

EICHMANN JAKO OBJAW

Andrzej Leder

1.

W poniższym tekście chcę rozważyć możliwość odczytania pewnych elementów sprawy Adolfa Eichmanna, przedstawionych przez Hannah Arendt w słynnej książce o procesie jerozolimskim, jako objawów głębokich przekształceń zachodzących w kulturze europejskiej okresu powojennego. W gruncie rzeczy trafniejsze byłoby zresztą stwierdzenie, że chodzi o napięcia, podziemne przemieszczenia, które choć nie powodują jeszcze tektonicznego wstrząsu, dają o sobie znać: głuchymi pomrukami, szelestem przesypującego się bez wyraźnej przyczyny piasku, a czasem po prostu nienaturalną ciszą. Wszystko to są symptomy i na takie symptomy ucho Hannah Arendt było w latach sześćdziesiątych wyczulone. Niezwykle wyczulone. Kiedy pisała: „W listopadzie 1945 roku rozpoczęły się w Norymberdze procesy głównych zbrodniarzy wojennych, wówczas też z niepokojącą regularnością zaczęło się pojawiać nazwisko Eichmanna”¹ (303), zdradzała intuicję, odnajdującą w rytmie, w nadmiernym nagromadzeniu, w powtarzalności pewnego zjawiska nakaz uwagi. Płynący z niepokoju. „Z niepokojącą regularnością” napisała i to zdanie przybliży ją do plemienia nasłuchujących w nocy, z szeroko otwartymi oczami tropiących dźwięki.

Niezwykłą intuicję, zapisaną w rozdziale *Wyrok, apelacja, egzekucja*, chcę ująć za pomocą pojęć psychoanalizy. Wydaje się bowiem, że właśnie ta teoria, stworzona, by penetrować skryte rejony myślenia, pozwala jaśniej wyeksplikować to, co Hannah Arendt na pewno przeczuwała, ale dla czego ostatecznie nie szukała teoretycznej ramy. Inne bowiem były cele jej pisania; chodziło jej raczej o moralny aspekt procesu

¹ Wszystkie cytaty pochodzą z książki Hannah Arendt *Eichmann w Jerozolimie: rzecz o banalności zła*, tłum. A. Szostkiewicz, Kraków 1987. W nawiasie podaję numer strony.

Eichmanna, o sens zabicia go, o to, czym jest zło, wreszcie o to, czym była Zagłada. Sama pisała, że chodziło jej o sprawiedliwość (326). Nie była jej celem krytyka kultury, w której żyła.

Od czasu, kiedy toczył się proces w Jerozolimie, pojawiło się wiele książek, które taki właśnie cel sobie stawiały. Pierwowzorem jest tu zapewne napisana jeszcze w czasie wojny *Dialektyka Oświecenia* Horkheimera i Adorno², za tym tekstem szły inne, coraz więcej, wśród nich, względnie niedawno, Zygmunta Baumana *Nowoczesność i Zagłada*³. Wszystkie te krytyki, często bardzo gwałtowne, łączy pewien wspólny ton, wspólna intencja. Używają Zagłady, by rozprawić się z nowoczesnością. U Horkheimera i Adorna wiązało się to z ich lewicowością; przemysłowe wyniszczenie europejskich Żydów jako ujawnienie totalitarnej natury kapitalizmu, będącego istotą nowoczesności – coś mogło być bardziej przekonującego dla zwolenników tezy o immanentnym złu społeczeństwa mieszczańskiego. Bauman, choć piszący w czasach rozpadu utopii lewicowej, dziedziczy tę samą wrażliwość. I stawia podobną diagnozę: nowożytny rozum odpowiedzialny jest za śmierć milionów wymordowanych. Zagłada w pewien sposób zaprojektowana jest w *Rozprawie o metodzie*, prymat myślenia celowo-racjonalnego musiał do niej doprowadzić.

Paradoksalnie, intuicje Hannah Arendt idą w zupełnie innym kierunku. Paradoksalnie, bowiem podejrzewano ją o pewien rodzaj „lewicowej wrażliwości”. Ona sama jednak, w liście do Gershom Sholema, formułującego właśnie taki pogląd, odpowiadała: „Nie należę do «intelektualistów wywodzących się z niemieckiej lewicy». (...) Fakt ten nie napawa mnie szczególną dumą. (...) Późno uświadomiłam sobie istotne znaczenie Marksas, bo w młodości nie interesowałam się historią ani polityką” (392). Mimo pewnego zawstydzenia, któremu daje wyraz w przytoczonych słowach, możemy uznać to „przeoczenie” za okoliczność szczęśliwą. Jej refleksja pozwala bowiem na poszukiwanie innego związku pomiędzy wielkimi zbrodniami XX wieku a kulturą nowoczesności. Związku, w którym wydarzenia nie były od początku zdeterminowane, w którym raczej okazują się owocem ludzkiej woli, złej woli. Owszem, były zakorzenione w otchłannym splocie europejskiej tradycji, także nowożytnej, ale jednocześnie wymagały indywidualnych decyzji tysięcy ludzi, takich jak Eichmann. To te decyzje interesują Arendt. Nie były one zdeterminowane przez historię, przez tajemniczą dialektykę Oświecenia, to one raczej zdeterminowały sens historii, odczytywany dzisiaj. Decyzje poszczególnych ludzi ukształtowały nasz świat i nasze rozumienie przeszłości. Tak odczytuję treść wyznania, którym kończy Hannah Arendt cytowany wyżej akapit: „Jeśli miałabym się skądkolwiek

² M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

³ Z. Bauman, *Nowoczesność i zagłada*, tłum. F. Jaszukowski, Warszawa 1992.

wywodzić, to z tradycji filozofii niemieckiej” (392), a ma tu przecież na myśli trudną ścieżkę badania ludzkiej podmiotowości, wiodącą od Kanta do Heideggera.

2.

Nieistotne dla tej analizy są zawikłania psychiczne samego Eichmanna, tak te opisane przez Arendt, jak i inne, pojawiające się u jego biografów. Odwoływać się do nich będziemy tylko wtedy, gdy ujawniać będą jakiś istotny moment procesu, w którym wszyscy bierzemy udział. Nie chodzi tu bowiem o zrozumienie biografii tego konkretnego człowieka, chodzi o biografię nas wszystkich. Zjawiska tej duszy są naszymi wspólnymi symptomami.

Takim symptomem było powojenne milczenie na temat Zagłady. U Eichmanna oznaczało to przyjęcie fałszywej tożsamości. Jako Richard Klement uciekł do Argentyny. W jego sytuacji ten wybór był tym bardziej oczywisty, im częściej w relacjach na temat zbrodni pojawiało się nazwisko „Eichmann”. Ale czy fałszywa tożsamość dotyczy tylko jego? Wszyscy ważni europejscy „aktorzy” na gwałt szukali masek, pozwalających im zapomnieć o swoim upodleniu w czasie grozy. Francuzi stali się nagle narodem *résistance*, narody Europy Wschodniej skupiły się na oporze i powojennym zniewoleniu przez Rosjan, a Niemcy w ponurym milczeniu zabrali się do porządnej, niemieckiej roboty. Sami Żydzi, a w każdym razie ci, którzy utworzyli państwo Izrael, nie chcieli spotkania z Eichmannem. Arendt zwraca na to uwagę: „Zagadka nie polega na tym, jak udało się odkryć kryjówkę Eichmanna, tylko raczej na tym, jak udało się nie odkryć jej wcześniej – pod warunkiem oczywiście, że Izraelczycy istotnie przez lata prowadzili swoje poszukiwania. To zaś – w świetle faktów – wydaje się wątpliwe” (305).

Do jakiegoś stopnia oczywistym jest, dlaczego Żydzi poszukiwania prowadzili ze słabym przekonaniem, albo, mówiąc inaczej, czego tak naprawdę nie chcieli. Nie chcieli zobaczyć siebie jako ofiar. Jako istot, które – w myśl rozważań Agambena⁴ – zostały porzucone przez człowieczeństwo. Albo przez to, co Lacan nazywa systemem symbolicznym. Te dwa sformułowania znaczą w gruncie rzeczy to samo. Zatrzymajmy się na moment w tym miejscu.

Jacques Lacan, pisząc o tym, co symboliczne, utożsamia możliwość ukonstytuowania się tego porządku z warunkiem wejścia w system prawa. Tworząca się w sytuacji edypalnej zdolność do rozumienia reguły determinuje z jednej strony możliwość nabycia kompetencji językowej, z drugiej – uwewnętrznienia społecznego

⁴ G. Agamben, *Homo Sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 26–27 i inne.

systemu nakazów i zakazów, usytuowania się w prawie. W istocie te dwa procesy są ze sobą tożsame. Znajdując swoje miejsce w sieci dozwolonych znaczących, istota ludzka rozpoznaje siebie jako człowieka, któremu przysługują takie a takie atrybuty. Ma prawo sięgać po kapelusz tkwiący na własnej głowie, nie ma prawa – po ten tkwiący na głowie bliźniego. Albo: nikt nie może jej bezkarnie zabić. Jeśli system symboliczny nie tworzy miejsca dla konkretnej ludzkiej istoty, to przestaje ona być postrzegana jako człowiek; ba, sama się w swoim człowieczeństwie nie rozpoznaje.

I właśnie o tym pisze Giorgio Agamben⁵. Ofiara obozu koncentracyjnego, a jeszcze bardziej obozu zagłady, jest punktem wycofania się systemu prawnego. Nie jest czymś „naturalnym”, w hipotetycznym odróżnieniu od „ludzkiego” – a więc objętego prawem – bowiem natura jest równie konwencjonalna, co sfera ludzka. Nie „muzułmanin”, jak go nazywa Agamben, jest po prostu porzucony przez prawo, jest tego prawa punktem osobliwym. Nie przysługują mu prawne atrybuty człowieczeństwa, nie może być jako człowiek rozpoznany. Jest *homo sacer*, poza porządkiem ludzkim. Można go zabić, nie można – poświęcić.

Po wojnie Żydzi z Izraela nie chcieli tak widzieć siebie. Co więcej, do pewnego stopnia jeszcze nie wiedzieli – na poziomie zbiorowym – czego konkretnie nie chcą. Nie wyobrażali sobie tego, co zobaczą, czuli tylko, że tych obrazów widzieć nie chcą, a może też – nie mogą. Że te obrazy zniszczyłyby coś bardzo istotnego. Choć wielu z nich niosło z Europy swoje przerażające historie, bezpośrednio po wojnie nie stały się one jeszcze elementem dyskursu zbiorowego, wspólnej wyobraźni. Przykrywane były nowo przybieranymi hebrajskimi nazwiskami, maskami, które pozwalały mniej pamiętać. Nawet w czasie procesu, słuchając relacji, nie rozpoznawali tego, co się stało, bowiem „w oczach Żydów, myślących wyłącznie w kategoriach własnej historii, tragedia, jaka spotkała ich pod rządami Hitlera, pociągając za sobą zagładę jednej trzeciej narodu – jawiła się nie jako najnowszy rodzaj zbrodni – pozbawiona precedensów zbrodni ludobójstwa – lecz przeciwnie: jako zbrodnia, którą znali i pamiętali od najdawniejszych czasów. (...) Zarówno oskarżyciele, jak i sędziowie upatrywali w Oświęcimiu jedynie najpotworniejszy pogrom w dziejach Żydów” (344). Jeżeli wypada tu użyć pojęcia Freudowskiego, to Żydzi nie chcieli powrotu wypartego. Nie byli na nie gotowi.

Z tego oporu wynikało zadziwiające „zmaganie się ze sobą” dyskursów, w których wypowiedane były sentencje sądu w Jerozolimie. Czasem, jak zobaczymy, pojawiał się w nich zupełnie nowy porządek rozumienia, porządek uwarunkowany tą realnością, której objawem był Eichmann. Jednak ten nowy porządek był odrzucany, odpowiedzią bywał gwałtowny powrót do dawnego porządku wypowiedania. Prawne wywody nawiązywały wtedy do patetycznego języka dziewiętnastowiecznych sal

⁵ Tamże, s. 238 i inne.

sądowych, języka procesu Dreyfusa czy nawet Schwartzbarda. Tak w wyobraźni izraelskich Żydów broniła się przed rozpadem ta dawna struktura znaczeń.

3.

Trzeba zwrócić uwagę, że człowiekiem, w którym wyparte stale przebijало się ku powierzchni zbiorowej świadomości, był, wbrew swoim czysto ludzkim interesom, sam Eichmann. Jego maska, twarz Richarda Klementa, nie miała dla niego żadnej treści; była zbyt lekka, by przykryć to, co naprawdę go ukonstytuowało. Ta niewspółmierność ciężenia była nie do zniesienia. W jego indywidualnej biografii znaczyło to po prostu, że w Argentynie „życie Eichmanna musiało być koszmarem (...). Jediną kompensatę stanowiły nie kończące się rozmowy z członkami licznej kolonii nazistowskiej, którym chętnie wyjawiał on swą tożsamość” (304). W ten sposób Eichmann ożywił to, co stanowiło o sensie jego życia. Zagładę.

Stara mądrość mówi, że zbrodniarz wraca na miejsce zbrodni. Fizyczny powrót do rzeczywistego miejsca pozwala ożywić pewien stan; zbliżyć się do, mówiąc językiem Lacana, *point de capiton* struktury psychicznej. „Guz tapicerski”, miejsce wiązania, nadające spistość *imaginarium* – formie, która rządzi wyobraźnią. Żeby tego doświadczyć, Eichmann nie musiał przemieszczać się w rzeczywistej przestrzeni, wystarczyło „galwanizować” w sobie wyższego oficera SS, wykonującego najważniejsze zadanie powierzone mu przez Rzeszę. Robił to w rozmowach z towarzyszami walki, oni nieśli w sobie podobne struktury. Jednak w stosunku do tego, czym był Eichmann, to ciągle było za mało. Te rozmowy mogły dotyczyć anegdot, epizodów, jakichś pojedynczych akcji czy zdarzeń. Ale tamtego Eichmanna, realizatora decyzji z Wannsee, ożywić mogło tylko publiczne uznanie przez powojenny porządek tego, kim jest i kim był. To zaś wymagało uświadomienia sobie i rozpoznania przez powojenny porządek jego dzieła, Zagłady. Ale to znowu mogło urzeczywistnić się tylko w momencie złapania go, jako tego właśnie Adolfa Eichmanna. Nic więc dziwnego, że nie chciał się ukrywać (306). Dążył do tego, by zostać rozpoznanym. A poprzez to jego dążenie wyparta groza, Realne, przedzierała się do wspólnej świadomości.

Hannah Arendt zwraca uwagę na to, że w Argentynie Eichmann był faktycznym bezpieczeństwa. Obywatelstwo gościnnego kraju miała jego maska, Klement, on sam w systemie symbolicznym międzynarodowego prawa nie istniał. To właśnie miał być, według niej, rzeczywisty warunek postawienia go przed sądem po porwaniu. Ponieważ jako Eichmann nie był prawa podmiotem, porwanie go jako prawa złamanie nie zaistniało w systemie symbolicznym normującym stosunki międzynarodowe. Porwania nie było. Gdy rozpoznany przez agentów Mossadu Klement stał

się ponownie Eichmannem, został wypchnięty z systemu znaczeń prawnych (308), a to oznacza, że znikł z systemu symbolicznego powojennego świata.

Gdyby był obywatelem Argentyny, jego kraj musiałby go bronić; ale nie był. Gdyby był obywatelem Niemiec... Ale nie był. Nie był nigdzie i nikiem. *Homo sacer*? Arendt nie boi się tego porównania, pisze: „powinien był to dostrzec, wiedział bowiem z własnego doświadczenia zawodowego, że zrobić, co się komu żywnie podoba, można tylko z bezpaństwowcami – Żydów trzeba było najpierw pozbawić obywatelstwa, dopiero potem można ich było wymordować” (308).

Eichmann-nie-istniejący po odnalezieniu zaistniał jako artefakt, pogwałcenie pracowicie łatanego, powojennego porządku znaczeń. „Pogwałcenie «naprawione», we wspólnym oświadczeniu obu rządów (Izraela i Argentyny), «w którym postanowiły uznać za załatwiony incydent»(...)” (307), w tym momencie przyjmując na siebie atrybuty władzy suwerennej, sytuującej się na granicy porządku prawnego, ustanawiającej go i podtrzymującej jednocześnie. Był to również, o ile zawrzeć wierności relacji Arendt, pierwszy gest mający wprowadzić Eichmanna-jako-objaw w prawny wymiar nowo ustanowionego w świecie porządku. Jak się potem okazało, groza – siła Realnego – niesionego przez ujawnienie się Eichmanna-organizatora-masowego-mordu zdeformowała cały ów polatany porządek. Ale rządy tego jeszcze nie wiedziały. David Ben-Gurion, który zaiste suwerennie zdecydował o uruchomieniu całego tego procesu, zapewne też nie był tego świadomy.

4.

Nie istniała też pozycja w polu symbolicznym – znaczące – które nazywałoby ową groźę. Konkretnie, nie było jeszcze powszechnie przyjętego i zrozumiałego prawniczego pojęcia, które ją by przywoływało. Już w Norymberdze Trybunał zderzył się z tym problemem. Mimo że jednym z celów wojny z Hitlerem było, jak mówił Churchill, „ukaranie zbrodniarzy wojennych”, to jednocześnie bardzo szybko zdano sobie sprawę, że najważniejsze zbrodnie nazistów „nie pozostawały w żadnym związku z wojną” i że ten brak związku zapowiadał „kontynuację polityki systematycznego mordowania w czasie pokoju” (330). Dziś już wiemy, że ludobójstwo świetnie może się udać, gdy w sensie prawnym panuje pokój. Przekonująco pokazał to Stalin, dziś ponownie potwierdza na przykład Omar el Baszir w Sudanie. Ale znaczy to, że zbrodnie przeciw ludzkości jest czymś zupełnie innym niż zbrodnie wojenna. A bezpośrednio po 1945 roku ciągle była traktowana jako taka; pojęcie „pokoju”, ukształtowane w nowożytnym języku Europy – języku pojęć etycznych i prawnych zrodzonych po wojnach religijnych i rewolucyjnych – nie mieściło w sobie pokojowych masowych mordów. Mordy nieodwołalnie związane były z wojną.

Francuski sędzia norymberskiego trybunału, Donnedieu de Vabres, ujął to, stwierdzając: „kategoria zbrodni przeciw ludzkości, wpuszczona przez Kartę (londyńską) bocznymi drzwiami, ulotniła się za sprawą wyroków Trybunału”, bowiem te ostatecznie wydano „w oparciu o zarzut popełnienia zbrodni wojennych” (330).

Może jednak sędziowie wiedzieli, co robią. System symboliczny europejskiej kultury rozumie zbrodnie wojenne, może je w sobie zawrzeć, nie załamując się ani nie przekształcając. Zdarzały się one zawsze, ich istnienie nie chwieje takimi fundamentalnymi dla pola symbolicznego opozycjami, jak ludzkie/nie-ludzkie, odpowiedzialność i jej brak, motywacja racjonalna i irracjonalna, suwerenność i podporządkowanie. Albo takimi jak krzywda i zadośćuczynienie. Czy wreszcie jak czas, postępujący od przeszłości, która znika, ku przyszłości, która nadchodzi. Jak związane z upływem czasu istnienie i nieistnienie.

A ludobójstwo – owszem. Ludobójstwa nie da się zrozumieć za pomocą takich kategoryzacji. Ciemny znak ludobójstwa niszczy porządek znaczeń, do którego przynależą. I to właśnie dzieje się dzisiaj.

5.

Takim problemem, który już w momencie wypowiedzenia naruszał zastaną strukturę znaczeń, była kwestia sprawstwa Eichmanna. Czy można uznać za winnego masowych zabójstw kogoś, kto zajmował się gromadzeniem informacji i żelaznymi kolejami? To był tylko „współudział w przygotowaniu”, a nie sama zbrodnia. Linia obrony odwoływała się do ustalonego w europejskiej tradycji porządku prawnego. Trudno było udowodnić oskarżonemu osobiste popełnienie nawet jednego morderstwa. A wobec tego najbardziej podstawowe zasady prawa nakazywały sądzić go właśnie za jakiś rodzaj pomocnictwa. Co więcej „wynikało stąd także przyjęcie do wiadomości owego niesamowitego faktu, że w obozach śmierci «narzędzia zagłady» znajdowały się zwykle w rękach samych więźniów i ofiar” (315). Co oznaczało, że w klasycznym sensie prawnego pojęcia sprawstwa ofiary zagłady wymordowały się same. Nawet jeśli Hannah Arendt nie jest do końca precyzyjna – w Oświęcimiu gaz do komór wrzucali jednak SS-mani – to sama możliwość zaistnienia sytuacji, w której wystarczy odpowiednia praca organizacyjna, by ludzie w ogromnym trudzie obsługiwali mordowanie siebie i swoich bliskich, pokazuje złamanie jakiegoś fundamentalnego porządku.

Orzeczenie sędziego Landaua, skazujące Eichmanna na śmierć, podejmuje trud wyrażenia tego stanu rzeczy, zmierzenia się z Realnym. Dlatego Hannah Arendt, pisząc o nim, używa słów, rzadko spotykanych w jej tekstach: „sformułowania, jakie odnajdujemy w orzeczeniu, są więcej niż poprawne – zawierają prawdę” (315). Uznają

one sprawstwo w sensie klasycznym, „przez udzielenie innym rady i wsparcia”, ale pokazują, że nie w tym istota rzeczy. Sąd głosi, że: „stopień, w jakim którykolwiek z licznych przestępców był lub nie był rzeczywistym zabójcą, nie ma żadnego znaczenia o tyle, o ile nie wpływa na rozmiary ponoszonej odpowiedzialności. Przeciwnie, ogólnie biorąc, stopień odpowiedzialności wzrasta w miarę, jak oddalamy się od człowieka własnoręcznie wykorzystującego narzędzia zagłady” (316).

Dziś już przyzwyczailiśmy się do tego. Ten sposób myślenia przeniósł się nawet do sfery zwykłego prawa karnego, gdzie skazać szefów mafii można, udowadniając im przynależność do „związku przestępczego”. Jeszcze w latach trzydziestych XX wieku nie było to możliwe. Żeby osadzić Ala Capone w więzieniu, trzeba było udowodnić mu oszustwa podatkowe.

Pewna banalizacja tej zmiany w rozumieniu sprawstwa nie powinna skrywać jej wagi. Bowiem związek między czynem, winą i karą jest jednym z fundamentów zachodniej racjonalności. Zakwestionowanie tego związku, również w imię sprawiedliwości, nie jest gestem niewinnym. Zmusza do przemyślenia podstaw rozumu. Dla niektórych, jak wspomniani już Adorno czy Bauman, jest pretekstem do ich odrzucenia. Ale w konsekwencji krzywda staje się kamieniem probierczym myślenia, a to jest niebezpieczne, bowiem krzywda nie zna miary.

Hannah Arendt zauważyła, że kwestia ludzkiej odpowiedzialności Eichmanna jest dla jerozolimskiego procesu kluczowa, a jednocześnie najtrudniejsza. Ten rodzaj winy jest szczególny, „bardzo trudno ująć ją w kategoriach prawnych. Usłyszeliśmy tam protesty obrony, twierdzącej, że Eichmann był przecież ostatecznie jedynie «trybikiem» w maszynie Ostatecznego Rozwiązania, a także sprzeciwy oskarżenia, które uważało, iż był on w rzeczywistości jej siłą napędową” (372). Po odnotowaniu tego sporu Arendt zapisuje jednak zdanie, które w gruncie rzeczy powinno budzić zdumienie. „Osobiście nie przywiązywałam do obu tych tez większego znaczenia, niż uczynił to sąd jerozolimski” (372). To stwierdzenie jest zdumiewające, bowiem w nowożytnym rozumieniu racja pewnego zdarzenia może być uchwycona albo jako rządzona martwą przyczynowością, albo ludzką podmiotowością, intencją. *Tertium non datur*. Albo podmiot, albo maszyna. Jednak odpowiedzialność i zbrodnia możliwe są tylko tam, gdzie pojawia się intencja, zła wola. Maszyna nie może odpowiadać za swoje czyny. Dylemat, czy Eichmann był maszyną, czy też podmiotem, wydaje się więc kluczowy dla samej możliwości zastosowania w stosunku do niego nowożytnych kategorii prawnych. Dlatego lekceważenie, które Hannah Arendt okazała owemu sporowi, jest zastanawiające, więcej, jest symptomatyczne.

Pozornie uzasadnia owo lekceważenie zdecydowane opowiedzenie się po stronie podmiotowości osoby ludzkiej. Píše: „Teoria trybiku nie ma z prawnego punktu widzenia żadnego sensu” (372), bowiem: „wszystkie tryby maszyny, choćby najmniej istotne, ulegają przed sądem przeistoczeniu w sprawców czynu, to znaczy w istoty

ludzkie" (373). W ten sposób daje Hannah Arendt świadectwo owej filozoficznej genealogii, w którą się wpisała, genealogii wiodącej do Kanta.

Jednak sprawstwo Eichmanna nie ma cech czysto podmiotowych. W pewnym sensie jego sposób istnienia jako sprawcy Zagłady stawia pod znakiem zapytania ów klarowny dualizm: albo podmiot, albo maszyna. Eichmann jest gdzieś pomiędzy, człowiek, ale pozbawiony intencji. W swojej drodze myślowej przez meandry jego procesu Arendt coraz wyraźniej to widziała, dlatego musiała uznać, że jeśli istotą współczesnego prawa, jego *point de capiton*, jest przekonanie o najgłębszym związku pomiędzy faktem zaistnienia przestępstwa a zamiarem wyrządzenia zła, to w wypadku Eichmanna wyrok musiał zostać wydany bez tego przekonania. Pisała więc:

Odrzucamy – uznając je za barbarzyńskie – stanowisko, wedle którego «poważne przestępstwo zadaje gwałt naturze, do tego stopnia, że sama ziemia woła o pomstę; zło zakłóca naturalną harmonię, którą tylko kara może przywrócić, a na skrzywdzonej zbiorowości spoczywa względem ładu moralnego obowiązek wymierzenia kary przestępcy» (Yosal Rogat). Mimo to uważam, że nie da się zaprzeczyć, iż właśnie na gruncie owego dawno zapomnianego stanowiska postawiono przed sądem Eichmanna [podkr. moje – A.L.] i że powyższe zapatrywania posłużyły w istocie za ostateczne uzasadnienie wymierzonej mu kary śmierci (358).

Sprawiedliwość okazała się ważniejsza niż ta racjonalność, którą ufundowała nowożytność. Albo, mówiąc inaczej, system symboliczny, którego strukturą jest racjonalność, może utrzymać się tylko, jeśli warunkuje go przekonanie o jego sprawiedliwości. Zachwianie fundamentalnej sprawiedliwości nieodwracalnie naruszyło cały system.

6.

Hannah Arendt rozpoznała: „występującą u wszystkich zainteresowanych krańcową niechęć do przecierania nowych szlaków i działania pozbawionego precedensów” (337–338). Czyli właśnie naruszenia systemu symbolicznego, w którym funkcjonowali. Stawia ten zarzut, ale nie tłumaczy owej niechęci. W rozumieniu psychoanalizy owa niechęć wiąże się z uruchomieniem mechanizmów obronnych.

Na poziomie świadomości zbiorowej działanie tych mechanizmów polegało na próbach opisanie jawiącej się grozy za pomocą języka jeszcze przez nią nie naruszonego. Najczęstszy był tu mechanizm zaprzeczenia. Zaprzeczenie obejmowało

człowieczeństwo jednej ze stron zbrodni, sprawcy lub ofiar. Próba przywrócenia dawnego języka była albo straszna, albo śmieszna.

Straszna była wtedy, gdy po tym, jak zapadł skazujący Eichmanna wyrok w pierwszej instancji, obrona przygotowała wniosek rewizyjny. Zgodnie z relacją Arendt autor wniosku, dr Servatius, nie potrafił zapanować nad dokumentami, które miały uzasadniać rewizję procesu. Jednak „panujący w nim (wniosku) bałagan kontrastował ostro z dość starannym wprowadzaniem sformułowań, które musiały być obraźliwe dla sądu”. Cemu obraźliwe? Bowiem odwoływały się do języka, do porządku symbolicznego, ustanowionego przez nazistów, w którym „gazowanie stało się znowu kwestią medyczną, sąd żydowski nie miał prawa wydawać wyroku w sprawie dzieci z Lidic, bo nie były to dzieci żydowskie” (318). Ten język, język ustaw norymberskich, jawnie dewaluował ofiary. Zaś ukrytą intencją tego działania obrony było twierdzenie, że sąd w Jerozolimie nie miał w ogóle żadnych praw, bowiem istoty pozbawione człowieczeństwa nie mogą przecież sądzić ludzi. To właśnie przekazywał doktor Servatius, niemiecki obrońca Eichmanna, starannie wprowadzając do wniosku rewizyjnego sformułowania odbierające człowieczeństwo sądowi, do którego się zwracał.

Sąd apelacyjny zareagował na to gwałtownie. Potwierdzając wyrok wydany przez sąd pierwszej instancji, w istocie kwestionował jego orzeczenie (319). Kwestionował w sposobie uprawomocnienia kary śmierci, na którą skazany został Eichmann. Zapewne uznał, że dziwna banalność mordercy i jego czynów, brak jakichkolwiek jego intencji, ta nicość, która przez nie prześwieca, jest całkowicie niewspółmierna wobec skali cierpienia, które wywołała. Gwoli przywrócenia zrozumiałości konieczne było uczynienie Eichmanna potworem; orzeczenie sądu drugiej instancji podkreślało, że ostateczne rozwiązanie nie byłoby tym, czym było, gdyby nie „fanatyczny zapal i nienasycona żądza krwi podsądnego i jego współników” (319), co w stosunku do bezpłciowego Eichmanna brzmi groteskowo.

W tych trzech prawniczych tekstach wyłoniło się napięcie pomiędzy trzema porządkami symbolicznymi, które zderzyły się ze sobą w XX wieku. Sędzia Landau próbował z ogromnym trudem znaleźć słowa oddające paradoksalną logikę ludobójstwa, Hannah Arendt sympatyzowała z wysiłkiem Landaua. Ale dla świadomości społecznej lat sześćdziesiątych było jeszcze za wcześnie na takie zderzenie z Realnym. Świadomość Europejczyków chroniła się na różne sposoby. Sprawcy i ich obrońcy, jak dr Servatius, nadal odczłowieczali ofiary. Tylko w ten sposób mogli mówić o tym, co sami przecież zrobili. Przywoływali więc język Hitlera, *lingua tertii imperii*, jak zasłonę, w cieniu której ich dawne działania nabierały czysto porządkowego, sanitarnego charakteru. Był to jednocześnie odwet na sędziach, którzy dawali sobie prawo sądenia.

Ofiary i ich przedstawiciele, izraelscy prokuratorzy czy sąd rewizyjny, odpowiadali na to, odczłowieczając sprawców. Odwołując się do mieszczańskiej wyobraźni, uznawali, że czyny niehumanitarne popełniać mogą tylko nie-ludzie. Co ciekawe, duża część zachodnich społeczeństw, po wojnie gwałtownie przyjmująca lewicowe poglądy wraz z przynależnym im dyskursem, w tej kwestii powtarzała gest ofiar. Marksistowska poetyka pozwalała uczynić faszystów „zoologicznymi” potworami, a ich zbrodnie rozpuścić w manichejskim schemacie procesu dziejowego.

Problem w tym, że im bardziej z Eichmanna robiono monstrum, tym bardziej przejrzysta i niewidzialna stawała się cała zbrodnicza struktura symboliczna, która powołana została w ustawach norymberskich, a właściwie już wcześniej, w nacjonalistycznych i rasistowskich ideologiach XIX wieku. To zaś powodowało, że omijany był jeden z „fundamentalnych problemów, jakie stwarzają zbrodnie tego rodzaju, a mianowicie, że były one i mogły być popełnione w oparciu o zbrodnicze prawo i przez zbrodnicze państwo” (337). Pójdźmy dalej w tym kierunku. Zbrodnie tego rodzaju nie mogą mieć miejsca, jeżeli nie powstanie spójna i sprawna struktura symboliczna, system generowania znaczeń, który pozwoli uczynić je normalnymi dla takich ludzi, jak Eichmann. Arendt dodaje: ludzi, którzy są bezmyślni, to znaczy niezdolni do wykroczenia poza ten system. Tylko to pozwala zrozumieć, że, jak pisała, „on po prostu nie wiedział, co robi” (370).

Ostatecznie jednak w swej najsłynniejszej tezie na temat Adolfa Eichmanna, tezie o tym, że źródłem jego zbrodni była niezdolność do myślenia, a znaczyło to – niezdolność do rozumienia sensu tego, co robił innym, a więc współodczuwania – Hannah Arendt stawia pod znakiem zapytania całą swoją patetyczną i wypływającą z filozoficznych źródeł obronę jego ludzkiej podmiotowości. Bowiem istotą człowieczeństwa, tak jak je rozumie nowożytność, jest właśnie zdolność do myślenia, do rozumienia sensu swoich czynów. Arendt mówi więc: musimy działać tak, jakby Eichmann i jemu podobni byli ludzkimi podmiotami, choć w gruncie rzeczy wiemy, że nie spełniają najważniejszego warunku ową podmiotowość określającego. Psychoanalitik dodałby może: bowiem ich struktura psychiczna czyni ich niezdolnymi do dostrzeżenia jakichkolwiek innych istot, a właściwie do dostrzeżenia jakichkolwiek istot myślących i odczuwających, łącznie z sobą samym. Eichmann jako objaw stawia całą współczesność wobec tego dylematu.