

משה שעיו

הביקורת על רעיונות ההשכלה בהגותו המוקדמת של רוסו

פתח דבר

מאמר זה עוסק בביקורתו החריפה של אחד ההוגים הבולטים של תנועת הנאורות על כמה מן האמונות והרעיונות המרכזיים של תנועה זו: האמונה בקדמה ובהשכלה, התועלתנות וההסתמכות על התבונה בתהליך שחרור האדם ובכינון הסדר החברתי. רעיונות אלה מוסיפים לעמוד גם היום במרכז הדיון על היחסים בין הפרט לקהילה, והם משמשים בסיס לחלק ניכר מהניתוח של תהליכים כלכליים, חברתיים ופוליטיים. הדבר נכון כמובן לא רק ביחס לפילוסופיה פוליטית. בתחום הכלכלה, למשל, נדמה שרעיונות אלה נותרו ללא מתחרים: על אף אזכורים פה ושם של "רציונליות מוגבלת" או של התנהגות "אלטרואיסטית", התאוריה הכלכלית המודרנית מושתתת למעשה על ההנחה של פרטים רציונליים המונעים על ידי העדפותיהם הפרטיות (והנתונות מראש). בעשורים האחרונים הועתק אופן ניתוח זה גם לשאלות סוציולוגיות, כגון אלה העוסקות במבנה המשפחה ובפשיעה, לתורת המשפט, ולסוגיות במדע־המדינה הדנות במוסדות פוליטיים, תהליכי חקיקה, בחירות ועוד. על רקע זה, ביקורתו של רוסו נראית חריפה אף יותר והשאלות שהוא מעלה מוסיפות להטריד גם כיום: כמה לכידות חברתית, אחווה או ידידות יכולות להתקיים במדינה המושתתת על



שיקולים תועלתניים בלבד? עד כמה אפשר לסמוך על שיקולים רציונליים כאשר באים לדון בשאלות מוסריות? ומה כוחה של התבונה בריסון תשוקות הרסניות או בהנעה לפעולה? איזה ערך סגולי ואיזו השפעה מוסרית עשויים להיות למדעים, לאמנויות ולאמצעי־תקשורת התלויים בטעם־הקהל? ומהי המשמעות הפסיכולוגית והחברתית של יצירת עוד ועוד צרכים בתהליך הצמיחה הכלכלית?

מבוא

ב־1750, השנה שבה פרסם ז'אן ז'אק רוסו את מאמרו הראשון, "המאמר על המדעים והאמנויות", נשא טירגו הרצאה בסורבון על התקדמות הרוח האנושית. הרצאה זו ביטאה זרם מחשבה שהלך וצבר תאוצה מאז דקארט ובייקון. אמונתו של דקארט, שאם רק נשתמש נכון באור הטבעי הנתון לנו "לא יהא בעולם דבר רחוק כל־כך שאי־אפשר להגיע אליו לבסוף, ודבר נעלם כל־כך שאי אפשר לגלותו" (דקארט, תשכ"ח: 23), גישתו של פראנסיס בייקון כי תכליתו של הידע היא הטבת תנאיו של האדם בעולם הזה, והתגליות במדעי־הטבע והתחושה שהישגי התקופה עולים על אלה של יוון ורומא – כל אלה התגבשו במאה ה־18 לכדי רעיון הקדמה¹. הרעיון זכה לביטויים רבים והגיע לשיא ב"סקיצה" של קונדורסה (1794). חיבור זה הופץ באלפי עותקים על ידי האספה הלאומית, ובכך הפכה למעשה האמונה בקדמה לדוקטרינה רשמית של המהפכה הצרפתית (Olson, 1982: 223-228).

כמה ציטוטים מהרצאתו של טירגו ימחישו את הרוח שכנגדה התייצב רוסו:

התקדמות המין האנושי... מציגה מדור לדור מחזה המשתנה ללא הרף. התבונה, התשוקות והחירות מביאות ללא הפסק למאורעות חדשים... לבסוף, הגזע האנושי כולו, דרך תקופות שלוות וסוערות, משגשגות ואומללות, ממשיך ומתקדם לקראת שלמות גדולה יותר. [...] מכל עבר, האומנויות המכניות הלכו והשתכללו בזכות עצם העובדה שהזמן חולף... בין המון האומנים שמטפחים אותן, אי־אפשר שלא לפגוש פה ושם אחד מאותם גאונים הנטמעים ביתר המין האנושי כפי שזהב מעורב בחומר במכרה. [...] לבסוף, כל הצללים נפוגים: ואיזה אור זורח לכל עבר! כמה אישים דגולים בכל תחום! איזו שלמות של התבונה האנושית!²

רוסו שותף לתפיסת אנשי ההשכלה, שהאנושות נעה, משתנה ואף צוברת ידע ומשכללת את אומנויותיה. את המאמר על המדעים והאמנויות, אולי התקפתו הבוטה ביותר על אנשי ההשכלה, הוא פותח דווקא בדברים ספוגי פאתוס על הקדמה והנאורות ומתאר את "המחזה הנאה", שבו מזנק האדם בכוח תבונתו אל הרקיעים, חוקר את היקום ומתעמק בנפשו שלו (מ"ר, 32).³ אולם, כפי שמכריז הציטוט מהוראטיוס שמביא רוסו בפתיחת המאמר, "חזות הטוב מוליכה אותנו שולל". בחינת המשמעות האמיתית של התקדמות זו מראה שהאופטימיות העצומה של טירגו ודומיו מבוססת על מקסם שווא. מתחת לברק הציוויליזציה מסתתרים יחסים מעוותים בין אדם לחברו, התנהגויות מזויפות וחיים של העמדת פנים עד כדי ניתוק האדם מטבעו שלו. התפשטותם ושגשוגם של המדעים והאמנויות מסתירים את העובדה שהם משועבדים לחלוטין לטעם הקהל – ובייחוד לדעותיהם של המעמדות השליטים. חיי המותרות של עשירים מעטים מכסים על העוני המרוד שהוא נחלתה של רוב האוכלוסייה; ואילו התרבות של רדיפת המותרות מביאה להשחתת המוסר ולזניחת המידה הטובה. בקצרה, מתחת לשגשוג ולשפע שעל פני השטח ישנם אומללות, ניוון פיזי והידרדרות מוסרית שבסופו של דבר יביאו גם להתפוררות חברתית ולשקיעה מדינית.

מראשית דרכו ההגותית הציג רוסו עמדה ביקורתית חריפה כנגד כמה מן הרעיונות המרכזיים של אנשי ההשכלה. הוא כתב "כמי שיוצא למלחמה" (Starobinski, 1978: 41), ורכש לו עד מהרה אויבים רבים מקרב הפילוסופים. האויב החריף ביותר שלו היה מן הסתם וולטר, שבניגוד לרוסו האמין ברכוש, בעושר ובמותרות; ד'אלמבר התנגד למטפיזיקה המוטעית והרגשנית שעליה ביסס רוסו את תורתו, ובעיקר ל"מצב-הטבע" הדמיוני שתיאר במשנתו; דחיית התועלתנות, האתאיזם והדטרמיניזם הציבה את רוסו בקונפליקט עם הלווטיוס וד'הולבאך ובמידה מסוימת גם עם דידרו.⁴ אבל מה גרם לסערה זו? הביקורת על האמנויות, מדע-השווא והמותרות לא הייתה בגדר חידוש. עניין זה בולט מעצם ניסוחה של השאלה שהביאה לכתיבת המאמר הראשון של רוסו – "האם ביסוס המדעים והאמנויות תרם לשיפור המידות או להשחתתן?" – ומכך שרוסו לא היה המשיב היחיד שנקט בתשובתו בקו שלילי. אולם בניגוד להתקפות המסורתיות של אנשי מוסר נוצרים, התקפתו של רוסו באה מתוך עולם ההשכלה. רוסו לא ראה במצב-האדם פגם אונטולוגי וגם לא המעיט בחשיבותם של החיים בעולם הזה. להפך, האושר הוא מהנושאים הבולטים בהגותו, ומצבו האומלל של האדם הוא בעיני רוסו יציר כפיו, ולכן הוא גם ניתן לתיקון על ידי פעילות אנושית. אין להכחיש שסגנון ההתקפה המוסרני של רוסו מזכיר לעתים סגנון של מטיף דתי, אולם טיעונו מתבססים ברובם על "אור-התבונה בלבד, ומתוך איתנות בדוגמות המקודשות" (מ"ש, 201).

מבחינה זו אכן הייתה התקפתו של רוסו על ההשכלה התקפה "מבפנים". אולם את הביקורת עצמה השמיע רוסו תמיד מבחוץ, מעמדה המאפשרת לו ראייה חופשית וכוללת. רוסו הוא "אזרח ז'נבה" כשהוא מדבר אל צרפת, אך תושב שמברי כשהוא פונה לאנשי ז'נבה; הוא אדם פשוט כשהוא מבקר את מי שמחשיבים את עצמם פילוסופים, והוא מלומד המגן על הסגולה הטובה כשהוא פונה לעם. כמו אובידיוס, המשורר הרומי בגלות בין הברברים, שהוא מצטט כמוטו למאמרו הראשון, כך גם רוסו שייך תמיד לעולם אחר שבשם ערכיו הוא מדבר ומתוכו הוא מתבונן ומבקר את עולמם של אנשי ההשכלה. בניגוד ל"יפי הרוח" ששמים את צווארם "בעול הדעות המקובלות בתקופתם, בארצם, בחברתם" (מ"ר, 29), רוסו אינו חש שייך או מחויב לשום תקופה, ארץ או חברה. הוא כותב מעבר להם. הוא התגלמות הרוח החופשית – הנאורות האמיתית.

זו, אגב, הסיבה שבגללה בחרתי להשתמש במונח "השכלה" ולא במונח "נאורות" על מנת לאפיין את מושא ביקורתו של רוסו. ביקורתו מופנית כלפי האנשים הסבורים שהפצת ההשכלה, קרי הפצת המדעים והאמנויות בצורתם הנוכחית, תביא ל"הארת" המין האנושי. רוסו אינו מבקש להחזיר את האדם לטמטום החייתי של "מצב-הטבע", כפי שטענו כמה ממבקריו, או להשאירו במצבו הנוכחי החשוך. אולם הוא סבר שהארת האדם יכולה לנבוע רק מתוך חירות, ואילו המדעים, האמנויות והציוויליזציה בכללותה שמקדמים אנשי ההשכלה, אינם מביאים אלא להעמקת השעבוד. אינני מציע, כמובן, הבחנה חדה בין "השכלה" ו"נאורות" – השימוש שאעשה בשני המונחים הוא בעיקר עניין של נוחות שמאפשרים שני התרגומים העבריים: המונח הראשון כוונתו להדגיש את ממד הפצת הידע ושכלול המדעים והאמנויות, בעוד המונח השני כוונתו להדגיש את המשמעות הקאנטיאנית של ה"aufklärung", דהיינו, שחרור התבונה מכבלים והנחיות חיצוניות.

"האדם נולד חופשי ובכל מקום אסור הוא באזיקים", מכריז רוסו באחד המשפטים המפורסמים ביותר בהגות הפוליטית המודרנית. אך, כפי שאנסה להראות, רוסו אינו מדבר רק או בעיקר על אזיקים פוליטיים, אלא על כבלים שמקורם בעצם מהותה של החברה, באותה ציוויליזציה שאת התפתחותה היללו אנשי הקדמה. בספר הראשון של אמיל כותב רוסו: "כל תבונתנו היא דעות קדומות נרצעות; מנהיגו אינם אלא שליטה, דיכוי וכפייה. האדם המתורבת נולד, חי ומת בעבדות" (אמיל, 10).

מהם אותם כבלים שמטילה הציוויליזציה? רוסו מבחין בין שני סוגים של תלות: "תלות בדברים, שמקורה

בטבע; ותלות באנשים, שמקורה בחברה" (אמיל, 49). תלות בדברים, אומר רוסו, בהיותה א־מוסרית, אינה פוגעת בחירות ואינה מביאה שום רע. תלות באנשים לעומת זאת, היא המקור לכל סוגי הרעות. בניגוד לשאיפת המדע לשחרר את האדם מתלותו בטבע – רוסו מוטרד מתלותו של האדם באנשים אחרים. האדם שתלוי באנשים אחרים, גם יודע שאנשים אלה ניחנים בתודעה אנלוגית לשלו. תוצאת התלות באנשים תהיה לפיכך קרע בין אישיותו האמיתית של האדם ובין החזות שהוא מציג בפני החברה. במלים אחרות, האדם ייאלץ לחיות בשקר, כבול במבטיהם של אחרים, ולא יהיה מסוגל לנהל דיאלוג אמיתי עם האחרים – מכיוון שכמוהו, גם הם מזויפים. כפי שנראה להלן, התקדמותה של החברה מחריפה את תלותו של האדם באנשים אחרים. תלות זו אינה מסתכמת בתלות כלכלית, הנובעת מחלוקת העבודה (division of labor) ומתלות פוליטית בשלטון. התלות באנשים אחרים מתבטאת בכל היבט של התנהגותו של האדם, ותוצאותיה ניכרות היטב במדעים ובאמנויות שהופכים חנפים וצבועים. כך מאבדים המדעים כל יכולת לניתוח כן ומעמיק של מצב האדם, והאמנויות אינן מסוגלות עוד להגיב בצורה אמיתית וספונטנית לתחושותיו. יתר על כן, כפי שאנסה לטעון, רוסו סבר שהציוויליזציה יוצרת סוג חדש של שעבוד והוא השעבוד לצרכים. גם כאן אין כוונתו לתלות טבעית "בדברים", אלא לצרכים שנוצרים בשל עיוות טבע האדם ואשר הולכים ומתרבים ככל שהתרבות האנושית מתפתחת. הפער ההולך וגדל בין הצרכים לבין היכולת לספקם מרחיקים את האדם עוד ועוד מאושרו הטבעי.

בקצרה, בחינת תולדותיה של האנושות חושפת אותן כטרגדיה. אולם כפי שנראה בהמשך, שגיאתם של אנשי הקדמה אינה מסתכמת בניחות מוטעה של המציאות ההיסטורית. אמונתם ותמיכתם בציוויליזציה ובמדעים בצורתם הנוכחית מונעות למעשה את שחרור נפש האדם לפעילות חופשית אמיתית. לביקורת זו מתלווה ביקורת גם על משמעותה המוסרית של הציוויליזציה, ובייחוד על התרבות שמקדמים אנשי ההשכלה.

הקו, שהתווה הובס והמשיכו וולטר ומנדוויל, הרואה באדם יצור רודף אינטרסים אנוכיים ובחברה – זירה לסיפוקם של אינטרסים אלה, קו זה, סבר רוסו, שגוי מבחינה אנתרופולוגית והרסני מבחינה מוסרית. הוא שגוי כיוון שהוא מייחס לטבע האדם תכונות שמקורן בחברה, כגון רדיפת כבוד ושררה, ומתעלם מתכונות שמקורן בטבע האדם, כמו הרחמים שהוא חש בראותו יצור אחר מבני מינו סובל; והוא הרסני מכיוון שחברה המושתתת על חישובי תועלות ותו־לא, תהיה חברה של אנשים מנוכרים זה לזה, שהיחסים ביניהם הם אינסטרומנטליים, ושאיפותיהם יכולות להתממש רק על חשבונם של אחרים. זו תהיה חברה שלסגולה הטובה לא יהיה בה מקום. לא יהיו בה לא מה שרוסו מכנה סגולות טובות חברתיות, כגון נדיבות ואנושיות, ולא ידידות ואחוה בין אדם לרעהו ובין אדם לחבריו לקהילה. בקצרה, חברה זו תהיה לא יותר מאשר עדר של פרטים אומללים וסופה להתפורר. כפי שנראה, ביקורתו של רוסו על האנתרופולוגיה ההובסיאנית ועל המוסר המנדוויליאני מציגה תפיסה שונה של טבע האדם, שממנה נובעת תפיסה מוסרית שונה לחלוטין.

הביקורת על המוסר התועלתני מלווה בביקורת על ביטחונם של אנשי ההשכלה בתבונה. ביקורת זו נוספת לביקורת על התרבות שמשעבדת את התבונה לדעותיהם של אחרים. ראשית, אומר רוסו, התבונה נוטה להרחיק את האדם מחובותיו המוסריות ולסגור אותו בענייניו הפרטיים ובאינטרסים הצרים שלו. הוסיפו לכך את העובדה שהתבונה יכולה גם לטעות, והרי הסיבה מדוע אין התבונה עשויה לשמש מדריך בלעדי להתנהגות בעניינים מוסריים. שנית, גם אם התבונה נחוצה לו לאדם לשם ידיעת הטוב והרע – הרי אין היא כשלעצמה מסוגלת להניע לפעולה. לדעת את הטוב אינו לאהוב אותו (אמיל, 253). התבונה חיונית כדי להגיע לידיעה זו, אך רק המצפון יביא את האדם לרצות לפעול על פיה. ושלישית, גם אם יש לתבונה חשיבות גדולה בחיפושן של האמיתות הגדולות הנוגעות לאושרו של המין האנושי, הרי אין כל בני־האדם מוכשרים לפעילות זו. אם החברה תעודד פעילות כזאת, לא זו בלבד שהיא תביא אנשים, שהיו עשויים להיות מועילים לחברה, לעסוק בתחומים שבהם הם אינם מוכשרים, אלא שהם גם עלולים

להגיע לכדי ספקנות וזלזול במידות הטובות – ספקנות שהם יפוצו בחברה ויסייעו בכך להידרדרותה המוסרית.

ולסיום, הערה מתודולוגית. הגותו של רוסו הייתה ועודנה מוקד לאין ספור מחלוקות ושימשה למטרות רבות ומשונות. אלה אינן מענייניו של מאמר זה. אולם במחלוקת פרשנית מרכזית אחת עלי להציג את גישתי כבר עתה. מאמר זה יתייחס להגותו של רוסו כתורה קוהרנטית וקונסיסטנטית (גם אם לא תמיד בהירה לחלוטין). הפרדוקסים והסתירות בהגותו, שמרבים לנפנף בהם, מקומם בהווה האנושית, ובמקרים רבים ה"סתירות" נובעות מהקהל השונה שאליו מתייחס רוסו, או מתפיסתו הדינמית את האדם, שעליה אעמוד להלן.

אובדן החירות: הציוויליזציה ככבלים

תפיסתו של רוסו את האדם היא דינמית: האדם הוא יצור שמתפתח. עניין זה עולה הן מתיאורו את התפתחות היחיד בספר אמיל, והן מתיאורו את התפתחות המין האנושי, בעיקר במאמר השני. אולם דינמיות זו איננה שוללת דיון ב"טבע־האדם". להפך. קאנט, למשל, ראה ברוסו את ה"ניוטון של טבע האדם". כשם שניוטון גילה את הסדירות שמתחת לתנועה המגוונת וחסרת הסדר לכאורה של הגופים השונים, כך רוסו היה הראשון שגילה מתחת לצורות המשתנות שלובש הטבע האנושי, את המהות העמוקה והנסתרת שלו (Cassirer, 1963: 18-25). אולם, בניגוד לקאנט, שראה את מהותו הנסתרת של האדם בתכליתו, תכלית קבועה ויציבה מתחת לכל המופעים המשתנים של האדם, הבנת טבע האדם לפי רוסו צריכה להיות מבוססת על מוצאו, ולא על תכליתו או על צורתו המושלמת. כך הדבר בהתפתחותו של כל פרט מינקות לבגרות. אנו מכירים, או עשויים להכיר, את נקודת המוצא של אדם כלשהו, אך איננו יודעים כיצד הוא יתפתח. הדבר תלוי הן במאפייניו הייחודיים של כל פרט (שכלו, טעמו, צרכיו, כישורונותיו, נחישותו), והן בהזדמנויות להשתמש בהם (אמיל, 29). ואותם הדברים אמורים גם בהתפתחותו של המין האנושי. במלים אחרות, אם ברצוננו לעמוד על מהותו של המין האנושי, עלינו לבחון אותו כפי שהוא, מעבר להבדלים בין בני־האדם. ומאחר שההתפתחות ההיסטורית רק מוסיפה על הבדלים אלה, הרי שרק מוצאו של האדם יכול ללמד אותנו על המהות המשותפת של כל המין האנושי.

רוסו ניגש אפוא להפשיט את האדם מהמחלצות שעטו עליו התפתחותו והחברה הסובבת אותו. בכך מושפע כמובן רוסו מהאמפיריציזם הלוקיאני. אך רוסו אינו מסתפק בהפשטת האדם־הפרט מהרשמים שטבעה בו הסביבה, והוא מנסה להגיע אל לידתו של המין האנושי – אל סביבה שונה לחלוטין שמטביעה את רשמיה ביחיד. הפילוסופים שלפניו, ובראשם הובס, "כולם דיברו ללא הרף על צורך, על חמדנות, על דיכוי, על תשוקות, על יוהרה, ובכך העתיקו אל 'מצב־הטבע' מושגים ששאבו מן הקיום החברתי" (מ"ש, 121), אבל איש מהם לא הגיע עד "מצב־הטבע". רוסו, באמצעות התבוננות פנימית מעמיקה מצד אחד, ושימוש בסיפורי מסעות על הפראים מצד אחר, מנסה לשחזר את האדם הקמאי ואת סביבתו הטבעית – בניגוד לסביבה החברתית שבנה האדם לעצמו במהלך ההתפתחות ההיסטורית. "מצב־טבע" זה הוא קנה המידה שעל פיו יש למדוד את התפתחות האדם, והוא הבסיס לביקורת של רוסו על אנשי ההשכלה. ההשוואה ל"מצב־הטבע" מראה לא רק שהבסיס שעליו הם מבקשים לבנות את הסדר החברתי הוא שגוי (עניין זה יידון בעיקר בחלק ג'), אלא גם שההתקדמות שהם מהללים, היא למעשה תהליך שמאמלל את האדם ושם אותו בכבלים.

תפיסתו הדינמית של רוסו את האדם הביאה חוקרים אחדים להבנה מוטעית של יחסו של רוסו לקדמה, וזאת מכיוון שרוסו מזהה באדם ב"מצב־הטבע" תכונה "ייחודית מאוד המבחינה [בינו לבין החיות]

ושלגביה אין מקום למחלוקת – זהו הכושר להשתכלל" (מ"ש, 134). לכאורה, רוסו חוזר כאן על דברי טירגו, וההיסטוריה של האנושות שהוא מביא במאמר השני היא למעשה היסטוריה של קדמה – פיתוח שפה, קשרים חברתיים, אומנויות טכניות. אמנם, הקדמה נעצרת זמנית עקב יצירת אי-השוויון ומיסודו במסווה של אמנה חברתית, אך אל דאגה: היא תשוב למסלולה עם בניית סדר חברתי המבוסס על הרצון הכללי (Nisbet, 1980: 240-245). אך פרשנות זו מתעלמת מהחשיבות שמקנה רוסו לרצון החופשי, שעל פעילותו הדיאלקטית נעמוד להלן, ובייחוד היא מתעלמת משיפוטו השלילי של רוסו את יכולתו של האדם להשתכלל: "כושר ייחודי זה... הוא מקור כל אסונותיו של האדם; כי הוא אשר משך אותו, עם הזמן, מאותו מצב ראשוני שבו עשוי היה לכלות את ימיו בשלווה ובתום; וכי הוא אשר, מתוך שפיתח במרוצת הדורות את כושרו הרוחני ואת משגיו, את סגולותיו הרעות והטובות, עשה אותו שליט-עריץ על עצמו ועל הטבע" (מ"ש, 134). גם אם נסכים שרוסו האמין שאפשר לגאול את האדם מהמצב האומלל שבו הוא שרוי, קשה מאוד לראות בתיאור ההתפתחות האנושית שבמאמרים הראשון והשני של רוסו תיאור של "קדמה". רוסו עשה ככל יכולתו להראות שמראשית התרחקותו מ"מצב-הטבע" היה האדם נתון בתהליך של הידרדרות.

לפי רוסו, האדם ב"מצב-הטבע" נבדל מבעלי-חיים אחרים לא בכושרו התבוני, אלא בהיותו בעל רצון חופשי. אך ב"מצב-הטבע" הטהור, חופש-בחירה זה מוגבל ביותר מכיוון שהאדם טרם פיתח תבונה או מוסר שעל פיהם הוא יכול לבחור. רצונו החופשי מודרך אפוא בעיקר על ידי תשוקותיו וצרכיו הפיזיולוגיים. אולם ההתפתחויות ההיסטוריות, המתוארות במאמר השני של רוסו, הולכות ומרחיבות את חירותו של האדם עד לנקודה הקריטית שבה הוא מתחיל לבצע השוואות ולרכוש "מושגים של ערך ויופי" (מ"ש, 168). פעולת ההשוואה, מטעים רוסו ב"אמונתו של הכומר מסאבויה", היא פעולה של שיפוט, פעולה אקטיבית וחופשית – בניגוד לתפיסה החושית, הפסיבית (אמיל, 232-243). בשלב זה מבוסס אפוא חופש הבחירה של האדם על שיפוט אקטיבי וחופשי, שאינו נכפה עליו על ידי החושים והתשוקות. אך כעת מתרחש מהפך, והחירות שהורחבה מתגלה כחבר פיפיות. יכולתו החדשה של האדם לשיפוט ערכי מופעלת עתה גם בקשריו עם האנשים הסובבים אותו. האדם משווה בין האנשים השונים ויוצר לו סולם העדפות ביחס אליהם, ובה בעת הוא מבין שגם הם מביטים בו באותו אופן. הסובייקט החופשי של "מצב-הטבע" יודע עתה שהוא עצמו הפך להיות אובייקט להשוואה ולשיפוט בעיני האחרים. "אישי-איש החלל מביט באחרים, ומבקש לזכות במבטם שלהם, והערכת הציבור נעשית עניין חשוב" (מ"ש, 168-169). במלים אחרות, האדם כבר אינו מספיק לעצמו (self-sufficient). מכאן ואילך הוא הולך ומשתעבד לדעתם של האחרים עליו. ככל שהחברה משתכללת ונוצרים בה מגעים הדוקים יותר בין בני-האדם, כך הולכת ומתחדדת ערנותו של היחיד לאופן שבו שופטים אותו האחרים, ואיתה מתחזק גם רצונו לזכות בהוקרתם. "האדם המחוברת", מסכם רוסו, "שרוי תמיד מחוץ לעצמו, אינו מסוגל לחיות אלא בדעותיהם של האחרים, ומשיפוטם שלהם בלבד, אם אפשר לומר כך, הוא שואב את תחושת קיומו שלו" (מ"ש, 200).

התלות בדעותיהם ובהערכתם של אחרים יוצרת את הפער שבין מהותו של אדם והחזות שהוא מציג כלפי חוץ. "מעמדו וגורלו של כל אדם נקבעים לא רק על בסיס כמות הנכסים והיכולת לשרת או להזיק, אלא גם על בסיס הרוח, היופי, הכוח או המימונות, ועל בסיס הסגולות או הכישרונות. ובהיות תכונות אלה היחידות שיש בהן לעורר הוקרה, מן ההכרח היה להיות ניחן בהן – או לעשות רושם כניחן בהן; לתועלת עצמו, היה על האדם להעמיד פני אחר מכפי שהוא באמת. להיות ולהראות הפכו לשני דברים שונים בתכלית" (מ"ש, 175). החיים החברתיים הופכים לנשף מסכות, אלא שבנשף זה הכל לובשים אותה מסכה. המידות נעשות כפופות לטעם השולט, הנימוסים הטובים מכתיבים, ונוצרת אחידות נוראה בהתנהגות האנושית (מ"ר, 35). יש לכך משמעות כפולה. מצד אחד, "אין אדם מעז עוד להיות מה שהוא", כיוון שהתנהגות לפי אישיותו המיוחדת עשויה להפחית מערכו בעיני הסובבים אותו, ומצד אחר, גם התקשורת בין בני-האדם עוותה לחלוטין ואיבדה ממהימנותה. אדם אינו יכול לדעת מי

באמת עומד מולו. בלשון הגליאנית היינו אומרים שהאדם הפך מנוכר לטבעו שלו זור לרעיו בני-האדם. רוסו, כמובן, אינו הראשון שמתאר את הצביעות שבחיים החברתיים ואת חוסר האפשרות לדיאלוג אמיתי בין בני-אדם. כמאה שנים לפניו פירסם לה-רושפוקו ניתוח דומה של היחסים החברתיים ומשמעותם לאוטונומיה של האדם.⁵ אך השעבוד לאחר והפער שבין החזות למהות הם בעיני לה-רושפוקו מאפיין מהותי של טבע האדם, ובכך אין הוא שונה מאנשי המוסר הנוצרים שראו במצב זה פגם אונטולוגי הקשור לחטא הקדמון. רוסו, לעומתם, רואה זאת כמחלה, והוא אף מצביע על האשם במחלה זו – החברה. בכך מקנה רוסו לביקורת שלו על החברה הקיימת עוצמה אדירה: הוא מאשים את החברה הקיימת לא רק בתלות הסוציו-פוליטית של הפרט בה, אלא גם בבעיות האקסיסטנציאליות הבסיסיות של פרט החי בחברת אחרים ותלוי בדעותיהם.⁶

רוסו דן בהרחבה בשאלת השפעתה של התלות בדעת האחר גם בהקשר של המדעים והאמנויות. אכן, השפעה זו מהווה את הבסיס העיקרי להתקפתו על המדעים והאמנויות ועל אנשי ההשכלה הסוגדים להם. רוסו מבחין בין שני סוגים של מדעים ואמנויות: אלה החופשיים, הכנים והאמיתיים; ואלה התלויים בדעת הקהל, המחניפים והמזויפים. כבר בדברי הפתיחה למאמרו הראשון הוא מבחין בין העיסוק באותן "דקויות מטפיזיות שכבשו להן כל חלקה טובה" לבין העיסוק (שלו) באותן "אמיתות הנוגעות לאושרו של המין האנושי". במקביל, הוא מבחין בין אותם "אנשים שנוצרו מטבע ברייתם לשים צווארם בעול הדעות המקובלות בתקופתם, בארצם בחברתם" לבין מי שמבקש "לחיות מעבר לתקופתו" (מ"ר, 29). הבחנה זו עוברת כחוט-השני בכתביו של רוסו, מהמאמר הראשון ועד לחיבורו האחרון,⁷ ורבות מהטעויות בהבנת יחסו למדעים ולאמנויות נובעות מחוסר תשומת לב לנקודה זו. כשם שרוסו שב והדגיש שאין אפשרות לשוב אל "מצב-הטבע", כך הוא גם לא שאף לחיסולם של המדעים והאמנויות. ביקורתו היא על האופי הקונפורמיסטי והפסיבי המאפיין אותם בימיו. "יתרוננו העיקרי של המגע עם המוזות", לועג רוסו, הוא "הפיכת בני-אדם לחברתיים יותר מתוך שמעוררים בהם את ההשתוקקות למצוא חן איש בעיני רעהו בעשיות הראויות לשבחים הדדיים" (מ"ר, 33). המדעים והאמנויות – במצבם הנוכחי לפחות – אינם אלא עוד תחומי פעילות, שבהם תלוי האדם בהוקרה חיצונית, ולפיכך אין הם מסוגלים להוציא את האדם מהאפלה שבה הוא מצוי. הם ידקלמו את אשר ימצא-חן בעיני שומעיהם ויביא להם תהילה – אך לא יחפשו אחר האמת. מה, שואל רוסו, יעשה אותו אמן החפץ בשבחים ואשר ניצב מול דעת קהל חשוכה? התשובה ברורה: "ינמיך את קומתו הגאונית להתאימה לרמת דורו, ויבכר לחבר יצירות טובות-לכל-טעם, שיעוררו התפעלות בעודו בחיים, מאשר פלאים שיזכו להערצה זמן רב לאחר מותו" (מ"ר, 53).⁸ עוד נשוב לנקודה זו כשנדון במגבלותיה של התבונה.

לא זו בלבד שהתלות בדעת-הקהל מונעת מהפילוסוף לעסוק באמיתות החשובות ומהאמן להגיב בצורה כנה וספונטנית על תחושות ומצבים, היא גם מונעת מהם כל אפשרות להשפיע השפעה חיובית על המוסר האנושי. עניין זה נדון בפירוט במכתבו של רוסו לד'אלמבר בנושא התאטרון. התאטרון, בהיותו סוג של בידור, מתאים את עצמו בהכרח לטעם הקהל. השפעתו תהיה לפיכך בכיוון של עידוד הנטיות הקיימות והקצנתן. עם אכזר יעדיף בידור שיענה על נטיותיו ויחזקן על פני בידור שירסן אותן (ד'אלמבר, 18). זו תוצאה הכרחית מעצם מהותו של מדיום התלוי בטעם הקהל. הבמה, אומר רוסו, היא "ציור של התשוקות האנושיות", ועל הצייר להחניף לתשוקות אלה. אם לא יעשה כן, הוא ימצא את עצמו בלי קהל, שכן הצופים לא ירצו לראות את עצמם באופן שיגרום להם לבזו לעצמם (ד'אלמבר, 18–19). רוסו מנתח בפירוט את הז'אנרים השונים של התאטרון ומראה שכדי למשוך קהל עליהם לפגוע במידות האנושיות הטובות. כך לדוגמה, כדי לכתוב טרגדיה טובה, מחויב המחזאי לשים בפי דמויות של מנוולים דברי שירה יפים שנאמרים בצורה מרגשת ומשכנעת. הקומדיה, אם היא טובה ומצחיקה, מעניקה את התשואות לאנשים הפיקחים ולא לאנשים ההגונים, ומאפשרת לזדון לנצח את הפשטות (ד'אלמבר,

33–34). אכן, יש שכותרים מחזות מעודנים מתוך כוונות מוסריות טובות – אולם מה התוצאה? המחזות הם אולי חינוכיים מאוד, אך יותר מכך הם משעממים. "אפשר באותה מידה ללכת לדרשה בכנסייה" (ד'אלמבר, 47).

ראוי לשים לב לעניין שחוזר ועולה מביקורתו של רוסו על הסתגלותם של המדעים והאמנויות לדעה הרווחת: יש אפשרות שהרוב המכריע של החברה, שמחזיק בדעה מסוימת, פשוט טועה. חזרה זו על ההבחנה הקלאסית בין סברה לידיעה היא שתעמוד גם בבסיסה של תפיסת הגאון של רוסו ובטענתו שלא כל אדם מסוגל וצריך לעסוק בחיפוש ובחקר האמיתות הגדולות של הקיום האנושי.

עוד תוצאה של התלות המאפיינת את המדעים והאמנויות, היא שהם הופכים לכלי שרת בידי המעמדות השליטים. "הצורך משליט מלכים על עמיהם; המדעים והאמנויות מאששים אותם בכיסאותיהם" (מ"ר, 33). בעיה זו מוכרת כמובן גם בחברה המודרנית והדמוקרטית: כיצד להבטיח תקשורת חופשית וחסרת פניות. אולם על פי רוסו, המדעים והאמנויות מחריפים את השעבוד של בני־האדם לא רק באמצעות סיפוק לגיטימציה לעריצים. "לשמחת השליטים, המשיכה אל האמנויות הנעימות ואל המותרות מכה שורש אצל נתיניהם... שכן מלבד זאת שהם מחזקים אצלם את קטנות הנפש ההולמת כלי־כך את השעבוד, יודעים הם גם יפה שכל הצרכים שמסגל לו העם אינם אלא שלשלאות נוספות שהוא עומס על עצמו" (מ"ר, 33). וכאן אנו מגיעים לצורה חדשה של שעבוד שיוצרת הציוויליזציה – השעבוד לצרכים.

רוסו סבר שהאדם מונע על ידי היצר לשרוד המרוסן ב"מצב־הטבע" על ידי הרחמים והחמלה (ראו להלן). משמעותו של היצר לשרוד היא שלאדם יש צרכים מסוימים המניעים אותו לכך, וב"מצב הטבע", מדובר בצרכים פיזיולוגיים. הצרכים היו אלה שדחפו אותו להמציא את המכשירים הראשונים, לשתף פעולה עם בני־אדם אחרים ובסופו של התהליך גם לפתח שפה, תבונה וחברה אנושית המבוססת על חלוקת־עבודה. אושרו של האדם ב"מצב־הטבע" היה מצוי באיזון שבין צרכיו הפשוטים לבין סיפוקם (מ"ש, 124). אך הציוויליזציה האנושית מייצרת ללא הרף צרכים חדשים, והאדם המחוברת (socialized) מוצא עצמו תמיד במירוץ מתסכל אחר צרכים שאין ביכולתו לספק. "מיצור חופשי ובלתי תלוי כפי שהיה האדם בעבר – הנה הוא הופך, מחמת המון הצרכים החדשים, למשועבד, אם אפשר לומר כך, לכל הטבע, וביחוד לאחיו בני־האדם שהוא הופך לעבד, במובן מסוים, אפילו כאשר הוא נעשה אדונים: כעשיר, הוא זקוק לשירותיהם; כעני, הוא זקוק לתמיכתם, ואף בהיותו במעמד־הביניים אינו יכול לוותר עליהם" (מ"ש, 175). אבל כיצד יכולה הציוויליזציה לייצר צרכים? יש להדגיש שאותם צרכים חדשים אינם נובעים רק משינוי סביבתו של האדם ומחלוקת העבודה. הצורך במותרות, למשל, אינו יכול להיות מוסבר בשינויים הללו. הוא גם לא יכול להיות מוסבר כהרגל גרידא, שכן מותרות חדשים מומצאים חדשות לבקרים. רוסו מדבר על שינוי מהותי באופיים של הצרכים, שינוי שכדי להבינו יש לחזור לתפיסה הדינמית של האדם.

שתי התפתחויות מכריעות הביאו לשינוי באופיים של הצרכים. הראשונה היא התפתחות כשריו המנטליים של האדם בכלל ושל כוח הדמיון בפרט. "לעולם המציאות יש גבולות, עולם הדמיון הוא חסר־גבולות... כל הסבל שהופך אותנו לאומללים נובע מהפער בין האמיתית למדומה" (אמיל, 45). כוח הדמיון, ובעיקר היכולת לחשוב על העתיד, הם אלה שמאפשרים לחברה לשדל את הפרט שנחוצים לו עוד ועוד צרכים. אותה "מתנינות זהירה" שגורמת לנו לחשוב על העתיד, עתיד שברוב המקרים לא יתממש כלל, היא גם מקור השעבוד, שמאמלל אותנו, לצרכים דמיוניים. ההתפתחות השנייה חלה באופיו של היצר לשרוד.

את היצר הטבעי לשרוד מכנה רוסו אהבה־לעצמך (amour de soi), וזהו האינסטינקט הגורם לכל בעל־חיים לרצות לשרוד. אולם משלמד האדם, עם ראשית התפתחות החברה, להשוות בינו לבין הבריות ולהעריך אותם על פי אמות מידה שונות, וכאשר התברר לו כי גם הוא מושא למבטיהם של האחרים

ולהערכתם, אזי הפך היצר לשרוד לדחף לעוצמה וליוקרה חברתית. האהבה־לעצמך הפכה אפוא לאהבה־עצמית (amour propre), שהיא "רגש יחסי, מלאכותי, יציר חברתי, הגורם לכל יחיד להחשיב את עצמו יותר מאשר את זולתו". בניגוד לאהבה־לעצמך, האהבה־העצמית היא רגש שלעולם אינו מסופק ולעולם לא יכול להיות מסופק (אמיל, 174). כעת, משהשתנה אופיו של היצר לשרוד, השתנה גם אופיים של הצרכים המניעים את בני־האדם. אין אלה עוד צרכים טבעיים של האדם, אלא צרכים שאין להם גבול, הנובעים מהווייתו החברתית של האדם ומההשוואה הבלתי פוסקת שהוא עושה בינו לבין אנשים אחרים. בני־האדם נדחפים על ידי "השאפתנות התוססת, הלהט להיטיב את מעמדם החברתי היחסי לאו דווקא מתוך צורך אמיתי אלא בעיקר מתוך צורך להיות גבוה מעל אחרים" (מ"ש, 176 [הדגשה שלי, מ"ש]). ומשהוחלף הצורך האמיתי של "מצב־הטבע" בצורך שהוא יחסי לאחרים, התחלפה למעשה ה"תלות בדברים" ב"תלות באנשים".

רוסו חושף אפוא את מה שמסתתר מאחורי חזותה הזוהרת של הקדמה – השעבוד לצרכים מלאכותיים והשעבוד לדעת־האחר, שהם הם מהותה האמיתית. על אלה אפשר להוסיף גם צורות נוספות, גלויות יותר, של שעבוד שמלוות את התפתחות הציוויליזציה. ראשית, היחידושים הטכנולוגיים גורמים לתלות חברתית־כלכלית הולכת וגוברת באנשים אחרים: האדם איננו יכול עוד לייצר מוצר מסוים לבדו והוא נזקק לסיועם של אחרים. הוא גם מתקשה לספק לעצמו את כל צרכיו, והוא תלוי באחרים שיספקו לו אותם (מ"ש, 171–173). שנית, הבעלות על הרכוש, שהיא, כידוע, אחת ההתפתחויות הדרמטיות בהיסטוריה האנושית שמציג רוסו, ואי־השוויון שנוצר בעקבותיה, גורמת לשעבודם של העניים שמחייבת תלויה בעשירים (מ"ש, 176–177). ולבסוף, המשטר הפוליטי נוטל מהפרטים את חירותם ומעביר אותה לשליט. אמנם, זהו משטר המיועד לכאורה להגן על החלשים מפני הדיכוי, לרסן את השאפתנים ולקבוע הסדרים של צדק ושלוה המחייבים את כולם ללא משוא פנים – וכיוצא באלה טיעונים בזכות המשטר הקיים שהשמיעו אנשי ההשכלה והקדמה (מ"ש, 179). אבל גם כאן, כמו ביתר מאפייני הקדמה והציוויליזציה, "חזות־הטוב מוליכה אותנו שולל". המשטר במהותו אינו מיועד אלא למסד את אי־השוויון, להפוך את העושה לזכות, ולשעבד את המין האנושי "לעבודה, לשרתנות ולאומללות – לטובתו של קומץ שאפתנים" (מ"ש, 180).⁹

האדם, כפי שראינו, הוא יצור שמשנתנה בחלוף העתים. עם השתנותו, הוא משנה את סביבתו, ושינוי הסביבה מביא בתורו להתפתחויות נוספות בו וחוזר חלילה. ההשתלשלות ההיסטורית, אף ששכללה את כשריו של האדם, הלכה ואמללה אותו והרחיקה אותו מחירותו המקורית. פיתוח כושר השיפוט ויצירת מושגים של ערך ויופי הרחיבו את חירותו המקורית של האדם. אך הסביבה החברתית הפכה אותו אובייקט לשיפוטם של אחרים ועבד לדעותיהם. פיתוח כוח הדמיון והיכולת להשוות יצרו כבלים נוספים. פיתוח הדמיון יצר תלות בצרכים שמעבר לכאן ולעכשיו. ההשוואות התכופות שערך האדם בינו ובין בני־אדם אחרים עוררו רגשות של גאווה, קנאה ורצון תמידי להיות מעל כולם ויצרו צרכים מלאכותיים נוספים.

יצירת החברה והתפתחות התרבות משמעם אפוא שעבוד גופו ורוחו של האדם. אולם האומללות היא רק צד אחד של שעבוד זה. הצד האחר הוא ההשחתה המוסרית. מיעוט הצרכים וצמצום התחומים שבהם יכול אדם להשוות עצמו לאחרים, הם שעושים את האדם ל"טוב באמת". מה שהופך אותו ל"רע באמת" הוא ריבוי הצרכים ותלותו בדעותיהם של אחרים (אמיל, 175). שכן התלות באחר הופכת את האדם לצבוע, וריבוי הצרכים רק מעצים את האהבה־העצמית. ואם חשבנו שאותם כשרים תבונים שהתפתחו באדם יכולים לשחרר אותו באמצעות המדעים והאמנויות, הרי במציאות אין המדעים והאמנויות אלא צורות נוספות של תלות בדעתם של אחרים ושל הצדקת האהבה העצמית ואי־השוויון. במקום לנסות ולטפח את המוסר, אין הם משמשים אלא להריסתו.

הפגיעה במוסר: אינטרסים ותבונה

"חכמי המדינה בעבר עסקו ללא הרף במידות ובסגולה הטובה; חכמי המדינה בימינו, כל עיסוקם במסחר וכסף" (מ"ר, 50).

א. סגולה טובה ואינטרסים אנוכיים

בספר השני של וידויים מספר רוסו על נסיעתו בצעירותו לטורין, נסיעה שבמידה רבה נכפתה עליו, ועל אביו שוויתר על הניסיון להחזירו הביתה. רוסו המבוגר מייחס ויתור זה להכנסה כספית, ירושה מאמו, שנותרה בידי אביו כל זמן שהיה ז'אן-ז'אק רחוק מן הבית. רעיון זה, אומר רוסו, לא עלה במוחו של אביו באופן ישיר וברור, אלא פעל בסתר, מבלי שאביו נתן דעתו לכך, ופגע במסירותו לבנו. "למדתי מזה כלל מוסרי גדול, היחיד, אולי, שיש לו שימוש למעשה: להימנע ממצבים כאלה, המעמידים את חובותינו בניגוד לאינטרסים שלנו וכופים עלינו לראות את אושרנו בצרתו של הזולת, מכיוון שבמצבים כאלה, כמה שתהא ננה אהבתנו לצדקה, הולכים אנו ומתרופפים בכך בלי משים והופכים מעוולים ורשעים בפועל, מבלי שנחדל להיות צדיקים, טובים בנפשנו. [...] הרי הפילוסופיה הטובה, לדעתי, היחידה המתאימה ללב האדם... בכל יצירותי האחרונות הפכתי בה בכל האופנים, אך הקהל קל-הדעת לא נתן את דעתו לראותה שם" (וידויים, כרך 2, 84-85).

רוסו מעמיד אפוא זה מול זה את החובה המוסרית ואת האינטרס האישי שעשוי לערער אותה גם אצל האדם ההגון ביותר. אך החברה שאנשי ההשכלה מבקשים לכונן, היא חברה המבוססת באופן מובהק על סיפוקם של האינטרסים הפרטיים ולא על המידות הטובות. "איננו שואפים באופן טבעי לחברה בשביל עצמה", אומר הובס בעמודים הפותחים את ה-De-Cive, "אלא על מנת שנוכל לקבל כבוד או תועלת ממנה; באלה אנו חושקים קודם כל, ואילו בה – באופן משני" (Hobbes, 1949: 22). יתר על כן, אם נבחן מהם מניעי של האדם, מהם אותם אינטרסים שהוא מבקש לספק, נמצא כי "היפעלויותינו הטבעיות (our natural passions) מביאות אותנו [בהיעדר כוח חיזוני] אל משוא-פנים, גאווה, נקם וכיוצא בהם" (הובס, תשכ"ב: 161). כלומר, מניעיו הטבעיים של האדם, לפי הובס, הם רגשות יחסיים לאנשים אחרים, בדיק מן הסוג המביא אותנו "לראות את אושרנו בצרתו של הזולת". תבונתו של האדם אמנם מביאה אותו לכרות אמנה ולייסד קהיליה שתרוסן כמה ממניעים אלה ותבטיח את השלום – אולם גם זאת ממניעים אנוכיים. מטעונו של הובס על מקורה של הקהיליה ועל טבע האדם משתמעת הצדקה מוסרית לרדיפתם של תשוקות ואינטרסים אנוכיים. אם כן, מנקודת מבטו של רוסו, משמעותו של הזרם התועלתני שמקורו בהובס והמשכו במנדוויל ובוולטיר אינה יכולה להיות אלא פגיעה במוסר.¹⁰

רוסו אינו מוכן לקבל את הטענה שהחברה יכולה להיות מבוססת על חיפוש תועלת ושכל הסגולות הטובות והחובות המוסריות נובעות מהדאגה להישרדות, כלומר מחישובי כדאיות. הבסיס לציווי המוסרי לנהוג באחרים כפי שהיית רוצה שינהגו בך, טוען רוסו, אינו יכול לנבוע אלא מהרגש ומהמצפון. כי אם לא כן, איזו סיבה תקפה הייתה לי לנהוג כאילו הייתי משהו אחר, ומי יבטיח לי שאם אכן אנהג כך באחרים – גם הם ינהגו בי כך? (אמיל, 196).¹¹ רוסו, כפי שניסח זאת ליאו שטראוס, חש שחישובים של אינטרסים אנוכיים אינם חזקים מספיק בשביל לקשור יחד אנשים, ואינם עמוקים מספיק על-מנת לשמש כשורש של החברה (Strauss, 1953: 277).

חלק ניכר מביקורתו של רוסו בעניין זה מתמקד בצבירת העושר וברדיפת המותרות, כהתגלמות האתוס התועלתני, ובדעותיהם של אנשים כמו וולטיר ומלון שטענו כי המותרות מספקים רווחה פיזית לנהנים מהן ופרנסה לאנשים שמספקים אותם. "יהא שרדיפת המותרות סימן ודאי הוא לעושר; ואפילו, אם

תרצו, שרדיפה זו מסייעת להרבות עושר: מה עלינו להסיק מן הפרדוקס הזה, הראוי כל כך לימינו? ומה היא על הסגולה הטובה כאשר מן ההכרח יהיה להתעשר בכל מחיר?" (מ"ר, 50). בחברה שהערך העליון בה הוא רדיפת העושר, היחסים בין בני אדם יהפכו אינסטרומנטליים והסגולה הטובה תימחץ תחת האינטרס האישי. יתר על כן, גם אם העושר היה מפצה פיצוי כלשהו על אובדן יחסי חברה תקינים, הרי פיצוי זה הוא מנת חלקם של מעטים בלבד, ואילו הפגיעה במוסר וביחסי האנוש פוגעת בחברה כולה. וולטיר, כמו רבים אחריו, טען ש"אם תמנע מהעשיר לאכול תרנגולי פרא, תפגע בעני שעשוי לכלכל את משפחתו על ידי מכירתם" (Einaudi, 1967: 38). רוסו ראה את הדברים באור שונה לחלוטין: "בעוד התעשייה והאומנויות פורחות ומתפשטות, כורע האיכר המבוזה תחת עול המסים ההכרחיים לקיום חיי מותרות, נאלץ לבלות את חייו בין עמל לרעב, ולבסוף נגזר עליו לנטוש את שדותיו ולעבור לעיר בחיפוש אחר הלחם שהיה עליו להוביל אליה... כך המדינה, המעשירה עצמה מצד אחד, מחלישה עצמה ומדללת את תושביה מצד אחר" (מ"ש, הערה 9, 214). התוצאה היא התפוררות החברה ונפילת המדינה לידיהם של עמים דלים ומחוספסים, המצוידים רק באומץ לבם ועוניים (מ"ר, 51).

רוסו מציג אפוא עמדה חדשה. הוא אינו מקבל את הגישה הרואה באדם חיה פוליטית (אריסטו), גישה שהייתה שוללת את חירותו הטבעית המוחלטת של האדם. והוא אינו מקבל גם גישות הטוענות שהאדם מספיק לעצמו, ולכן החברה הוקמה משיקולי תועלת כאלה או אחרים (למשל, גלאוקון בספר ב' של הפוליטיקה, או הובס). רוסו טוען לקיומם של רגשות טבעיים בבסיס המוסר והחברה, אך הוא שולל בכל תוקף את ראיית האדם כיצור חברתי מטבעו. במלים אחרות, רוסו דוחה את האנתרופולוגיה ההובסיאנית, אך הוא דבק בתפיסתו של הובס בדבר קיומו של "מצב־טבע" פרה־חברתי. את בניית החברה – בין במצבה המעוות ובין במצבה הראוי – הוא תולה בדינמיות של נפש האדם.

בהניחי אפוא הצדה את כל ספרי המדע שאינם מלמדים אותנו אלא לראות את בני־האדם לאחר ששינו את עצמם, ומשאני מתבונן בפעולות הראשוניות והפשוטות ביותר של נפש האדם, דומני שאני מבחין בשני עיקרים הקודמים לתבונה – האחד מעורר אותנו לרדוף בלהט אחר רווחתנו ולדאוג לשימורנו, והאחר משרה עלינו דחייה טבעית מפני מראה מותו או סבלו של כל יצור בעל תחושה ובעיקר בני מינו (מ"ש, 116).

רוסו מערער על האנתרופולוגיה ההובסיאנית בשני נושאים. ראשית, כפי שכבר ראינו, הוא מחליף את האהבה־העצמית, היחסית, באהבה־לעצמן. ושנית, הוא מייחס לטבע האדם גם את רגש הרחמים. ההוכחה של רוסו לקיומו הטבעי של רגש הרחמים מתבססת על שני סוגי טיעונים. הסוג הראשון מבוסס על ראיות אמפיריות המראות שרגש זה קיים בצורה מסוימת הן בחיות והן באדם המתורבת – ומכך אפשר להסיק שגם האדם "במצב־הטבע" ניחן בו. אך רוסו אינו טורח לבסס ראיות אלה, ודומה שההוכחה העיקרית שלו היא מהסוג האפריורי. יצר ההישרדות יכול אולי להסביר כיצד שרד האדם כפרט, אבל לא כיצד הוא שרד כמין. מלחמת הכל בכל ההובסיאנית משמעה סכנה אמיתית לקיומו של המין, והרי מינים רבים של בעלי חיים, ולטענת רוסו גם המין האנושי, שורדים גם ללא הלויתן של הובס. סכנה זו, כך נראה, קיימת בצורה מסוימת גם אם ננטרל את יצר ההישרדות מרגשות יחסיים ובכך נימנע מהמסקנה של מלחמת הכל בכל, שכן השמירה־העצמית כשלעצמה אמנם יכולה להניע אדם לפגוע באדם אחר (גם אם לא מתוך כוונה מיוחדת), אך וודאי שהיא לא תניע אותנו "להיחלץ לעזרת הסובלים" (מ"ש, 152). הרחמים הטבעיים הם שמרסנים אפוא את יצר ההישרדות של הפרט ומאפשרים את המשך קיומו של המין האנושי. רגש זה "משרה על בני־האדם מרוחה של אימרת מוסר... המיוסדת על טוב טבעי... עשה לטובת עצמך, אך בה בעת תימנע ככל האפשר מלגרום רע לזולתך" (מ"ש, 153).¹² טיעון אפריורי זה הוא שמאפשר לרוסו לשנות את תפיסת האדם ההובסיאנית באופן שיאפשר לו להסביר בהמשך את כינונה של

פוליטיקה הביקורת על רעיונות ההשכלה בהגותו המוקדמת של רוסו

החברה על בסיס של רגשות טבעיים, וזאת מבלי להניח שהאדם הוא יצור חברתי מטבעו. הרחמים מתגלים כתנאי הכרחי ומספיק לשימורו של המין בתנאים פרה-פוליטיים. הכרחיותם, כפי שראינו, מפריכה את הרדוקציה ההובסיאנית התולה את ההתנהגות האנושית ביצר לשרוד; ו"מספיקותם" מונעת את הצורך להניח קיומו של אינסטינקט חברתי באדם על מנת להסביר את הישרדות המין.

רגש טבעי זה נותר באדם גם במצב החברתי, והוא המקור לכל הסגולות הטובות החברתיות. הוכחה לכך שרגש זה עדיין קיים באדם המחוברת, אומר רוסו, מצויה בעובדה שאנו מעדיפים אי-צדק רק כאשר הדבר משרת את האינטרס האישי שלנו – בכל מקרה אחר אנו מעדיפים את הטוב ורוצים בהגנת החפים מפשע (אמיל, 251). אך בניגוד ל"מצב הטבע", במצב החברתי צריכים הרחמים להתמודד עם אותה פעלתנות תוססת של האהבה-העצמית, וכמעט אין רגע שבו אין האינטרס מחניק את רגש הרחמים. הרגעים היחידים, שבהם עדיין באים לידי ביטוי רגשותי הטבעיים של האדם המתורבת, הם הרגעים המזויפים של התאטרון. בתאטרון, כאשר האינטרס שלו אינו חוסם את רחמיו הטבעיים, גם הרשע מתייפח למראה ייסוריו של ביש-מזל (מ"ש, 151; ד'אלמבר, 24). אולם בחיי המעשה, התפתחות החברה ואי-השוויון אינם מאפשרים עוד לרחמים למלא את הפונקציה המקורית של שימור המין. "מעשי העושק של העשירים, מעשי השוד של העניים, יצריהם המשתוללים של כל אנשי החברה שחנקו את הרחמים הטבעיים ואת קול הצדק החלוש אף יותר, הפכו את בני-האדם לרודפי בצע, לשאפתנים ולמרושעים" (מ"ש, 177). כעת, ורק כעת, אכן מתחוללת המלחמה ההובסיאנית שמחייבת ייסודה של קהילה עם חוקים לצורך שימור המין. אולם הבסיס המוסרי לחוקים אלה ולהתנהגות האנושית בכלל, אינו יכול להתבסס על מצב מעוות זה. הוא חייב להתבסס על רגשותי הטבעיים של האדם ולא על רדיפת אינטרסים בלתי מרוסנת, ילידת האהבה-העצמית.

מרגש הרחמים, אומר רוסו, נובעות כל הסגולות הטובות החברתיות (מ"ש, 151). הכיצד? יש לזכור שהדיון עתה איננו עוסק עוד ב"מצב הטבע", אלא בתכונות שמקומן במצב החברתי. כפי שראינו, במצב זה כבר התפתחו כושר השוואה וכושר השיפוט של האדם, והדמיון גם הוא מפותח דיו לסייע לאדם בהתמודדויות שונות (מ"ש, 155, 175). דמיון מפותח מאפשר לנו "לראות מעבר לעצמנו" ולהזהות עם סבלו של האחר (אמיל, 184). רגש הרחמים איננו עוד אותו רגש גולמי שאפיין את פעילותו של הפרא בעיני המתבונן, הוא עתה רגש מודע ומפותח. רוסו מצביע על שני סוגים של תכונות חברתיות שנובעות מרגש הרחמים. הסוג הראשון כולל את "הנדיבות, רגש החנינה והאנושיות", שאינן, לפי רוסו, אלא "רחמים כלפי החלשים, כלפי האשמים בדין וכלפי המין האנושי בכללו" (מ"ש, 151). בסגולות הללו יש דמיון בולט לאהבה-העצמית: הן יחסיות ומבוססות על השוואה של האני אל האחר ועל תחושה של עליונות ביחס לאחר (תחושה שמצבי טוב משל האחר). אך בניגוד לאהבה-העצמית, שמציבה את האני כנגד האחר, הן מציבות את האני במקומו של האחר. במלים אחרות, במקום ההסתגרות בעולם הפרטי, המאפיינת את הפרט המאוהב בעצמו, איש הסגולה הטובה החברתית "רואה מעבר לעצמו". תחושת העליונות שלו אינה מביאה אותו לדבוק באינטרס האנוכי שלו, אלא לדאוג לרווחתו של האחר שמצוי במצב נחות ממנו. הסגולה הטובה החברתית, אם לשוב לביקורת המוסר התועלתני, אינה אפוא תוצאה של חישובי אינטרסים, אלא של חריגת היחיד מהתחום האנוכי, חריגה שנובעת מפעולתם המשולבת של כשריו המפותחים של האדם ושל רגשותי הטבעיים.

הסוג השני של תכונות חברתיות שנובעות מרגש הרחמים כולל את "האדיבות והידידות" (מ"ש, 151). תכונות אלה נבדלות מן הסגולות הטובות החברתיות, שזכרו לעיל, בשני מאפיינים בולטים. האחד, ההשוואה בין האני לאחר מעלה תחושה של שוויון והדדיות ולא תחושה של עליונות. השני, בניגוד ליחסים שיוצרות הסגולות החברתיות – יחסים שהם, באופן עקרוני, אוניברסליים – הידידות והאדיבות הן "פרי של רחמים מתמידים – מקובעים למושא מסוים" (שם, הדגשה שלי, מ"ש). כלומר, מדובר כאן

ביחסים הדדיים, ייחודיים ולאורך זמן – יחסים שעשויים לשמש כבסיס לחברה. גם יחסים אלה, בצורתם האמיתית, שהיא גם הצורה המוסרית הראויה, אינם מבוססים על חישובי כדאיות אנוכיים, אלא על נכונותו של הפרט לחרוג מהאינטרסים הפרטיים שלו ולהישמע לרחמיו הטבעיים – "שהרי מהי משמעות ההשתוקקות שמישהו לא יסבול אם לא הרצון שיהיה מאושר?" (מ"ש, 151).¹³

אם כן, רוסו מציג לאדם החברתי סטנדרט מוסרי, העומד בניגוד למוסר התועלתני, ושרק הוא, בצירוף אמנה חברתית אמיתית המבוססת על עקרונותיו, יכול לעמוד בבסיסה של חברה בריאה ויציבה. סטנדרט זה מבוסס, על פי מיטב המסורת של אנשי הנאורות, לא על התגלות אלוהית, אלא על "מצב-הטבע" ועל ניתוח תבוני של התפתחות האדם וכישוריו הרגשיים והמנטליים, ומאפשר לרוסו לבקר את ההשכלה בכליה שלה. אולם ביקורתו של רוסו אינה מופנית רק כלפי המוסריות של האינטרסים. הוא מפנה ביקורת חריפה גם כלפי ביטחונם המופרז של אנשי ההשכלה בתבונה כמדריך להתנהגות.

ב. מגבלות התבונה

"די לו לאדם להיטיב לדון כדי שייטיב לעשות", קובע דקארט, "ודי לו להיטיב לדון ככל שאפשר לו כדי שאף יעשה את המעשים הטובים ביותר שבכוחו לעשותם, זאת אומרת, כדי שיקנה לו את כל המידות הטובות ומתוך כך גם את כל שאר מיני-הטוב שאפשר לו לאדם לקנותם" (דקארט, תשכ"ח: 33–34). רוסו מערער על שתי ההנחות של קביעה זו. ראשית, הוא חולק על כך שהתבונה מובילה בהכרח לטוב,¹⁴ ושנית, הוא מערער על ההנחה שהתבונה לבדה מנחה את הרצון ושהיא יכולה באורח עצמאי להביא לידי פעולה. נקודה שלישית, שמצויה אצל דקארט ואומצה על ידי אנשי ההשכלה, היא "שהכוח לחרוץ משפט כראוי ולהבחין בין האמת ובין השקר, אשר הוא הוא שקוראים לו השכל הישר או הבינה, שווה הוא בדרך הטבע בכל בני-האדם" (דקארט, תשכ"ח: 3). אכן, אפשר לטעון שאחד המאפיינים של תנועת ההשכלה הוא כוונתה להפיץ בקרב כל בני-האדם את מה שהיה בעבר נחלתם של מעטים בלבד: החיים על פי התבונה. לרוסו, כפי שנראה להלן, יש השגות חמורות על כוונה זו. יחד עם זאת, אף שלא אעסוק כאן במעמדה ובתפקידה החיובי של התבונה בהגותו של רוסו, יש לזכור שלצד ביקורתו על התבונה, הוא מעניק לה תפקיד מכריע בבניית הסדר החברתי, בחינוכו של הפרט ובהבחנה בין טוב לרע. כפי שכותב רוסו לוולטר, אף שהתבונה היא המקור להידרדרות האדם, ויתור עליה במצב הנוכחי הוא בלתי אפשרי: "היא החרב שחייבים להשאיר נעוצה בגוף מחשש שהפצוע ימות כאשר יסלקו אותה" (מכתב לוולטר, 10 בספטמבר 1755).

רוסו מגדיר את התבונה האנושית כאמנות ההשוואה בין אידאות והצירוף של אידאות פשוטות (שנוצרות מצירוף של תחושות) לכדי אידאות מורכבות (אמיל, 122). ראוי לשים לב, שרוסו סבר שהתבונה היא "אמנות"; משמע, היא אינה טבעית ומחייבת רכישה. יתר על כן, הוא סבר שפיתוחה של התבונה מחייב תהליך ארוך – לא רק אצל האדם הפרטי, אלא גם אצל המין האנושי. בכך הוא סטה מתפיסתו של לוק, שעליה מבוססת ההגדרה שלעיל. לוק לא ראה את יכולתו השכלית של האדם כתוצר של התפתחות היסטורית, וסבר שהאדם ב"מצב-הטבע" מחונן בכוחות הנפש ובבינה שבהם מחונן האדם במצב החברתי (לוק, תשי"ט: 6, 77).

כפי שמדגיש ליאו שטראוס, התבונה, על פי רוסו, צומחת בתהליך של סיפוק צורכי הגוף ובגלל ההכרח להסתגל לנסיבות המשתנות (Strauss, 1953: 272–273). אך בחינה של המאמר השני מראה שלא רק צורכי הגוף הם שמביאים להתפתחות התבונה. התבונה מתפתחת בעקבות המצב החברתי שנוצר, התלות ההדדית בין בני-האדם וההשוואות והשיפוטים שהם עורכים במצב זה. התפתחות התבונה אינה ניתנת להפרדה גם מהתפתחות השפה, שהיא יצירה חברתית (מ"ש, 135–147; 165–178). יתר על כן, השימוש המובהק הראשון בתבונה בצורתה המפותחת המוכרת לנו הוא, למעשה, "תכניתו המחוכמת" של העשיר

להקמת הקהילה הפוליטית באמצעות כריתת "אמנה-חברתית", שאינה אלא מעשה רמאות שבה למסד את זכויות היתר שלו (מ"ש, 178). תכנית זו היא תוצר מובהק של אהבתו העצמית של העשיר שאינו מסוגל מחמת הקנאה ההדדית להתאחד עם דומיו ושלחץ הכורח – כורח שבשום פנים אינו טבעי – מביא אותו להגות אותה. אם כן, לידתה של התבונה היא בשירות האהבה העצמית. אבל אין להסיק מכך שלא תיתכן פעילות חופשית של התבונה, משום שאם ניקח בחשבון את שיטתו של רוסו לבחון דברים על פי ראשיתם, הרי ממעשה-בראשית זה של התבונה ברור שאין היא לבדה יכולה לשמש בסיס למוסר.

הפוטנציאל ההרסני הטמון בתבונה מתגלה באופן שבו היא עלולה לפגוע בפעילותו של רגש הרחמים. אם נשוב לדיונו של רוסו ברגש הרחמים כמקורן של כל הסגולות הטובות החברתיות, נבחין בשתי צורות הופעה של רגש זה: "מעומעם ועז" אצל האדם הפרא, "מפותח אך חלש" אצל האדם האזרח (מ"ש, 151). אצל הפרא רגש זה מעומעם משום שההשתתפות בצער הזולת כרוכה ביכולת לשים את עצמו במקומו של הזולת, ומחייבת לפיכך דמיון מפותח שאינו קיים ב"מצב-הטבע". יכולת הדמיון של האדם-האזרח, לעומת זאת, מאפשרת רמת הזדהות מפותחת עם האחר. מדוע רגש זה עז יותר אצל הפרא? משום שאצלו מדובר ב"ריגוש הטבעי הטהור, הקודם לכל חשיבה" (מ"ש, 150), בתחושה מיידית של סבל האחר, תחושה שאינה ממוצעת (mediated) על ידי התבונה או האהבה העצמית. פעולתה של התבונה, לעומת זאת, מנתקת את האדם מכל מה שמטריד ומצער אותו. התבונה, בפעולות השיפוט וההשוואה שלה, מכנסת את האדם בעצמו ומבודדת אותו; "בעטיה הוא אומר לעצמו בחשאי, למראה אדם סובל או גוו: לי לא יאונה כל רע" (מ"ש, 152). הרחמים, כאמור, הם המקור לסגולות הטובות, ואילו התבונה מבצרת את האהבה העצמית. היא איננה מקור לסגולות הטובות, לא רק משום שהיא עלולה להטעותנו ולהוליכנו שולל (אמיל, 249), אלא בעיקר משום שהיא זו שמגלה את האינטרס האנוכי של היחיד. לכן, היא גם אינה מסוגלת להכריע כראוי בין האינטרס הפרטי לאינטרס הכללי (אמיל, 255).

וכך כתב רוסו בהערה למאמר השני:

האם ראוי לחשוב על מערכת יחסים, שבה תבונתו של כל יחיד מכתובה לו הוראות התנהגות מנוגדות בתכלית לאלו שמטיפה התבונה הציבורית לחברה, ושבה מוצא כל אדם את תועלתו באסונום של אחרים? אין אולי שום אדם אמיד אשר יורשים תאבי בצע, לעתים קרובות ילדיו הוא, אינם מקווים בסתר למותו; שום ספינה בים אשר אובדנה לא יהיה בשורה טובה לסוחר כלשהו... (מ"ש, הערה 10, 210).

נטייתה של התבונה לגרום לאדם להתכנס בתוך עצמו תביא אותה, בייחוד בחברה שבה רדיפת האינטרסים הפרטיים קיבלה גושפנקא מוסרית ושבה "מן ההכרח להתעשר בכל מחיר", לעמוד לצדו של האינטרס ולהרחיק את האדם מחובתו המוסרית.

אם נשוב כעת לאקט הראשון של התבונה המפותחת, נבחין שהקהילה שהוקמה על ידי התבונה, תוך החנקת רגש הרחמים הטבעי, לא רק שהיא בלתי-מוסרית בעליל, אלא שסופה להתפורר למעין מצב-טבע חדש. מצב חדש זה, שיאה של ההשחתה, הוא מצב שבו "ההגינות והחובה נאלמות", אמנת הממשל מופרת לחלוטין, עריץ אחד מחליף עריץ אחר על פי חוק כל-דאליס-גבר, וליתר בני-האדם לא נותר אלא להיאנק תחת כבליהם. "הלוויתן" שהקימה התבונה בלחץ הנסיבות, האינטרסים והאהבה-העצמית אינו אלא מפלצת בעיני רוסו (מ"ש, 197-198).

המגבלה השנייה של התבונה היא יכולתה להניע לפעולה. בסיכום הדיון ברחמים במאמר השני כתב רוסו:

ברגש טבעי זה [הרחמים], ולא דווקא בטיעונים מחוכמים, יש לחפש את הסיבה לרתיעה שחש כל אדם מפני עשיית הרע, אף בלא תלות במצוות חינוכו. ייגרסו להם את אשר ייגרסו סוקראטס ושאר בעלי-מחשבה מסוגו בדבר רכישת הסגולה הטובה מכוח התבונה – המין האנושי היה כלה ואובד מזמן אילו היה שימורו תלוי רק בטיעוני-ההיגיון של בני מין זה (מ"ש, 153).

ראוי לשים לב, שרוסו אינו שולל כאן את עצם הכרת הטוב באמצעות התבונה, הוא שולל רק את הטענה הסוקראטית שלדעת את הטוב הוא לעשות את הטוב. גם אם התבונה היא שמביאה אותנו, במצב חברתי, לידיעת הטוב (אמיל, 34, 253), גורמים פסיכולוגיים אחרים – המצפון במקרה הטוב, התשוקות והאהבה-העצמית במקרה הרע – הם שמניעים אותנו לפעולה. התבונה כשלעצמה, אומר רוסו, אינה אקטיבית. מדי פעם היא מרסנת, לעתים נדירות יותר היא מדרבנת, אבל היא לעולם לא עושה משהו גדול (אמיל, 286). כוחה המוגבל של התבונה לא רק בהנעה לפעולה, אלא גם בריסון פעולתן של התשוקות, מומחש על ידי התבוננות במחזות רומנטיים ובתשוקות שהם מציתים בקהל. האין זה מגוחך, שואל רוסו, להעמיד פנים שתנועות הלב יכולות להישלט על פי צווי התבונה? (ד'אלמבר, 51). עניין זה עולה גם בביקורתו של רוסו על האבוי דה סאן-פייר, מהתאורטיקנים הבולטים הראשונים של הקדמה, וממייצגי האידאות הקרטזיאניות – עליונות התבונה האנושית, התקדמות ההשכלה וקנה-המידה של התועלת – במחצית הראשונה של המאה השמונה-עשרה.¹⁵ רוסו, כפי שראינו, פוסל את כל אלה כאידאות שלא עולות בקנה אחד עם טבע האדם. טעותו החמורה של סאן-פייר, אומר רוסו מוידוים, הייתה שהניח כי אנשים נוהגים, או לפחות עשויים לנהוג, על פי הכרתם ותבונתם ולא על פי תאוותיהם (וידוים ב', 164–165).¹⁶

ביקורתו של רוסו על האבוי דה סאן-פייר אינה מתמצה רק באי-הכרתו בקיומם של כוחות בנפש האדם שמתנגדים לתבונה. הוא גם שלל את האמונה שכל בני-האדם מסוגלים לכוון את פעילותם על פי תבונתם בלבד. כפי שכבר הוזכר, רוסו מייחס לתבונה תפקיד חשוב בגאולת האדם לאחר שהתרחק מ"מצב הטבע". אולם הוא שומר תפקיד זה ליחידי סגולה בודדים. כזכור, פעילותה המובהקת הראשונה של התבונה הייתה "בלחץ הכורח" של האינטרסים האנוכיים (מ"ש, 178). לעומת זאת, פעילותה החיובית של התבונה היא פעילות חופשית ומשוחררת מכל תלות – בין אם זו תלות בצרכים ובין אם זו תלות באחר. כפי שכבר ראינו, רק מי שפועל כך יוכל להגיע לאמיתות גדולות וחשובות. באופן זה מתוארים הגאונים במאמר הראשון, כמי שיש להם "את הכוח ללכת לבדם" (מ"ר, 65); מכאן נובעת הדרישה מן המחוקק של האמנה החברתית, "שאושרו יהא בלתי תלוי בנו, ועם זה ירצה לטפל באושרנו", וכן: "מי ששולט על החוקים, אסור לו לשלוט על בני-האדם. שאם לא כן, החוקים שיקבע יהיו משרתי תאוותיו" (על האמנה החברתית, 59, 61); ודומה שמכאן גם הדרישה הראשונה מהמורה של אמיל – שלא יקבל עליו את המשימה תמורת גמול (אמיל, 17). התבונה האמיתית חייבת אפוא לנבוע מתוך החירות שמייחדת את האדם משאר היצורים.

אך הצרה היא, שלפעילות כזאת מוכשרים רק גאונים בודדים, וזאת לא רק בשל כוחות הנפש הדרושים להשתחררות מכל תלות באנשים ובדעות רווחות. בני-האדם אינם ניחנים ביכולת רוחנית שווה. השוויון בין בני-האדם הוא שוויון מוסרי, ושוויון זה מתבטא קודם כל ביכולתם של כל בני-האדם לפעול בצורה מוסרית. הסגולה הטובה, אומר רוסו, היא "מדע של נפשות פשוטות" ועיקריה "חרותם על כל לב" (מ"ר, 66). אבל ביכולות הרוחניות קיים "אי-שוויון טבעי" (מ"ש, 120). "פילוסופים מסוימים אף טענו כי ההבדל [ביכולת האינטלקטואלית] בין אדם לאדם עשוי להיות גדול יותר מן ההבדל בין אדם כלשהו לבין חיה כלשהי" (מ"ש, 133). אמנם, לחינוך יש השפעה חשובה ביצירת פער זה ובהעצמתו (מ"ש, 158), אולם הפער שבין הגאונים, שעשויים להגיע לאותן אמיתות גדולות, לבין יתר האנושות אינו תוצאה של

חינוך (מ"ר, 64). ואכן, הגאונים, שמסוגלים להתבונן במצב האנושי מבחוץ, ומתעלים מעל הדעות הרווחות של זמנם כדי לגלות את האמיתות הגדולות והחשובות, הם כה נדירים, עד שרוסו נוטה לעתים להשוותם לאלים (על האמנה החברתית, 59; אמיל, 17; מילון למוסיקה, ערך Genie, 227). לא את החיים על פי התבונה יש להנחיל אפוא לכל בני־האדם, אלא את החיים על פי הסגולה הטובה. ואכן, הנחלת החיים המוסריים לבני־האדם היא בדיוק מטרת פעילותם של הגאונים – כפי שבולט בתפקידיהם של המחוקק והמורה.¹⁷

כדי שלא נוטעה על ידי הלהט הרטורי של המאמר הראשון, יש להדגיש שאין כוונתו של רוסו לומר, שרוב בני־האדם אינם צריכים להשתמש בתבונה (כפי שגורסות כמה מהפרשנויות לעניין הדת האזרחית (על האמנה החברתית, פרק 5). התבונה הכרחית להתפתחות המצפון. והמצפון, אומר רוסו בסוף המאמר הראשון, הוא הקול שממנו יכול האדם ללמוד את חוקי הסגולה הטובה (מ"ר, 66). אבל רק לאנשים בודדים יש תבונה שמסוגלת להנחות אותם בחיפוש האמיתות הגדולות של הקיום האנושי. אנשים שאינם מוכשרים דיים לעסוק בשאלות הללו, אך עוסקים בכך, גורמים לבזבוז "חלבה ודמה של המדינה" על מימון פעילות חסרת תועלת חברתית (מ"ר, 49), וראוי להפנותם לעיסוקים מועילים אחרים (מ"ר, 64). אולם מה שיותר חשוב, ומסוכן, הוא שפעילות זו של התבונה עלולה להביא לספקנות ולפגיעה ולזלזול בסגולה הטובה. נזק זה, יש להדגיש, אינו מצטמצם רק לאותם אנשים גופם העוסקים בשאלות כאלה על אף שתבונתם מוגבלת ומשועבדת לרצונם לזכות בהוקרה ציבורית. "מדקלמים מיותרים וטח" טפל [vain empty declamers], מתאר אותם רוסו, "מסתערים מכל עבר, חמושים בפרדוקסים ההרסניים שלהם, לערער את יסודות האמונה ולדוש כעפר את הסגולה הטובה. לשמע המלים הישנות "מולדת" ו"דת" הם מחייכים בלגוג, ומקדישים את כישרונותיהם ואת הפילוסופיה שלהם להרס ולביזוי של כל המקודש על בני־האדם" (מ"ר, 49). יש לנו צורך בגאונים שילמדו את העם, כותב רוסו לוולטיר, אולם "במאה מלומדת זו, אנו רואים רק פיסחים המבקשים ללמד אחרים ללכת".¹⁸

התבונה היא בעלת בריתו הטבעית של האינטרס; התבונה מכנסת את האדם לתוך עצמו ומנתקת אותו מהעולם; התבונה גורמת לאדם לחשוב על העתיד, מנתקת אותו מההווה ומשעבדת אותו לצרכים דמיוניים; התבונה עשויה לעתים קרובות לטעות; התבונה, גם אם היא מגלה את הטוב, אינה יכולה לגרום לנו לאהוב אותו; התבונה, שמעטיים הם האנשים הניחנים בה ברמה שמסייעת להם בחיפוש האמת, ושמסוגלים בנוסף על כך להשתמש בה בחופשיות – תבונה זו אינה יכולה לשמש בסיס בלעדי להנחיית חייו של אדם או לבניית סדר חברתי. גם אותם גאונים – "הנפשות הגדולות" שעליהן מדבר רוסו – אינם מונחים על ידי התבונה בלבד, והם ניכרים במעלותיהם המוסריות לא פחות מאשר בתבונתם.¹⁹

סיכום

על אף כל מאמציהם של החכמים שבמחוקקים, המצב המדיני נותר תמיד חסר שלמות, משום שהוא פחות או יותר יציר המקרה, ומתוך שהייתה ראשיתו פגומה, לא עלה ביד הזמן, שחשף את מגרעותיו והציע פתרונות להם, להביא מרפא לקלקלות המערכת. טלאי על גבי טלאי הוטל, כאשר צריך היה להתחיל בטיהור האוויר ובסילוק כל החומרים הישנים – כפי שעשה ליקורגוס בספרטה – למען כונן לאחר מכן בניין-מידות ראוי (מ"ש, 182).

ביקורתו של רוסו על ההשכלה, שבה נפתחת הגותו, היא אקט של טיהור האוויר. רק משסילק חומרים אלה יכול רוסו לפנות לכונן את בניינו. מאמריו המוקדמים של רוסו מצטיינים כמסע לחשיפת האמת, לקריעת צעיף האשליה הפרוס על פני המציאות והמציג לנו אותה בצורה מצודדת. במטרתו זו, כמו גם בשיטתו התבונית והחופשית מדוגמות וממסורת, רוסו הוא אולי הנציג המובהק ביותר של הנאורות. אלא שצעיף האשליה שהוא רוצה להסיר, תפור מלא מעט "טלאים" שהטליאו אנשי ההשכלה עצמם.

האינטואיציה הבסיסית של רוסו בהתקפתו על אנשי ההשכלה היא, כמדומני, אותה אינטואיציה שתעמוד בבסיסן של התקפות מאוחרות יותר על רעיונות הנאורות: על אף השכלולים הטכנולוגיים, על אף הידע העצום שצבר האדם, על אף העידון התרבותי שהגיע אליו – הוא לא הפך מאושר. רוסו שב ומעלה את הבעיות הקיומיות הבסיסיות של אדם החי בחברה, אך אין לו קשר אמיתי וכן עם אנשים אחרים; אדם שלמעשה הוא בודד, אך הוא תלוי במבטיהם, בדעותיהם ובמעשיהם של האחרים. הוא מדבר על העוולות שהאדם נתקל בהם, על פערים בין עניים ועשירים, על קנאה, נקמנות, יוהרה, אנוכיות – והוא מסרב לראות בכל אלה מאפיינים של טבע האדם או תוצאה של חטא קדמון. ואם אין הטבע אשם באומללות האדם, האשמה נופלת על האדם עצמו, וליתר דיוק, על החברה שהוא הקים.

תולדות המין האנושי, על אף חזותו, אינן אלא תהליך של שקיעה והידרדרות. כשריו המנטליים של האדם שפוחו בתהליך זה – יכולת השיפוט, ההשוואה, הדמיון, המחשבה על העתיד – הביאו לו עד כה בעיקר אומללות וכבלים. החירות המוחלטת, גם אם היא שלילית בעיקרה, של "מצב-הטבע" הוחלפה בשעבוד לדעותיהם של האחרים, לצרכים מלאכותיים, ליחסי-עבודה ולשלטון עריץ. האושר, שמקורו באיזון שבין הצרכים לסיפוקם, הוכחד על ידי אינספור הצרכים והתשווקות שיוצרים הדמיון וההשוואות התכופות שעורך האדם בינו לבין האחרים. היחסים הבלתי-אמצעיים שבין האדם לטבע הוחלפו ביחסים אינסטרומנטליים, הן בין האדם לטבע והן בין בני-האדם לבין עצמם. החברה שקמה על חורבות מצב-הטבע איננה יותר מאשר עדר.

עדרייתה של החברה והזרות השוררת בין החברים בה נובעות משלושה גורמים מרכזיים שעליהם עמדנו בחיבור זה. הראשון הוא התלות בדעות הזולת שגורמת ליצירת הפער שבין החזות החיצונית לבין ההווה האמיתית של האדם – ומכאן הצביעות והיעדר היכולת לתקשורת אמיתית בין בני-האדם. רוסו איננו מאשים את אנשי ההשכלה בטיפוח מכוון של התלות והצביעות הללו, אבל הוא בהחלט מאשים אותם בהתנהגות כזאת. לעומת זאת, שני הגורמים האחרים לקוחים היישר מהגותם של אנשי ההשכלה. האחד הוא המוסר התועלתני: החברה, שהובס, לוק, מנדוויל וממשיכיהם ביקשו לבסס, היא חברה של יחידים אנוכיים המחפשים בחברה תועלת, ובמידה רבה תועלת יחסית, כזאת שיכולה לבוא רק על חשבונם של אחרים. השני הוא הניסיון לבסס את החברה על התבונה – תבונה הגורמת לאדם להתכנס לתוך עצמו ולהתנכר מן העולם.

"ובכן, מה? האם יש להרוס את החברות האנושיות, לחסל את זו שלך ואת זו שלי ולחזור לחיות ביערות בין הדובים?" (מ"ש, 215). בהחלט לא. אותם כשרים מנטליים שפיתח האדם ושהביאו לו אומללות

פוליטיקה הביקורת על רעיונות ההשכלה בהגותו המוקדמת של רוסו

וכבלים, יכולים להיות גם הבסיס לשחרורו. אולם שלא כטירגו שדיבר על התקדמות שמובטחת בזכות העובדה שהזמן שחולף, רוסו אינו רואה כל ודאות בהתקדמות זו. ההתקדמות, לפיו, תלויה ברצונו החופשי של האדם, אך האדם במצבו הנוכחי אינו חופשי. המדע משועבד לדעת קהל חשוכה ולכבוד ויקר שמעניקים המעמדות השליטים. בניגוד לטירגו שדיבר על גאונים שיצוצו בהכרח ויפתחו את האומנויות, רוסו ניצב חרד אל מול מצב המאלץ אף את גאוני-הדור להנמיך את קומתם ולהתאימה לרמת דורם. רוסו נאלץ אפוא לפנות ל"נפשות גדולות", לאותם יחידי סגולה שיהיו מסוגלים להשתחרר מכל תלות בדעות המקובלות, במנהגים ובסנקציות חברתיות או פוליטיות. אנשים שיהיו מסוגלים להתבונן בחברה מבחוץ ולהוציא אותה ממסלול ההידרדרות שבו היא נמצאת.

בניגוד לקאנט, רוסו אינו מאמין שכל אדם מסוגל לשחרור מוחלט מסוג זה. הדבר דורש יכולות אינטלקטואליות וכוחות נפש שלא כל אדם נחון בהם. כאן אנו מגיעים אולי למחלוקת החשובה ביותר בין רוסו לבין ההשכלה: המחלוקת על מקומה ועל תפקידה של התבונה. לא התבונה, אומר רוסו, היא המאפיין המייחד את האדם, אלא החירות. אמנם התפתחות החברה הפכה את התבונה למכשיר הכרחי לצורך ההבחנה בין טוב לרע, וחירותו של האדם חייבת לפיכך להישען גם על שיפוטיות תבוניים – אולם עניין זה לא הופך את התבונה לבסיס הבלעדי לכינונה של החברה. כפי שראינו, רוסו ציין שלוש סיבות לכך: האחת, לא כל בני-האדם נחנו ביכולת תבונית שווה; השנייה, התבונה אינה מסוגלת להניע לפעולה ואינה עשויה לגבור על הרגשות והתשוקות; השלישית, התבונה טועה לעתים קרובות, והיא נוטה מטבעה לכנס את האדם לתוך עצמו, אל האינטרס האנוכי שלו.

השחרור יושג אפוא לא באמצעות התבונה – לשחרור כזה לא מסוגל כל אדם – אלא באמצעות טיפוח החיים המוסריים. החירות המוסרית תתבטא בחוק שקבענו לעצמנו, אלא שחוק זה אינו מבוסס על התבונה, אלא על הסגולה הטובה, אותו "מדע של נשמות פשוטות" שעיקריו חרותים על כל לב. "מדע" זה, כפי שראינו, מבוסס על פיתוח של רגש הרחמים – רגש טבעי שקיים בכל אדם. כאן יכולים לבוא לידי ביטוי הכשרים שפיתח האדם המחוברת – כוח הדמיון ויכולת ההשוואה – המאפשרים לרגש הרחמים הטבעי להתפתח לכדי תחושה מודעת, שבה האדם חורג אל מעבר לעצמו ושואף לאושרם של אחרים שעמם הוא מזדהה. רגש זה הוא הבסיס הן לסגולה הטובה והן לקיומה של חברה בריאה ובלתי מנוכרת. מבלי להיכנס לדיון הסבוך בדוקטרינת הרצון הכללי, דומני שיש לראותה כפיתוח של עניין אחרון זה, שעלה מתוך הביקורת של רוסו על אנשי ההשכלה.

⁶ משה שעיו הוא דוקטורנט במחלקה לפוליטיקה באוניברסיטת פרינסטון, ארצות הברית.
דואר אלקטרוני: mshayo@princeton.edu

הערות

1. ראו: Bury, 1955, פרקים 2-5.
2. מתוך: 41, 55, 59. Turgot, "A Philosophical Review of the Successive Advances of the Human Mind", כל התרגומים ממקורות לועזיים המופיעים במאמר זה הם שלי (מ.ש.).
3. בהפניות המכוונות את הקורא למאמריו ולספריו של רוסו העדפתי לכתוב את הכותרת המלאה או להשתמש בקיצור ביבליוגרפי:
מ"ר – המאמר הראשון ("מאמר על המדעים והאמנויות").
מ"ש – המאמר השני ("מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם").
ד'אלמבר – מכתב לד'אלמבר על התאטרון.
אמיל – Rousseau, J.-J. 1979. *Emile*. A. Bloom (trans.), New York: Basic Books.
4. ראו: Einaudi, 1967, פרק שני; Broome, 1963, פרק ראשון; Bury, 1955, פרק תשיעי.
5. "קשה יותר להימנע מלהיות נשלט מאשר לשלוט באחרים" קובע לה-רושפוקו באימרה 151.
6. מעניין לשים לב, שבעשותו זאת תורם רוסו תרומה מרכזית לאכזבה מן המהפכה ומן הנאורות, שהבטיחו ששינוי החברה יפתור גם בעיות אקסיסטנציאליות אלה (Starobinski, 1978).
7. ראו, לדוגמה, בהזיות של מטייל בודד, טיול שלישי: "ראיתי אנשים רבים שהתפלספו בלמדנות שעלתה על למדנותי, אך הפילוסופיה שלהם הייתה, אם אפשר לומר כך, זרה להם... הם למדו את טבע האדם כדי שיוכלו לדבר עליו בידענות, לא כדי להכיר את עצמם; הם השקיעו עמל רב כדי ללמד את האחרים, אך לא כדי להבין הבנה פנימית את עצמם. רבים מהם לא השתוקקו אלא לעשות ספרים, ואחת היא אילו ספרים, ובלבד שיתפרסמו. משיצא ספרם לאור... לא שאלו את עצמם אם תוכנו שקרי או אמיתי, ובלבד שאיש לא יפריכו" (הזיות של מטייל בודד, 25-26).
8. רוסו, אגב, מביא את וולטיר (!) כדוגמה לאמון המקריב את יכולתו "על מזבח אנינותנו הכוזבת". הזיוף של וולטיר מובלט על ידי פנייה אליו בשמו המקורי, ארואה.
9. לפי פרשנותו של קאנט, האמנה החברתית של רוסו אינה צריכה להיתפס כאקט היסטורי, אלא כעיקרון העומד בבסיס החברה (ראו: Cassirer, 1963: 34-35). פרשנות זו, כך נראה לי, צריכה לחול לא רק על האמנה החברתית שמתאר רוסו בספרו העונה לשם זה, אלא גם על אמנת-השולל המתוארת במאמר השני. מיסוד ההבדלים המעמדיים תוך הולכת שולל בשמה של יצירת "שלווה אזרחית" כביכול, הוא בעיני רוסו העיקרון שעומד בבסיס המשטרים הקיימים בימיו.
10. האינטואיציה הבסיסית שהתפתחות החברה מלווה בהשחתת המידות מצויה כבר ב"משל הדבורים", שפורסם בגירסתו המלאה ב-1714, וזכה להשפעה רבה. אם היה האדם נשאר ישר ותמים ונהנה מברכות גן-העדן, אומר מנדוויל, אין שום סיכוי שהיה הופך ליצור חברתי (Mandeville, 1970: 346). תאוותינו וחטאינו חיוניים להתפתחותם ולשגשוגם של ענפי המסחר והכלכלה השונים. מבחינת מנדוויל, הדבר מצדיק את זניחת הסגולה הטובה, שהיא בעיניו המצאה של אנשי מוסר ופוליטיקאים, ואת החלפתה במוסר תועלתני. רוסו, כפי שנראה להלן, מגיע למסקנות הפוכות לחלוטין.
11. התשובה המודרנית הרווחת לטענה זו מצויה בתאוריה של משחקים חוזרים (infinitely repeated games). דהיינו, אם האינטראקציה בין הפרטים חוזרת על עצמה שוב ושוב, בלי שקיים תאריך ידוע מראש שבו תסתיים, אזי ניתן לקבל תוצאה של שיתוף-פעולה שנובעת רק מהאינטרסים האנוכיים של הפרטים. יחד עם זאת, במשחקים

פוליטיקה הביקורת על רעיונות ההשכלה בהגותו המוקדמת של רוסו

מסוג זה אפשר לקבל הרבה מאוד תוצאות (Osborne and Rubinstein, 1994, chap. 8). לדיון בתשובות אפשריות אחרות ראו: Kreps, 1997.

12. יש לשים לב, שבפסקה, שצוטטה לעיל, מציג רוסו את רגש הרחמים ואת היצר לשרוד ב"מצב-הטבע" הטהור כ"עיקרים" אשר הוא, רוסו, מבחין בהם. מדובר כאן במושגים תאורטיים שמיועדים להסביר התנהגות נצפית ולא ברגשות אשר האדם ב"מצב-הטבע" הטהור מודע להם. עניין זה לא רק מסביר כיצד יכלו להתקיים ב"מצב-הטבע" רחמים, שכפי שמראה רוסו באמיל, התעוררותם באורח מודע מחייבת קיומו של דמיון, שכן הם מבוססים על יכולתו של אדם לדמיון את עצמו במקומם של אחרים (אמיל, 182–187), אלא הוא מחריף את הניגוד שבין רוסו להובס. לא זו בלבד שרוסו מפשיט את האינסטינקט להישרדות מכל היבט יחסי לאנשים אחרים, אלא הוא אף שולל את קיומו כתשוקה מודעת (Masters, 1976: 136-142).

13. דומני, שבאופן דומה אפשר להבין גם את הרצון הכללי כחריגה מתמדת של האדם מעצמו אל אחרים מסוימים השווים לו, מתוך הקשבה לרחמיו הטבעיים, כלומר, מתוך שאיפה לאושרם, משמע האושר הכללי.

14. דקארט אמר ש"הגדולים בבני-האדם מוכשרים הם למעשים הנפסדים ביותר כמו למעשים הנעלים ביותר" (דקארט, תשכ"ח: 4), משום שהם אינם מיטיבים להשתמש ב"כישרונות-הרוח" שלהם. הוא טען שעליהם להפעיל נכון את התבונה, והציע את המתודה שהוא השתמש בה להדריך את שכלו שלו.

15. ראו: Bury, 1995 פרק 6.

16. מחוסר יכולתה של התבונה להניע לפעולה ולרסן את התשוקות והאהבה העצמית נובעת גם תמיכתו של רוסו במנהגים עממיים בריאים, ובייחוד בקיומה של אמונה דתית, ולכך יש השלכות ידועות במשנתו הפוליטית. "ממשלי אנוש זקוקים לבסיס יציב יותר מאשר התבונה גרידא", אומר רוסו במאמר השני (עמ' 190), וב"אמנה החברתית" הוא מפתח תפיסה זו לכדי "הדת האזרחית".

17. השפעתו של אפלטון על רוסו ניכרת כאן לא רק בהבחנתו שבין האמיתות הגדולות לבין הדעות הרווחות, אלא גם בהצעתו להעניק לגאונים הגדולים מקום בחצרות המלכים שם יזכו "לגמול היחיד הראוי להם: האפשרות לתרום, בכוח ההשפעה שניתנה להם, לאושר העמים אשר להם ינחילו חכמה" (מ"ר, 65). הצעה זו נרמזת שוב על ידי האזכור של ליקורגוס במאמר השני (מ"ש, 184), ובאופן בולט יותר בדיון במחוקק ב"אמנה החברתית".

18. מכתב לוולטיר, 10.9.1755. לתיאור חי של "פיסחים" אלה שהציפו בהמוניהם את צרפת של המשטר הישן, ראו: Darton, 1982, פרקים 1, 6. דומה שרוסו רואה סכנה נוספת בטיפוח כללי של פעילויות הקשורות בתבונה (כלומר, המדעים), והיא פגיעה בשוויון. "התכונות האישיות הן המקור למיני אי-השוויון האחרים, והעושר הוא אי-השוויון האחרון שאליו הם מצטמצמים לבסוף" (מ"ש, 194). טיפוח המדעים משמעו חלוקת התגמולים החברתיים על בסיס כישרונות שאינם מחולקים באופן שווה – ולא על בסיס מוסרי. יחד עם זאת, רוסו אינו עומד בבירור על נקודה זו ובסוף המאמר השני הוא אף אומר ש"אי-השוויון המוסרי, שרק החוק הכתוב נותן לו את תוקפו, מנוגד לזכות הטבעית כל אימת שאין הוא נתמך באי-השוויון הפיזי, באותו יחס" (מ"ש, 201). כלומר, אי-שוויון חברתי שנתמך באי-השוויון הטבעי הוא (אולי) מוצדק.

19. כך, במאמר הראשון, כשרוסו מציג את גירסתו לשלטון הפילוסופים, הוא מדבר על "כוחם של הסגולה הטובה, המדע והסמכות... הפועלים בתיאום למען היטיב עם המין האנושי" (מ"ר, 65 [הדגשה שלי, מ"ש]); במאמר השני מופיעים ה־grand ames cosmopolites, ש"מאמצים אל לבם הנדיב את המין האנושי כולו" (מ"ש, 180), וזו, כפי שראינו, מהותן של הסגולות הטובות החברתיות. ואילו הסיבה העיקרית לקושי למצוא מורה ראוי באמיל היא הספק באשר למדרגת הסגולה הטובה שאליה מגיעים אנשים בדור מושחת זה (אמיל, 17).

מקורות

- אפלטון. 1959. כתבי אפלטון. תרגם י. ג. ליבס, תל-אביב: שוקן.
- אריסטו. 1985. אתיקה, מהדורת ניקומאכוס. תרגם י. ג. ליבס, תל-אביב: שוקן.
- בלום, א. 1989. דלדולה של הרוח באמריקה. תרגם ב. שפירא, תל-אביב: עם עובד.
- דקארט, ר. תשכ"ח. על המתודה. תרגם י. אור, ירושלים: מאגנס.
- הובס, ת. תשכ"ב. לויתן. תרגם י. אור, ירושלים: מאגנס.
- טלמון, י. תשט"ו. ראשיתה של הדמוקרטיה הטוטליטרית, תל-אביב: דביר.
- לוק, ג'. תשל"ב. מסה על שכל האדם. תרגם י. אור, ירושלים: מאגנס.
- ____. תשי"ט. המסכת השנייה על הממשל המדיני. תרגם י. אור, ירושלים: מאגנס.
- מונטין, מ. תשכ"ג. מסות. תרגם ישורון קשת, תל-אביב: שוקן.
- קאנט, ע. תשמ"ג. ביקורת התבונה הטהורה. תרגמו ה. ברגמן ונ. רוטנשטרייך, ירושלים: מוסד ביאליק.
- רוסו, ז'. ז'. הזיות של מטייל בודד. תרגמה אירית עקרב, ירושלים: כרמל.
- ____. 1995. וידויים. תרגם אליהו מייטוס, תל-אביב: הוצאת המתמיד (שני כרכים).
- ____. תשנ"ג. "מאמר על המדעים והאמנויות", בתוך מאמרים, תרגם עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, עמ' 31-66.
- ____. תשנ"ג. "מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם", בתוך מאמרים, תרגם עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, עמ' 231-295.
- ____. תשט"ז. על האמנה החברתית. תרגם יוסף אור, ירושלים: מאגנס.
- Bloom, A. 1963. "Jean-Jacques Rousseau." In Strauss, L. And Cropsey, J., eds., *History of Political Thought*, Chicago: Rand McNally & Corp.
- Broome, J. H. 1963. *Rousseau, a Study of his Thought*. London: Edward Arnold.
- Bury, J. B. 1955. *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. New York: Dover Publications.
- Cassirer, E. 1963. *Rousseau, Kant and Goethe*. trans. J. Gutmann, P. O. Kristeller and J. H. Randall jr. New York: Harper & Row.
- Chapman, J. W. 1956. *Rousseau – Totalitarian or Liberal?*. New York: Columbia University Press.
- Condorcet, A. N. de. 1955. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Trans. I. Barraclough. London: Widenfeld and Nicholson.
- Darnton, R. 1982. *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Einaudi, M. 1967. *The Early Rousseau*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hobbes, T. 1949. *De Cive*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Kant, I. 1949. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Intent." In *The Philosophy of Kant, Kant's Moral and Political Writings*. Ed. C. J. Friedrich, Modern Library, pp. 116-131.

____. "What is Enlightenment", *ibid*, pp. 132-139.

Kreps, D. M. 1997. "Intrinsic Motivation and Extrinsic Incentives," *The American Economic Review*, 87 (2), pp. 359-364.

La Rochefoucauld, 1959. *Maximes*. L. Tancock (trans.). London: Penguin.

Mandeville, B. 1970. *The Fable of the Bees*. Intro. P. Harth. London: Penguin.

Masters, R. D. 1976. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nisbet, R. 1980. *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.

Olson, T. 1982. *Millenianism, Utopianism and Progress*. Toronto: University of Toronto Press.

Osborne, M. J., Rubinstein, A. 1994. *A Course in Game Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Rousseau, J. -J. 1969. *Dictionnaire de Musique*. Hildesheim: Georg Olmes Verlagsbuchhandlung.

____. 1960. "Letter to M. d'Alembert on the Theatre." In *Politics and the Arts*. A. Bloom (trans.), Ithaca, NY: Cornell University Press.

____. 1979. *Emile*. A. Bloom (trans.), New York: Basic Books.

____. 1992. *Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse), Polemics, and Political Economy*, R. D. Masters and C. Kelly (eds.), Hanover: University Press of New England.

Starobinski, J. 1978. "The Accuser and the Accused", *Daedalus* (107): 41-58.

Strauss, L. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: Chicago University Press.

Turgot, A. R. J. 1973. *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, ed. and trans. R. L. Meek. Cambridge: Cambridge University Press.

Voltaire, 1994. *Political Writings*, ed. and trans. D. Williams. Cambridge: Cambridge University Press.