

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד לפי פרנץ רוזנצווייג

יוסי טרנר

הקדמה

כפי שנרמז מהכותרת שלעיל, נדון במאמר זה בתפיסת ההיסטוריה של פרנץ רוזנצווייג. אלכסנדר אלטמן כתב בזמנו שההיסטוריה, בשביל רוזנצווייג, היא "דיאלקטיקה של מיתוס פגני והתגלות"¹. אמיל פקנהיים טען ששיטתו הפילוסופית של רוזנצווייג היא היחידה בין כל השיטות הפילוסופיות המודרניות המתייחסות בכובד ראש לאופי הנתון של האירועים ההיסטוריים, אך כתוצאה ממרכזיות מושג ההתגלות שבה, מעמידה גם קנה מידה טרנסצנדנטי להערכת האירועים החולפים של ההיסטוריה.²

בדיון שלהלן בכוונתי להראות שהבנות אלה לגבי האופי המורכב של תפיסת ההיסטוריה אצל רוזנצווייג מעוגנות בשילוב מיוחד של אמונה והומניזם בשיטתו הכוללת. גראה, מצד אחד, שתפיסת ההיסטוריה שרוזנצווייג פורש בספרו "כוכב הגאולה"³ היא המשך של מגמה אנטי-הגליינית⁴ שהגה כבר ב-1910, כשבע שנים לפני כתיבת הספר. הציר שמחבר בין שתי התפיסות, כפי שנראה, הוא הדרישה להעמיד את מושג ההתגלות כעיקרון הקודם להתפתחות ההיסטוריה, והמעניק להיסטוריה את משמעותה. האלמנט האנטי-הגלייני המאפיין את תפיסת

1 Alexander Altmann, "Franz Rosenzweig on History", In: Paul Mendes-Flohr. (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Hannover and London 1988, pp. 124-137.

2 Emil L. Fackenheim, *To Mend the World*, New York 1982, pp. 320-321.
3 המובאות מספר זה יהיו מהתרגום העברי: פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, תרגם יהושע עמיר, ירושלים תש"ל.

4 לדיון מאלף על הפן הדתי של הפילוסופיה ההגליינית, כולל התייחסותה להתפתחות התודעה במשך ההיסטוריה, ראו: Emil Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Boston 1967.

ההיסטוריה אצל רוזנצווייג משמש לאורך כל הדרך כבסיס למאבק אינטלקטואלי נגד ההיסטורציזם הרלטיביסטי שאפיין את המחשבה הגרמנית בתחילת המאה ה-20. אולם בניגוד לניסוח המוקדם של תפיסת רוזנצווייג לגבי ההיסטוריה, ובה האוריינטציה האנטי-הגלליינית היא חד-משמעית, התפיסה המאוחרת המוצגת ב"כוכב הגאולה" חוזרת ומאמצת חלקים נרחבים של תפיסת הגל במטרה להסביר את אופן המפגש של התגלות האל עם מעשה האדם בתוך ההיסטוריה עצמה. בחלק הראשון של הדיון נבדוק את הכלים שבאמצעותם ביקש רוזנצווייג לתאר את הכוח המכונן והמעצב את ההיסטוריה, מתוך השוואה בין תפיסתו ב-1910 ובין תפיסתו המאוחרת, המוצגת לראשונה במכתב שכתב ב-1913 והורחבה במהלך הדיון ב"כוכב הגאולה". בחלק השני נעמיד את תפיסתו ההיסטורית לאור האמת האמונית שבה דוגלת שיטתו, ונשאל כיצד אמת זו מחליפה את האמת החובקת-כול של רוח האדם אצל הגל כתכלית שאליה שואפת ההיסטוריה?

א: עיקרי חשיבתו ההיסטורית

1. הרהורים על אופי ההיסטוריה בחשיבתו המוקדמת המקור הראשון שנתייחס אליו הוא קטע מיומנו של רוזנצווייג משנת 1910, המשקף אכזבה, ההולכת ומתגבשת בזמנו, מהחשיבה ההומניסטית של המאה ה-19. תפיסת ההיסטוריה של הגל מסמלת בטקסט הזה את תקוות ההומניזם ואמונתו בתכונה. אולם רוזנצווייג דוחה תפיסה זו בקטע זה באופן חד-משמעי, ומעמיד כנגדה עמדה דתית המזכירה את זו של קירקגור:

האינטלקטואליזם הדתי של הגל גם הוא מקומו כאן. אנו שמים היום דגש על הצד המעשי, החטא הקדמון, ההיסטוריה [...] כמעשה ידי העושה, ומשום כך אנו [...] מסרבים לראות 'אלוהים בתוך ההיסטוריה' [...] שהרי לשם מה נחוץ לנו אלוהים; אם ההיסטוריה אלוהית היא, כל מעשה, הנשפך אל תוך בית הקיבול הזה, אלוהי ומן הסתם אם כן מוצדק. לא; כל מעשה נהפך לחטא משהוא נכנס להיסטוריה [...] ומשום כך צריך שהאל יגאל את האדם, לא על ידי ההיסטוריה, אלא בפועל ממש [...]. בעיני הגל היתה ההיסטוריה אלוהית — 'צידוק האל'; [...] לנו הדת היא 'צידוק האל היחיד האמיתי'. המאבק נגד ההיסטוריה, לפי רוח המאה ה-19, הוא בעינינו [...] גם המאבק למען הדת לפי רוח המאה ה-20.⁵

5 פרנץ רוזנצווייג, מבחר אגרות וקטעי יומן [להלן: מבחר אגרות], ערכה ותרגמה רבקה הורביץ, ירושלים תשמ"ז, עמ' 31-32.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

כפי שנראה, קטע זה מיומנו של רוזנצווייג משקף שלב בהרהורים על התקוות הגדולות שאפיינו את ההומניזם המודרני במחצית הראשונה של המאה ה-19, נוכח האכזבות הגדולות של סוף המאה. בין האירועים המאכזבים יש למנות את התגברותן של מגמות מיסטיות בתחום הדת, התעוררות הלאומנות השמרנית והנסיגה מהליברליזם שהביא עמו האיחוד של גרמניה ב-1870, ואולי גם פריצתן של בעיות חברתיות שנתעוררו עקב המהפכה התעשייתית בחלק מארצות אירופה. תקוות ההומניזם במהלך המאה ה-19 קשורה בקשר הדוק עם הזיהוי ההגלייני של התבונה המעצבת את ההיסטוריה, כתהליך הכרתה העצמית של האידיאה החובקת-כול של האדם. בצעירותו החזיק רוזנצווייג עצמו בתפיסה הגליינית של התבונה ככוח המעצב את ההיסטוריה.⁶ אולם, כפי שראינו בקטע המובא לעיל, כבר ב-1910 הוא הגיב על האכזבה מן ההומניזם בעמדה הדומה לזו של קירקגור, ופנה עורף לאמון בהיסטוריה נוסח הגל. זו תפיסה המעמידה, כנגד האמון בהיסטוריה, בקשה ל'גאולת' האדם מעבר להיסטוריה במסגרת של זיקה דתית עם אל טרנסצנדנטי.

אמנם רוזנצווייג רואה בזיקה עם אל על-היסטורי את המשענת העיקרית של תקוות האדם גם בשלב מאוחר יותר, ב"כוכב הגאולה". אולם, כפי שאטען, במסגרת דיוני ספר זה, הוא חוזר ומאמץ חלק מהמאפיינים של תפיסת ההיסטוריה ההגליינית, ורק מעמיד על גבי אלה תפיסה חדשה באשר לאופי ה'אמת' הקשורה בניסוח מחדש של כוחו הגואל של המעשה האלוהי. רוזנצווייג טוען במסגרת דיוניו על אופי ההיסטוריה בספר זה, שהמעשה האלוהי אינו פועל מחוץ להיסטוריה על נפשו של האדם היחיד בלבד, אלא, כפי שטען הגל לפניו, גם בתוך ההיסטוריה כיצירה מקורית של התודעה.

הצעד הראשון בהתפתחות זו נראה זמן קצר אחרי חזרתו ליהדות ב-1913, במכתב ששיגר לבן דודו רודולף אהרנברג.⁷ המכתב משקף שלב ביניים בין דחייתו המוחלטת של תפיסת הגל ב-1910, לבין אימוץ חלקים של ההיסטוריוסופיה ההגליינית במטרה לבסס את הפירוש האמוני שביקש לתת להיסטוריה ב"כוכב הגאולה". גם במכתב זה הביע רוזנצווייג התנגדות לתפיסה ההגליינית באשר למעמדו התודעתי האימננטי של האל. אך הוא עשה זאת במסגרת של דין ודברים עם היחס הדיאלקטי בין 'מדע' ו'התגלות', שכבר הגל הניח ביסוד חשיבתו ההיסטורית. כך, במכתבו לאהרנברג, הוא כותב:

6 Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München and Berlin 1920

7 מבחר אגרות, עמ' 48.

המדע עתיק יותר מן ההתגלות. הוא יכול להיות כזה כי אלוהים כשם שהוא 'אחרון' [...] הוא גם 'ראשון'. [...] המדע הוא אלילות. [ואילו] הכנסייה, או ביתר דיוק, ההתגלות באה שוב באופן בלתי אמצעי מן האל, לכן אין לה במצבה הראשוני שום זיקה למדע [...]. לכן אני איני מסכים עמך שהמדע הוא הכנסייה. הכנסייה רק רוכשת⁸ זיקה למדע במשך ההיסטוריה שלה. הסכולסטיקה הרי אינה נמצאת בראשיתה אלא בסוף האלף הראשון של תולדותיה. תומס אקווינו החי מתווכח עם אריסטו המת מכיוון שהמדע כבר היה מושלם כשנוצרה הכנסייה. ההפרדה בין הכנסייה למדע [...] מאז ימי הרפורמציה של המאה ה-16, משמעה כי הכנסייה התגברה על נטיה זו.⁹

תיאור האל כ'ראשון' ו'אחרון' מוצג, בקטע זה, כמכנה משותף לרונצווייג ואהרנברג. אולם הם חלוקים לגבי פירוש מושגים אלה. אהרנברג הולך בעקבות הגל ורואה את הביטוי שניתן למוחלט, בתוך התודעה, כעיקר. לפיכך נודע האל, לשיטתו, כמושג, ואילו ההתגלות מזוהה עם המדע. רוונצווייג, לעומת זאת, מתייחס למושגי הראשית והאחרית של ההיסטוריה כנקודות מפגש עם הטרנסצנדנטי. התודעה ההיסטורית של המערב, לדעתו, עיוורת לאפשרות של מפגש עם הטרנסצנדנטי, ועל כן, לפי תפיסתו, אותו מפגש עם האל נסתר מפני תודעת העבר.

כפי שמתברר, רוונצווייג צועד בעקבות הגל, וכבר במכתב זה מחלק את ההיסטוריה לשלוש תקופות המשקפות את התקרבות ההכרה לתכליתה. אולם, בשבילו, שלוש התקופות הן שלבים בהכרה הולכת ומתממשת של הטרנסצנדנטי באמצעות פעולתו הנוכחת של האל, ואין מדובר בתהליך הכרתה העצמית של התודעה בלבד.

בעת העתיקה טרם הצליחה התודעה להכיר במציאות של עולם נברא מחוץ למיתוס. המיתוס הוא צורה של הסתכלות הסוגרת את המציאות באופן לא-מודע בתוך עצמה.¹⁰ רוונצווייג רואה בסגירות זו של המציאות בתוך התודעה סימן היכר של האלילות. סגירותה המיתולוגית של התודעה היוונית העתיקה היא אפוא ביטוי ראשון של אוריינטציה כוללת כלפי העולם, המתכחשת להתרחשות טרנסצנדנטית של מעשי בראשית. לענייננו יש להדגיש, שלפי רוונצווייג גם

8 ההדגשה במקור.

9 מבחר אגרות, שם.

10 השוו לכוזב הגאולה, עמ' 75, וכן לדברים שכתב במאמרו "המחשב בחדש", בתוך: פרנץ רוונצווייג, נהריים, תרגם יהושע עמיר, ירושלים תשל"ח, עמ' 225-226.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

השפה התבונית של הפילוסופיה היא תוצר של סגירות פנימית זו של התודעה. לפיכך אף שהוא צועד בעקבות הגל, כך שגם הוא תופס את ההיסטוריה כתהליך הולך ומשתכלל של הכרת אמת חובקת-כול, הוא טוען, בניגוד להגל, שהעוגן האחרון של רוח האדם המכירה את עצמה באמצעות ההיסטוריה אינו בפעילות התודעתית המעצבת כשלעצמה, כי אם בזיקת ההתגלות המסתברת מתוכה כזיקה קודמת עם מציאות אלוהית טרנסצנדנטית. התקדמות ההכרה, לשיטתו, אינה מובילה אפוא, כמו אצל הגל, לביטול ההתגלות והעלאתה בהכרה המדעית המפותחת, כי אם בהפיכת ההתגלות למקור של ידיעה עצמאית על אודות הזיקה הראשונית של התודעה עם הטרנסצנדנטי.

העידן השני בהתפתחות ההיסטוריה, לפי הגישה שהציג במכתבו אל אהרנברג, מקבלת ביטוי בפילוסופיה הסכולסטית, במיוחד אצל תומס אקווינו. רוזנצווייג טען שיש הבדל עקרוני בין השימוש בשפה הפילוסופית של המערב אצל אבות הכנסייה, ובין השימוש שעשתה בה המחשבה הדתית מאוחר יותר. "אבות הכנסייה הם רק השלב של לימוד הדיבור¹¹ עם התבונה". הסכולסטיקה, לעומת זאת, כבר הפנימה את מושגי היסוד של הפילוסופיה האלילית, ואף הציבה אותן כהסבר חלקי של האמונה בכריאה האלוהית של העולם, באופן ש"הכנסייה נשארת כאן [...] הצד האקטיבי"¹².

אמנם גם הסכולסטיקה נבנתה על-ידי שימוש בשפה התבונית של הפילוסופיה המערבית. אולם, לפי רוזנצווייג, יותר משיש כאן אימוץ חיצוני של שפה שהיא זרה מעיקרה לאמונה הדתית, השתמשה הסכולסטיקה בשפה זו כדי להתווכח עם האופי האלילי, האימננטי, של הפילוסופיה המערבית, וזאת אחרי שהפנימה את עיקריה של פילוסופיה זו. יחסו של רוזנצווייג למפנה זה בתולדות המחשבה המערבית הוא אמביוולנטי בהכרח. מחד גיסא, הוא ראה במטפיזיקה הימני-ביניימית סימן היכר של השתלטות האוריינטציה האלילית של המערב על אמונת המקרא. ואילו מאידך גיסא, הוא חשב שבהמשך התפתחותה של מטפיזיקה זו, זיהוי נכון של מעמד התודעה בתוך היקום מביא לחשיפה מחדש של היעגנות התודעה במפגש טרנסצנדנטי עם האל. חשיבה זו מסמנת את מהותו של העידן השלישי של ההיסטוריה, שבו ניצבים, הלכה למעשה, יסודות ההיסטוריה של העתיד. ניצניה הראשונים של תקופה זו, כבר נראים ביחס בין דת ומדע בעת החדשה. בקשר לכך כתב, ש"ההפרדה בין הכנסייה

11 ההדגשה במקור.

12 מבחר אגרות, עמ' 48.

למדע [...] מאז ימי הרפורמציה של המאה ה-16, משמעה שהכנסייה התגברה על נטייה זו";¹³ כלומר, על הנטייה לזהות את האמונה עם המדע.

רוזנצווייג ייחס משמעות דתית עמוקה לניסיון של הרציונליזם של המאה ה-17 להניח את הסובייקטיביות של האדם כמקום שבו מתגלה לדאשונה החוקיות הפנימית של החשיבה והעשייה האלוהית. דגש זה על הסובייקטיביות הכשיר את הפילוסופים של התקופה לשמש כקול פנימי של אמונת ההתגלות, על אף היותם נחשבים עדיין כ'תלמידי יוון'. לדבריו, "אריסטו היה צריך לחשוב את עצמו, כעובר אלילים החי מחוץ לכנסייה, אילו היה חי במאה ה-13", ואילו "דקרט, שפינוזה ולייבניץ שוב אינם חושבים את עצמם כחיים מחוץ לכנסייה, אלא חיים בתוכה בתור כופרים קולניים".¹⁴

כדי להבין נכונה דברים אלה על היחס בין מדע והתגלות, או מדע ואמונה, יש לעמוד על הדמיון והשוני שבין מגמות היסוד של אמונת ההתגלות של המקרא והפילוסופיה המערבית. העיקרון המשותף הוא הנחת אחדותו של היקום. אולם, האמונה נבדלת מהמדע בתפיסתה את מקורה של אחדות זו. החוקיות המארגנת והמקיימת את היקום שונה כשהיא נגזרת מהמפגש עם הטרנסצנדנטי, מכפי שהיא בהיותה מונחת מראש כחוקיות הפנימית של התודעה. הרציונליזם ביקש להחזיר את תקפות המדע לאחר שגילויו בתקופת הרנסנס המחישו את תלות המדע בסובייקטיביות. לשם כך זיהה הרציונליזם את תכני המדע האמורים לשקף את המבנה האובייקטיבי של הטבע עם המושגים הפנימיים של הנפש. גם רוזנצווייג חושב שעוגנו האחרון של המדע כרוך בסובייקטיביות. אלא שבשבילו הסובייקט שוב עומד בזיקה קודמת עם מציאות אלוהית טרנסצנדנטית שאין המדע משמש לה מתווך. הוא רואה אפוא ברציונליזם התקדמות אל עבר גילוייה הסופי של האמת האלוהית. אולם, מאחר שאמת זו, כפי שכתב, באה ממקור טרנסצנדנטי, שהוא מעבר להשגה המדעית כשלעצמה, היחס היחיד האפשרי של ההכרה עם הטרנסצנדנטי, אף הוא יחס דיאלקטי: כלומר, זיקה מורכבת בין מודעותה העצמית של ההכרה למגבלותיה, לבין מה שקיומה נודע לה באמצעות הניסיון או החוויה בלבד. גם התפתחות ביטויו ההיסטורי של היחס היא, בהכרח, אפוא, בעלת אופי דיאלקטי-פנימי.

רוזנצווייג חשב שהרציונליזם של המאה ה-17 טעה בניסיון לייחס לאלוהים קטגוריות מחשבתיות שתקפותן נודעת אך ורק מתודעת האדם. ועם זאת, טען שאותו רציונליזם צדק בקביעה שחוקיות הבריאה מתבטאת באופן מיוחד

13 שם, שם.

14 שם, שם.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

ובלתי־תלוי בנפש האדם. הדין וחשבון האפיסטמולוגי שנתן הרציונליזם על התוקף האובייקטיבי של המדע, ובמיוחד הדרך שבה פילוסופיה זו מציגה את החוקיות המשותפת של מעשי האל וחשיבת האדם כפתרון לבעיית אחדותו של היקום,¹⁵ נתפסים, בהקשר זה, כשלב נוסף בהתפתחות ההיסטורית של התודעה בעת החדשה. הפוטנציאל הטמון ברציונליזם המודרני, כראשית חשיפתה של אמת אלוהית טרנסצנדנטית, נמצא, לפי רוזנצווייג, על סף המימוש בפילוסופיה האידאליסטית, כי שם הונח כי הסובייקט גוזר את חוקיותה מזיקה עם ה'מוחלט'. אלא ששוב מזוהה ה'מוחלט' עם הסובייקט עצמו. כך ש"המשך הוא בזה שהכופרים שבים לחיק הכנסייה: קאנט, פכטה, שלינג [...]הגל".

הגם שאף אלה האחרונים זיהו את התרחשות הקיום עם החוקיות הפנימית של התודעה, רוזנצווייג החשיב את תפיסת עולמם האידאליסטית כבשורה של אמת דתית בעלת עומק מטפיזי שטרם הוכר על־ידי הפילוסופיה בעבר. הדגש הושם כאן בהגברת המשמעות האונטולוגית של היחס בין סובייקט ואובייקט במבנה היקום, עד שהיא שווה בערכה למשמעות האפיסטמולוגית שייחס לה הרציונליזם. הווי אומר, האמת החובקת־כול של המעשה האלוהי אינה מתבטאת עתה אך ורק בזיקה השכלית שמקיימת תבונתו הסופית של האדם עם תבונתו האינסופית של האל, אלא גם באופן שבו הפן הסובייקטיבי של רוח האדם משתלב בפן האובייקטיבי של הטבע וההיסטוריה, בכתינת מציאות כולית אחת.

היה זה, כמובן, הגל ששם דגש אונטולוגי מיוחד באיחוד הסובייקט עם האובייקט באחדות הכוללת־כול של מושג ה'מוחלט'. על כן, בעיני רוזנצווייג, הוא "הפילוסוף האחרון (כפי שהוא עצמו ידע) והראשון של אבות הכנסייה החדשים (כפי שהוא עצמו לא ידע)".¹⁶ הווי אומר: אף לדידו של רוזנצווייג, ההיסטוריה היא ביטוי סופי של מציאות כוללת המורכבת מלכתחילה ביחס דיאלקטי בין טבע ורוח, אובייקט וסובייקט, גוף ונפש. אלא שיחס דיאלקטי זה, לדידו, שוב אינו היחס הפנימי שהתודעה מקיימת עם עצמה ועם תכניה, כי אם יחס המתקיים בין הסובייקט האנושי ובין המעשה האלוהי הטרנסצנדנטי. באופן זה, מאמץ רוזנצווייג תפיסה דיאלקטית־רוחנית של ההיסטוריה המזכירה את מבנה ההיסטוריוסופיה ההגליינית, ויחד עם זאת היא שונה

15 הכוונה, ככל הנראה, להזדקקותו של דקארט למעשה הבריאה של האל הטוב כערב לתיאום ההכרה עם המציאות, לזיהוי האל כעצם אחד החושב את עצמו באופן אינסופי אצל שפינוזה, והתפיסה האידאליסטית של התבונה האלוהית אצל לייבניץ.

16 מבחר אגרות, שם.

מהתפיסה ההגליינית בנקודה זו: הגל ראה את הפילוסופיה בכלל, והפילוסופיה המודרנית בפרט, כצורת הכרה מתקדמת של הרוח המעצבת את הקיום בכליותו, ואילו את האמונה הדתית בהתגלות האל הוא ראה כצורה נחותה של הכרה זו. רוזנצווייג, לעומתו, הופך את היוצרות. ה'מדע' הוא 'אלילות' שעם הזמן מגלה בתוכו זיקה נסתרת עם הטרנסצנדנטי. התודעה המבטאת את עצמה באמצעות המדע, לטענתו, מעוגנת בעולם החורג מגבולותיה. המדע כשלעצמו לעולם אינו מבחין בכך משום מגמתו לתאר את המציאות בקטגוריות הפנימיות של החשיבה האנושית בלבד. הדת, לעומת זאת, מעידה על מציאות שהתודעה אינה חודרת אותה אף כשהיא משתמשת במושגים פילוסופיים בלית ברירה כדי להציג את גילוייה.

הבחנה זו בין ה'מדע' כפירוש שניתן למציאות באמצעות הקטגוריות הפנימיות של התודעה, לבין ה'התגלות' כהתרחשות הבאה 'באופן בלתי-אמצעי מן האל', היא כבר הנחת היסוד של כל דיוני "כוכב הגאולה"¹⁷. ובכל זאת, תפיסות ההיסטוריה בשני המקורות האלה אינן זהות, ויש ביניהן התפתחות מעניינת.

במכתב אל אהרנברג, מ-1913, רוזנצווייג אינו עומד עדיין על אופי הכוח האמור לקדם את ההיסטוריה לקראת סיכומה באמת האלוהית הכוללת. עם זאת, נראה שיש בו ביטוי ראשון למחשבה שתביא מאוחר יותר לזיהוי הכוח המניע את ההיסטוריה עם האהבה. מהמשך המכתב אנו למדים שאהרנברג ביקש ללכת בדרכו של הגל, והעמיד את ההיסטוריה על שני יסודות בלבד. הראשון הוא הפעולה היוצרת של הסובייקט. זו, אם תרצו, פעולה שהאל פועל על מנת לממש את עצמו בתודעת האדם. אם תרצו, זו פעולת התודעה הנחשפת על-ידי המדע ככוח המכוון והמעצב את ההיסטוריה מתוכה בלבד. היסוד השני הוא העולם כאובייקט. זאת אומרת, העולם כנתון המעוצב על-ידי פעולה זו. רוזנצווייג טען, לעומת זאת, שיש לשקול גורם שלישי שהוא, לדעתו, המכריע: האדם, בשעה שהוא עומד באופן עצמאי. האלוהים, לפי הטענה שהוא מעלה כאן, מקיים את העולם בתור עולם רק אחרי שראה לנגד עיניו את האדם כמטרה שלקראתה הוא פועל.¹⁸ וכאן, אם כן, עולה מימד הטרנסצנדנטיות שרוזנצווייג מצא כחסר אצל הגל. העולם אינו נתפס כאן כפרי היצירה של התודעה בלבד,

17 כוכב הגאולה, עמ' 46-48.

18 במהדורה העברית של "מבחר איגרות וקטעי יומן", המכתב אינו מובא בשלמותו. כדי לראות את סוף המכתב, שאליו אני מתייחס כאן, אם כן, ראו: Franz Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher*, Haag 1979, pp. 146-147.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

אלא הוא בריאה אלוהית הקיימת בתווך המפגש שמקיים האל עם האדם בבחינת יציר נברא.

הטענה המועלה בזה, ולפיה האל רואה באדם תכלית ייחודית של הבריאה, מביאה במסגרת דיוני ה"כוכב" לטענה כי האהבה היא הדרך שבה האל פועל כדי לממש תכלית זו. התורות האידאליסטיות של המחצית הראשונה של המאה ה-19 רוויות בהתייחסויות אל יצירת האמנות כביטוי תרבותי-אימננטי של האדם עם סביבתו. במשנת רוזנצווייג בא, במקום זאת, מעשה שמקיים האל האוהב עם היצור הנברא על ידו, כיחס של 'אני' עם 'אתה'.¹⁹ הכחק המאפיין את היחס בין 'אני' ו'אתה' בזיקת האהבה ממחיש יפה את ייחוד תפיסת הטרנסצנדנטיות אצל רוזנצווייג, בהשוואה לתפיסה ההיסטורית-האימננטית של הגל. השאלה שתעסיק אותנו בהמשך, אם כן, היא מה תורם, לדעתו, מימד הטרנסצנדנטיות, שבו כרוך יחס האהבה שהאל מקיים עם האדם, להעמדת האדם כתכלית ההיסטוריה?

2. תפיסת ההיסטוריה ב"כוכב הגאולה"

האהבה, לפי רוזנצווייג, היא תמיד יחס בין שתי ישויות עצמאיות. לפיכך, מנקודת הראות של האדם היחיד היא תמיד יחס עם הטרנסצנדנטי. נראה בהמשך, שיחס זה קובע, בשביל רוזנצווייג, בספרו "כוכב הגאולה", את הדרך שבה יש להבין את יחסו של האל עם העולם, ובכלל זה ההיסטוריה. גישתו בהבנת יחס האהבה מאפשרת לו לראות במעשה האלוהי כוח המנחה את התפתחות ההיסטוריה, בלי לבטל את מרכזיות מעשה האדם, בתור מעשה המעצב אותה.

למעשה, האהבה תופסת במשנת רוזנצווייג את אותו מקום שתופס המוסר בפילוסופיה של קנט.²⁰ עתיד האנושות אינו מותנה, לשיטתו, בציות לצו הקטגורי של המוסר כפי שקנט טען, ואף לא בהכרת זהותה הפנימית של התודעה האנושית עם הרוח המעצבת את ההיסטוריה, כפי שהגל טען, כי אם במעשי אהבה בין-אנושיים. האהבה, לפי גישה זו, אינה מושג, אלא היא פעולה נפשית-אקזיסטנציאלית המכוננת זיקה של אדם פרטי אחד עם רעהו. בתור שכזו, היא מעשה המביא גאולה לאדם ולהיסטוריה.

19 כוכב הגאולה, עמ' 205-209. להרחבת סוגיה זו במסגרת דיון כללי על הפילוסופיה הדיאלוגית ראו: שמואל הוגו ברגמן, הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בוכר, ירושלים תשל"ג.

20 כוכב הגאולה, עמ' 244-245, 296.

בשביל רוזנצווייג, ההתרחשות הפנימית של הנפש הפעילה ביחס של אהבה היא גם תכלית ההיסטוריה וגם אמצעי שבו מתממשת תכלית זו. האהבה היא הכוח הדוחף את ההיסטוריה קדימה, והיא, על כן, בעלת משמעות קיומית, דתית וחברתית. היא בעלת משמעות קיומית משום שהיא, מעצם הגדרתה, נוכחות עצמיותו של ה'אוהב' ברגע קיומו החולף של ה'אהוב'. ללא חווית הנאהבות כל עצמיותו של האדם עסוקה אך ורק בהתמודדות-מועדת-לכישלון עם סופיותו.²¹ האהבה, לעומת זאת, נוכחת בנפשו של האדם ככוח אלוהי הגואל אותו מחזרת המוות, על-ידי כך שהיא מעגנת את קיומו בהתרחשות הנוכחת של מעשה טרנסצנדנטי.²²

מכאן, כמובן, נגזרת משמעותה הדתית של האהבה: האהבה היא צורה של התגלות האל. הווי אומר: האהבה היא מצב אקזיסטנציאלי שבו האדם מגלה נוכחות של חסד אלוהי בלבד. מבחינה זו, אהבה אלוהית ואהבה אנושית חד הן. אין האדם מסוגל לאהוב, לשיטתו, אלא משום שהוא כבר נאהב על ידי האל. "האדם אוהב משום שאלוהים אוהב וכמו שאלוהים אוהב". ובמקום אחר: "נפשו האנושית היא הנפש אשר העיר אותה ואשר אוהב אותה אלוהים".²³

האהבה היא בעלת משמעות חברתית-היסטורית, משום שהיא הגשמתו, הלכה למעשה, של הפוטנציאל לקיום אנושי הטמון מלכתחילה בבריאה האלוהית של העולם. המעשה האלוהי שברא את העולם הטמין בתוכו פוטנציאל לקיום אנושי שאינו כר-השגה אלא אם כן הפרט הבודד יצא ממצב בדידותו שבו נמצא כיציר נברא, ויפנה אל בני אדם אחרים כמעשי אהבה משלו, ועל-ידי כך יתרום את חלקו בכינונה של מציאות אנושית חדשה. מהבחינה הזאת, מתברר כי האהבה היא בעלת משמעות חברתית-היסטורית מרחיקה לכת. שכן, היא מעשה המביא לתיקון עולם ולכינונה של אנושות חדשה, טובה יותר מהעולם ההיסטורי הנתון, המתאפיין במלחמות ושאר הרעות של עולמנו. אמנם, לפי רוזנצווייג, אין האדם מסוגל לפנות אל הזולת כמעשה של אהבה אלא אם כן כבר גילה מעשה של אהבה אלוהית כנוכח בתוכו. האהבה היא מענה שהאל נותן לבדידות האדם. בתור שכזה היא תנאי להתגברות על הניכור שחש בתור יצור נברא; והיא, אם כן, תנאי למימוש רצונו של האדם לקיום עצמי ולהגשמת יכולתו לחיות חיים מלאים.

במסגרת התרבותית הפגנית של העת העתיקה, לפי רוזנצווייג, האדם לא חי

21 השוו בכוכב הגאולה, עמ' 45-46, 104-107, 115-118.

22 שם, עמ' 200-204.

23 שם, עמ' 230.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

עדיין חיים מלאים, אלא חיים חלקיים בלבד. זאת, משום העדר חוויה מודעת של התגלות האל בתרבות זו. ניתן לומר, מתוך הזדקקות לשפה הדתית של רוזנצווייג, שבזמן העתיק האדם חי את חייו כיציר נברא בלי היכולת להשלים חיים אלה במעשי אהבה המעוגנים בהתגלות האל.²⁴ חיי האדם בעולם הפגני של יוון ורומא בעת העתיקה היו, לדעתו, חיים נטולי חסד מהסיבה הפשוטה שעולם זה טרם הכיר באל המתגלה לאדם בתור אל אוהב. האדם האלילי, שבזמן העתיק טרם הכיר בקשר פנימי-נפשי עם האלוהים, ממילא לא התנסה בחסד האלוהי הדרוש כדי שיפנה לבני אדם אחרים במעשי אהבה משלו. התוצאה היא חברה המושגתת בפיצול אישיות, באימת המוות, ובתחושות ניכור מתמידות. חברה אלילית מעין זו, כפי שמתברר מדיוני ה"כוכב", לא תבוא על תיקונה אלא בעזרת השפעת המקרא ואמונת ההתגלות שלה.

ב-1913 רמז רוזנצווייג על עמדתו הרואה בכנסייה הקדומה מסגרת דתית המתאפיינת באמונת ההתגלות המקראית. ב"כוכב הגאולה" הוא מרחיב בסוגיה זו, כדי להעמיד את ייחוד הכנסייה בעת העתיקה ואת משמעותה ההיסטורית, על ניסיונה לכוון יחס של אהבה עם עמי תבל. הוא ממשיך לראות את הנצרות כביטוי בלתי-אמצעי של התגלות האל אל האדם. אך הוא מזהה עתה את ההתגלות, באופן מפורש, עם מעשי החסד של הכנסייה בראשית דרכה. בשלב הראשון של התיאור, הוא מעלה על נס את העובדה שעוד בימיה כדת מיעוט באימפריה הרומית, שליחי הנצרות יצאו אל העמים האליליים במטרה לנצר אותם תוך כדי ניסיון לכוון עמם מעשי רעות. דוק ותמצא שמעשי אהבה אלה קבעו, לפי שיטתו, את זהות הכנסייה עם עולם אחר וטוב יותר מזה ששולטות בו המסגרות התודעתיות והפוליטיות של האימפריה.

הנה בתוך מראית-עין או דמות-הפך [...] של ממלכה עולמית העמידו עתה הנוצרים את הדמות המנוגדת לה בתכלית. [...] שליחי יורשו של פטרוס עברו את הלימוס; הם יצאו והורו לכל הגויים. הכנסייה שוב אינה שמה לעצמה גבולות חיצוניים כפי ששמה הממלכה; עקרונית אין היא מסתפקת בשום גבול ואינה יודעת כל ויתור. כשם שכלפי חוץ היא פורשת את כנפי-חסותה על גורלו של העולם כלו, כן גם בחיקה אינה מניחה לאיש להישאר בודד לנפשו. מכל אחד היא תובעת במישרין את קרבן עצמיותו, אולם לכל אחד היא גומלת באהבת-אם שלה גמול רב; כל אחד מוחזק לה כבן יקיר שאין תמורה לו, בן-יחיד לעולם חרף כל שאר

הבנים. כך דבוקים באמצעותה חיי הפרט במישרין בחיי העולם כולו. הקשר הקושר אותם, ואת האם-הכנסייה עמהם, כגורלו של עולם, היא האהבה. באהבתו של המיסיונר לאלה ההולכים עדיין בחושך מתארעת פריצת הגבולות החיצוניים, הרחבת הבניין החיצוני [...]; בקרבן הנגלה של הפעולה החסודה, במתן הנגלה של מעשה הנדבה [...] האהבה היא זו, גם בקרב הכנסייה פנימה, המקשרת את האדם בה ובכך בכלל כולו. כך יוצרת הכנסייה הפטריינית גוף נגלה, תחילה לעצמה ולבני-האדם שהם אבריה ובאשר הם איבריה; אולם מעבר לזה גם לעולם החיצוני שאותו היא מפלשת ומעצבת, שלבים שלבים [...].²⁵

הנצרות מספיק קרובה עדיין לאמונת המקרא, כדי להעמיד את יחס האהבה כבסיס לחיים חילופיים לאלה המתקיימים במסגרת האימפריה. אולם זיקתה עם החברה האלילית שבתוכה היא מבקשת לפעול טומנת בתוכה סכנה לנאמנות זו. העיקר, בשביל רוזנצווייג, הוא שכבר בעת העתיקה ביקשה הנצרות להעמיד, בניגוד להיסטוריה האלילית של המערב, אנושות אחרת ההולכת ונוצרת על יסוד ההתגלות ומעשי אהבה בין-אנושיים. אולם, כפי שנראה, יש תמיד הסכנה שהאורינטציה התודעתית-האימננטית של העולם האלילי תשפיע יתר על המידה על האמונה.

המבנה הדיאלקטי של ההיסטוריה מקיים בכך שתוך כדי עיסוק הכנסייה במעשי חסד כלפי העולם האלילי, פעל היחס גם בכיוון ההפוך. חדרו לתוכה יסודות אסתטיים וצורות מחשבה אופייניים לתודעה האלילית. בין אם יסודות אלה של המחשבה המערבית הם סיבה להתגבשות הכנסייה כגוף שלטוני ממוסד, ובין אם הם תוצאה של התגבשות זו, במשך הזמן הלכה והופנמה שפת המושגים של הפילוסופיה המערבית כשפה הפנימית של האמונה, בד בבד עם השתלטות הכנסייה על ארצות אירופה מבחינה פוליטית.

כך נוצר מצב דיכוטומי שבו פעלו מעשי אהבה נוצריים על מנת לגאול את האדם המערבי מהאופי האלילי של תרבותו, ובה בשעה השפיעו הפעולות הממוסדות של הכנסייה על תודעת העמים בדיוק בכיוון ההפוך. כל עוד הנצרות הגבילה את עצמה למעשי אהבה עם האדם האלילי, טוען רוזנצווייג, היה בכוחה לנצח את האלילות. אולם, משעה שלקחה על עצמה לאכוף תפיסת עולם תאולוגית בשפה המניחה עיקרים מעיקריה של המטפיזיקה המערבית, שוב הייתה ידה של האלילות על העליונה.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

אמנם השכילה הכנסייה הרומית לפלוש ולחדור בעולם הגופני של העמים החיים [...] [ו]הקימה לה באמת את עולמה שלה, את עולמה החדש. ואולם כנגד האלילות שמבפנים, ביתר דיוק: כנגד האלילות המופנמת בה [...] נגד הרעיון האילי בדמות הזיכרון, לא יצאה מכלל התגוננות. [...] במערכה נגד פילוסופים אליליים הייתה יד האהבה על העליונה; ואולם נגד הפילוסופיה האלילית קהה נשקה. [...] מעתה והלאה נעשית הקלאסיקה האלילית ליריבה רפאית בלתי נתפסת לכנסייה [...].²⁶

כך משתלב דיונו של רוזנצווייג בסוגיית הדת והמדע עם תפיסתו לגבי מעשה האהבה ככוח המניע את ההיסטוריה לקראת ייעודה: מעשה האהבה נועד לגאול את האדם מבידודו ומתלישותו מהעולם, ועל ידי כך אף את ההיסטוריה מאליליותה. אולם לשם כך יש צורך במילוי תנאי קודם. צריך שהמגע הממשי עם העולם הרחב, בתור עולם המורכב מנפשות אוהבות, יהיה בגדר האפשר. כדי שמעשה האהבה יהיה למעשה גואל צריך שהפרט האומלל יהיה מטרה למגע הישיר של אותן הנפשות הפועלות בעולם, המסוגלות לפנות אליו ביחס של אהבה כנה ועמוקה. אך, לפי רוזנצווייג, צורת ההכרה שהכנסייה הקתולית ירשה מהעולם האילי העתיק כבר השפיעה על ההמונים, ושמה יש לומר — צורות אלה חנכו את ההמונים לראות בעולם תופעה רוחנית מופשטת, המבטלת את האהבה, בבחינת זיקה ארצית המחברת בין בני אדם לבין עצמם, מזה, וביניהם לבין האל, מזה.

גופו של עולם אינו נתפס, באופן זה, כתופעה המורכבת מנפשות המסוגלות להתייחס זו אל זו בקשרי אהבה, כי אם כמה שמוכתב מראש בתכתיבים אלוהיים שטעמם מנוסח בשפה המטפיזית של המערב. העולם אינו נתפס יותר כעולם נברא במובן המקראי של המילה. השפה הפילוסופית של המערב עומדת על עובדת קיומו של המעשה האלוהי, אך הוא נתפס בדימוי מיתולוגי של התודעה שכל עיקרו הכרה בעובדת המעשה כעובדה השייכת לעבר. מעתה, האמונה אינה ביטוי בלתי אמצעי של התנסות בהתרחשות הבריאה, בבחינת מעשה אלוהי המתרחש בהווה, כי אם, שוב, צורה של ההכרה.

הכנסייה עדיין נאמנה לאמונת המקרא באשר לנבראות העולם. היא עדיין מכירה במרכזיות האהבה במפעלה ההיסטורי. אולם הפנמת השפה הפילוסופית של המערב על ידי רשויות הכנסייה הביאה את הבריות לחשוב שגורלו של

עולם אינו מותנה ביחס האהבה כלל ועיקר, כי אם באימוץ הדוגמה שהכנסייה מורה להמונים, ובפולחן שהיא מחייבת.

מקוצר היריעה לא נרחיב את הדיון בסוגיה זו, ונסתפק בציון העובדה שלפי רוזנצווייג, הרפורמציה כבר הביאה לתיקון מסוים של המצב, כאשר היא, בניגוד לכנסייה הקתולית של ימי-הביניים, החלה להדגיש את חשיבותה הסגולית של נפש היחיד כמקום גילוי נוכחות האל בעולם. בתקופה זו, כדבריו, "שחררה [...] הנפש מכל הגדרים ומכל החומות וחיתה במוחלט"²⁷. הרפורמציה הכירה בנפש היחיד כמציאות שבה מתמקדת פעולת האל בעולם. אולם, גם בכך טמונה סכנה.

במשך הזמן, הדגש החדש שהדגישה הרפורמציה את נפש היחיד להדגשת רוחו הסובייקטיבית של האדם בכלל. לפי רוזנצווייג, הנפש עשויה להביא גאולה לעולם משום שיש בה היכולת לקיים זיקה ממשית עם האל והעולם בה בשעה. אולם, הדגשה הגוברת של האדם כסובייקט כללי בפילוסופיה של העת החדשה הביא, בסיכומו של דבר, לביטול יחסו של האדם עם העולם, כשזה מעוגן במידה שווה בחייו הנפשיים, ובהתרחשות אובייקטיבית של הקיום הנתון. גם כאן, אפוא, ההתפתחות ממצה את עצמה באידאליזם הגרמני.

כן חשפה מקץ שלש מאות השנה התנועה האידאליסטית הגרמנית את רפיון מהותה הנפשית-ביותר, ומוטב שנאמר: הרוחנית-בלבד של האמונה. סבור היה הרוח שהוא 'לבדו' הוא עד כדי כך, שמתוך עצמו בלבד יהיה לאל ידו באמת ליצור את הכול, ואת הכול מתוך עצמו בלבד. מרוב רוח שכחה האמונה את הגוף. העולם נשמט מידה. [...] היא נמצאה פועלת בתוך מציאות כפולה, זו הפנימית גרידא של האמונה וזו החיצונית גרידא של עולם שיותר ויותר נעשה 'עולם-הזה'²⁸.

מבחינת יכולתו של מעשה האהבה לפעול למען תיקון העולם, ייתכן שהמצב שנוצר בעת החדשה חמור מזה שנוצר עם אימוץ השפה האלילית של הפילוסופיה על-ידי הכנסייה הקתולית בימי הביניים. שכן, בימי הביניים הכנסייה המשיכה לראות את מעשי האהבה כאחד מעיקריה, ורק ביטלה, בלי משים, את ההדרכה הרוחנית של התודעה כלפי הקיום הארצי.²⁹ כתוצאה מהדגש שהושם במרכזיות רוחו של האדם להתפתחות העולם, המשך התפתחותה של

27 שם, עמ' 308.

28 שם, שם.

29 שם, עמ' 307.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

הפילוסופיה המודרנית הביאה, בסיכומו של דבר, לפירוק רעיון המוחלט שבו דגל האידאליזם, כשזרם אחד של החשיבה המתפתחת בהמשך (האקזיסטנציאליזם) מבטל את אותו רובר של הקיום העולמי האובייקטיבי, כמקום המפגש של האדם והאלוהים בחוויית האמונה. ואילו זרם אחר (הפוזיטיביזם) ביטל את מרכזיותו של הסובייקט כעיקר במפגש זה: "ככל שגדל המתח ביניהם"; כלומר, בין מעמדו העצמאי של הקיום הארצי ובין תביעת הרוח להגמוניה עליו, "כן גדלה קורת-רוחו של פרוטסטנטיזם זה, עד שעמד והעלה את זה הניגוד, את זה ה'פרוטסט' ההדדי של האמונה נגד העולם ושל העולם נגד האמונה לעיקר עיקריו".³⁰

טיעונו של רוזנצווייג נגד המחשבה המודרנית הוא שמתוך ההנחה ההומניסטית שהקיום הארצי עוצב מראש על-ידי הרוח, אבדה זיקה אחרת עם הקיום הארצי, שאף היא דרושה על מנת לכוון בעולם מעשי אהבה. מדובר בהכרת קיומו של האדם כנתון, ויחסו של האל אליו כיציר נברא. ההנחה כי הרוח הוא העיקרון המכוון והמעצב את הקיום בכלליותו, הביאה לדעה שאף המעשה הבונה את ההיסטוריה הוא פונקציה של מעמדו הרוחני הסובייקטיבי של האדם, ולא כפי שמעשה האהבה הוא באמת: ביטוי של כורח אקזיסטנציאלי במצב נפשי נתון. לפיכך, תיאר רוזנצווייג את הפילוסופיה המודרנית, כ"כנסייה [...] שויתרה על המעשה" שעדיין "עמד בראש כל המעשים בכנסייה הישנה [...]."³¹

מה, אפוא, לוקח רוזנצווייג מתפיסת ההיסטוריה של הגל, אחרי שדחה את הזיהוי ההגלייני של האמונה עם המדע; כלומר, עם מיצויה העצמי של התודעה? נראה בעליל שרוזנצווייג אינו מזהה את ההיסטוריה, כמו אצל הגל, עם גילוי הולך וגובר של כוח התבונה. אולם, מהשיטה ההגליינית הוא בכל זאת מאמץ את האופי הדיאלקטי של מעבר ההיסטוריה מתקופה לתקופה. הכנסייה הקתולית של ימי הביניים היא התזה, ואילו הפרוטסטנטיזם הוא האנטי-תזה. התזה היא מעין הצגה של 'גוף' העולם במסגרת השפה התבונית של הפילוסופיה האלילית. האנטי-תזה שוללת, או לפחות מגבילה, את תחום ריבונותה של התודעה האלילית כדי לחשוף את נפשו של היחיד כבסיס להתחברות מחדש עם המעשה האלוהי. אך על-ידי כך היא מפקיעה עתה את 'גופו' של העולם מתחום האמונה.

בהתכוונו להמשיך ולבסס את המבנה הדיאלקטי של ההיסטוריה, כפי שהחל

30 שם, עמ' 308.

31 שם, עמ' 308-309.

לפתח אותו כאן, הוא יוצר סינתזה המאחדת את הגוף עם הנפש, אחרי ששתי התקופות הקודמות הפרידו ביניהם. לפי רוזנצווייג, האיחוד ההיסטורי של הנפש עם הגוף, שיהיה בו כדי להרכות מעשי אהבה בעולם, טרם התממש בדורו. אך לטענתו, סממנים המבשרים איחוד זה כבר נמצאים בתנועות הפוליטיות, הסוציאליות-המעמדיות והלאומיות, ההולכות ומתרכות על אדמת אירופה החל מתקופת המהפכה הצרפתית:

הרי לא מקרה הוא שמעתה הוחל לראשונה לעשות בכובד ראש את התביעות של מלכות שמים לתביעות-הזמן. רק מאז והלאה הוחל בכל אותם מפעלות-השחרור הגדולים, שאם אמנם הם כשלעצמם רחוקים מלהוות מלכות שמים הרי תנאי הכרחי הם לבואה. חירות, שוויון ואחווה נהפכו מקריאות הלב של האמונה לקריאות-קרב של הזמן, ובדם ובדמעות, בשנאה ובלהט של קנאה הוכנסו לתוך העולם המתנהל בעצלתיים במאבק שלא נסתיים עדיין.³²

אין להתעלם מהאופי מרחיק-הלכת של הטיעון הטמון בקטע זה. רוזנצווייג קובע כי הזמן שבו הוא חי מבשר את מימושו העליון של מפגש המעשה האנושי עם המעשה האלוהי. הוא ראה בתקופה זו נקודת מפנה בתולדות התרבות האירופית, שבעקבותיה חיי האדם לא יהיו יותר חלקיים ומפוצלים בין 'גוף' ו'נפש'. פירוש הדבר הוא, שחשב כי כבר בתקופתו מתרחש דבר-מה אשר יאפשר לאדם לגלות מחדש את האפשרות של קיום זיקת-אהבה עם האל, מזה, ועם הזולת, מזה.

לפי תפיסתו, מבשרת התקופה הנוכחית עידן של גאולה שבו יבשילו התנאים לקיום כולל של האנושות על בסיס חדש, הנענה לתביעות של מלכות שמים. השאלה היא, עם מה בדיוק מזהה רוזנצווייג בשורה זו? ובמה האופי המהפכני של תנועות פוליטיות בזמן החדש מסיר את הלוט הפרוש בדרך כלל על העתיד, באופן שמאפשר לו להתנבא על העתיד כפי שהוא עושה כאן? התשובה, ככל הנראה, נמצאת בעובדה שבתקופה המודרנית ערכים כמו 'חירות, שוויון, ואחווה' לא היו בגדר מושגים אידאליים שיש לשאוף אליהם בלבד, אלא הם בגדר ערכים המעצבים מחדש את האופי החברתי והפוליטי של ההיסטוריה. אמנם, אלה אינם עדיין בגדר מעשי אהבה במובן שרוזנצווייג מתכוון, והם נתפסים כאן כבעלי משמעות פוליטית בעיקר. ובכל זאת, רוזנצווייג ראה בדגש ששמה הפוליטיקה המודרנית בערכים כמו 'חירות, שוויון, ואחווה'

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

סימן לשינוי במבנה התודעה שהוא מחוייב המציאות, אם מימוש פעולת האל בתוך העולם ההיסטורי יהא בגדר האפשר.

האמון שהפוליטיקה המודרנית שמה ביכולתו של האדם לשנות את אופי החברה הוא, בשביל רוזנצווייג, ביטוי לשינוי הולך ומתגבש ביחס בין תודעה ומעשה, אשר בעקבותיו שוב יכיר האדם המערבי בגופו של עולם כמקום שבו אמורה הנפש לממש את עצמה.

3. פסגת ההיסטוריה וצמיחת העתיד

כדי לחדור לעומק עמדתו של רוזנצווייג, הרואה בתקופה הנוכחית בשורה של העידן המשיחי של העתיד, יש לחזור ולציין את דעתו שמאחורי שעת ההווה של התודעה ההיסטורית עומד הרגע המסוים של הקיום החולף, ושרגע זה הוא רגע התגלותו של האל. ניסוח נכון של מעמד הנפש בזמן ההיסטורי מחייב אפוא דחייה מוחלטת של התפיסה הקנטיינית הרואה בזמן קטגוריה פנימית של התודעה המעצבת את הקיום, והחלפתה בתפיסה המכירה בממשיותו של הרגע כיחידת זמן ראשונה.³³

יחסה של הנפש להיסטוריה, לפי רוזנצווייג, הוא כיחס בין רגע אחד של הקיום החולף ובין שרשרת הרגעים הכוללת אותו בתוכה. לפי תיאור זה, ניתן להתייחס לכל רגע ורגע הן כ'הרף עין' האפוף ב'אין' ו'ריק', והן כיחידת זמן המצטרפת בדיעבד ליחידות זמן נוספות של היש'. משל למה הדבר דומה? ללשון היחיד, כמובן שהיא יצירתו העצמית ועם זאת היא חלק מלשון האדם בכלל. בהתאם לתיאור זה, רוזנצווייג מעמיד את רגע קיומה החולף של הנפש, הן כמקום גילוי הבלתי־אמצעי של כוח המעשה האלוהי המעניק חיוניות של חיים לקיום הנברא, והן כמקום התחדשותו של כוח זה, בתור כוח המעצב מחדש את הקיום ההיסטורי. מתוקף שני הפנים האלה של רגע הקיום, רוזנצווייג רואה בו אשנב שדרכו נכנס נס־התגלותו של האל לתוך העולם ההיסטורי. ולפיכך, כדבריו:

אין בנס־התגלות כל דבר חדש. אין בו משום התערבות־קסמים בבריאה שנבראה, אלא כלו אות, הגלות־לעין והישמעות־לאוזן של מה שנצפה מראש־מקדם בחביון ליל־הבריאה האילם, כולו התגלות. [...] התגלות היא [...] חדשה בכל עת [...] משום שעת־קת'יומין היא. היא מחדשת

33 שם, עמ' 168–169. והשוו אצל עמנואל קנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגמו שמואל והגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, ירושלים תשנ"ג, עמ' 51–52, 108–111.

את הבריאה עתיקת-יומין לכדי הווה נברא-מחדש תמיד מאחר שבריאה עתיקת-יומין זו כל עצמה אינה אלא הנבואה החתומה שאלוהים מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית. וסמל לדבר מלת הלשון של אדם. היא נבראת בכל רגע בריאה חדשה כפי אמרה רק משום שהיא קיימת מבראשית וכבר נושאת היא בחובה כל דובר העתיד לחולל בה נס ההתחדשות. [...] מאמר האלוהים הוא ההתגלות רק משום שהוא גם מאמר הבריאה. ויאמר אלוהים יהי אור — ואור זה של אלוהים מהו? נר אלוהים נשמת אדם.³⁴

רגע ההווה של הנפש, זה שמבחינתה אינו קיים לא בעבר ולא בעתיד, אלא הוא תמיד בא מבחינת הנפש 'היום', לפי רוזנצווייג, הוא נקודת הראשית של העתיד. ופירוש הדבר מבחינת תפיסתו ההיסטורית, הוא שהעתיד אינו פועל יוצא של החוקיות המכתיבה את התהוות התודעה בעבר, אלא הוא תוצר של ראשית חדשה, שתחילתה בקיום העל-היסטורי של הנפש עצמה, בבחינת צורת קיום רגעי וחולף.

יש אמנם לשאול, כיצד בעקבות חווייה של התגלות אלוהית מתחדש הכוח האלוהי הטמון בנפש האדם, באופן שמביא לכינונה של היסטוריה חדשה, טובה יותר מזו של העבר? אך רוזנצווייג עצמו משיב על שאלה זו, כשהוא טוען, שכלל מצוות הדת מסתכמות בשתיים שהן למעשה אחת: 'ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך, בכל נפשך ובכל מאודך', ו'ואהבת לרעך כמוך'.³⁵ יש, בעיניו, לשתי המצוות האלה תוכן משותף שהוא הנוכחות ברגע אחד של הזמן. רגע ההווה של הנפש, בבחינת רגע של התגלות אלוהית, היא, לפי רוזנצווייג, רגע של חירות. שכן, ללא זיקת ההתגלות עם האל, האדם משועבד לכוחות הבריאה שאינם בשליטתו. ליתר דיוק — הוא משועבד לאוריינטציה תודעתית שלא הוא עיצב אותה, אלא שהיא פועל יוצא של כוחות הבריאה האדישים לגורלו ורצונו לקיום ייחודי. ביחס של התגלות שמתפרש אצל רוזנצווייג כיחס של אהבה, לעומת זאת, כבר מתממש רצון האדם לקיום עצמי באופן שמשפיע על כוחות הבריאה הפועלים עליו.³⁶

כינון ההיסטוריה של העתיד מחייב שהאדם ימשוך את זיקתו עם האל, המתקיימת ברגע קיומו החולף, בחזרה לתוך רציפות הקיום ההיסטורי. ואילו בטרנספורמציה הפנימית המתחוללת בנפש האדם ברגע זה, נפתחת לראשונה

34 כוכב הגאולה, עמ' 148.

35 שם, עמ' 208-209.

36 שם, עמ' 293-300.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

הדרך שבה ניתן למעשה האלוהי ליצור מציאות אנושית חדשה באמצעות מעשה האדם.

מהאמור לעיל נובעת המסקנה שהכוח האלוהי הרוחף את ההיסטוריה לקראת יעדה מתבטא בשני מישורים שונים, שלעתיים מנוגדים זה לזה. מחד גיסא, פועל האלוהים על הטבע וההיסטוריה באמצעות כוח הבריאה המתנכר לנפש האדם. ואילו, מאידך גיסא, אותה פעולה עצמה מתבטאת בתוך נפש האדם בתור כוח של ההתגלות. בקיום מצוות האהבה האלוהית נפגשים שני הצדדים של כוח הפעולה האלוהית אשר מתוכו בלבד 'צומחת' האנושות של העתיד. התודעה ממשיכה לעצב את מסגרתה החיצונית של המהלך ההיסטורי, עם שבעקבות מעשי אהבה של האדם מתמלאת התודעה בתוכן חדש שאינה מסוגלת ליצור מתוך עצמה. משעה זו, מתמלאת התודעה ברשמים ורגשות, בקשות ותפילה, הנגזרים מחוויית התגלות האל. רוזנצווייג תופס, אפוא, את בשלות הנפש לעמוד ליחס של אהבה כביטוי של הכוח האלוהי הפועל בתוך הקיום הנברא בעקבות חוויה זו. היחס שנוצר, במסגרת זו, בין נפש היחיד, ובין הרע שאליו הוא פונה בעקבות חוויה של התגלות אלוהית, הוא אפוא מרכיב חדש במבנה האובייקטיבי של העולם, כי הרי הוא חושף את הרובד הנפשי של הקיום, שנעלם מעיני התודעה האלילית בעבר.

משני עברים [...] מתדפקים על השער הנעול של העתיד. בצמיחה אפלה, מופקעת מכל חשבון, דוחקים והולכים החיים בעולם; בלב מורתה עובר על גדותיו מבקשת הנפש המתקדשת את הדרך אל הריע. שניהם, הן העולם והן הנפש, דופקים על השער הנעולו שכן, פעולה יוצאת אל העתיד, והריע, זה שמבקשת הנפש, לעולם לפניה הוא, והיא אך מטרימה אותו בצורת האדם המזדמן נוכחה באותו רגע. הן הצמיחה והן הפעולה נעשות נצחיות על-ידי הטרימה כזאת. ברם מהו שהן מטרימות אותו? אינן מטרימות אלא — זו את זו. עם שפעולת הנפש מופנית כלה, במעשה ובתודעה, אל הקרוב אליה אותו רגע, הרי ברצייתה היא מטרימה תוך פעולה זו את כל העולם.³⁷

כך תורמת מצוות האהבה לגאולת עולמו של האדם מאופיו האלילי. המצווה

37 שם, עמ' 257, והשוו לכתוב בעמ' 287: "לגבי העולם קיום בלבד וגידול חי הם שני דברים שונים", כש"רק צירוף השניים מעמיד עולם [...]". בעבור הדבר הראשון נושא הנברא את עינו מתוך ביטחון אל עבר ההשגחה האלוהית; בעבור הדבר השני צופים החיים מתוך ציפייה אל האדם."

בכלל, ומצוות האהבה בפרט, אינן בגדר תכתיב נורמטיבי הקיים ועומד ברצונו של האל לפני שהוא נוכח בעולמו של האדם, אלא הן תוצר ההתפעלות של הנפש הנאהבת ברגע של נוכחות. חלקן של האל בציווי מוגבל לכך שאהבתו מפעילה את נפש האדם. ואילו מכוח התפעלותה חשה הנפש בדרך קיומי עמוק להשיב לאל אהבה, ממש כפי שמתפתח ביחס של אהבה בין-אנושית. תחושת החובה שבה כרוכה מושג המצווה, לפי רוזנצווייג, היא פועל יוצא של דחף ספונטני זה. חווייה של אהבה אלוהית, כמו חוויית האהבה הבין-אישית, היא בעלת עצמה גדולה כל כך שהאהוב אינו יכול אלא לרצות להשיב לאוהבו את אותה האהבה שחש בה כמתן אלוהי קודם. הן המצווה והן מעשה האהבה המתחייב ממנה הם אפוא מעצם עצמותה של חוויית הנאהבות, ואינם מן תוספת מלאכותית עליה.³⁸

"כיצד", שואל רוזנצווייג, "נודע" לאדם "שעם שהוא אוהב את הרע את האלוהים הוא אוהב, אם לא בכך שהוא יודע מראש ובתוך-תוכו שרע זה יצורו של אלוהים ושאהבתו אל רעהו היא אהבה על יצוריו. וכיצד נודע הוא שהוא נאהב על-ידי אלוהים באשר הוא כזה שכמותו הוא-גופו אוהב ברעהו, אם לא בכך שאלוהים ברא את המשותף לו ולרעהו, זה שהוא כמוהו וששניהם 'בני אדם' הם...?" דוק ותמצא כי הבסיס לתפקיד המתודולוגי של האהבה במשנת רוזנצווייג נמצא בתפיסת האדם המגולמת בדברים אלה. הפילוסופיה ההומניסטית זיהתה את האדם כאידאה של המחשבה האוניברסלית. רוזנצווייג, לעומת זאת, מזהה דווקא את עצמיותו של הפרט כבסיס ראשון של קיום אנוש. מתוקף היותה כוח אלוהי, האהבה מחברת את עצמיות האדם עם העולם באופן שמיטיב עם רצונה להתמיד בעולם כצורת קיום ייחודי.

כפי שראינו בתחילת הדיון על תפיסת ההיסטוריה של "כוכב הגאולה", רוזנצווייג טוען שמצוות האהבה כבר עמדה ביסוד פעולתה ההיסטורית של הכנסייה בראשית דרכה. אולם, מאוחר יותר התקלקלה הנצרות משום ניסיונה להעמיד את עיקריה בשפה הפילוסופית והתרבותית של המערב. ההיסטוריה של העתיד, מבחינה זו, היא תהליך תיקון המעוות. אף שהתודעה השלטת בהיסטוריה היא אלילית במהותה, גאולת האדם ממנה היא בגדר האפשר, משום שכוח ההתגלות פועל גם עליה, באופן נסתר, באמצעות הכנסייה. ככל שתשכיל הכנסייה לנסח נכון את היחס בין גוף ונפש, ובין תודעה וקיום, כך, לפי רוזנצווייג, גובר הסיכוי שתממש את יסוד ההתגלות שבה, ותכונן על-ידה ההיסטוריה של העתיד. גם כאן, כמוכך, יש להדגיש כי כוח הפעולה

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

של הנצרות בהיסטוריה מעוגן, לפי רוזנצווייג, בזיקה עם הטרנסצנדנטיות. ומשום כך, מעשה האהבה שבאמצעותו מתכונן העתיד של הגאולה אינו אך ורק אמצעי להבאת אותו העתיד, אלא הוא, כאמור, ראשית הגשמתו.

ב. האמת כתכלית ההיסטוריה

כיצד מתייחסת תפיסת ההיסטוריה של רוזנצווייג ב"כוכב הגאולה", להרהוריו על טיב ההיסטוריה מהשנים שקדמו לכתיבת הספר? רוזנצווייג ממשיך להחזיק בגישה של גאולה דתית על-היסטורית של האדם, כפי שניסח זאת ב-1910, עם שהניח את זיקת ההתגלות ברגע של הקיום החולף כנקודת הראשית של העתיד. אולם, מעבר לכך, הוא ממשיך ומחזיק גם במבנה ההיסטוריוסופי של התפיסה ההגליינית שהעלה במכתב אל אהרנברג.

לדעתי, יש לבקר את רוזנצווייג על אימוץ המבנה הדיאלקטי של ההיסטוריה באופן זה. יש להניח שב-1913, כשרוזנצווייג ניסח לראשונה את גישתו הדתית לגבי האופי הדיאלקטי של ההיסטוריה, הוא היה מושפע עדיין משנות עיסוקיו בתפיסת ההיסטוריה והמדינה של הגל.³⁹ האם מוצדק היה להמשיך ולקיים את החוקיות הדיאלקטית הטמונה בתפיסה זו גם במסגרת הפילוסופיה הדתית המורכבת של "כוכב הגאולה"?

קשה שלא להצביע בהקשר זה על נקודת התורפה של התפיסה לפני שנמנה מה שנראה כנקודותיה החיוביות: תחילה יש לשאול, כמה השתכנע רוזנצווייג שבתודעת אנוש יש חוקיות דיאלקטית המכתיבה מראש את אופן התפתחות ההיסטוריה? על-פי הנחות היסוד של תקופת ההשכלה, שלפיהן האדם וההיסטוריה הם תופעות תבוניות במהותן, ועל-פי בדיקת המעבר מהתודעה הפגאנית העתיקה דרך האמונה הדתית של ימי הביניים ועד להומניזם המודרני, סביר היה להניח כי מהלך ההיסטוריה משקף את תנועתה התבונית הפנימית של התודעה. אולם רוזנצווייג כבר אינו שותף להנחות יסוד כאלה האופייניות לתקופת ההשכלה. הוגים רבים, והוא ביניהם, כבר גילו בזמנו רגישות מיוחדת לשורת אירועים, כולל מלחמת העולם הראשונה,⁴⁰ הנראים כעומדים בסתירה להנחה שההיסטוריה היא בעלת אופי התפתחותי לינארי,

39 בתקופה זו סיים רוזנצווייג את כתיבת ספרו "הגל והמדינה" (*Hegel und der Staat*), לעיל (הערה 6), שהיה מבוסס על עבודת הדוקטור שלו.

40 Stephane Moses, *System and Revelation: The Philosophy of Franz Rosenzweig*, Translated by Catherine Tibani, Detroit 1992, p. 24.

מהסוג שהניחו ההשכלה והאידיאליזם. מדוע אפוא היה כה חשוב לו לתאר את התפתחות ההיסטוריה במושגים חובקי-כול? מדוע לא ראה, כמו חלק מבני דורו, את ההיסטוריה כתוצאה מצטברת של חוקיות פסיכולוגית, אנתרופולוגית ואחרת, עם או בלי התייחסות לחופש רצונו של האדם? לענייננו, יש להוסיף שביטול ההנחה שההיסטוריה מתפתחת על פי חוקיות פנימית מוכתבת מראש, הפך במחצית השנייה של המאה ה-20 לנחלת הכלל, בין היתר, משום ששואת יהודי אירופה כבר הפכה את ההנחה הקודמת, ויחד עמה תפיסתו של רוזנצוויג לגבי העתיד, לבריחה אכזרית.

הערות אלה נוגעות כמוכן רק בהנחה המופרכת שההיסטוריה מתקדמת בצורה דיאלקטית-לינארית אל עבר יעד מוגדר מראש, אם בידי האדם ואם בידי האל. בתפיסה זו אני מזהה פגם חמור דווקא משום שהיא נראית כסותרת את הבסיס העקרוני לטענתו, שהגאולה יכולה תמיד לבוא היום.⁴¹ כשרוזנצוויג התבטא ברוח זו, כוונתו לא הייתה ל'היום' של האדם החי במאה ה-20 בלבד, כי אם לרגע ההווה של הנפש בכל זמן שהוא. הטענה שאפשר וצריך לצפות ל'בוא המלכות' כבר היום, כרוכה בהנחה קודמת, שההתגלות היא בגדר הפתעה לאדם המתנסה בה, ורק בתור שכזו היא נעשית לכוח משפיע במהלך ה'אובייקטיבי' של ההיסטוריה. ואמנם, קשה להבין איזו השפעה ארוכת טווח יכולה להיות להתגלות על ההיסטוריה, אלא אם כן ההיסטוריה עצמה פתוחה לאופי הספונטני של ההתגלות. התפיסה המניחה שיש בהיסטוריה חוקיות מוכתבת מראש נראית אפוא בעיניי מנוגדת לרעיון שבכל רגע עשויה ההיסטוריה להיות מושפעת על ידי חוויית ההתגלות, המשנה באופן מפתיע את מהלך חיי האדם.

בהקשר זה, מתבררת עמדת רוזנצוויג ביחס לשאלת האמונה וההומניזם. בהקשר לחשיבה ההיסטורית, שאלה זו נוגעת בזהות הסובייקט המכוון והמעצב את ההיסטוריה: האם הסובייקט של ההיסטוריה הוא, כפי שהאמונה הדתית המסורתית טוענת, אל טרנסצנדנטי, בורא ומתגלה? או, האם הוא, כפי שטוען ההומניזם המודרני — האדם בעצמו? לפי תפיסת רוזנצוויג, יוצא כי האל והאדם הם שותפים בכינונה ועיצובה של ההיסטוריה. אולם, בעיקר, תפיסת ההיסטוריה שלו נסבה על האמונה בהתגלות האל: מעשה האדם מכונן ומעצב את ההיסטוריה באופן גלוי, כשהמעשה האלוהי מכונן וקובע את אופיו של מעשה האדם באופן סמוי. כך, בכל אופן, עד לאותו רגע שחוויית ההתגלות משחררת את המעשה האנושי מתכתיבי הגורל והופכת אותו למעשה של חירות. מרגע זה פועל המעשה האנושי במטרה לקדם את העולם לקראת הגאולה באופן

41 כוכב הגאולה, עמ' 315.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

עצמאי. הכוח המכונן והמעצב של המעשה האלוהי עבר עתה למעשה האדם המכונן אנושות חדשה באמצעות מעשיו הוא. ודוק: כיוון זה של פעולת האדם מסתבר כרצוי הן מנקודת הראות של האדם עצמו, הן מכיוון הפעולה של הבריאה האלוהית הקודמת. ניסוח זה של היחס בין המעשה האלוהי והמעשה האנושי, בעיצוב ההיסטוריה, אם תרצו, מעמיד את מעשה האדם כתוכן של אמת אלוהית עליונה.

מהו מושג האמת ההולם תפיסה אמונית-הומניסטית זו של ההיסטוריה? כמו הגל, אף רוזנצווייג מתייחס אל ההיסטוריה כאל 'סולם' שיש לעלות עליו, מדרגה אחר מדרגה, עד שבסוף מגיעים להכרה כוללת של הקיום, כפי שהוא נתפס במבט עליון.⁴² אולם, יש להדגיש, אצל הגל ההסתכלות האלוהית העליונה זהה עם האידאה ההולכת ומתממשת בד בבד עם התהוות התודעה במשך הזמן. ואילו, בשביל רוזנצווייג, ההסתכלות הכוללת של המציאות עומדת על יחס התודעה האימננטית עם התרחשות מעשה אלוהי טרנסצנדנטי. לשון אחר: האמת המפרשת את הקיום חייבת, לפי רוזנצווייג, לקחת בחשבון את פריצת הנצח לתוך הזמן באמצעות מעשי אהבה.

במאמר שפרסם בשנת תשנ"ו הראה יהודע עמיר, שהימצאות הדיון על ה'אמת' בפרק האחרון של "כוכב הגאולה", משקפת בדיוק את חשיבותו המתודית של מושג האמת אשר עליה רמזנו זה עתה.⁴³ מיקום הדיון על ה'אמת' בסוף הספר מבטא, כדברי עמיר, את אי רצונו של רוזנצווייג להסתפק בניסוח תפיסת עולמו התיאולוגית המתבססת על החוויה הסובייקטיבית של האדם המקבל התגלות בלבד, ואת שאיפתו "להגיע לאמת כוללת ומוחלטת, תוך מתן אמון בנסיון העובדתיות ובלשון".⁴⁴ אין בכוונתי להיכנס לעובי הקורה של הדיון בסוגיה זו. שכן, אין רצוני לסטות מענייננו במשמעות הקיום ההיסטורי. אך דווקא בהקשר הזה יש לשים לב שבניסיונו להעמיד את ה'אמת' על ה'אמון בנסיון העובדתיות ובלשון', רוזנצווייג שוב פועל באופן שמקביל להעמדת האמת הפילוסופית כערך עליון במסגרת האידאליזם ההגלייני. אלא, זאת בלבד: הוא מאמץ את מבנה החשיבה ההגליינית כדי להעמיד את מושג האמת במשנתו כניגוד למושג ההגלייני, ובסיכומו של דבר הוא חוזר גם בפסגת שיטתו לאמונת

42 ראה דיונו של פקנהיים, בתוך: *The Religious Dimension in Hegel's Thought* (לעיל הערה 4), עמ' 31-74.

43 יהודע עמיר, "חלק האדם באמת: על מושג האמת של כוכב הגאולה", בתוך: רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), קולות רבים — ספר הזיכרון לרבקה שיץ-אופנהיימר, ב, ירושלים תשנ"ו, עמ' 557-586.

44 שם, עמ' 561.

המקרא בתור בסיס לתפיסת העולם הדתית-מסורתית של היהדות והנצרות, המעמידה את ה'אמת' של ההתגלות כדבר שמעניק משמעות כוללת לקיום האדם וההיסטוריה.⁴⁵

תפיסת ה'אמת' של רוזנצווייג דומה לזו של האיידאליזם, באשר האמת אינה מציינת, כאן, כמו בפילוסופיה האריסטוטלית, את תיאום הכרת הסובייקט עם מושאיה, כי אם את אופי המציאות בשלמותה. האמת, מבחינה זו, היא ציון לוגי של המציאות על כל היבטיה האובייקטיביים, החווייתיים, והתודעתיים-הסובייקטיביים. מה שמבדיל בין תפיסת ה'אמת' של רוזנצווייג לבין תפיסת ה'אמת' של האיידאליזם, לעומת זאת, הוא שאצל רוזנצווייג מכלול המציאות המצוין במושג זה כולל בתוכו גם את ההתרחשות הממשית של המעשה האלוהי הטרנסצנדנטי כגורם החודר את כל רבדיה ושכבותיה של המציאות עוד לפני שאלה נתפסים להכרה.

מניין יודעת ההכרה האנושית בידעה מספקת שהמעשה האלוהי חודר את הקיום כולו, כך שתוכל לכלול ידיעה זו במושג האמת? מובן שבשביל רוזנצווייג ההתגלות עומדת ביסוד 'עובדתיות הנסיון', כפי שכתב עמיר, ובתור שכזו היא יסוד 'לשוננו' של האדם. הלשון, לפי רוזנצווייג, היא ביטוייה הראשון של ההתגלות, ומי שמכיר בכך בעקבות חוויה של התגלות אישית יודע לראות בלשון ביטוי למעורבות האל בעולם. ההכרה הפילוסופית של ה'אמת' דורשת אפוא התנסות בחוויית ההתגלות מהסוג שעומד ביסוד אמונת המקרא.

רוזנצווייג מניח שחוויית ההתגלות מגלה את תוכן האמת להכרת האדם, עם שבעקבותיה מתעצבת תודעה דתית המפרשת מחדש את מרחב הקיום הפרוש בפניה. רק על סמך אמונתו במה שנודע לאדם במסגרת של חוויית ההתגלות, חוזר רוזנצווייג ומאמץ את התפיסה ההגליינית המעמידה את ה'אמת' כביטוי לוגי של כלל פרטי הקיום כפי שהם נתפסים בהכרה. כתוצאה מכך מושג האמת של רוזנצווייג כולל יותר ממה שכולל מושג האמת ההגלייני. הוא כולל יותר

45 כבר ב-1913, הבחין רוזנצווייג בין הנצרות, כביטוי היסטורי של ההתגלות, ובין היהדות, כביטוייה העל-היסטורי; ויחד עם זאת טען כי שתיהן שותפות באמת אחת של אמונת המקרא (מבחר איגרות עמ' 40-41). מאחר שהמאמר הנוכחי עוסק בחשיבה ההיסטורית של רוזנצווייג, אך טבעי שהדגשנו באופן מיוחד את הבנתו לגבי תפקידה ההיסטורי של הנצרות. ההתייחסות הנוכחית לגישת רוזנצווייג בקשר למושג האמת, לעומת זאת, שוב מחייבת אזכור השותפות של היהדות והנצרות באמת זו. נראה בהמשך, שלפי שיטתו, האמת אינה מתבטאת כתכלית ההיסטוריה בלבד, כפי שטען הגל, אלא אף ברגעי קיום עכשוויים. כך, יכול רוזנצווייג להבחין בין הנצרות כדרך המובילה לגילוי אמתו של האל באחרית ההיסטוריה, בשעה שהיהדות חווה עתיד זה של הגאולה כבר היום, מתוך להיסטוריה, בספירת זמן ייחודית לה.

היסטוריה וגאולה בעידן המשיחי של העתיד, לפי פרנץ רוזנצווייג

מאשר את ההכרה העושה את פרטי הקיום לתכניה הפנימיים, כי הרי הוא כולל גם את המודעות לזיקת הטרנסצנדנטיות המכריחה את ההכרה לפרש את המציאות מחדש באור ההתגלות.

רוזנצווייג מדגיש שבמסגרת החשיבה האידאליסטית אין להבחין באופן עקרוני בין המשפט הקובע כי "האלוהים הוא האמת", ובין המשפט "הממשות היא האמת". כמו כן, לפי החשיבה האידאליסטית, אין להבחין בין שני המשפטים האלה לבין המשפט הקובע ש"האמת היא האלוהים"⁴⁶. בשביל האידאליזם, האלוהים, הממשות והאמת הם שלושה פנים של שלמות אחת. בין אם אמרת ש"האמת היא האלוהים", בין אם אמרת ש"האלוהים הוא האמת", ובין אם אמרת ש"הממשות היא האמת", הרי אמרת אחד ואותו הדבר. כל המשפטים האלה באים לסמן אחת ואותה ממשות חובקת-כול, כפי שהגל מתאר את האחדות האידאית של טבע ורוח.

רוזנצווייג, בניגוד לכך, טוען שנכון לומר ש"האלוהים הוא האמת" רק באשר הוא נושא את הכול בידיו, ושבתור שכזה האלוהים הוא יותר ממה שמצוין במושג ה'אמת': "מתחייב שאלוהים יהא 'יותר' מאמת, כשם שכל נושא הוא יותר מהנשוא שלו"⁴⁷. האלוהים, לפי רוזנצווייג, הוא ה'אמת' באשר "הוא מקור אחרון לאמת וכל אמת אינה אמת אלא בכך שהיא באה ממנו"⁴⁸. האלוהים הוא אמת' באשר האמת היא 'שם' האלוהים, "חותמו בו יוכר", ו"שרביט אדנותו"⁴⁹. מהו תוכן האמת המוצגת באופן זה? לפי פשוטם של דברים, יש בוודאי לקבוע שכלל הפרטים המרכיבים את העובדתיות הנתונה של הקיום הם תוכן האמת, באשר הם נישאים במעשה שמתוכו ברא האל את העולם. אולם, כפי שמתברר, בכוונתו של רוזנצווייג לטעון יותר מכך. כוונתו לקבוע שאף משמעות הקיום כפי שהיא נקבעת על סמך חוויית ההתגלות כלולה במושג האמת. שכן, אף חוויית הנאהבות נישאת בהתרחשות המעשה האלוהי. ועל כן, רוזנצווייג אומר ש"אם נתבונן מקרוב מהי אמת זו, הרי נמצא שהמשפט ההוא [אלוהים הוא האמת' — י"ט] אך מחזיר אלינו בלשון אחר את שנסינונו יודע אותו בתוך-תוכו [...] אינו אומר לנו דבר אלא שהוא — אוהב"⁵⁰. יוצא מכאן שקביעתנו לעיל, שרוזנצווייג הלך בעקבות הגל בתפיסת ההיסטוריה כ'סולם' המוביל להכרה כוללת של האמת, נכונה באופן חלקי

46 כוכב הגאולה, עמ' 402.

47 שם, שם.

48 שם, עמ' 404.

49 שם, עמ' 397-402.

50 שם, עמ' 405.

בלבד. הגל ראה בהיסטוריה סולם שיש להיפטר ממנו כשמגיעים לדרגת ההכרה העליונה. ואילו ההכרה הכוללת של האמת היא שמעניקה ל'סולם'; כלומר — להיסטוריה, את משמעותה. ניסוחו של רוזנצווייג את ההתגלות, כמה שעשוי להתרחש בכל רגע ורגע, לעומת זאת, מצביע על כך שאינו רואה בהיסטוריה דרך המובילה לאמת עליונה אלא מבחינת המחשבה המערבית הפגנית בלבד. ואילו כשהתפתחות ההיסטורית של המחשבה המערבית מגיעה לפסגתה באחרית הימים, היא שוב מחזירה אותנו לרגע של התגלות אלוהית, בתור רגע של כינון זיקת אהבה בתוך המהלך ההיסטורי עצמו. הוא טוען כי האמת המתגלה, באופן זה, בפסגת ההיסטוריה, אינה אלא אותה האמת המתגלה לאדם המתנסה בהתגלות האל ברגע כלשהו ממהלך התפתחותה. לסיכום דיון זה, ניתן אמנם לומר שרוזנצווייג אינו מסתפק, בספרו "כוכב הגאולה", בהצגת האמונה הדתית ואת רעיון ההתגלות כנקודת המוצא של ראוריינטציה דתית כלפי העולם ההיסטורי בלבד. אלא הוא ביקש להראות שבעקבות התמצאות מחדש זו של האמונה, ניתן להגשים את אחת השאיפות שהפילוסופיה ההומניסטית נכשלה בה: להגיע להבנה כוללת של המציאות, שעל בסיסה ניתן יהיה לרפא את המחלות החברתיות והרוחניות הפוקדות את האדם במשך ההיסטוריה. גם הוא ראה בהכרה מקיפה של המציאות תנאי לשיקום התקווה ההומניסטית באשר לעתיד האדם. אך לדעתו, הכרה זו אינה בגדר האפשר כי אם על בסיס התייחסות למעורבותו של המעשה האלוהי בקיום הסופי. תקווה לעתיד טוב יותר תישאר נטולת בסיס, לדעתו, אם תעמוד על כוחה של ההכרה בלבד, ולא על הזיקה שמעשה האדם מקיים עם מעשה האל, כמו עם נפש הזולת. הווי אומר: האור שהחשיב ההומניזם כבסיס של עולם עתידי טוב יותר, מתוקף האמון שנתן בתבונה, מתגלה סופית בזיקת ההתגלות שהאדם מקיים עם האלוהים ועם נפש הזולת, מעל ומעבר לגבולות התודעתיים-ההיסטוריים של העולם ההגלייני.