

בין כורח לחירות מושג האשמה בהגותו של קרל יאספרס

בשום אופן אין לומר שכבר איבדנו את הכל. כל עוד לא בזבזנו בזעם נואש גם את מה שיכול להיות עבורנו בבחינת מה שאין לאבדו: את היסוד של ההיסטוריה – עבורנו יסוד זה הנון בראש ובראשונה אלף שנות ההיסטוריה הגרמנית, אחר כך תולדות המערב ולבסוף תולדות האנושות כולה... נזכה למגע עם מה שבני אנוש התנסו בו בכל העולם באופן הקיצוני ביותר. גרמני שינודה במולדתו ימצא את משענו במרחבי אנושיות זו.¹

מילים אלה, שהופיעו בפתיחה לירחון 'התמורה' (*Die Wandlung*) שהחל להופיע בשנת 1945, מבטאות במידה רבה את העניין המרכזי שכבש את יאספרס בכתבים שהופיעו אחרי המלחמה, ובכללם החיבור 'שאלת האשמה' (*Die Schuldfrage*), שניתוחו יעמוד במרכז הדיון במאמר. המציאות המיידית שחיבור זה מגיב אליה היא גרמניה של אחרי המלחמה, מציאות שהתאפיינה בשינויים מרחיקי לכת בהוויה החברתית והפוליטית של הגרמנים. יאספרס אמנם נענה להצעתה של אוניברסיטת באזל בשווייץ לשמש בה פרופסור לפילוסופיה ועזב את גרמניה בשנת 1947. ואולם הוא היה שותף למאמץ של אינטלקטואלים גרמנים בתקופה זו – גדרמר, הברמס ואחרים – להציע תשתית חדשה שעליה תיכון זהות גרמנית חדשה על ערכים אוניברסליים בלי שתנותק מהעבר ומהמורשת הגרמנית.² יאספרס חשש שיחד עם המאמצים לכוון את מה שזכה לכינוי 'גרמניה האחרת' תישכח המסורת התרבותית שפותחה בגרמניה ואתה גם ההתמודדות עם האשמה הנוגעת לפשעים שבוצעו בתקופה הנאצית. בדומה לשאר הכתבים שיאספרס פרסם אחרי המלחמה, שהתאפיינו בסגנון קולח יותר בהשוואה לכתביו הפילוסופיים ושהופנו לקהל קוראים רחב, ב'שאלת האשמה' הוצגו החירות האנושית והכרעותיה ביחס לאמיתותם ולנחיצותם של ערכים הומניסטיים אוניברסליים כאבן הפינה שעליה תיכון גרמניה החדשה.

לאירועי השעה נודע תפקיד חשוב בהבנת פנייתו של יאספרס לעסוק בסוגיית האשמה הגרמנית וממילא גם להבנתו ולפרשנותו של חיבור 'שאלת האשמה'. עם זאת, אני טוענת שאפשר לחשוף את משמעותה השלמה של העמדה שנוקט יאספרס

¹ *Die Wandlung* 1 (1945): 5. דברי יאספרס מצוטטים מתוך Plümacher 1996, 20. יאספרס ייסד ירחון זה עם העיתונאי רודולף שטרנברגר (Sternberger).

² על המגמות השונות שאפיינו את כתיבתם של אנשי הרוח הגרמנים בתקופה זו ראו Plümacher 1996, 23–29.

בחיבור זה רק באמצעות פנייה אל הפרספקטיבה של כתביו הפילוסופיים. יאספרס פיתח באופן שיטתי וייחודי את מושג האשמה כבר בחיבורו המוקדם 'פסיכולוגיה של השקפות העולם' שהופיע בשנת 1919 והעמיק בו בחיבורו החשוב 'פילוסופיה' משנת 1932. אמנם הדיון במושג האשמה בכתבים הפילוסופיים הוא בעל אופי מופשט יותר ושונה מעצם טבעו מזה המופיע ב'שאלת האשמה', המלווה בהמחשות הלכות מהמציאות הגרמנית שלאחר המלחמה. ואולם קריאתו של יאספרס, המופיעה בתחילת הדיון ב'שאלת האשמה', אל "הפילוסופיה והתיאולוגיה ... להאיר לעומקה את שאלת האשמה" (57), מרמזת על האופק הרחב שממנו פנה לבירורה של סוגיית האשמה הגרמנית.³ מטרתו של המאמר להציג מהפרספקטיבה הרחבה של מכלול כתבי יאספרס את תפיסת האשמה שלו, שממנה נגזרה עמדתו כלפי דמותה הראויה של החברה והתרבות הגרמנית אחרי המלחמה. אראה את נוכחותם המובלעת של רעיונותיו הפילוסופיים, מהמרכזיים ביותר בהגותו של יאספרס, בחיבור זה, שנראה כי העניק לו הזדמנות מיוחדת לבחון את אפשרות יישומם בהקשר אקטואלי. הדיון יתמקד בשלושה רעיונות: עצמיות (Selbstsein), תולדתיות (Geschichtlichkeit), ומצבי גבול (Grenzsituationen); סביב כל אחד מהם מתגבשת נקודת מבט שונה על האשמה, אולם שלוש נקודות המבט מצטרפות יחד לתהליך שתכליתו אחת: הכרה באשמה והפיכתה למרכיב קבוע בזהותם של גרמנים ובני אנוש ככלל – כיחידים וכחלק מתרבות ואומה.

א. האשמה מנקודת המבט של העצמיות

ייחודו של החיבור לעומת חיבורים אחרים של יאספרס מתקופה זו נעוץ בנימה אישית, לעתים על גבול הווידוי, שיאספרס נוקט, כפי שניתן להתרשם מהדברים האלה:

אנו הגרמנים נבדלים איש מרעהו הבודל ניכר באופן או במידה של שיתוף הפעולה שלנו עם הנאציזם או בהתנגדות שגילינו כלפיו. על כל אחד מוטל להרהר בהתנהגותו הפנימית והחיצונית ולחפש במשבר זה של הגרמניות את הלידה מחדש הייחודית שלו. גם המועד שבו החלה תמורה פנימית זו שונה מאוד מאדם לאדם ... אין לנו הגרמנים מכנה משותף בכל אלה. עלינו לגלות פתיחות הדדית מנקודות מוצא שונות. (101)

³ הדרישה לביסוס פילוסופי תזכה במאמר למענה באמצעות חשיפת נוכחותם המוסתרת של רעיונותיו הפילוסופיים של יאספרס והנהרתם של אלה. לעומת זאת, הקביעה שדרושה גם פרספקטיבה תיאולוגית תמוהה למדי, שכן יאספרס מעגן את דיונו ב'שאלת האשמה' בתהליך של בירור עצמי (כפי שיתברר להלן) וכן לאור הדברים המפורשים האלה שאומר שם: "אסור ששאלת החטא הקדמון תהיה דרך להתחמקות מן האשמה הגרמנית. ביריעה על החטא הקדמון עדיין אין משום הבנה של האשמה הגרמנית; אך גם אסור שהאמונה הדתית בחטא הקדמון תיחפך לאצטלה של הודאה קולקטיבית באשמה גרמנית שאין בה אמת, באופן שהאחת תייצג את האחרת באי-בהירות שאין בה הגינות" (99). עמדתו התיאולוגית של יאספרס הובהרה בכמה הקשרים, ראו לדוגמה PGO, EM. להלן כל ההפניות ל'שאלת האשמה' ניתנות בגוף המאמר ובהערות בלי ציון הכותרת.

על רקע ההכרה במגוון ההתייחסויות אל המשטר הנאצי שאפיינו את החברה הגרמנית, יאספרס הסיק ש"בשיחה כזאת אין איש יושב על משפט חברו; כל אחד הוא נאשם ושופט בעת ובעונה אחת" (50). המעמד המרכזי המוענק להתמודדות האישית של יחידים עם הנאציזם מקטין במידה רבה את חלקה של ההתבוננות האובייקטיבית או החיצונית המופנית אל הגרמני על ידי מי שאינם גרמנים, אם כי לא מבטלה מעיקרה; ואמנם יאספרס עצמו קובע ש"האשמה היא יותר משאלה שאחרים מציגים לנו... זוהי השאלה שלנו אל עצמנו" (57). ההסבר הניתן להתמקדות ביחיד נעוץ בפרספקטיבה הפילוסופית המופנית לבריירה של סוגיית האשמה: "מבחינה פילוסופית, הדרישה הראשונה בכל עיסוק בשאלת האשמה היא השיח הפנימי של האדם עם עצמו" (102). האשמה מבטאת אפוא את יחסו של האדם עם עצמו, ולפיכך ההכרה בה מצריכה את מכלול הכישורים הרגשיים והמנטליים המעורבים בגיבושה של מודעות עצמית. אכן, תביעה ממקור חיצוני – הזולת, חוקי המדינה או נורמות מוסריות כלליות – משפיעה על היחיד ועל עיצוב אישיותו. ברם הזירה שבה מתנהלת ההתמודדות עם האשמה תחומה בגבולות הפנימיים של עצמיותו של היחיד. מכל מקום ולמען הסר ספק, יאספרס מצא לנכון להבהיר שהפרספקטיבה הפילוסופית שהוא מציג ככלי להתמודדות עם האשמה אינה מבטאת נינוחות מסוימת או התייחסות מרוחקת אל הגורמים המחוללים את האשמה אלא ההפך הוא הנכון, בלשונו: "במצב של אסון, האינטרס של כל אחד מאתנו הוא להגיע לבהירות לגבי עצמו. ביסוס חיינו החדשים על השורשים של ישותנו יושג אך ורק על ידי בחינת עצמנו עד תום" (93).⁴ נקודת המוצא היסודית בגישתו של יאספרס אל האשמה הגרמנית מעוגנת, כך מתברר, בפנייה אל הגרמנים כיחידים כדי שיתבוננו פנימה אל תוך עצמם ויבחנו את יחסם למשטר הנאצי.

ואולם, מעבר לקביעה שהבחינה הפילוסופית של העצמיות חיונית לבריירה סוגיית האשמה, ב'שאלת האשמה' אין שום הבהרה של טיב העצמיות שעליה נשענות קביעותיו של יאספרס בנוגע לעמידתם האישית של יחידים גרמנים מול הנאציזם. לעומת זאת, בכתביו מלפני המלחמה, החל בכתביו המוקדמים שעסקו בפסיכיאטריה ועד לכתביו הפילוסופיים הבשלים, הוא הקדיש כר נרחב ביותר לבריירה של סוגיית העצמיות ושל היסודות שעליהם היא מושתתת. לא כאן המקום להציע דיון פילוסופי בתפיסת העצמיות של יאספרס שנדרשתי לה במקומות אחרים (ראו Miron 2005). לדיונו בסוגיית האשמה די להזכיר את ציוני הדרך העיקריים בניסונו של יאספרס למצות את נקודת המבט הפרטיקולרית על הווייתו הסובייקטיבית של היחיד. כך למשל בראשית דרכו כפסיכיאטר וכחוקר מחלות נפש, חתר יאספרס לגבש הבנה בנוגע למכלול אישיותו ועולמו של החולה כבסיס לקביעת הרלוונטיות של הגדרות מדעיות לצרכיו ולמצבו הקונקרטי (API, 1). טענתו העיקרית הייתה שיחידותו של האדם

⁴ לאורך כל החיבור מעוגן הדיון באשמה ברעיון של העצמי; ראו לדוגמה 50-55, 62-65, 89 ואילך.

מציבה גבול (Grenze)⁵ שאינו ניתן לחצייה או להתגברות באמצעות הקריטריונים האובייקטיביים השאובים מהמערכת המושגית של מדע הפסיכופתולוגיה (API, 1–2). יאספרס לא הציע להתעלם משיקולים מדעיים בטיפול בחולי נפש, אלא לצרף אליהם שיקולים הנוגעים לאישיותו הסובייקטיבית של החולה כדי לאפשר מפגש עם מה שכינה "הנפשי במציאות האמיתית שלו" (API, 12).⁶

העניין של יאספרס בהיבטים הפרטיקולריים של היחיד נמשך ואף העמיק אחרי שהחליט לעזוב את תחום הפסיכיאטריה ולפנות לעיסוק פילוסופי. ב'פסיכולוגיה של השקפות העולם', יאספרס העמיד את ההוויה הסובייקטיבית במוקדו של דיון שיטתי ומובנה שעסק בתיאור ובהנהרה של חוויות והתנסויות אינדיבידואליות שקבעו את תפיסתה העצמית – תפיסה שביטויה המקיף והכולל הוא ב'השקפת העולם' (Weltanschauung) שהיחיד מגבש בכוחות עצמו.⁷ בשונה מידע (Wissen), הנרכש במסגרת מובחנת הקובעת את גבולותיו ומציבה קריטריונים "אובייקטיביים" שבהם הוא נבחן, השקפת העולם לפי יאספרס מבטאת את מכלול עולמו של האדם. היא מגלמת בה בעת את מכלול ההתנסויות הקונקרטיים של האדם ואת כושרו לבצע אובייקטיביזציה של חוויות אלה כדי להשיג הבנה רחבה של עצמו במציאות (PW, 1–2). יאספרס טען שהשונות האינסופית, המשתקפת בדרכי ההתנסות של בני אדם במציאות ובאופן שבו הם תופסים את עצמם, איננה מאפשרת להשיג הבנה ממצה ושלמה של האדם בהווייתו הפרטית: "אין אנו מחפשים את השכיח ולא את הממוצע ... אנו מחפשים את התבניות הספציפיות גם אם אלו יהיו נדירות לגמרי. התחום שלנו... [הוא] מה שאנו מבחינים בו בהתנסות ההיסטורית, הפנימית, החיה [והתנסות] הנוכחת בדבר הסגולי, גם אם הוא חד פעמי" (PW, 14). גם בהקשר זה נדחקה אפוא לשולי הדיון ההתמודדות עם ההיבטים הכלליים והמבניים המאפיינים

⁵ השימוש של יאספרס במושג הגבול להמחשת האופי הפרטיקולרי שעשויה ללוש מחלת הנפש אצל בני אדם הלוקים בה מקביל בעיקרו להבחנה של קאנט בין Schranke ל-Grenze (ראו קאנט, 'הקדמות כל מטאפיזיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע', ירושלים, תשי"ז, עמ' 167). בכתביו הפילוסופיים הפך יאספרס את ההבחנה הזו לאחד מהפרמטרים המרכזיים במתודת ההתפלספות שהביאה אותו לשיא גיבושו במושג 'מצבי גבול' שיידון בהמשך המאמר. ראו בהקשר זה הבחנתו היסודית של יאספרס בין jeweilige Grenzen ל-prinzipielle Grenzen (Ph 1: 45). ראו הע' 27 להלן.

⁶ ברקע הדברים הללו עמדה ביקורתו של יאספרס על נקודת המבט הפוזיטיביסטית ששלטה במדע הפסיכופתולוגיה בתקופתו. יאספרס כינה גישה זו "דעות קדומות" של הפסיכיאטריה והגדיר כ'מיתולוגיות של המוח' את התפיסות שהתבססו על ההנחה שרווחה באותם ימים ושראתה במחלת הנפש מחלה של המוח (API, 8).

⁷ כידוע המושג השקפת עולם הנו מהמרכזיים ביותר בתרבות הגרמנית ומשמעותיותו הפילוסופית והפסיכולוגיות מגוונות. המתח בין 'הכרת עולם' (Welterkennen) ל'הכרה עצמית' (Selbsterkennen) מאפיין את ההוגים השונים שנדרשו לבירורה של סוגיית השקפת העולם. להרחבה ראו את פרשנותו של היידגר ל'פסיכולוגיה' ואת פרשנותם של דילתיי ושל מקס שלר לסוגיית השקפת עולם, שקיימות זיקות רבות בינה לבין זו של יאספרס; ראו Dilthey 1962; Scheler 1954; Saner 1973, 70–100.

את השקפות העולם לטובת מיקוד בסובייקטיביות כהוויה שמאמציה להשיג הבנה עצמית טובה יותר מוצאים את ביטויים בהשקפת העולם שלה.

לשיא גיבושו הגיע העניין של יאספרס בממדיה הפרטיקולריים של הסובייקטיביות בפילוסופיית האקסיסטנציה. בעוד בכתביו המוקדמים נדונה הסובייקטיביות בתיווכם של נושאים אחרים ('מחלות נפש', 'השקפות עולם'), ב'פילוסופיה' – יצירתו הפילוסופית הבשלה והמוכרת ביותר של יאספרס – נדונה הסובייקטיביות ישירות וכונתה מעתה אקסיסטנציה.⁸ במרכזה של ההנהרה הפילוסופית של האקסיסטנציה עומדת התייעה "להיות מתוך המקור של עצמיותי" (Ph 2:6).⁹ האפשרות לגבש הבנה אובייקטיבית על האדם נבחנה גם בהקשר זה, הפעם באמצעות בחינת תרומתה האפשרית של נקודת המבט הפורמלית והאובייקטיבית של ההכרה. יאספרס מודה שניתן להצביע על מה שהוא 'הקיום האובייקטיבי' של האדם בעולם המשתקף בפעילותו ובהקשרים שבתוכם היא מתנהלת. עם זאת הפער המתמיד שיאספרס זיהה בין הוויית האדם לבין הקשרים שבהם הוא נוטל חלק,¹⁰ בשל החירות המאפיינת את תפקודו בתוכם, סיפק ליאספרס ביסוס והצדקה לתפיסת היחיד כהוויה שהיסודות הפרטיקולריים דומיננטיים בה.¹¹ מסקירה חטופה זו על תפיסת העצמיות בפילוסופיה של יאספרס עולה אפוא בכירור

הדומיננטיות של העניין שגילה בהיבטים הפרטיקולריים של העצמיות בהשוואה לממדיה האובייקטיביים. משמעות הטענה שהעצמיות מהווה תשתית חיונית לכירור סוגיית האשמה תהא אפוא שלהיבטים הפרטיים שבהוויית היחיד יש משקל מכריע בקביעת מושג האשמה של יאספרס, שכן היבטים אלה נגישים ליחיד עצמו, והוא יכול לעמוד עליהם מתוך בדיקה ובחינה עצמית. לעומת זאת, נקודת המבט האובייקטיבית או הפורמלית, שגבולותיה ואמות המידה לבחינתה נקבעים בעיקרם על ידי הקולקטיב, נדחקה לשוליים בשל חוסר הנגישות שלה להווייתו הסובייקטיבית של היחיד.

מהן ההשלכות שעשויות להיות ליישומה של תפיסת העצמיות של יאספרס, כפי שפותחה בכתביו מלפני המלחמה, על התמודדותו עם סוגיית האשמה הגרמנית? הסכנה שמהלך כזה ישמוט את הקרקע מתחת לדיון באשמה הגרמנית, ואולי אף ייתר את ההבחנות השונות שהציע יאספרס עצמו ב'שאלת האשמה', נראית מוחשית מאוד בהתחשב במופשטות ולעתים בערפול שמאפיינים את גישתו של יאספרס אליה.

⁸ לפרשנויות שהופיעו בספרות המחקר על מושג האקסיסטנציה של יאספרס, ראו מירון 2006, עמ' 96-116.

⁹ על תפיסת האקסיסטנציה כ'מקור' (Ursprung) ראו גם Ph 2:336-337.

¹⁰ בלשונו: "אם אני רוצה לדעת מה אני אזי מציג עצמו קיומי האובייקטיבי, במהלכי המחשבות שבהם אני מתנסה, כסכמה של ההוויה שלי. אני תופס את עצמי בתוכו אבל אני מתנסה בכך שאין אני זהה לו לגמרי: מה שנעשה כך לאובייקט איננו מגיע לזהות אבסולוטית אתי בעצמי, שכן בהתרחבותי חייב אני לאבד עצמי כסכמה כזו" (Ph 2:32).

¹¹ על תפיסת החירות האקסיסטנציאלית אצל יאספרס ראו Ph 2:175f, וכן טנן 1977, עמ' 47-57.

עם זאת אני סבורה שתוצאה זו אינה מתחייבת. יאספרס אמנם תבע שנקודת המוצא להתמודדות עם סוגיית האשמה הגרמנית תהיה מעוגנת ברפלקסיה אישית של יחידים, אך הוא לא דחה באופן גורף את נקודת המבט האובייקטיבית והכללית על האשמה ואף בחן את הרלוונטיות של נקודת מבט זו בדיונו בארבעת מושגי האשמה שפיתח בחיבור זה: הפלילית, הפוליטית, המוסרית והמטפיזית.¹² בשלב ראשון מתגלה נקודת מבט זו כרלוונטית דווקא עבור האשמה הפלילית והפוליטית: הראשונה חלה על מי שביצע פשעים ש"עיקרם במעשים שאפשר להוכיחם באופן אובייקטיבי, המפרים חוקים חרמשמעיים" שקבע בית המשפט (57). השנייה, "עיקרה במעשיהם של המדינאים ושל אזרחי המדינה, שבגינם עליי לשאת בתוצאות מעשי המדינה שלשלטונה אני כפוף... לכל אדם יש חלק באחריות לאופן שבו הוא נשלט" (57). שתי אשמות אלה הן בעיקרן עניינו של היחיד והן נקבעות בהתאם למעשיו, ואולם נקודת מבטו של היחיד לרוב אינה מכרעת לעצם קביעת האשמה הפלילית או הפוליטית; אלה נקבעות על פי קריטריונים אובייקטיביים. לשון אחר, סוגי אשמה אלה חלים על היחיד כמי שהאשמה שייכת לו וכמי שצריך לשאת בתוצאותיה, אולם לו עצמו אין יכולת להשפיע עליהן אלא הן נקבעות מכוח שיקולים כלליים ורחבים החורגים מתחומו הפרטי.

על פניה נראית נקודת המבט הסובייקטיבית, שבה מתבונן האדם בעצמו, רלוונטית בעיקר לגבי 'האשמה המוסרית' ואולי גם ביחס ל'אשמה המטפיזית'; לדעת יאספרס אין קריטריונים אובייקטיביים או פורמליים שבאמצעותם נקבעים שני מושגי אשמה אלה. 'האשמה המוסרית' נשענת על ההכרה באחריותו של היחיד למעשים שהוא עושה כפרט או על אלה שהוא נמנע מלעשותם, הימנעות שתוצאותיה בלתי רצויות מבחינתו. כאן הערכאה הקובעת היא המצפון האישי והיענותו של האדם לתביעות שהוא מציב בפניו (58). שום סמכות, לרבות זו המשפטית, אינה מסוגלת לשחרר את האדם מאשמה שהיחיד מכיר בה מתוך בחינה מצפונית אישית (76). יסודה של 'האשמה המטפיזית' ב"סולידריות בין בני אדם, המשתפת כל אזרח באחריות לכל עוולה ואי-צדק בעולם" (58). יאספרס ניסה להעניק ביטוי מוחשי מסוים לטענה זו באמצעות הקביעה ש"סולידריות זו מופרת כשאני נוכח במקום שבו מתרחשים עוולות ופשעים. אין די בסיכון חיי כדי למנעם. אם הדברים קרו והייתי עד להם, אם שרדתי כשהאחר נרצח, אזי נשמע בקרבי קול האומר לי שהעובדה שעודני חי היא אשמתי" (82). עם זאת, אין בדברים אלה כדי לעמעם את העובדה שדיונו של יאספרס במושגי האשמה המוסרית והמטפיזית מאופיין בכלליות הרוחה במפגיע כל אופק של קונקרטיזציה. עובדה זו קשורה ללא ספק לתפיסתו הכללית את מושגי המוסר והמטפיזיקה, המהווים מושגי מפתח בהגותו בכלל. יאספרס לא הניח תורת מוסר במובן של קביעת נורמות

¹² יאספרס הגדיר תחילה את מושגי האשמה באופן תמציתי (57-58) ואחר כך הרחיב אותם (68-82).

עבור ההתנהגות הראויה על ידי בני אדם ואף לא תורת מידות המבררת את התכונות האנושיות שיש לעמול על טיפוחן ברוח המסורת האריסטוטלית.¹³ כמו כן, גם מושג המטפיזיקה שלו אינו נשען על שיטה אונטולוגית מוגדרת. ואולם דווקא הכלליות שמאפינת מושגים אלה, הדוחה מעליה אפשרות ממשית לקונקרטיזציה ולהתבוננות אובייקטיבית, מעניקה להווייתו הפרטיקולרית של היחיד מעמד מכריע בקביעת עצם קיומן של האשמה המוסרית והמטפיזית ובמשקל שיוענק להן בעולמו. מבחינה זו מושגי האשמה המוסרית והמטפיזית מציינים רק סוגי התייחסויות של האדם לעצמו, שבבסיסן מונחים שיפוט וביקורת עצמיים. אולם אין בעצם קביעת קיומה של אשמה כדי להעיד על מעשה מסוים שנעשה או על הפרה של חוק ספציפי אלא הן קשורות בעיקרן לנוכחותו של היחיד בסביבה שבה התקיים רוע או עוול, ולמשמעות שהוא מעניק לנוכחות זו שקושרת אותו אליהם.

בשלב זה נוכל לקבוע שמושגי האשמה השונים של יאספרס הניחו שני אופנים שונים של דומיננטיות של היחיד: לגבי האשמה הפלילית והפוליטית מכריעה התנהגותו המעשית של היחיד. לעומת זאת, האשמה המוסרית והמטפיזית נשענות על שיקול דעתו, שיפוטיו ותפיסותיו שמקורם באישיותו. נקודת המבט האובייקטיבית או הפורמלית עשויה להיות רלוונטית רק לגבי פעולות או מעשים שניתנים למדידה או להערכה על ידי גורם חיצוני. ואולם במקרה של אשמה מוסרית ומטפיזית, לא יכול להיות מקום לשיקול האובייקטיבי, שכן ביחס אליהן מוענקת קדימות ברורה לתפיסותיו ולאישיותו של האינדיבידואל. על רקע הדיון בתפיסת העצמיות המוקדמת שלו, נוכל לקבוע שיאספרס הניח אי התאמה עקרונית בין הווייתו הפרטיקולרית של היחיד לבין ההתבוננות האובייקטיבית עליו ועל מעשיו.

ואולם הדיון במעמדה המעורער של נקודת המבט האובייקטיבית, ששימש כלי לפיתוחם של מושגי האשמה המוסרית והמטפיזית, מקרין גם על השניים הנותרים. טענתו העקרונית של יאספרס הייתה ש"אשמת אנושיותנו" (59), היינו זו הנוגעת לעובדתיות היסודית ביותר של עצמנו כיצורים אנושיים, אינה יכולה לקבל את המצוי כקו מנחה עבודה. אכן "כוח ועוצמה הם מציאות מכריעה בעולמם של בני אדם. אבל אין הם המציאות היחידה" (72). דווקא משום ש"הטוב והאמיתי אינם באים מעצמם" (107), "מול המציאות הקיימת יש להעמיד מציאות אחרת, שקיומה תלוי ברצונו של אדם" (73). לפיכך, ה"הבדל בין הפעילים לבין הסבילים" (81), הרלוונטי בעיקרו לקביעת העונש (62, ראו גם 107), אינו מכריע לגבי עצם קביעת קיומה של אשמה. אכן, יאספרס מפתח טענה זו באופן ישיר ביחס לאשמה המוסרית, בלשונו: "הפסיביות יודעת את אשמתה המוסרית לכל מחדל שהתבטא באי נקיטת פעולה"

¹³ דיון היסטורי ופילוסופי מקיף בסוגיית מעמדן של האתיקה והמוסר אצל יאספרס ראו טנן 1977, 24-9. האוריינטציה האתית מאפינת גם את גישתם של Young-Bruehl 1981, Salamun 1985.

כלשהי להגנת אנשים החשופים לסכנה, למיתון העול, להתנגדות; לפיכך, "בכל אחד מאתנו דבקה אשמה אם ישב בחיבוק ידיים... [זוהי] האשמה המוסרית שבסתגלנות משותפת לרבים מאתנו במידה כלשהי" (81). ואולם ניתן לקשור ללא קושי דברים אלה גם לאשמה הפוליטית, שהוא מנסח באופן קונקרטי יותר משאר מושגי האשמה. בלשונו: "יש להניח שחורבנה של הממלכתיות הגרמנית ההגונה, האמיתית, מקורה גם בדפוסי ההתנהגות של רוב האוכלוסייה הגרמנית. עם ערב לממלכתיותו. הפשעים שנעשו בשמו של הרייך הגרמני הופכים כל גרמני שותף לאחריות" (75). יאספרס לא תלה את האשמה בהעדר התנגדות למשטר, דווקא משום שהכיר בכוחם המוגבל של אזרחים אל מול מדינת טרור: "הדרישה המופנית אל אוכלוסייה למרוד במדינת טרור דורשת את הבלתי אפשרי" (88). במקביל דחה יאספרס את הטענה שישנם אנשים אפוליטיים, כבסיס להתנערות משותפות באשמה. לדעתו במדינה מודרנית, שבה חייהם של אזרחים ניתנים להם מידי הסדר השורר במדינה, לא קיימת אפשרות ממשית של קיום אפוליטי, ומכל מקום אין בה כדי לבטל מעיקרה את השותפות לאחריות פוליטית (76), "שכפרט יש לי בה חלק ואשר ממשויות פוליטיות צומחות ממנה" (85). שני קטבים אלה, התנגדות למשטר מצד אחד והתנזרות מפעילות פוליטית מצד שני, המצמצמים עד מאוד את מושג האשמה לרובד קונקרטי, עומדים בניגוד בולט לעמדתו הכללית של יאספרס שחתר להרחיב את האשמה באמצעות קישורה לתשתיות אנושיותנו. מובן מאליו שעמדה הגורסת שהתנהגותם בפועל של יחידים אינה הדבר המכריע לגבי קביעת האשמה מקרינה גם על תפיסת האשמה הפלילית. מנקודת מבט זו, מי שחי בחברה שבה רווחות תופעות של פשיעה צריך לשאול עצמו מה בהתנהגותו או במעשים שהוא נמנע מהם תרם למציאות זו. הטענה, שכנגד המצוי והנפסד יש להעמיד את הראוי והטוב, תקפה לגבי האשמה הפוליטית והפלילית כאחד. לשון אחר, אין להכריע לגבי קיומה או אי קיומה של האשמה על בסיס מעורבות אישית בפועל של היחיד בתוכה. יאספרס מראה אפוא שגם יחידים שלא דבקה בהם אשמה פלילית או פוליטית, בכל זאת נושאים בשתי האשמות הללו והם נושאים בהן כיחידים דווקא.

קביעות אלה ביחס לאשמה הפלילית והפוליטית, שבות ומאשרות את טענתי שהעצמיות משמשת מסד יסודי ביותר בדיונו של יאספרס בסוגיית האשמה. יתרה מכך, בדומה לאשמה המוסרית והמטפיזית, גם לגבי האשמה הפלילית והפוליטית הקישור לעצמיות מעניק משנה תוקף לטענה בדבר רעיעותה של נקודת המבט האובייקטיבית כקריטריון מכריע לקביעת האשמה. אכן, בשלב מוקדם יותר של הדיון נודע לנקודת מבט זו תפקיד בהבחנה בין מושגי האשמה ולקביעת משקלו המכריע של היחיד בנוגע לעצם קביעתה. ואולם עתה, אחרי שהתברר שהתנהגות המעשית אינה כל חזות האשמה, ניטשטש במידה מסוימת ההבדל בין ארבעת מושגי האשמה. פירוש הדבר שהכרתו של האדם את עצמו כבן אנוש הופכת אותו, גם כשלא עשה

דבר, לאשם. באמצעות קישורה של האשמה לעצמיותו של אדם, יאספרס מציב עמדה הפוכה מזו שהשתרשה בתרבות המערבית שביקשה לראות באדם חף מפשע כל עוד לא הוכחה אשמתו. בניגוד לכך, יאספרס טוען שהאדם, מעצם היותו בן אנוש, נושא באופן בלתי נמנע באשמה. ואולם, אשמה זו דבר אין לה במשותף עם רעיון החטא הקדמון (99), אלא היא מגלמת יסוד אנושי בסיסי ביותר המעניק לה בה בעת מובן ואופק אינסופיים.

אחת השאלות הבלתי נמנעות שעולות בשלב זה של הדיון היא: האם העובדה שהסיוג של נקודת המבט האובייקטיבית מהדיון באשמה מתרחש באופן מבוקר יכולה לאפשר בכל זאת דיון פומבי באשמה הגרמנית, או שמא למרות עמדתו המורכבת לגבי מעמדה של העצמיות, גישתו של יאספרס מסכנת את האפשרות לקיים דיון כזה? שאלה זו, שעלתה בשלב מוקדם יותר של הדיון, שבה ועולה בנקודה זו וביתר שאת. ואולם יאספרס היה מודע היטב לכך שהדגשת היסוד האישי יכולה לשמש אמצעי חמיקה ממכלול מושגי האשמה ובסופו של דבר משאלת האשמה כולה:

אחריות פוליטית – טוב; אך היא מתייחסת רק לאמצעי החומריים; לי עצמי בפנימיותי, אין כל נגיעה בדבר. אשמה פלילית – היא מתייחסת למעטים בלבד, לא אלי... אשמה מוסרית – אני שומע שהערכאה היחידה היא המצפון האישי; אחרים אינם רשאים לבוא אלי בטענות... אשמה מטפיזית... אין לאיש זכות לייחסה לזולתו... זהו הרעיון הגחמני של איזה פילוסוף. אין דבר כזה; ואם הוא ישנו איני יכול להבחין בשמץ ממנו. לכן מוטב לי להניח את העניין. (83)

על רקע דברים אלה והדיון בנקודת מבטו של היחיד כתשתית בירורה של סוגיית האשמה, אפשר לקבוע שהעצמיות, לא פחות משהיא יכולה לשמש בסיס לעצם ההכרה באשמה, היא עלולה לשמש כלי להשתחררות ממנה. ואולם כשם שדחייתו של יאספרס את נקודת המבט האובייקטיבית על העצמיות לא הייתה גורפת, כך גם התמודדותו עם ההשלכות המזיקות של המעמד שהעניק לעצמיות בתהליך בירור האשמה הגרמנית, לא הובילה אותו להתנערות מוחלטת מעמדתו אלא לאיתור המרכיב הבעייתי הטמון בה שעלול להוביל לחמיקה מהאשמה. הקושי הטמון בפרטיקולריותם עבור ההתמודדות עם האשמה נעוץ דווקא בכך שבצורתו הקיצונית הוא אינו מותיר מקום אף לאחד מארבעת מושגי האשמה.

כפי שיתברר בהמשך, האסטרטגיה שיאספרס בחר כדי להתמודד עם אפשרויות החמיקה הטמונות בנקודת המבט הסובייקטיבית על האשמה מכוונת לשיקום מעמדה של נקודת המבט האובייקטיבית בדיון באשמה ולא לביטול הרלוונטיות שלה. ואולם, מעבר להצבעה על אפשרות החמיקה מהאשמה הגלומה בעמדתו, ב'שאלת האשמה' הוא לא דן בבעייתיות שבהבנת העצמיות כבסיס לאשמה. לעומת זאת, בכתביו הפילוסופיים המוקדמים יותר, התמודד יאספרס ישירות עם השלכותיה המגבילות של ההבנה הפרטיקולרית של העצמיות. באמצעות כמה מונחים פילוסופיים מקוריים, ובמרכזם מושג ה'תולדותיות', מיתן יאספרס בהתמדה את ההדגשה המוקדמת שלו

על ההבנה הפרטיקולרית והמבודדת של העצמיות לטובת פתיחתה כלפי נקודת מבט אובייקטיבית וכלפי הזולת בכלל.

ב. האשמה מנקודת המבט של הקולקטיב

במקביל לנימה האישית שבאמצעותה ביקש יאספרס לקשור יחידים ואת עצמו אל האשמה הגרמנית, שזורים בדיונו גם ביטויים רבים שמצביעים על כך שהאשמה העומדת לדיון היא אשמתם של מי שנמנים על האומה הגרמנית כקולקטיב. כך הוא תיאר את עצמו "כגרמני בין גרמנים" (49); "הגרמני – כלומר האדם הדובר גרמנית – [חש] נגיעה לכל דבר הנובע מן הגרמניות" (86); "כולנו דוברים את השפה הגרמנית, כולנו נולדנו בארץ הזאת וכאן מולדתנו" (53). כמו כן יאספרס נתן ביטוי מוחשי להיותו חלק מן קולקטיב הגרמני בהתמודדותו עם טענות שרווחו בציבור הגרמני לגבי שאלת האשמה. בדיונו במה שהוא מכנה 'אפשרויות ההצדקה' (87 ואילך), הוא הדגים עמדות המבטאות התנערות מהאשמתם של גרמנים לפשעי המשטר הנאצי, כגון מצבה הגיאוגרפי של גרמניה שכפה את המיליטריזם ואת תוצאותיו (91), המצב ההיסטורי העולמי שביטא משבר רוחני ודתי כולל (92), אשמתם של עמים אחרים שהיו מעורבים במלחמה (93 ואילך). נימת דבריו המשתתפת והמקבלת מעידה על כך שאין בהם משום ביטוי לעמדה מוסרנית או מוכיחה, אלא מידה רבה של קירבה ואמפתיה כלפי החברה הגרמנית.

יאספרס הבהיר, שהדיבור על גרמניות כאפיון ההופך את הגרמנים לקולקטיב הנו "דבר שונה בתכלית מהפיכת עם למהות מוחלטת" (87); זו הרי התפיסה הנאצית של העם הגרמני, שייחסה לו מהות אפריורית ובלתי מותנית בפרטים המרכיבים אותו. כנגד זאת, יאספרס טען כי "אין בנמצא עם כמכלול שלם" (63). הקולקטיב הוא המשך, הרחבה ופיתוח של עצמיותו של היחיד. בלשונו: "הבחינה העצמית כעם בראייה היסטורית והבחינה העצמית האישית שהפרט עושה הן לכאורה שני דברים שונים – אלא שהראשון נעשה רק באמצעות השני. מה שעושים שני יחידים המתקשרים ביניהם עשוי, אם יש בו אמת, לתרום לתודעה עצמית של רבים ולהיחשב אחר כך לתודעתו העצמית של עם" (100). יאספרס העניק ביטוי חד להתלכדותן של שתי הפרספקטיבות שהצגתי על האשמה – זו הפונה אל היחיד וזו המעוגנת בזיקה לקולקטיב – באמצעות הקביעה ש"כל אחד ואחד [מהגרמנים] הוא העם הגרמני" (86).

לטענה שיש רציפות בין שתי הפרספקטיבות על האשמה ישנן שתי השלכות חשובות לדיון בסוגיית האשמה הגרמנית: ראשית, בדומה לעצמיותו של היחיד (93) גם מושג הקולקטיביות הגרמנית מצריך בירור ורפלקסיה ואיננו מתייחס למושג קבוע ומוסכם. נקודה זו חוזרת כמה פעמים ב'שאלת האשמה', לדוגמה: "בגרמניה... עדיין אין לנו קרקע משותפת תחת רגלינו" (49); "המשותף הוא העדרה של שותפות" (52);

"היום... אנו מוצאים את עצמנו כאילו באנו מעולמות שונים" (53); "ההבדלים... מוליכים נתק מתמיד בינינו, הגרמנים, במיוחד מפני שהווייתנו חסרה בסיס אתי-פוליטי משותף" (54). כיוון שיש רצף בין היחיד לקולקטיב, נוכל לקבוע שבטענתו של יאספרס שהנאציזם פירק את הקולקטיב (52) מקופלת גם ההבנה שמשטר זה פגע גם בעצמיותו של כל יחיד ויחיד גרמני.

ואולם בעיני המשמעות החשובה יותר שיש לרציפות המתקיימת בין שתי הפרספקטיבות נעוצה בתרומתה לכיסוס מגמתו העקרונית של יאספרס שלא לעגן את האשמה ברובד הקונקרטי של המעשה. ממש כשם שעייגן אשמתם של היחידים במעשים יכולה לממש עבור גרמנים רבים הצדקה מסוימת להתנער ממנה, היה ברור ליאספרס שגם ההישענות על היסוד הקונקרטי עלולה לסייע בהפרכת הפרספקטיבה הקולקטיבית על האשמה: "אי אפשר להפוך עם לאינדיבידואום. עם אינו יכול לרדת לאברון בצורה הרואית, אינו יכול להיות פושע, אינו יכול לפעול בצורה מוסרית או לא מוסרית. כזאת עושים אך ורק היחידים הנמנים עליו. עם שלם אינו יכול להיות אשם ולא חף מאשמה" (63). יאספרס הרחיק לכת וקבע כי מהבחינה המעשית לברה אין מקום יותר להתייחס לאשמה הבלעדית של הגרמנים בפשעי הנאצים: "האם עלינו להכיר בכך שאנו האשמים היחידים? לא, אם הכוונה היא שעשינו זאת כמכלול, כעם, כטבע מרושע תמיד של עם, כעם האשם כשלעצמו. כנגד דעה עולמית כזאת יש באפשרותנו להצביע על עוברות" (97).

יאספרס אמנם לא ביטל את חשיבותה של נקודת המבט של הזולת, היינו של מי שאינם גרמנים, עבור בירור סוגיית האשמה הגרמנית. בראש ובראשונה, קובע יאספרס, "אנו רואים עצמנו חלק מן האנושות, כבני אדם תחילה וכגרמנים אחר כך" (56). יתרה מכך, "להאשמות מצד המנצחים נודעות השלכות כבדות על קיומנו" (57). עם זאת, לדעתו חשובות יותר מנקודת מבטו של הזולת ההתבוננות של היחיד וזו של הקולקטיב הגרמני על עצמו: "חשוב לאין ערוך לגבינו כיצד אנו בוחנים, מעריכים ומטהרים את עצמנו. ההאשמות מבחוץ אינן עוד מענייננו. לעומת זאת, ההאשמות מבפנים... הן המקור להכרת ערך עצמנו... עלינו לברר את שאלת האשמה הגרמנית; היא נוגעת לנו עצמנו" (68). דחיקתה לשוליים של נקודת מבטו המאשימה של הזולת מצטרפת בכך להבהרות קודמות שדחו תפיסה מטפיזית וכוללנית של מושגי העם והאומה; כולן יחד גורעות ממושג הקולקטיב ששימש את יאספרס בדיונו באשמה יסודות כוללניים וטרמיניסטיים שהיו זרים לתפיסתו המטפיזית הכללית שבמרכזה עמדה הווייתו הפרטיקולרית של היחיד.

ואולם, האם ניתן למצוא בדיונו של יאספרס הבהרה על דרך החיוב של מושג זה, שתאפשר הבנה ממשית של זיקת היחיד לקולקטיב הגרמני? נראה שב'שאלת האשמה' יאספרס ביסס את מושג הקולקטיב הגרמני במידה רבה על אפיונים כלליים, בעיקר השפה והגורל הפוליטי-חברתי המשותף שפקד את אזרחי גרמניה עם סיומה של

המלחמה. אמנם קביעתו, ש"מלכד זאת אנו חשים שותפות לאשמת מעשי בני זמננו, לא רק למה שנעשה בהווה אלא גם למורשה. אנו מקבלים עלינו את אשמת אבותינו... במורשתנו כעם טמון דבר גדול ומאיים, המשחית אותנו מבחינה מוסרית" (86), מלמדת שמושג הקולקטיב שהוא מניח חורג מגבולות ההווה והשלכותיו נוגעות לא רק לאופן עמידתו של הציבור הגרמני כלפי פשעי המשטר הנאצי. עם זאת, לא ברור על איזה בסיס הוא קובע זאת. השאלה מדוע הגרמני מחויב לקבל על עצמו את אשמתם של הדורות הקודמים, ולראות את עצמו אחראי לתוצאות של תפיסותיהם, נותרת אפוא ללא מענה ב'שאלת האשמה'. נראה שגם הדיון בנקודת המבט הקולקטיבית על האשמה, בדומה לזה שקשר בין האשמה לבין עצמיותו של היחיד, מצריך את התשתית הפילוסופית הרחבה שפותחה בכתביו של יאספרס מלפני המלחמה.

להבנת טיבה של נקודת המבט הקולקטיבית על האשמה חשובות במיוחד ההשגות הפילוסופיות הכלליות שהובילו את יאספרס להעביר את מוקד הדיון מהיחיד אל הקולקטיב. כזכור תפיסת העצמיות, שכבשה את יצירתו של יאספרס מראשיתה, הדגישה את ההיבטים הפרטיקולריים בהווייתו הסובייקטיבית של היחיד. אלה הוסיפו אמנם להעסיק את יאספרס גם בהמשך יצירתו, אולם בכתביו מראשית שנות השלושים ואילך התגבשה אצלו בהדרגה מודעות להשלכות המגבילות של תפיסה זו על הבנת האדם כפרט.¹⁴ אחד הביטויים הבהירים למודעות זו משתקף במילים האלה:

העמדת עצמה באופן מוחלט על עצמה בלבד היא אמנם עבור האקסיסטנציה האמת של חוסר התלות שלה במציאות הזמן, אבל זו הופכת עבודה לייאוש. היא [האקסיסטנציה] מודעת בעצמה לכך שכמי שעומדת לגמרי בזכות עצמה היא חייבת לשקוע לתוך ריק. (Ph 3:4)

ההתמודדות עם נקודת מבטו של הקולקטיב הוצבה אפוא מעתה כנגד לסגירות שכפתה נקודת מבטו של היחיד על האשמה. לדיוננו בסוגיית האשמה חשובות במיוחד ההשגות שהושגו במסגרת רעיון התולדותיות, שבאמצעותו ביקש יאספרס להסביר את זיקתו של היחיד לעברו כפרט וכחלק מקולקטיב.

ביסוד רעיון התולדותיות¹⁵ מונחת ההבחנה ההגליאנית הקלאסית בין שתי משמעויותיה של המילה *Geschichte* בשפה הגרמנית: היסטוריה וסיפור.¹⁶ הראשונה מציינת את

¹⁴ על התמודדות של יאספרס עם הקשיים הכרוכים בהבנה סוליפסיסטית של האדם ראו מירון 2006, עמ' 79-95.

¹⁵ המונח *Geschichtlichkeit* של יאספרס משמר בתוכו את שני מרכיביו העיקריים של המונח העברי 'תולדה': ראשית הוא מציין את האספקט הפיזיקלי של הזמן כרציפות, שעליו נשענת הבחינה האובייקטיבית של הזמן במדע. משמעות הרבר היא שלכל נקודת זמן בהווה קדמה נקודת זמן אחרת ואחריה עתידה לבוא נקודת זמן חדשה. פן זה רלוונטי לדיון באקסיסטנציה כהווייה ממשית בזמן קונקרטי. נוסף על כך, במונח 'תולדה' טמון גם ייצוגה של ההתנסות במציאות באמצעות התודעה, בתהליך בניית הזהות האישית הנמשך לאורך שנות חייו של האדם. פן זה נוגע לאקסיסטנציה כהווייה החותרת להשיג מודעות לעוברות הקיום שלה ולדפוסי ההתמודדות שלה עמם.

¹⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. G. Lasson, Leipzig, 1974,

הבירור האובייקטיבי של פרטי ההתרחשות ההיסטורית שעקרונות המנחים אותו משמשים יסוד בגישה המדעית אל ההיסטוריה. השנייה, המתחקה אחר עיצוב תודעת העבר על ידי בני אדם והשימוש בה כבסיס להבנת עצמם בהווה, מבטאת את המשמעות הסובייקטיבית של ההיסטוריה. על רקע הבחנה זו, שיאספרס ללא ספק הכיר, הוא ביקש להבדיל בין 'תודעה היסטורית' לבין 'תודעה תולדתית'. תפקידו של האדם בנוגע לתודעה ההיסטורית מתמצה ביכולתו להתבונן בהתרחשויות העבר וללמוד מהן על תקופות היסטוריות שונות. התרחשויות אלה אינן נוגעות בהכרח לחייו הפרטיים. כמו כן, בפעילויות המנטליות הקשורות בתודעה ההיסטורית אין האדם נוכח כיחיד על הגילויים הסובייקטיביים המאפיינים את עצמיותו, שלעיתים נתפסת בהקשר זה כגורם מפריע, אלא כמי שניחן ביכולת עיונית רציונלית ומופשטת. לעומת זאת, בתודעה התולדתית האדם תופס את עצמו כנתון בזמן ובהקשר קונקרטיים וכחלק מרציפות שגבולותיה חורגים מגבולות קיומו הפרטי, היינו הוא המשך של צורות קיום קודמות ומשמש כבסיס למציאות עתידית שתימשך אחריו (Ph 2:118-119). בהבנת האדם את עצמו כהוויה תולדתית משולבים ללא הפרד רפלקסיה המכוונת לבירור נתוני העבר ונסיבותיו במישור האובייקטיבי ובה בעת המשמעות הסובייקטיבית שהוא מעניק להם ושכאמצעותה הוא קושר אותם לעצמו. יאספרס ביטא את החיבור בין הממד האובייקטיבי לסובייקטיבי באומרו: "כאן [בתודעה התולדתית] מחוברים במקור באופן שאיננו ניתן לניתוק הווייה וידע. ... ללא ידע, כלומר תפיסה בהירה והיות בתוכה, אין הווייה תולדתית, וללא מציאות תולדתית אין כל ידע" (Ph 2:119).

ואולם ההבחנה בין הרובד האובייקטיבי, שעניינו בידע ההיסטורי, לבין זה הסובייקטיבי, שבאמצעותו קושר היחיד את עצמו אל דמות העבר שניבטת מבעד לידע זה, אין משמעותה ניתוק בין השניים. ההפך מכך, באמצעות מושג התולדתיות ביקש יאספרס לרתום את הכשרים המנטליים המעורבים בגיבושה של התודעה ההיסטורית, שבעיקרם מכוונים לביסוס מדעיותה של ההיסטוריה כתחום דעת, לשירותה של התודעה התולדתית ולהופכה לחלק אינטגרלי של התודעה העצמית של הפרט:

מתוך מקור תולדתי זה הופך גם ההיסטורי לראשונה לתולדתי באמת. בלעדיו הייתה לו רק המשמעות של התרחשות מסוימת המתייחסת לקיום של הווה המוערך באופן חיובי או שלילי. ברם הידע התאורטי שלי מההיסטוריה הופך מבעד לכל מרע ההיסטוריה לפונקציה של האקסיסטנציה האפשרית, במידה שהתכנים והדימויים שלו מכוונים עצמם אלי, פונים אלי, תובעים ממני או הודפים אותי מפניהם, לא רק כתבניות רחוקות הקיימות כסגורות בתוך עצמן או במילים אחרות: במידה שהוא [הידע ההיסטורי] מנוכס לפונקציה של ההווה הנצחי של הקיימים בתוך תודעה פילוסופית-תולדתית. (Ph 2:119-120)

ברעיון התולדתיות, כך מתברר, הייתה מקופלת ההבנה שהידע ההיסטורי עצמו איננו

משקף כלליות אובייקטיבית גרדא. פנייתו הרפלקסיבית של היחיד אל הידע ההיסטורי מחוללת בו שינוי יסודי, שכתוצאה ממנו מופקע מידע זה היסוד הכללי והבלתי אישי והוא משמש מסגרת שבגבולותיה מארגן האדם לעצמו את סיפור חייו ואת תודעתו העצמית כיחיד.¹⁷ מנקודת מבטו של יאספרס השינוי המתחולל בידע ההיסטורי כתוצאה מפנייתו של היחיד אליו אינו נתפס כסילוף שלו אלא כחושף את משמעותו המקורית: "בעזרת האקסיסטנציה] מוכיח [הידע ההיסטורי] את עוצמתו ביכולת של תוצאותיו [כלומר בכושרו] להיות מוחלף בתודעה תולדתית אמיתית של העצמי בקיום" (Ph 2:120). לאמיתו של דבר, המפגש בין האדם לבין הידע ההיסטורי מחולל שינוי הדרתי: מצד אחד, המבט האקסיסטנציאלי חושף פנים חדשות ובלתי מוכרות של הידע ההיסטורי, מעשיר אותו ובעיקר חושף את אופיו הדינמי שמאפשר לו לפנות לעולמם של בני ההווה. מצד שני, פנייתו של היחיד אל הידע ההיסטורי מרחיבה את גבולות הקיום שלו ומכניסה לתוכם שייכות, הקשר ועומק. מושג התולדתיות קושר אפוא את היחיד אל העבר ואל הידע של העבר. הידע של העבר אינו מפקיע מהיחיד את פרטיותו אלא מעניק לה את משמעותה המלאה יותר שאיננה מתמצה בגבולות הקיום האישי. רעיונות אלה העולים בדיון בתולדתיות חיוניים להבנת גישתו של יאספרס כלפי סוגיית האשמה, שנמנעה במפגיע מעיגונה בביצוע של פשעים בזמן נתון. ראשית, לא ניתן להפריד בין גרמנים באשר הם לבין הפרק הנאצי בהיסטוריה הגרמנית. כאמור, עברו של אדם הוא חלק בלתי נפרד מקיומו בהווה. בני ההווה – בין שהם נמנים על מי שהוסיפו לחיות אחרי המלחמה ובין שנולדו אחריה – צריכים להיחשב אפוא כהמשכו של העבר הנאצי או כעתידו של עבר זה. שנית, להתמודדות עם הידע ההיסטורי, שבו מיוצגים אירועי העבר בתבניות כלליות הפונות אל החשיבה האובייקטיבית, יש השלכות גם על דיון עתידי באשמה, לכשיחלפו מן העולם הפושעים עושי דברו של המשטר הנאצי. במצב זה אך צפוי שתחריף מחאתם של יחידים שהם עצמם לא ביצעו פשעים, או שביצעו אותם שלא מתוך בחירה והם יבקשו להתנער מהאשמה הגרמנית, כפי שאמנם קורה היום. ואולם הקישור של הדיון של יאספרס בשאלת האשמה לתמה הפילוסופית של התולדתיות יש בו כדי להפוך את הידע ההיסטורי על פשעי הנאצים לחלק בלתי נפרד מעצמיותו של כל מי שנמנה על הקולקטיב הגרמני. ידע זה אינו מוסב על מה שהיה ואינו עוד או על מעשיהם של אחרים אלא כל הגרמנים מחויבים לראותו כמתייחס אליהם באופן אישי. נקודת המבט התולדתית על האשמה מאפשרת אפוא לצרף זו לזו את ההתבוננות הקיומית עליה, מנקודת מבטם של גרמנים

¹⁷ יחסו העקרוני של יאספרס לידע כללי ואובייקטיבי, המכוון בהקשר זה אל הידע ההיסטורי, הוא המשך לעמדתו המוקדמת כפסיכיאטר וכחוקר מחלות נפש פעיל. בדומה לביקורתו על מדע רפואת הנפש או על הפסיכולוגיה הכללית כמסגרות הפורמליות של הידע שאינן יכולות לאפשר גישה אל מלאותה וייחודה של ההווה האנושית, הובלעה לכאורה גם כאן ההנחה שידע היסטורי כללי ופורמלי לא יוכל לשמש מקור להבנה עצמית.

בהווה, ואת ההתבוננות האובייקטיבית עליה הכוחנת את הקשר שלה לידע המצטבר על התקופה הנאצית. הקביעה ששימשה בסיס לדיון בנקודת המבט הקולקטיבית על האשמה, שלפיה "אנו מקבלים על עצמנו את אשמת אבותינו" (86), זוכה באמצעות קישורה לרעיון התולדותיות הפילוסופי במובנה המלא: האשמה הגרמנית קושרת אליה כל גרמני מכוח הגרמניות המעוגנת בעבר ובעתיד משותפים. בתוך כך, הטענה היסודית של יאספרס ב'שאלת האשמה', שלפיה ההכרה באשמה אינה מותנית בכיצוע של הפשעים עצמם, זוכה לכיסוס נוסף. עתה מתברר שבדומה לנקודת המבט המעוגנת ביחיד, גם זו הפונה אל הקולקטיב הגרמני מצריכה רפלקסיה הפונה אל יסוד כללי ולא בהכרח קונקרטי בהווה הגרמנית. שתי נקודות המבט על האשמה מצטרפות אפוא זו לזו על בסיס סובייקטיבי ומופשט בעיקרו.

אחת הבעיות המרכזיות שמעורר הדיון בשתי נקודות המבט על האשמה נוגעת למקומה של החירות לנוכח האשמה: איזה מרחב של בחירה מותרת תפיסת אשמה הפונה אל יסוד אנושי עמוק כל כך בהווייתו של הגרמני – אל עצמיותו, אל היותו חלק מקולקטיב בעל עבר ומורשת ואל העתיד הנמשך מהם? נראה שיאספרס היה מודע היטב לסכנה זו, ולפיכך הוא הבהיר כי

השפעת הנסיבות הטבעיות תלויה גם באופן שבו האדם מבין אותן ונהוג בהן ומה שהאדם מפיך מהן. ההכרה ההיסטורית אינה יכולה בשום פנים לתפוס את ההתנהלות כהכרחית. הכרה זו, כשם שלעולם אינה מסוגלת להעמיד תחזית ודאית.... אינה יכולה לזהות בדיעבד בראייה לאחור את האי-נמנעות של ההתרחשות הכוללת ואת האי-נמנעות של מעשי הפרט. היא רואה בשני המקרים את מרחב האפשרויות, ואת המרחב הזה ביחס לעבר – בצורה עשירה וקונקרטיית יותר. (90; הדגשה שלי)

ברוח זו הוסיף, אחרי שמנה וביקר את השיקולים שעשויים לשמש להתנערותם של גרמנים מהאשמה, כי

קו עיקרי בכל השיקולים האלה הוא שאין לראות כאן הכרח מוחלט. ...

אכן, אופיו של עם מתואר תמיד באמצעות תופעות היסטוריות נבחרות; אולם אלה הן תמיד תוצאה של אירועים ושל תנאים שהוא עיצב. ככל מקרה זוהי קבוצה של תופעות המופיעה כטיפוס אחד מבין רבים. אפשרויות שונות לגמרי של האופי, שכדרך כלל היו חבויות, עשויות לראות אור בהתאם למצב. אולי ישנו אופי טבעי המלווה בכישורונות, אך אותו פשוט אין אנו מכירים.

אסור לנו להרהיק אחריותנו לשם, אלא לראות עצמנו חופשיים כבני אדם ופתוחים לכל האפשרויות. (91-92; הדגשה שלי)

מדברים אלה עולה בכירור כי יאספרס מניח את קיומה של החירות כיסוד קבוע בהוויית האדם, ולפיכך אין לראותה כמותנית בקיומן של אפשרויות לממש אותה, והיא אף איננה נפגמת מעצם קיומן של עובדות או נסיבות שאינן ניתנות לשינוי על ידי האדם. לפיכך, כשם שיאספרס תובע מהיחיד להעמיד באמצעות רצונותיו "מציאות אחרת" (73) מול המציאות הקיימת והנפסדת, כך הוא תובע מהקולקטיב שלא לראות בנסיבות חייו הקונקרטיים עובדתיות מוגמרת.

ודוק! יאספרס אינו דוחה את העובדתיות כבלתי רלוונטית לדיון בסוגיית האשמה, אלא רק את נקודת המבט האובייקטיבית עליה שמזהה אותה עם מעשים הניתנים למדידה ולשיפוט. בסעיף 'כירול האשמה הגרמנית' (68 ואילך) יאספרס נדרש לעובדות הקונקרטיות שסביבן מתגבש ייחודה של האשמה הגרמנית בהשוואה לזו של עמים אחרים. כך למשל הוא קובע: "אין להטיל ספק בכך שגרמניה הכינה את המלחמה במתוכנן ופתחה בה בלי התגרות מצד אחר" (70); "גרמניה ביצעה מעשים רבים ... שהוליכו להשמדת אוכלוסיות ולעוולות לא אנושיות אחרות. ... מלחמה זו לא פרצה מתוך חוסר מוצא בין צדדים דומים ... אלא הייתה במקורה ובביצועה משום זרזן נפשע וטוטליות מוחלטת של רצון להשמדה" (71). כמו כן, יאספרס לא מתנער מההשלכות הקונקרטיות שיש למעשיהם של גרמנים בתקופת המלחמה: "אכן עלינו לשאת כאן באחריות פוליטית כואבת. עלינו להתנסות באבדן הכבוד, ככל שהאחריות הפוליטית דורשת זאת. אנו חווים כאן את חוסר הישע הפוליטי הגמור שלנו ואת נטרולנו כגורם פוליטי" (70). המעשים והתוצאות הנגזרות מהם מייצגים את יסוד הכורח המעורב באשמה. למרות שיסוד זה לא עמד במוקד דיונו של יאספרס ב'שאלת האשמה', הוא לא התעלם ממנו. יתרה מכך, בהקשר זה נודעת חשיבות גם לאובייקטיביוצייה של האשמה – לא רק פעולה המכוונת כלפי גרמנים כפרטים וכיחידים מן החוץ אלא היא מבטאת יכולת חיונית עבור עמידתם של יחידים מול עצמם:

רגשותינו הקודרים אינם ראויים לאמון מניה וביה. אמנם אי-האמצעיות היא המציאות הממשית, היא ההווה של נפשנו. אולם רגשות אינם קיימים כעובדות חיוניות פשוטות אלא מועברים באמצעות פעילותנו הפנימית, חשיבתנו, הידע שלנו. הם מעמיקים ומתבררים ככל שאנו חושבים. ההסתמכות על הרגש עצמו היא נאיביות המתחמקת מן האובייקטיביות של בן הדעת ואיש המחשבה. (57)

עם זאת, יאספרס סבר שההתמודדות עם האשמה איננה יכולה להישען רק על עמידה נכוחה מול הכורח הגלום בה אלא דרושה גם התייחסות אל יסוד ה'אפשרות' (Möglichkeit) או החירות המכונן את האשמה אך נוכח בה כאופק פתוח ובלתי מוכרע.¹⁸ חשיבותו של יסוד זה לכירורה של סוגיית האשמה רבה. ראשית, חשיפת יסוד האפשרות בהקשר של הדיון בנקודת המבט הקולקטיבית על האשמה תורמת לביסוסה של טענת יאספרס שלפיה העם הגרמני איננו מבטא מהות אפרוירית ודמותו איננה מוכרעת על פי הכרח: "הגרמניות אינה מצב קיים אלא משימה המוטלת עלינו" (87). שנית, רעיון זה מוסיף נדבך למאמץ המתמשך של יאספרס להימנע מרדוקציה של האשמה למישור הקונקרטי של המעשים, הנסיבות או הסיבות, שהצמצמות בו עלולה להוביל להסתלקות מבירורה של האשמה.¹⁹ בלשונו: "אנו מבחינים בין

¹⁸ להרחבה על מושג החירות בהגותו של יאספרס ראו טנן 1977, עמ' 47-57; Young-Bruehl 1981, 64-65, 105-106

¹⁹ ואמנם אחרי שיאספרס נדרש לתביעה של העולם לעונש לעם הגרמני הוא קובע "אנו כבר קרובים להסתלק מעיסוק בשאלה" (56).

סיבה ובין אשמה. ההסבר לכך שהדברים הגיעו להיכן שהגיעו ולא עוד אלא שבהכרח הגיעו לכך, נחשב אינסטינקטיבית לצידוק. הסיבה עיוורת והכרחית; האשמה רואה וחופשייה" (89).

ואולם דיונו של יאספרס התקדם מעבר להצבעה על הכורח והחירות כשני יסודות נבדלים באשמה. קביעתו, כי "העובדה שאני ואחרים דוברים אותה שפה, באים מאותו מוצא, שותפים לאותו גורל, אינה סיבה לאותה אשמה אלא אנלוגיה לשותפות לאשמה" (86), מלמדת גם על ניסיונו לדרג יסודות אלה בסוגיה שלפנינו. בדומה להיררכיה המתקיימת בין מקור לאנלוגיות שלו, גם שני המישורים הנוכחים באשמה – הקונקרטי הגלום במעשה או בעובדות והמופשט המתברר בתהליך הרפלקסיבי – אינם ממוקמים במישור אחד ולא מוענקת להם מידה שווה של חשיבות. אמנם הבחירה של יאספרס להתמודד עם סוגיית האשמה כ"תהליך פנימי שאינו נשלם לעולם אלא הוא התפתחות עצמית מתמשכת" (109), שחשפה את דיונו בהתמדה לאופקים האינסופיים והבלתי מוגדרים שבה, ביטאה את החשיבות שהעניק ליסוד המופשט בתפיסת האשמה שלו. עם זאת, הוא סבר שיש להקדים את בירורם של ההיבטים המוגדרים והמובחנים המאפיינים את המעשים הקונקרטיים שבוצעו בתקופה הנאצית. יסוד הכורח שבאשמה, המייצג רובד סופי הנענה לקריטריונים מובחנים, נחשף אפוא ראשון אף שהוא נתפס כבעל משמעות אנלוגית ולפיכך משנית בלבד בהשוואה ליסוד החירות הפועל באשמה. אף שיסוד החירות נחשב כקודם לו וכחשוב מקודמו, בירורו מתאפשר רק אחרי שנתבררו המעשים הקונקרטיים שקיימות אמות מידה מובחנות להערכתם. תנועה זו מן הקונקרטי והעמום אל המקור המופשט משתקפת בקביעתו ש"ההבחנות וקרי: מושגי האשמה השונים חייבות להוליכנו בסופו של דבר אל המקור" (59). מנקודת מבט זו, גם מושגי האשמה הנידונים ב'שאלת האשמה' הם חלקיים ויחסיים, ומסמנים בבירור את היעד הבלתי קונקרטי שאליו מופנה הדיון.

אך חשיבותה של ההיררכיה בין שני יסודות איננה מתמצה בכך שהיא מאירה את מעמדם היחסי והנזיל של ארבעת מושגי האשמה המוצגים ב'שאלת האשמה' והופך אותם לתלויים בנקודות מבטו של המתבונן. בלשונו: "להבחנות אלו אין תוקף מוחלט; בסופו של דבר מקורו של מה שמכונה בפנינו אשמה שוכן במכלול מקיף אחד. אולם דבר זה יכול להתבהר רק בדרך ההבחנות" (57). יתרה מכך, היא מפנה אל האופק הטורנסצנדנטי הגלום באשמה. כך, בעוד גבולות האנלוגיה סופיים ותלויים במקור, הוא עצמו מתאפיין בפתיחות המאפשרת מגוון אינסופי של משמעויות. יאספרס מרחיק לכת ומגדיר את האשמה עצמה כאפשרות: "אם נעקוב אחר אשמתנו עד למקורה, ניתקל בהוויית אנוש שאמנם לבשה בדמותה הגרמנית אשמה ייחודית ונוראה, אולם היא אפשרות הקיימת באדם כאדם" (99). זו הנקודה המכרעת שבה חורג הדיון מגבולות האשמה הגרמנית ופונה אל יסוד עמוק בהווייה האנושית, יסוד

שיאספרס קובע ש"פשוט אי אפשר לרבר עליו במונחי אשמתנו שלנו" (59), היינו אין הוא נוגע רק לגרמנים כיחידים או כקולקטיב.

מיצויו של הרובר האנלוגי שבאשמה חושף אפוא אופקים החורגים בהרבה מגבולות הכורח ומציבים את הריון בסוגיית האשמה בפני מרחב חדש שיאספרס מכנה "האשמה הבלתי נמנעת של הכול, אשמת אנשיותנו" (59). ב'שאלת האשמה' יאספרס סתם ולא פירש למה הייתה כוונתו בביטוי 'אשמה בלתי נמנעת', שעל פניו נראה פרדוקסלי, או כשרמז על "מה שהאדם יכול להתנסות בעצמו מול הטורנסצנדנטיות" (101). בדומה למושגי העצמיות והקולקטיב גם בירורם של מושגי הטורנסצנדנטיות והאשמה הבלתי נמנעת מחייב פנייה אל יסודות הגותו המתפרשים בכתביו הפילוסופיים. במושגי האשמה הבלתי נמנעת והטורנסצנדנטיות, מהמורכבים ביותר בפילוסופיה של יאספרס, מקופל עומק תפיסתו המטפיזית שגבולותיה חורגים בהרבה מעבר להקשר הקונקרטי שבו נכתב החיבור 'שאלת האשמה'. הדבר העיקרי שאנו למדים על מושג האשמה המטפיזית של יאספרס הוא הקישור שלו לרעיון האפשרות, שכשלעצמו מבטא פתיחות ונוכחות של יסוד אינסופי. אולם משמעות כללית זו נראית בלתי קשורה לאשמה הגרמנית, שמעוררת אסוציאציות מוגדרות וקונקרטיות למדי. אפשר שהעובדה ש'שאלת האשמה' נכתב בתקופה שבה נוכחותו של מרכיב הכורח בחייהם של גרמנים הייתה מורגשת יותר מאי פעם, תרמה לבחירה שלא להידרש יתר על המידה למשמעויות המטפיזיות הכוללות של האשמה, שללא ספק חורגות מגבולותיה של האשמה הגרמנית. בכל זאת, הבחירה של יאספרס לציין את נוכחותו של פן או מרכיב אינסופי באשמה, גם בהקשר המסוים שבו הופיע החיבור הנדון, מצריכה פנייה לכתביו הפילוסופיים. שוב, בדומה לצורך בנקודת המבט הקולקטיבית שהסתמן כבר מתוך הריון בנקודת מבטו של היחיד שנדונה לפניה, מסתמנת בנקודה זו נחיצותה של נקודת מבט מטאפיזית על האשמה.

ג. האשמה מנקודת מבט מטפיזית

נוכחותו של יסוד האפשרות בתפיסת הקולקטיב הניחה בסיס לחריגת הריון בסוגיית האשמה מגבולות ההקשר הגרמני. עם זאת הדגש שיאספרס שם בנבדלותה ובייחודה של האשמה הגרמנית, כחלק מההסבר וההצדקה לקשיים שפקדו את העם הגרמני עם סיומה של המלחמה, חייב אותו להעניק ליסוד האפשרות מקום שולי יחסית בתפיסת הקולקטיב שלו. נראה שעיקר תפקידו של יסוד זה היה לשמש מחסום בפני תפיסה אפריורית ומוחלטת של העם והאומה, כפי שאומצה על ידי המשטר הנאצי. יתר על כן, הבלטת נוכחותו של יסוד האפשרות בתפיסת הקולקטיב, מעבר לתפקידה המרסן כלפי תפיסות פסולות של הקולקטיב, עלולה הייתה לסכן את המחויבות להתמודדות עם האשמה, מחויבות שאליה ביקש יאספרס לרתום כל גרמני, בלי קשר

להתנהגותו האישית בתקופת המשטר הנאצי. ה'אפשרות' מציינת את היסוד הבלתי מוכרע שבקולקטיביות, אולם פן זה יכול להתפרש באופנים שונים שתוצאותיהם על ההכרה באשמה יכולות להיות מנוגדות. מצד אחד, הוא מאפשר להימנע מזיהוי של האומה הגרמנית עם עברה הנאצי ולאפשר אפיקים חדשים שסביבם תתגבש הקולקטיביות הגרמנית שאחרי המלחמה. מצד שני, יסוד האפשרות עלול לסמן, דווקא בשל הפתיחות הגלומה בו, נתיב חמיקה מהאשמה הגרמנית עבור יחידים שיתנערו מזיקתם אל הקולקטיביות הגרמנית. בשתי הפרשנויות מתגלה יסוד האפשרות כמובן מסוים כיסוד משחרר. ואולם בעוד באחרונה השחרור מוביל בסופו של דבר להתנערות כוללת מן האשמה, בראשונה הוא יכול לסייע דווקא להתמודדות עמה בכך שהיא מותרת ליחיד מרחב שבו הוא יוכל לעמוד מולה בלי שתנותק זיקתו היסודית אל הקולקטיב.

בנקודה זו מתברר טיבה של הרציפות בין שתי נקודות המבט הראשונות על האשמה – זו המעוגנת בעצמיותו של היחיד וזו שפונה אל הקולקטיב הגרמני. הרציפות מבטאת בהקשר זה תהליך התרחבות ופיתוח, שבו הדינמיקה של נקודת מבט אחת מובילה לכינונה של נקודת מבט אחרת, מקיפה מקודמתה. כך נקודת המבט הקולקטיבית על האשמה מרחיבה את זו המעוגנת בעצמיות ומעניקה לה הקשר וזהות כוללים יותר. ואולם נקודת המבט הראשונה אינה נזנחת אלא היא משמשת כלי לריסונה של נקודת המבט המאוחרת ולהגבלת ממדי ההתרחבות שלה: ככל שנקודת המבט הקולקטיבית על האשמה מהווה הרחבה של נקודת מבטו של היחיד עליה, הראשונה איננה מתרחבת לגבולות החורגים מההבנה העצמית של הגרמני כפרט. לשון אחר, נקודת המבט הקולקטיבית מוצבת כאמצעי יעיל יותר להשגת הבנה עצמית של היחיד ביחס לאשמה. ואולם משמעותם המלאה של יסוד האפשרות ושל היחסים שבינו לבין יסוד הכורח נותרו במידה רבה בלתי מפוענחים, כיוון שהאילוצים שכפו המגבלות של נקודת המבט הקולקטיבית לא אפשרו זאת. על חיסרון זה תוכל להשיב נקודת המבט המטפיזית על האשמה.

ראשיתה של נקודת המבט המטפיזית על האשמה היא בזיהויים של שני יסודות נבדלים במציאות: האפשרות והכורח. העובדה היא שלא ניתן לשרש אף אחד מהיסודות הללו מהמציאות או להתיר את הסתירה שיוצרת נוכחותם המשותפת והמתמדת, המעניקה למציאות את אופיה הסותרני, או כפי שיאספרס מכנה זאת בעקבות קאנט, האנטינומי (Ph 2:249).²⁰ יאספרס תיאר מציאות זו מנקודת מבטו של האדם המתנסה בה כך:

²⁰ יאספרס השתמש במושג האנטינומיה הקאנטיאני, שעניינו סתירה לוגית בין שתי הנחות שכל אחת מהן ניתנת להוכחה על ידי הפרכת רעותה. על ההשלכות האתיות של תפיסה זו של המציאות ראו טנן 1977, עמ' 34-36. לגבי הקאנטיאניזם של יאספרס חלוקות הדעות במחקר; סקירה ופרשנות של הכיוונים השונים מצויה אצל Miron 2006a.

לעולם אין האדם יכול להישאר [רק] בסופי ובקונקרטי, משום שלכל דבר קונקרטי יש בה בעת גם אופי סופי וגם אופי אינסופי. כדי שיעסוק במהותי עבדו, הוא נתקל תמיד בדרכים אל האינסופי או השלם. אמנם יכול הוא בבריחתו מפני האינסופי אל החוויה המיסטית למצוא סיפוק מוגבל ושקט. ברם, במידה שהוא נותר ערני... אז כל אינסופיות מובילה אותו לתהומות הסתירות הנקראות אנטינומיות. (PW 231, הדגשות שלי)

האנטינומיות של המציאות היא אפוא ביטוי לדואליות הבלתי מוכרעת – נוכחותם הבו זמנית של הטוב והרע, החיובי והשלילי, האינסופי והסופי, השלם והחלקי – שהאדם נתקל בה בקיום בעולם.²¹ לא אוכל להתעמק כאן בתפיסת המציאות כאנטינומית, אף שיש לה השלכות רבות על הגותו של יאספרס. לדיוגנו חשובה הבהרת המובן שיש לשני היסודות הסותרים בפרספקטיבה המטאפיזית על האשמה, המעוגנת בתפיסת מציאות זו. יאספרס קשר את יסוד האפשרות לאשמה כך: "כיוון שאני מכיר עצמי [כ]חופשי, אני מכיר בעצמי כאשם. ... כיוון שאני יודע מה אני עושה, אני לוקח זאת על עצמי" (Ph 2:196), וכן: "האשמה שלי שבתוך החירות שלי היא בכל פעם משהו מוגדר ולפיכך משהו שאני מנסה אותו ולא משהו שאני מאפשר לו לבוא אלי" (Ph 2:197). יאספרס כורך אפוא יחד חירות, הכרה עצמית ואשמה. לדעתו, אין אפשרות לאשר או לדחות מרכיב אחד בלי שיאשרו או יידחו גם האחרים. משמעות נוספת של יסוד האפשרות שבאשמה היא העדר הראשית המאפיין אותה:

אילו ידעתי את התחלת האשמה שלי, היא הייתה מוגבלת וניתנת למניעה; החירות שלי הייתה האפשרות למנוע אותה. לא הייתי צריך לקבל על עצמי דבר, לא אותי עצמי במובן של בחירה עצמית ולא את הקיום [Dasein] שלתוכו אני נכנס ושואני נעשה אחראי לו בהיותי פועל. (Ph 2:197).²²

שלילת קיומה של נקודת התחלה באשמה, שאינה מאפשרת להגדיר אותה ולהעריך את ממדיה, מעידה על אופייה הכוללני והמקיף של האשמה הניכסת מבעד לנקודת המבט המטפיזית. בהקשר זה נתפסת האשמה כביטוי לחירותו של האדם לגבש תפיסה עצמית, לפעול בהתאם לה ולשאת בתוצאות של פעולותיו מתוך ראיית עצמו כאחראי להן. בכך זוכה בתוכן של ממש יסוד האפשרות שמנקודת המבט הקולקטיבית על האשמה הופיע בצורה עמומה למדי. ואולם, לחירות הבלתי מסויגת יש בהקשר זה משמעות נוספת, הקושרת אותה אל היסוד הנגדי של הקיום האנושי: הכורח. בהיעדר נקודת התחלה, ניטלת מהאדם האפשרות לשלוט על חירותו שלו ומבחינה זו לא ניתן

²¹ יאספרס נדרש לניגודים אלה בכמה הקשרים בהגותו; ראו למשל Ph 2:248–249; Ph 3:102f.

²² בעיית ההתחלה הטרידה הוגים פנומנולוגים רבים. הוסרל עמד על הקושי לקבוע את הנקודה שבה תתחיל להיות מופעלת המתודה של החקירה הפילוסופית (Husserl 1913, § 63) ואת טיבו של הנתון שבו תיאחו חקירה זו (ראו הוסרל, "פילוסופיה כמדע חמור", עמ' 98; Husserl 1913, § 40). אחת המסקנות שהוסרל הגיע אליהן היא שההגדרה איננה מסייעת לנו להבין משום שיש בה קביעה שרירותית של נקודת התחלה. להרחבה בעניין זה ראו Fulda 1966, Fuchs 1976.

להגדירו כמכונן שלה.²³ נוכל להציג את טיעונו של יאספרס בהקשר זה כך: כיוון שלא ניתן לסייג את החירות, לא ניתן למנוע את האשמה. אי הנמנעות של האשמה היא תוצאה ישירה של הכוללנות של החירות שבה מעוגנת האשמה. מה שמשולל נקודת ראשית מתברר אפוא בה בעת כבלתי נמנע. בסופו של דבר, האשמה המבוססת על החירות מובילה להגבלה של החירות עד כדי כך שהאשמה הופכת לנתון יסודי של הקיום האנושי, היינו לבלתי נמנעת:

על אף השקיפות של הכרעתי החופשית ובאמצעותה, אני מתנסה בהגבלה של החירות שלי, שאני מכיר בה באותה מידה כמעשה ידי שלי בה בעת עם ההגבלה כאשמה. ...

אני מקבל על עצמי... במציאות את מה שאני חייב לעשות, בלי שאוכל לנהוג אחרת במצב. זה כאילו יכולתי לבחור את עצמי לפני הזמן, כפי שאני נמצא, ובחירה זו, שבפועל לא בוצעה מבחינת המעשים שלי, אני מקבל על עצמי כשייכת לי וכאילו המציאויות, שבהן אני מוצא עצמי, בכל זאת הורגשו בתודעת-האשמה שלי ככאלה שאני חוללתי אותן בעצמי. (Ph 2:196-197, הדגשות שלי)

דברים אלה ממחישים בבירור את הדינמיקה המובילה מהדיון ביסוד האפשרות שבאשמה לעמידה בפני הכורח הבלתי נמנע המגולם בה. בכך, זוכה לביסוס תזת הריציפות או ההמשכיות המתקיימת בין שני היסודות המנוגדים שבמציאות האנושית – החירות והכורח – שתפיסת האשמה המטפיזית של יאספרס מעוגנת בהם. לשון אחר, קיומם הברזומני וסמיכותם זה לזה של שני יסודות סותרים במציאות האנושית מבטא את אופיה האנטינומי. מבחינה זו נוכל לקבוע שלא פחות משהאשמה הבלתי נמנעת מעוגנת במציאות האנושית האנטינומית היא משמשת תמונת ראי מהימנה שלה.

תפיסה זו של המציאות שבה חי ופועל האדם ושל מעמדו בתוכה מגיעה לשיא גיבושה בתפיסת האשמה כאחד מ'מצבי גבול'.²⁴ מונח זה מורכב משני מושגים בסיסיים המופיעים בכתביו הפילוסופיים של יאספרס בהקשרים שונים: ה'מצב' או 'הוויית מצב' (Situationsein) וה'גבול'.²⁵ הראשון מציין את החירות והכורח הנחשפים בקיומו המודע של האדם (Ph 1:1) ושנדרונו לעיל.²⁶ באמצעות מושג זה, המצומצם במידה ניכרת מזה של העולם (Welt), ביקש יאספרס להמחיש עובדה יסודית על אודות הקיום האנושי, שלפיה האדם לעולם אינו מתנסה במציאות כשלמות אלא תמיד בהקשרים מוגבלים שלה, בהם הוא נהנה מחירות אך בה בעת נתון למגבלות

²³ היידגר הגדיר מצב זה של היעדר התחלה, המגביל את החירות, מושלכות; ראו לדוגמה Heidegger 1927, § 31.

²⁴ מושג 'מצב הגבול' הוא מושג מקורי של יאספרס. היידגר סבר שמושג זה יכול לבדו להעניק לו את מעמדו כפילוסוף; ראו Heidegger 1998, 10. להרחבה על מושג 'מצבי הגבול' של יאספרס, ראו Bollnow 1964, Latzel 1957.

²⁵ מושג העולם נדון בהרחבה בכרך הראשון של הטרילוגיה 'פילוסופיה' המכונה 'אוריינטציה עולם פילוסופית'; ראו במיוחד Ph 1:63.

²⁶ גרסה מוקדמת של רעיון ה'מצב' מצויה כבר ב'המצב הרוחני'; ראו GSZ, 23f.

בלתי תלויות בו המצמצמות אותה. כפילות מאפיינת גם את מושג ה'גבול', המגלם את קצה אפשרויות ההתנסות וההבנה האנושית אך בה בעת גם את השאיפה האנושית לחרוג מגבולות הקיום והתודעה: "כל גבול מעורר מיד את השאלה מה נמצא מעבר לו" (Ph 1:45). שני מרכיביו של מושג 'מצבי הגבול' שבים ומאשרים אפוא את התבנית היסודית של נוכחות בו זמנית של 'יסודות ה'אפשרות' וה'כורח'. יאספרס תיאר את מצבי הגבול כך:

למצבים כמו אלה שאני תמיד מתקיים בתוכם, שאין אני יכול לחיות ללא מאבק וללא צער, שאני לוקח על עצמי אשמה בלתי נמנעת, שאני חייב למות, אני קורא מצבי גבול. אין הם משתנים אלא רק בגילויים שלהם; בהתייחסות שלהם לקיום שלנו הם תקפים באופן מוחלט. לא ניתן להשקיף מעבר להם; בקיום שלנו, אין אנו רואים עוד (דבר) מאחוריהם. הם כמו קיר שאנו דוחפים אותו ונכשלים בו. אין הם ניתנים לשינוי באמצעותנו אלא אנו יכולים רק להביאם לבהירות בלי אפשרות להסיקם או להסכירם מדבר אחר. הם קיימים עם הקיום עצמו. (Ph 2:203, הדגשות שלי)²⁷

האשמה הבלתי נמנעת, בדומה למאבק המתמיד בקיום ולמוות הצפוי לכל בני אנוש, היא דוגמה פרטית לתופעה האנושית הכללית של מצבי הגבול. יאספרס הדגיש במיוחד את חסרונה של החירות במצבי הגבול ותיאר את תחושתו העצמית של האדם בהם כ"כדור משחק" (Ph 2:216), ובכך נתן ביטוי לשרירותיות המלווה את ההתנסות במצבים אלה. ההדגשה הבולטת של חוסר האונים של האדם במצבים אלה, כמו גם משמעותו המיידית של הביטוי 'אשמה בלתי נמנעת', נראות כמעניקות משקל רב יותר ליסוד הכורח בהשוואה לזה של יסוד האפשרות; בכך מופר לכאורה האיזון בין שני המרכיבים שאפיין את הדיון בנקודת המבט המטפיזית על האשמה עד לנקודה זו. ואולם מסקנה זו, שיכולה הייתה להיות תקפה בתפיסה שקושרת בין האשמה לבין מעשי האדם, נשללה לאורך הדיון והיא שבה ונשללת באופן מפורש ביחס לאשמה הבלתי נמנעת. נבהיר את הדברים.

לכאורה, אם האשמה היא תוצאה של פעילות, ניתן למנוע אותה על ידי הימנעות מפעולה. ואולם יאספרס דוחה פתרון זה לבעיית האשמה. הוא קובע כי "אי-פעולה [Nichthandeln] הוא בעצמו פעולה, היינו הימנעות [Unterlassen]. אי פעולה הייתה הופכת בהכרח לשקיעה מהירה; זו יכולה הייתה להיות צורה של התאבדות. אי כניסה אל תוך העולם היא שלילה עצמית בפני הדרישה של המציאות שפונה אלי ... להעז ולהתנסות במה שהתהווה ממנה" (Ph 2:247). הימנעות מפעולה נושאת בחובה, כפי שמתברר, כורח משל עצמה, שכן היא מובילה בהכרח לשקיעה. מנקודת המבט של האשמה אין הבדל בין התוצאות של אי הפעולה לאלה של הפעולה ולפיכך לא ניתן לתלות את אשמה בהבדל שביניהם. לשון אחר, האדם אשם בין שהוא פועל ובין שהוא נמנע מפעולה. זוהי ללא ספק אחת הסיבות שיאספרס לא קשר את האשמה להתנהגות

²⁷ המונח 'מצבי גבול' מטופל בשני הקשרים בכתביו של יאספרס: Ph 2: 201-254; PW, 229-280. על ההבדלים בין שני ההקשרים, ראו מירון 2006, עמ' 156-171.

מעשית, בהקשר זה לשיתוף פעולה עם הנאצים, אלא עיגן אותה בעובדה היסודית יותר שהפשעים התאפשרו בחייהם של גרמנים – כיחידים וכקולקטיב. ואולם הימנעות מפעולה הינה בחירה פסולה לא רק בגלל שהיא מוסיפה כורח משל עצמה, אלא גם כיוון שבבחירה זו האדם מצמצם בעצמו, ובלי שיהיה הכרח בכך, את חלקו של יסוד האפשרות שבהווייתו. בלשונו: "האשמה היא המניעה של המציאות ואז באה האשמה העמוקה יותר בנטישה בכל פעם של אפשרויות אחרות" (Ph 3:111). מעבר לכך, האנטינומיה המאפיינת את המציאות האנושית, שמקורה כאמור בהשפעה ההדרית המתקיימת בין יסוד הכורח ליסוד האפשרות, מעידה על חוסר התחלת שבהימנעות כאמצעי להתרחק ממצב של אשמה. האשמה היא אפוא בלתי נמנעת גם מנקודת המבט של האפשרות וגם מזו של הכורח.

עם תפיסתה של האשמה כמצב גבול, ולפיכך גם כבלתי נמנעת, מתרחב תחומה לממדים מקסימליים. בדומה לשאר מצבי הגבול, גם האשמה נתונה יחד עם הקיום האנושי. בוננות זו יכולה להתנסח כך: אני קיים משמע אני אשם. בכך נסגר הפער בין הקיום לבין האשמה ואתו נשמטת הקרקע מתחת לניסיונות החמיקה השונים שהיו טמונים בנקודת המבט המעוגנת בעצמי ובזו המבוססת על הקולקטיב. מצבי הגבול, המסמנים את גבולות הקיום האנושי, אינם מותירים מרחב אחר לקיומה של אשמה שכן מעבר להם חדלה ההוויה האנושית. באחת: גבולות הקיום הם בה בעת גבולות האשמה.

אחת השאלות המטרידות שמתעוררת לנוכח תפיסת האשמה כבלתי נמנעת היא מה ההבדל בין אשמתם של הגרמנים לבין זו של מי שאינם גרמנים? בין זו של הנאצים לזו של מתנגדיהם? שאלה נוספת מתעוררת לגבי דרכי ההתמודדות המוצעות, אם מוצעות, בהגותו של יאספרס עם מציאותה חובקת הכול של האשמה. שאלות אלה כרוכות זו בזו, שכן תפיסת האשמה כמצב גבול נוגעת למצב אנושי יסודי, שאינו נובע מהתנהגות מסוימת או מהימנעות ממנה, ומבחינה זו אין הבדל בין גרמנים למי שאינם גרמנים, בין תומכי המשטר הנאצי לבין מתנגדיו. יתר על כן, לאשמה, כמו לשאר מצבי הגבול, אין ולא יכול להיות פתרון, שכן חוסר אונים כרוך בהם מעצם טבעם. ואמנם, בכתביו של יאספרס, ובכלל זה גם ב'שאלת האשמה', אין פתרון לבעיית האשמה, אך ניתן לחלץ מענה מסוים הגלום במובלע בדיון. כך למשל ב'שאלת האשמה' מופיעים ביטויים שונים שמצביעים על ההיסט מהאפיק של הפעולה אל זה של הרפלקסיה: "האופן שבו נשיב עליה [על שאלת האשמה] בתוך תוכנו הוא שיכונן את תודעת הווייתנו ואת ביטחוננו בעצמנו בהווה" (57); "קבלת האשמה ... תיעשה לתכונה בסיסית של הכרתנו העצמית הגרמנית" (108); "דרך ההיטהרות ממעמקי הכרת האשמה" (108); "כאשר הכרת האשמה הממשית מורגשת כקוץ בבשר שאין להיפטר ממנו, ההכרה העצמית נוצקת לתבנית חדשה" (110). ביטויים כגון 'הכרת האשמה' או 'קבלת האשמה' אינם פונים למישור העובדתי של האשמה שאינו ניתן

לשינוי, אלא לדרכי ההתייחסות של האדם אליה, למודעותו העצמית ולכנותו כלפי עצמו; מקופלת בהם הדרישה להתייבב אל מול האשמה ולעמוד בפני פיתויי החמיקה ממנה שיאספרס עצמו הכיר בקיומם, וליטול אחריות אישית על האשמה: "האחריות היא הנכונות לטול על עצמו את האשמה" (Ph 2:248).²⁸ הכרת האשמה, כך מתברר, מגלמת תודעה שקופה של האדם לגבי גבולות החירות והכורח שמאפיינים את קיומו בעולם, ויכולת לשאת מתוך בחירה באחריות אישית לאשמה הגלומה באופן בלתי נמנע בקיום האנושי.²⁹

ואולם הרפלקסיה שמעוררת ההכרה באשמה איננה מתמצה רק בהבחנה בטיבו האנטינומי של הקיום ובעמידה כנה אל מולו מתוך קבלת אחריות עליו. תרומתה הייחודית של הרפלקסיה שמעוררים מצבי הגבול באה לידי ביטוי גם בחשיפת נתון חדש של הקיום האנושי המעניק להם פשר: "כל גבול מעורר מיד את השאלה מה נמצא מעבר לו" (Ph 1:45). נתון זה הוא הטרנסצנדנציה;³⁰ ליתר דיוק, ההתוודעות אל קיומה של ישות טרנסצנדנטית, שיאספרס תיאר אותה כחוויה שבה מתגלה לאדם שהוא "מכוון לחירות אחרת", הוא מוצא עצמו "מתייחס להוויה שאיננו הוא עצמו אלא היא הטרנסצנדנציה שלו" (Ph 3:2). יש להבהיר שהפעילות שהאדם מגלה בשגרת הקיום, ובמיוחד התודעה העצמית שמושגת מחוץ למצבי הגבול, אינה נתפסת כתודעה כוזבת שיש לדחותה. להפך, יאספרס קובע כי "אנו חיים באקטיביות ... אני חייב לרצות; משום שרציייה חייבת להיות [ההבר] האחרון שלי אם אני רוצה לבסוף להיות. ואולם הדרך, שבה אני רוצה באופן חופשי, יכולה להיפתח בפני הטרנסצנדנציה" (Ph 2:197). אם כן הטרנסצנדנציה מעניקה פשר לטיב החירות האנושית כקיימת לנוכח מושא המצוי מעבר לה, היינו לנוכח מציאות החורגת מגבולות הקיום והתודעה של האדם. קו הגבול שבו מגיע אל קצו תחום החירות והכורח שבקיום האנושי מציין אפוא גם את ראשית תחומה של הטרנסצנדנציה המשתרעת ממנו והלאה.

זאת ועוד, משמעותה של הטרנסצנדנציה עבור הקיום האנושי אינה מתמצה בכך שהיא חולקת עמו גבול משותף, אלא בעיקר בכך שהיא משמשת – דווקא בהימצאותה מעבר לו – מקור למשמעות עבור הקיום האנושי: "אילו לא הייתה טרנסצנדנציה, הייתה אז מתעוררת השאלה מדוע אני צריך לרצות. אני יכול באופן מעשי לרצות רק

²⁸ יאספרס מדגים שיח אפשרי של חמיקה מאשמה (82–83). יאספרס סבר שדרכי ההתייחסות אל מצבי הגבול ואל אופיה האנטינומי של המציאות בכלל מגלות את אישיותו של האדם והוא הציע מיון של בני האדם על בסיס דפוסי ההתמודדות השונים; ראו PW, 240f.

²⁹ להרחבה בנוגע לרעיון האחריות (Verantwortung) של יאספרס, ראו Harries 1994; טנן 1977, עמ' 96–104.

³⁰ מושג הטרנסצנדנציה הוא מהמורכבים שבהגותו של יאספרס. הוא לא הוגדר בשום מקום, אלא בעקיפין בלבד. ראו למשל Ph 3:1–35. על הבעייתיות של מושג זה ועל השלכותיו הפילוסופיות ראו Collins 1952: 88–127.

כשיש טרנסצנדנציה" (Ph 2:198). הרצייה, מגילוייה הבולטים של החירות האנושית, מתבררת עתה כחסרת כיוון ופשר ללא הטרנסצנדנציה. בלשונו:

הטרנסצנדנציה איננה החירות שלי אלא היא נוכחת בה. רק בחירות של העצמיות שלי, שבה אני חושב להקיף את ההכרחיות של... ההכרח, אני מודע לכך שאני לא יצרתי את עצמי. מתברר לי שהיכן שאני לגמרי עצמי, אני עצמי בלבד. היכן שבאמת הייתי אני עצמי ברצון, הייתי בה בעת נתון לעצמי בחירות שלי. (Ph 2:199)

ההכרה בטרנסצנדנציה אינה מכחישה אפוא את החירות האנושית וגם אין בה כדי לשנות את מערך המגבלות שהיא נתונה בו. ואולם באמצעות תפקודה כמושא של האפשרות והכורח, הטרנסצנדנציה חושפת את ממדיה האמיתיים של שני היסודות המכוננים את הקיום האנושי; אלה נקבעים לנוכח ואולי אף מכוח ישות אחרת הקיימת מעל ומחוץ לקיום האנושי אך חולקת אתו גבול משותף. מבחינה זו ההתוודעות אל טרנסצנדנציה משלימה את ההבנה שהצטברה עד כה באשר ליסודות האפשרות והכורח ובכך היא מסייעת להצבה מדויקת יותר של מעמדו של האדם בקיום. בלשונו: "מתברר לו שבה לקראתו מה שממלא אותו... הוא מאמת את האפשרות שלו רק אם הוא יודע את עצמו כמבוסס על הטרנסצנדנציה" (Ph 3:4). הטרנסצנדנציה, בתור הישות שהאדם עומד מולה, קובעת בה בעת את האפשרויות שלו ואת המגבלות שלו. שני היסודות, החירות וכורח, מתבררים אפוא בתור מה שהם רק על רקע ההכרה בקיומה של הטרנסצנדנציה שהיא ישות מקיפה ושלמה מהם.

על רקע ההבנה השלמה יותר של יסודות החירות והכורח מוענק פשר עמוק יותר למושג האשמה הבלתי נמנעת ולמצבי הגבול בכלל. עיקר חשיבותה של המודעות לקיומה של ישות נוספת על זו של הקיום האנושי טמונה בכך שהיא מעניקה לאשמה הבלתי נמנעת מושא, שבלעדיו היא הייתה שרירותית (Ph 2:198). האשמה, ממש כמו שאר הפעילויות האנושיות, זקוקה למושא להתייחסות שבלעדיו היא תהיה חסרת מובן ופשר. כשם שאנו חושבים על משהו, רוצים דבר מה וכיוצא בכך, אך לא חושבים או רוצים ותו לא, כך גם האשמה מתייחסת למושא, קרי אנו אשמים במשהו או בגלל משהו. ואולם, לטרנסצנדנציה כמושא יש משמעות מקיפה יותר מזו שיש לשאר המושאים של הפעילות האנושית. תפיסת הטרנסצנדנציה כישות הקיימת באופן בלתי תלוי באדם, גם אם ישות זו מתגלה בקיום האנושי ונושאת משמעות בשבילו (Ph 2:22-23, וראו גם Ph 3:164-165), מעניקה לה מעמד מיוחד באשר לאשמה. האשמה איננה רק אשמה במשהו אלא היא אשמה לנוכח או בפני משהו. טענתו של יאספרס, שלפיה "הגבולות מופיעים בפונקציה האמיתית שלהם, להיות עדיין אימננטיים ובה בעת) להצביע כבר על הטרנסצנדנציה" (Ph 2:204), מרמזת אל ההשלכות שיש לטרנסצנדנציה על הבנת הקיום האנושי. אכן, מעשיהם של בני אדם מתנהלים בעולם וניכרים בו. ואולם הפעילות האנושית איננה מתמצה בכך, אלא היא מורה על אונטולוגיה חדשה המתקיימת מעל ומעבר לגבולותיה.

הטרנסצנדנציה, ככל אחרות שאל מולה או בזיקה אליה מתנהלת הפעילות האנושית, מוצבת עתה "כנגד הנטייה להסתפקות עצמית, כנגד שביעות הרצון בידע... כנגד הרצון העצמי של האינדיבידואל, כנגד הדחף להסתגרות עצמית בחיים הסגורים בתוך עצמם, כנגד התעייה במסורת קיימת כצורת חיים שבשגרה" (Ph 2:61). נקודת המבט המטפיזית, המתגבשת לנוכח ההכרה בטרנסצנדנציה, עשויה אפוא לשמש מחסום בפני נתיבי החמיקה מהאשמה שנחשפו בדיון בשתי נקודות המבט הקודמות עליה, ובמרכזן ההסתגרות בפני האחר ובפני העולם החיצוני. בכך מתברר שנקודת המבט המטפיזית מספקת מענה מפורש לבעיה שהייתה טמונה במובלע בהתבוננות באשמה מהפרספקטיבות של העצמיות ושל הקולקטיב. מובחנותה של הטרנסצנדנציה מגבולות הקיום האנושי היא שמאפשרת לנקודת המבט המטפיזית המתגבשת בזיקה אליה לפעול ככוח מרסן בפני פיתוי החמיקה מהאשמה. כיוון שגבולות הקיום הם בה בעת גבולות האשמה, האשמה מתבררת כבלתי נמנעת.

סיכום

ניתוח החיבור 'שאלת האשמה' התנהל סביב שלוש נקודות מבט: נקודת המבט של העצמיות, של הקולקטיב ונקודת המבט המטפיזית. נתיב החמיקה מהאשמה, שהסתמן מנקודת המבט המעוגנת בעצמיות, הוביל אל הדיון באשמה כמאפיין קולקטיבי של האומה הגרמנית. תפיסת הקולקטיביות כהרחבה ופיתוח של יסוד העצמיות אפשרה לדחות הבנה אפירורית ומוחלטת של הקולקטיב ולמנוע את ניגודו לחירות האנושית. ואולם, נוכחותה של החירות בתפיסת הקולקטיביות הרחיבה את תחומה של האשמה הגרמנית וחשפה אותה כ"אפשרות הקיימת באדם כאדם" (98). בכך נפתח פתח ממשי לכינונה של נקודת המבט המטפיזית שפנתה אל העוברותיות היסודית ביותר שמאפינת את הקיום האנושי וחשפה את היותה של האשמה מצב גבול. מנקודת מבט זו נדונה האשמה כ'אשמת אנושיותנו' (59) ובה בעת הוענק תוכן של ממש למרכיב החירות שהופיע בנקודת המבט הקולקטיבית אך לא יכול היה להתפרש בגבולותיה. נוסף על כך, התגלה הקשר היסודי המתקיים בין נקודת המבט המטפיזית על האשמה לזו המעוגנת בעצמיותו של היחיד. בדומה לעמידתו מול עצמו, גם לנוכח הטרנסצנדנציה ניצב האדם יחיד. ואולם בעוד עיגונה של האשמה בעצמיותו של הפרט אפשר עקרונית להבין אותה הבנה פרטיקולרית, תפיסתה כמצב גבול הראתה שהיא בלתי נמנעת ומבחינה זו היא נתון קבוע ובלתי ניתן לערעור של הקיום האנושי. על כל פנים, באותה נקודה שבה נחתמו אפשרויות הדיון באשמה, נפתחו בפניה אפשרויות חדשות שיסודן בהתמודדות האישית של היחיד עם המודעות לקיומה של ישות טרנסצנדנטית אינסופית, החולקת גבול משותף עם הקיום האנושי הסופי.

כסופו של דבר התבררו שלוש נקודות המבט על האשמה כמציינות תנועה

רפלקסיבית ודינמית אחת, שהרחיבה בהתמדה את גבולות הדיון ובה בעת האירה את משמעותם של שלבי הדיון הקודמים. דיונו של יאספרס נע בין היסוד האישי, הקולקטיבי והמטפיזי; אלה אינם משקפים דרגות שונות של אשמה אלא גילויים של תבניות יסוד של הקיום האנושי שכשלעצמן מרוממות מעל לכל הקשר קונקרטי המחולל את האשמה. ברוממות זו של הדיון באשמה מעל ומעבר למצב ההיסטורי שבו נכתב החיבור 'שאלת האשמה' גם טמונים חשיבותו וערכו הבלתי מותנים. למיקוד הדיון באשמה במציאות של החברה הגרמנית עם סיומה של המלחמה יכול היה להיות לכל היותר תוקף עבור אותם גרמנים שהיו מעורבים באופן אישי בפשעי הנאצים; יתרה מכך, דווקא הם יכולים היו לטעון שמצבם הקשה בהווה די בו כדי לגמול להם על מעשיהם או על עמידתם מהצד. לעומת זאת, חשיפת העומק הפילוסופי הגלום בדיונו המאוחר של יאספרס בסוגיית האשמה באמצעות הארת נוכחותן המובלעת של שלוש תמות מרכזיות בהגותו הפילוסופית – העצמיות, התולדתיות ומצבי הגבול – רותמת את הגרמנים לדורותיהם ובני אנוש בכלל להתמודדות עם האשמה.

הפרשנות המטפיזית שהצעתי לתפיסת האשמה של יאספרס, שהציגה את החיבור 'שאלת האשמה' כמעין בראה של הגותו האקסיסטנציאליסטית, יכולה להיחשב כפרספקטיבה בעייתית לדיון באשמתם של הגרמנים. ברובד המידי ביותר, מתעוררת הטענה שאין בעמדה פילוסופית מופשטת כדי לאפשר התמודדות עם חלקם של גרמנים, כיחידים וכקולקטיב, עם מלחמה שקרבנותיה הם אנשים ממשיים ושלתוצאותיה השלכות ישירות וקונקרטיות על חייהם של אומות ושל מיליוני בני אדם. שנית, הפרספקטיבה המטפיזית על האשמה ממקמת את הגרמנים ואת קרבנותיהם במישור אחד, ליתר דיוק, ההבדלים ביניהם אינם משנים את העובדתיות היסודית ביותר שהם חולקים יחד אותה אשמה. הסכנה שאורבת לגישה זו היא אפוא שהפנייה אל האשמה הבלתי מנועת תשמש בעצמה נתיב חמיקה מאחריות לאשמה הנמנעת, ואין ספק שאשמתם של הגרמנים כמלחמת העולם השנייה היא אשמה מסוג זה.

אפשר למצוא ב'שאלת האשמה' מעין בלמים מסוימים ששיקפו התמודדות מסוימת עם סכנת ההסתלקות מהאשמה הנמנעת. כך למשל יאספרס מציין בחיבור זה מדי פעם עובדות מסוימות, תאריכים, מקומות וכיו"ב (למשל, 69 ואילך). ואולם לדעתי נוכחותם של אזכורים אלה לא נועדה בעיקרה למנוע סכנה זו. ברור לגמרי שכפילוסוף לא יכול היה יאספרס להשעין את תפיסת האשמה שלו על קרקע קונקרטית, מוגדרת ומובחנת ככל שתהיה. היה ברור לו שכנגד כל עובדה קונקרטית ניתן להציב עובדה נגדית ושלעולם לא תוכל להימצא דרך בטוחה שתכריע ביניהן. לפיכך, במקום לטרוח על זיהוי ופיתוח תשתית עובדתית לדיון באשמה הגרמנית יאספרס בחר לעגן את תפיסתו דווקא בשאלת האשמה, ומכאן גם שמו של החיבור שהקדיש לה. בשונה

מההאשמה שמזמינה תשובות או תגובה מן הנמען והמכוונת אותו אל מחוץ לעצמו, השאלה מפנה את האדם אל עצמו ומעוררת אותו להפעיל עליה רפלקסיה ולסלול בעצמו את הדרך להבנתה. אכן, אין כל ערובה לכך שהרפלקסיה לא תפסח על האשמה הנמנעת ותקבע את מחוזה דווקא בגבולותיה של האשמה הבלתי נמנעת. מכל מקום, נראה שיאספרס סבר שרק אם תמיד שאלת האשמה להישאל, היא תהפוך ליסוד של קבע בהווייתם של גרמנים ובני אנוש בכלל שבכל דור ודור יוסיפו להתמודד עם משמעותו של עברם.

אוניברסיטת בראילן

ביבליוגרפיה

כתבי יאספרס

'שאלת האשמה'. 2006 (1946). בעריכת דוד בנקיר ויעקב גולומב. תרגמו יעקב גוטשלק ורפנה עמית. ירושלים.

Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfadens für Studierende, Ärzte und Psychologen. 1913. First ed. Berlin. (AP1)

Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. 1962. München. (PGO)

Die geistige Situation der Zeit. 1931. Berlin-Leipzig. (GSZ)

Die Frage der Entmythologisierung. 1954. München. (EM)

Philosophie. 1932. 3 vols. *Philosophische Weltorientierung* (Ph 1); *Existenzerhellung* (Ph 2); *Metaphysik* (Ph 3). Heidelberg, 1994.

Psychologie der Weltanschauungen. 1919. Heidelberg, 1985. (PW)

כתבים אחרים

בנקיר, דוד. 2006. "הרקע ההיסטורי: גרמניה בשנים 1945-1947", בתוך קרל יאספרס, 'שאלת האשמה', עמ' 9-29. ירושלים.

הוסרל, אדמונד. 1993. "הפילוסופיה כמדע חמור", בתוך הוסרל, 'מבחר מאמרים', בעריכת שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך, עמ' 58-143. ירושלים.

טנן, חנוך. 1977. 'תפיסת האתיקה האכסיסטנציאלית במישנת קרל יאספרס'. רמת גן.

מירון, רוני. 2004. "מפסיכיאטריה לפילוסופיה: התפתחות תפיסת העצמיות בפילוסופיה של קרל יאספרס", 'עיון' 53: 123-150.

מירון, רוני. 2006. 'קרל יאספרס – מהעצמיות אל ההווה'. רמת גן.

רוטנשטרייך, נתן. 1955. 'בין עבר להווה, דרכי ההכרה ההיסטורית'. ירושלים.

Bollnow, Otto Friedrich. 1964. *Existenzphilosophie.* Stuttgart.

Collins, James. 1952. *The Existentialists: A Critical Study.* Chicago.

Dilthey, Wilhelm. 1962. *Weltanschauungslehre, Abhandlung zur Philosophie der Philosophie,* in *Gesammelte Schriften* 8. Stuttgart & Göttingen.

Fuchs, Wolfgang Walter. 1976. *Phenomenology and the Metaphysics of Presence: An Essay in the Philosophy of Edmund Husserl.* The Hague.

- Fulda, Hans Friedrich. 1966. "Über den spekulativen Anfang," in Dieter Henrich and Hans Wagner (eds.), *Subjektivität und Metaphysik*, Festschrift für Wolfgang Cramer. Frankfurt a.M.
- Harries, Karsten. 1994. "Shame, Guilt, Responsibility," in A. M. Olson (ed.), *Heidegger & Jaspers*, pp. 49-64. Philadelphia.
- Hegel, G.W.F. 1974. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. G. Lasson. Leipzig.
- Heidegger, Martin. 1998. *Pathmarks*. Cambridge.
- Heidegger, Martin. 1927. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1993.
- Husserl, Edmund. 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*, vol 1. Tübingen, 1952.
- Knauss, Gerhard. 1957. "The Concept of the 'Encompassing' in Jaspers' Philosophy," in P.A. Schilpp (ed), *The Philosophy of Karl Jaspers*, pp. 141-175. New York.
- Latzel, Edwin. 1957. "The Concept of 'Ultimate Situation' in Jaspers Philosophy," in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, pp. 177-208. New York.
- Miron, Ronny. 2005. "Transcendence and Dissatisfaction in Jaspers' Idea of the Self," *Phänomenologische Forschungen*, NS. 10:221-241.
- Miron, Ronny. 2006a. "Was Jaspers Really Kantian?" *Yearbook of the Austrian Karl Jaspers' Society* 19:73-106.
- Miron, Ronny. 2006b. "Towards Reality: The Development of the Philosophical Attitude to Reality in Karl Jaspers' Thought," *Journal of the British Society for Phenomenology* 37/2:152-172.
- Plümacher, Martina. 1996. *Philosophie nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland*. Hamburg.
- Salamun, Kurt. 1985. *Karl Jaspers*. München.
- Saner, Hans (ed). 1973. *Karl Jaspers in der Diskussion*. München.
- Scheler, Max. 1954. *Philosophische Weltanschauung*. Bern.
- Young-Bruehl, Elisabeth. 1981. *Freedom and Karl Jaspers' Philosophy*. New Haven.