

על דת ואמונה במחשבתו של משה הס

עיון שטחי בלבד בכתביו של משה הס מגלה מיד שורה של סתירות פנימיות: קביעות חד-משמעיות והיפוכן, השגות וביטולן. כל אלה אופייניים לדרכו העיונית של משה הס, אשר היתה תמיד מלאת תהפוכות, ספוגה מאבקים פנימיים ורצופה התמחדות עם מחשבת העבר ועם הזרמים השונים בפילוסופיה של ראשית המאה ה-19. לא ייפלא איפוא, שבני-זמנו וגם היסטוריונים בני-זמננו חלוקים בדעותיהם על אופיו ופועלו של משה הס. ביוגרף מעריץ אחד כינהו 'פורץ-הדרך לסוציאליזם ולציונות'¹. מארכס ואנגלס ראו בו 'מיצג ברור של אינטרס ריאקציונרי — האינטרס של הקרתנות הגרמנית'². בהיסטוריה של הציונות הפוליטית הוא אחת הדמויות הנשכחות ביותר. בסוף המאה שעברה ניסו אדוארד ברנשטיין וגוסטב מאהרינג להחזיר למשה הס את מעמדו כאחד מן האבות-המיסדים של התנועה הסוציאליסטית בגרמניה.³ אך גיאורג לוקאץ', מגדולי הוגי הדעות המארכסיסטיים של ימינו, אינו רואה בו אלא 'דוגמא מעניינת למצב הרוחני של גרמניה בתקופת ראשית היווצרותה של התיאוריה על המהפכה הפרוליטארית'⁴. 'הרב הסוציאליסטי' שימש מטרה להת-קפותיהם של יהודים שומרי-מסורת וחפשיים כאחד.⁵ ארנולד רוגה ופרידריך אנגלס שמו ללעג את כשרונו הספרותי, ואילו היינריך היינה התיחס לכתביו בהערכה רבה.⁶ ריבוי הדעות וההערכות על אישיותו ועל מקומו של משה הס בהיסטוריה איננו רק תוצאה של המחלוקת הרעיונית בין המבקרים. הוא נובע מעצם יצירתו של משה הס: יצירה גדולה, נעדרת עקבות ובלתי-ראציונלית, שהיא תולדה של מזג

1. זוהי כותרת-המשנה לספרו של תיאודור זלוציסטי על משה הס: Theodor Zlocisti, *Moses Hess. Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812—1875*, Berlin 1921
2. קרל מארכס ופרידריך אנגלס, 'המניפסט הקומוניסטי', פרק III. בתרגום עברי: ק' מארכס ופ' אנגלס, כתבים נבחרים, כרך א', עמוד 26.
3. Georg Lukács, 'Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik', Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Leipzig 1926, p. 102
4. שם, עמ' 155.
5. ראה למשל מכתבו של ברטולד אוורבך למשה הס, 8.4.1861 המובא בקובץ: Edmund Silberner (ed.), *Moses Hess — Briefwechsel*, The Hague 1959, pp. 375—376, 397 ff.
6. August Cornu, *Moses Hess et la gauche Hegelienne*, Paris 1934 (להלן: 'א' קורני), pp. 88—90

סוער ואינטלקט בלתי-מרוסן. כל המנסה להכניס סדר לתוך מכלול כתביו של הס מטשטש על-ידי כך את אופיו המיוחד של האיש ואת טבעה של יצירתו. בכל-זאת, למרות כל פיתול-הדרך ותמורות הדעות, ניתן לגלות ביצירה זו קווים אופייניים, אשר מתוכם משתקפת אישיות המונעת, מעל לכל, על-ידי אמונה עמוקה. אמונה זו עוברת כחוט-השני בכל כתביו של משה הס, ולעיתים דומה כי היא משתרבת לתוכם למרות רצונו המפורש. תפיסת ההיסטוריה של הס ועמדתו המוסרית, הסוציאליזם שבו דגל, ומאוחר יותר אף תפיסתו את היהדות ועיוניו במדעי-הטבע, כולם כאחד היו טבועים בחותמה של מלחמתו האישית על משמעות אמונתו, על זיקתו וזהותו הדתית. בבסיס תודותיו בין יהדות לבצרות, בין קוסמופוליטיות ולאומיות, בין דטרמיניזם ומוראליזם, ניתן לגלות הכרה דתית עמוקה. בחיפושו אחר הארמוניה עולמית הוא משקיף מעבר לדיאלקטיקה של היגל אל האַסְכְטולוגיה העתיקה, ובמאמציו ליצור סינתזה חדשה של רעיונות מתגלית מבעד לעיוניו הפילוסופיים אמונה אישית בלתי-מעוררת.

א

אביו של משה הס, דוד, קיווה להוריש לבנו את עסקיו המשגשגים בעיר קלן שעל הריין. סבו, אבי-אמו, רב מכובד בקהילת פרנקפורט, רצה לראות בו ממשיך דרכה המסורתית של המשפחה. שניהם עתידים היו להתאכזב. שנות ההתבגרות של משה הס עברו עליו בסכסוכים בלתי-פוסקים עם אביו, כשהוא מתרחק מן האוירה הדתית-מסורתית שבבית סבו. משה הס גיחן מצעירותו בסקרנות טבעית, והסביבה הלא-יהודית שחי בה משכה אותו בכוח רב. הס לא זכה לקבל חינוך לא-יהודי מוסדי, הוא היה אוטוידידאקט טיפוסי, קורא נלהב, כפייתי כמעט, בעל מרץ בלתי-גדלה וכושר ספיגה עצום.⁷

יומניו וכתביו של הס אינם מאפשרים לנו לאתר בדיוק את זהותם ותוכם של הספרים אשר קרא בצעירותו.⁸ כפי הנראה היתה לו רגישות מיוחדת לנושאים אקטואליים אשר נדונו בעיתונות ובכתבי-העת של אותן השנים, והיתה לו יכולת מפליאה לקלוט ולצרף רעיונות, לגשר על-פני הגיודים-שביניהם וליצור מהם סינתזה חדשה. לימים הפכה הקריאה בשבילו, ליותר מאשר תרגיל אינטלקטואלי בלבד. במישור האישי היא היתה לכלי עזר במאמציו להשתחרר מהשפעתם של אביו וסבו, ובמישור הרחבי נעשתה למכשיר העיקרי שבאמצעותו טרח הס הצעיר למצוא את יעודו האנושי המיוחד. ביומנו כתב הס:

תפקידו של האדם הוא לתור אחרי החכמה, לגלות את הטעון-תיקון ולחשוף את הרע, להילחם למען הטוב ולשאוף לשלמות, לא רק בכת, באומץ ובהת-

7. Edmund Silberner, *Moses Hess, Geschichte seines Lebens*, Leiden 1966

8. על מנהגי הקריאה וחומר הקריאה של הס הצעיר ראה: Edmund Silberner, 'Der junge Moses Hess — im Lichte bisher unerschlossener Quellen 1812—1835', *The International Review of Social History* 1958, (להלן: זילברנר, 'הס הצעיר'), pp. 60, 254—255; וכן השווה עם גישתו של אוגוסט קורני, שם פרק 11.

מדה, אלא אף על-ידי הצבת המטרה הזו בכל הזדמנות מעל לכל דבר אחר.⁹ התפתחות האידיאליות המוסרי של הס היתה מלווה לבטים אישיים קשים. כבר בהיותו בן 16 מספר הס על 'מהפכה עצומה' בחייו, כאשר דבקו הדתית נודעוה לראשונה. היה זה, כפי הנראה, משבר האמונה הראשון של משה הס, כאשר זהותו כיהודי וזהותו כאדם, נראו לו לפתע כמנוגדות זו לזו. רק לאחר מלחמה גפשית ארוכה — כך הוא מספר — גברו בו 'החירות והאמת' ויכול היה או לכתוב לידו: אמנם הנני יהודי חסוד, אבל רק במידה שהנני גם אדם חסוד; ובכל פעם שהשניים מתנגשים זה בזה, הריני אדם על חשבון היותי יהודי [...].¹⁰

אך ניסודו של דבר, היה הס הצעיר אדם בעל אמונה עמוקה.¹¹ הדיכוטומיה, כפי שנראתה לו לראשונה, שבין יהודי לאדם, נעשתה במהירות חסרת-משמעות לנוכח מאבקו הפנימי. פתרון אתיאטי, וללא ספק גם פתרון אגנוסטי, נגדו את אישיותו של הס. במהירות הפך המאבק האישי שלו למאבק בין יהדותו לעולם הנוצרי שמסביבו והאנטאגוניזם היהודי-נוצרי היה לנקודת המוקד במחשבתו במשך שנים רבות. בסוף שנת 1835 הכריז משה הס על בוא 'העידן של ישו', שהוא, משה הס הצעיר, נקרא לבשר את ראשיתו.¹² זהותו החדשה ושליחותו התבטאו עתה במונחים שבודאי הדהימו וזיעזעו את אביו ואת סבו. דווקא הוא ולא אחר, נקרא להמשיך את פועלו של ישו משיח-הנוצרים, ולהיות 'ליחזן חדש'. כך קרע הס הצעיר את קשריו האחרונים עם הקהילה היהודית כולה, עם משפחתו ועם מסורת העבר שלה. הוא שאף להיעשות לחלק מן החברה הלא-יהודית הסובבת שאת הישגיה הרחוביים העריך ובתרבותה חיפש מוצא ממבוכתו האישית. הוא החל לראות עצמו כשליח המבשר אמת חדשה. העם הגרמני, כך סבר, נועד להכיר בה ולהפיצה בעולם. הוא האמין שעם קבלת משנתו על-ידי האומות הגאורות כולן, תיפתח הדרך לעידן חדש בהיסטוריה האנושית.

במצב זה של התעלות-הרות, עסק הס בכתיבת ספרו הראשון. הספר פנה היישר לאומה הגרמנית, במטרה להפוך את שליחותו האישית של המחבר לשליחות לאומית-גרמנית. הספר נדפס לראשונה בשנת 1837 ושמו המזור היה: 'ההיסטוריה הקדושה של האנושות כפי שנכתבה על-ידי שפינוזה הצעיר'.¹³ עיקרו — ההכרזה על בוא עידן חדש, ומשום-כך טבעי היה שיפתח בסקירה היסטורית מקיפה. ואמנם הס הצעיר האמין כי עלה בידו להגיע לראשונה לתפיסה כוללת של ההיסטוריה

9. זילברנר, 'הס הצעיר', עמ' 65.

10. ראה מכתבו למ. לוי באפריל 1831 המובא ב: Horst Lademacher (ed.), *Moses*: 1831 המובא ב: Hess, *Ausgewählte Schriften*, Cologne 1962, p. 377 (להלן, כתבים).

11. ראה זילברנר, 'הס הצעיר', עמ' 55.

12. שם, עמ' 239—240.

13. הופיע בשוטגרט בשנת 1837. מודפס מחדש בחלקו בכתבים, ובאופן מלא יותר ב: August Cornu & Wolfgang Mönke (eds.), *Moses Hess — Philosophische und Sozialistische Schriften, 1837—1850*, Berlin 1961 (להלן: כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים).

העולמית, 'על חוקיותה ועל ייחודה'.¹⁴ את ההיסטוריה העולמית, הסביר, אפשר לחלק לשלוש תקופות המקבילות לשלושת המרכיבים של השילוש הקדוש. התקופה הראשונה, שהיא העת העתיקה, או 'שורש האנושות' בלשונו של הס, היא תקופתו של האל-האב, כאשר האדם ידע את אלוהיו באמצעות הדמיון והנבואה. התקופה הזאת החלה ונתאפיינה על-ידי דמותו של האדם הראשון. התקופה השנייה, המקבילה לתקופת ימי-הבינים הנוצריים, היא תקופת 'צמרת האנושות' — תקופתו של האל-הבן, כאשר האדם ידע את אלוהיו במיתוס ובמיסטיקה. ראשיתה עם הופעת ישו הנוצרי והיא קיבלה ממנו את אופיה המיוחד. התקופה השלישית, 'פרי האנושות', היא התקופה של רוח-הקודש — החלה עם הופעתו של ברוך שפינוזה ועדיין לא הגיעה לקיצה. היא עתידה להסתיים, הסביר משה הס, כשיוכתרו בהצלחה מאמצי האדם לתפוס את אלוהיו ב'כוחות רוחניים בלבד', וביטייה בעולם המעשה יהיה ייסודו של סדר חברתי חדש, המושתת על שוויון ועל ביטול הקנין הפרטי.¹⁵

בספרו השני, אשר יצא בלייפציג בשנת 1841, חזר הס על השקפתו ההיסטורית.¹⁶ גם כאן עסק בנסיון לגלות תכנית וסדר במהלך ההיסטוריה האנושית, וקיווה להפוך על-ידי כך את לימוד ההיסטוריה ל'מדע שיטתי'.¹⁷ הס לא הבחין מעולם בדילמה הטמונה בגישה זו. שהרי על-ידי הענקת משמעות ומטרה להיסטוריה, היא נהפכת לסיפור של גאולה והגשמה, ובתור שכזו אין היא יכולה להיות 'מדעית'. תפיסה היסטורית כזו יכולה להישען על אמונה בלבד.

רק אמונה עשויה להפוך את סיפור קורותיה של האנושות לתכנית אחת ראציונלית, ורק האמונה בכוח מכוון ומתכנן על-אנושי יכולה להוליד גבואה על מטרתה הסופית של ההיסטוריה, ולעשות את זרמה ההפכך לתנועה סופית ובעלת-משמעות. למרות טיעונו, לא היתה 'ההיסטוריה הקדושה' של הס בגדר חידוש מהפכני לגבי הקורא המשכיל של סוף שנות ה-30, אם גם מקורות ההיסטוריוגרפיה שלו קשים מאוד לאבחון. בנטייתו המוקדמת של הס לקומוניזם נקל להבחין בהשפעת סאָן-סימון והסאָנסימוניזם.

כמו כן ידוע כי לסאָן-סימון עצמו היתה שיטה היסטורית מיוחדת, וגם לפיה נתחלקו תולדות האנושות לשלושה פרקים עיקריים אשר כל אחד מהם החל והת-אפיין על-ידי אישיות היסטורית בולטת אחרת. מייצגי שלוש התקופות היו סוקראטס, ישו הנוצרי, ולבסוף סאָן-סימון עצמו.¹⁸ יהודים רבים היתה להם משיכה מיוחדת לשיטתו ההיסטורית של סאָן-סימון,¹⁹ אך בשנת 1837 הודה הס בהשפעה אחת

14. כתבים, עמ' 65.

15. שם, עמ' 72—74.

16. *Die Europäische Triarchie*, Leipzig 1841. נדפס בחלקו בכתבים וביתר הרחבה בכתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים.

17. כתבים, עמ' 65.

18. ראה: G. D. H. Cole, *Socialist Thought — The Forerunners 1789—1850* — London 1959, p. 39

19. על כך ראה: J. L. Talmon, *Political Messianism — The Romantic Phase*, (להלן: טלמון) 1960, pp. 77—79

ויחידה על מחשבתו: זו של ברוך שפינוזה.²⁰ רק מאוחר יותר הזכיר גם את כתביהם של הוגי-דעות אחרים, ביניהם שלינג, היגל, ואחדים מבין ההיגליאנים הצעירים של זמנו.²¹

אדמונד זילברנר, שעבד עם כתבי-היד המקוריים של משה הס, שוכנע שה'היסטוריה הקדושה' אמנם נכתבה כיצירה מקורית ושבאותן השנים לא הכיר הס את היגל, לא את פוריה ולא את סאן-סימון.²² ובכל-זאת, גם אם לא הכיר הס את כתביהם ממקור ראשון, קשה להניח שקורא נלהב כמותו בגרמניה של שנות ה-30, לא נתקל מעולם בדיווחים על הרצאותיו של היגל בברלין, ובוויכוחים הסוערים שהם עוררו בקרב הקהל המשכיל בגרמניה. כמו כן, מוזר יהיה לקבל את הטענות שהם הצעיר, שהיה ער ונלהב לכל רעיון חדש, מעולם לא בא במגע עם רעיונותיהם של הסוציאליסטים הצרפתים אשר זכו אז לפופולריות רבה באזור הגרמני של חבל הריין.²³ הס היה נמשך תמיד לכל חידוש בעולם הרוח של זמנו, וללא ספק נכתבה יצירתו מתוך זיקה של קבע אל האטמוספירה הרוחנית של אותן השנים. את מקור רותיה עלינו לחפש לא ברישומים האוטו-ביוגרפיים של הס עצמו, אלא בתוכנה הסגולי ובמבנה המיוחד.

אחד הביוגרפים של משה הס, אוגוסט קורנו, מגדיר את 'ההיסטוריה הקדושה' כ'נסיון לתת לדת היהודית [...] תדמית סוציאליסטית'.²⁴ הוא רואה בה ביטוי לסנתזיה בין היהדות, הפילוסופיה האידיאליסטית הגרמנית, והסוציאליזם.²⁵ אומנם התקוה לעתיד אידיאלי באחרית ההיסטוריה האנושית היא מוטיב מרכזי בכתבי הנביאים, והציפייה לגאולה משיחית נשמרה ביהדות במשך כל הדורות כשהיא מערבת בתוכה יסודות של חזון אוטופי לעתיד וגעגועים לשלמותו וטהרו של העבר.²⁶ אך האם שאב הס מכל אלה את ההשראה לתפיסתו ההיסטורית המיוחדת שעה שהיה הולך ומתבכר ליהדותו, בו לה ושוללה מכל וכל?

הס מעולם לא המיר את דתו כפי שעשו רבים מן האינטלקטואלים היהודים בגרמניה של זמנו.²⁷ סלידתו מן היהדות לא הביאה אותו אל הטבילה, אך די היה בה כדי לספק לו עילה להתקפות עליה: 'דת משה חלפה מן העולם, הכריז הס.²⁸ העם היהודי שוב אינו אלא גוף בטל-חיים, אשר לא יוכל עוד לשאת בשורת-אמת

20. ראה זילברנר, 'הס הצעיר', עמ' 254—255.

21. כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, עמ' 72—80.

22. זילברנר, 'הס הצעיר', עמ' 255.

23. ראה: E. M. Bulter, *The Saint-Simonian Religion in Germany*, Cambridge, 1926, pp. 67 ff.

24. ראה הקדמת העורכים לכתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, עמ' ix.

25. א' קורני, עמ' 9, 19.

26. על האסכטולוגיה היהודית ראה את מאמרו של הרמן כהן: H. Cohen, 'Die Messi- asidee' (1890—1892), *Jüdische Schriften*, Vol. I, pp. 105 ff.

27. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, 1957, p. 3 ff. Arthur Rupp, *The Jews in the Modern World*, 1934, p. 328.

28. זילברנר, 'הס הצעיר', עמ' 64.

לעולם.²⁹ 'בני ישראל', כך כתב, 'מרחפים כרוחות על-פני עולמו של אלוהים ואינם יכולים למות ואף לא לשוב לתחיה'.³⁰

באותו מקום מייחד הס קטע ארוך לפירוש סיפור מותו של ישו, ייסוריו, בשמתו, לבו ודמו. ישו הוא מרכזה של ההיסטוריה ולבה של האנושות. גם כאשר מאוחר יותר החל הס לתקוף את הנצרות, העדיף אותה זמן רב על-פני היהדות, שכן 'אלוהיהם של אברהם, יצחק ויעקב, האל-האב, אינו אלא אל לאומי, בעוד שאלוהי הנוצרים, הוא אלוהי האנושות כולה, אדם-אל [...].'³¹ הקוסמופוליטיזם וההומאניזם שלו היו בבסיס התנכרותו של הס ליהדות ומשיכתו לנצרות היתה תוצאת המאבק הפנימי שלו על זהותו כאדם עצמאי, בשלב זה של חייו. וכך היתה האֶסְטֶטולוגיה שבכתביו ההיסטוריים הראשונים קשורה קשר הדוק ומודע עם המשיחיות הנוצרית, דווקא. אך אולי במעמקי הכרתו בלבד, שָׁבַה ונת-קשורה עם מקורותיו ועם חינוכו היהודי.

ב

לרעיונות המשיחיות הנוצריים היסטוריה ארוכה. ראשוני התיאולוגים של הכנסייה נהגו לחזק דבריהם ולהסתמך על דברי יוחנן בספר ההתגלות, אך הנצרות המוסדית הלכה והגבירה את התנגדותה לצייליאזם. בראשית המאה ה-5 נתן סנט-אוגוסטין משמעות חדשה למושג הגאולה הנוצרי וביקש על-ידי כך להתגבר על הזרמים המשיחיים בנצרות. רק נפש היחיד, טרח סנט-אוגוסטין להסביר, מסוגלת להגיע לגאולה שלמה. 'מלכות-האלוהים' המשיחית תועברה על-ידו מן העולם-הזה אל העולם-הבא והפער בינה לבין 'מלכות-האדם' לא ניתן עוד לגישור. ברבות הימים הפכה השקפתו של סנט-אוגוסטין לדוגמה הרשמית של הכנסייה, אך את האמונה בגאולה בעולם-הזה ובהתגלותו המחודשת של ישו לא קל היה לעקור משורש, והיא שבה והופיעה במהלך תולדות הנצרות, פושטת ולובשת צורה.

בימי הביניים היתה משנתו של יואכים דה-פיוורי, הביטוי הבולט ביותר של הצייליאזם הנוצרי. יואכים חי במחצית השנייה של המאה ה-12. הוא טען שזכה בהתגלות אלוהית ובה קיבל לידיו את הפירוש האחד והאמיתי של חזון יוחנן הקדוש.³² יואכים הקדיש חלק ניכר מכתביו לניתוח ההיסטוריה האנושית. מעניין לציין שהוא היה הראשון אשר חילק את ההיסטוריה לשלוש תקופות המקבילות לשילוש הקדוש. לפי תפיסתו ביטאו אלה התקדמות הדרגתית לעבר השלמת החירות האנושית ושחרור האדם מן הפחד, בעזרת אמונה ועונה, לקראת מימוש האושר והאהבה. ההיסטוריה היתה ליואכים סיפור גאולה שתכליתו הופעתו של ישו מחדש והחלפת הכנסייה הקיימת ב'כנסייה של הרוח'. האמונה שדורו שלו הוא הדור ההיס-טורי האחרון, העומד על סף הגאולה, הקנתה לכתביו אופי אפוקליפטי מובהק.

29. שם, עמ' 252.

30. כתבים, עמ' 102.

31. שם, עמ' 101.

32. על יואכים דה-פיוורי ראה: Karl Löwith, *Meaning in History* (להלן: 'ק' לויט) Chicago 1957, (translated from the German), Chapter VIII

קשה להניח שהיה למשה הס מגע כל שהוא עם כתביו של יואכים די-פיורי. בשנות נעוריו היה פרידריך היגל הבולט מבין הוגי הדעות הגרמניים שעסקו בפילוסופיה של ההיסטוריה. אך היגל עצמו קשור היה קשר הדוק למסורת האסכטולוגית הנוצרית.³³ אף הוא חילק את ההיסטוריה האנושית כולה לשלוש תקופות עיקריות ואף הוא ביקש להציגן כמקובלות של השילוש הקדוש, ולתפוס את המעבר הדיאלקטי מן האחת אל השנייה כתהליך של שחרור. לגבי היגל באה הפילוסופיה לקחת את מקומה של התיאולוגיה הנוצרית ולהצביע בדרכה שלה על המטרה הסמויה של ההיסטוריה, אף שבעשותה כן הפכה היא עצמה למעין-תיאולוגיה אחרת. היגל נתן למעשה את הביטוי הקיצוני והחזק ביותר לזיהוי האלוהים עם ההיסטוריה, בפילוסופיה של המאה ה-19, ובכך צעד את הצעד האחרון בתהליך מחשבתי ארוך ומשמעותי בתולדות המחשבה בגרמניה. כחצי מאה לפניו היה זה הוגה הדעות והמשורר גוטרט אפרים לסינג אשר ביטא בחריפות אי-נחת מן ההפרדה בין ההיסטוריה לבין ההגיון שהייתה אופיינית כל-כך לעולמה של ההשכלה.³⁴ כריאקציה לאסכטולוגיה הנוצרית נהגו הפילוסופים של המאה ה-18 להציב את האלוהים מחוץ לסדר ההיסטורי האנושי. בספרו 'חינוכו של המין האנושי' (1777) נזקק לסינג לרעיון התכנית האלוהית במסגרת תפיסת עולמו החילונית. בעשותו כן החזיר לסינג לגרמניה של המאה ה-18 את מסורתו של יואכים די-פיורי, ודומה כי מאותו רגע, שבה ונשתרבה 'ההיסטוריה הקדושה' לתוך המשנה הפילוסופית בגרמניה בכוח גדל והולך. גם לסינג ראה את האלוהים כאילו הוא מתגשם בשלוש התקופות של ההיסטוריה, אשר עם סיומן תבאנה עמן את 'עידן השלמות'. שלינג אחריו ראה בהיסטוריה 'תהליך גזחי של הבנת האלוהים',³⁵ ואף הוא טרח לחלקה לשלושה פרקים על-פי דוגמת השילוש הקדוש, ואילו פייכטה העדיף את החלוקה לחמש והעביר את מרכז-הכובד של תפיסתו ההיסטורית לשתי התקופות של העתיד.³⁶

היגל עצמו מעולם לא כלל בפילוסופיית ההיסטוריה שלו נבואה לעתיד, אך הדבר לא מנע בעדו מלראות בהיסטוריה תהליך שסופו שלמות, שכן הוא העלה את ההווה למדרגה זו, וראה בו את סיומה המפואר של ההיסטוריה. אמנם יתכן שמקור העמדה הזו היה רצונו של היגל להגביל את העיסוק ההיסטורי בתחומים הבטוחים, כביכול, של העבר ולהימנע על-ידי כך מן העיסוק המפוקפק בתחזיות לעתיד.³⁷

33. על הדמיון שבין יואכים להיגל ראה: Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, pp. 90 ff.

34. על עמדתו של לסינג: Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston 1951, pp. 190—196; Kurt Rossman, *Deutsche Geschichtsphilosophie von Lessing bis Jaspers* (להלן: רוסמן), Bremen 1959, pp. XXXIX ff.; וכן ק' לויט, נספח ו.

35. על תפיסת ההיסטוריה של שלינג ראה שוב לויט, עמ' 210.

36. על פייכטה: טלמון, עמ' 183 ואילך, וכן רוסמן, עמ' LIX ואילך.

37. זוהי דעתו של גיאורג לוקאץ', עמ' 144; בנושא זה ראה גם — שלמה אביגרי, תורת המדינה של היגל, תל-אביב 1975, עמ' 248—251.

אך ללא-ספק הכיר גם היגל, כמו סנט-אוגוסטין לפניו, את הסכנה לסדר הקיים הטמונה בהצגת נבואה על העתיד המזהיר של המין האנושי. במאות ה-13 וה-14, למשל, חזרו הפרנציסקאנים אל 'ההיסטוריה הקדושה' של יואכים דו-פיורי על מנת להצדיק את פעולותיהם המהפכניות.³⁸ למרות זהירותו של היגל, גמצאו בין תלמידיו כאלה אשר הבחיבו בפוטנציאל המהפכני של משנתו, הרחיקו מעבר לה אל המסורת של לסינג ופיכטה, והחיו את המשמעויות המהפכניות של 'ההיסטוריה הקדושה'. את כתביו הראשונים של משה הס אפשר להבין רק בתוך ההקשר הפילוסופי הזה. היתה זו תקופת ההתחדשות של רעיון 'ההיסטוריה הקדושה' במחשבה האירופית, והמערכת שבנה הס הצעיר נתנה לרעיון זה את אחד מביטוי האופייניים.

המשיכה המחודשת לאסכולוגיה ולעיסוק ב'היסטוריה הקדושה' אינה ניתנת להבנה במושגי ההיסטוריה של הפילוסופיה בלבד. אפשר למצוא לה בסיס חשוב לא-פחות במצבם החברתי והנפשי המיוחד של אינטלקטואלים רבים בגרמניה שלפני מהפכת 1848.³⁹ תחושת הניתוק והניכור אשר הציקה למשה הס בצעירותו והיותה את הבסיס הפסיכולוגי לאסכולוגיה שלו, היתה אופיינית למעמד הרוחני והחברתי של קבוצה חברתית שלמה. ההיגליאנים הצעירים היו באותן השנים אנשים אשר לא יכלו, ובדרך-כלל אף לא רצו, לחיות בשלום וברגיעה כחלק מן החברה הבורגנית. התנכרותם לא היתה אלא תגובה למדיניות של דיכוי ולאוריה האינטלקטואלית בגרמניה של אותן השנים, שהיתה עוינת כל גילוי של רוח חפשית וכל שאיפה לשינוי חברתי או רוחני.

אך בדבריהם של האינטלקטואלים היהודים באותה עת ניכרה נימה מיוחדת במינה. הם לא היה היחיד ביניהם, אשר נמשך לרעיון 'ההיסטוריה הקדושה'. יהודי אחר, היינריך היינה, תרם גם הוא תרומה נכבדה להחייאת המסורת הזו. בספרו 'דת ופילוסופיה בגרמניה' חילק גם היינה את ההיסטוריה של האנושות לשלושה פרקים, אף כי לא טרח להקבילם במפורש לשלושת מרכיבי השילוש-הקדוש. הראשון — הסביר היינה — כולל את התקופה שלפני הופעת הנצרות, היא 'תקופת החושניות'. השני — עידן הנצרות, יצר את הזואליזם שבין הרוח והחומר והפך את הרוחניות לערך עליון, והשלישי — אשר עדיין לא החל, הוא הפרק אשר בו תיווצר הסינתזה שבין שני המרכיבים האלה ותשרור סוף-סוף הארמוניה מלאה בכל. גם היינה זיהה את ההיסטוריה האנושית עם האלוהים:

אלוהים הוא איפוא הגיבור האמיתי של ההיסטוריה העולמית;

ההיסטוריה היא מחשבתו תמיד, פעולתו תמיד, דברתו, מעשהו [...].⁴⁰

38. ראה ק' לויט, עמ' 151—157.

39. על כך ראה: Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche — The Revolution in the 19th Century Thought*, New-York 1964 (translated from the German), pp. 69 ff.

40. Heinrich Heine, 'Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland', *Sämtliche Werke*, Hamburg 1867, Vol. V, Part 1, p. 138

והיה זה היינה אשר ציין את הדמיון המיוחד בין אישיותו ואורח-חיינו של ישו הנוצרי, לבין אישיותו ואורח-חיינו של יהודי נרדף אחר — ברוך שפינוזה: ללא כל ספק היו חייו של שפינוזה נקיים מכל אשמה, זכים וטהורים מרבב, כמו אורח-חיינו של קרובו הקדוש — ישו הנוצרי; כמוהו סבל בשל תורתו וכמוהו נשא את זר הקוצים. בכל אתר שהוא משכן לרוח גדולה ולהגותה — שם הגולגולתא.⁴¹

שלוש שנים לאחר הופעת ספרו של היינה פירסם משה הס את 'ההיסטוריה הקדושה' שלו בהשתמשו בפסיאודונים המוזר "שפינוזה הצעיר". באסכטולוגיה של משה הס, כמו בזו של היינה, היו אלמנטים שאת מקורם ניתן ליחס למוצא היהודי של השניים. ניכרת בה השפעה, מודעת ובלתי-מודעת, של המסורת האסכטולוגית היהודית מחד גיסא, ושל מעמד החברתי המיוחד של האינטלקטואלים היהודים בחברה הגרמנית של המאה ה-19, מאידך גיסא.

יש הרואים ב'היסטוריה הקדושה' הכתובה בנוסח נוצרי, נטע-זר, גידול ששורשיו פגומים. ההיסטוריה של הגאולה הנוצרית, טוענים הם, אינה יכולה להיות זהה עם ההיסטוריה העולמית כפי שהיא מתגלית לנו במישור המציאות האנושית, משום שאין בה נושא אפשרי לאינטרפרטציה נוצרית ייחודית של ההיסטוריה המדינית.⁴² לעומת זאת תיאולוגיה יהודית הכוללת בתוכה את ההיסטוריה האנושית החילונית אינה רק אפשרית, אלא אף הכרחית. ביהדות נתפסה הגאולה תמיד כ'תהליך המתגשם בנגלה, על בימת ההיסטוריה ודרך המדיום של הכלל'.⁴³ פירוש דתי להיסטוריה האנושית הוא חלק בלתי-נפרד מן התפיסה הדתית-יהודית, אם גם אין המשיחיות היהודית רואה בישועה עצמה חלק מן ההיסטוריה, אלא את 'התפרצותו של הטרוסצנדנטלי לתוך ההיסטוריה'.⁴⁴ ואמנם בכתביו של משה הס, כמו באלה של היינריך היינה ושל קרל מארכס היתה הנבואה על קירבת מלכות-השמים מלווה תמיד בתחושה חזקה של קאטאסטרופה מתקרבת. הס האמין כי זמנו שלו הוא עידן של מעבר, ולכן כה בלטו בו השחיתות וההתפרקות החברתית. ב-1841 כתב הס באחד מרגעיו הקשים: 'אין לנו אל ואף לא קיסרות קדושה, לא דת ולא מולדת'. נימת יאוש מיוחדת מצויה גם בכתביו של יהודי אחר, לודביג ברנה. במכתביו מפריו, אשר זכו לקוראים רבים בראשית שנות ה-30, הופיעו ביטויים מוזרים — תערובת של התבוננות פוליטית מפוקחת ודברים של חזות קשה:

את שואלת אותי מה אני חושב ולמה אני מצפה, — לכך שהעולם ית-הפך [...] אין לי כל ספק שעד בוא האביב תהיה אירופה כולה בלהבות.⁴⁵

41. שם, עמ' 124.

42. זוהי עמדתו של קרל לויט בספרו *Meaning in History*, עמ' 186—197. 43. G. Scholem, *Judaica I*, Frankfurt am Main 1963, p. 7. וראה שם המאמר כולו: 'Zum Verständnis der Messianischen Idee im Judentum', pp. 7—74.

44. שם, עמ' 25.

45. מובא אצל G. Ras, *Börne und Heine als politische Schriftsteller*, The Hague 1927, p. 77.

אפילו בְּרִנָּה המפוקה והציניקן שקע בנבואות, וכגולה מזדקן וחולה הצטרף אל תנועת התחיה הדתית שמסביב למינה. אחרים פנו לטקסים הדתיים של התנועה הסאָנסימונית. נראה היה כי האמונה בלבד יכולה לשמש מסגרת להבעת הניכור והיאוש של אותן שנים תוך שמירה מתמדת על התקוה האוטופית לעתיד ועל החוויה הנבואית.⁴⁶

האינטלקטואלים היהודים בגרמניה של שנות ה־30 וה־40 נטו יותר מאחרים למוגז ראייה קודרת של המציאות עם אוטופיה אפוקאליפטית. גם כאשר מחשבתם היתה מעוגנת היטב במסורת הפילוסופית הלא־יהודית, והשראתם באה מתוך הת־בוננות קרובה בעולם הלא־יהודי שמסביבם, נראה היה כאילו חוו ביתר־שאת מה שאינטלקטואלים אחרים, לא יהודים, חשו וביטאו אף הם. ייחודם היה בניסוח הקיצוני ובביטוי החריף והחד־משמעי שנתנו ללהטם המוסרי ולתחושתם האפוקא־ליפטית החזקה.

ג

מרטין בובר הבחין פעם בין שתי תפיסות בסיסיות של האסכטולוגיה — האחת נבואית והשנייה אפוקאליפטית. על־פי הראשונה מביאים רצונו של האדם ומעשיו את הגאולה — או מרחיקים אותה ממנו, ואילו על־פי השנייה אין האדם אלא מכשיר להגשמתה של תכנית היסטורית קבועה מראש.⁴⁷ במשנתו של משה הס שימשו שתי התפיסות הללו בערבוביה. צירוף כל שהוא של יסודות דטרמיניסטיים ואתיים בתפיסת העבר והעתיד היה מקובל על הוגי דעות רבים בראשית המאה ה־19, ולגבי משה הס, איש הסינתזה, לא היה מעולם כל קושי מיוחד בצירוף כזה. עלה בידו, כך האמין, להגיע לפשרה מספקת בין שני הכוחות המנוגדים האלה. הס היה בידועין ובהכרה דטרמיניסט ומוראליסט כאחד:

מה שהתרחש לפנינו — הסביר — קרה לגבינו מתוך כורח, אך התרחש לגבי עצמו מתוך חירות. רק מה שמתרחש באמצעותנו מתרחש לגבי עצמו מתוך כורח ולגבינו — מתוך חירות.⁴⁸

את הדיאלקטיקה של חירות וכורח פתר הס לא בדרך ההיגליאנית אלא בדרך הקנטיאנית:

חירותו של האדם אינה מתמצית ברצונו החפשי אלא בציינתו שבהכרה מלאה לחוק האלהי.⁴⁹

46. עוד על האוירה באותן השנים: Karl Möckel, 'Der Gedanke der Menschenheits-entwicklung im jungen Deutschland', Ph.D. Thesis, Leipzig 1916; Horst Stuke, *Philosophie der Tat*, Stuttgart 1965; George Brandes, *Main Currents in 19th Century Literature*, Vol. IV: *Young Germany*, New York 1960

47. Martin Buber, 'Pfade in Utopia', *Werke*, Vol. I, pp. 833—834 ff.

48. כתבים, עמ' 85.

49. שם, עמ' 66.

לשם פתרון הדילמה של חירות וכוח נוקק הם, כרבים אחרים, להנחת קיומו של האלוהים. רק ההבחה היסודית על קיומו של אל, שהוא בעת ובעונה אחת, גם המתכנן העליון של כל מהלכי ההיסטוריה, וגם הישות המוסרית העליונה, איפשרו את המזיגה בין דטרמיניזם היסטורי ואמונה בערכו של המעשה האנושי. בתוך המסכת הרעיונית שבנה משה הם הצעיר היתה האמונה האלוהית הכרחית כיסוד מקשר ומגשר, ואולי יותר מכל כיסוד ממוג. מדי פעם היה שב ונדרש לה לשם קיום השילוב המיוחד של רעיונותיו והפיכתו לאחדות של ממש. השגת הארמוניה מלאה היתה למוטיב מרכזי בכתביו של הם, והסביבה האינטלקטואלית שבתוכה חי ופעל הקנתה לעניין זה חשיבות מיוחדת.

היגל לימד דור שלם של פילוסופים לראות את הדואליזם הפנימי השולט בכל תופעה. המאמץ העיקרי של משנתו היה מכוון למציאת דרך לפתרון הקונפליקט התמידי שבין הניגודים. אך פתרונו של היגל היה בסינתזה ולא בהארמוניה. הנ"גודים שבתורתו לא נעלמו מעולם באחדות מזהירה אחת, אלא נתקברו זה אל זה על-ידי כוח-בינים מתווך. כך חברו יחד ההכרה והמושג על-ידי השפה; האדם הוטבע על-ידי העמל.⁵⁰ הם לא נמשך לתפיסת האחדות של היגל. יחד עם פויבראך טען אף הוא שאחדות יכולה להיווצר אך ורק בדרך ישירה, וכל אחדות שהושגה על-ידי תיווך שבין הניגודים איננה אחדות כלל. הם לא היה מעולם דיאלקטיקן. מאבק והתחזרות אנושית היו בעיניו סימנים לפגם מוסרי בסיסי ולא נקודת מוצא לקידמה. בניגוד למארכס טען הם כי האנטאגוניזם בין אישים ובין מעמדות אינו אלא "כבלי הקידמה" שאינם מוסיפים לה דבר. הם מוכן היה לקבל רק "אחדות מוחלטת", ללא תיווך וללא פשרות. כל חייו חיפש דרך ליצירת אחדות כזו.

בקשת האחדות הביאה את הם שוב ושוב לנסיונות לסגל לעצמו אמונה באלוהים. מחפש היה אמונה, שתספק את צרכיו הרעיוניים, אך ביסודו של דבר תמיד היה שב ומבטלה, לא משום שלא יכלה למלא צרכים אלה, אלא משום שלא עלתה בקנה אחד עם דרישותיו הנפשיות.

בצעירותו נמשך הם לפאנתאיזם של שפינוזה. הפאנתאיזם זיהה את הטבע כולו עם האלוהים, והציע אחדות עמוקה ונסתרת במקומם של המאבק וההתפוררות הנראים לעין. מציאותה של ישות אחת מלכדת מעבר לכל הניגודים, היה בה כדי לטשטש את חומרתם ולהצביע על אפשרות של מיוזגם, ודי היה בכך כדי לקסום למשה הם הצעיר. אך כאדם, היתה לו האמונה הפאנתאיסטית, הפילוסופית והמופ-שטת, שאינה קשורה בפולחן ואין בינה ובין חיי היום-יום של האדם ולא כלום, בלתי-מספקת ובלתי-מספקת. הוא זנח במהירות את הנסיון הפאנתאיסטי וכבר בראשית דרכו כמחבר נטה לזהות את עצמו, כפי שראינו, עם העולם הנוצרי שמסביבו. הם ביקש להשתלב במסורת הנוצרית ולקחת חלק פעיל בהגשמת מה שראה כיעודה המוסרי הנעלה. אך למרות ההערצה הגלויה שהביע לדת הנוצרית

50. לשם ניתוח בהיר של הטיבט הזה בדיאלקטיקה ההיגליאנית ראה: Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Boston 1960, pp. 73 ff.

נשאר יהסו אליה תמיד יחס שבמחשבה בלבד. את הנצרות יכול היה לקבל או לזנוח, כפי שקיבל זנוח את הפאנתאיזם, וכפי שיכול היה לקבל שיטה פילוסופית אחת, להניחה או להחליפה באחרת. הם לא קיבל מעולם היגוך נוצרי ומעולם לא רכש לז השכלה רצינית בתיאולוגיה הנוצרית. קישרו לנצרות היה נלהב מלכתחילה אך חסר שורשים. ביקורת הנצרות מצד ההיגליאנים הצעירים והראדיקלים עירערה את בטחונו ומשהופיע בשנת 1841 ספרו של פוירבאך 'על מהות הנצרות' היה הם מוכן שוב לשנות את עמדתו. מנותק מיהדותו וזר לנצרות היה מוכן לגשת לנסיון חדש בעקבות פוירבאך, ולנסות לפתור את הקשיים העיוניים שבשיטתו על-ידי העמדת האדם במרכז וביטול תפקידו של האלוהים. התלות העיונית במציאות האל נראתה לו לפתע מכבידה ומיותרת; הוא ראה בה חולשה מחשבתית ותוצאה של כשלון רעיוני.

כבר ב'שלב הנוצרי' של חייו ובוודאי אף בהשפעת כתביהם של שטראוס וברונו באואר, לא קיבל הם את הנצרות ללא ביקורת, וביקורתו מרמזת על מה שחיפש ולא מצא בה. עוד בכתביו הראשונים ביקש הם להפוך את הנצרות ל'דת האהבה' כדי שתוכל לספק את 'דרישותיו הרוחניות של האדם המודרני'.⁵¹ הם עצמו חיפש בדת יותר מאשר מכשיר עיוני להשגת הארמוניה בין רעיונות מנוגדים. הוא ביקש בה תמיכה רוחנית מול עולם שעמו נמצא בסכסוך בלתי-פוסק, אך כאיש צעיר לא היה מודע לצרכיו הנפשיים ועיקר עיסוקו היה בבניית שיטתו המחשבתית. משהחליט כי האמונה אינה אלא מכשול בדרכו ניסה להתגבר עליה ולעבור לעמדה חדשה שאותה כינה אז 'אתאיזם'.

בהתאם לאופיו פתח הם מיד בהתקפה כוללת ומוחצת על הדת. האדם הדתי נראה לו עתה כמי שאינו עוד 'חפשי בנפשו',⁵² וכשחר-חירות מושבע ראה עצמו נקרא לפעול למען שחרור האדם לא רק משיעבוד חומרי, אלא אף מעבודתו הרוחנית, דהיינו מתלותו המחלטת בכוח הטראנסצנדנטלי של האל. בשלב זה של חייו ראה הם את האתאיזם המוצהר שלו כיסוד משלים לתפיסת עולמו החברתית. האתאיזם הקומוניזם נראו לו כשני היבטים של אותו תהליך שחרור עצמו,⁵³ שחרור אשר התבטא בראש ובראשונה בשלילה מחלטת של האלוהים ושל הכסף — סמלי השע-בוד האנושי. בעקבות פוירבאך ראה הם בתפיסת האלוהים את הביטוי החזק ביותר של ניכור האדם מערכיו הרוחניים, ובכסף — את הביטוי לניכורו מעמלו, מן הפרוטנציאל האישי שלו, ומטבעו הסגולי.⁵⁴ הם קיבל מפוירבאך את החלפת התיאור-לוגיה ב'אנתרופולוגיה', אך סירב להסתפק בהומאניזם שלו.

בהערה על כתבי פוירבאך כתב הם:

אמנם נכון כי התיאולוגיה היא אנתרופולוגיה — אך אין זו האמת כולה.

51. כתבים, עמ' 107 ואילך. ראה גם: Sidney Hook, *From Hegel to Marx* (להלן: סידני הוק), pp. 77-97, Ann Arbor 1950.

52. כתבים, עמ' 150, 154.

53. שם, עמ' 148.

54. כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, עמ' 334 ואילך.

טבע האדם הוא טבע החברה... וכל עיסוק אמיתי בטבע האדם, כל הומאניזם אמיתי, אינו אלא עיסוק בחברה האנושית, כלומר: האנתרופולוגיה היא סוציאליזם.⁵⁵

בתקופה זו של חייו היה לו במודע הקומוניזם ההומאני תחליף לדת. באותו זמן עבד הס כעיתונאי וקיים מגע עם אחדים מן ההיגליאנים השמאליים והראדיקליים שפעלו באזור הריין. בסוף שנת 1841 פגש הס את קרל מארכס ונשבה מיד מכוח אישיותו.⁵⁶ באותה שנה פירסם מארכס את ההקדמה שלו לביקורת על הפילוסופיה של היגל ואת מאמרו העוסק בשאלת היהודים. כמצופה השפיעו כתבים אלה על הס השפעה עמוקה: מאמרו 'על מהות הכסף' מוזכר את מאמריו של קרל מארכס לא רק בתוכנו אלא אף בסגנונו.⁵⁷ בשנים אלה היה הס מוכן אינטלקטואלית, וכפי הנראה אף — גפשית, לקבל את יחסו המבטל של מארכס לגבי הדת והתורה החזיק אחריו.

מעניין לציין כי בעוד שמארכס כיוון את חיצונית-ביקורתו בעיקר כלפי היהדות, התרכו משה הס בשלב זה של חייו בהתקפה על הנצרות. במאמר על שאלת היהודים כתב מארכס:

מהו הבסיס החילוני של היהדות? — הצרכים החומריים, האגואיזם; מהו הפולחן החילוני של היהודי? — הרוכלות; מהו אלוהיו החילוני? —

הכסף.⁵⁸

ואילו גירסתו של הס היתה כדלקמן:

הנצרות היא התיאוריה והלוגיקה של האגואיזם. הבסיס הקלאסי להתנהגות האגואיסטית היא עולם המסחר הנוצרי המודרני.⁵⁹ 'הרוח היהודית', טען מארכס, היא המפעמת בלבה של החברה הבורגנית. 'עיקרו של העולם הכלכלי המודרני, דהיינו הכסף — הסביר הס מצדו — הוא ביטוי למהותה של הנצרות'.⁶⁰

מארכס לא הס על הנצרות בביקורתו, אלא שנטה בדרך כלל, ליחס לה תפקיד משני בתהליך השחתת המידות הכללי בעולם המערבי. גם הס לא משך ידו מהטחת דברים ביהדות. מארכס, צאצא של משפחה בעלת מסורת רבנית ארוכה ומכובדת, והס — 'הרב הסוציאליסטי' — חברו יחד בהתקפה על הדת באשר היא. כמו בנושאים אחרים, גם בנושא הדת היה מארכס עקבי יותר מאשר משה הס. נדמה כאילו האחרון מעולם לא היה שלם עם העמדה האנטי-דתית אשר נקט. בדצמבר 1844, חודשים אחדים לפני פירסום מאמרו על מהות הכסף, פירסם הס

55. כתבים, עמ' 175. על ההומאניזם של הס ראה גם: סידני הוק, עמ' 193—202.

56. ראה הערותיו של הס במכתב לברטולד אורבך 2.9.1841, המודפס בכתבים, עמ' 382.

57. ראה: 'Über das Geldwesen', כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, וכן קטעים בכתבים, עמ' 163—166.

58. Karl Marx, 'Zur Judenfrage', K. Marx und Friedrich Engels, *Werke*, Berlin 1961, Vol. I, p. 372

59. כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, עמ' 334.

60. שם, עמ' 374.

מאמר אחר בעתון ה-Vorwärts שיצא בפאריס ובו עיקרי תורתו הסוציאליסטית, ערוכים לפי מתכונת הקאטיכיום. בפסקה הששית בקאטיכיום זה המוקדשת לנושא הדת, קרא לקוראיו ללכת בדרכי 'דת האהבה וההומאניות'. הס נשאר תמיד נאמן יותר לפוירבאך מאשר למארכס בכל הנוגע לשאלה הדתית. כמו פוירבאך ראה עצמו, למרות הכל, כמפרשה של ה'נצרות האמיתית', שעיקרה אהבה והומאניות. מהי מטרת הנצרות, שאל הס בשנת 1846, והשיב:

אפשרה של האנושות כולה המושג על-ידי האהבה, החופש והצדק.⁶¹

הקרע הסופי בין מארכס למשה הס התחולל כתוצאה מעמדותיהם השונות בזמן מהפכת 1848 בגרמניה. לאחר המהפכה משנותקו קשריו עם מארכס — שב הס לבטא ביתר שאת ובבהירות רגש דתי חזק. 'הדת שלי היא המהפכה החברתית' הכריזו הס.⁶² ובאביב 1850 שוב ראה עצמו שלוח למלא יעוד חברתי מיוחד במינו. המהפכה חיוקה בו את הנטייה להשתתף באופן פעיל בחיי המוני הפועלים המנוצלים ובמרידתם:

כל מי שנמצא במרכז החיים, כמו העם העובד, או כל מי שנסחף לתוכם באופן רוחני, כמו נביאם, תופס את מהות הדור שלו לא רק באורח פילוסופי אלא אף באורח פעיל.⁶³

ובהיסח-דעת האופייני לו הוסיף: 'אם תרצו הרי זוהי דת'. וכך למרות הנסיבות הפילוסופיים של הס להגיע לעמדה אנטי-דתית או א-דתית חוזר היה ומחפש שוב ושוב דרך לשלב אמונה בעלת-אופי דתי במשנתו התיאורטית. רק על רקע זה ניתן להבין את שיבתו המאוחרת של הס ליהדות.

בצעירותו השתחרר הס מן המסורת היהודית של בית סבו וחיפש לו אמונה אחרת: קודם בפאנתיאיזם של שפינוזה, אחר-כך בנצרות, בהומאניזם האתאיסטי, ולבסוף בקומוניזם. בראשית דרכו ביקש לנתק עצמו מן היהדות ולהזדהות עם האומה הגרמנית. אחר-כך חיפש לו בית-רוחני בארץ המהפכה, בצרפת, ולבסוף שב וחזר גם אל האמונה וגם אל הלאומיות היהודית. מסתבר כי רק בדרך זו יכול היה הס לשוב ולמצוא בתוך סבך רעיונותיו פתרון, שיענה בעת ובעונה אחת, על הדרישה הבסיסית של אישיותו — האמונה באל, וגם על הדרישה הבסיסית של שיטתו המחשבתית: השגת אחדות הניגודים.

הדטרמיניזם ההיסטורי של הס שהתבטא באסכולוגיה שלו, אמונתו בכוח המעשה האנושי המוסרי ושיאיתו לאחדות גלובאלית בעולם המעשה ובעולם הרוח כאחד — כל אלה לא יכלו לחיות בכפיפה אחת ללא אמונה טראנסצנדנטלית בסי-סית. ואת תפקיד האמונה הזאת, שהיא יותר מאשר תרגיל פילוסופי בלבד, יכלה כפי הנראה, למלא לנוכח מצבו של הס רק היהדות. מעניין להזכיר שוב שהס לא נטש מעולם את יהדותו באופן רשמי. הוא חש כאילו, שיבוא יום וייוקק לה. נקל

61. כתבים, עמ' 189.

62. כתבים פילוסופיים וסוציאליסטיים, עמ' 448.

63. כתבים, עמ' 397.

לשער שהיה זה נסיון קשה להיקרא 'הרב הסוציאליסטי' בחברת אלה שנהגו לזהות את היהודי עם כל מה שהיה מאוס עליהם בחברה של זמנם. הם עצמו היה מדבר בבוז גלוי על היהדות ועל היהודים עד סוף שנות ה-50. אך לאחר שנים אחדות של התלבטות, אבדן־דרך ונסיגות־שווא להגיע למחדש להארמוניה רעיונית ונפשית כאחת, שב הם אל היהדות. בשנת 1862 יצא לאור ספרו 'רומא וירושלים': 'שוב עומד אני כאן ניצב בתוך עמי, אחרי עשרים שנה של ניכור מוחלט — הוא כתב בפתח ספרו — לוקח חלק בשמחותיו ובאבלו, בזכרונותיו ובתקנותיו [...]'.⁶⁴ משהגיע הם להכרעה חשובה זו, ושב לכור־מחצבתו נראה כאילו נפתרו לגביו בבת־אחת גם כל קשייו הרעיוניים.

ספרו של גראץ, 'ההיסטוריה של היהודים', פתח לפניו אפשרות חדשה להקהות את חוד־הניגוד שבין היהדות לנצרות:

בהצגת מקורות הנצרות כחלק מן ההיסטוריה של ישראל — כתב הם — הוכיח גראץ כי גם יהודי, המסור לדת אבותיו, יכול להודות באמת המצויה בדת הנוצרית.⁶⁵

עתה נראתה היהדות להם גם כדרך חדשה וטובה יותר לשילוב משכנע בין ההיסטוריה והאתיקה שלו. סוף־סוף, כך חש, מצא את האומה אשר תפקידה ההיסטורי להביא לאנושות כולה ישועה ביום־הדין.⁶⁶ העם היהודי הוא שנקרא להגשים על במת ההיסטוריה את ערכי המוסר הנעלים, הסביר הם. הן היה זה ישעיהו הנביא אשר בישר לראשונה את בואה של 'ירושלים החדשה' ואשר הכריז כי 'מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. היה זה הנביא אשר צירף לראשונה את האסכטולוגיה עם שליחות מוסרית חברתית.

ברגע של יאוש מכל נסיונותיו הקודמים מצא הם שהוא נזקק מחדש ליהדותו. אותה שעה לא היתה עוד להתנכרות שהתנכר לה, משמעות של שחרור אישי לגביו, כפי שהיה בנעוריו. בחיפושיו אחרי אחדות והארמוניה פנימית וחיצונית כאחת, זקוק היה לא לפילוסופיה בלבד, אלא לאמונה דתית. בין אם הודה בכך במפורש, ובין אם לאו — היתה האמונה חיונית תמיד למבנה מחשבתו ועוד יותר לשלמות אישיותו; דומה כי בנוסף לנימוקיו הרעיוניים השונים, היתה שיבתו ליהדות, יותר מכל, הכרה בהזדקקות האישית לאמונה אמיתית, אותנטית, הנובעת ממקורות שהם מעבר להגות ולפילוסופיה, ובתור שכזו מסוגלת לתת לרעיונות מופשטים קסם וכוח־משיכה מיוחדים במינם.

Moses Hess, *Rom und Jerusalem — Die letzte Nationalitätsfrage*, Vienna. 64
1935, p. 12

Theodor Zlocisti, *Moses Hess — Jüdische Schriften*, Berlin 1905, p. 61. 65

66. כתבים, עמ' 411—412.