

## סקירות ספרים

קארל יאספרס, 'שאלת האשמה'. בעריכת דוד בנקיר ויעקב גולומב. תרגמו מגרמנית יעקב גוטשלק ורפנה עמית. ספרי מופת פילוסופיים (נט). ירושלים, הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, ויד ושם. 185 עמ'.

בהקדמה המרתקת לתרגום החדש של ספרו של קארל יאספרס, 'שאלת האשמה', אנו לומדים מפיו של ההיסטוריון דוד בנקיר על הפרדוקס לכאורה שהמטור הנאצי, לפחות לקראת סופו, ביקש להטיל את האשמה באופן קולקטיבי על העם הגרמני כולו, ואילו דווקא בעלות הברית, לפחות לפני שלביה הסופיים של המלחמה, נמנעו בתעמולתן לאויב מלהטיל אחריות קולקטיבית מעין זו. בנקיר מספק הסבר משכנע לפרדוקס זה. המטור הנאצי ניסה להפחית מאחריותו על ידי חלוקתה עם כל אזרחי הרייך השלישי, ואילו בעלות הברית ניסו להקים טריז בין אזרחי גרמניה לממשל הנאצי על ידי הטלת האחריות כולה על המנהיגים העריצים. הנאצים ניסו לכפות על העם כולו להיאבק עד הסוף המר תחת האיום של העונש הצפוי לו בלאו הכי על ידי בעלות הברית לאחר סיום המלחמה. בעלות הברית ביקשו למנוע הודחות של העם עם המטור.

בשלהי 1945 כבר לא יכלו ראשי השלטון הנאצי להתחמק מאחריותם על ידי הטלתה על העם הגרמני כולו ובעלות הברית מצדן הודיעו שבכל מקרה אין בכוונתן לעשות כן. ואילו אזרחי גרמניה עצמם נטו להדחיק את חלקם בקטסטרופה ואפילו לראות את עצמם כקרבתות, הן של עידן הרייך השלישי והן של תבוסתו. על רקע זה בולטים אומץ לבו המוסרי ויושרו של קארל יאספרס, מגדולי הפילוסופים הגרמניים של המאה העשרים, שהיה הראשון שניסח באופן חד ונוקב את שאלת האשמה הגרמנית באופן בלתי תלוי במשפטי נירנברג ולתבוע מבני עמו להתמודד עם השאלה בינם לבין עצמם ולא כתגובה מתגוננת על האשמותיהם של המנצחים במלחמה. הספר 'שאלת האשמה' שיצא לאור ב-1946 הוא מסמך מוסרי מעורר התפעמות, ביטוי של יושרה נדירה, שילוב של חשיבה בהירה עם רגש עמוק ותביעה חד-משמעית לחשבון נפש בלא התנשאות, חשבון נפש שמניעו ומסקנתו הם ענווה.

מוזר אפוא ששישים שנה חלפו עד שתורגמה מסה זו לעברית. יפה עשו העורכים, דוד בנקיר ויעקב גולומב, שצירפו למסה על שאלת האשמה את ההתכתבות בין יאספרס לחנה ארנדט באותו עניין וחומר מאוחר יותר על שאלת ההתיישנות – כולם מלווים בהערות המבארות את ההקשר ההיסטורי והפילוסופי שמתוכו נכתבו. כמו כן נכללת בקובץ הקדמה של הפילוסוף האמריקאי ברל לאנג, שעסק רבות בשאלות המוסריות המתעוררות סביב שואת העם היהודי.

יאספרס היה בראש ובראשונה פילוסוף ואת החיבור הזה יש לנתח ולשפוט ככזה. יאספרס מציג כאן מסגרת מושגית חדשנית שלאורה נוכל לפרק את המושג הרב משמעי של אשמה ולגזור את המסקנות הנורמטיביות השונות מכל אחת ממשמעויותיו. בחלק הראשון של הסקירה אציג מסגרת זו. בהמשך אעמוד על כמה קשיים בנייתוח של יאספרס ואצביע על הזיקה בין מושג האשמה למושג הבושה. אשמה היא תחושה או רגש הנוצר כלפי עוולה בעולם שיש לבעל האשמה קשר סיבתי אליו. אך אשמה עשויה להיות גם מצב נורמטיבי של אדם שאינו חש או מרגיש אשמה. כך, לעתים אדם מרגיש אשמה למרות שאינו אשם (כפי שפרויד לימדנו); אך לעתים אדם הוא אשם אף שאינו חש רגשות אשמה (רבים מבני העם הגרמני כפי שיאספרס מתאר). המוסר מבקש לעורר באדם האשם את רגש האשמה. המשפט חותר למצוא את נושא האשמה. אלה שתי הפנים, הפנימית והחיצונית, של האשמה. נראה מיד שהמתח ביניהן מעסיק את יאספרס, שמצד אחד הינו פילוסוף אקסיסטנציאליסט בעל שורשים פרוטסטנטיים המבקש למקד את עניינו בפרט ובתודעתו הפנימית, ומצד שני הוא אזרח גרמני שהינו ער לצדק שבהענשת פושעי המשטר הנאצי ובנשיאה של העם הגרמני כולו בתוצאות המלחמה.

ישנן שתי דרכים לדחות ייחוס של אשמה, הן זו המתעוררת כרגש באדם עצמו והן זו המוטחת בו מחוץ: האחת היא לכפור בעצם הרוע או הפסול של המעשה הנידון (כך למשל "האשמה" בהתנהגות מינית שאינה מקובלת על הרוב); השנייה היא לכפור בקשר הסיבתי בין האדם "האשם" לבין המעשה. במקרה של אשמת גרמניה לא נותר ב־1945 כמעט איש שערער על הרשע של מעשי הנאצים. אך כמעט כל המתגוננים מפני האשמה כפרו באחריותם למעשים אלה, כלומר בקיום קשר סיבתי בינם לבין התוצאות האיומות.

יאספרס מבחין בין ארבעה סוגי אשמה: הפלילי, הפוליטי, המוסרי והמטפיסי. שני הסוגים הראשונים, הפלילי והפוליטי, שייכים למה שכינינו האשמה המוטלת על האדם מן החוץ. שני הסוגים האחרונים, המוסרי והמטפיסי, הם עניין שרק האדם עצמו יכול לחוש, עניין פנימי של תודעתו העצמית. האשמה הפלילית מוטלת על פרט ("הפושע") והיא נקבעת על ידי החוק, על ידי כללים פורמליים שהחלתם היא תפקידו של בית משפט הפועל באופן פומבי על פי פרוצדורה קבועה הדרושת ראיות אובייקטיביות. אשמה פוליטית מוטלת על מנהיגי מדינה ואזרחיה והיא נקבעת על פי סטנדרטים של החוק הבינלאומי או הטבעי ומתבררת בבית משפט של המנצחים במלחמה. אשמה מוסרית היא תחושה פנימית, המכונה "קול המצפון", שמקורה בסטנדרטים מוסריים המאומצים על ידי הפרט שהוא גם המאשים וגם הנאשם. האשמה המטפיסית היא אשמתו של האדם באשר הוא אדם, בעומדו אל נוכח ערכאה טרנסצנדנטית (אלהים), על כך שנעשה עוול על ידי בני אדם אחרים. זוהי אשמתו של המתבונן מן הצד, של מי שניצל מן הפורענות בלי לנסות למונעה. הבסיס לאשמה זו אינו בכללים משפטיים,

בחוק בינלאומי או בסטנדרטים מוסריים, אלא בתחושת סולידריות כלל-אנושית. בניגוד לאשמה פלילית, פוליטית ומוסרית, האשמה המטפיסטית אינה כרוכה באותה זיקה סיבתית בין הסובייקט לתוצאה שהיא, כפי שראינו, הבסיס להטלת אשמה. יאספרס מבחין היטב גם בתגובות על ארבעת סוגי האשמה. אשמה פלילית גוררת בפשטות עונש (תלייה או מאסר במשפטי נירנברג). אשמה פוליטית כוללת דרישה לנשיאה בתוצאות, כגון תשלום פיצויים על ידי המנוצחים או אבדן כוח פוליטי (שלטון כיבוש). אשמה מוסרית יוצרת חרטה והחלטה נחושה לא לחזור על מעשי העוול. ואילו אשמה מטפיסטית מעוררת תהליך שיאספרס מכנה "היטהרות" (Reinigung), טרנספורמציה קיומית וכוללת של האישיות, עמידה של שפלות רוח וענווה בפני המוחלט.

אך לענייננו החשוב ביותר בסיווג המרובע של אשמה הוא זהות הנאשם. יאספרס עומד על כך שבאשמה פלילית יכול לשאת רק הפרט ולעולם לא הקולקטיב. פשעים במובן הפלילי הם תמיד מעשי יחידים. אין זאת אומרת כמובן שאין פשעים שהאחריות עליהם אינה מונחת על כתפי כמה פרטים (השותפים לפשע), כמו קבוצת פורצים לבנק או ראשי השלטון הנאצי. אך עם כעם אינו יכול לשאת באחריות פלילית. אשמה מוסרית ואשמה מטפיסטית אף הן מעצם הגדרתן עניין לאינדיבידואל, שכן אין ישות קולקטיבית היכולה לחוש נקיפות מצפון או לעבור תהליך נפשי של חרטה והיטהרות. בהתנגדותו לרעיון האשמה הקולקטיבית מבטא יאספרס את עמדתו האקסיסטנציאליסטית שלפיה מקור המוסר הוא בהכרעה פרטית של היחיד. כך נותרת רק האשמה הפוליטית שלרעת יאספרס יכולה אף יכולה להיות מוטלת באופן קולקטיבי, אפילו על עם שלם. כל אזרחי גרמניה, גם אלה שלא תמכו באופן פעיל במשטר, ואפילו אלה במיעוט שהתנגדו באופן פעיל, נושאים באחריות לפשעי הרייך השלישי. גם אם לא מדובר באשמה פלילית או מוסרית, מוטלת על כל הגרמנים האחריות במובן של נשיאה בתוצאות הכלכליות והפוליטיות של מעשי ארצם. זאת משום שכל אדם חי בתוך החברה הפוליטית שלו, ואפילו אין הוא משתתף בה באופן אקטיבי (למשל נזירים או אמנים) הוא חי מתוקף הסדר הפוליטי הקיים ונהנה ממנו. כל מסגרת פוליטית יוצרת מה שיאספרס מכנה "ערבות פוליטית" של האזרחים.

אך ב"כולנו אשמים" מתכוון יאספרס גם לאשמה מוסרית, גם אם אין היא קולקטיבית. חשוב מיד לציין שגם הטלת אשמה מוסרית על כל אזרחי גרמניה אין פירושה ייחוס אשמה קולקטיבית. בהחלט ייתכן מצב שבו כל אדם בקבוצה אחראי באופן אישי במידת מה לאירוע כלשהו למרות שלא ניתן להטיל אחריות מוסרית על הקבוצה כקבוצה. ברשימה ארוכה יאספרס מונה טעמים לרוב אזרחי גרמניה לחוש אשמה מוסרית אף אם לא השתתפו במעשי הרשע: מי שחי בתחפושת כדי לחמוק מעונש (כלומר מי ש"עשה את עצמו נאצי"); מי שהשלה והונה את עצמו שהוא חי בחברה אידיאליסטית; מי שאמר שהכול יחלוף עוד מעט; מי שהיה פסיבי והתעלם

ממה שידע או אמור היה לדעת; מי שהיה קונפורמיסט ורצה להמשיך באורח חייו הרגיל מתוך סתגלנות. במובן זה יאספרס קורא לבני עמו ב-1946 לקבל את משפטי נירנברג המטיילים אשמה פלילית פרטית על מנהיגיהם, לשאת באופן קולקטיבי ובלא קובלנה את התוצאות הפוליטיות של פשעי המלחמה של ארצם ולעמוד כל אחד בפני מצפונו ולהודות בחלקו העקיף בתור פרט למעשים אלה. בניגוד לאשמה מוסרית, יאספרס נזהר מלייחס אשמה מטפיסטית לבני עמו. הוא רק טוען שכל גרמני "בעל הבנה" עובר תמורה בראייה המטפיסטית של עצמו לאור האסון. למרות שאין דרך לקבוע כיצד תיעשה תמורה זו, אותו תהליך של היטהרות, יאספרס קובע שהיא תקבע את "הבסיס לנפש הגרמנית בעתיד".

אני מבקש להעיר כמה הערות על הניתוח של יאספרס. לאחר שפרש את הניתוח של ארבעה סוגי אשמה, הנבדלים זה מזה על פי קריטריונים חדים וברורים שעמדנו עליהם, ואחרי שהתעקש על כך שרק אחריות פוליטית ניתנת לייחוס באופן קולקטיבי, שובר יאספרס את הניתוח שלו עצמו, וביודעין, בחלק האחרון של חיבורו (עמ' 84-87). הוא ממשיך את האשמה הקולקטיבית של העם הגרמני לזו שחש אדם על פשע של קרוב משפחה שלו. בניגוד לאינדיבידואליזם המטפיסי הכופר בקיומן של ישויות קולקטיביות כמו "עולם הרעיונות הגרמני", הוא מכיר במושג של "מורשה", של תרבות גרמנית שהופכת את כל הגרמנים לשותפים לדבר מה "הקשור לחיי הרוח והנפש" שלהם. ביושרו האינטלקטואלי מודה יאספרס שבעמקי נפשו אין הוא "מסוגל להימנע מתחושה קולקטיבית", ועל כן מוכן להגביל את ההבחנה בין אשמה מוסרית לפוליטית על ידי האמירה שההתנהגות שהובילה לאחריות הפוליטית מקורה בנסיבות פוליטיות "הנושאות אופי מעין מוסרי", בהיותן מעצבות את התודעה המוסרית של הפרט. והוא מוסיף: "זוהי מעין אשמה מוסרית קולקטיבית על אורח החיים של אוכלוסייה, אשר כפרט יש לי בה חלק ואשר ממשויות פוליטיות צומחות ממנה". בכך נפרץ האינדיבידואליזם החמור של יאספרס ועמו ההשלכות הנורמטיביות שלו.

אי אפשר לדעתי לראות באשמה הקולקטיבית הזו הרחבה של האשמה הפוליטית (ובכך להציל את הסיווג המרובע). שהרי אשמה פוליטית כל כולה היא עניין של אחריות לתוצאות ונכונות לקבל את ההשלכות "החומריות" (כפי שיאספרס מכנה אותן) של פשעי המדינה. ואילו במקרה של אשמה קולקטיבית "מעין מוסרית", שעתה יאספרס מבקש להוסיף, הדרישה היא לחרטה מוסרית, לשינוי הדימוי העצמי של הפרט בתור מי ששייך לקולקטיב ("גרמני"). יתרה מזו, הבסיס לייחוס אשמה פוליטית הוא עצם ההשתייכות האזרחית למנגנון ההכרעה הקולקטיבי בניהול המדינה של החברה, ואילו באשמה הקולקטיבית המוסרית של גרמניה או הגרמנים הבסיס הוא ההשתייכות לעם, לתרבות, לשפה, ל"מורשת העבר". בנקודה זו גוברת תחושתו של יאספרס על הניתוח הרציונלי שלו והוא מודה ש"כפילוסוף איבדתי כליל את המושגים; ואמנם השפה נגמרת" (עמ' 87). בכנותו הנוקבת מעלה יאספרס את החשש שמא

ההבחנות המושגיות הקרות, בעיקר אלה המגבילות הטלת אשמה מוסרית קולקטיבית ישמשו לגרמנים כ"מצע מרגיע". דומה שיאספרס מגיע למסקנה שאקסיסטנציאליזם אינדיבידואליסטי, אפילו בצירוף של הטלת אחריות פוליטית, אינו יכול להתמודד עם "שאלת האשמה" המתעוררת בגרמני הישר עם עצמו ב-1945.

דרך אחת לסייע ליאספרס בהצלת הניתוח המרובע שלו למושג האשמה היא לחזור להבחנה המסורתית בין אשמה לבושה. אשמה היא תגובה על מעשה, על פעולה. היא קובעת אחריות במוכן של קשר סיבתי בין המעשה לתוצאתו המגונה. לעומת זאת, בושה היא תחושה של אי־נחת קיצונית שחש אדם כלפי עצמו וכלפי זולתו, אך לא דווקא בגין מעשה שעשה. הדוגמה המובהקת ביותר לבושה, שיש לה כידוע ביטוי סמנטי בשפות אחדות כמו העברית, היא התחושה שלנו בהיחשפותנו הציבורית בעירום. אין במבושנו כל פסול או רע ועל כן אין בהם סיבה לרגש אשמה, ובכל זאת אנו מתביישים בהם. בושה קשורה בכבוד, בפגיעה בדימוי הציבורי או העצמי של הפרט. בקיצור, ניתן לומר שאשמה קשורה במה שעשיתי; ואילו בושה – במה שהנני. ולכן, כדי להישאר ברוחו של יאספרס, אפשר להסביר שאשמה (פלילית, אך גם מוסרית) אינה ניתנת לייחוס קולקטיבי, כי קולקטיב אינו סובייקט או פועל (agent); אך בושה קשורה לעתים למה שהנני בתור בן לקבוצה מסוימת: משפחה, שבט, מוסד ובעיקר עם.

ריצ'ארד רורטי קבל לפני שנים על כך שהשמאל האמריקאי לעולם אינו מסוגל לחוש גאווה על הישגי ארצו, לעומת זאת חש בושה על כל מעשה עוול של ארצו. יש הרבה מן האמת בקובלנתו של רורטי (ואולי היא יאה אף לישראלים המבקרים באופן תדיר, ואפילו מוצדק, את מדינתם). שהרי גם גאווה וגם בושה מקורם אחד והוא בעצם ההשתייכות לקבוצה, באופן בלתי תלוי באיזה קשר סיבתי שהוא בין הסובייקט לבין מושא הגאווה או הבושה שלו. אני גאה בהישגי קבוצת הכדורגל הלאומית שלי למרות שאין לי קשר, אפילו עקיף, להצלחתה. היא פשוט "מייצגת" את ארצי. כך, באותה מידה אני גם בוש בהתנהגות פרועה של בני מדינתי בכתי מלון בחו"ל אף שאין לי יד ורגל בהתנהגות זו. אפשר לומר שיאספרס הופך את כיוון הקובלנה של רורטי: במקום לתהות מדוע אלה המתביישים במעשי ארצם אינם יכולים להיות גאים במעשים ראויים של ארצם, הוא שואל כיצד יכולים אלה הגאים בגיתה, בקאנט ובכטהובן לא להתבייש בהימלר ובגבלס? אותה שותפות גורל או אחדות תרבותית־היסטורית חלה על הביטויים המתומצתים הללו של הטוב והרע של גרמניה.

אינני בטוח שיאספרס היה מקבל את הניתוח שאני מציע כאן, שכן אין הוא מפרט את ההשלכות הנורמטיביות של האשמה המעין־מוסרית הקולקטיבית. אך מושג הבושה משמש אותי בניסיון להסביר את הסוג הרביעי של אשמה, זו המטפיסית, שהיא חידוש פילוסופי של יאספרס. זהו מושג קשה שעליו הוא אומר אך מעט ויש להנהיר אותו בעזרת תורתו המטפיסית הכללית והשקפתו על מעמדו של האדם בעולם ולנוכח

המוחלט הטרוסצנדרנטי. לא אעשה זאת כאן, אך אזכיר שיאספרס עצמו מזהה בחיבור את האשמה המטפיסטית כ"מצב גבול" (Grenzsituation). ואולם, במקום אחד בחיבור שלפנינו יאספרס מדבר במפורש על האשמה המטפיסטית כסוג של בושה, מצב תודעה אל מול המוחלט, הנוכח תמיד, שלאורו אנו מודעים לכשלוננו להילחם בכל עוולה בעולם, גם זו שאין לנו סיכוי למונעה, אפילו לא במחיר של הקרבת חיינו. זו תחושת האשם של הניצול, כמו יאספרס עצמו, על עצם הישארותו בחיים, תחושה שאנו מכירים מחיילים ששרדו קרב קשה שבו חבריהם מצאו את מותם.

יאספרס מעגן את האשמה המטפיסטית ברגש הסולידריות שלנו עם בני אדם כאשר הם, סולידריות שהופכת אותנו לאחראיים באופן עקרוני על כל עוולה חמורה הנעשית על ידי בני אדם כלפי בני אדם, בעיקר בנוכחותנו ובידיעתנו. לכן לדעתו האשמה המטפיסטית היא למעשה הבסיס האחרון, המצע והתנאי, לכל שאר סוגי האשמה בלא אחריות של האדם כאשר הוא אדם כלפי בני מינו, אין משמעות לייחוס אשמה מוסרית, פוליטית ואפילו פלילית על הזולת, שכן לא ברור מהו מקור העניין שיש לנו בעצם הטלת האחריות והאשמה. במובן זה, בושה קודמת לאשמה: המודעות העצמית לפער בין מה שהננו לבין מה שהיינו רוצים להיות. אך מושג הסולידריות של יאספרס מעורר אי-נוחות מסוימת. שהרי בדרך כלל אנו מבינים סולידריות כרגש הקושר אותנו דווקא לבני אדם מסוימים המשתייכים לקבוצה המוגדרת במונחים של מטרות משותפות או אפיוני זהות ספציפיים כמו מורשה היסטורית, גורל משותף וכו'. כך הסולידריות של ישראלים בחו"ל, או הסולידריות של מעמד הפועלים הבינלאומי. ואולם האנושות אינה קבוצה במובן של קיומה של תכלית משותפת שהיא חותרת אליה. קשה לנו לחשוב על סולידריות קוסמופוליטית משום שאיננו יכולים לאפיין את תחושת ה"ביחד" (הקבוצתית) אלא לנוכח קבוצה אחרת, מתחרה. באופן פרדוקסלי סולידריות היא מושג המאפיין בצורה הרבה יותר טבעית את השותפות שחש הגרמני כלפי גרמנים אחרים בהווה ובעבר מאשר את הזהות הכללית אנושית שלנו.

ובכל זאת, ניתן אולי להסביר את רעיון הסולידריות הכללית אנושית, התובעת אפילו הקרבה עצמית, אם רואים, כפי שיאספרס רואה, את האנושות כעומדת מול או כנגד כוח חיצוני, במקרה זה האל. בסופו של דבר האשמה המטפיסטית היא תחושת בושה שיש לי בתור בן למין האנושי שמתוכו יוצאות מפלצות מוסריות כמו הימלר, בושה על היותי מה שהנני – אדם. ובושה זו, כמו זו של אדם וחווה בגן עדן, יכולה להיווצר אך ורק לנוכח ישות על-אנושית שבפניה אנו נחשפים במעורמונו המוסריים, בחוסר האונים שלנו לנוכח פשע כה נורא כמו אושוויץ שבוצע על ידי בני אדם, "כמונו".

קשה לעכל את מושג האשמה המטפיסטית. אנו מבינים מה פירוש להתבייש (או לחוש אשמה) כפרט וגם כבן לקבוצה או ללאום. אך אינני חש בושה בתור בן אדם או על היותי בן אדם, אולי משום שאני מבין את הרעיון של מתן דיין וחשבון מוסרי

(accountability) רק כעניין בין אדם לחברו (ולעצמו) ולא בין אדם לסמכות שאיננה אדם. וכדי להדגים אלטרנטיבה זו לתפיסה של יאספרס אסיים באזכור של טיפול מקביל בשאלת האשמה הגרמנית, טיפול מן הצד השני של המתנס. ז'אן אמרי (Améry), יהודי ניצול אושוויץ, כותב את מסתו המרתקת והמוזעזעת "רגשי טינה" כעשרים שנה לאחר חיבורו של יאספרס.<sup>1</sup> אמרי מבדיל אמנם בין הפושעים הנאצים לבין העם הגרמני ומתנגד להטלת אשמה קולקטיבית, אך עדיין הוא רואה בקולקטיב כולו מושא לגיטימי ואפילו מתחייב מבחינה מוסרית לרגשי טינה, ל-"ressentiment". כנגד אווירת הפיוס, שהשתררה בשני העשורים שלאחר סיום המלחמה, אווירה המשחררת את העם הגרמני מהמשך תחושת האשמה והאחריות, תובע אמרי המשך של העימות המוסרי בין המביס למובס, של הפושע וקרבתו. בעימות זה, ראוי לדעתו שיתייצבו בצד האחד טינה ובצד השני בושה המודעת לצדקתה של הטינה. אמרי אינו מטיל אשמה פלילית, פוליטית או אפילו מוסרית בעם הגרמני שלא מנע את האסון, שהרי הוא פונה אל צעירי גרמניה, דור שאין להטיל עליו אף אחת מאשמות אלה כי פשוט לא היה "שם". ובכל זאת, הוא דורש מהם לראות את עצמם כבני העם הגרמני שמורשתם היא גיתה והיטלר כאחד. יאספרס, כפי שראינו, מובל בעל כורחו לקבל אשמה קולקטיבית מעין-מוסרית זו, אך בסופו של דבר מאמין שההתמודדות של בני העם הגרמני עם כשלונם המוסרי הוא מול האלהים. אמרי, שלאחר אושוויץ האמונה באלהים אינה אופציה בשבילו, מציב את הקרבנות עצמם כמושא שאל מולו על הגרמנים לחוש את אשמתם.

הציפייה של אמרי מן העם הגרמני אינה אולי כה רחוקה מן התביעה של יאספרס לתהליך "היטהרות" מתמשך ששום דבר אינו מובטח בו מראש ושאינן הוא מנגנון של פיצוי או כפרה אלא של הפנמה אמיתית של העוול. אבל דרכו האקסיסטנציאליסטית-פרוטסטנטית של יאספרס להיטהרות זו היא בעמידה מול המצפון הפנימי מצד אחד ומול האל הטרנסצנדנטי מצד שני. ואילו אמרי דורש התייצבות פנים אל פנים מול הקרבן. ואולי כאן טמון הגבול של אומץ לבו המוסרי של יאספרס: למעט אזכורים לקוניים אחדים, אין החיבור שלו מתמודד ישירות עם השואה כמובנה הקונקרטי – לא עם קרבנות אושוויץ ולא עם הניצולים המעטים ממנו.<sup>2</sup>

דוד הד

האוניברסיטה העברית בירושלים

<sup>1</sup> ז'אן אמרי, "רגשי טינה", בתוך 'מעבר לאשמה ולכפרה', תל אביב, עם עובד, 2000, עמ' 136-174.

<sup>2</sup> חוקרים, בהם ברל לאנג בהקדמתו לכרך זה, העירו שקשה לטעון באיזו מידה ידע יאספרס בעת כתיבת החיבור בשלהי 1945 על הפתרון הסופי, על היקפו של רצח העם היהודי ועל אושוויץ. המושג "שואה" הוטבע רק מאוחר יותר, אך עדיין מיעוט האזכורים המפורשים של הרצח השיטתי של היהודים צורם לקורא.