטת במידותיו של האדם המודרני, סותרת את "האתיקה ההומניסטית" שמצינו במשנתו ההומניסטית של פרום. "האתיקה ההומניסטית" שלו, שהיא וואריאנט של "אגואיזם אחי"³ שוללת אגוטיזם, מניחה אלטרואיזם כדרישה אתית העולה מאהבתו העצמית של אדם תקין, מניחה אהבה ושיתוף פעולה כדרישות טבעיות בהווה אנושית תקינה. כל ההנחות של האתיקה השלטת הלכה למעשה בחיים המודרניים סותרות

1. לא במשמעות של "אגואיזם אחי", כפי שהוא מתפרש בתורה המידות של פרום, אלא במשמעות של אגואיזם וולגרי שאינו כפוף ל"עקרון הזולתיות". ראה לעיל בפרק זה, סעיף 3 וכן בסוף סעיף זה.

2. מהפכת התקווה, עמ' 74-75.

3. ראה לעיל, בפרק זה, סעיף 3.

אותה. לכן, החברה המודרנית הינה חברה לא-הומנית, למרות שהיא מצהירה על עצמה כחברה המממשת אידיאלים הומניסטיים. והוא הדין לגבי החינוך שהיא מעניקה לילדיה ברוחה זה, הן לגבי מטרתיו והן לגבי דרכי הענקתו, ועל כך נעמוד בחלקים השלישי והרביעי בחיבור.

(3) בִּירוֹקְרַטְיָה, רִיכוּזֵי־חַ וּשְׁלֹטוֹן הַמְּכוֹנָה

הציניות והתחרויות, שמקורן בראיית האדם אה האדם כחפץ, מתבטאים במבנה החברתי והכלכלי של ימינו באופיים של המוסדות החברתיים והכלכליים, בהם שולט הניכור שליטה ללא מיצרין, ביניהם גם מוסדות החינוך.

בניגוד למוסדות הכלכליים של המאה ה-19, שהתבססו על יזמים פרטיים ובעלות פרטית, ובכך נשמר לפחות היחס הלא מנוכר של הבעלים אל מפעליהם, הרי שהכלכלה במאה ה-20 מבוססת על ריכוז ההון הביא לשבירה צינית של היזמים הפרטיים, שאינם יכולים לעמוד בתחרות. הוא יוצר מצב שבו קיים ניתוק בין בעלים, הנהלה ועובדים. הבעלים המרובים (בעלי המניות) מנוכרים למפעלים ורואים את השתתפותם בהם בצורה מופשטת – דהיינו על-פי ערכן של המניות בלבד. מקבלי ההחלטות (המנהלים) אינם הבעלים, אך הם צריכים להבטיח את הצלחתם כדי לשמור על משכורתיהם. לכן, הם מהיחסים לעובדיהם (שאינם שותפים בהחלטות ובעלות) באורח מניפולטיבי, כאל מכשירים שבאמצעותם מושג רווח. הניכור, הראייה העסקית, שוררים בכל מערכות היחסים בייצור. העובד מנוכר למקום עבודתו, כי הוא צריך להתאים את עצמו, למכור את עצמו עבור יעדים שאין הוא שותף בקביעתם. המנהלים, ומחזיקי המניות מנוכרים למפעל, שהרי בעיקרו של דבר, לא הם כאישים קובעים מה וכמה ולמה לייצר, אלא כוחות השוק קובעים זאת, והם צריכים להתאים עצמם לקביעה זו.

ריכוז ההון וכלכלת המניות הביאו עמהם עוד חופעה מנכרת הקשורה ביחס האדם לעבודה. מכיוון שבראש ובראשונה הכסף הוא שמניע את גלגלי המפעלים, ומכיוון שריכוז ההון מאפשר לאלפי בעלי מניות להיות לבעלים פסיביים ואנונימיים במפעל, נוצר מצב שבו יש ניתוק בין עובדיה לבין רווח. אדם יכול להרוויח מבלי לעבוד. הניתוק בין העבודה לבין רווח הינו חלק מה"הפשטה" שבה חי האדם המודרני. לא המאמץ הקונקרטי האישי מבטיח רווח, אלא המצב המופשט של רווחי ההון. מצב זה מגביר את ניכורו של האדם לעצמו ואת ניכורו לעולם הייצור והיצירה. שכן,

לא העבודה כיצירה אנושית חשובה, אלא הרווח המופשט המופק לפי תעוּעֵי הצריכה והביקוש. למצב זה יש השלכה ישירה לתפיסת ההישגים בחינוך המקובלים בחברתנו.

המוסדות החברתיים והכלכליים במאה ה-20 הולכים ונשלטים יותר ויותר על-ידי

ה ב י ו ר - ק ר ט י ה , שהיא מן התופעות המנכרות הבולטות ביותר של החיים המודרניים. פולחן היעילות, ריכוז ההון, ייצור וצריכה המוניים – כל אלה מחייבים את טיפוחה של הביורוקרטיה. ההשתעבדות לה היא העצמה של השתעבדות האדם למנגנון שהוא בעצמו יצר – דהיינו ניכור.

שגשוג הביורוקרטיה הוא תוצאה של ה י ר ר כ י ז צ י ה ו ר י כ ו ז המאפיינים את הכלכלה המודרנית. הביורוקרטיה בנויה על גישה קרה, מנוכרת ואנונימית ביחסי אנוש. הביורוקרטיה איננה אנושית, איננה מוטרית. היא בנויה על שלילתם של שיקולים רגשיים ביחסי אנוש, היא מכניעה את היחיד השואף להיות עצמאי לכוחות כלכליים מונופוליסטים ואנונימיים, היא משליטה את המנגנון על האדם ומבליטה את חוסר האונים של היחיד; היא מגמדת אותו לנוכח עוצמת המנגנון.

שגשוגה של הביורוקרטיה בימינו, גם זו החינוכית, היא מן הדוגמאות המובהקות של שליטת מעשי האדם על האדם, ריאליפיקציה קיצונית, המתבטאת גם היא בכך, שמה שנועד לשרת את האדם הופך לכוח בפני עצמו, בניגוד לכוונת יוצריו ובניגוד לאינטרסים שלהם. לניחוח זה המבוסס על ההלכה המרקסיסטית, וגם על הסוציולוגיה הלא-מרקסיסטית, מוסיף פרום מושגים מתורתו הפסיכולוגית. הוספה זו מעמיקה את הבנת האופי המנכר של הביורוקרטיה והרעות שהיא ממיסה על האדם.

פרום מציג את "האופי הביורוקרטי" כקטגוריה אופי פסיכולוגית ההולכת ומשתרש באישיותו של האדם במאה ה-20. במאה ה-19 אפיינו את בעל האופי הזה קווים סדו-מזוכיסטיים גלויים: שליטה גלויה ונוקשה של הביורוקרט על הנתון למרותו, על הזקוק לו. ואילו בימינו מסתיר בעל "האופי הביורוקרטי" את נוקשותו והתנכרותו לאדם מאחורי חלקקות של "ידידות" והגינות שטחית, כפי שצויין לעיל, המבטאים את המוסר הכפול האופייני לאדם המודרני.

בכתבי פרום מחגלית התפתחות בתיאור החומרה של הניכור מסוג זה. בספריו שעד סוף שנות ה-50¹ הוא מתאר את שליטת מעשי האדם על האדם בעיקר בתחום הכלכלי, בתחום יחסי הייצור ופולחן הצריכה, ואיננו משתמש במושגים פסיכולוגיים חריפים. בספריו

1. ראה בעיקר: החברה השפויה; אך גם ראה: מנוס מחופש, אדם לעצמו.

החל משנות ה-60¹ ועד למותו, ובעיקר באנטומיה [1973] הוא עוסק בניכורו של האדם על-ידי סגידתו לביורוקרטיה, למכונה ולמחשב; פרום משתמש במונחים פסיכופתולוגיים הרבה יותר חריפים כדי לתאר מצבי ניכור אלה.

"האופי הביורוקרטי" מתבטא ביחס קר וחפצי (ריאליפיקציה) לבני-אדם. בספר מאוחר זה² מעמיק פרום את העיון הפסיכולוגי ב"אופי הביורוקרטי" האופייני לאיש המאה ה-20, ומציע מונחים חדשים לתיאורו. "האופי הביורוקרטי" בתקופתנו מתבטא בהתהוותו של האדם המונורגלי. הוא האדם המתאים למערכת הביורוקרטית הקרה והאנונימית. פרום קורא לאדם זה, שיותר ויותר יחידים במאה ה-20 מייצגים אותו, גם האדם הקריטי. מהי המשמעות של שני הכינויים?

ה"אדם המונורגלי" או "הקיברנטי" פועל לפי צו מוחו בלבד, חוץ הרחקה קיצונית של רגשות. אדם זה הינו נאמן באופן עיוור למוסדות, לארגון, לסדר. הוא מממש קיצוני של התייחסות אימפרסונלית. "האדם המונורגלי", איש המאה ה-20, מחוור על-ידי פרום כמי שמטלק כליל את המצע הרגשי-אנושי לפעילותו. פרום מציג אותו כאדם סכיזופרני מעט, משוטע, המפריד בצורה מסוכנת בין רגשות לשכל, והמדריך לפעול במגעו עם העולם ועם הבריות בצורה שכלית בלבד. ה"אדם המונורגלי", הסכיזופרני במקצת, נוטה לפעול באופן ענייני ורוטיני, סטריאוטיפי ומכניסטי. כך מובטחת פעילותה הממוננת של המכונה הביורוקרטית, כך מתפתח הניכור בין האדם לעצמו (מפני שהוא מדכא את התחום האמוציונלי בהוויתו ומתנכר לו), ובין האדם לזולתו. כך גם עלולה האנושות כולה לשאת בחוצאות הרוח-אסון, מפני שהיא הולכת ונשלטת על-ידי אנשים בעלי "אופי ביורוקרטי" ו"מונורגלי".

שליטת העולם האובייקטיבי באדם, המתבטאת בשליטת הארגונים והמוסדות מעשי ידי האדם, קשורה, איפוא, בהתהוות קווי אופי חולניים המאפשרים את הניכור והמתחזקים ככל שהזמן חולף.

אספקט נוסף של שליטת מעשי ידי האדם על האדם מתבטא בשליטת הממונה והמחשב על האדם המודרני. לא רק השוק, פולחן היעילות והמוסדות הביורוקרטיים ניצבים כפטישים להם סוגד האדם המודרני. אלא גם המכונה והמחשב. קיים קשר בין

1. למשל ראה: לב האדם [1964], מהפכת התקוה [1968], וכן - שלי או אני [1973].
2. אנטומיה, [1973].

האובייקטים הללו של הסגידה, שהרי המכונה והמחשב הינם אובייקטים לסגידה מפני שהם מבטיחים את היציבות והרווחה ת המירביים המבוקשים כל-כך על-ידי האדם המודרני.

גם קודה זו אין פרום מסתפק בהצגה חיצונית של החופעה, אלא משחמש במונחים פסיכופתולוגיים חריפים, בעזרתם הוא מסביר את המתחולל בנפשו של האדם הסוגד למכונות; הנותן לעצמו להשלט על-ידי ה"טכנוטרוניקה" המודרנית¹. פרום קובע כי האדם המודרני, בהשחעבודו למכונה ולמחשב, מגלה חכונות "נקרופיליות", המתבקשות מיחס פולחני למכונות, לדברים קרים ולא-אנושיים. המשיכה לחפצים בשיאה, כפולחן המכונה והמחשב, מייצגת את משיכוו של האדם המודרני (המפקיע עצמו מרגשותיו) לדברים מתים, דוממים. האדם המאוהב במכונה – מאוהב בדבר מת, לכן הינו נקרופילי. הוא ממיר את אהבת האדם, אהבת החיים – בחנועה, במהירות ובחכום של ישויות לא-אורגניות. הוא משחעבד למכונה, בשיא התנכרותו לזיקה אנושית וליחסים אנושיים רגשיים.

כך שוזר פרום את המושגים מתורת הפתולוגיות שלו לתוך ביקורת החברה המודרנית. שעבוד האדם לחפצים, הריאליפיקציה של יחסי אנוש, השעבוד למכונות ולמחשבים, מבטאים את המגמה הנפשית השלילית ביוחר – אהבת המוות העומדת בניגוד למגמת החיים האנושית-האוניברסלית-הטבעית – אהבת החיים, הביופיליה.

האדם המודרני איננו ביופילי מפני שהוא סוגד למעשי ידיו – החל מסגידתו לחפצים שהוא צורך וליעילות בייצורם, וכלה בסגידתו לסדר ביורוקרטי, למכונה ולמחשב.

ומפני שהאדם המודרני איננו ביופילי, הרי שגם אין הוא מבטיח את אחת הדרישות הבסיסיות של ההומניזם: הו קרה לחיים². לפי משנתו ההומניסטית של פרום אין אדם או חברה יכולים להיות הומניים אם אין הם מוקירי חיים. האדם המודרני – "ביורוקרטי, מונוצרברלי, קיברנטי ונקרופילי" – ביסודו אינו הומני.

גם כאן נשזרת לביקורת החברה המודרנית ההלכה ההומניסטית של פרום. התמונות הפסיכופתולוגיות זהות לתמונה התרבותית של התכחשות לאידיאות יסוד הומניסטיות. לכן, פרום ההומניסט ו/או הפסיכולוג מגנה את עידננו, עידן בו המכונה משחלטת על האדם. בו האדם נתון לשליטה ומייצר כל מה שהוא יודע לייצר באמצעות מכונותיו

1. ראה: מהפכת התקוה; ואנטומיה.

2. ראה לעיל, בפרק זה, סעיף 2ב'5.

ומחשבים. קווי האופי "הביורוקרטיים, הסכיוזופרניים, המונוצרברליים והנקרופיליים" חוברים יחד ויוצרים את המציאות שבה מוכן האדם, ואף עושה זאת, לייצר אמצעי הריגה שעלולים להשמיד את המין האנושי כולו. האטימות המוטריית המתגלית בייצור כלי משחית נוראים, מהווה שיא בביסוי המגמות הנקרופיליות והאנטי-הומניות השולטות באישיותם של רבים מאתנו, ובמיוחד באישיותם של המנהיגים ומקבלי ההחלטות.

לנשיות הנקרופיליות, שפרום מגלה את קיומן באדם המודרני, מהוספת נשיותו של האדם בן זמננו להחליף את חשיבתו ב"חשיבת מכוונת". משום כך, מתחזקת החזות הקשה שחווה פרום לעתיד המין האנושי (אם לא יתחוללו שינויים באדם). ה"דת הקיברנטיק", דתו של האדם המודרני, מבוססת על חזון של חברה ממוכנת כליל, חזון של טכנולוגיה טוטלית, בה מחליף האדם את חשיבתו בחשיבת מכוונת. זהו ביסוי קיצוני להתבטלות האדם בפני מעשי ידיו, הרבה יותר קיצוני מהתבטלותו כלפי שוק החליפין ואלילי היעילות והצריכה. זהו שיא בדהומניזציה שחברתנו חותרת אליה. אדם כזה, חברה כזו, אם אכן תתחזק המגמה המתוארת, לא יהיו עוד אנושיים – והשואה העולמית אכן עלולה להתמשש.

האם בחי-הספר שלנו חומכים בעיצוב נשיות אופי כאלה במתחנכים? האם עולה ממשנתו של פרום הצעה לחינוך אחר? על כך נראה בחלקים ג' וד' של החיבור.

1. עולמו הפנימי של האדם המודרני

בסעיף הקודם ציינו תכונות פסיכולוגיות שונות, שפרום קובע כי הן קיימות בתשתית הנפשית של האדם בן זמננו. הקיצוניות ביניהן הן הסכיוזופרניות והנקרופיליות, המתחייבות מפולחן היעילות הביורוקרטית ומההשחעבדות לדת הקיברנטיק ולמגא-מכונה.

הניתוק שמנתק האדם המודרני בין רגשותיו ושכלו והדיכוי של הרגשות "לטובת" החנהגות "שכלחנית" (במונחים של התבטלות בפני הארגון היעיל, "הסדר", וכיו"ב) מחנקים באדם לא רק בעטייה של שואה עולמית צפויה, אלא גם בחיי היומיום שלו בהווה.

ראשית, האדם המודרני מפקיע עצמו מיחסי אנוש אמיתיים וכנים. אין הוא מרשה לעצמו להתנהג באופן ספונטני ואנושי, מפני שהוא משועבד למה שהוא משועבד. אם נוסף לכך את הניכור מעצמו – הרי שהאדם המודרני הינו יצור מבודד למדי. אין הוא חבר לעצמו ואין הוא מרשה לעצמו להיות חבר אמיתי לזולתו.

ה"מונוצרברליזם", הניתוק מהעולם הרגשי, מתבטאת בהיות האדם במצב מתמיד של

ד כ א ו ן ו ש ע מ ו ם ק ל י ם¹. אצל רבים השעמום והדכאון אינם קלים, ויעידו על כך ההשתעבדות לסמים ולאלכוהול, וההתאבדויות ההולכות ומתרבות, ודווקא במדינות השפע.

רוב הבריות בימינו שרויים תדיר בשעמום ובדכאון, והם מורגלים כבר למצב זה עד כדי כך שאינם חשים בו, עובדה המחמירה את הסיכון שבמצב. שכך האדם המודרני מתואם (על-ידי "הסמכות האנונימית") לחשוב שהוא מאושר ולהכחיש את בדידותו ודכאונו. פרום קובע כי אין זה אושר אלא "פסבדו-אושר", המסווה את יאשוו ושממונו של האדם. האדם המודרני מדחיק את חרדתו ופחדיו על-ידי התמכרות הולכת לעבודתו. הוא עובד ללא חדווה פרודוקטיבית, אלא מחוץ אובססיביות, כדי לברוח ממצבו. גם העבודה היא מין סס לאדם המודרני.

אך לא רק העבודה משמשת לו אמצעי לבריחה ממצבו האמיתי. עולמו של האדם המודרני משופע באמצעי בידור מגוונים, המסייעים לו להשקיס את הרדויותו. רוב האמצעים הללו מכוונים ליצירת גרויים וסיפוקים פשוטים ונמוכים, המספקים דחפים אלמנטריים והמסייעים לאדם "להעביר את הזמן" מבלי להתאמץ, "להתבדר", לברוח.

מכיוון שיש לאדם המודרני זמן פנוי בשפע, ובלית ברירה, הוא מרבה בנופש. אך פרום קובע שלרוב נופש זה הינו נופש מנוכר, מפני שבעיקרו הוא מבוסס על צריכה של פעילויות פסיביות המאפשרות לאדם להיות בלתי מעורב, בלתי אוסנטי ובלתי יוצר.

כל הסממנים הללו הינם סממנים של חיים שבמרכזם לא עומדת ההווקרה לחיים, ולכן הם חיים המנוגדים לעקרונות של ההומניזם.

אספקט נוסף בהוויתו של האדם המודרני הוא היעדר יחס רציני ומעמיק לבעיות אנושיות – קיומיות שלו ושל הכלל. הוא מתחמק מאחריות ומרצינות, הוא בוחר בשטחיות על-ידי בריחה מהתייחסות רצינית ואחריות לקיומו האנושי, ולשאלות קיומיות של בני האדם זולתו.

דרך התואמות הוא מתחמק מאחריותו האישית לשאלת קיומו. הוא חושף את בעיותיו האינטימיות ביותר, דוגל בדיבור "גלוי" על בעיותיו, ביצירה אווירה "פחוחה" ומתאמת

1. ראה: אנטומיה [1973].

שבה מותר לפלוש לעולמו הפרטי בשם האידיאל של "היות יחדיו" ו"פתיחות" (outgoing). אך כל זה בששחיות ובמוסכמיות, ומתוך מגמה להגיע לפתרונות קלים ומקובלים, ולהתחמק מהתמודדות וצינית ואוטנסית עם הבעיות. הוא נכנע לאופנה של חשיפה, ולאופנה של מתכוננים לפתרון. ולכך מסייעת לו גם הגיאות האופנתית של טיפול פסיכותראפי. הוא נוטה להתבטאות חופשית (free association) נטולת רסן, אך הכל במסגרת מוסכמת ומקובלת של תואמות והסגללות. הוא מונע מעצמו מלהתמודד אישי עם בעיותיו, מלשאת באחריות אישית למצבים קיומיים. הוא מצפה שהטיפול יעזור לו, ששיתוף הרבים בקהילה או בקבוצה בבעיות ישחרר אותו, הן מדאגתו לעצמו והן מחשיבה על בעיות הכלל.

אספקס זה מבטא, איפוא, חוסר עזי אישי של היחיד להתמודד בדרכו שלו עם עולמו וספקותיו. הוא קשור ל"עקרון אי-התסכול", לרצון להיות מסופק מבלי לשאת בסבל ובספקות. הוא מתבטא בהעדפת אינטליגנציה על הבונה. בהעדפת פתרונות מתוחכמים וחלקיים על ראייה מעמיקה ורצינית של דברים. האדם המודרני בוחר להתעלם מן השלם, מהבנה כוללת של מצבו ומצב העולם, ומעדיף פתרונות מוסכמים וחלקיים אד-הוק.

חוסר העוז "להיות", להתמודד, להחליט לבד, לשאת בסבל הקיומי, מתבטא גם בדהיחו של האדם המודרני. פרום עומד על הסתמי ות ש ב ד ת י ו ת כיוס, על היעדר קשר בין דהיותו של האדם המודרני לבין גישה אחראית ורצינית לקיוס. האדם המודרני הדתי ממשך בקיומו השטחי והצרכני, מבלי שלדת תהיה השפעה על יחסו לחייו, פרום מבקר קשות¹ את "התחיייה" הדתית בימינו, תחיייה המבוססת על מכירת הדת על-ידי פירסומת ראוותנית. כשם שאין קשר בין המוסר המוצהר על-ידי בני דורנו לבין האתיקה הצרכנית האגוטיסטית, כך אין קשר בין הדת ו"התחיייה" הדתית לבין ההתייחסות הממשית של האדם לחייו ולמטרותיו.

היעדר היחס הרציני והעוז להתלבט בבעיות קיומיות הוא נדבך נוסף בחומת הניכור של האדם המודרני. ניכורו מעצמו כמי שאינו מתמודד ברצינות עם קיומו האנושי, הוא גם הוכחה לכך שאין האדם המודרני מוקיר באמת את חייו ואינו רואה אותם כרציניים.

נקודה אחרונה שנציין במסגרת תיאור הוויתו היומיומית של האדם המודרני על-פי פרום, היא ההתייחסותו של האזרח בחברת השפע הדמוקרטית ל ש ל ט ו ן ו ל מ י מ ל . פרום רואה את הדמוקרטיה המערבית כמבנה שלטוני מנוכר גם הוא, לא פחות מאשר המוסדות הכלכליים והביורוקרטיים. וזאת מפני שהדמוקרטיה בימינו איננה

1. ראה: החברה השפויה, עמ' 178-180.

מבוססת על השתתפות פעילה ומלאה של האזרה בקבלת החלטות.

אחת לכמה שנים מוסר האזרה את קולו לנבחריו, ואחרי אקט זה אין לו השפעה על המהלכים הציבוריים והמדיניים ועל תהליכי קבלת ההחלטות. הבחירות עצמן מתנהלות בצורה מנוכרת, שכן הן מבוססות על תעמולה חריפה המנסה לשטוף את מוחו של האזרה, ללא מתן כבוד לכוח שיפוטו כאדם. האמצעים שנוקטים בהם בתעמולת הבחירות הם ביטוי נוסף לגישה המניפולטיבית ביחסי אנוש האופייניים לניכור בן זמננו. לאחר הבחירות מתנתק האזרה הרגיל מן הנבחרים ומן המימשל. אין שואלים לדעתו, ואין הוא יכול או מוכן להשפיע בעניינים המכריעים והקובעים את חייו למשך שנים.

פרום רואה במצב זה ביטוי מדאיג נוסף לניכורו של האדם המודרני. ניכור המבטא אדישות והתנתקות של האדם מן המערכת הקובעת את גורלו בטווח הקצר ובטווח הארוך.

(1) אהבה ומין בעולם המודרני

מקום מיוחד בחיבור עולמו הפנימי של האדם המודרני מיוחד פרום לנושא זיקתו של האדם בימינו לאהבה ולמין. נתאר נושא זה, כפי שרואה אותו פרום, מפני שיש בעיניו תרומה לבעיית החינוך המיני, בה עוסקים רבות בכתבי-הספר בשנים האחרונות. אחד מספריו הפופולריים ביותר אמנות האהבה [1956] מציג באור שלילי ביותר את מושגיו של האדם המודרני על האהבה.

האדם המודרני לוקה בכמה טעויות יסוד בחפיסת האהבה שלו. במסגרת הוויתו המנוכרת כ"אדם צרכני" הוא שואף "לקנות" אהבה. הוא רואה את האהבה כמוצר הניתן לרכישה, אשר עם השגתו הוא מאשר את ערכו של האדם בשוק. כיצור צרכני קולטני ותלותי הוא רואה את האהבה כהישג שממנו ניתן להרוויח משהו, לקבל משהו. (במקביל לציפיותיו הצרכניות בחברה האמהנית). לכן, הוא רוצה להיות נאהב יותר מאשר אוהב, וחושב שעל-ידי צבירה כסף וכוח הוא ישיג אהבה. האהבה נתפסת כמצרך הניתן לרכישה, כעסקה שכדי להיות ראוי לה על האדם להיות מושך, עשיר, מצליח. "אורינטצית השיווק" השלטת, מעמידה את "ההצלחה" באהבה כמבחן לערכו של האדם בשוק, על-פי מושגים חיצוניים של יוקרה, יופי אופנתי וכיו"ב.

את עיקר טעמה של האהבה – א ח ד ו ת א מ י ת י ת ב י נ ש נ י א י ש י מ , שבה ל ת ת אינו פחות חשוב מ ל ק ב ל , שבה מסוגל האדם לדאוג, להיות אחראי, לכבד את האהוב מחוץ התייחסות פנימית וספונטנית, מבלי להיות מושפע מקונבנציות ומושגי הצלחה – מחמיץ האדם המודרני. הוא אינו מצליח לאהוב, כשם

שאִינוּ מעז ומצליח להיות חבר אמיתי, ידיד אמת. לתת קשה לו – ולקבל הוא רוצה. לשמור על עצמאותו חוץ כדי מתן קשה לו, ולשמור על עצמאותה של הנפש האהובה חוץ כדי הדדיות של מתן וקבלה – קל וחומר שקשה לו.

ככלל, טענתו העיקרית של פרום כנגד תפיסת האהבה בדורנו היא שאדם מנוכר אינו יכול שלא להיות מנוכר באהבתו, ולכן, אהבתו היא "פסבדו-אהבה". אין בה אוטנסיות והדדיות שבין שני אישים עצמאיים, אלא היא משולבת בדימויי "האישיות המשוקת" על עצמה, היא אספקט נוסף של סילופם של יחסי אנוש בחברה שבה שליטה "אוריינטציה של שיווק".

במקום אחר¹ הוא מתאר את ההכונה הזאת של היעדר כושר האהבה של האדם המודרני במושג "נרקסיזם". האדם המודרני הוא נרקסיסט מפני שהוא מרוכז בעצמו, לא במובן החיובי של ריכוז ב"עצמי", אלא במובן השלילי של השתעבדות אנוכית לאשליית "האני הכל יכול". נרקסיזם זה מחבטא גם בפגימותה של האהבה בתקופנו.

פרוֹם מתקיף גם את תפיסת הניוֹת הרווחת בדורנו, דור המתירנות המינית.

אחת הדרכים בהם מנסה האדם המודרני, המתירני בענייני מין הרבה יותר מאבותיו בראשית המאה, להתגבר על בדידותו, שעמומו ודכאוניתו – הוא העיסוק החופשי במין. התעסקות המלווה בהחלפה תדירה של השותפים, בניחוק בין מיניות לאהבה ובראיית הקשר המיני כבידור או שעשוע.

פרוֹם מתריע כנגד ההזלה של המיניות האופיינית למתירנות בת תקופנו. הוא רואה במיניות החקיקנה ביסוּי לאהבה ולא רשות בפני עצמה. עמדתו בשאלת המין היא במפורש אנטי-מתירנית: לדעתו, הניחוק בין מין ואהבה מבטא, לעתים קרובות, חרדות ונוורוזות. אין בריבוי הפעילות המינית ובניתוקה מהאהבה כדי לשחרר את האדם מחרדות ונוורוזות אלו, והאדם אך משלה את עצמו שהוא ישתחרר. הפעילות המינית המופרדת מאהבה כמין בידור, אין בה כדי לספק את הצורך האנושי הבסיסי "בהתקשרות". היא יוצרת אשלייה של אחדות. אך בעקבותיה נשאר האדם מרוקן ומנוכר, מבלי שיממש באופן מקדם את הצורך הזה.

מושגיו של האדם המודרני אודות הקשר בין האהבה והמין, מוטעים. לא "מין טוב" הוא ערובה לאהבה ולנישואים מוצלחים. נהפוך הוא: אהבה אמיתית, אחדות אמיתית בין

1. ראה: לב האדם, עמ' 99-100.

בני זוג היא המבטיחה מיניות מספקת ומלאה. ייטיב לעשות האדם, לדעת פרום, אם ישקיע את עצמו בסכלנות בבניית קשר אמיחי וממשי של אהבה, השקעה המחייבת מאמץ לטווח ארוך ודחיית סיפוקים; אם יטפח בעצמו את "אמנות האהבה", מאשר ימשיך לקוות כי עיסוק מרובה במין חפוז ומתחלף יביא לו מזור.

מושגי האהבה והמין של האדם המודרני לא רק שהם ביטוי לניכור השולט בחיים, ולא רק שהם מבטאים מצב פסיכולוגי לקוי ומימוש רגשי חולני, אלא שגם שונים הם לחלוטין מהמושג ההומניסטי של האהבה. עקרון הזולתיות המצוי בבסיס התפיסה ההומניסטית את האהבה, האלטרואיזם המחממש בד בבד עם אהבה עצמית תקינה, איננו מצוי כלל בדימויי האהבה והמין של האדם המודרני.

את עמדתו בשאלת מיניות ואהבה מציג פרום בחריפות כנגד עמדתו של פרויד. בין השיטין של ספרו בנושא זה¹ משתמעת האשמתו את פרויד ב"מהפכה המינית" של דורנו. פרויד, שאח תורת הליבידו שלו דוחה פרום,² ראה באהבה "קטכזיס" (השקעה, תוצר) של המיניות, וסלל את הדרך להפרדה בין אהבה ומין. הוא אשר איפשר את הראייה המכניסטית והפיזיולוגית של המיניות³, ראייה המאפשרת לבני דורנו את ניתוק המין מאהבה, ואת ההתייחסות למיניות כאל צורך פיזיולוגי מנותק ממשמעויות אנושיות קיומיות עמוקות יוחר. אך פרום מודע היטב לכך שפרויד רק סלל את הדרך לגישה כזאת ולא הלך בה. שכן רחוק היה פרויד האדם וההוגה מ"מחירנות מינית" ומהטפה להתמכרות ל"סחמי" ולמשוגותיו. חשבון נוקב עורך פרום עם אלה שבעקבות פרויד הולכים, לדעתו, בדרך זו של שחרור מיני ופולחן המיניות, ובעיקר עם מרכוזה [1962].

מרכוזה, אשר קיבל את תורת הליבידו של פרויד, הרחיק לכת מעבר לה בצדדו בשכירת העריצות של המיניות הגנטיאלית וברה-ארוטיזציה של כל הגוף, ובשאיפתו לחברה בה יינתן לעקרון העונג דרור, דרך שחרור מלא של המיניות⁴. מרכוזה ביקר קשות את האידיאליזציה של האהבה בכתבי פרום, וראה בה רומנטיות בורגנית, המעתיקה את תשומת-

-
1. ראה: אמנות האהבה [1956].
 2. ראה לעיל, פרק א', סעיף 5' בחיבור זה.
 3. הדברים אמורים ב"פרויד המוקדם"; ראה שם.
 4. ראה: M. Jay, The Dialectical Imagination. London, Heineman, 1973; כן ראה: M. Alasdair, Marcuse. Fontanna Collins, 1970; R. Bocock, Freud and Modern Society. Holmes, N.Y., 1978.

הלב מבעייתו האמיתית של האדם – העונג. לדעתו, האדם בחברה השפיע זקוק לשחרור מיני המלווה בהשתחררות מתפיסות מסורתיות של קשרי משפחה ואישות, לקראת צורות חדשות לא-מונוגמיות של יחסים.

מעבר לוויכוח ביניהם בשאלה מי מבין את פרויד טוב יותר, ויכוח שאיננו מעניינו של חיבור זה, נציין בהקשר הנדון של המיניות, את הגובתו של פרום לרעיונותיו של מרכוזה על המיניות.

פרום טוען שהאידיאל של מרכוזה בדבר מיניות טוטלית, הוא אידיאל אינפנטילי¹, שמרכוזה מעודד נסיגה אינפנטילית לגן עדן מדומה של מיניות, שבעצם מבטאת ערגה לחוויה אמהנית מסוכנת. פרום טוען שהדרישה של מרכוזה לסיפוק יצרי טוטלי איננו מייצג עמדה רדיקלית, אלא מאשר את קווי דמותו של בן המאה ה-20, המכור לצרכיו². לדעתו, דרישה זו היא בלתי חינוכית, בלתי רדיקלית, ואף חוטאת לכוונותיו של פרויד. מאידך גיסא מתבונן פרום וטוען שהתפיסה שלו על האהבה איננה חפיסה "בורגנית" או "אידיאליסטית", כפי שטוען כנגדו מרכוזה. וכן, שדחיית החופש המיני על-ידו איננה סותרת את השקפותיהם של פרויד ושל מרקס כאחד³.

האדם המודרני לא יושע ואיננו נושע על-ידי חירות מיניה ופולחן המיניות. ישועתו – אם תבוא – קשורה במהפך רציני שצריך לחול בכל מערכת יחסיו לחיים ולזולת, דרך מימוש תקין של צרכיו הקיומיים וביטול הניכור לסוגיו השונים. להלכותיו אלו בענייני אהבה ומין ישנה משמעות לגבי בעיית החינוך המיני שעוסקים בה הרבה בימינו.

ז. פרום ותיקון החברה המודרנית

פרום איננו מסתפק בתיאור ובניתוח מצבם של היחיד ושל החברה המודרניים. הוא מציע שורה ארוכה של הצעות לתיקון המצב הקיים, מצב אשר אם ימשך עלול לגרום להדרדרות נוספת בחיי היחיד והכלל, שתגיע אפילו עד שואה עולמית – פועל יוצא של אנשים מנוכרים ושל חברה לא שפויה. מרוח הצעותיו בתחומים השונים של חיי היחיד והחברה ניתן להבין טוב יותר את עיקר ביקורחו על החברה המצויה.

1. מִשְׁבֵּר הַפְּסִיכוֹאֲנָלִיזָה, עמ' 27 ואילך; וראה גם גובתו של מרכוזה בספרו: H. Marcuse, Eros and Civilization. Vintage Book, 1962, (באפילוג).
2. ראה במאמר: E. Fromm, "The Human Implications of Instinctivist Radicalism", A Replay to Herbert Marcuse, Dissent, 2 Autumn, 1955.
3. קביעה זו נראית לי תמוהה ביחוד אם נשים לב למהפכת התקוה, עמ' 73, שם מדבר פרום על "חשוקה מינית לא תאוונתית" וקשה ליישב זאת עם פרויד. אך דיון בנושא זה יחרוג מענייננו.

בעיקר בשלושה מספריו: החברה השפויה [1955], שלי או אני [1976] ומהפכת התקווה [1968] ובמאמרים אחרים¹, הוא מתווה את הדרכים אשר על החברה המודרנית ללכת בהן כדי להבריא, וכדי למנוע את הדרדרות האדם והעולם. להצעותיו לתיקונים בחברה מחלרות במפורש ובמובלע הצעות לתיקון החינוך, כפי שנראה בפרק הבא.

נאמן למיתודה שלו, שלפיה קיימת אנלוגיה בין היחיד והחברה, שאפשר להאר חולי חברתי במושגים מקבילים לחולי של היחיד, טוען פרום שגם "ריפוי הפתולוגיה החברתית חייב להתנהל על-פי אותו עקרון"² [של ריפוי מחלת הנפש של הפרט – נ.ג.].

שלושה עקרונות מציג פרום לריפוי היחיד החולה ולריפוי החברה החולה:

1. הסתמכות על הדחף הפעיל הקיים בחולה להשתנות – להתרפא.
2. העלאת המודעות של היחיד/החברה החולה לסבלו/ה, למצבו/ה.
3. "שינוי דרך החיים שהושחחה על יסוד המבנה הנוירוטי, אשר חוזרה ויוצרת מבנה זה בהתמדה"³. כלומר, שינוי צורות החיים המחזקות את החולי אצל היחיד או החברה.

בהתווה אנלוגיה זו בין היחיד והחברה מניח פרום: (1) שבחברה האנושית החולה קיים דחף לריפוי ושיש להסתמך על דחף זה; (2) שיש לעורר את המודעות של בני דורנו לכך שהם חולים וסובלים; (3) שיש לשנות את דרכי החיים ותנאי המציאות, כולל את אורחות המחשבה, הערכים והנורמות של החברה המודרנית כחנאי להבראתה.

בכתביו ובעבודתו מעלה פרום למודעות בני החברה המודרנית את מצבם, ומביא בפניהם הצעות לתיקון חנאי החיים [סעיפים 2 ו-3], מפני שהוא מניח כי החברה רוצה להיות בריאה, להחלים. והוא אפילו רואה סימנים מעודדים בהווה של רצון לשינוי ולהבראה.

הצעותיו המתקנות כולן מהוות קריאה להזימה של החברה ושל החינוך, למאבק בניכור לגילוייו השונים, כדי ליצור חברה בה תיתכן התממשותו של "טבע האדם", של אנושיותו.

1. בחור: אי-ציות [1981].

2. החברה השפויה, עמ' 274.

3. שם, עמ' 275.

בארבעה תחומים מציע פרום לפעול על מנת להבריא את החברה המודרנית¹, בארבעה תחומי חיים הזקוקים להומניזציה ולעקירת הניכור:

1. תכנון חברתי-כלכלי הומניסטי "שיביא בחשבון את האדם כחלק מן המערכת ויהבסס על נורמות, שייקבעו על-פי בדיקת תפקודו האופטימלי של האדם".
2. ניהול אנושי על-ידי "המרצה הפרט על-פי שיטות של פעילות ספונטנית והטלת אחריות", על-ידי "החלפת השיטות הביורוקרטיות המנוכרות הנהוגות כיום".
3. "שינוי דפוסי הצריכה לדפוסים של צריכה התורמת לפעילות, ומונעת סבילות".
4. "פיתוח צורות חדשות של אוריינטציה ומסירות נפשית-רוחנית שישמשו תחליף למערכות הדתיות של העבר".

פרום מציע מסגרות חדשות לפעילות האנושית בתחומים העיקריים של החיים, מסגרות שדרכן, הוא מקווה, ייבלם הניכור. בהמשך נלמד מהצעותיו לתיקון החברה את המשתמע לתיקון החינוך. וזאת בנוסף להצגת הצעות מפורשות לתיקון החינוך שהוא מעלה.

לדעתי, צודק Israel [1971]² בקבעו כי תיאורית החברה של פרום היא "תיאוריה של אוריינטציה אינדיבידואליסטית קיצונית", והדבר מתבטא אף בסיבן של הצעותיו כמתקן חברתי. פרום מטיל באופן קיצוני על החברה את התפקיד להתאים את עצמה לטבע היחיד, כתנאי להפיכתה לחברה הומנית. היחיד, אם יינתן לו על-ידי החברה להיות יחיד המממש את טבעו האנושי – חזקה עליו שלא יהיה מנוכר, ושעם יחידים אחרים יבנה חברה שפווה ולא מנוכרת³.

כמתקן חברתי מאמין פרום שגישחו איננה ריפורמטורית, אין בה הסתפקות בשיפורים חלקיים ואיטיים. הוא דוגל לדעתו בשינויים רדיקליים, ללא הפעלת אלימות⁴. הרדיקליות מתבטאת בכך שהוא תובע לשנות את פני החיים המודרניים משורשם ובכל תחומי החיים החברתיים, הכלכליים, הפוליטיים והחינוכיים. אין הוא מאמין כי שינוי חלקי די בו כדי לשנות את המצב⁵.

1. על-פי: מהפכת התקווה, עמ' 87; וכן שלי או אני, פרק 8. אין הוא מונה את החינוך כתחום בין התחומים במקום זה. אך הדבר מתבקש ממכלול גישתו לחינוך שתבורר בפרקים ג' וד', להלן.
2. Israel, עמ' 153 ואילך.
3. ראה פרק זה, סעיף 1 ב' בחיבור זה.
4. החברה השפויה, עמ' 274. אם צודק פרום בראותו את עצמו כמתקן רדיקלי ולא רפורמטורי נראה בפרק ד' של החיבור.
5. שם, עמ' 272.

(1) חכנון-חברתי-כלכלי-הומניסטי וניהול אנושי

אח הצגת הצעותיו לחכנון חברתי-כלכלי הומניסטי נאחד עם הצגת הצעותיו לניהול אנושי. בהחברה השפויה רואה פרום את הסוציאליזם השתפני (Communitarian Socialism - במקור האנגלי) כדרך המלך בהומניזציה של יחסי הייצור בחברה. במהפכת התקווה, שהינו ספר אותו כתב פרום לקהל האמריקני במיוחד, מתוך ציפיה שהספר יסייע בבחירתו של מקארתי לנשיאות, מצניע פרום את האלמנט הסוציאליסטי, ומדבר על "חכנון כלכלי הומניסטי" שיש בו אפיונים סוציאליסטיים, מבלי לקרוא להקמת משטר סוציאליסטי ממש¹.

"הסוציאליזם השתפני" אותו הוא מציע, אמור להתגבר על הדהומניזציה של המשטר הקפיטליסטי, על עיוות האדם ברוסיה הקומוניסטית ועל החומרנות והביורוקרטיזציה של הסוציאליזם נוסח הלייבור (לפרום טענות קשות נגד הגישה הסוציאליסטית של הלייבור², המסתפק בהטבה חומרית של מצב העובדים, מבלי לשנות מהותית את יחסי הייצור ואת מעמד העובד במקום עבודתו). את "הסוציאליזם השתפני" (או ההומניסטי) אין הוא מציע לכוונן על-ידי הפיכה אלימה או הלאמה מיידית של אמצעי הייצור³. היסוד המכריע בסוציאליזם זה הוא שינוי יחסו של העובד למקום עבודתו על-ידי כינון שוחפותו בניהול המפעל, וזאת כדי להתגבר על הניכור של העובדים לעבודתם.

הנושא הראשון שפרום מטפל בו הוא, איפוא, ניכורה של העבודה גם מבחינת ההיקף - הריזון בנושא זה תופס את המקום הראשון והראשי בהצעותיו המתקנות. וזאת, לפני ובהרבה יותר דקדקנות מאשר הצעותיו בתחום התרבות, הפוליטיקה והחינוך. התמורה המצופה בתחום העבודה היא של יצירת גישה פרודוקטיבית אצל האדם העובד, והיא מוצגת כראשונה במעלה במסגרת חיקונו של החברה המודרנית.

שיתוף העובדים באורח מלא ואמיחי בהנהלה המפעל, ניהול ישיר, יכול (וצריך) להיות מלווה בהעברת חלק או כל הבעלות לעובדים, אך זה איננו האלמנט העיקרי בו. התוצאה העיקרית המצופה משיתוף העובדים בניהול ובעלות היא החמורה

1. גם בשלי או אני אין הוא מבליט את הדרישה לסוציאליזם. האם יש בכך כדי לבטא שינוי מגמה מצידו? קשה לי לקבוע, ובכל זאת יש חיזוק להשערה זו שכן ספרו הומניזם סוציאליסטי פורסם לפני שני ספרים אלה [1965].

2. ראה: החברה השפויה [1955].

3. מעניין שבספרו מהפכת התקווה הוא מציין את החנגדותו להלאמה ולאלימות מטעמים פרקטיים ולא עקרוניים. הוא פשוט מודע לכך שרוב האנשים בארצות-הברית מחנגדים להלאמה.

העמוקה ביחסי האנוש וביחס העובדים אל הייצור ואל העבודה. אין להסתפק בשותפות ובחלוקת הסבות. ההומניזציה של יחסי הייצור משמעותה הגברת השותפות של העובדים בהכרעות לגבי הייצור, הטלת הניהול הישיר על העובדים, ואי-דיכוי הספונטניות שלהם, משמעותה שינוי רדיקלי במעמדו (לא הכספי בלבד) של העובד במפעל וביחסים הביין-אישיים בו. פרום מאמין שניהול ישיר במפעלים קפיטליסטיים (חוץ הגבלת הרווחים של הבעלים), ויצירת מפעלים שיתופיים של העובדים, יצרו מוטיבציה חדשה לעובדים, לא מוטיבציה כספית, אלא יצרנית. מוטיבציה שתתבטא בהפסקת ראיית העבודה כמכשיר לעשיית כסף בלבד; בכינון התייחסות אליה כאל פעילות שדרכה יכול העובד לגלות את עצמו, כשרונותיו ויכולתו. לכן אין להתמקד בשאלות של שכר עבודה ושל אוטומציה לשם הפחתת שעות העבודה. לכן אין גם לחשוש מכך שחלק מן העבודה תשאר רוטינית ולא מגוונת ומיחדת, אם כי יש לחתור להפחתת הרוטיניות. שכן, מאמין פרום, עובד השותף לניהול ולהכרעות, המעורה במפעל, המעורה בשאלות ערכיות של מה לייצר ומדוע – יהיה עובד לא מנוכר, אדם לא מנוכר, ללא קשר ישיר להכנסה או לעבודה הרוטינית שהוא מבצע¹.

פרום, יותר משהוא מדגיש את המימוש העצמי דרך העבודה עצמה (מימוש "אנושיותו של האדם דרך כל חושי" בעבודה, בגישה המרקסיסטית שהוא מאמץ) מדגיש את ביטול הניכור על-ידי שותפות העובד באחריות כלפי המפעל ובניהולו. ובכך סוטה הוא מפירוש כפשוטו של מושג "עבודה בלתי מנוכרת" ומטיל את הכובד על אלמנט הניהול ולא על אלמנט היצירה.

"הסוציאליזם השיתופי", כפי שהוא מוצע על-ידי פרום, ממוקד בהומניזציה של העבודה, ובעיקר של יחסי העבודה. עיקרו – אנטי ביורוקרטיה: ניהול ישיר ושותפות המכוונים להפיכת הפירמידה הביורוקרטית, שבה ההחלטות והפקודות באוח מראש הפירמידה ו"מכוונות כלפי תחתיה"². הם מכוונים לעקירת היחס הביין-אישי הביורוקרטי שהוא יחס מנוכר, "אובייקטיבי". ההדגשה בהצעותיו לניהול אישי היא בשותפות, בחלוקת האחריות. מצב זה יאפשר לפרט "להוכיח את עצמו כלפי מנהליו וכלפי המכונה, ולא להיות רק בורג עלוב, שאין לו חלק פעיל בחהליך הכללי"³.

1. החברה השפויה, עמ' 300 ואילך.

2. מהפכת התקווה, עמ' 91 ואילך.

3. שם, עמ' 92.

פרום טוען כי ניהול אנושי מחייב שינוי בתפיסה העצמית של המנהל, והתייחסותו לעובדים בדרגים השונים. המנהל צריך להעז ולחשוף את עצמו ואת שיקוליו בפני קהילת העובדים, ולראות את עצמו כחבר בקהיליה. לדעתו של פרום שינוי זה איננו צריך לפגוע ביעילות המפעל, למרות שרבים סבורים כך.

להלכות אלו קשר ישיר למשנתו החינוכית של פרום – "ניהול אנושי", דה-ביורוקרטיזציה של החינוך, הומניזציה של הלמידה על-ידי שותפות הלומדים בהכרעות וכו', כפי שנראה בהמשך החיבור.

הצעה נוספת שמציע פרום בכיוון של הומניזציה של המשק, הכלכלה, של מאבק בניכור העבודה היא ההצעה של הכנסת המינימום שתובטח לכל אדם בחברה. ההכנסה המינימלית תינתן גם לאדם שאינו עובד והיא תבטיח לו קיום בסיסי מכובד. בהצעתו זו מבקש פרום ליצור מצב שבו ינותק הקשר, ולו ברמה הבסיסית, בין עבודה לבין הכנסה. הבריות לא יראו בעבודה הכרח הנובע מהצורך הבסיסי בקיום, אלא פעילות שהם רוצים בה כדי לממש את הצורך הקיומי שלהם ביצירה ובעשייה.

הצעה זו כוחה תקף, לדעתי, רק אם מתגשמת ההצעה הקודמת בדבר שותפות וניהול ישיר של העובדים במפעלים. כלומר, רק אם תצליח החברה לעקור את הניכור ממקומות העבודה, הם עשויים למשוך את העובדים לעבוד מבלי לקשור קשר בלעדי בין עבודה והכנסה.

פרום מציע את הכנסת המינימום בזהירות מרובה. אין הוא מציע, אלא הכנסת מינימום, כלומר לא ניתוק מוחלט בין כמות העבודה והתגמולים החומדיים. הוא מבקש ליצור מצב בסיסי לפחות, שבו העבודה לא תהיה הכרח גמור, אלא גם מקום שאליו רוצה האדם ללכת מפני שהוא רוצה ליצור.

התכנון הכלכלי ההומניסטי-סוציאליסטי דרך הניהול הישיר, השותפות וההשתתפות (החלקים לפחות) באמצעי הייצור ובניהול, כל אלה אמצעים שהוא ממליץ עליהם במסגרת המאבק בניכור אל העבודה של האדם המודרני. בכל הצעדים הללו הוא מציע מורגשת השפעתו של מרקס הצעיר, מרקס של כתבי השחרות, הדואה בעבודה את המכשיר להחממות האנושי שבאדם. תוך כדי הומניזציה של העבודה, וכתנאי לה, גם אפיונים אחרים של הניכור אמורים להתקן: היחסים הבין-אישיים (הפיכת הזולת לחפץ, יחסים קרים ומניפולטיביים וכו"ב), הניכור הביורוקרטי (שליטת המנגנון באדם) וכו'.

לכל ההצעות הללו אציע מקבילות שניתן ליישמן לתחום החינוך וליחסים בין כל הגורמים הלוקחים חלק בתהליך החינוך¹.

1. ראה להלן, בפרקים ג' וד' של החיבור.

(2) שינוי דפוס הצריכה והומניזציה שלהם

שיקולי היעילות המצויים בראש סולם הערכים המשקיים בחברה המודרנית, קפיטליסטית וטוציאליסטית כאחת, הינם ביטוי ל"פולחן הצריכה" של האדם המודרני. הומניזציה של חברה לא תיתכן ללא הורדתם של שיקולים אלה ממעמד בראש סולם ההררכיה הערכית.

המאבק בפולחן הצריכה הוא מאבק בניכור על-ידי החפצים, בהתבטלות האדם בפני מעשי ידיו. פרום מציע להלחם בפולחן הצריכה במקביל למלחמה בפולחן הייצור. הוא מציע לתח בידיו ועדות מומחים להעלות הצעות להומניזציה של הייצור והצריכה, הצעות שיש בהן כדי לעודד ייצור וצריכה אנושיים ולדכא ייצור וצריכה "בלתי אנושיים". "אין לספק תאוות הגורמות נזק לאדם ואין למלא אחריותן למרות רצונו העז של האדם"¹. ועדות אלו יטילו הגבלות חמורות על פרסום ותעמולה למוצרים מזיקים ומיותרים, יטילו מיסוי כבד עליהם, ומאידך יעודדו ייצור וצריכה של מוצרים אחרים. יחד עם העובדים במפעלים יחליטו על הסבת הייצור למוצרים שראוי ליצרם ויקשו על ייצור מותרות ומוצרים מזיקים.

פרום מודע לכך שמהצעתו זו עלולה, ובצדק, להשתמע עלייתה של ביורוקרטיה עריצה שתכתיב לבריות מה ליצור ומה לצרוך, מין סוטליטריות המקובלת בארצות הקומוניסטיות, שהוא מתנגד לה. לכן הוא מדגיש כי "שינוי כזה לא יתחולל כתוצאה מהוראות ביורוקרטיה, אלא כתוצאה ממחקרים, איסוף מידע, דיונים והכרעות מצד האוכלוסיה שתחונך להבחין בין סוגי צרכים המשרתים את החיים, ובין צרכים כאלה המדכאים אותם"².

שינוי הרגלי הייצור והצריכה הוא שינוי הינוכי ולא אדמיניסטרטיבי, וולונטרי ולא סוטליטרי. ועדות המומחים יחקרו ויציעו, אך את ההחלטות חייבים לקבל האזרחים.³ במקביל לפעולה זו מציע פרום לתח בידיו העובדים במפעלי הייצור, השותפים בניהול הישיר, את היוזמה להחליט מה ליצור, עליהם להיות שותפים להכרעות ולאחריות כלפי המשמעות הערכית של מה שהם יוצרים. אחריות זו, המלווה בפעולות השונות לעידוד הצריכה האנושית, עשויה להתבטא בסירוב העובדים ליצור מוצרים רק לשם "פולחן היעילות" מבלי להתחשב בערכים של צריכה אנושית.

1. מהפכת התקוה, עמ' 92.

2. שם, עמ' 104; כן ראה: החברה השפויה, עמ' 334.

3. מהפכת התקוה, עמ' 107-108; ב-שלי אן אני [1976] חסר הסיוג הזה. בספר זה הוא מקנה ל"ועדות מומחים" עוצמה גדולה בהכוונת הייצור והצריכה. אמנם הוא קורה להם "ועדות הומניסטיות", אך אין בסיוג זה משום ביטול האלמנט הסוטליטרי המונח בהצעה זו.

המטרות של מיתון. והאנשת הצריכה ומלחמה בסגידת האדם המודרני לחפצים, יושגו רק אם יחולו שינויים באוריינטציה של האנשים על-ידי השתרשותן של תפיסות חדשות בכל תחומי החיים. שינויים אלה הינם מצד אחד פונקציה של חינוך, כפי שנראה להלן, אך לא פחות מזה של שינויים בתודעה המוסרית ובפרקסיס הפוליטי של האזרחים. פרום מונה הצעות להקמת מסגרות, שבהן יתבצעו השינויים בתחומי התודעה הערכית והפוליטית של הבריות.

(3) פיתוח צורות חדשות של אוריינטציה ומסירות רוחנית נפשית

(1) בתחום הפוליטי :

פרום מדגיש כי השינוי בתודעה הפוליטית והמוסרית של האדם המודרני חייב לבוא בד בבד עם השינויים בייצור ובניהול. שינוי זה מחייב יצירת מסגרות פוליטיות חדשות. הוא מציע ליצור מסגרות פוליטיות שתבטחנה את הגברת המעורבות של האזרח בתהליכי קבלת ההחלטות בחברה. הצעותיו לשינוי התודעה הפוליטית דומות ברוחן להצעותיו בתחום השינוי בעבודה וביחסי הייצור: יצירת מסגרות דה-צנטרליסטיות לשם פיזור הסמכויות והשתתפות אחראית בניהול הפוליטי. כל אלה הינם אמצעים לעקירת הניכור שמקורו במבנה הריכוזי בתחומי החיים השונים.

לשם כך יש להקים מסגרות חדשות, מועצות אזוריות בנות כמה מאות אזרחים כל אחת, אשר כל אזרח במדינה ישתייך לאחת מהן. המועצות הללו יפגשו, ידונו ויחליטו בעניינים מרכזיים השנויים במחלוקת בחברה. כל אזרח יהיה שותף, איפוא, לדיננים ולהחלטות בנושאים העומדים ברומו של עולם. ההחלטות של המועצות יהיה משקל ממשי במדיניות הננקטת לבסוף. בדרך זו, שהיא מעין חזרה לדמוקרטיה האתונאית, ל"פוליס", מציע פרום להילחם במירכוז של המשטר הנוכחי ובניכורו של היחיד, שהוא פועל יוצא ממירכוז זה.

פרום גם מציע להקים קבוצות מ פ ג ש לשם דיון לא רק בבעיות מדיניות. הוא מציע להקים במפעלים, בשכונות הערים ובמוסדות הציבור הגדולים, קבוצות-מפגש לשם החלפת אינפורמציה ודיעות, בהן יינתן ביטוי לכל השותפים במוסדות אלו. וזאת, כדי להגביר את מעורבותו של היחיד בתחומים השונים של החיים. כל זה במסגרת המאבק בניכורו של היחיד, ובמרחק שבינו לבין מוקדי הכוח וההחלטה בכל התחומים הנוגעים לחייו.

מסגרות אלו, ה"מועצות האזרחיות" ו"קבוצות המפגש" לצורחיהן השונות, תהיינה גם מסגרות מהנכות לתודעה חדשה, וגם מסגרות פוליטיות בעלות השפעה על תהליכי קבלת ההחלטות בחברה.

פרום מודע לכך שהשתתפות האזרח במועצות אזרחיות ובקבוצות המפגש, שלהן השפעה ממשית על קבלת החלטות חשובות, מחייבת שינויים מוסריים משמעותיים ביחידים. הצעותיו המתקנות, שסימנן העיקרי הוא הדה-צנטרליזציה של החיים הכלכליים, הפוליטיים והחברתיים, מחייבת רמה מוסרית גבוהה של האזרחים – שהיא גם הנאי לשינויים וגם תוצאה שלהן. קיימת, איפוא, בעניין זה בעיית הביצה והתרנגולת. שהרי אינך יכול לצפות לשינוי כלכלי-חברתי-פוליטי בלי מוכנות מוסרית של היחידים, המשתתפים במסגרות אלו; ומצד שני מסגרות אלו עצמן אמורות להגביר את רמתם המוסרית של האזרחים.

הוא מייחד לחינוך מקום ביצירת אדם חדש, שיהיה ראוי מבחינה מוסרית להיות חבר בקהיליה דה-צנטרליסטית זו בה שותפים האזרחים באורח פעיל בקבלת ההחלטות.¹ אך דומה ופרום מאמין כי עצם הקמתן של מועצות וקבוצות אזרחים ועצם החמורה הממשית של החברה בכיוון לא ריכוזי ולא ביורוקרטי, ייצרו את השינויים המוסריים המבוקשים ביחיד. בעניין זה מושפע פרום מן האנרכיזם ולא מן המרקסיזם.² הוא מאמין כי הקמתן של מסגרות דה-צנטרליסטיות יש בה כדי לתרום לשינוי דמותו המוסרית של אזרח העתיד. המרקסיזם לעומת זאת גורס את ביטול הריכוזיות וכוח המדינה רק לאחר הקמתה של החברה האל-מעמדית. עד אז גורס המרקסיזם צנטרליזם מובהק (במפלגה, בידי האליטה הפרולטרית). פרום, לעומת זאת, גורס כי הקמת מסגרות דה-צנטרליסטיות בהווה אמורה לשנות את אופיו של היחיד ולהשפיע על שינויים נוספים בחברה בעתיד.

פרום לעומת מרקס, סבור שללא שינוי מוסרי בייחוד אין טעם בשינוי יחסי הייצור.³ אלא שגם הוא סובר שיש לשנות מסגרות בתחום הכלכלי, ששינוי מוסרי לא יכול להתחולל בלי שינויים מבניים בכלכלה. הוא מדגיש את חשיבות השינויים דרך המסגרות החברתיות הדה-צנטרליסטיות הרבה יותר מאשר את חשיבות החינוך. השינוי המוסרי ביחיד יתחולל, איפוא, אם יחולו שינויים כלכליים ומוסריים סימולטנית. אם השינוי ביחסי הייצור ילווה בדה-צנטרליזציה של המערכות הפוליטיות והחברתיות. אין להקדים שינוי בתחום אחד בלי פעולה משנה בתחומים אחרים.

1. ראה: החברה השפויה, עמ' 346; וראה להלן, פרקים ג' וד' של החיבור.

2. שם, עמ' 248 ואילך.

3. שם, עמ' 266.

(2) "המהפכה התרבותית":

את השינוי המוסרי ביחידים מתאר פרום במסגרת של "מהפכה תרבותית", אותה יש להעדיף על פני הפיכה אלימה והלאמה טוטלית של אמצעי הייצור.¹ המהפכה התרבותית פירושה הומניזציה של היחיד ושל התרבות, פירושה שינוי מוסרי של היחידים בחברה. מהפכה זו צריכה להתחיל מעתה. ופרום רואה סימנים מעודדים שהיא אכן מתחילה בימינו.

המהפכה התרבותית תתבטא ב"שינוי האוריינטציה של היחיד ובצורות שונות של מסירות נפשית ורוחנית" והיא תתבסס על תנועה הומניסטית רחבה, שפרום רואה את ניצניה כבר עתה. האדם המודרני צמא לאוריינטציה ערכית חדשה ולאובייקטים חדשים של התמסרות נפשית ורוחנית, והתנועה ההומניסטית אמורה לגבש אותם. לשם כך מציע פרום להקים "מועדונים הומניסטיים-רדיקליים" שימשו "בסיס להומניזם הרדיקלי כתנועה המונית"². במועדונים אלו יפגשו האנשים שיש להם עניין להתחנך ולחנך ברוח האידיאלים של ההומניזם. בהם תיעשה פעולה החינוכית והתרבותית של השינוי המוסרי והתודעתי באדם, ומשם יתפשט שינוי זה לחברה כולה. במועדונים ההומניסטיים-רדיקליים יפגשו החברים כדי לדון ברצינות, שאיננה אופיינית לפטפוט הקליל והשטחי של השיחה המודרנית, בשאלות אנושיות קיומיות ובדרכים להומניזציה של החיים.

אך לא רק דיונים יאפיינו את הפעילות במועדונים אלו. פרום רואה אותם כמוקדים שבהם תתחולל מהפכה בתחומי החוויה הרגשית של האדם. מאחר והאדם המודרני סובל מעקרות רגשית ומתפיסות קולטניות בתחומי החוויה האמנותית, מציע פרום שהתחדשות התרבותית של האדם תתמקד בפעילויות אמנותיות קולקטיביות, ביצירת חוויות רגשיות משותפות.³ במועדונים אלה יפעל היחיד ליצירת חווי חברתי חדש, יצירתי וחוויתי.⁴

בהמשיכו להתוות את אופייה של "המהפכה התרבותית" מזהה אותה פרום, אם כי בהסתייגות ובוזהירות, עם יצירת דת חדשה, דת הומניסטית, לא

1. ראה: מהפכת התקוה, מעמ' 125 ואילך.

2. שם, עמ' 133.

3. שם, עמ' 103; וכן ראה: החברה השפויה, עמ' 349; כמו-כן ראה בהרחבה, להלן, בפרק ג' בחיבור זה.

4. החברה השפויה, עמ' 350 ואילך. כן ראה: מהפכת התקוה, עמ' 103.

היאיסטית, שתחליף בהדרגה את הדתות הקיימות¹. מאחר ופרום רואה ב"מועדונים ההומניסטיים" מקום בו יקיימו החברים הווי אמנותי-הוויית משותף, בו תיווצר חוויה אנושית רגשית משותפת, הוא מעלה את האפשרות שהחברים ירצו במשך הזמן לקיים ריטואלים, טקסים וחגיגות. פעילות זו עשויה להתפתח למעין דת חדשה, "דת ההומניסטית", שחספס את הצורך האנושי בחוויה דתית ובריטואלים לא דאיסטיים וללא קשר לדתות הקיימות. דת זו תעמיד במרכז את השתכללות האדם, את השאיפה להומניזציה של החיים ולעקירת הניכור. היא "תהא מתואמת להתפתחות המין האנושי, סימנה החשוב ביותר יהיה אופייה הכלל עולמי... היא תקיף את התורות ההומניסטיות המשותפות לכל הדתות הגדולות במזרח ובמערב"².

שניים מן הספרים שבהם מעלה פרום את הצעותיו המתקנות לקראת חברה הומנית ותקינה – החברה השפויה [1955] ומהפכת התקווה [1968] מסתיימים באקורד זה, האקורד של הדתיות האתאיסטית³ כפסגתה האפשרית והמצופה של התמורה הנפשית-רוחנית שתתחולל באדם, אם אמנם תצטרף החברה לקראת שפיות ותיקון. החמורה באוריינטציה הנפשית-רוחנית מתוארת באפיונים ובסממנים רלגיוזיים ממש. הצפייה שלו היא לדת הומניסטית, לא-תיאיסטית, שיחד עם השינויים האחרים אמורה למלא את חיי היחיד והחברה הלא מנוכרים תוכן רגשי ונפשי, במקום תכני ההתמסרות המנוכרים בהווה: היעילות, הצריכה והארגון הביורוקרטי.

וכך סימולטנית, אך לא במקרה בסדר המתחיל מתיאור השינויים ביחסי הייצור והרגלי הצריכה, שרק בסופו מוצגות הצעות בתחום החודעה הפוליטית המוסרית והדתית – מטיים פרום את הצעותיו המתקנות לחברה המודרנית.

3) תיקון החברה והחינוך :

פרום מחייחם לחינוך בשני המקורות הנ"ל, בהם הוא מעלה את הצעותיו לחינוכים בחברה המודרנית.

בהחברה השפויה [1955] במסגרת הפרק "דרכים לקראת שפיות הדעת" הוא קובע את הקביעה הבאה שממנה למדים אנו כי פרום מייחם לחינוך חשיבות עליונה. וכך הוא קובע

1. שם, שם ; Funk [1982] מדגיש לאורך כל ספרו הגדול על פרום את האופי הדתי של חזונו כמתקן חברה הילוני.
2. החברה השפויה, עמ' 353.
3. אין זה שם שפרום משתמש בו, אך אני סבור שמושג זה עולה מן הדברים.

סמ:

המשימה להטביע באישיותם של בני האדם את האידיאלים
המנחים של תרבותנו ואח נורמות ההתנהגות שלה, נתונה בראש
ובראשונה בידי החינוך.¹

ובהמשך אותה פיסקה הוא קובע קביעה נוספת דרכה מתגלה יחסו לחינוך בהווה:
למרבית הצער מתגלה מערכת החינוך שלנו בלתי מוכשרת
לתפקיד זה.

מקביעות אלו למדים אנו שלושה דברים:

1. **כ י ע ק ר ו נ י ת** מייחס פרום לחינוך את המקום הראשון בהטבעת האידיאלים והנורמות של תרבות המין האנושי ביחיד [לא במשמע של תרבות ספציפית של חברה נתונה. ראה הערה מס' 1 בשולי העמוד].
2. **כ י פ ר ו מ** מתייחס בשלילה למערכת החינוך הנוכחית מפני שהיא איננה ממלאת את תפקידה בהטבעת האידיאלים המנחים ונורמות ההתנהגות של התרבות.
3. **כ י פ ר ו מ** אינו מפתח בפרקים שבהם הוא עוסק בהצעות לתיקון החברה הצעות מתקנות באמצעות החינוך, למרות דעתו העקרונית על מהות החינוך, מפני שאיננו רואה ב**ח י נ ו ך כ פ י ש ה ו א כ י ו מ**, מכשיר שבאמצעותו אפשר לתקן את החברה.

לכן בכתביו הוא עוסק בביקורת החינוך הקיים, ולא בהצעות להישען על החינוך כדי לתקן את החברה. מכאן אפשר ללמוד דבר נוסף:

4. **ש פ ל ו מ ס ו ב ר ש י ש ל ש נ ו ת א ת ה ח י נ ו ך** כדי שהוא יוכל למלא את ייעודו כ"מטביע באישיותם של בני האדם את האידיאלים המנחים של התרבות ואת נורמות ההתנהגות שלה". וכן, שרק אם יחול שינוי בחינוך יוכל החינוך להשחלב במסגרת הגורמים שיתקנו את החברה המודרנית.

1. החברה השפויה, עמ' 346 [ההדגשות שלי - נ.ג.]. במקור האנגלי כתוב Civilization ובתרגום העברי חורגם מונח זה ל"תרבות" ומוטב היה להשאיר "ציביליזציה" או לתרגם "התרבות". שכן מן הקטע הזה משמעת קביעה כללית לגבי תפקידו של החינוך בהקניית הנורמות והאידיאלים של הציביליזציה, לא במשמע של תרבות מסויימת, "הרבוחנו".



אציג עתה את המשנה החינוכית של פרום כפי שהיא עולה במישרין ובעקיפין
מכתביו. הצגה זו תבהיר לנו מדוע חושב פרום כי "מערכת החינוך שלנו היא בלתי
מוכשרת לתפקידה" מחד גיסא, ואיזו מערכת חינוכית הייתה נראית לפרום כמוכשרת
לתפקידה, מאידך גיסא, לו כהב משנה חינוכית סדורה, משנה אותה אני מבקש להציג
בחיבור זה, תוך הפקחה מתורותיו השונות.

./.

פרק ג' - התפיסה החינוכית במשנתו של פרום

במקומות רבים בכתביו מתייחס פרום לשאלות של חינוך והוראה. רעיונותיו בשאלות אלו אינם מובעים במסגרת שיטתית של תורת חינוך; הם משולבים בדיונים מרכזיים בנושאים אחרים.

מטרתו של הפרק הזה היא לארגן ולהציג את התיאוריה החינוכית העולה ממשנתו של פרום. ארגון זה מסתמך מצד אחד על הדברים שהוא כותב במפורש בענייני חינוך, ומצד שני על אקסטרפולציה של המשמע מדיעותיו ומהשקפותיו בנושאים שונים לתורת החינוך. הפרק שלפנינו מאחד את שני המקורות ומציג את משנתו החינוכית של פרום כשיטה סדורה, הצגה שפרום עצמו לא טרח מעולם לעשותה. גיבוש התיאוריה החינוכית של פרום ייעשה תוך היתוך התבטאויותיו המפורשות של פרום בענייני חינוך והוראה, עם המשמע מתורת האישיות, מתורת החברה, מתורת המידות ההומניסטית ומביקורת החברה המודרנית לכלל תיאוריה חינוכית שיטתית אחת.

1. מטרת החינוך

בסוף הפרק הקודם¹, ובהסתמך על ציטטה מהחברה השפויה² בעניין מטרת החינוך, קבענו כי פרום רואה בחינוך את הגורם הראשון בין הגורמים העוסקים בהטבעה "באישיותם של בני האדם את האידיאלים המנחים של תרבותנו ואת נורמות ההתנהגות שלה".

מאחר והגדרה זו באה בהקשר של דיון ביקורתי בחברה המודרנית, אין לפרשה כאילו סבור פרום שמטרת החינוך היא להטביע באישיות הילד את האידיאלים ואת הנורמות של החברה הנתונה. מה גם שפרום משתמש שם במושג Civilization דהיינו, מגדיר את מטרת החינוך כהקניית האידיאלים והנורמות של החרכות. ומה גם שהוא מוסיף ואומר, אחרי ההגדרה, "למרבה הצער מחגלה מערכת החינוך שלנו כבלתי מוכשרת לתפקיד זה".

רוצה לומר, אין מערכת החינוך, בחברה שאותה הוא מבקר, מוכשרת להטביע את הערכים של התרבות בילד, שהרי אין לחשוד שהוא קובל על כך שאין היא מוכשרת להטביע בילד את האידיאלים שלה, של החברה, אותם הוא כל כך דוחה ושולל כפי שראינו לעיל.

1. ראה לעיל, עמ' 216 בחיבור זה.

2. החברה השפויה, 1955, עמ' 346.

בהגדרה זו מופיע, איפוא, פרום כמי שדואה בחינוך מכשיר להפיכתו של הילד ל ב ת
ת ר ב ו ת .

לפי החלוקה של קסגוריות חילופיות בתיאוריות חינוכיות שמציע צבי למ¹, עולה
מהגדרה זו שפרוים הינו א ק ו ל ט ו ר י ס ט בתפיסתו את מטרת החינוך.

תפיסה אקולטוריסטית של מטרת החינוך משמעותה ראייה החינוך כהקניית נורמות וערכים
שמקורם בתרבות ליחיד המתחנך, לצורך הכשרתו לבחירה בהתנהגות רצויה. תפיסה זו נוגדת
את התפיסה הסוציאליזטרית של החינוך, שלפיה מטרת החינוך היא לימוד של התנהגויות
המקובלות בחברה נתונה.

אלא שפרוים במקום אחר מגדיר את מטרת החינוך בצורה שונה לחלוטין, ומתוך עמדה
סוציאליזטרית מובהקת. וכך הוא כותב שם:

החינוך תפקידו להכשיר את הפרט לתפקיד שיהיה עליו למלא
אחר-כך בחברה, כלומר, לעצב את אופיו שיהיה קרוב ככל האפשר
לאופי החברתי, כדי ששאיפותיו תעלינה בד בבד עם תפקידו
החברתי. שיטת החינוך של כל חברה נקבעת על-ידי מטרה זו².

האם במקום אחד מופיע פרום כאקולטוריסט ובמקום שני כסוציאליזטור בהגדרות מטרות
החינוך? החשובה היא: כן. שתי ההגדרות הללו מייצגות שתי עמדות קוטביות בהתייחסות
אל מטרות החינוך.

אלא שעלינו לשאול עתה איזו עמדה מתוך השתיים מייצגת את עמדתו הדומיננטית של
פרוים. איזו עמדה מן השתיים הולמת את המשחמע בדרך-כלל מעמדוהיו המובלעות והגלויות
בענייני חינוך. והתשובה היא: העמדה האקולטוריסטית היא העמדה המייצגת, ולא העמדה
הסוציאליזטרית. ומדוע?

פרוים מתגלה במקומות רבים בכתביו כמי ששולל בתוקף את תפיסת החינוך כסוציאליזציה.
במיוחד הוא מתקיף את החינוך בהווה מפני שהוא משמש מכשיר לסוציאליזציה³. הוא חוקף
את החינוך בחברה המודרנית המחדיר רעיונות, דעות ודרכי חשיבה שהחברה מעוניינת בהם,
ומכנה עשייה זאת כאינדוקטרינציה וחעמולה במסווה של "חינוך" ו"אינפורמציה"⁴.

1. ראה: צ. למ [1973]; ראה גם בהמשך, בפרק ד' של החיבור, דיון נרחב במושגים
שיועלו להלן.

2. מנוס מחופש, עמ' 227.

3. ראה בהמשך פרק זה בחיבור.

4. ראה למשל, מעבר לאזיקים [1962] ועוד.

אך גם מן המובלע במשנתו עולה אוחה מסקנה: מן הסוציולוגיה הנורמטיבית של פרום מתחייבת שלילה נמרצת של ההתאמה וההסתגלות של היחיד לחברה, אם היא חברה חולה¹. למדנו כי פרום דורש התאמה של החברה ל"טבע האדם" ולא להיפך. זאת ועוד: ראינו כי פרום דורש שהחברה והיחיד יודרכו על-פי העקרונות של האתיקה ההומניסטית², ולפי מיטב המורשת ההומניסטית³. ועוד נוכחנו לדעת עד כמה שולל פרום את העקרונות והנורמות של החברה המודרנית⁴. כך שלא יעלה על הדעת להניח כי פרום מגדיר את מטרת החינוך כסוציאליזציה.

כיצד נוכל איפוא ליישב את הסתירה ולפרש את מציאותה של הגדרה כל-כך סוציאליזטורית של מטרת החינוך במנוס מחופש [1941]? דרך אחת היא להניח שפשוט פרום קבע בהגדרה זו קביעה שאיננה מתיישבת עם עמדתו בדרך-כלל, מחוץ אי-זהירות וחוסר עקביות.

דרך שנייה, נכונה יותר, היא לראות בהגדרה האקולטוריסטית ביטוי להשקפתו של פרום על מטרות החינוך, ובהגדרה הסוציאליזטורית – את עמדתם של רוב הבריות והחברות האנושיות כלפי מטרת החינוך, כפי שפרומו מציב אותה. לאמור, פרום, מחוץ העולה ממשנתו כולה, טבור שהחינוך צריך להתכוון להשרשת האידיאלים והנורמות של התרבות⁴ ביחידים המתחנכים. ולעומתו, כך קובע הוא – סבורים הבריות – ואף נוהגים כך – שהחינוך "תפקידו להכשיר את הפרט לתפקיד שיהיה עליו למלא בחברה...". כלומר, לעצב את אופיו שיהיה קרוב ככל האפשר ל"אופי החברתי" וכו'.

זאת ועוד, רק בחברה המקיימת את עקרונות הסוציולוגיה הנורמטיבית והמגשימה את האידיאלים של האתיקה הנורמטיבית, יכולות שתי ההגדרות להתיישב זו עם זו. לאמור, בחברה כזו, מפני שהיא חברה הומניסטית – יכולה ואף חייבת מטרת החינוך להיות סוציאליזציה.

ואכן, במקום אחד⁵ מבטא פרום את משאלתו כי החברה כולה, הן מבחינת המבנה שלה והן מבחינת נוהגיה ודרך אישיותם של מוריה, חממש את "מיטב מורשתו של הגזע האנושי". בחברה כזו, שבה מחממש הלכה למעשה מסורת התרבות, יוכל החינוך למלא את ייעודו האמיתי: "לוודע את הצעירים אל מיטב מורשתו של הגזע האנושי"⁶.

1. ראה לעיל, פרק ב' סעיף 1 בחיבור.

2. שם, סעיפים 2 ו-3.

3. שם, סעיף 4.

4. אצל פרום, כמו אצל רוב האקולטוריסטים בחינוך [ראה להלן, פרק ד' של החיבור] מתפרשת מורשת התרבות המערבית במיטבה, כמורשת ההומניזם המערבי. אקולטורציה זהה בהפיכתה עם הומניזציה של היחיד על-פי המסורת ההומניסטית.

5. מעבר לאזיקים, עמ' 177.

6. שם, שם.

בחברה כזו סוציאליזציה ואקולטורציה חד המה. וזהו המצב המיוחל.

פרום הינו, איפוא, אקולטוריסט בהגדרתו, המייצגת את עמדתו שלו, את מטרת החינוך – רואה בהפנמת התרבות וערכיה במתחנך את מטרת החינוך.

נתבונן עתה בהגדרה המייצגת, האקולטוריסטית, של מטרת החינוך, כפי שהיא מנוסחת

בחברה השפויה [1955]:

הלשון בה משתמש פרום לתאר את מהות החינוך כאקולטורציה היא חד-משמעית ביותר. הוא משתמש במושג ה ט ב ע ה ¹ (impressing – במקור האנגלי), שהוא מושג המשווה לחינוך אופי סמכותי מאד.

מטרת החינוך, לפי הגדרה זו, היא לחולל מפנה משמעותי בנפשו של המתחנך בתהליך הפיכתו לבן-תרבות. מן ההגדרה מצטיירת הסיטואציה החינוכית כסיטואציה שבה המתחנך הינו פסיבי, חומר ביד היוצר, שבו מוטבעים האידיאלים והנורמות של החינוך. לכן, יש 'להטביע' את התרבות כמתחנך ². ממנה מצטייר גם קיטוב בסיסי בין החניך, לפני תהליך החינוך, לבין התרבות. החינוך אמור להתגבר על הפער שבין המתחנך לבין התרבות, לבטל את הקיטוב על-ידי תהליך ההטבעה, שבו מקבל החניך את הוויתו כבן תרבות ומפנים את ערכיה. ועוד משתמע מהגדרה זו שהחניך, לאחר תהליך החינוכי, בסיום תהליך ההטבעה, הינו יישות אחרת לעומת מה שהיה בתחילת התהליך. שכן, הוטבע בו משהו מן החוץ, מן התרבות, ועשאו לאחר.

עמדה אקולטוריסטית זו בהגדרת מטרת החינוך מתחזקת במקום אחר בכתיבו ³, שם מוגדרת מטרת החינוך כ"שימור חזון של חיים בשלים". ומה הם חיים בשלים? חיים לאורה של המסורת התרבותית המתפרשת אצל פרום כמסורת ההומניזם. על החינוך למנוע התמוטטות המסורת התרבותית. פרום מחדד במקום זה את הגדרת התוכן העיקרי, המהותי, של התרבות, שבזכותו ראוי שהחינוך יהיה הסוכן שלה:

מסורת זו איננה מבוססת בראש ובראשונה על העברת סוגים של דעה, אלא על צורות שונות של סממנים אנושיים... אם הדור הבא לא יראה סממנים אלה (טביעות אלו) יותר, תרבות בת חמשת אלפים שנה תתמוטט. [ההדגשה שלי - נ.ג.] ⁴.

1. והשווה בעניין זה: י. קויפמן, "נפש ורוח בחינוך". בתוך: ח"י רות, על החינוך התיכוני בארץ-ישראל. ירושלים, 1939.

2. ראה: אמנות האהבה, עמ' 117, הוא משתמש במונח "מתון" יותר מאשר המונח "להטביע". הוא כותב "לוודע" את הצעירים למורשת התרבותית, וזה ההבדל בתפיסת עוצמת האקולטורציה. דיון על מקומו המיוחד של פרום בין ההוגים האקולטוריסטים מצוי להלן, בפרק האחרון של החיבור [פרק ד', סעיף 1ה'].
3. אמנות האהבה, [1956].

4. שם, עמ' 118.

לא הנחלת יד ע צריכה להיות מטרתו העיקרית של החינוך, אלא הנחלת המורשת הערכית של התרבות. (בלשוננו: אידיאליים, נורמות, סממנים אנושיים). בהנחלה-הטבעה זו רואה פרום את היסוד המהותי בתהליך החינוך, כשם שבמורשת הערכית-ההומניסטית הוא רואה את היסוד המהותי שבתרבות. העיקר הוא הגשמת ההומניזם "החזון של חיים בשלים", העולים מן התרבות.

בניסוח זה מוצגות בד בבד שהי מטרת אקולטוריסטיות המשלימות זו את זו: הראשונה – להעניק מתחנך "חזון של חיים בשלים" למענו ולמען הדורות הבאים. והשנייה – לשמור על מסורת התרבות בת המשמאלפי שנה, שלא תמוטט. ככלל, מדגיש פרום, בגישתו האקולטוריסטית המובהקת, כי מטרת החינוך היא להשריש את האידיאליים ההומניסטיים של התרבות כאורה-חיים במחנך, כמערכת של תכונות המוגשמות באופי ובהליכות. כי "רק הרעיון שהתממש בבשר יכול להשפיע על האדם; הרעיון הנשאר רק מילה – משנה רק מילים"¹. עד עתה עסקנו בעמדה המייצגת של פרום, כפי שהיא עולה במישורין מהגדרתו, ובעקיפין ממשנתו ההומניסטית, של ניסוח מטרת החינוך כאקולטורציה – כהכנסת הילד בברית המסורת ההומניסטית, מיטב התרבות.

אלא, שהמיוחד והאופייני לגישתו של פרום למטרות החינוך היא ששלטת במשנתו עמדה מייצגת נוספת השונה לחלוטין מן העמדה האקולטוריסטית, והיא העמדה הא י נ י ד ב י ד ו א י ס י ת לפי הטרמינולוגיה של לם.² בעלי העמדה האינדיבידואליסטית רואים את מטרת החינוך בפיתוח הכשרים של הילד, בתהליך של סיוע למימוש כשריו היחודיים. לא סוציאליזציה ולא עיצוב דמותו על-פי דגם של איש תרבות עומדים לנגד עיניהם של בעלי גישה זו, אלא פיתוח היחיד על-פי סגולותיו ונסיוותיו.³

והנה, פרום בצד ההגדרות האקולטוריסטיות המובהקות למהות החינוך מגדיר את החינוך כא י נ ד י ב י ד ו א י ס י ה. וכך אנו מוצאים אצלו את ההגדרה הבאה:

1. מעבר לאנזיקים, עמ' 178.

2. לם [1973].

3. ראה בהרחבה לעניין זה, להלן, פרק ד' של החיבור.

חינוך הינו זהה עם עזרה לילד לממש את הפוטנציאלים שלו.
היפוכו של החינוך הינה המניפולציה המבוססת על היעדר אמון
בגדילה של הפוטנציאלים ועל ההאמנה כי הילד יהיה בסדר רק אם
יחדירו בו [במקור האנגלי: put into] את הרצוי וכחידו את
מה שנראה כבלתי רצוי¹.

הגדרה זו מציבה בפני החינוך מטרות שונות מן המטרה של האקולטורציה של היחיד.
היא עולה מתורת האישיות של פרום, בה מוצג ה"עצמי" כיישות פסיכית המצויה בכל יחיד
והמכילה פוטנציאלים למימוש². פרום מציג בהגדרה זו את מטרת החינוך כמתן עזרה למימוש
זה. הוא קושר את החינוך עם תורתו הפסיכולוגית. החינוך הינו האמצעי להגשמת צרכים
אנושיים, כשהמימוש העצמי הוא הראשון והבסיסי שבהם.

בהגדרה זו אין פרום מזכיר אפילו את התרבות או את הזיקה בין חינוך לבין
אקולטורציה. אך לא רק זאת: בחלק השני של הגדרה זו פרום ממש סותר את הגדרתו הקודמת,
האקולטוריסטית. שהרי הוא כותב בהגדרה אינדיבידואליסטית זו שהאמונה כי "הילד יהיה
בסדר רק אם המבוגרים יחדירו בו את הרצוי וכחידו את מה שנראה כבלתי רצוי" היא
"מניפולציה" ולא חינוך; שכן חינוך הינו "זהה עם עזרה לילד לממש את הפוטנציאלים
שלו".

התבטאות זו סותרת במפורש את ההגדרה האקולטוריסטית שלפיה מטרת החינוך היא "הטבעת
האידיאלים והנורמות של התרבות"³.

האם ההגדרה הזאת, האינדיבידואליסטית, מייצגת פחות את עמדתו של פרום מאשר ההגדרה
הקודמת האקולטוריסטית? האם היא מופיעה בכתביו כאפיזודה? התשובה לשאלות אלו היא
שלילית. הגדרה זו, כקודמתה, מייצגת את עמדתו של פרום יחד עם ההגדרה הקודמת, ולא
פחות ממנה⁴. וזאת, למרות שהיא מנוסחת בצורה כל-כך מנוגדת להגדרה הראשונה. נוכיח
זאת:

כדי לחדד את העמדה האינדיבידואליסטית – החינוך כפיתוחו של היחיד במובחן מהעמדה
האקולטוריסטית – החינוך כהטבעת ערכי התרבות – נזקק פרום להבחנה המפורסמת בין חינוך
בחינת educare לבין חינוך בחינת educere⁵. לפי הבחנה זו הפועל הלטיני educare
פירושו לחנך והוא הושאל לשפות שונות וממנו נגזרת המשמעות המטביעה, החובעת מן

1. אדם לעצמו, עמ' 207 [ההדגשה שלי - נ.ג.]; כן ראה באותו נוסח במקום אחר:
אמנות האהבה, עמ' 124.

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

3. החברה השפויה, עמ' 348.

4. על השאלה האם מצליח פרום ליישב בין שתי ההגדרות ראה להלן, בפרק ד' של החיבור.

5. ראה: אנציקלופדיה חינוכית, "יסודות החינוך", כרך א', עמ' 47.

הילד להתחנך לפי הערכים של המבוגרים המייצגים את התרבות. ואילו הפועל Educère ש"משמעותו להנחות, למשוך, להוציא מן הכוח אל הפועל"¹ מייצג מובן אחר של מהות החינוך. לאמור, החינוך "עוזר לחניך להגיע לידי מימוש של הכוחות, הכשרים והנסיות הטבעיים בו". אנשי החינוך חלוקים ביניהם לאיזה משני הפעלים יש לייחס את המשמעות הלגיטימית של המונח education, בהתאם להשקפותיהם השונות על מטרות החינוך.

פרום, בשני מקומות², מבדיר את מטרות החינוך לפי המשמעות השניה של המילה education, דהיינו החינוך כ- educère. וכך הוא אומר:

בחינוך - education - הכוונה למשמעותה המקורית והיסודית ביותר של המילה, במובן "educère" - שפירושו "להוביל החוצה" את זה שחבוי בפנימיותו של האדם³.

בקביעה זו מביע פרום דיעה נחרצת, שלפיה ע י ק ר מהותו של החינוך הוא ההוצאה מן הכוח אל הפועל של הפוטנציאלים של היחיד ולא ההטבעה של ערכי התרבות ביחיד.

במקום אחר⁴ מוסיף פרום למטרת החינוך כמימוש הפוטנציאלים של הפרט את פיהוח "החופש והספונטניות" של היחיד, הוספת המחזקת את הגישה הא י נ ד י ב י ד ו א י ס י ת שלפיה החינוך הוא educère ולא educare.

מן הניסוחים האלה עולה שפרום רואה את המטרה הלגיטימית של החינוך רק ב ע ז ר ה לתהליך טבעי-התפתחותי הקיים בילד, והמודרך על-ידי הילד. מהם עולה שפרום סותר את קביעתו שלו שהחינוך הוא הטבעה של ערכים ממסורה התרבות. ומאחר שלמדים אנו שפרום, דרך מושג ה"עצמי", מאמין כי אין הילד זקוק אלא לעזרה בתהליך של מימוש הפוטנציאלים שלו, עולה טחירה להגדרה הקודמת שלפיה "חזון של חיים שלמים" מחייב הכוונה אליהם, הפגשה, הטבעה - פעולות שהן שונות לחלוטין מעזרה במימוש פוטנציאלים.

עד כאן הוכחות שגם ההגדרה האינדיבידואליסטית היא הגדרה מייצגת למטרות החינוך מחוץ המפורש בכתיבי פרום.

אלא שגם מן המובלע במשנחו הפסיכולוגית וההומניסטית למדים אנו שהגדרה זו היא מייצגת לא פחות מההגדרה האקולטוריסטית ל מ ר ו ת שהיא סותרת אותה. מרכזיות

1. ראה: "יסודות החינוך", אנציקלופדיה חינוכית, כרך א', עמ' 47.

2. ראה: אדם לעצמו, עמ' 207; ראה גם: החברה השפויה, עמ' 348.

3. שם, שם.

4. ראה במאמרו: E. Fromm, "Individual and Social Origins of Neurosis", in: American Sociological Review, Vol. 9, 1944.

[להלן: Individual and Social].

של מושג ה"עצמי" במשנתו הפסיכולוגית¹ מוביל בהכרח למסקנה כי פרום אכן חייב לראות, ואמנם רואה הוא, ב"מימוש העצמי" מטרה בחינוך. הנחת מציאותו של "מצפון הומניסטי" או "מצפון ביופילי"² גם היא תומכת בדרישה לתח ליחיד לפתח את עצמיותו, ולהציגה כמטרת החינוך. וכך מובלעת ההנחה האינדיבידואליסטית בחורת הצרכים של פרום. שכן מ"הצורך הקיומי בזהות", שמיימושו התקין הוא אינדיבידואלי³, מחגבשת גישה אינדיבידואליסטית לחינוך. מושגיו של פרום על החופש, על הסמכות הרציונלית, על אי-הציות⁴ ועל מהותו של האדם הבריא, הפרודוקטיבי – כל אלה מכשירים את ראייה מטרת החינוך במשנתו כאינדיבידואליזם.

ומאחר וראינו כי גם הגדרת מטרת החינוך כאקולטורציה היא הגדרה מייצגת של פרום, הגטענת במפורש והעולה מן המובלע במשנתו, אין לנו אלא לסכם ולקבוע שפרום מחזיק במשנתו החינוכית בשתי המטרות הללו של החינוך, למרות שהוא עצמו מנסח אותן כמנוגדות זו לזו.

פרום איננו מתייחס לסתירה גלויה זו במשנתו במישרין, שהרי לא גיבש תורת חינוך שיטתית. אלא שמצאתי במקום אחד נסיון, כמעט כדרך אגב, לגשר בין שתי ההגדרות הללו של מטרת החינוך, וכך הוא כותב: "ההוראה, בין בכוונה של העברת ידע ובין אם לעיצוב האופי, היא חלק בלבד מהחינוך, ואולי לא החלק החשוב ביותר"⁵. ממשפט זה אני למד ש:

(1) פרום מבקש לקיים בכפיפה אחת את שתי המטרות של החינוך. כלומר,

פ י ת ו ח ה פ ו ט נ צ י א ל י ס ש ל ח י ד (אינדיבידואליזם) בד בבד עם ה ע ב ר ת י ד ע ו ע י צ ו ב א ו פ י (אקולטורציה). את הסחירה בין שתי המטרות הוא מבקש לשטש על-ידי זה שהוא קובע שאפשר לחתור אליהן סימולטנית.

(2) הוא קובע את מטרת החינוך כאינדיבידואליזם כעיקר מטרתו של החינוך,

ואת המטרה האקולטוריסטית כ"חלק בלבד מהחינוך", דהיינו, נותן למטרה האקולטוריסטית מעמד משני ("ואולי לא החלק החשוב ביותר" בלשונו) בצד המטרה העיקרית שהיא האינדיבידואליזם. במקום זה אין פרום רואה באקולטורציה מניפולציה, אלא מטרה

1. ראה לעיל, פרק א' סעיף ב' של החיבור.

2. שם, סעיף 3.

3. שם, סעיף 15.

4. ראה לעיל, פרק ב' סעיף 2ב' של החיבור.

5. החברה השפויה, עמ' 348.

משנית. הוא מבקש לבטל את הסתירה בין שתי המטרות על-ידי יצירת היררכיה במטרות החינוך. היררכיה זו אמורה לבטל את הסתירה, מפני שאם מטרה אחת חשובה יותר (אינדיבידואציה) ואחת פחות (אקולטורציה) שתי המטרות אינן צריכות להתנגש, שכן ברור למי מהן הפרימאט.

המעייין בכתבי פרום מגלה כי מבחינת הכמות, כלומר ממספר הפעמים שבהם, בהקשר לנושאים שונים, עולות שאלות בדבר מטרת החינוך. אכן רואה פרום במטרה האינדיבידואליסטית את מטרת העל של החינוך ואת המטרה האקולטוריסטית כמתלווה אליה¹. אך הדברים אמורים במה שנכתב במפורש בלבד בכתביו בנושא זה. בחלק האחרון של החיבור, בפרק הבא, אנסה להוכיח כי מכלל משנתו של פרום מוצעת סינתזה, הרמוניה, בין תפיסה אקולטוריסטית לבין תפיסה אינדיבידואליסטית של החינוך. בפרק זה אנסה להוכיח את ייחודו כהוגה חינוכי הרמוניסטי המציע סינתזה בין גוון מיוחד של אינדיבידואציה וגוון מקורי של אקולטורציה.

2. מהותו של הילד

תפיסת ה"מימוש העצמי" של האדם (האינדיבידואציה), כמטרתו העיקרית של החינוך, כרוכה אצל פרום בתפיסתו את מהות הילדות. שתי התפיסות גשענות על ההנחות היסודיות של תורת האישיות שלו.

הילד כבעל "עצמי" מונע מטבעו למימוש של עצמי זה². וכך מונע הוא באורח טבעי לאהבת חיים (לביופיליה) ולמימוש מקדם של "צרכיו הקיומיים"³. הילד מכיל בתוכו מתוקף הטבע האנושי שלו את הצורך, היכולת וההנעה להתפתחות תקינה ולגדילה רצויה כאדם שפוי ופרודוקטיבי⁴.

הילד מטבעו הוא ס פ ו נ ט א נ י⁵. ספונטאניות זו מדריכה את התפתחותו⁶. אם יינתן לילד לממש את הספונטאניות שלו הוא יתפתח בצורה רצויה. ואם הוא יתפתח בצורה

1. בפרק הרביעי של החיבור תידון השאלה האם מצליח פרום לגשר בין שתי המטרות מתוך התייחסויותיו לנושאים שונים בחינוך.
2. ראה לעיל, פרק א' סעיף 2 של החיבור.
3. שם, סעיפים 5 ו-6.
4. שם, סעיף 10ה'.
5. מנוס מחופש, עמ' 193.
6. שם, שם.

רצויה הרי שזו תחבטא במימוש האינדיבידואליות שלו. התפתחות כזאת הלא היא מטרת החינוך העיקרית, כפי שנאמר בסעיף הקודם.

הילד מטבעו זקוק ל ח פ ש . שכן החופש מאפשר את ביטוי הספונטאניות, וממילא אח האינדיבידואליזציה, את החממות ה"עצמי" של הילד.

לילד "פעולות פסיכיות", רגשות, מחשבות ומאווים¹ שהם משלו, אשר רק החופש מאפשר את התגבשותם בתהליך של התפתחות אינדיבידואלית ושל גדילה. הילד החופשי מלחצי הפנמה של סמכויות שליטיות [ראה להלן בסעיף הבא], מממש בתהליך הגדילה את הפוטנציאלים שלו בחינת כשרונות ונטיות של לימוד ויצירה, ואת עצמו מבחינת רגשותיו, מחשבותיו, שיפוטו המוסרי וחושיו (כגון חוש לביקורת, לאמונה וכו').

לילד הגדל באופן ספונטאני יש גם ב ט ח ו ן ע צ מ י - "היכולת לעמוד על רגליו שלו"². איך הוא זקוק ל"עוזר פלאי" - הורים מורים וכו' - להתלות בהם בצעדיו בהווה ובעתיד. הילד מטבעו סומך על עצמו ויש לו כוח, אם רק נוהגים לו לבטאו, לממש את גדילתו בעזרת המנגנון לוויסות עצמי ומגמות ה"עצמי" שלו.

הילד מטבעו - "כולו סקרנות, כולו רצון לתפוס את העולם ... לדעת את האמת, שכן זו הדרך הבטוחה ביותר בשבילו להתמצא בעולם החזק והמוזר"³. במשפט זה קובע פרום כי הילד הוא ח ר ו ן מטבעו ואין צורך לעשותו חרוץ. הנחה זו קשורה להנחה יסוד בתורת ה"צרכים הקיומיים" של פרום שהאדם מטבעו רוצה ליצור, להתעלות⁴. הילד מונע על-ידי הצורך האנושי הקיומי בהתעלות, ליצירה ולא להרסנות.

הילד מטבעו איננו חוקפני, שכן לפי תורת הפחולוגיות של פרום⁵ האדם מטבעו איננו חוקפני. אם הוא מתנהג בחוקפנות, לרוב הוא מבטא "חוקפנות שפירה" שמטרתה להגן על עצמו. המחנך הנמנע מאיום על האני של הילד מבטל את חוקפנותו. אם הילד מבטא הרסנות - סימן שנחסמת דרכו לביטוי עצמי ולגדילה. תהליך חינוכי שאיננו חוסם את הילד מלבדול ולהתממש מונע מהילד מלהיפך להרסני ("חוקפנות ממאירה").

1. מנום מחופש, עמ' 193.

2. שם, עמ' 144.

3. שם, עמ' 197.

4. ראה לעיל, פרק א' סעיף ד' של החיבור.

5. שם, סעיף א'11.

בתנאים של גדילה תקינה מסופק הצורך בהתעלות על-ידי לימוד ופעילויות יוצרות אחרות שהילד מטבעו מעוניין בהן. לילד מוטיבציה טבעית ללמוד (הנובעת מהצורך בהתעלות וגם מהצורך הקיומי להחמצא בעולם)¹. הילד אף משחוקק לדעה, מן הסיבה הפרגמטית שהידיעה מאפשרת לו להסתדר בעולם. אין הילד עצלן, אלא אם כן גורמים לו להיות כזה.

מחקרים רבים מוכיחים כי הילד והמתבגר הינם עצלים מפני שחומר הלימוד מוצג בפניהם בצורה יבשה ומתה, שאיננה מסוגלת לעורר אצלם את התעניינותם האמיתית. אם הלחץ והשעמום מוסרים והחומר מוצג בדרך חיה – פעילות ויוזמה מרשימים מתעוררים².

את טענתו שהילד, כאדם התקין, איננו עצלן מציע פרום לאמת על-ידי ההוכחות הבאות:
(1) בהרבה תרבויות, אחרות מזו שלנו, המוחזקות פרימיטיביות, מתגלים הילדים והמבוגרים כחרוצים; (2) התנהגותם של הינוקות, בכל התרבויות, מוכיחה על סקרנות וחריצות ללמוד ולדעת; (3) ילדים, בכל החברות, מתגלים כחרוצים כשהלימוד מעניין³.
ככלל, הנחותיו על הילדות נובעות כולן מהנחותיו על "טבע האדם", כפי שהוא מתואר בחורת האיטיות שלו⁴. אקסטרפולציה של הנחות נוספות שלו בדבר "טבע האדם" מעלה את הקביעות הבאות על הילדות שיש לייחס לפרום:

1. לילד "מצפון הומניסטי" – דהיינו חוש פנימי למוסריות. כלומר, הילד הינו מוסרי בטבעו. לקביעה זו משמעות לחינוך המוסרי הנלמד ממשנחו של פרום. בחורת האיטיות שלו קובע פרום כי באדם החקין מחאזן ה"מצפון הסמכותי" עם ה"מצפון ההומניסטי"⁵. לכן, למדים אנו, שבחינוך המוסרי יש לחתור לאיזון ההשפעות המוסריות הפועלות על הילד מן החוץ, עם החוש המוסרי הטבעי הקיים בילד. וכמו-כן למדים אנו שיש לאזן בילד את השפעת האם עם השפעת האב ("עקרון האמהות" עם "עקרון האבהות" התקינים) כדי להגיע לאופטימום בהווייתו המוסרית וביציבותו הנפשית⁶.

-
1. ראה לעיל, פרק א' סעיף 5' של החיבור.
 2. שלי או אני, עמ' 101.
 3. שם, שם.
 4. ראה לעיל, פרק א' של החיבור.
 5. שם, סעיף 3.
 6. שם, סעיף 5'.