

השפעות צרפתיות במשנתו של שמואל דוד לוצאטו

א. שאנן

שד"ל ורוסו

השכלתניים של האדם לא הביאו לו את אשרו. לעומת זה, הרגש הוא הערובה היחידה לקיומו השלם של המין האנושי.

ובנינו של שד"ל, איש איטליה והמושפע על ידי רוסו, הוטבע חותם ה"דרומיות" על חלקה הגדול של הרומאנטיקה העברית. הוא מעולם לא התאמרה לדרוש בכופלא מן האדם, כדרך שעשתה הרומאנטיקה הצפורה גיית. היסוד הדרומי והרוסואי, שהניח שד"ל לרר מאנטיקה העברית, גרס לכך, שנושאייגלה הבולטיים תתרו לגילוי המניעים החיוביים והבונים שבנפש והאדם. הרגש הרומאנטיהצפוני סלד מן הסנטימנטיטאליות הדרומית. הוא ביקש דוקא את המוסלא מחשגתו של האדם והתאמר לגלות לאדם את מלכותו של אשמדאי. מפני שנבצר ממנו לתדור למלכות שמים ובמלכותו של אדם לא יכול להישאר. שאיפות מסוג זה, נשארו זרות לרוחה של הרומאנטיקה העברית, אף על פי שטיפחה לפרקים על ברכיה של ספרות צפונית מובהקת. בין שאר הגורמים פעלה כאן, כאמור, גם ירושתו ה"דרומית" של שד"ל. ה"דרורי מית" והליבראליזם הקשור בה היו נחלתה של הרר מאנטיקה הצרפתית מרוסו ועד סר, וכן של הרומאנטיקה העברית משד"ל ועד מאפו.

ב

שני המושגים של "האטיציסמוס" וה"אטיציסמוס" (יהדות ואמיתות), שעל אדניהם הטביע שד"ל את שתי הרשויות המוגדות שבתרבות ובמוסר, אינם, למעשה, אלא גילגולה של משנת רוסו, זו שהעמידה את קנאת הרגש האנושי כנגד ערכיה הראציונאליסטיים של התרבות הקידמה. מאחר ששד"ל קיבל מרוסו את ההשקפה האוטיסטיה-האידיאליסטית על טבעו של אדם, מצא כמיהו את עילת שהיתותו של טבע זה בתנאי החברה החדשה.

בשלוש יצירותיו שהשפיעו בעיקר על שד"ל בלחם רוסו בקידמה, פרי הראציו וההתנכרות לרגש, למען מוסר-הלב ונגד מוסר-השכל, רוסו קובל במרי נפשו על מוסר-השכל ותרבות-השכל, האמנות והמדע בכלל זה, על שעיו את תורת הרגש, כפי שנמסרה לברואים בצלמו של רבון-העולם, קודם שכוחי ההשתכללות התמידית מסך בקרבם רוח-עוועים ראציונליסטית, על צד האמת, אין בין שתי הרשרי יות, היודאיסמוס והאטיציסמוס, שקבע שד"ל, אלא

שד"ל מציין בספרות העברית את נצחונה המכריע של תורת-הרגש מבית-מדרשו של רוסו על הראציונאליסמוס הוולטריאני. הוא, שהיה מצוי אצל ספרות-המערב ומעורה כבן-בית בספרות הצרפתית, ידע, זאת הפעם הראשונה בתולדות הספרות העברית החדשה, להבחין מתוך מסקניות בין זרמיהמחשבה האידויסטיים השונים ואף לכור בתוכם כל אותם היסודות העשויים להיבלע הבלעה מהותית בתורת ישראל ובמוסר ישראל. זה ההבדל העיקרי שבין שד"ל לשאר המושפעים, שלא ביקש לזרוע את שדה המוסר העברי כלאים, אלא ביקש למצוא חיזוק לתפיסה-העולם היהודית בתורות הנכריות, בנות המאה השמונה-עשרה, מבין הוגי-הרעות של המאה השמונה-עשרה, שהיא אתיאטיסטית וחמרנית בעיקרה. מצא שד"ל רק שניים שהיו קרובים לרוחו: ז'אן ז'אק רוסו ואטיאן קונדריאק. השפעתו של רוסו על שד"ל מסתברת גם על ידי הזהות שבין מוגם של השניים. אמנם אין בו בשד"ל מניצוח הבהימה, המצוי בנפשו של רוסו, קליהדעת וההפכפך, אך יש בשניהם מן הטיפוס הנטה אל הפאסטרואלה האיטלקית-הדרומית. אותה נעימה איטלקית מובהקת, שמלווה את רוסו ב"אלואיוה החדשה", משתרבת תדיר לבין שורותיו של שד"ל ואפילו למחקריו, שלעולם אינם נטולים רוממות מרעדת-רגשות, ואומנם שניהם, אבי הרומאנטיקה הצרפתית ואבי הרומאנטיקה העברית, אנשי-הדרום הם, על פי מוגם והלך-רוחם. הפאטוס הוא טבע שני להם ומכאן שגם למחקריהם אופי לירי, כבעלי נפש דתית, ראייתם את העולם נובעת תדיר מתוך "שיכרון פכח", והנפש הדתית בהכרח שתאמין בקיומו של הטוב המוחלט — אמונה שהונחה ביסודו של הורם הרומאנטי מבית-היוצר ה"דרומי" (להבדיל מבית היר צר ה"צפוני"). בנפתולים מרובים נתנסתה תורתו של רוסו, אך מימיו לא הניח את נשקו במלחמתו נגד וולטר למען האמונה בידת המיטיבה של ההשגחה העליונה ובבנינו ההרמוני של העולם, בשביל וולטר קיום האלהות לא היה אלא אחיות עינים הכרחית, ואילו אלהי רוסו נתקיים בצו הרגש, שהוא עליון על כל הכרת אחרת.

ומן הזהות האחת, שבין רוסו ושד"ל, נובעת גם האחרת. עיקריההשקפה של רוסו משמשים גם בסיס לכל תפיסה-עולמית של הוגה הדעות העברי: כוחותיו

קור הראשון" שלו: האם הועילו המדע והאמנות לטיתורו של אורח-החיים או שמא גרמו להשתתות? התשובה נאמרה בגנותם של המדע והאמנות, כתשובה כזו של רוסו, ואף הלשון הנמצאת והפאטוס, שאינו מתישב יפה עם הסארקאסמוס, מזכירים את ה"דיס" קור" של רוסו, כמנהג ברו'ניבה מטעים שד"ל, שהתרבות והמוסר השליטים בחברה של זמנו, האטריציסטים ביסודם, מסמאים באור כחב כבדק היצוני של נימוסים ושקרים מוסכמים, הם שהמיסו את השד"ל אה על טהר המצפון האנושי:

רק אורה — רק תפארה,
רוח דעת וגבורה,
רוח שכל ושלמות,
דור רחץ מצואתו
רץ יום יום לשלמותו."

וכתבין וספריך
אם רבו ערב ובקר
כן רבו ערב ובקר
גם מתוך ופגריך."

("דרך ארץ או אטיציסמוס")

בטיראדה הארוכה שלו מונה שד"ל אותם הנגעים בחברה המתקדמת, שמנה אותם רוסו: צניעות, חר" מית, אדם זאב לאדם ועוד, אלה הן תוצאותיו הישירות וההכרחיות של שלטון הראציו הבלתי מוגבל והמתאמר לענות את הכל כהוויה האנושית:

"מה טוב ונעים
שבת כרעים
אויב ושונא
חומד ומקנא!
בשפת חלקות
חובקש ונושק
ידמו נשיקות
חשוק וחושק
ארכו בקרבו
צפן בלבו."

("דרך ארץ או אטיציסמוס")

בלא כל פרטנטיה פיוטית חורו שד"ל את קינתו הידועה של רוסו: "הקץ לידידות כנה: הקץ להוקרה אמיתית; הקץ לאמון מוצדק, חשדות, ביעותים, חר" דות, אדישות שבהסתיגות, שנאה ובגידה, כל אלה יסתחרו תדיר תחת אותי הצעף האחיד והבוגדני של דרך-ארץ ותחת אותם הנימוסים המהוללים, שאר רות המאה שלנו האצילו לנו." ("דיסקור 1").
ואמנם הקשר שבין הקידמת השכלתנית ובין

מה שיש בין תודת-רוסו ובין תורתם של הרא" ציונאליסטים והתמרנים מבני המאה השמונה-עשרה, יותר משיש כאן הבדל שבמחנות, בולט כאן ההבדל בגון המקומי ובמסגרת הלאומית, גם רוסו לא הטיף לשיבה אל המצב ההומי, כמו שביקשו להוכיח משטי" ניו בלעגס הוועס, כיוון שעיבד "אמנה חברתית" על כל פרסיה, שוב אין להניח, שלא השלים עם קיומה של החברה המדינית, ולא עוד אלא ביקש את תיקונה בתוך המסגרת הקיימת, לעומת זה, נלחם בכל מה שנראה לו כזר וכמלאכותי לרוחו האמתית של אדם, המלאכותי מסמל, לדעתו, את נצחון השכל על הרגש, ואילו הוא, רוסו, ביקש לתת לרגש את משפט הבכורה בכל מקום שהשכל והרגש מתנגשים, כביטוי נמרץ ביותר ליסוד המלאכותי והמוניק שבחברה משמשים השקרים המוסכמים: האפנה וההנופה, הדרשות הנאות שבאות תחת מעשים נאים, האידוניה הצינית שבאה תחת גילוי-לב, האתיאסמס התמרני תחת רגש האמור נה, ורוסו מלמד זכות על לבו של אדם כמקור המידות הנעלות, בציניזם הוולטריאני רואה הוא את מקור התנוונותו של האינסטינקט האנושי הבריא — התנוד נות שתחילתה בתי המותרות שביוון, שהם עילת ירידתם של יוון ושל כל המין האנושי, בראשיתם של המדע והאמנות האירופיים כיוון העתיקה נעוץ, איסוא, גם שורש השחיתות, ואם לא כך בדיק הסיק רוסו את מסקנותיו הסופיות, הרי כן תפס אותן שד"ל, הוא נאחו במיוחד ב"דיסקור" השני של רוסו, בו ניתן הציור המאיים של חברה בעלת מדע ואמ" נות, במתכונתה של יוון מן התקופה שלפני השפל, אותם העקרונות לערך מהווים את עמודי התווך של תפיסת-העולם היהודית-ה"אברהמית" של שד"ל: א) היהדות היא תורת הרגש, שמוסרה ותחוקתה מבוססים על החמלה; ב) היהדות היא ניגוד לראציונ" נאליסמוס, שהוא נחלתו של האטיציסמוס; ג) תיקון החברה הונח ביסודה של היהדות לא כמצוות אנשים מלומדה, אלא כחובת הלבבות; ד) בניגוד לאטיציס" מוס הפסימי, רואה היהדות את ידה המיטיבה של ההשגחה העליונה; ה) היהדות היא תרבות-הל"ב (יושר, צדק ושרון), ואילו האטיציסמוס הוא תרבות-השכל (יופי, המרנות והתנשאות צבורה).

ג

בשני חיבורים, בעיקר, מיוג שד"ל עקרונות רוסואיים אלה בעקרונותיה של היהדות, ב"דרך ארץ או אטיציסמוס", סאטירה חברתית בחרוזים, וב"יסוד ד"התורה".

בסאטירה הראשונה שלו בא, למעשה, שד"ל לסתור אותה בעיה עצמה, שעמדה לפני רוסו ב"דיס"

ד

הויכוח הידוע שבין ה"אטיק" (היוני) ליהודי הוא בגלולו המקורי של הויכוח שבין הפרימיטיביזם ובין הקידמה.

ה א ט י ק :

מי זה על דור דעה שולח פיהו.

שפך על אטיציסמוס בוז ולעג.

ובציודליציון יתן דפי ז

ה י ה ו ד י :

אלה, אטיק אחי, חשבונות שכל,

בהם אוהב נפשו ירחק מעול,

בהם משכיל נבחן

מבין דרכי חשבון

צדק יושר יאהב — אל עין רואהו,

בהמה לא יבוא — תחסר בלבבו,

ובשרו לא יכאב — בכאב רעהו.

(דרך ארץ או אטיציסמוס)

הפרימיטיביזם אין פירושו התכחשות לכל מה שהושג במשך הדורות המרובים בשדה התרבות והמוסר. גם רוסו, כאמור, ביקש תחנת-ביניים מסוימת בדרך השיבה — תחנה שיהא מצוי בה הטוהר הטבעי בלא שיתרבו סייגי המוסר על ידי יצרי ההדרס, שמצויים באדם הפרימיטיבי ובאדם התרבותי, ואין רוסו יכול להתעלם מקיומם, גם אם אינו מודה בהם בגלוי. שד"ל רואה, כמובן, תחנה זו שאליה יש לשוב, ביודאסס האברהמי, שהרי ביהדות השרשית מצוי אותו מוסר שלב, שבקשתו בעלי הדת-הטבעית עית: החמלה והאהבה כעמודי-התווך של התחיקה

החברתית-המדינית:

„אהבת נפשנו הנה כן הנה

שרש פורה אהבה, רחמים וחסד;

כי הושע אחיו

הנו ללבב בשר עדנה ועונג,

לא נוצר אגואיסט האדם כבטן,

טובת אחיו היא טובתו: לב אבן

במעי נמר נטע, לא במעי גבר.”

(דרך ארץ או אטיציסמוס)

למותר לציין, שאין זה ויכוח בין ירושלים ואתונה כלל ועיקר, כפי שמנסה שד"ל לשכנע את קוראיו, שהרי התשקפות על טבע האדם היו מחולקות גם ביהדות וגם בקרב הפילוסופים היווניים. ואולם יש כאן הד ברור לויכוח שהתנהל במאה השמונה-עשרה בחוג מבשרי המהפכה הצרפתית וגם לאחרית. שד"ל מצא על פי דרכו את ההיות בין השקפת רוסו ובין השקפת חס של חכמי היהדות הקדמונים. גם רוסו קיבל אותה השקפה מפתים של הוגי-דעות אחרים, אך הוא הסביע עליה חותם מיוחד של אישיותו הסוערת

הידידה המוסרית אינו מקרי כלל ועיקר, זהו תהליך מחויב המציאות. כך סבר רוסו וכך סובר שד"ל:

„מתי נראו בעולם תגליות גדולות כאשר בדור הזה? האם אחרי כל אלה נתמעטו המלחמות, הרצור, חזות, הגניבות, העניות, והדלות, והתחלואים, והקנאות, והשנאה, והנאנחים, והנאנקים, והמתים בלא עת?” שד"ל, בדרך רוסו, שוקל את הנזק לעומת התור עלת שבקידמה. כמוהו מוצא הוא בה שלילה בלבד. לא זו בלבד שהגישת הראציונאליסטית („אטיציסטית” בלשונו של שד"ל), השחיתה כל חלקה טובה במוסר של האדם, אלא היא לא ידעה גם להקל על מצוקתו של המין האנושי. לא זו היא, אפוא, הדרך לתיקון מידותיה של החברה, הראציו אינו בתכרח ידו של אדם, ולא עוד אלא הוא היה מאושר יותר קודם יגילה בנפשו את כוחות ההשתכללות, כשעדיין חי על פי ציווי האינסטינקט שלו. תיקונם הממשי של האדם והחברה הוא בשיבת האדם אל טהרו הראשון, קודם מתן התורה הראציונאליסטית, וזהי שיבה אל הטוהר הפרימיטיבי, לדעת רוסו, ואל הטוהר ה"אב רהמי" (שמצא את ביטוי המדויק בתורת-משה), לדברי שד"ל. רוסו מבקש את התחיקה הטבעית. שתשיב לאדם את אושרו שנגזל ממנו, ואילו שד"ל מצא אותה תחיקה בתורת-יהדות האידאליסטית. ומתוך גישה היסודית בא שד"ל להוכיח, כי אמנם מוטבעת היתדות המקורית על אדניהם של הנאסור ריזם והליבראליזם הרוסואיים, בלא שהזכיר את שמו של רוסו. שכן רואה שד"ל במוסר היהודי מוסר של חברה מדינית, שמקור משפטה הוא ברחמים, בגרם הטבעי והטהור ביותר שבאדם. שד"ל כותו עמו להוכיח, שהמוסר והמשפט העבריים, על פי ההגדרה שמצאו בתורה-שבכתב ובתורה-שבעל-פה, אינם אלא הליבראליזם לאשורו, המעמיד את האדם שונבא כצלם אלהים, כמרכז הכל ואת חייו כתכלית בפני עצמה. אך ביחד עם זה חייב האדם למלא את חובו תיו לחברה, שבה הוא חי, כפי שבוטא במצוות המע' שיות, ושוב, בהתאם גמור ל"דת-הרגש" של רוסו, אין למצוא בכל אותן המצוות אף שמץ של דוגמה הכופה על האדם פולחן חיצוני, אלא כולן משמשות ביטוי לרצחי לבו של האדם בטהרו הטבעי, קודם שהושחת על ידי בעלי-החשבונות הראציונאליסטיים. שד"ל מרחיק לכת עד כדי עירוב התחומים של צדק ורחמים, רוסו מפריד, בכל זאת, בין „הדת הטבעית", שהיא כולה אמונה שלב, ובין המסגרת המדינית, המדינה, מהובתה להעניש קשה את מסכני קיומה, ואילו שד"ל פירש את סוכת-הרחמים של האמונה גם על המשפט המדיני, שהרי התלק המדיני אינו בשבילו אלא הלכת שאין עמה מעשה.

שבה החמלה תופסת את מקום החוק. תחוקה כגון זו ביקש לתת רוסו לאנושות. אלא שאנוס היה לעשות ויתורים הרבה לקירמה ומציאות המדינית. ברם שד"ל, אי אפשר לו, שיהא מתעלם מן העיקר שבאמונה הישראלית: מן השכר והעונש. יש בו בעיקר זה כדי לסתור את ההנחה האידיאליסטית של רוסו בדבר סמכותו הבלתי-מוגבלת של קול האינסטינקט. ואכן סתירה זו כבר פתר רוסו עצמו. עמד והודה, שאין הנטיות הטבעיות של האדם משמידות ערובה מספקת לשלומה של החברה המדינית ואף עבר מקיצוניות אחת לרעותה. לא זה בלבד שלא סמך על מצפוניו של כל יחיד ויחיד, כמו שחייבו, בעצם, מסותיו הראשונות. אלא קבע ענשים אכזריים לשם ריסון היצרים ההרסניים שהוטבעו באדם כאשר הוא אדם. בבלי דעת הודה בזה רוסו לכל אנשי הרמז, שהיו חולקים עליו בהערכת טבעו של האדם. והרי שד"ל, למן צערו הראשונים, נאחז בתחיקה, שאם אמנם נראתה בעיניו כהדורה אידיאליסטית עמוק, שוב לא היתה אוטופית ולא התעלמה מן ההכרח של שכר ועונש במוסר שהוא מדיני ולא כיתחתי:

"ואמנם עם היות החמלה יסוד גדול וחזק לתיקון המידות, אין כוחה מספיק להמשיל את האדם ברוחו עד שיתגבר תמיד על תשרי קותיו ועל מחסוריו... לפיכך ראה נותן-התורה יתברך להוסיף לתקון המדות יסוד אחר: חקת השכר והעונש."

(יסודי התורה)

ההנחה והמסקנה הן משותפות לרוסו ולשד"ל — שונה המסגרת לבדה. בדרך-רוסו העביר שד"ל את ההתמודדות הנצחית, שבין הראיה השכלתנית ובין הראיה הרגשית, אל בין חומותיו של המוסר החברותי-המדיני. אגב שינוי-מסגרת ביטא שד"ל את הכיסופים הרוסואיים אל הפרימיטיביזם — כיסופים אל האידיאל במקורו הראשון. וביחד עם זה בולט בשניהם הנסיון לפראגמאטיזם של הרגש, כתריס נגד הפראגמאטיזם הראציונאליסטי, שנפל בחלקה של המאה השמונה-עשרה. שד"ל שייך לאותה מאה גם על פי התשפעה השניה, זו של קונדיאק.

שד"ל וקונדיאק

בעוד שהשקפת עולמו היהודית-הרוסואנית של שד"ל מיוסדת על הפרימיטיביזם והרגשנות הרוסואיים, שאובה שיטתו הנסיונית מעם קונדיאק. הלה היה היחיד בחברותם של ה-אנציקלופדיסטים, בעל שיטה פילוסופית ממש. השפעתו נתנה קודם כל את אותותיה באיטליה, מפני שישב בפארמה ובה חיבר את מחקריו העיקריים.

ובהארה הרוסואית קיבל גם שד"ל אותה השקפה. כל אותה ההפלגה בשבחה של החמלה, כאמצעי היחיד לתיקון האדם ותחברה היא רוסואית למופת. וזו לשונו של רוסו:

"מאנדרוויל ראה נכוחה, שבני-אדם, עם כל מוסרם, לא היו אלא מפלצות. אילולא חנן אותם הטבע בחמלה כמסייעת לשכל, אלא שהוא (מאנדרוויל) לא עמד על כך, כי מאותה תכונה לבדה נובעות המידות החברתיות, שאין הוא מבקש לייחס לבני-אדם. מה הם, למעשה, חסד, חנינות, אנושיות — אם לא חמלה כלפי החלשים, האשמים, או המין האנושי בכללו? ... כי מהי השאיפה שלא לעזר את זולתך, האין זו גם שאיפה להנחיל אושר לזולתך?"

(דיסקור)

רוסו מפתח באריכות את השקפתו על החמלה והשפעתה בחברה האנושית, ואותה השיבות מייחס לחמלה גם שד"ל:

"כיסוד הראשון, והוא האמצעי המיוחד לתיקון המידות, היא החמלה. מידת החמלה הוטבעה באדם מתחלת יצירתו והיא בו שרש האהבה והחסד והיושר והיא לבדה המביאה אותנו לעשות מעשים טובים שלא על מנת לקבל שכר, לא בדרך הטבע ולא למעלה מן הטבע, לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, כי מדת-החמלה היא שכר לעצמה, כי החומל כואב בכאב רעהו, ולא ישקוט עד אם יחבש את שבר רעהו ומהך מכתו ירפא."

"הנהגה הרגשת החמלה היא לבדה תספיק לעשות האדם בוחז בטוב ומואס ברע. כי מי שיכאב לבו בכאב רעהו ובצרתו לו צר, אין ספק שלא יגרום רעה לרעהו, אבל ההפך ישתדל לגמול חסד לכל אדם ולהיות עזר להם ולהצילם מרעם. ומהחמלה תמשך גם כן אהבת הצדק והמשפט."

(יסודי התורה)

לאחר ששד"ל קבע את מקור-הרע, אין הוא מרחיק לכת כרוסו בחיפוש אחר התיקון לאותו מעוות:

"והנה התורה הזאת אשר שם משה לפני בני-ישראל היא מדריכה אותנו בדרך החמלה ותחנינה, על ידי מה שצותה להניח לקט, שכהה ופאה לפני ולגור, ליתום ולאלמנה." (יסודי התורה)

תורת משה היא, איפוא, אותה תחוקה אידיאלית,

ב.

ככנה הנאמן של המאה השמונה-עשרה, יצא הפיר לוסוף הצרפתי לקנא לטבע כנגד מי שאמר להכחיש את היעילות שבו — נגד ברקלי (Berkeley). בין הילאס ופילונוס (1713) התאמר ברקלי לבטל את קיומה של הסובסטאנציה החברית, כקיום מוחלט. הוא העניק לה אכסיסטנציה יחסית בלבד, שאינה מותנית אלא בהרגשתו הסובייקטיבית, וכל מה שנר"א לבני האסכולות השונות כוודאות ממשית ומוחשית, בהינתן מושכל ראשון אינו, לגבי ברקלי, אלא אידיאה. הרי זה גלגולה החדש של תורת אפלטון, וכיוון שיצא חוצץ קונדיאק נגד האידיאליזם של ברקלי, הרי הפליג בערכם של החושים כמקור ההכרה היחיד. ואולם לשם כך חייב הוא להוכיח, כתנאי מוקדם, את קיום ישותם של המוצגים החיצוניים, זו שהוכחה על ידי ברקלי, ומזהה לו קונדיאק לברקלי, שאין בהרגשתו הסובייקטיבית כדי לשמש הוכחה חותכת לקיומו המוחלט של עולם המוצגים החיצוניים. לפיכך נאחו הצרפתי בכוח-ההתנגדות, שבו נתקל גופו בשעת תנועה, בהתנגדות זו, או יותר נכון בתחושת אותה התנגדות, מצויה ההוכחה לקיומו של המוחלט של העולם החיצוני.

קונדיאק הביא את תורת מורו לוק לידי קיצור ניות, שהרי הפילוסוף האנגלי ראה את האידיאה פעם בתמנתה של מציאות בלתי-מודעת ופעם כהסדרן הפנימי של התחושות בלבד, קונדיאק ספק, ב"מסכת התחושות", לזכותה של התנחה השניה וביטל את האפשרות הראשונה.

שד"ל קיבל את מסקנותיו הסופיות של קונדיאק, כלא שבדק את גופי תורתו, לפי שהוגה-הדעות העברי זקש למצוא בשיטתו של קונדיאק, המצטיינת בהגיון אנאליטי, תרס ומגד בעלי ה"קבלה" מזה ונגד ממעטי-המזותה של ההשגחה העליונה מזה. במיוחד הוקיר שד"ל בקונדיאק את איש האנליזה על שלא התאבד עתיוס את העולם המיטאפיזי ואף הניחו כמל" כות ספר עצמות, שאין לחקירה כל שליטה עליו. מכאן גם יכל שד"ל למצוא מציגה, אם גם מפוקפקת ביותר, בין השפ ת-קונדיאק והשפעת-דרוסו. קונדיאק רואה כיסוד הכל יית החבנה ודרוסו את ההרגשה, ואילו שד"ל מחייב את האנליזה ביהס לדברים שהם בגדר שיפור טו של השכל, בלא לפגוע בחסינותם של הדברים, שהם ברגש בלבד. אין שד"ל יודע לקבוע גבולות מדויקים בין שתי הרשויות. הוא הולך בדרך הקלה ביותר, האמונה הישראלית עומדת במרכז עולמו, ואם כן, "המחקר צריך להיות בכל, גם בתורה" (תורת נדרשת). החקירה — והכוונה לאנליזה בנוסח-קוני-דיאק — תשמש חיזוק לאמונה ותעמוד לה נגד כל

לכאורה מתמיה הדבר שקונדיאק הוא "מורו ורבו" של שד"ל. הפילוסוף הצרפתי קשור ב"אנציקלופדיה", ויחסת של זו לדת היה שלילי ללא כל הסתייגות. ואילו קונדיאק עצמו לא הגיע, במחקרו היסודי, להשגת האידיאה של האלהות. היצור ההיפותטי שלו, הפסל, נשאר טובע בים של השערות כמראלליות גם לאחר שחונן בכל חושיה, כלומר, בכוח ההכרה. ורק בתוספת ל"מקור-התחושות" פיתח קונדיאק את השקפותיו על האלהות ועל האמונה ומתוכן נתגלה כמאמין אדוק. בזה הוכשר, בלא ספק, בעיניו של שד"ל, אך בזה לא הוסרה הסתירה שבין שיטתו המדעית של קוני-דיאק ובין אמונתו הקאטולית. רק בתוספת למחקר מגיע, כאמור, קונדיאק אל קיומה של עילת-העילות ואף הופך את פסלו לאדון תשוקותיו ובדרך זו הוא מבסס את הבחירה החפשית שניתנה לאדם.

לא בכדי מתעורר הספק ממי, בעצם, הושפע שד"ל, מלוק או מתלמידו קונדיאק? שעל צד האמת, לא עמד שד"ל על ההבדל שבין המורה והתלמיד. ואולם שד"ל עצמו גילה את המקור שממנו קיבל את שיטתו החושנית. בפולמס התריף, שהיה לו עם שלמה רובין בענין שפינוזה, כותב שד"ל: על הכל ראוי לו שילמד חכמת ההגיון בספר הקטן שחבר החכם קונדיאק לבקשת האדון פוטוצקי... והספר הוא משונה מאוד ממלאכת ההגיון לאריסטו ותלמידיו, גם הוא, וגם ספר "l'Art de raisonner" וספר "l'Art d'écrire" גם ספר "Langue de calculs" וספר "Traité des Systèmes" שחבר החכם הגל, כולם טובים ונכונים, ומוכשרים להקנות את הרוח האנליטית ולהדריך השכל בדרך ישרה, לברר האמת מן השקר ולהאיר מחשבי החקירות לאור הדיקדוקים והאנאליזים. והחכם המפואר הזה קונדיאק כתב גם ספר "Traité des Systèmes" בו חקר ובדק והרס והפיל את דברי שפינוזה בודק ובאנא-ליום כדרכו.

שד"ל הסעים איפוא את סמכותו של קונדיאק בחקירה האנליטית בלשון שאינה מניחה מקום לספק. שקונדיאק ולא אחר הורה לו את דרכו בחקירה.

יתר על כן, כדי להבין את פשר השפעתו של קונדיאק על שד"ל, אין להתעלם מן העובדה, ששתי אסכולות מנוגדות באו ליטול חלק בירושתו של קוני-דיאק. כל אחת מהן גילתה פנים חדשות למשנתו הסנסואליסטית — הרומאנטיקנים מזה והפוזיטיביסטים מזה. שד"ל נמשך אחריו כשם שנמשכו אחריו הרומאנטיקנים האירופיים. הצד הפוזיטיביסטי נעלם ממנו כמעט כליל.

אל ההבנות. סימנים אלה מאפשרים לו לאדם להכניס סדר ומיון ברשטיו הספונטאניים השונים. לשון אחרת, להשתלט על התהוירובותו של תחושות. סימנים אלה הם מקריים, טבעיים ומלאכותיים. והם גובעים בחלקם מכוח-החיקוי שבאדם ועל פיהם ייבדל האדם מבעל-חיים, והם בעיקר הנותנים לו את השליטה על מחשבתו (המחשבה השקולה) ומולכים במישרים מהות חושה אל הקירית המופשט. ואותה תועלת עצמה מגלה גם שד"ל ב"מלות". וגם הקיריתנו תסב לפעמים על דברים העומדים בעצמם, ופעמים תסב על דברים אשר לא יעמדו רק בדמיונו, ובשביל שהחקירה במופשטות תיראה מדויקת בעיני סנסואליסטי, הכרח ליסדה על המוחש, שמבלעדי החושים אין כל ממש בחקירה, כאמור. שד"ל מקבל, אפוא, אותם סימני דיבור מוסכמים, שבשבהם דרש קונדיאק, כהכרח לא רק למען השתלטות על הרשמים הספונטאניים, אלא גם כדי למצוא את הדרך מן "הדברים העומדים בעצמם" אל "הדברים שיעמדו רק בדמיונו".

כיון שקיבל שד"ל על עצמו את דינה של המשנה הסנסואליסטית לקונדיאק, נתחייב גם להוכיח, כמורו הצרפתי, שאמנם אין בהכרחנו אלא מה שיש בחושים וביחד עם זה לעמוד על כך, שעולמנו החיצוני הוא ערך גשמי ומחלט. שד"ל סמך כאן על קונדיאק בלא יגיעה יתרה.

סתירה בולטת להנחה, שתחושים הם מקור ההכרה היחיד, שימשה הטענה בדבר "האידיאות מלידה". הראשון שאסר מלחמה על רעיון זה היה לוק, אחריו הוסיף לסתור טענה זו קונדיאק ואף כאן הרחיק לכת ממורו האנגלי. ואף על פי שסבר, שכל הענין של "אידיאות מלידה" הוא מופרך מיסודו וטירחתו של לוק היתה מיותרת, ביקר גם הוא את הנחות מתנגדיו ולא מצא בהן לא בערות וחוסר-אונים לבאר תופעות מסוימות. ואף שד"ל נמשך אחרי קונדיאק: "המושג כלות הראשונות האלו לא היו ולא נבראו". אין ידיעות "נטועות בנפשנו". "כי אמת כל ידיעותינו נוסדת על החושים", "כי הלא רואים אנחנו, כי הילד דים לא ידעו דבר ללא ילמדוהו ממנו או בנסינו". הרי גם מושגי הצדק והעוול אינם נטועים בנפשו של כל אחד, מפני שהם יחסיים. מושגים אלה לא הוטבעו בנפשם של העמים עם היווצרם אלא נקנו בדרך של התבוננות, ובדרך זו נקנו אפילו הדברים הוודאיים ביותר והמובנים ביותר כמו "שחלק דבר קטן מכולו" ("תורה נדרשת"). ואחר שהגיע שוב אל מסקנתו של קונדיאק, כי אין כלל ידיעה בלא החושים, מוצא הוא לנכון להטעים שוב את ההכרח שבחקשה מן המוחש על המופשט לעזרת "המלות", והואיל והמלות האלה אנחנו בראנום, על כן, כל עוד לא תהיה כל מחלוקת

המשטינים. ואולם אם מקור ההכרה היחיד הם החושים, בהתאם לשיטת קונדיאק, שוב לא תוכל החקירה לטוב אלא על דברים שהם בתחום השגתם של החושים, וכך לשונו של שד"ל עצמו: "אין החקירה תור פסת באשר לא יפול תחת החושים". כאן גם חומק הרומאנטיקן מן הכיוון הפוזיטיביסטי של מורו ומבקש במשנת קונדיאק סעד לקיומם של היסודות המיסאי-פזיים. הנשמה והמלאכים והאלהים אינם בכלל הניתנים לחקירה. קיומם של כל אלה היא מציאות מוכחת, שהיא מחוץ לכוח השגתם של החושים ושל החקירה השכלית האנאליטית. הקשורה בה. שיטתו של קונידיאק מגבילה, למעשה, את מקור ההכרה לתחושה בלבד ואינה מכרת במציאותם של הדברים שאין לה חושה שליטה בהם. שד"ל ניצל קיצוניות זו (מדעת או שלא מדעת), כדי לצמצם את החקירה בעולם התחושות בלבד ולהניח את השאר שלם ובלתי נפגע מצד הבקורת הראציונאליסטית. "אל נא תחקור את הנשגב כחומר" — מצטט שד"ל. החומר והחקירה בו הם רשות אחת מחייבת-המציאות. הנשגב מן החומר והמופלא מן החקירה, הם מציאות אחרת ורשות בפני עצמה. זהו גילגול מפתיע של התורה הסנסוא-ליסטית, שמשווה לה גון אידיאליסטי מובהק, שלא הסכינה לו, אם אמנם אין בו באדם כל "מושכלות ראשונים", ושד"ל סובר כך, שוב אין להבין, כיצד הגיון שד"ל יסודות כה מרובים של העולם מחוץ לעולם התחושות ולא מצא להם דרך אחרת לחזירה אל ההכרה, אלא כדבר הטבוע בהכרה?

כל זמן ששד"ל נשאר באותה רשות ראשונה, שהיא נתונה לבקורת החקירה, הוא מקבל את הנחותיו של קונדיאק בלא כל הסתייגות. קונדיאק מאציל לפסלו הסמלי אידיאות בזו אחר זו והן התחברות משתנה של התחושות. כל העולם החיצוני נתון כאן לאנאליזה מדויקת, ואף שד"ל סובר כך: "אולם מכל מקום נוכל ליסד את ידיעות שכלנו על יסודות, אשר אין בידנו להביא עליהם ראיה, אין בידנו גם כן להכחישם, מלבד היות טבענו נוטה להאמין בהם. ומה יהיו היסודות האלה? הלא המה חמשת החושים וחוש הנפש והזכרון" ("תורה נדרשת"). אמנם שד"ל מוכן לקבל גם מאריסטו את דרך הסיגתיזם, כמו שביעצמו אמר, אך במקום שאי אפשר בשיטה תאינדוק-טיבית-הנסיגית, אין טוב מזה אלא להשתמש באנאליזה של קונדיאק.

קונדיאק, כמוכח, לא יתיר על החקירה בתחום המופשט, ולא עוד אלא מצא אליו דרך ישירה מעולם המוחש. כמסיכולוג מבדיל הצרפתי בין המחשבה הספונטאנית ובין המחשבה השקולה. בעזרתם של סימני-הדיבור אפשר לציין את המעבר מן התחושה

ג

כבר סבר קונדיאק, ששגיאתו היסודית של שפינוזה היא במה שנהג במושג כבמות, בלא להביא בחשבון את העובדה הפשוטה, שאין התקירה חלה על כל מה שנמצא מחוץ לתחום החושים. ואין שחר לפאנתיאזם שלו ואין שחר לדטרמיניזם שלו, מפני שמושג האלוהות חורג ממסגרת המוחשים ואינו ניתן, איפוא, לאנאלוזה כמו שהבין אותה קונדיאק. שד"ל לא ביקש יותר מזה. משוכנע היה, שדי בהנחה סנסואליסטית זו כדי להפוך את האלוהות השפינוזית לזבסורד גמור.

הוא ביקש לגלות גם את המופרך שבמושג האדם השפינוזי. כאן נאחו במשנתם הפסיכולוגית של רוסו ושל קונדיאק גם יחד. ההבנה היא יסוד באדם, לדעת קונדיאק, ואולם רוסו מצא באדם גם את יסוד הרגש והחמלה. קונדיאק, כטאמין קאטולי, אינו יכול לסתור יסוד זה ושד"ל מוצא מניגה בין השניים. שפינוזה לא שעה אל קיומם של שני היסודות האלה זה הסאו: „ההרגל הזה לחשוב כוח המחשבה כאילו הוא כל האדם ולהעלים עין מכל מיני התרגשות הלב, כאילו אינו טבעי באדם, או כאילו אינו מעלה גדולה בה, אלא פחיתות; ההרגל הזה הביאו (את שפינוזה) לחשוב שאין האדם ראוי לשבח ולגנות על מעשיו והיה כצדיק כרשע“ („נגד שפינוזה“).

דטרמיניזם זה של שפינוזה מסלף, איפוא, את דמות האדם והאלוהות. יתר על כן, הוא מסלף את היחס שבין האדם לבין האלוהות. הוא שולל את רצונו החפשי של האלוהים ואת הבחירה החפשית של האדם. שהאלהים כלול בהכרח בתוך בראיו והאדם לעולם אינו אדון למעשיו שלו. על ידי כך אישר שפינוזה במעמד חוקי, ואף קבע כדבר רצוי, את מוסר האדנות האכזרי. ובפירוש כתב שפינוזה, כי המתנהג אחר השכל הוא משתדל למנוע את עצמו מהרגשת החמלה והחנינה. כל טענתו של שד"ל נגד שפינוזה מצטמצמת, בעיקרה, במה שהשמיע כבר „היהודי“ נגד „האטיק“ („דרך ארץ או אטיציסמוס“). כי אמנם אפשר לקבל את דבריהם של רובין ושניאור זק"ש, ששד"ל לא הבין הכל במשנתו של שפינוזה. הוא הרגיש בו את אויב־המוסר הרגש של היהדות, אך טענותיו ודרכי הגיונו הוחזרו לו אך מעט. העובדה ששד"ל נתלה באילנו של שלמה מונק (אגב הבאת קטע מפוקפק ביותר מהרצאת מונק בקולאז' די פראנס) ושל קונדיאק (מתוך הסתמכות על „מסכת השיטות“), מוכיחה לנו בעליל, שלא ראה עצמו מסוגל לעמוד יחידי באותה מערכה. יתר על כן, הוא לא ראה בשפינוזה אלא מעין התגלות של ראציאלניזם „וולטריאני“, כופר ואתיאסטי, שנלחם בו כרוסו.

בינינו בענינו, גם במשפטים הנגזרים מהם לא תהיה מחלוקת, והוא אשר אמר קונדיאק, שרק בעזרת הסימנים המוסכמים אפשר להוכיח את האמת הוודאית המקובלת על דעת הכל. אין שום דבר טבוע בתור נפשנו, מה שלא חדר לתוכה ולא הוכח שחדר לתוכה, ממקורו ועד לחוצאתה, אינו יכול להיות מותזק כוודאות. ועל כך אומר שד"ל: „והואיל וגלוי וידוע, כי אין המלות נטועות בנפשנו, אבל נלמדם מאחרים... כן גם המושכלות הראשונות מן החושים תולדנה, ואם כן כל הידיעות נוסדות על החושים, ואשר לא יחול תחת חושך לא יסול כמו כן תחת חקירתך“.

במקום שתלמידיו התמלגים ואפילו הפוטיביסטים של קונדיאק אמרו לפרוץ סייגים ולבטל כלאחר־יד כל מה שאינו מקרים עלידי התחושה, מעטה שד"ל קדושה יתרה על כל מה שנמצא מחוץ להשגתה של התחושה. ואולם התורה כשלעצמה אין בה כל דבר שעשוי להכחיש את החושים, שאילולא כך, „או יש לנו לכפור בכולה“ — זה מצד אחד, ומצד אחר — „אם כתובים בה מעשי נסים, אין לנו ראייה להכחיש דבריה“. סתירה תמימה זו מצאנו גם במורו הצרפתי, סתירה שבין האנליטיקן והסנסואליסטן לבין איש־האמונה האדוק. שד"ל היה אדוק באמונתו ואולם אנליטיקן וסנסואליסטן ממש לא היה. הוא נמשך אחרי שיטתו של קונדיאק, קודם כל מפני שראה בה ערובה נאמנה לדת נגד מה שנראה לו ככפירה באמונה הישראלית ובעיקר נגד שפינוזה ותלמידיו. לפיכך לא נמנע גם מלחזור על דברי הפילוסוף הצרפתי, כשהלה סגע בברקלי, שיצא להגן על הנפש, על האלוהות ועל המידות הטובות. הוא העדיף את שיטתו החושנית של קונדיאק על פני הטפתו האידיאליסטית של הפילוסוף האיירי. קונדיאק נתן בידו נשק למלחמה בשפינוזה וב„מקובלים“ גם יחד, ולפיכך ראה עצמו אנוס לפלס דרך להשקפותיו ולטעון נגד ברקלי מה שטען קודם לכן קונדיאק: „חיינו אינם כלום אלא מציאות מוחשת“.

„והנך רואה כי הרעה הזאת (של ברקלי) אי אפשר שיהיה לה על מה שתסמוך, יען וביען, אם תאמין היונתו תמיד בחזיון לילה, אם כן כל הראיות, אשר תביא להעמיד דבריו, הלא גם הם דברי חלומות“.

כל זה אינו אלא העתק, בשינוי סגנון, מדבריו של קונדיאק, ושד"ל נשאר נאמן לאותה הכדלה שבין שתי הרשויות, של המוחש ושל המופשט, שאין האחרון מוכח בלא הראשון, ואף־על־פיכך אין לערבב את השנים ולנהוג בהם דין אחד, ועל סמך אותה הנחה מצא גם להלחם בשפינוזה ובחסידיו המרובים.

ולמעשה אינן אלא אחיות-עינים: „כל המשתמש במי-טוד גיאומטרי בעינים שאינם מתימטיים, קרוב הדבר שיהיה טועה או שבכוונה מטעה את האחרים". שד"ל מבקר את שפינוזה ביקורת של ממש. כל אימת שהוא שואב מקונדיאק טענות נגד השיטה ומרוסן נגד תפיסת האדם השפינוזית. בשניהם הוא נעזר כדי לסתור את השקפת שפינוזה על האלוהות העליונה. משמע, הבסיס הוא רוסואיאופטימי, ודרך-ההוכחה היא של הסנסור אליסטן קונדיאק — צירוף מזור. ואולם דוקא בצירוף זה כוחו ומקוריותו של שמואל דוד לוצאטו.

ד

אותה מלחמה שד"ל-שפינוזה ושד"ל-ברקלי אינה רק אפיוזיה בספרות העברית, אפיוזיה של קבלת השפעה אחת והתנגדות מסקנית להשפעה אחרת. שד"ל, כאבי הרומאנטיקה העברית, הטביע את חותמו על מהותו של הזרם הזה בספרות העברית, ואף שברובו עוצב ב„צפון", נשתמרו בו יסודות ה„דרום", כפי שהניח אותם שד"ל. מלחמה לא מועטת היתה בין ספריות ה„דרום" וה„צפון", כשהראשונה נשארת בתחום האדם, בתפיסתו הבחירה ובלבבו הפתוח לכל ואילו האחרונה מתנשאת מעל לכוח תפיסתו של האדם ומהלכת בשדות הסאדיזם השטני, בעוד שסבורה היא כי בספרות האדם העליון היא שרויה. בהכרח נקלע הרומאנטיקן העברי בין שני קטבים אלה ואולם במה שפתח שד"ל המשיך גם הרומאנטיקן העברי האחר מאפיו. דוקא אותה השפעה צרפתית-„דרומית" עמדה לה לספרות העברית שתגלה את היסודות העצמיים בבית היוצר שלה, ולא תיטמע לחלוטין ביסודות הגרמניים ה„צפוניים", שבצלם היה עיקר גידולה.

בזמנו — בטענותיו של רוסו ובפאתוס של רוסו, הוא לא בא להרוס את הפאנתיאיזם של שפינוזה בשיטתיותו של קונדיאק, שניתח וביקר את ה„אתר-קה" שצר אחר שצר. מאמרי הפולמוס של שד"ל טבועים בחותם של סובליציסטיקה. כל מה שמצא ב„מסכת השיטות" של קונדיאק פטר אותו מבקורת מקורית ומעמיקה. שם נאמרו הדברים בתיקף רחב ושד"ל ברר מתוכם כל מה ששירת את מטרותו: בקורת הדטרמיניזם, היחס בין הבורא והברואים. בבקורת זו גבר בקונדיאק, לא מעט, המאמין על החוקר, כפי שנתגלה ב„תוספת למקורות החושות", בה הגן על הבחירה החפשית. טבעי הוא, איפוא, הדבר שדעתו לא נחת מכך, ששפינוזה התנה הכל בהכרח שבטבע. על יד הפן-הקיום האנוכי ושד"ל חזר רק על נקודות-הבקורת של מורו הצרפתי:

„אלהיו איננו הבורא אך הוא כללות הנבראים, כי לפי דבריו המובאים למעלה אין דבר בעולם העשוי בכוונה מכוון, אך כל הנמצא היה והיה ויהיה בהכרח נצחי, והנמצא הזה, אשר הוא לדעתו קדמון ונצחי, הוא מה שהוא קורא אלה".

(„נגד שפינוזה")

גם בקורתו של קונדיאק על כלל השיטה השפיינוזית — האופי ההיפותטי והדיאלקטיקה הזריזה — סייעת בידיו של שד"ל. הוא סיתח אמנם נקודות אלה בכוחו הריטורי הנלבב, אך על עצם הבקורת לא הוסיף דבר. קונדיאק הוא זה, שחזר והטעים, כי משנתו של שפינוזה אינה אלא משחק מלים מכוון לתכלית אסכר לססית מעורפלת. וכך גם שד"ל מוצא פסול בהגדרותיו של שפינוזה על שהן יוצרות רושם של דיוק מתימטי