

**UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
UNIVERZITETNI DVODISCIPLINARNI PROGRAM
TEOLOŠKI ŠTUDIJI**

Simon Vidic

**VPRAŠANJE ČLOVEKOVE ODGOVORNOSTI ZNOTRAJ
POJAVA MNOŽIČNEGA NASILJA:
POSKUS RAZLAGE NA PRIMERU EICHMANN**

DIPLOMSKO SEMINARSKO DELO

**Mentorica:
doc. dr. Mateja Pevec Rozman**

Ljubljana, 2018

Zahvaljujem se mentorici, dr. Mateji Pevec Rozman, za pomemben prispevek k diplomskemu delu. Hvala za strokovno pomoč, hitro odzivnost in zavzetost.

Posebno zahvalo dolgujem tudi Eriki in moji družini za podporo v času študija, predvsem pa za sprejemanje in razumevanje v življenju.

KAZALO

UVOD.....	1
1. MORALA NA OSEBNI IN OBČI RAVNI	3
1.1 Človekova svoboda kot predpostavka morale	3
1.2 Politična filozofija.....	5
2. OSNOVNE ZNAČILNOSTI TOTALITARNEGA SISTEMA	7
2.1 Nasilje kot konsolidacija in utemeljitev.....	7
2.2 Pravično <i>versus</i> pravilno.....	9
3. AMORALNOST IN POSLEDICE	12
3.1 Etika poslušnosti kot družbena produkcija moralne brezbržnosti	12
3.2 Vprašanje krivde	14
4. ČLOVEK V SISTEMU	17
4.1 Iskanje smotra delovanja	17
4.2 Vprašanje genocida.....	18
4.3 Zakaj razumeti	19
5. BANALNOST ZLA	21
5.1 Vpliv socializacije na moralno odločanje.....	22
5.2 Moralna odgovornost.....	23
SKLEP	24
POVZETEK.....	26
ABSTRACT.....	27
REFERENCE.....	28

Noben človek ni otok, povsem sam zase; vsak človek je kos Celine, del kopne zemlje; če Morje odplavi grudo prsti, je Evrope manj, prav tako kakor da je bil Rtič, prav tako kakor da je bilo Posestvo tvojih prijateljev ali tvoje lastno; ob smrti vsakega človeka je mene manj, zakaj včlenjen sem v Človeštvo: In zato nikdar ne pošiljaj vpraševat, komu zvoni: zvoni tebi.¹

John Donne

¹ Citat je kot uvod v svojo knjigo *Komu zvoni* uporabil Hemingway (2005).

UVOD

Ker je človeštvo neprestano v gibanju, se nedvomno spreminjajo tudi družbena pravila. Ob dejstvu univerzalnosti človeškega bitja se tako pojavlja vprašanje splošnega pravila oz. občega dobrega. Splošno zato posega v človekovo notranjost, saj se mora dotikati njegovega bistva.

Nasilje človeku ni naravno, še manj če je sistematično in ga politične avtoritete pričakujejo. V tem primeru nas zanima posameznikova vloga znotraj totalitarnega sistema, ki stremi k popolnemu poenotenju in nadzoru nad množico. Pri tem se politična moč napaja preko nasilja tako, da ga ne poskuša marginalizirati, ampak ga, ravno nasprotno, spodbuja in usmerja. Čeprav pri tem obstaja družba kot objektivni dejavnik, je njeno jedro še vedno oseba z lastnim manevrskim prostorom, ki je v njegovi svobodi kot pogoju za moralno odločanje. Neločljivo je s tem povezana tudi odgovornost, ki ima glede na okolico lahko več stopenj in opredelitev, kadar pa govorimo o njej v univerzalnem smislu, se nujno dotika osebne morale. Nasilja se ne ustavi z nasiljem, zato želim s svojim delom prispevati k razumevanju tega kroničnega problema človeštva.

Z opredelitvijo ključnih pojmov na področju morale in analizo Eichmannovega konkretnega primera bom poskušal prikazati človeka znotraj pojavnosti množičnega nasilja in z izhodišča, da je posameznik vedno svobodno in moralno bitje, potrditi osebno odgovornost za njegova dejanja.

Adolf Eichmann² je kot iskani vojni zločinec vse od konca druge svetovne vojne pod izmišljenim imenom živel v Argentini, kjer ga je izraelska tajna služba ujela in ga leta 1960 ilegalno prepeljala v Jeruzalem. Tam je bil, petnajst let po odkritju nacističnih uničevalnih taborišč, poklican na odgovornost. Sam proces, ki ga je sprožila razmeroma

² Adolf Eichmann (1906–1962) se je v tridesetih letih 20. stoletja priključil nacistični stranki. Leta 1938 je postal vodja osrednjega urada za preseljevanje judov, leta 1942 pa vodja oddelka za jude pri glavnem uradu državne varnostne službe. Metodično je skrbel za organizacijo judovskega prebivalstva in koordiniral njihove Transporte na morišče. Po prijemu v Argentini, kjer je živel po letu 1946, je bil na procesu v Jeruzalemu spoznan za krivega vojnih zločinov in zločinov proti človeštvu ter obsojen na smrt (*Veliki svetovni biografski leksikon* 2002, s. v. »Eichmann, Adolf«).

mlada država, je takoj postal globalen in kot tak predmet različnih kritik strokovne javnosti, kot tudi z vidika preživelih žrtev nacizma.

Eichmann je vztrajal, da ni kriv po točkah obtožnice, ker nikoli ni nikogar ubil, ni bil antisemit niti kako drugače indoktriniran in je zgolj kot pokoren državlján zvesto sledil ukazom. Ker se je skliceval na izvrševanje prava suverene države, je bilo po njegovem zločin mogoče prikazati zgolj retrospektivno, pri čemer se je zaradi zakonske podlage lastnih dejanj krivega čutil le posredno (Arendt 2007, 34–39).

Obtoženec je sicer imel vidno vlogo v nacistični Nemčiji, saj je kot zavzet birokrat soomogočal organizacijo in transport evropskih judov na vzhod, kar je pomenilo nasilno smrt in česar se je sam dobro zavedal. Ravno nasprotno mu je sodišče hotelo dokazati umor v osebnem smislu in z njegovo obsodbo zadostiti pravici, ki so si jo poskušali pridržali judje kot večinske žrtve medvojne genocida. Glavni problem procesa, na katerega so opozarjali že nekateri daljnovidni sodobniki (Arendt 2007, 39), je tičal v ozki usmeritvi na področje kazenske odgovornosti,³ kar je naravnost izničevalo groteskni pomen zločina. S tem je namreč vse bolj postajal neizbežno dejstvo statistike, objektivizirana žrtve in storilec pa zgolj nujnost za opredelitev napake v sistemu. Mnogo širše vprašanje, ki je zadevalo človeštvo na splošno in je bilo predvsem vprašanje morale, ni bilo nikoli odprto. Ta *lapsus* je glavni povod za nastanek tega dela in hkrati tudi njegova osrednja tema.

³ Eichmann je seveda bil kazensko odgovoren in kot tak tudi obsojen. Kritika se nanaša predvsem na površno utemeljitev, ki je zaradi pretirane želje po dokazovanju konkretnih zločinov, npr. umora, spregledala širši, globalni problem, ki se je pojavil s holokavstom. Jasno je namreč, da zločini niso bili spontani in da jih ni mogel izvesti en sam človek, pač pa je bilo ravnanje posledica dekadence miselnosti družbe.

1. MORALA NA OSEBNI IN OBČI RAVNI

1.1 Človekova svoboda kot predpostavka morale

Moralno vprašanje, ki med samim procesom ni dobilo mesta, za začetek zahteva širšo opredelitev. Ker človeka vedno vodi nek notranji vzgib, je bolj smiselno kot presoјati, ali je bilo dejanje moralno ali ne, postaviti vprašanje, kakšna oz. katera morala je bila v danem primeru vodilo. Ta pogled implicira na večplastno opredelitev pojma, ki v grobem vsebuje vsaj tri prvine: *vrednote*, od materialnih do duhovnih, *načela* ali norme, ki ščitijo vrednote, ter *kreposti* kot lastnosti, ki omogočajo razumevanje in uresničevanje vrednot. Kohezivni člen je pri tem razum, ki hkrati omogoča konkretno delovanje v skladu z moralo. Upoštevanje treh komponent pomeni opisati določeno moralo, njeno razumevanje pa pomeni razumeti ravnanje osebe. (Žalec 2010, 128–129)

Vir raznolikosti razumevanja in delovanja ljudi je različna interpretacija pojma *dobrega*, pri čemer nastopi potreba po teoriji morale, tj. etiki. Vsebinsko ločimo med *metaetiko* in *normativno* ali praktično etiko. Prva npr. analizira pojem *dobrega* in pove, kaj je moralna vrednota, druga presoja, kaj je *dobro* in katera vrednota je prava ali napačna (Žalec 2010, 129–131). Iz povedanega lahko izpeljemo, da človek razumeva pojem *dobrega* vsaj na dva povezana, vendar ne izključno enaka načina. To ugotovitev dobro povzame Stres, ki loči med formalnim in materialnim vidikom *dobrega*, pri čemer prvi vrednoti razloge za izvedbo dejanja, drugi pa vrednoti dejanje samo (1999, 70). Parafraza te trditve je povsem vsakdanji primer, ko več ljudi lahko stori enako dejanje, vendar pri tem sledijo različnim ciljem (68). Dalje delimo etiko ob vprašanju etičnega zakonodajalca glede njenega izvora na *avtonomno* in *heteronomno*, ki je lahko tudi *teonomna*. Poleg tega se izpostavlja vedno aktualno vprašanje univerzalnosti etičnih meril hotenja in ravnanja, ki je, kot bomo videli v nadaljevanju, eno ključnih vprašanj tega dela. (Žalec 2010, 133)

Govoriti o moralnem odločanju ni smiselno brez predpostavke o človekovi svobodi oz. njegovi svobodni volji, saj je samo tako možna izbira med *dobrim* in *zlim* (Žalec 2010, 145). Možnost odločitve, torej svobodna izbira, pa je temeljni pogoj za uresničitev

človeka kot etičnega bitja (Juhant 2009, 269). Z drugimi besedami – svoboda je način oz. določilo človekovega vedenja, ki ga vodi svobodna volja kot subjektivni dejavnik. Človeški um pa ni anarhija, zato se svoboda pojmuje v smislu ne determiniranosti, kar ne pomeni delati, kar hočemo brez omejitev, ampak daje možnost – zunanja svoboda in zmožnost – notranja svoboda ravnati v skladu z lastno vestjo (Juhant 2009, 283; Žalec 2010, 328). Človek je svoboden, kadar je tudi subjekt lastne izbire, torej kadar se popolnoma zaveda, kaj in zakaj izbira. V tem pogledu je človekova telesnost kot objektivni dejavnik pogosto ovira umni in premišljeni odločitvi (Stres 1999, 39). Vendar s tem ne moremo opravičiti Eichmannovih dejanj. Ker je brezbrizno sledil zgolj osebni koristi, lahko rečemo, da ni deloval popolnoma svobodno, ne moremo pa trditi, da ni mogel delovati svobodno.

Povsem konkretno se človekova svoboda namreč odraža preko njegovih dejanj, ki jih vedno predvideva in vrednoti, čeprav ne more popolnoma predvideti vseh njihovih posledic. Svobodno dejanje je vedno hoteno, kar pomeni, da je človekova volja odločilen dejavnik pri njegovi realizaciji in da je z moralnega vidika to dejanje dobro. Vse, kar hočemo, hočemo zaradi prepričanja, da je dobro, čepravno obstaja možnost, da to v resnici ni dobro. Vsaka odločitev je torej že po definiciji moralna, vendar se ne ujema nujno z občimi moralnimi načeli. (Stres 1999, 26–28)

Svobodna volja vodi k odgovornosti in je nujno povezana s pravnim vidikom in vidikom etike javnega življenja (Žalec 2010, 145). Ker naj bi družba to predpostavljala, je iskanje odgovornosti ali njenega dela pri določenem dejanju bolj smiselno kot spraševati, ali je bilo mogoče delovati drugače. Cilj pravnega ukrepa ni maščevanje temveč ponovna vzpostavitev človeškega reda, pri čemer se dejanska in metafizična svoboda prepletata (Juhant 2009, 274–276). V tem je bila tudi največja pomanjkljivost procesa proti Eichmannu. Obtoženec je namreč ostal v okviru lastnih, ozkoglednih moralnih stališč, sodišče pa je dokazovalo zgolj kazensko odgovornost.

1.2 Politična filozofija

Opredelitev človeka kot moralnega bitja se tudi v kontekstu njegove participacije v družbi ne spremeni, vendar pa zahteva dodatno aktivnost. Koncept, ki iz družine kot osnovne celice človekovega povezovanja korakoma pripelje k širši lokalni skupnosti in končno k formaciji velike politične enote, je ekskluziven, saj omogoča afirmacijo lastne identitete na podlagi razlikovanja. Poseben vidik morale zato zadeva politično življenje oz. njegove akterje, ki postanejo potencialna avtoriteta in s tem pridobijo vpliv nad množico. Žalec pri tem opozarja, da idealistične politične aspiracije, ki presegajo ekonomski potencial skupnosti, pogosto iščejo razloge za lastno neuspešnost v okolici, kar lahko vodi k eskalaciji nasilja (2015a, 30).

Politična filozofija se torej ukvarja s politično močjo z moralnega vidika in je zaradi človeka kot družbenega bitja pomembno področje etike (Žalec 2010, 187). Človek se namreč rodi v nekakšno razmerje moči in se z odločanjem za *dobro* zavzema za moč, ki v družbi udejanja pravico. Politična nedejavnost lahko vodi v neravnovesje in postane moralno vprašanje takrat, ko se s silo začne uničevati sam smisel moči (Jaspers 2012, 13). Problematično vprašanje nasilja oz. materializacije zla izvira ravno iz kršenja etike solidarnostnega personalizma, ki vsebuje zavest o sovisnosti človeškega *dobrega* in se ujema s krščansko interpretacijo etike ljubezni – *caritas*. Osnovno vrednost človeka je utemeljila že srednjeveška krščanska misel, ko je posameznika kot celoto duše in telesa pojmovala kot enega izmed prvih namenov Narave, tj. Boga, s tem pa človeka, sicer ne v celoti, interpretirala kot neminljivega. Če torej predpostavljamo skupen izvor in duhovno neminljivost, so objektivne razlike med ljudmi v družbi postranskega pomena. S tem se približujemo smislu morale kot take, enakost človeških bitij pa nas vodi k stališču etičnega univerzalizma (Žalec 2010, 197–199), ki s splošnim prepričanjem o bogopodobnosti gradi na univerzalni etiki in človeških pravicah. Obči moralni zakon ne more biti delo človeka, saj bi to pomenilo možnost odtujitve ali omejitve, temveč je nujno, da ima legitimnost, ki presega človeško pristojnost (307).

Nasprotna drža, ki jo lahko zaznamo tudi pri Eichmannu, je t. i. moralni pozitivizem, pri čemer gre za enačenje splošnega moralnega načela s pozitivnim zakonom prostorsko in časovno omejene politične avtoritete. Teorija ni sprejemljiva, ker predvideva bistvo

moralnega dejanja v pokorščini zakonu, z vrednostnega vidika pa se vsebine sploh ne dotika (Stres 1999, 119–122). Eichmann je *a priori* sprejel zakone takratne nacistične ureditve za edino normo, pri čemer si je slepo sledenje temu, razlagal s krepostno ponižnostjo. Vendar se je prav ta ponižnost izkazala za površinsko, saj ni izvirala iz tehtnega premisleka in utemeljitve, temveč je njenega akterja napravila za objekt zakonodajalca. Z drugimi besedami – zakonu se ni podredil zaradi njegove moralne vrednosti, ampak mu je predstavljal zgolj sredstvo za napredovanje po družbeni lestvici.

Osnova zdrave, moralne družbe so torej človeške osebe, ki vsaka zase v sebi nosijo osnovni univerzalni zakon človečnosti – Božji zakon in s tem osnovni občutek za dobro, pravično in dostojanstveno. Vsak posameznik ima vest, ki mu vzbuja to *pramoralo*. Ta notranji glas ne izgine, čeravno je lahko utišán zaradi zunanjih dejavnikov, kot so npr. vzgoja, kultura, nasilje, trpljenje, strah ali bolezen. Lahko bi rekli, da človek v sebi nosi kal morale, a ker je družbeno in predvsem svobodno bitje, je dovzeten za vplive konkretnih dejavnikov iz okolice (Žalec 2010, 327–328). Predvsem v modernih časih je človek ponižnost v smislu zavedanja lastne nepopolnosti in skrivnosti transcendentnega pogosto zamenjal in jo še zamenjuje z ožjim, a otipljivim svetom, ki nima posluha za univerzalnost in ki ukinja človečnostno držo in tlakuje pot instrumentalistični miselnosti (202–203).

2. OSNOVNE ZNAČILNOSTI TOTALITARNEGA SISTEMA

2.1 Nasilje kot konsolidacija in utemeljitev

Sistem popolne nadvlade stremi k organiziranju neskončnega števila neskončno različnih človeških bitij, kakor da je človeštvo en sam posameznik. Identiteta postane tako splošna, da je dejansko neznatna, oseba pa ostane zgolj sistem reakcij in kot taka pogrešljiva ali zamenljiva. Cilj je ustvariti človeško skupnost, katere edina svoboda je v ohranjanju lastne vrste. Ker je človeštvu lastna osebna individualnost in družbena pluralnost, je bila v primeru nacizma, sila edino učinkovito sredstvo. Množično nasilje, ki je vsaj navidezno utemeljilo sistem, je hkrati postalo metoda, ki je prav ta sistem ohranjala. Z nasiljem se je proizvajalo nasilje, nasilje je utemeljevalo in opravičevalo nasilje. S tem ko je postalo samo sebi namen, so tudi koncentracijska taborišča izgubila funkcijo »prevzgoje« političnih nasprotnikov in postala samo bistvo sistema. Soustvarila so imaginaren svet, katerega idejno vodilo je bil nihilizem, lažen in vsiljen občutek ogroženosti pa stalen povod za zatekanje k uporabi terorja. (Arendt 2003, 529–531)

Grotesknost sistema je bila v načrtnem vzdrževanju pravnega »nereda« in v načrtnem odkrivanju novih in novih »nekategorij« taboriščnikov, saj bi vsaka klasifikacija, pa naj bo še tako marginalna, pomenila nek status, ki bi ga oseba lahko sprejela, se z njim poistovetila in tako dala smisel svojemu ravnanju in nasploh bivanju. Neutemeljen teror je z žrtvijo bil boj z neenakim, saj je le ta, bolj kot je tonila v sistem, bolj izgubljala. Moralna smrt človeka je vzbujala eksistencialno krizo, ki je bila pri množicah hujša od fizičnega nasilja. Nasploh pa je bilo najhujše to, da je sistem postajal vse bolj samo destruktiven, saj je moralno razkrajal tako žrtev in krvnika kot pasivnega opazovalca. (Arendt 2003, 544)

Na brezcilni teror je s frazo »nesmiselno nasilje«⁴ opozoril tudi italijanski jud, Primo Levi, ki je preživel Auschwitz. Čeprav njegova formulacija implicira na smiselnost

⁴ Levi je videl nesmisel v tem, da teror ni imel cilja, npr. utrditve oblasti ipd., ampak se je nadaljeval zaradi samega sebe. Po avtorjevi interpretaciji bi bila npr. tudi vojna smiselna, če bi bil njen edini cilj vzpostavitev miru.

nasilja na drugi strani, je treba upoštevati širši kontekst. Pisal je namreč z vidika žrtve, ki je trpela poniževanje, osebno degradacijo in cinizem, brez najosnovnejše utemeljitve, v smislu prestajanja kazni zaradi določenega prekrška, pri čemer se povprečen človek zaveda napake in nujnosti prevzema odgovornosti (Levi 2003, 85). Isto bistvo je sicer s obratnim odzivom izražala javnost neposredno po vojni, ko je izvedela za sistem uničevalnih taborišč. Opazovalci so taboriščnike ob prvem stiku doživeli kot kaznjence in začeli ugibati o teži zločina, ki naj bi ga zagrešili.

Ljudje so bili v taboriščih za časa življenja učinkoviteje odrezani od sveta, kot če bi umrli in bili s časom pozabljeni (Arendt 2003, 535). Celo smrt je izgubila smisel dopolnitve zemeljskega življenja, saj oseba niti ni mogla izginiti, ker preprosto nikoli ni obstajala. Totalitarizem je dobesečno iztrgal dušo, zaradi česar je tudi glas vesti postal vprašljiv in sumljiv; izginilo je upanje, izginilo je žrtvovanje ali mučeništvo za ideale. Le kdo bi lahko izbral, katerega izmed lastnih treh otrok bo poslal v smrt, da bi s tem rešil ostala dva (545).

Po drugi strani pa krvniki niso ostali ravnodušni. Že Levi je kljub težki izkušnji opazil »snovno« enakost med osebo žrtve in storilca, torej neko univerzalno človečnost, ki je bila nepokvarjena, vendar indoktrinirana v sistem sprevržene morale (Levi 2003, 98). Utemeljitev je našel v t. i. *sivem polju*, posebni skupini taboriščnikov, ki je za manjše ugodnosti nacističnega vodstva prevzela določena opravila (33). Skrajna oblika tega sodelovanja so bile t. i. *posebne enote*, ki so v celotnem kompleksu Auschwitzta šteje okoli tisoč taboriščnikov, katerih naloga je bila praznjenje plinskih celic, iskanje morebitnih dragocenosti med trupli in upravljanje s krematoriji. V skladu z načrtom vodstva je bila skupina po določenem času usmrčena, novinci pa so za iniciacijo upepelili predhodnike. Jasno je, da je bilo vsako delovanje teh skupin premišljena odločitev vodstva, v čemer je Levi videl poskus razbremenitve krivde dejanskih storilcev oz. sistema in prenosa odgovornosti na same žrtve (39–40). Možna pa je tudi interpretacija, ki soudeležnost razume kot poskus brisanja ločnice med krvnikom in žrtvijo. V družbenem modelu, ki človeka zreducira zgolj na sredstvo, nihče ne more vedeti, kdaj bo na vrsti za eno ali drugo stran. Žrtve so tako vsi in hkrati nihče. Vse ločnice glede narodnosti, rase ali politične orientacije so bile začasno zavajanje s ciljem mobilizirati množice.

Ukinjanje spontanosti in individualnosti se v polnem razmahu totalitarizma ni več omejevalo na stigmatizirane skupnosti, ampak je zajemalo slehernega človeka. Resnična grozovitost koncentracijskih in uničevalnih taborišč ni bila v povzročenem trpljenju ali žrtvah, temveč v zanikanju človeške osebe. Na kocki so bile človekova ustvarjalnost in njegove neskončne, svobodne možnosti. S tem pa vprašanje množičnega nasilja ni več zadevalo samo žrtve in krvnika, ampak vse ljudi. (Arendt 2003, 550–552)

2.2 Pravično *versus* pravilno

Totalitarizem tudi v političnem smislu predstavlja popoln prelom s tradicijo. Sistem vrednot je radikalno drugačen in neopredeljiv glede na poznane pravne, moralne ali zdravorazumske kategorije. Ena vidnejših utopij je poskus ustanovitve vladavine pravice, tj. absolutizirati neko moralo in jo v pravnem smislu napraviti za legitimno in kot tako nespremenljivo oz. neprilagodljivo. Razlika med zakonom in pravico pa ni premostljiva, ker so merila opredelitve dobrega in zlega Naravni oz. Božji zakon, ki je univerzalen, skupen čustvom vseh ljudi in mora veljati v neskončnem številu primerov. Specifičnost določene lokalne skupnosti ali celo širše družbe ga nikakor ne more zaobjeti, če želi pri tem spoštovati načelo dobrega, ki se ravno zaradi univerzalnosti nujno povezuje s pluralnostjo človeštva. Sistem totalne nadvlade je poskušal Naravni zakon vzeti v svoje roke in na podlagi ene rase ali ekonomskega razreda napraviti selekcijo, ki bi vodila k popolnosti. Človeka ne bi več »motil« notranji glas, ker ga zaradi poistovetenja z zakonom ne bi potreboval. Ker pa odpoved možnosti izbire med dobrim in zlim pomeni ukinitvev splošnega merila pravičnosti, postane tudi zločin relativen. Človek enostavno pozabi na vsebino in dejanje vrednoti zgolj glede na zakonsko pravilnost. (Arendt 2003, 555–557)

Povedano drugače, človek še vedno ohrani vest in tudi moralno presojo, lahko pa trdimo, da njegov etični zakonodajalec postane določena zakonska ureditev. Zato ni presojanja med pravičnim in nepravičnim ampak moraliziranje med pravilnim in nepravilnim. Eichmann je v podobnem primeru paradoksalno ohranil občutek za dolžnost do dela, ki ga je sprejel. Ni imel vesti, da ne bi spoštoval zakona, po drugi strani pa je v smrt mirno pošiljal milijone ljudi (Arendt 2007, 112–113). Med samim

procesom je lastno pomiritev vesti komentiral s splošnim strinjanjem množice z njegovim delom. Dejal je, da ni poznal nikogar ki bi mu nasprotoval, in še več – v zavzetem tekmovanju med nacističnimi organizacijami za čim boljšo in hitrejšo izpolnitev ukaza se je kot Poncij Pilat počutil opranega vsake krivde (137–140).

Poistovetenje z zakonom pa se ne more primerjati z glasom vesti, ki se v normalnih pogojih poistoveti z nekim splošnim vodilom, npr. Božjo zapovedjo, ki ni mišljena za sodbo človeka nad človekom, ampak predstavlja stabilizacijski dejavnik pri večno spreminjajočem se gibanju⁵ ljudi. V smislu totalitarizma absolutizacija zakona pomeni poseganje v Božji zakon in njegovo popačenje do te mere, da zapoved ne pomeni več smisla za človeka, ampak človek postane orodje za njeno izpolnjevanje. Ponižnost kot krščanska krepost v smislu aktivnega sobivanja, tj. omogočanja bližnjega, postane pokornost izključujočemu zakonu, ki ohranja zgolj vrsto, posamezno življenje pa napravi za nepomembno epizodo. (Arendt 2003, 558)

Tako se je Eichmann imel za dobrega in pokornega državljana, ker je vestno sledil ukazom in hkrati natančno spoštoval zakone. Tudi zato je njegova pripomba, da se je vedno ravnal po Kantovi⁶ definiciji dolžnosti, zvenela absurdno, saj je bilo hitro jasno, da je formulo *de facto* popačil in se je po novem glasila: »Deluj tako, da se tvoja načela ujemajo z načeli zakonodajalca.« (Arendt 2007, 160–161). Zamenjal je torej Kantov praktični um za Hitlerjevo voljo in se odpovedal svobodi s tem, ko je klic dolžnosti projiciral na zakon in sam postal potencialni zakonodajalec. *Končno rešitev*⁷ je vzel za svojo in v tipično temeljitem birokratskem načinu izvajanja postal že njen tvorec. Ko je opisoval lastno posredovanje za nek judovski par, mu je bilo očitno neprijetno, čeravno je hotel s tem opozoriti na svojo povsem človeško plat. Ni mu bilo žal, da je rešil

⁵ Hannah Arendt z izrazom »gibanje ljudi« označuje neprestana rojstva in smrti, kar je pogoj za ohranitev človeške vrste.

⁶ Immanuel Kant (1724–1804), nemški filozof. Na področju etike je vpeljal t. i. kategorični imperativ, ki se je glasil: »Načelo delovanja naj bo tako, da lahko postane splošno načelo.« (*Veliki svetovni biografski leksikon* 2002, s. v. »Kant, Immanuel«). Kategoričnost pri tem pomeni zaznati moralno pravilo kot absolutno, ker je vrednost moralnega dejanja v njem samem. Po Kantu ni bistvena funkcionalnost dejanja, ampak njegova moralnost (Stres 1999, 158–159). Velja pa opomniti, da površna interpretacija Kantovega formalizma pri obči veljavnosti moralnih načel lahko vodi k zanemarjanju vsebine dejanja, kar sicer ni bil njegov namen, saj iskrenost namena pomeni pozornost do celostnega dejanja (177).

⁷ Nacistični evfemizem za množično uničevanje judov. Dejansko je šlo za načrt, po katerem so nacisti na vseh zasedenih območjih zasegali premoženje judovskega prebivalstva, ljudi pa sistematično pošiljali v uničevalna taborišča.

življenje, saj ga verjetno niti ni razumel kot vrednoto na splošno, temveč zato, ker je s posredovanjem prekršil zakon in se izneveril nadrejenim (162–163).

Kot človek je tako postal objekt brez sposobnosti oblikovanja lastnega prepričanja, saj so zakoni predstavljali odgovor na vsa vprašanja. Prebivalstvo je bilo s tem ujet v proces nasilnega pospeševanja naravnega gibanja človeštva in kot tako lahko samo žrtev ali izvrševalec lastnega inherentnega zakona. Ker je proces odločal, kdo bo na kateri strani, je bila naloga ideologije pripravljanje na spremenljivost in nedokončnost vloge. (Arendt 2003, 563–564)

Zakon ni obstajal več zaradi možnosti, temveč zaradi samega sebe, saj je bil interpretiran kot Božji in je temeljil na neskončnem napredku, ki je predstavljal t. i. višji cilj. Nacizem je adoptiral in reinterpretiral Darwina in komunizem Marxa, s čimer je bila utemeljena marginalizacija določene skupine, na šibkosti katere je temeljila identifikacija sistema. Tako sta sledila rasizem in brezrazredna družba, temelječa na izključevanju in nasilju brez konca. Če je Naravni zakon⁸ v tem, da uniči vse življenju škodljivo in nesposobno živeti, sledi konec narave. In če je zakon zgodovine v tem, da odmre določen razred, to pomeni konec človeške zgodovine, če ne bi nastajali vedno novi in novi razredi, ki morajo odmreti. V tem tiči permanentnost nasilja, neskončnega boja z razrednim sovražnikom, kjer je nasilje samo bistvo sistema, ki se uničuje in vodi v paradoks popolne družbe, ki bo nastopila takrat, ko bo človeštvo uničilo samo sebe (Arendt 2003, 559).

⁸ Hannah Arendt v tem kontekstu namiguje na nacistično interpretacijo izraza, ki je predstavljala radikalizacijo Darwinove evolucijske teorije. Naravni zakon naj bi tako predvideval postopno izumrtje šibkejših členov npr. človeške vrste, kar so nacisti prilagodili svoji ideologiji in ga začeli aktivno izvajati.

3. AMORALNOST IN POSLEDICE

3.1 Etika poslušnosti kot družbena produkcija moralne brezbržižnosti

Če je bil totalitarni sistem utemeljen na nasilju, je njegovo množičnost nedvomno omogočila modernizacija. Dosežki racionalne družbe so poleg številnih pozitivnih reči doprinesli tudi k enostavnemu in cenejšemu povzročanju trpljenja in smrti, za katera se lahko slepimo, da ju ne povzročamo. Človek je tudi telesno bitje in kot tak ni vedno sposoben sočustvovanja; čeprav duhovno greši, ga njegova fizičnost zadržuje na polju imaginarnega, ker preprosto ne vidi rezultatov svojega dela (Bauman 2006, 239). Vendar je beg pred resnico pogosto zavestna potlačitev čustev. Psihološki in sociološki razlogi so dejavniki, ki vplivajo na intenzivnost zavedanja, nikakor pa niso dejavniki, ki bi zaradi ne vedenja odpravljali moralno ali katero drugo odgovornost. Nacistični sistem se je teh povezav zavedal in skrbel za razdaljo tako med storilcem in žrtvijo kot tudi med storilci samimi, ki so se po stopnji vpletenosti razlikovali, na splošno pa je številčnost storilcev služila drobljenju odgovornosti. Uradnik jo je pripisoval vojaku, ki je sprožil orožje, ta jo je pripisoval zakonodajalcu, čeprav se splošna odgovornost stopnjuje, bolj ko se organizator oddaljuje od izvrševalca usodnega dejanja. (Arendt 2007, 284)

V sistemu formalizma in birokracije je bila glavna vrednota poslušnost, kar je vodilo k izgubi čuta za objekt delovanja. Kot že rečeno je akter moraliziral glede tehnologije in stopnje uresničitve ukaza. Bolj kot posledica delovanja je postala pomembna ocena avtoritete (Bauman 2006, 244–245). Ker je nacistični sistem obljubljal raj na zemlji, so mu podlegli številni, ki so dali prednost učinkom materializma in ki so v nepremišljenosti na položaju močnejšega preslišali glas vesti, ga ponovno utišali v vrtincu sistema, in vendar so se bili po moralnem in dejanskem razpadu nemške družbe, ko so padli na dno, brez sramu sposobni vprašati, od kod zlo.

Da se holokavst ni zgodil povsem naključno, priča racionalnost, uporabljena za indoktrinacijo človeka, ki je vodila k instrumentalizaciji. Heinrich Himmler⁹ si je načrtno prizadeval ohraniti umsko zdravje osebja in se je namerno izogibal rekrutaciji sadistov, fanatikov, labilnih in pretirano senzibilnih ljudi. V ospredje je postavljaj objektivnost, pri kateri je morala biti zvestoba ukazu rezultat zvestobe organizaciji. Iskal je torej povprečne ljudi in jih uničil prav z njim lastnim razumom, ki ga od neobvladljivega in afektivnega fanatika ni mogel pričakovati (Bauman 2006, 50). Podreditev ukazu je torej pomenila poistovetenje z organizacijo, pri čemer je bilo žrtvovanje lastnega jaza oz. svobode prikazano kot krepost, moralno odgovornost pa je navidezno zamenjevala stroga disciplina po ključu: »Bolj kot ubogaš, manj si odgovoren.« Ker so vse odločitve prihajale z vrha organizacije, so preprosti ljudje prenehali verjeti v moč lastne izbire in jo nadomestili s popolno brezbriznostjo. Tako je nastopila moralna slepota brez občutka odgovornosti in brez možnosti odkrivanja moralnega značaja osebnih dejanj. Podobno kot bi npr. lastnik orožarske industrije s trdom izpopolnjeval orožje in koval dobiček, hkrati pa bi, brez zaznave povezave, objokoval žrtve v državi, ki je njegova stranka. (51–55)

Eichmann, ki ni prenesel pogleda na likvidacije (Arendt 2007, 108–110) niti ni sovražil judov, je zavestno in dobro izpolnjeval ukaze, ker je to zadoščalo njegovi potrebi po skladnosti z zakonom, ki je omogočala napredovanje po družbeni lestvici. Ob koncu vojne in bližajočem se propadu je zaradi Himmlerjeve ustavitve deportacij prišel celo v konflikt z njim, ker je vedel, da bo z ustavitvijo tovarne smrti ob službo, in še več, da bo posel verjetno ostal nedokončan. (166)

Podobno obnašanje je Levi opazil tudi pri žrtvah in ga poimenoval *paradoks dobro opravljenega dela*, pri čemer je bilo, podobno kot pri Eichmannu, edino merilo uspešnost opravljenega dela in ne namen, ki mu je izdelek ali storitev služila. To je še en namig, da moralna brezbriznost zadeva tako žrtev kot storilca, ki se v sistemu zgolj po naključju znajdetata vsak v svoji vlogi. Preživeli taboriščnik v spominih opisuje sojetnika, po poklicu zidarja, ki je sovražil vse nemško, in vendar je obrambni zid zgradil z vso ljubeznijo do dela, ne da bi pri tem razmišljal, ali bo dejansko služil

⁹ Heinrich Himmler (1900–1045) je bil eden izmed prvih članov nacistične organizacije in takoj za A. Hitlerjem, njen drugi najmočnejši človek. Kot notranji minister je bil med glavnimi akterji t. i. *končne rešitve* (*Veliki svetovni biografski leksikon* 2002, s.v. »Himmler, Heinrich«).

namenu, ali bo ščitil njega ali samo paznike ipd. Svoje delo je iz podobnega vzgiba za dobro ocenjeval poveljnik Auschwitza, Rudolf Höss. Ker je s trdom pripomogel k sistemizaciji pobijanja in s tem presegel normo, je torej delal dobro (Levi 2003, 98–99). Učinkoviteje od poskusa ukinjanja moralnih zadržkov pri posamezniku je prikrivanje moralnega pomena njegovega dejanja, kar pa od njega terja odgovornost, ki, tudi če je neutemeljena, kot magnet deluje nazaj na sistem (Bauman 2006, 57).

3.2 Vprašanje krivde

Karl Jaspers razlikuje različne ravni krivde, da se s tem prepreči posploševanje in plehko razumevanje. *Kriminalna krivda* nastopi zaradi zločina, ki je dokazan kot kršenje določenega zakona, instanco pa pri tem predstavlja pristojno sodišče. *Politična krivda* lahko izhaja iz dejanja državnikov ali nasploh iz državljanstva. Oblast, ki smo ji osebno podrejeni, po drugi strani omogoča naše bivanje in uresničevanje, pri čemer je vsak soodgovoren za to kako se mu vlada. Na tej točki sta instanci oblast in volja zmagovalca, kar mu zagotavlja njegova uspešnost. Iz dejanj, ki jih storimo kot posamezniki, izvira *moralna krivda* ne glede na to, ali je v ozadju politična, vojaška ali zgolj osebna iniciativa. Moralni prestopki so osnova za politično krivdo ali zločin, saj se začnejo pri človeku samem, kot drobna dejanja malomarnosti, lagodnega prilagajanja razmeram, cenene opravičevanja krivic in soudeležnosti pri nečem, kar omogoča zlo. Zločin ostane zločin, četudi je bil ukazan, saj gre pri moralni odgovornosti za razliko od politične ali kazenske odgovornosti, ki sta relativni glede na oblast, torej za vprašanje osebne vesti, ki je v tem primeru edina možna instanca. Še širše področje zajema *metafizična krivda*, ki se navezuje na solidarnost med ljudmi kot takimi in zaradi katere je vsakdo soodgovoren za sleherno krivico v svetu, še posebno za tisto, ki se zgodi v njegovi bližini in z njegovo vednostjo. To, da ljudje kljub možnosti zločina lahko živijo le skupaj, tvori substanco njihovega bitja, ki je omejena na najožjo človeško vest, katere instanca je edino Bog. (Jaspers 2012, 10–13)

Moralna krivda je vedno odvisna od posameznikovega samozavedanja, s tem pa je tudi moralna obsodba drugega vedno *in suspenso* v primerjavi s kriminalno ali politično (Jaspers 2012, 44). Kot smo pokazali že na začetku, problem ne tiči v vprašanju morale

ali ne-morale, temveč v raznolikosti »osebnih« moral. Podobna težava je nastopila tudi na procesu proti Eichmannu, kjer je bilo nemogoče komunicirati o moralnem vprašanju, saj se ga obtoženec ni zavedal, sodišče pa mu, obremenjeno zgolj s kazensko odgovornostjo, ni namenjalo pozornosti.

Brepogojno istovetenje države z nacijo in poskus vpliva na Naravni zakon predstavlja krivdo lažne vesti, iz česar je sledila mirna vest ob številnih hudodelstvih. Ker pa je oblast relativna in ne more biti absolutno merilo, s tem tudi ukaz ne more biti primerljiv z najvišjo ali sveto dolžnostjo. Čeprav se pokorščina ukazu pogosto interpretira kot vestno dejanje, je to dejanska odpoved lastni vesti, čemur sledi moralna krivda. Čeravno je v začetku poštenost in dobra volja, mora človek vedno ostati buden, saj vedno ostaja odgovoren do sebe, tudi do svoje zaslepljenosti (Jaspers 2012, 46–47). Človek kot del človeštva vedno nosi odgovornost do drugega, čeprav na nekatere stvari ne more vplivati. Rojeni smo v svet, ki ponuja neskončno možnosti, vendar ima določeno podlago, na katero kljub individualni suverenosti ne moremo vplivati. V tem je nepopolnost človeka, v čemer je tudi bistvo razumevanja izvirnega greha in iz česar izvira metafizična krivda kot pomanjkanje absolutne solidarnosti z ljudmi kot takimi (52–53). Če je odgovornost lahko določena glede na stopnjo osebne vpletenosti, pa na metafizični ravni krivda ostaja in izbruhne kot osramočenost, »/.../ ki jo pravični občuti pred tujim grehom in zaradi katere ga peče vest, ker je, ker je bil nepreklicno vnesen v svet stvari, ki obstajajo, in ker je bila njegova volja nična ali nezadostna in ga ni mogla zavarovati pred njim.«¹⁰ (Levi 2004, 157).

V tem pogledu pa lahko pride do zlorabe krivde, če jo prikazujemo kot posledico krepostnega dejanja. Eichmann se je npr. imel za žrtev prevare, ker naj bi bilo njegovo ponižno izpolnjevanje ukazov, kar je štel za vrlino, izkoriščeno (Arendt 2007, 285). Podobno se je odzval na občutek splošne krivde pri nemški mladini, katere vprašanje je bilo takrat aktualno. Hotel se je žrtvovati za dobro svojih sodržavljanov, kot da bi bilo mogoče z njegovo obsodbo izbrisati zločin in odpraviti kolektivno krivdo, ki je, kot dokazujemo, obstajala vsaj na metafizični ravni (279–280). Ker je moralna krivda vedno na osebni ravni, se zdi dovolj razglašati krivdo za nekaj, kar nisi storil, in mnogo

¹⁰ Levi je to reakcijo pripisal naključnim sovjetskim vojakom, ki so se prvi seznanili s taboriščem smrti.

težje je doseči kesanje za dejansko napako (Arendt 2003, 289). Odgovornost in krivda nista eno in isto, čeprav sta pogosto soodvisni, kot posledica ena druge.

4. ČLOVEK V SISTEMU

4.1 Iskanje smotra delovanja

Znana so pisma članov posebnih enot nemške vojske,¹¹ v katerih o svojih žrtvah govorijo lahkotno in brezbržno, v isti sapi pa izpovedujejo ljubezen in sočutje do naslovnikov, ki so jih zaradi vojne zapustili. Eksekutor je tako pričal, da mu je žal pobijanja zato, ker je to mnogo manj častno od boja na fronti; drugi je umore nemočnih žensk in otrok utemeljeval kot nujnost za zaščito lastnih družinskih članov. V prid ostanku človečnosti v teh osebah priča dejstvo, da so za dejanja iskale nekakšno vodilo oz. opravičilo, ki bi ravnanje prikazalo kot potrebno in pomembno. Krvniki so v primerjavi z »divjimi hordami,« ki so bile rezultat propagande, sami sebe doživljali kot humane, ker sicer ubijajo, vendar žrtvi ne povzročajo trpljenja (Sémelin 2009, 282–285). O podobnem iskanju zavetja pred nepreklicnim dogodkom umora poroča tudi Levi, ki pravi, da se izgovori različnih profilov storilcev, naj je šlo za fanatika ali zgolj kratkovidnega funkcionarja, niso bistveno razlikovali. Trditve, kot npr. *ubogal sem ukaze; drugi so počenjali hujše stvari od mene; zaradi moje družine nisem imel izbire; če ne bi storil jaz, bi nekdo drug, ipd.*, so plehke utemeljitve, ki ob soočenju z groznim, nenaravnim dogodkom, spominu narekujejo neresnično zgodbo (Levi 2003, 18–20). Ali ne bi vsakdo zagovarjal lastnega dejanja, v katerega bi bil iskreno prepričan? Nasprotno, so bile preživete fraze storilcev samo še en dokaz več za nezmožnost samokontrole, ker jih je prežemala krivda in sram zaradi globoko potlačenega občutka odgovornosti.

Lahko trdimo, da za prehod v dejanje obstaja več dejavnikov, ki so lahko tudi predmet vprašanja sociologije in psihologije, vendar je premislek po določenem času vedno na osebni ravni, o čemer priča ravno storilčeva potreba po utemeljitvi. Težava nastopi, ko oseba začne projicirati lastno odgovornost na vzvode iz okolice, pri čemer se pojavi nevarnost posploševanja in hkrati nezavednega prehoda na polje imaginarnega (Sémelin 2009, 285–286). K temu mnogo pripomore vojno stanje, ki absolutizira dogodke in dejanja, tako da disident v očeh javnosti hitro postane izdajalec lastnega naroda. V

¹¹ »Einsatzgruppen« - mobilne vojaške enote v zaledju vzhodne fronte, formirane za množične eksekucije Slovanov, Ciganov in Judov.

Hitlerjevi Nemčiji je bilo nemogoče javno nasprotovati nacistični politiki in hkrati podpirati državo v boju z nasprotnico. S tem je bilo načrtno izzvano tveganje preloma z lastno identiteto. Izbira je na nek način obstajala, vendar je po večini terjala odločitev za pasivnost, ki je bila mnogo manjše zlo od sprožanja eksistencialne krize posameznika.

Skladno s teorijo sistema se je posameznik stapljal s kolektivom in tako vzdrževal distanco do resnice. K sterilnemu pojmovanju so vodili še številni evfemizmi (Sémelin 2009, 273), ki so izoblikovali poseben vokabular in tako dodatno pripomogli k banaliziranju dejanja. Izrazi kot npr. *evakuacija, končna rešitev, paket, lov in čiščenje* so samo nekateri izmed mnogih (287–288). Eichmann se je z zasidranim dejstvom, da ni nedopustljivo ubijati, temveč povzročati nepotrebno bolečino, sprijaznil z zamenjevanjem tovarn smrti z »dobrodelnimi ustanovami,« ki so humano »pomagale ranjencem« (Arendt 2007, 132). Podobno je njegov odvetnik med procesom v Jeruzalemu ves čas posredno prikazoval pobijanje s plinom kot enega izmed medicinskih posegov.

4.2 Vprašanje genocida

Vsa poanta prisilnih družbenih sistemov je v izkoreninjanju zla v družbi ali, z drugimi besedami, poskus vzpostavitve raja na zemlji. Človek od spoznanja dobrega in slabega skuša dognati to skrivnost. Krščanska misel kot alternativo zagovarja *caritas*, totalitarizmi pa so v povsem materialnem smislu rešitev iskali v popolnem poenotenju, za kar so, naravnost absurdno, ponovno uporabili nasilje. Tako je nasilno izkoreninjanje zla namesto raja na zemlji ustvarilo pekel (Juhant 2009, 318). Težnja po enotnosti oz. ne-pluralnosti je že po definiciji temeljila na nasilju, ker je s tem vzpostavljala človeku nenaravno stanje tako na politični kot tudi na popolnoma osebni, subjektivni ravni. Od tu je sledila potreba po totalnem obvladovanju ne zgolj telesa, ampak tudi misli (Jalušič 2013, 101).

Genocid je zato zelo širok pojem, ki nikakor ne zadeva samo izraza holokavst, aktualnega v našem primeru. Čeprav beseda genocid etimološko namiguje na uničenje določene rase, lahko iz zgornjega odstavka nedvoumno izpeljemo mnogo širši pomen,

ki se kaže v zločinu proti človeški raznolikosti sami po sebi. Vsaj v obdobju nacizma je genocid pomenil napad na lastnost »statusa človeka«, brez katerega pa je beseda *človek* ali *človečnost* brez pomena. Očitno nerazumevanje teže tega dejanja se je pokazalo med procesom v Jeruzalemu, ko sodišče ni zmoglo priznati zločinu neprecedenčnosti in ga je posploševalo in v zgodovinskem kontekstu utemeljevalo kot grozno, a zasebno stvar med nacisti in judovskimi skupnostmi (Arendt 2007, 308–310). Res je, da so konkretni dogodki s perspektive zgodovinskih dejstev povezani le z omenjenima skupinama, vendar genocid kot ekstremen primer ne samo fizične, ampak predvsem družbene smrti pušča širše posledice (Žalec 2015b, 26–27). Vodi namreč k izolaciji od okolja, ki določeno osebo socialno oblikuje, ji omogoča identiteto in ji daje smisel bivanja. Vse to že pred telesno smrtjo uniči človeško osebo in prizadene splošni človeški potencial, kar pomeni škodo za vse ljudi, tako krvnike in žrtve, kot tudi njihove sodobnike in končno njihove potomce. (28–30)

V konkretnem zločinu so načelo selekcije pogojevale zgolj okoliščine v času in prostoru. Bistvo zločina je bilo nasilje proti človeštvu, ki torej lahko ogrozi prav vsako skupnost ali posameznika. Zaradi tega je moč iskati splošno odgovornost, vprašanje morale pa je, ali se storilec sploh zaveda samodestruktivnosti tega načrta.

4.3 Zakaj razumeti

»Mnogim, posameznikom ali narodom se lahko zgodi, da imajo, bolj ali maj zavestno, »vsakega tujca za sovražnika«. Največkrat je tako prepričanje prisotno globoko na dnu duše kot prikrita okužba, ki se pokaže le občasno in nepovezano ter ne utemeljuje nekega miselnega sistema. Vendar pa, ko se to zgodi, ko neizrečena dogma postane prva premisa silogizma, tedaj je na koncu verige lager. /.../ Zgodovino uničevalnih taborišč bi vsi morali doumevati kot zlovesč znak nevarnosti.« (Levi 2004, 7–8).

Brez hotenja razumeti, kar ne pomeni odpustiti krivde, temveč sprašuje po stopnji odgovornosti, bi posredno priznali da razum, ki zadaja zlo, prevladuje nad tistim, ki razkriva misterij zla. V etičnem smislu taka drža ni sprejemljiva (Sémelin 2009, 17). Če namreč parafraziramo latinski rek *historia magistra vitae*, lahko ugotovimo, da

holokavst ali totalitarni sistem na splošno nimata nujne kontinuitete pri določenih, prav tako nujnih pogojih, vendar pa bosta kot možnost vedno obstajala. Na tem mestu se je vredno vprašati, *zakaj*, saj, kot vidimo, misel ne postane dejanje čez noč, zato je dolga pot, ki vodi do eskalacije množičnega nasilja pogosto spregledana prepozno.

Skrajnost dejanja množičnega nasilja v okviru totalitarnih sistemov vedno meji na absurd in kot taka vzbuja občutek neverjetnosti. Ker je zločin tako nepredstavljiv, nima precedenčnega primera in zato niti ne obstaja pravna instanca, ki bi mu sodila. Dvom tako pade na žrtev, ki to postane že drugič (Arendt 2003, 531). Poleg tega je samo vprašanje žrtve večplastno. Najhuje pri holokavstu je bilo to, da je bilo zlo, ki ga je vodilo, posledica reda in ne nereda. Zato je vrednost pričevanja tudi v grotesknem spoznanju, da ni mogoče doživeti nasilje takih razsežnosti samo kot žrtev, temveč tudi kot storilec. (Bauman 2006, 233)

5. BANALNOST ZLA

Najbolj nenavadno spoznanje v primeru Eichmann je bilo to, da mu je bilo podobnih toliko ljudi in da tako kot on, niso bili perverzni niti nagnjeni k sadizmu, temveč so bili in so še vedno zastrašujoče normalni (Arendt 2007, 318). Eichmann ni bil podel ali nasilen in razen marljivosti, ki jo je vlagal v osebno napredovanje, ni imel drugih motivov, saj je še petnajst let po koncu vojne, v ujetništvu, tarnal, kako je mogoče, da je dosegel samo čin podpolkovnika SS.¹² Niti ni bil neumen, saj je dobro vedel, kaj počne, čeprav je odgovornost prelagal na sistem, ki je prevrednotil vrednote. Nedvomno pa je bil nepremišljen, kar ga je napravilo za enega največjih zločincev človeštva. Če je banalno, da človek pri najboljši možni volji v njem ne more najti ničesar diaboličnega, pa vendar to ni običajno. Njegova povprečnost, življenje v imaginarnem svetu »dobre družbe«, kjer je nekaj veljal le vedno boljši status, in nepremišljenost, so povzročile opustošenje. Iz tega sledi, da moralno ni in ne more biti pasivno. (330)

Podobno je ob opazovanju in analizi paznikov v taborišču o njihovi normalnosti in povprečnosti zaključil Levi (2003, 162), kakor tudi Sémelin, ki fenomena zločinov ni pripisoval zlonamernosti, patološkosti ali ideološkemu prepričanju storilca, temveč njegovi superficialnosti, ki je bila odraz nesposobnosti misliti na filozofski ali duhovni ravni. Seveda je tudi Eichmann premogel inteligenco, saj je v praksi učinkovito opravljal svoje delo, po drugi strani pa ni doumel širših posledic svojih dejanj. Izraz banalen po Sémelinu pomeni normalnost ali človeškost krvnika, ki se po svojem bistvu od žrtve ne razlikuje (2009, 322), vendar pa avtor pri samem prehodu k dejanju oz. sprejetju vloge storilca izključno poudarja zgolj psihološke in sociološke dejavnike, ki nekako namigujejo na nujnost dejanja v določenih, objektivnih okoliščinah (324). Enačenje banalnosti zla z vsakodnevno rutino človeka namreč izbiro za dobro prepušča zunanjim dejavnikom, pri čemer je mogoče izpeljati, da zgolj po naključju vsi ne postanemo množični morilci, s čimer bi *a priori* priznali določene osebe kot zle.

¹² Schutzstaffel (»zaščitni vod«): elitna vojaška in obveščevalna organizacija v času nacistične Nemčije, prvotno ustanovljena kot del Hitlerjeve stranke NSDAP.

Okoliščine seveda usmerjajo in, kot smo že dejali, jih ne moremo vedno izbrati, vendar pa izbira na osebni ravni še vedno ostaja kot svobodna volja, ki jo moramo upoštevati, kadar dokazujemo moralno odgovornost, ki ne more biti opravičljiva v smislu neobходимosti.

5.1 Vpliv socializacije na moralno odločanje

Ker imajo različni dogodki vedno mesto v širši ali ožji skupnosti, se poraja potreba po opredelitvi družbene ali sociološke teorije moralnosti. Enkratnost totalitaristične oblike množičnega nasilja pa presega znane okvire za razumsko razlago, kar sproža potrebo po vpeljavi novega pojma morale. Vendar v tem leži kritika sociološkemu pristopu, saj zgolj določena in časovno izolirana družbena skupina ne more odločati o splošnem moralnem ali ne-moralnem in s tem ustvariti model za univerzalno človeštvo, ker je rezultat vedno prilagodljiv ožji skupini in zato nerealen. (Bauman 2006, 266–268)

Kar je sprejemljivo v določeni družbi, ne more nujno postati tudi obče moralno načelo. Ker se svet praktično kaže kot heterogen, je morala družbeno vsiljenih sistemov vedno relativna in kot taka ne more zadevati človekove sposobnosti izbire med prav in narobe, saj ta presega kolektivno vest družbe. Po drugi strani pa družba vendar do neke mere vpliva na posameznika, saj bi lahko rekli, da socializacija temelji na manipulaciji z moralo, t. j. na kakovost odločitve, ne pa na samo produkcijo odločanja. Sposobnost odločati se ne obsega samo načel neke družbe, ampak tudi možnost odpora proti tem načelom, kar privede avtoriteto in odgovornost za odločitev tja, kjer je bila na začetku: v človeško osebo. (Bauman 2006, 269–270) Zato lahko rečemo, da družba more vplivati na izbiro, ne pa na sposobnost izbrati. Tako tudi odgovornost odločitve za *a priori* privzeto normo ne leži v kolektivu, ki jo promovira, temveč na individuumu, ki se odloči ne izbrati.

5.2 Moralna odgovornost

Bauman pravi, da je nacistični totalitarni sistem premagal način gledanja na elementarni človekov položaj, ki eksplicitno izraža univerzalnost človekovega odpora do umora in povzročanja trpljenja. Če je trditev točna, pomeni, da je sistemu uspelo nevtralizirati moralo, ki pogojuje specifično človeški način eksistence. Pri tem se pojavi vprašanje, ali je to enkratna značilnost časovno in prostorsko omejenega gibanja, ali pa gre pri tem za splošno značilnost družbe, ki se je v določenem času in prostoru zgolj radikalizirala (Bauman 2006, 278–279). Zgodovinsko je neposredna korelacija med antisemitizmom in pripravljenostjo sprejeti nacistični stroj ubijanja ovržena. Če torej odmislimo vse objektivne dejavnike, gre za boj človeka proti človeku v brezbriznem sistemu birokracije, ki pa nikakor ne more biti človeštvu lasten, ali drugače, ni smiselno biti ustvarjen za uničevanje lastne biti. Kaže, da je do množičnega zločina privedla nevtralizacija odnosa do sočloveka in ne obratno, mobilizacija sovraštva. (280–281)

Pasivnost je za razliko od sovraštva čustvena otopelost, ki je posledica brezbriznosti. Nacizem je torej manipuliral z moralo, vendar zahrbtno, saj ni neposredno vsiljeval odločitve. Pripravljaj je podlago za samostojno spremembo stališča, ki je imela, ker je bila subjektivna, mnogo večjo težo, s tem pa tudi osebno odgovornost. Zlo je npr. v tem času izgubilo lastnost skušnjave. Ni bilo treba napora in prepričevanja ljudi, da bi jih mobilizirali za ubijanje. Treba je bilo le nevtralizirati njihov odpor do ubijanja. (Arendt 2007, 176–177)

Moderna družba omogoča razdaljo med ljudmi, ker v času globalizacije ustvarja navidezno enost in enotnost sveta, dejansko pa zaradi nepoznavanja bližnjega, ki je fizično blizu, povzroča strah kot posledico neznanja in hkrati ravnodušnost za moralna vprašanja (Bauman 2006, 289). Od tu izvira pasivnost, ki je priča razčlovečenju tako storilca kot žrtve, dokler ni prepozno in je tudi sama prisiljena prevzeti vlogo. Od tu izvirata tudi logika samoohranitve kot odveza za moralno nedejavnost, in dejstvo, da je v sistemu, kjer si racionalnost in etika nasprotujeta, največji poraženec človečnost. (307–308)

SKLEP

Človekova odgovornost izvira iz svobode njegovega delovanja, zato nedvomno vedno obstaja, čeprav jo na nekaterih področjih lahko obravnavamo stopenjsko. Odgovornost za zločin je pogojena z določenim sistemom zakonov, politična pa je za večino objektivne narave. V obeh primerih je določljiva, vendar dolgoročno spremenljiva. O popolni odgovornosti lahko pri povprečnem zdravem in razumskem človeku govorimo samo na moralnem področju. Ugotovili smo, da je morala skupek več vsebinsko nikakor ne statičnih, še manj enakovrednih komponent, saj so vedno v povezavi s pojmom *dobrega*, pri čemer je razum tista danost, ki vzdržuje npr. hierarhijo vrednot in skrbi za odločanje.

Pri Adolfu Eichmannu, ki si ni izmislil sistema množičnega nasilja, se pa je z njim poistovetil in ga dobesedno soustvarjal, lahko opredelimo vse zgoraj omenjene pojme kot aktivne. Razvil je lastno moralo in povsem svobodno deloval za dobro Tretjega rajha, iz česar sta sledila ugleden položaj v družbi in spoštovanje, kar je bilo dobro za njegovo osebo. Nedvomno je bil odgovoren za svojo uspešnost, vendar hkrati s tem tudi za širše posledice dejanj, ki so k njej vodili. Ker smo ovrgli neposredno enačenje *dobrega s pravilnim*, ne moremo priznati vsaki morali veljavo univerzalnega načela, in ker svoboda omogoča moralo, vest ali notranji glas pa jo vrednoti, lahko v konkretnem primeru sklepamo na moralno nezrelost akterja. Človek ne more povzročati zla, če ga pred tem ne prikrije s ciljem, ki je *dober*. In morda se sliši absurdno, vendar je Eichmann primer človeka, ki dela dobro v sistemu množičnega nasilja, ki smo ga dokazali za samodestruktivnega, *ergo* deluje dobro, čeravno proti lastnemu bistvu. Ugotavljamo, da je brezbržnost glavni razlog za takšno aktivnost. Razum ima zanimivo lastnost, saj nas po eni strani omogoča, po drugi pa nas ob hitrih sodbah naravnost ovira. Človek je navajen počivati na uspehu, pri čemer ga ozadje začne zanimati zgolj takrat, ko mu gre slabo. Vnaprej sprejeto načelo je še vedno plod odločitve, nekritičen pretres vsebine pa nepremišljenosti. Eichmann ob nešteti nasilnih dogodkih, ki jim je bil priča in ki jih je po lastnih besedah težko prenašal, ni z mislijo nikoli posegel na polje univerzalne človečnosti. Mišljenja pa mu nihče ni mogel ne vsiljevati ne omejevati

in če se je odločil odpovedati lastni svobodi v prid zakonu, je to lahko storil samo na osebni ravni in z zmotnim prepričanjem odveze odgovornosti.

Razloge za misterij zla, ki se materializira v obliki nasilja, lahko iščemo v človekovi nepopolnosti. Čeprav ga kot taki ne moremo v polnosti razumeti, nam nič ne preprečuje, da ne bi nadaljevali z iskanjem. Če nam vprašanje *zakaj* ne ponuja konkretnega odgovora, je vseeno na mestu, saj posredno kaže na človekovo šibkost, ki pa ne pomeni vdanosti v malodušje, ampak toliko bolj kliče po iniciativi za življenje. Z rojstvom ne dobimo nobenega priročnika z navodili, kako živeti, kar bi si moderna potrošniška družba morda želela, temveč nešteto možnosti, ki pa se z možnostmi bližnjega, zaradi univerzalnosti človeške narave, ne izključujejo. Kakor smo kot državljani soodgovorni za državo, smo tudi kot ljudje soodgovorni za vsa človeška bitja. Dosegati tako gledanje pomeni biti aktiven na duhovnem področju, spoštovati človeško pluralnost in slediti *dobremu*, ki ne bo samo tukaj in zdaj. Nasilje namreč vodi tako k propadu žrtve kot tudi storilca, ki z nasilnim dejanjem vedno zanika lastno bistvo.

Eichmann je vse svoje življenje zagotovo ohranil tipične človeške lastnosti in nikakor ne moremo trditi, da ni poznal morale ali da ni imel izbire. Zaradi pasivnosti in nepremišljenosti se je enostavno poskušal uresničiti po najlažji poti, ki je zahtevala milijone nedolžnih življenj. Za svojo vlogo v fenomenu množičnega nasilja zato nosi popolno osebno odgovornost. In čeprav ni nikoli spoznal, da v smrt ni poslal nobenega »sovražnika rajha,« ampak sočloveka, nosi tudi *Kajново znamenje* zaradi zanikanja človeškosti, ki jo je sam nedvomno delil z lastnimi žrtvami.

POVZETEK

Vedno aktualno vprašanje nasilja se zastruje v modernih časih neskončnega napredka znanosti, ki ima poleg blaginje in udobja za človeka pogosto tudi negativne posledice. Odmik človeka od lastnega nematerialnega bistva se nam razkriva na primeru Adolfa Eichmanna, člana nacistične organizacije, ki je iznašla in vzpostavila sistem množičnega nasilja, sicer pa dobrega uradnika in zvestega izvrševalca ukazov. S stališča, da je človek v osnovi dobro in svobodno bitje, se diplomsko delo dotika njegovega smotra delovanja v takih okoliščinah, njegove morale in hotenja ter poskuša dokazati in opredeliti njegovo odgovornost. Delo temelji na dogodkih množičnega nasilja med drugo svetovno vojno in na Eichmannovem procesu v Jeruzalemu desetletje in pol pozneje. Oblikovano tematsko skuša opredeliti človeka kot moralno bitje in prikazati njegovo spremembo, ki nastopi z uveljavitvijo totalitarnega družbenega sistema. Dalje skuša opozoriti na nezdržljivost strogega formalizma z občimi moralnimi načeli, kar je bila, ravno nasprotno, ena izmed glavnih teženj totalitarizma. Pri tem se materializacija zla pokaže kot banalna, saj lahko doseže povsem normalnega in povprečnega človeka, ki je naenkrat pri najboljši volji pripravljen izvajati nasilje. Zaključek se zato približuje tezi, da je moralna brezbržnost pogosto posledica egoizma in nepremišljenosti, kar pa ne odvrača od odgovornosti do lastne in druge osebe, saj je nasilje vedno samodestruktivno, iz česar sledi, da morala nikakor ni pasiven pojem.

Ključne besede: Adolf Eichmann, človekova odgovornost, morala, svobodna volja, množično nasilje, totalitarizem, banalnost zla.

ABSTRACT

The Issue of Human Responsibility within the Phenomenon of Mass Violence: an Attempt of Interpretation in the Case of Eichmann

The ever-topical issue of violence is sharpening in the modern era of boundless scientific advancements that do not only promote the overall well-being and comfort, but they also often negatively affect the individual. The alienation of the individual from their own immaterial essence is reflected in the case of Adolph Eichmann, a successful official, a dedicated executor of orders, and a member of the Nazi Party which invented and established a system of mass violence. Based on the assumption that each human being is intrinsically good-natured and free, the current BA thesis addresses their motives under the given circumstances, their morality and their aspiration, and it also attempts to prove and assess their responsibility. The thesis is based on a series of incidents of mass violence occurring during the Second World War and during the Eichmann trial in Jerusalem, appearing a decade and a half later. Based on the thematic concept the thesis tries to identify the individual as a moral being and reveal their inner change resulting from the enforcement of the totalitarian regime. In the continuation it attempts to highlight the incompatibility of strict formalism with general moral principles, which contrastingly represented one of the tendencies of totalitarianism. At this point the materialization of evil is reflected as a banal phenomenon since it may affect an ordinary, average individual who is suddenly firmly determined to commit violence. For this reason the conclusion closely relates to the hypothesis that moral indifference often stems from egoism and thoughtlessness, which, however, does not relieve the individual of their responsibility towards themselves and towards others, since violence always constitutes a self-destructive act, which consequently indicates that morality is definitely not a passive concept.

KEY WORDS: Adolph Eichmann, human responsibility, morality, free will, genocide, totalitarianism, banality of evil.

REFERENCE

- Arendt, Hannah. 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- Arendt, Hannah. 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Študentska založba.
- Hemingway, Ernest. 2005. *Komu zvoní*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Jalušič, Vlasta. 2013. Spremná beseda. V: Hannah Arendt. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- Jaspers, Karl. 2012. *Vprašanje krivde*. Vnanje Gorice: Kulturno-umetniško društvo Police Dubove.
- Juhant, Janez. 2009. *Etika I: na poti k vzajemni človeškosti*. Ljubljana: Študentska založba.
- Levi, Primo. 2004. *Ali je to človek; Premirje*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Levi, Primo. 2003. *Potopljeni in rešeni*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Sémelin, Jacques. 2009. *Očistiti in uničiti: politične rabe množičnih pobojev in genocidov*. Ljubljana: Modrijan.
- Stres, Anton. 1999. *Etika ali filozofija morale*. Ljubljana: Družina.
- *Veliki svetovni biografski leksikon*. 2002. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Žalec, Bojan. 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

- Žalec, Bojan. 2015a. Factors and Indicators of Genocide. V: Juhant, Janez in Bojan Žalec, ur. *Understanding Genocide and Suicide*. Wien; Zürich: Lit.
- Žalec, Bojan. 2015b. *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism*. Zürich; Berlin: Lit.