

ΘΕΤΙΚΙΣΤΕΣ ΕΝΑΝΤΙΟΝ ΜΟΡΑΛΙΣΤΩΝ: Η ΔΙΚΗ ΤΟΥ ΑΪΧΜΑΝ ΚΑΙ ΤΟ ΔΙΕΘΝΕΣ ΔΙΚΑΙΟ*

ΤΙΥΙΑ ΡΑΡΒΙΚΚΟ



ΤΟ ΑΡΘΡΟ ΑΥΤΟ ΠΡΑΓΜΑΤΕΥΕΤΑΙ τον δημόσιο διάλογο που προκάλεσε μεταξύ των νομικών η δίκη του Άντολφ Άιχμαν. Ο σκοπός μου είναι να δείξω τον τρόπο με τον οποίο η μεταθεωρητική φύση του διαλόγου διαμόρφωσε διαφορετικές εκτιμήσεις. Θα υποστηρίξω ότι η βασική διαμάχη ήταν μεταξύ των θετικιστών, οι οποίοι προσπάθησαν να διατηρήσουν την υπόθεση Άιχμαν στη λογική του κράτους δικαίου, και των «μοραλιστών», οι οποίοι αμφισβήτησαν την προηγούμενη θέση, υποστηρίζοντας την ανάγκη για μια ηθικολογική και ηθική αιτιολόγηση της υπόθεσης. Κατ' επέκταση, θα υποστηρίξω ότι υπάρχει ένας θεματικός δεσμός ανάμεσα στον διάλογο για την υπόθεση Άιχμαν και τη συζήτηση που διεξάγεται σήμερα σχετικά με τη σημασία του διεθνούς δικαίου. Νομικά, ηθικά και πολιτικά προβλήματα, τα οποία έφερε στο φως η υπόθεση Άιχμαν, συνηγορούν υπέρ της καθιέρωσης ενός υπερεθνικού δικαίου, αποδεκτού και επικυρωμένου από όλες τις πολιτικές κοινότητες του κόσμου. Ωστόσο, η υπόθεση Άιχμαν δείχνει ότι το πρόβλημα των εγκλημάτων εναντίον του ανθρωπίνου γένους¹ δεν μπορεί να επιλυθεί απλώς μέσω της διεθνούς νομοθεσίας, καθώς τα είδη αυτά των εγκλημάτων είναι από τη φύση τους πολιτικά.

Ακόμα λιγότερο μπορεί να επιλυθεί μέσω ενός «νέου κοσμοπολιτισμού» με την έννοια μιας παγκόσμιας διακυβέρνησης. Η πολιτική φύση των εγκλημάτων του Άιχμαν δείχνει ότι εκείνο που διακυβεύεται σε αυτή την υπόθεση δεν είναι τόσο το ζήτημα της εξουσίας και τιμωρίας αλλά το ερώτημα πώς μπορούμε να μοιραζόμαστε τον κόσμο με άλλους ανθρώπους. Με άλλα λόγια, εκείνο που διακυβεύεται είναι το πώς μπορούμε να ανήκουμε στον κόσμο κατά τρόπο ώστε το ανήκειν αυτό να μη βασίζεται στην κυρίαρχη εξουσία αλλά αντιθέτως στο να μοιραζόμαστε τον κόσμο με ελευθερία, ισότητα και σεβασμό για τους άλλους ανθρώπους.

Τα δικαϊκά προβλήματα της υπόθεσης Άιχμαν αφορούν τόσο τη σύλληψή του² όσο και ορισμένες πλευρές της ίδιας της δίκης. Με δεδομένη την εξαιρετικά αμφιλεγόμενη φύση της υπόθεσης, δεν προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι αποτέλεσε το έναυσμα για μια ζωνρή συζήτηση μεταξύ των νομικών. Ωστόσο, είναι προφανές ότι οι περισσότεροι από τους νομικούς που προσέγγισαν την υπόθεση έμοιαζαν να στέκονται κάπως αμήχανοι απέναντί της: από τη σκοπιά του κράτους δικαίου, κάθε πιθανή φάση και πλευρά της παρουσίαζε κάτι το διφορούμενο.

Η γενική αμηχανία και η αμφιλεγόμενη φύση της δίκης αντικατοπτρίστηκε στον σημαντικό αριθμό των ανασκοπήσεων που δημοσιεύθηκαν σχετικά με αυτήν. (Για τις ανασκοπήσεις, βλ., για παράδειγμα, Brahm 1969). Εκτός από τα κάθε είδους τυπικά προβλήματα που ανέδειξε η δίκη, οι νομικοί προβληματίστηκαν από δύο κύρια ζητήματα. Από τη μια –και σημαντικότερη– πλευρά, αναλογίζονταν το νόημα της δίκης του Άιχμαν και τον αντίκτυπο που είχε στην παγκόσμια συνείδηση. Από την άλλη, αναρωτιούνταν ποιες θα ήταν οι επιπτώσεις της στο διεθνές δίκαιο και στον ρόλο του δικαίου γενικά στον κόσμο.

Είναι επίσης προφανές ότι, ευθύς εξαρχής, μεγάλο μέρος της συζήτησης ασχολήθηκε με τις μεταθεωρητικές θεμελιώσεις της δίκης. Κατά την άποψή μου, αυτό αντικατοπτρίζει το γεγονός ότι η υπόθεση Άιχμαν ποτέ δεν συνάρμοζε πραγματικά με τον κόσμο του κράτους δικαίου. Με άλλα λόγια, ήταν αδύνατο να συζητηθεί με λογικό τρόπο εντός του αυστηρού πλαισίου του φυσιολογικού λόγου του δικαίου. Παρ' όλο που η δίκη του Άιχμαν υπήρξε μια υπόθεση σημαντική για την ανάπτυξη του διεθνούς δικαίου, ήταν δύσκολο να καταχωρηθεί απρόσκοπτα στον ογκούμενο αριθμό των προδεδικασμένων ως βάση για μελλοντικές υποθέσεις. Ανεξάρτητα από την προσωπική γνώμη του κάθε συγγραφέα, οι μεταθεωρητικές δικαιολογήσεις ήταν απαραίτητες για την καθ' οιονδήποτε τρόπο συζήτηση της υπόθεσης.

Στο παρόν άρθρο θα δείξω ότι εκείνο που πραγματικά βρισκόταν στην αίθουσα του δικαστηρίου της Ιερουσαλήμ ήταν, αφ' ενός, οι αρχές του διεθνούς δικαίου και, αφ' ετέρου, η φύση της εβραϊκής ταυτότητας: ήταν σε αυτό ακριβώς το θεματικό πλαίσιο που ο δημόσιος διάλογος για την υπόθεση πήρε τη μορφή διαμάχης μεταξύ θετικιστών και μοραλιστών. Θα πραγματευτώ αυτή τη διαμάχη με τη βοήθεια μερικών αντιπροσωπευτικών συμβολών, που συνοψίζουν τα πιο σημαντικά επιχειρήματα που διατυπώθηκαν κατά τη διάρκειά της. Τέλος, θα υποστηρίξω ότι ο διάλογος αυτός έπαυσε από την έλλειψη μιας πολιτικής προσέγγισης. Αν οι συμμετέχοντες είχαν αντιληφθεί πόσο βαθιά πολιτική ήταν εκ φύσεως η υπόθεση Άιχμαν, θα μπορούσε ο όλος διάλογος να είχε εξελιχθεί διαφορετικά, κατά τρόπο που να είχε φέρει τις πολιτικές

πλευρές πιο ανοιχτά στο προσκήνιο. Το ατυχές αποτέλεσμα αυτής της παράλειψης ήταν ότι η υπόθεση Άιχμαν όχι μόνο δεν κατάφερε πραγματικά να βελτιώσει και να επιταχύνει την ανάπτυξη του διεθνούς ποινικού δικαίου αλλά μάλλον επιβράδυνε εσκεμμένα την πολιτική συζήτηση για το πώς θα έπρεπε να αντιμετωπίζονται τα εγκλήματα κατά του ανθρώπινου γένους.

Ευθύς εξαρχής, η συζήτηση μεταξύ των ειδημόνων για την υπόθεση Άιχμαν διαπλέχθηκε με δύο άλλες υπό εξέλιξη συζητήσεις. Μία από αυτές αφορούσε την εβραϊκή ταυτότητα και τη μοίρα του ιουδαϊσμού και του σιωνισμού μετά την εγκαθίδρυση του κράτους του Ισραήλ. Η δεύτερη είχε να κάνει με την ηθικολογική και ηθική δικαιολόγηση της σύλληψης και της δίκης του Άιχμαν. Καθόσον οι περισσότεροι συγγραφείς δεν αρκέστηκαν στην πραγματεύση της μίας από αυτές τις πλευρές, είναι πρακτικά αδύνατο να ταξινομηθεί η κάθε συμβολή στο πλαίσιο αποκλειστικά μίας από αυτές τις συζητήσεις. Ειδικά οι ηθικές και οι δικαιοτικές συζητήσεις αλληλοδιαπλέχθηκαν κατά τρόπο που επιτρέπει να διαβαστούν ως συνεισφορές σε μία και την αυτή μετασυζήτηση. Η μετασυζήτηση αυτή αφορούσε τα θεμέλια και τις αρχές του δυτικού δικαστικού συστήματος και τα κριτήριά του για την απονομή δικαιοσύνης: η δυτική αντίληψη για τη δικαιοσύνη και το κράτος δικαίου αποδείχθηκε εντελώς απροετοίμαστη και ανεπαρκής μπροστά στα εγκλήματα των ναζί, τα οποία υπερέβαιναν κάθε συμβατική αντίληψη περί εγκλήματος. Αντίστοιχα, τα ηθικά και τα δικαϊκά επιχειρήματα μπορούν να διαβαστούν ως δύο διαφορετικά είδη απάντησης στα ίδια βασικά ερωτήματα.

Με άλλα λόγια, κατά τη διάρκεια αυτής της δημόσιας συζήτησης τέθηκαν υπό λεπτομερή εξέταση δύο μετα-θέματα τα οποία υπερβαίνουν τη συνήθη δικαστική πρακτική και διαμόρφωσαν με αποφασιστικό τρόπο τους όρους του διαλόγου. Από τη μια πλευρά, η δίκη προσεγγίστηκε ως μια οριακή υπόθεση που έθετε σε δοκιμασία τις ισχύουσες αρχές του διεθνούς δικαίου. Από την άλλη, εκείνο που διακυβευόταν ήταν η φύση της εβραϊκής ταυτότητας και το μέλλον του Ισραήλ ως εβραϊκού κράτους. Αν αυτά τα δύο ζητήματα τοποθετηθούν σε ένα πιο μεταθεωρητικό επίπεδο, μπορούν να θεωρηθούν συμβολές στην ίδια και την αυτή μεγάλη δημόσια συζήτηση - εκείνη μεταξύ των θετικιστών και των «μοραλιστών» για τις θεμελιώδεις αιτιολογήσεις του δυτικού δικαστικού συστήματος.

Οι αρχές του διεθνούς δικαίου στο δικαστήριο

Ένα από τα προβλήματα που ανέδειξαν οι δίκες της Νυρεμβέργης είχε να κάνει με την ισχύ της αρχής *nullum crimen sine lege*, η οποία είναι γενικά σεβαστή στο δυτικό δικανικό σύστημα. Ο D. Lasok επεσήμανε ότι υπό κανονικές συνθήκες, στο πεδίο αρμοδιότητας του εσωτερικού δικαίου, η αρχή *nullum crimen sine lege* διαφυλάχθηκε ευλαβικά ως εγγύηση ενάντια στην κατάχρηση της εξουσίας μέσω αναδρομικής νομοθεσίας. Με άλλα λόγια, ο σκοπός της ήταν να προστατεύει τα άτομα ενάντια στην αυθαίρετη μεταχείριση από το κράτος. Η εφαρμογή της επίσης εξασφαλίζει μια δίκαιη δίκη και προστατεύει εκείνους που προσέρχονται ενώπιον του δικαστηρίου με καθαρά χέρια και καθαρή συνείδηση (Lasok 1962, 365-366).

Η περίπτωση, ωστόσο, των ναζί εγκληματιών πολέμου ήταν διαφορετική. Δεν προσήλθαν στο δικαστήριο με καθαρά χέρια, αλλά προβάλλοντας τη δικαιολογία ότι οι πράξεις τους θα έπρεπε να θε-

ωρηθούν κρατικές ενέργειες, εφόσον είχαν δράσει υπό τις διαταγές του Τρίτου Ράιχ. Έτσι, κατά την άποψή τους, θα έπρεπε να θεωρηθεί ότι ισχύει όχι μόνο η αρχή *nullum crimen sine lege* αλλά και η αρχή της κρατικής ενέργειας, η οποία απέκλειε την προσωπική ευθύνη.

Αντιμέτωπο με τέτοιου είδους εγκληματίες, το Δικαστήριο της Νυρεμβέργης αποφάσισε να απορρίψει τόσο την αρχή *nullum crimen sine lege* όσο και την αρχή της κρατικής ενέργειας. Με τον τρόπο αυτό προετοίμασε το έδαφος για την ιδέα ότι τα κράτη δεν αποτελούν οργανικές προσωπικότητες αλλά απλώς μορφές οργάνωσης και ότι τα εγκλήματα που παραβιάζουν το διεθνές δίκαιο διαπράττονται από ανθρώπους, όχι από αφηρημένες οντότητες. Συνεπώς, ο νόμος μπορεί να επιβληθεί μόνο τιμωρώντας άτομα (Lasok 1962, 366).

Ωστόσο, σύμφωνα με την άποψη του Lasok, το πραγματικό πρόβλημα με τη δίκη του Άιχμαν δεν αφορούσε αυτές τις εξελίξεις στο διεθνές δίκαιο. Ο συγγραφέας υποστήριξε ότι η δίκη αποτελούσε ένα πολύ επικίνδυνο προηγούμενο υπό μία άλλη έννοια: το μείζον πρόβλημα στην υπόθεση ήταν ο τρόπος με τον οποίο ο Άιχμαν προσήχθη στη δίκη. Αυτός ο αναμφισβήτητος παράνομος τρόπος θα αποτελούσε επικίνδυνο διεθνοδικαϊκό προηγούμενο για αντίστοιχες μελλοντικές περιπτώσεις, αν γινόταν κατάχρηση από κάποια εγκληματικά κράτη (Lasok 1962, 372-373).

Η δίκη του Άιχμαν συνιστούσε επικίνδυνο προηγούμενο και από μία ακόμη σκοπιά. Στο βαθμό που βασιζόταν σε μια σύνθεση νομικών προηγούμενων σε διεθνές και εθνικό επίπεδο, αποτελούσε επίσης και αυτή ένα προηγούμενο για αυθαίρετους συνδυασμούς στο μέλλον. Ακριβέστερα, η υπόθεση Άιχμαν θα μπορούσε να ενθαρρύνει την αγνόηση των γενικών αρχών του διεθνούς δικαίου και της δίκαιης δίκης και να ανοίξει τον δρόμο στην πρακτική να οργανώνονται και στο μέλλον δίκες διεθνών εγκληματιών σε μια *ad hoc* βάση. Έτσι, κατά τον Lasok, το θεμελιώδες πρόβλημα όσον αφορά τη δίκη ήταν ότι «αποκάλυψε μία από τις κύριες ατέλειες του [υπάρχοντος] συστήματος διεθνούς δικαίου, και συγκεκριμένα την απουσία ενός Διεθνούς Ποινικού Δικαστηρίου, και [ότι] υπενθύμισε στον κόσμο ότι κάτι πρέπει να γίνει προκειμένου η διεθνής δικαιοσύνη να μη μένει στα χέρια των νικητών κρατών ή μεμονωμένων κρατών που δρουν σαν διεθνείς «τιμωροί» [vigilantes] (Lasok 1962, 373-374).

Δυστυχώς, παρ' όλο που η δίκη Άιχμαν έφερε ξεκάθαρα στο φως αυτές τις ατέλειες, δεν κατάφερε να επισπεύσει την εξέλιξη του διεθνούς δικαίου. Αντίθετα, όπως εύλογα παρατήρησε η Lozier (1963, 75), οι προσπάθειες που είχαν αναληφθεί, στο κλίμα του μεταπολεμικού ενθουσιασμού, να διαμορφωθεί ένας αποτελεσματικός διεθνής ποινικός κώδικας, ο οποίος να ενσωματώνει την αρχή της ατομικής ευθύνης, ναυάγησαν. Ναυάγησαν δε, όχι εξαιτίας της ιδιόμορφης συμπεριφοράς του Ισραήλ εντός της διεθνούς κοινότητας, αλλά επειδή τα κυρίαρχα κράτη ήσαν απρόθυμα να δεσμευτούν σε διεθνή σχέδια με τόσο ριζικές συνέπειες. Αποδείχθηκαν απελπιστικά απρόθυμα να αναπτύξουν διεθνείς κώδικες εναντίον των ακραίων εγκλημάτων, διαφυλάσσοντας ζηλότυπα τη δική τους απαραμείωτη κυριαρχία.

Η φύση της εβραϊκής ταυτότητας στην αίθουσα του δικαστηρίου

Αν οι νομικές πλευρές της υπόθεσης Άιχμαν προκάλεσαν έντονες διαμάχες, ακόμα πιο διαμφισβητούμενη ήταν η σημασία της για τη

μοίρα των Εβραίων και του κράτους του Ισραήλ. Σε μια από τις πρώτες και πιο δυνατές συμβολές σε αυτό τον διάλογο, ο Yosai Rogat επεσήμανε ότι το ρητώς ομολογημένο κίνητρο του Ισραήλ για την οργάνωση της δίκης ήταν μάλλον να διδάξει παρά να τιμωρήσει: παρ' όλο που είναι γενικώς παραδεκτό ότι η χρήση του νόμου για απώτερους σκοπούς υποσκάπτει το κύρος του, οφείλει να παραδεχτεί κανείς ότι, ιδεωδώς, ο νόμος θα πρέπει επίσης να διδάσκει. Ακριβέστερα, η σχέση μεταξύ δικαίου και ηθικών στάσεων είναι αμφίδρομη: οι νομικοί κανόνες δεν ακολουθούν πάντοτε κατά βήμα τις ηθικές στάσεις αλλά συμβαίνει επίσης οι ηθικές στάσεις να αλλάζουν ανάλογα με τι επιτρέπεται ή απαγορεύεται νομικά. Έτσι, κατά την άποψη του Rogat, ήταν επιτακτικό να τεθεί το ερώτημα αν το Ισραήλ πέτυχε τελικά τον στόχο του (Rogat 1961, 4).

Για να απαντήσει σε αυτό το ερώτημα, χρειάζεται κανείς να προσδιορίσει ποιος δικαζόταν. Κατά τον Rogat, εδω ακριβώς ήταν το σημείο στο οποίο το Ισραήλ απέτυχε να διδάξει κάτι στον κόσμο. Η στρατηγική του ήταν να σκιαγραφήσει το προφίλ ενός αρχισφαγέα, ενός απάνθρωπου τέρατος, ενός ψυχωτικού, του οποίου η κακία ξεπερνούσε τη φυσιολογική ανθρώπινη κατανόηση. Επρόκειτο για ένα σοβαρό λάθος. Δεν διδάξε τίποτα επειδή δεν ανάγκασε τους ανθρώπους να ξανασκεφτούν τίποτα ούτε ενέπλεξε κανέναν προσωπικά.

Αντί να κάνει ό,τι περνούσε από το χέρι του για να δείξει πόσο εξαιρετικά ήταν τα εγκλήματα του Άιχμαν στην απάνθρωπη τερατώδεια τους, το Ισραήλ θα έπρεπε να είχε κάνει το αντίθετο. Θα έπρεπε να είχε επιχειρήσει να δείξει πως, παρά το ότι ο Άιχμαν ήταν ένας εντελώς συνηθισμένος άνθρωπος, υπήρξε ικανός να διαπράξει φριχτά εγκλήματα, και πως απείχε πολύ από το να είναι αναντικατάστατος. Αν δεν ήταν αυτός εκεί, κάποιος άλλος θα είχε διαπράξει τα ίδια εγκλήματα. Μια τέτοια οπτική θα είχε ωθήσει κι άλλους να σκεφθούν την ευθύνη και τη συνενοχή τους. Θα είχε υποβάλει την ιδέα ότι δεν αρκεί να παρατηρεί κανείς έκπληκτος τις ατομικές πράξεις του Άιχμαν χωρίς να τις συσχετίζει με ό,τι έκαναν άλλοι τότε. Πιο συγκεκριμένα, οι ατομικές πράξεις του Άιχμαν θα έπρεπε να είχαν εξεταστεί σε σχέση με τις δομές του κακού που τότε ίσχυαν. Μια τέτοια προσέγγιση θα είχε δείξει ότι ούτε οι δομές του κακού ούτε οι ατομικές πράξεις χρειάζονταν να είναι τερατώδεις για να έχουν ως αποτέλεσμα έναν εφιάλτη (Rogat 1961, 9-10).

Ο Rogat υποστήριξε επίσης ότι το πρόβλημα εν προκειμένω με το δίκαιο είναι ότι δεν ανέχεται αμφισβησίες. Η δίκη είναι μια διαδικασία κατά την οποία κρίνονται ατομικές πράξεις. Αναπόφευκτα απλουστεύει τις σχέσεις και τις δομές ευθύνης. Μια δίκη είναι δομικά συγκροτημένη κατά τρόπον ώστε η καταδίκη ενός απαλλάσσει όλους τους άλλους. Έτσι, παρ' όλες τις προσπάθειες και τις επιθυμίες του Ισραήλ, η δίκη του Άιχμαν απάλλαξε την υπόλοιπη ανθρωπότητα από κάθε ευθύνη για τη ναζιστική φρίκη. Κανέναν δεν ενθάρρυνε να σκεφθεί πώς μπορούν να προληφθούν παρόμοιες ωμότητες στο μέλλον (Rogat 1961, 11).

Επιπλέον, ο Rogat επισημαίνει το γεγονός ότι η δίκη του Άιχμαν δεν μπορούσε πραγματικά να σπληνιχτεί στο φυσιολογικό ιδεώδες για τη δίκη και την τιμωρία ως διαδικασία μέσω της οποίας σταθμίζονται συγκεκριμένες πράξεις. Αν όμως σε κάτι υπήρξε συμφωνία, είναι στο ότι τα εγκλήματα του Άιχμαν ήταν αστάθμητα και ασυγχώρητα. Η υπόθεση Άιχμαν απλώς καταλύει την αρχή της φυσιολογικής δίκης, σύμφωνα με την οποία η τιμωρία αντιστοιχεί στο έγκλημα.

Με άλλα λόγια, η τιμωρία του Άιχμαν δεν θα μπορούσε να απορρέει από εκείνο που είχε διαπράξει. Το γεγονός αυτό οδηγεί στην κατάλυση και μιας άλλης αρχής της φυσιολογικής νομικής διαδικασίας. Στο βαθμό που τα εγκλήματα του Άιχμαν ήταν ασύμμετρα προς οτιδήποτε άλλο και ως εκ τούτου μη σταθμίσιμα, η τιμωρία του δεν μπορούσε να δικαιολογηθεί ούτε με βάση το ιδεώδες της αναμόρφωσης του εγκληματία, ούτε με βάση την ιδέα της αποτροπής άλλων (Rogat 1961, 11).

Το Ισραήλ προτίμησε εντούτοις να αντιμετωπίσει την υπόθεση Άιχμαν σαν κανονική ποινική υπόθεση, και το γεγονός αυτό προκάλεσε μια σειρά σοβαρά προβλήματα. Δικάζοντας τον Άιχμαν για ένα έγκλημα, το Ισραήλ παραδεχόταν εμμέσως μια αναλογία με τα συνηθισμένα νομικά φαινόμενα. Το πρόβλημα εδώ ήταν ότι η αναγωγή των μοναδικών ιστορικών γεγονότων που ήταν υπό κρίση στη δίκη σε νομικά πραγματεύσιμες αναλογίες ενείχε τον κίνδυνο να μείνουν απ' έξω πολλά ζητήματα ζωτικής σημασίας. Με άλλα λόγια, εκείνο που διακυβεύεται εδώ είναι η ικανότητα μιας φυσιολογικής νομικής διαδικασίας να αντιμετωπίζει κάθε είδους



προβλήματα. Έχει άραγε πραγματικά νόημα να προσπαθούμε να αναγάγουμε κάθε είδους πρόβλημα σε νομικές διαδικασίες ή ποινικές υποθέσεις; Η απάντηση του Rogat είναι ότι οι νομικές διαδικασίες δεν είναι κατ' ανάγκην κατάλληλες για την επίλυση όλων των προβλημάτων. Θεωρεί ότι συμβάντα που υπερβαίνουν όλες τις κατηγορίες κρίσεως ίσως δεν θα έπρεπε να συμπεριφέρονται σε κατηγορίες δικαίου (Rogat 1961, 13-14).

Ύστερα από όλες αυτές τις επιφυλάξεις για την υπόθεση Άιχμαν ως φυσιολογική νομική διαδικασία, ο Rogat συνέδεσε την απώτατη δικαιολόγησή της αλλού με τους Εβραίους, με την εβραϊκότητα, με το Ισραήλ. Κατά με την άποψή του, οι συνέπειες της δίκης για τους Εβραίους ήταν βασική συνιστώσα της σημασίας που απέδιδε στη δίκη το Ισραήλ. Εν προκειμένω, η στρατηγική που επέλεξε η κατηγορούσα αρχή ήταν ζωτικής σημασίας. Δεν προσπάθησε μόνο να δείξει στον κόσμο τι έκανε το Ισραήλ για τους Εβραίους, αλλά και να δείξει στους Εβραίους τι έκανε ο κόσμος σ' αυτούς. Το μήνυμα ήταν ότι οι Εβραίοι καλά θα έκαναν να μην εμπιστεύονται ποτέ τον κόσμο των «εθνικών», ο οποίος είχε αποδειχθεί εγγενώς εχθρικός προς αυτούς. Κατά συνέπεια, οι Εβραίοι μπορούσαν να βρουν κάποια σχετική ασφάλεια μόνο συνασπιζόμενοι στο Ισραήλ (Rogat 1961, 16).

Εκείνο που παιζόταν εδώ δεν ήταν απλώς κάποια πολιτική τακτική για την αντιμετώπιση της υπόθεσης, αλλά ένα συστατικό στοιχείο της αυτο-κατανόησης του Ισραήλ. Ο πρωθυπουργός του Ισραήλ Νταβίντ Μπεν-Γκουριόν κατά κανένα τρόπο δεν ήθελε να πείσει τον κόσμο ότι οι Εβραίοι ήθελαν να μοιράζονται τον κόσμο επί ίσοις όροις με τους άλλους, ως ένα έθνος ανάμεσα στα άλλα έθνη. Αντίθετα, προσπάθησε να δείξει και να αποδείξει την ιδιαιτερότητα των Εβραίων υπεράνω των άλλων εθνών. Αυτός είναι ο λόγος που το Ισραήλ

θεώρησε δεδομένη την ηγεσία του επί του απανταχού εβραϊσμού καθώς και το δικαίωμά του να μιλάει για λογαριασμό όλων των Εβραίων χωρίς να δίνει ιδιαίτερο βάρος στο γεγονός ότι αυτή η αξίωση εμπεριείχε ένα ολόκληρο σύνολο προτάσεων για την εβραϊκότητα και για την ίδια τη φύση της προσωπικής ταυτότητας των σύγχρονων Εβραίων (βλ. Ben-Gurion 1960· Segev 1993).

Έτσι, υποστηρίζει ο Rogat, η δίκη μπορεί να θεωρηθεί μέρος της αδιάλειπτης προσπάθειας του Μπεν-Γκουριόν να ενσταλάξει σε όλους τους Εβραίους μια ισχυρή αυτο-συνείδηση του ηρωικού τους πεπρωμένου, καθώς και μέρος της απεγνωσμένης προσπάθειάς του να εμποδίσει το Ισραήλ να γίνει σαν τα άλλα έθνη (Rogat 1961, 18). Με άλλα λόγια, για τον Μπεν-Γκουριόν η εβραϊκότητα ήταν προϊόν όχι ατομικής επιλογής αλλά του ανήκειν. Το άτομο δεν μπορεί πλέον να καθορίζει πλήρως τον τρόπο υπό τον οποίο είναι Εβραίος, όπως και δεν μπορεί να αποστασιοποιηθεί και να πάψει να είναι Εβραίος. Από την άποψη αυτή, η δίκη αποτελούσε για τον Rogat μια τολμηρή απόπειρα να ασκηθεί κοινοτική εξουσία μέσω της χρήσης όλων των πρωτόγονων συμβόλων και μέσων μιας φυλετικής [*tribal*] κοινότητας.

Ο Μπεν-Γκουριόν καταπολέμησε απεγνωσμένα την άποψη, σύμφωνα με την οποία ακόμη και ο εαυτός είναι μια κατασκευή. Απέρριπτε την αντίληψη ότι η προσωπική ταυτότητα μπορεί να δημιουργηθεί μέσω της ατομικής δράσης και ελευθερίας, υποστηρίζοντας ότι το άτομο μπορεί μόνο να ανακαλύψει την ταυτότητά του υπό την προϋπόθεσή ότι κατανοεί την παράδοσή του (πρβλ. Ben-Gurion 1960). Σύμφωνα με την ερμηνεία του Rogat, εδώ ακριβώς εντοπίζεται και η μεγαλύτερη ειρωνεία της δίκης – ότι δηλαδή και οι δύο ανταγωνιστικές της δυνάμεις, το Ισραήλ και οι ναζί, υποστήριζαν αμφότεροι την παλαιότερη αντίληψη για την ένταξη στην κοινότητα και για την ταυτότητα. Τους ένωσε η αντίθεση τους προς τον ξεριζωμένο, τον κοσμοπολίτη, τον εξατομικευμένο άνθρωπο (Rogat 1961, 21-22).

Ως εκ τούτου, το διακύβευμα της δίκης δεν ήταν τίποτα παραπάνω και τίποτα λιγότερο από τη φύση της εβραϊκής ταυτότητας. Ο Μπεν-Γκουριόν και οι οπαδοί του υπεράσπιζαν έναν αρχαϊκό, φυλετικό [*tribal*] τρόπο θέασης του κόσμου ενάντια σε εκείνους που προτιμούσαν να τον εννοούν μόνο με προσωπικούς όρους. Κατά τον Rogat, για να εκτιμήσουμε πλήρως την ιστορική σημασία της δίκης οφείλουμε να διακρίνουμε αυτό το στρώμα των έντονων παθών και συναισθημάτων που υποβόσκει κάτω από την αστακή, δυτικότητα, προσδευτική και ορθολογική ατμόσφαιρα του σύγχρονου Ισραήλ. Τονίζει, ωστόσο, ότι θα ήταν σοβαρό λάθος να εντάξουμε τις αντιλήψεις αυτές σε έναν σύγχρονο συντηρητισμό, καθόσον –με το να τονίζουν την παραδοσιακή εξουσία και τις επιταγές της παράδοσης εις βάρος της ατομικής συνείδησης, τους δεσμούς της ομάδας εις βάρος των προσωπικών δεσμεύσεων και τα κοινωνικά καθήκοντα εις βάρος των ατομικών δικαιωμάτων– προηγούνται χρονικά όλων των τάσεων της νεωτερικής σκέψης (Rogat 1961, 20).

Ένας από τους ακρογωνιαίους λίθους του δυτικού δικαστικού συστήματος είναι η αμεροληψία του δικαστηρίου. Σύμφωνα με το πνεύμα αυτής της αρχής, το θύμα δεν μπορεί να είναι κατηγορούσα αρχή επειδή το δικαστήριο πρέπει να είναι δομικά συγκροτημένο κατά τρόπο που να μην επιτρέπει καμία πιθανότητα αμφιβολίας για την αμεροληψία του. Με άλλα λόγια, δεν αρκεί η δίκη να είναι δίκαιη στην πρακτική της, χρειάζεται και να

φαίνεται δίκαιη. Κατά τον Rogat, το ισραηλινό δικαστήριο καταστράφηγε την αρχή αυτή από κάθε δυνατή άποψη, αν μη τι άλλο επειδή υποστήριξε ρητώς ότι σε αυτή την περίπτωση το θύμα ήταν ο πλέον ενδεδειγμένος δικαστής (Rogat 1961, 36-38).

Δεύτερον, το Ισραήλ απέτυχε πλήρως να κατανοήσει τον ρόλο του ως μέλος της διεθνούς κοινότητας. Δεν κατόνησε ότι, αν ήθελε πράγματι να συμβάλει στην εξέλιξη του διεθνούς δικαίου, δεν μπορούσε να χρησιμοποιήσει μια διεθνώς σημαντική υπόθεση για εθνικές του σκοπιμότητες. Το γεγονός ότι το ισχύον διεθνές δίκαιο ήταν εν μέρει ανεπαρκές, δεν συνιστούσε δικαιολογία για τον μη σεβασμό των κανόνων της διεθνούς κοινότητας. Ο Rogat υπογραμμίζει το γεγονός ότι το διεθνές δίκαιο μπορεί να αναπτυχθεί μόνο στον βαθμό που τα μέλη της διεθνούς κοινότητας σέβονται και τηρούν τις αρχές του και προσάγουν στη δικαιοσύνη όσους δεν το κάνουν (Rogat 1961, 41-43). Η υπόθεση Άιχμαν ήταν μία παραπάνω απόδειξη ότι το Ισραήλ δεν ήθελε πραγματικά να ανήκει στη διεθνή κοινότητα ως ισότιμο μέλος αλλά ήθελε να αντιμετωπίζεται ως ειδική περίπτωση ή ως εξαίρεση.

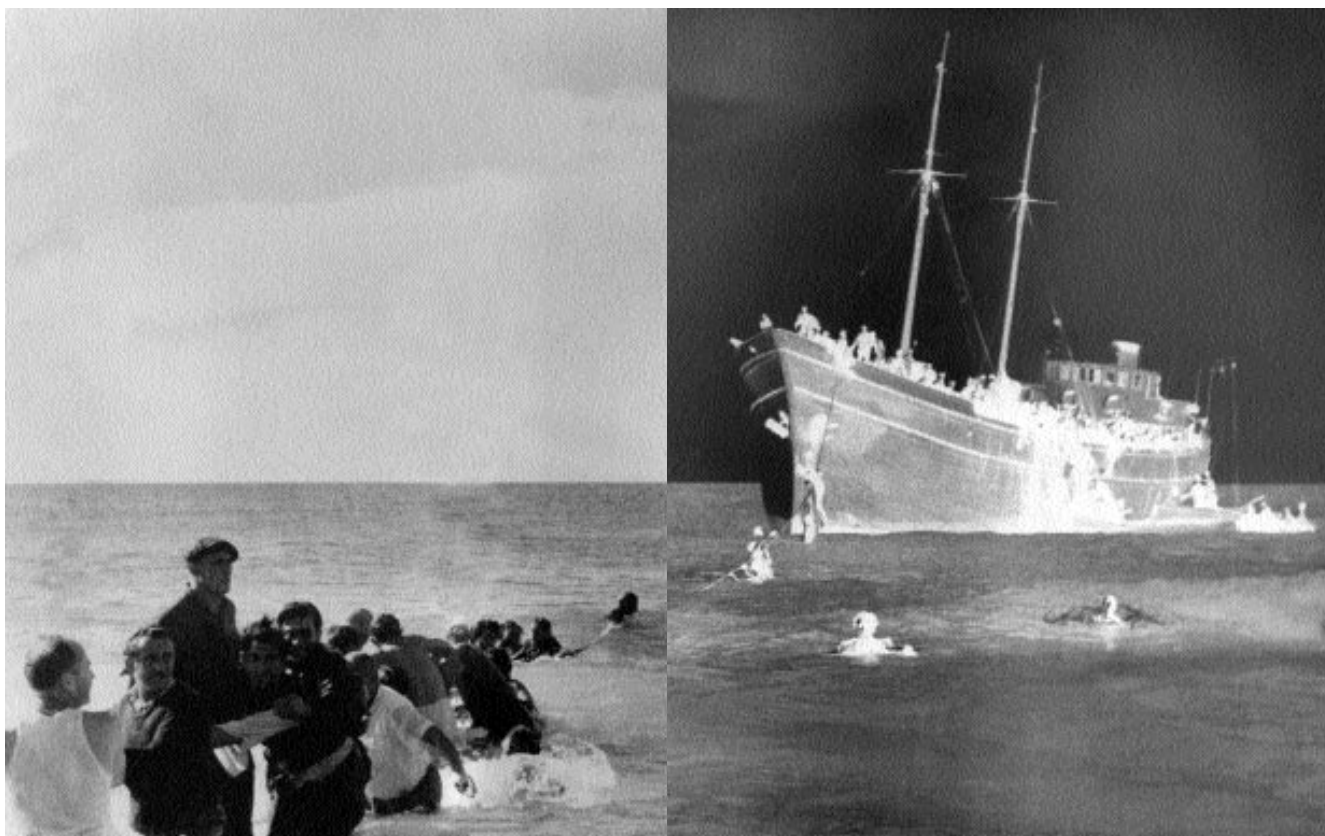
Μοραλιστές εναντίον θετικιστών

Ήταν χαρακτηριστικό των υποστηρικτών της δίκης ότι δεν επικεντρώνονταν μόνο στα νομικά ζητήματα της υπόθεσης αλλά έδιναν επίσης έμφαση και στις ηθικές της πλευρές. Κατά την άποψή τους δεν επρόκειτο καθόλου για μια κανονική υπόθεση, αλλά για ένα ηρωικό επεισόδιο στον γενναίο αγώνα της ανθρωπότητας ενάντια στο υπεράνθρωπο κακό και τον αντισημιτισμό. Εστίασαν την προσοχή τους στην κακότητα του Άιχμαν ως κάτι το εξαιρετικό. Η θεώρηση της κακότητας του Άιχμαν ως υπεράνθρωπης και εξαιρετικής καθόρισε επίσης και τον τρόπο με τον οποίο εννόησαν οι υπερασπιστές της δίκης την απόφαση δικαιοσύνης της. Για παράδειγμα, ο Draper υποστήριξε ότι η δίκη του Άιχμαν υπήρξε πρωτίστως μια δίκη με υπόδικο τον αντισημιτισμό και ότι σαν τέτοια θα έπρεπε να θεωρείται όχι υπόθεση του διεθνούς δικαίου αλλά υπόθεση του εβραϊκού νόμου. Επαίνεσε δε τη συμβολή των δικαστών ως άθλο υψηλής δικαστικής ακεραιότητας.

Ίσως η πιο ισχυρή και αποτελεσματική παρέμβαση εκ μέρους των μοραλιστών ήταν εκείνη της Helen Silving, η οποία επιχειρήσε να εντάξει την υπόθεση στο πλαίσιο του εβραϊκού νόμου χωρίς να αρνείται εντελώς τις γενικές αρχές του διεθνούς δικαίου. Αντίθετα, προσπάθησε να ερμηνεύσει την υπόθεση Άιχμαν ως μια ακραία κατάσταση, στην οποία οι συμβατικοί νομικοί κανόνες δεν ήταν επαρκείς για την απόδοση της δικαιοσύνης. Υπό αυτό το πρίσμα, επιχειρηματολόγησε εναντίον της διατήρησης ενός καθάρα θετικιστικού νομικού συστήματος, προτείνοντας την αντικατάστασή του από μια κάποια ηθική οπτική η οποία θα αναμείγνυε και θα συνδυάζε το θετικό με το φυσικό δίκαιο. Η Silving προσδιόρισε τρεις αρχές στις οποίες θα έπρεπε να βασίζεται το διεθνές δίκαιο. Πρώτον, το διεθνές δίκαιο θα έπρεπε να προφυλάσσει τον εαυτό του από αδιαφοροποίητες αξιώσεις για «διακυβέρνηση με βάση το φυσικό δίκαιο». Δεύτερον, η βασική του προσέγγιση θα έπρεπε να είναι «θετικιστική», θα έπρεπε δηλαδή να αποσκοπεί στην τήρηση της αρχής του «κράτους δικαίου». Τρίτον, σε εξαιρετικές περιστάσεις, στις οποίες ο θετικισμός οδηγεί στη θυσία του πνεύματος της δικαιοσύνης χάριν του γράμματός της, το διεθνές δίκαιο δεν θα έπρεπε να αγνοεί τη σχετικότητα

του «θετικού» και του «φυσικού δικαίου» και θα έπρεπε να έχει το πολιτικό θάρρος να μετριάξει την ακαμψία της λήψης αποφάσεων μόνο με βάση το «θετικό δίκαιο» για να αποφύγει μια κατάφωρη αδικία. Αυτό συνεπάγεται ένα «ελάχιστο μέτρο φυσικού δικαίου», το οποίο θα μπορούσε -σε περίπτωση σύγκρουσης με το «θετικό δίκαιο»- να υπερισχύει του δεύτερου (Silving 1961, 309).

Σύμφωνα με την άποψη της Silving, τα «πολιτισμένα» έθνη του κόσμου θα πρέπει να κρίνουν αν κάποια συγκεκριμένη κατάσταση παρουσιάζει μια τόσο μεγάλη δυσαρμονία ανάμεσα στην επιταγή του φυσικού δικαίου και την αξίωση του θετικού δικαίου που να καθιστά τη θυσία της πρώτης χάριν της δεύτερης να φαίνεται ως εγκατάλειψη του πνεύματος της δικαιοσύνης χάριν του γράμματός της, προκαλώντας στη συνείδηση της πλειονότητας των μέσων ανθρώπων την αίσθηση της αδικίας (Silving 1961, 310). Η δίκη του Άιχμαν πληρούσε αυτό το βασικό κριτήριο από τρεις απόψεις: συνδύαζε, πρώτον, το στοιχείο της σύγκρουσης ανάμεσα σε μια αξίωση του θετικού δικαίου βασισμένη σε ένα απτό, εμπράγματο συμφέρον (το



απαραβίαστο της εδαφικής κυριαρχίας) με μια ουμανιστική επιταγή του φυσικού δικαίου· δεύτερον, το στοιχείο της αντίθεσης ανάμεσα στην αξίωση του θετικού δικαίου και ένα ελάχιστο αίτημα φυσικού δικαίου, βασισμένο σε ένα ανθρώπινο συμφέρον ομόφωνα αναγνωρισμένο από όλα τα έθνη –του ενάγοντος συμπεριλαμβανομένου–, που απομένει να τεκμηριωθεί ως προς την ποιότητα και την ένταση· και, τρίτον, το στοιχείο της δυσαρμονίας ανάμεσα στην αξιακή υστέρηση της επιταγής του θετικού δικαίου και την αξία της επιταγής του φυσικού δικαίου στο συγκεκριμένο ζήτημα (Silving 1961, 331).

Με δεδομένα αυτά τα τρία στοιχεία, η προσοχή θα έπρεπε να εστιαστεί στο συμβολικό νόημα της δίκης, το οποίο συνιστούσε και την ύψιστη δικαίωσή της. Κατά τη Silving, αυτό το συμβολικό νόημα συγκροτήθηκε από το μοναδικό καθήκον του Ισραήλ να παρουσιάσει τη δίκη του Άιχμαν ως προειδοποίηση για το ενδεχόμενο μιας μελλοντικής απειλής. Η ιδιάζουσα αρμοδιότητα του Ισραήλ να δικάσει τον Άιχμαν απέρρεε από την αποστολή του να αποτελέσει το καταφύγιο όσων επέζησαν από το εθνικοσοσιαλιστικό καθεστώς και να υπάρξει ως η χώρα που δημιουργήθηκε ακριβώς για να μην επαναληφθούν ποτέ εγκλήματα κατά των «Εβραίων» ως συνόλου (Silving 1961, 332).

Εκείνο που εκπλήσσει στον συλλογισμό της Silving είναι η μετα-δικαιική βάση που εισάγει. Δεν διατάζει να μεταπηδά από τα κοσμικά συστήματα σκέψης στα ιερά κείμενα, τα οποία και θεωρεί ηθικές αυθεντίες ανώτερες από οτιδήποτε άλλο έχουν παράξει ποτέ ανθρώπινα όντα: «Καμία νομική συνθήκη, δικαστική απόφαση, δογματική πραγματεία, κανένα νομοθέτημα ή έθιμο δεν θα μπορούσε να δώσει στην αξίωση του Ισραήλ να δι-

κάσει τον Άιχμαν πιο πειστική υποστήριξη από τους νομικούς ηθικούς κώδικες που συμβολίζει το Βιβλίο της Εσθήρ. Το μάθημα που διδάσκει αυτό το εξαιρετικά νομικιστικό βιβλίο της Βίβλου αρμόζει στα δεδομένα της υπόθεσης Άιχμαν με μια καταπληκτική ακρίβεια. Το έγκλημα που περιγράφεται στο Βιβλίο ήταν η 'γενοκτονία', η απόπειρα εξόντωσης 'ενός λαού'. Η εξόντωση αυτή διατάχθηκε υπό την τότε μορφή του νόμου, δηλαδή ως γραφή σφραγισμένη από το δαχτυλίδι του βασιλιά, με την οποία ένας 'λαός' δόθηκε σε έναν άνθρωπο, τον Αμάν, 'διά να κάμη εις αυτόν όπως [τώ] άρεσκε'. Από τη στιγμή που σφραγίστηκε, το διάταγμα έγινε οριστικό και αμετάκλητο. Για να αντιμετωπιστεί η επείγουσα κοινωνική ανάγκη της περίπτωσης, επινοήθηκε ένα νομικό σχήμα – ένα σχήμα το οποίο, ως η αρχή ή ο θεσμός της 'αυτοάμυνας', αποτελεί έκτοτε συστατικό στοιχείο κάθε γνωστού νομικού συστήματος. Έχει ιδιαίτερη σημασία ότι η αρχή αυτή θεσπίστηκε υπό τη μορφή νόμου, ως το 'νόμιμο δικαίωμα στην αυτοάμυνα'» (Silving 1961, 332).

Στη βάση αυτού του συλλογισμού, η Silving συμπεραίνει ότι η υπέρτατη ηθική και δικαστική αξία του Βιβλίου της Εσθήρ έγκειται στο γεγονός ότι μετασχηματίζει μια φυσική ανθρώπινη αντίδραση, την αυτοάμυνα, σε θετικό φυσικό δικαίωμα. Κατά συνέπεια, όταν η διεθνής κοινότητα έρχεται αντιμέτωπη με ακραία εγκλήματα, ανάλογα με εκείνα του Άιχμαν, μπορεί να επικαλεστεί αυτή την ηθική αρχή για να δικαιολογήσει μια συγκεκριμένη νομική διαδικασία. Στην περίπτωση του Ισραήλ και του Άιχμαν, αυτό σήμαινε ότι κανένας δεν μπορούσε να προσκομίσει πειστικότερους τίτλους για το βιβλικό «δικαίωμα στην αυτοάμυνα» του λαού τον οποίο ο Άιχμαν επιδίωξε να εξοντώσει από το νέο έθνος που είχε δημιουργηθεί τασσόμενο να χρησιμεύει ως το καταφύγιο αυτού του λαού, και τούτο ανεξάρτητα από το αν το Ισραήλ εδικαιούτο κατά τα άλλα να εκπροσωπεί όλους τους Εβραίους του κόσμου (Silving 1961, 333).

Υπάρχουν δύο εμφανή προβλήματα σε αυτόν τον συλλογισμό, στον βαθμό που υποτίθεται ότι αποτελεί ένα ηθικό επιχείρημα βασισμένο στο φυσικό δίκαιο. Πρώτα και κύρια, δεν λέει ολόκληρη την ιστορία του Βιβλίου της Εσθήρ. Αν η Silving έλεγε και την υπόλοιπη ιστορία, θα συναντούσε δυσκολίες να δικαιολογήσει ηθικά μια διαδικασία, η οποία δεν εισήγαγε μόνο την εξαιρετικά πολύτιμη, σε πολιτικό επίπεδο, και εύκολα υπερασπίσιμη, σε ηθικό επίπεδο, αρχή της αυτοάμυνας, αλλά και μια βαθύτατα προβληματική εκδοχή της αυτοάμυνας. Η γενοκτονία που σχεδίαζε ο Αμάν ποτέ δεν συνέβη, επειδή οι Εβραίοι προειδοποιήθηκαν εκ των προτέρων και υπερασπίστηκαν τον εαυτό τους εγκαίρως. Αντίθετα, εκείνο που συνέβη ήταν ένα είδος προληπτικής εκδίκησης: οι Εβραίοι έσπευσαν να καταστρέψουν τους εχθρούς τους πριν εκείνοι αναλάβουν δράση. Αν αυτό το μέρος της ιστορίας ληφθεί υπόψη, είναι πολύ συζητήσιμο αν πράγματι προσφέρει ένα αναμφισβήτητο ηθικό προηγούμενο ή κριτήριο για μελλοντικές περιπτώσεις απόδοσης δικαιοσύνης. Εφαρμοζόμενη η λογική αυτή στην περίπτωση του Άιχμαν και των άλλων ναζί, θα σήμαινε ότι αυτοί θα μπορούσαν και θα έπρεπε να είχαν εξοντωθεί χωρίς δίκη ήδη από τη δεκαετία του '30, στη βάση των μοχθηρών προθέσεών τους.

Δεύτερον, ο συλλογισμός της Silving εγείρει το ερώτημα ως προς το ποιες είναι οι γενικά παραδεκτές και κοινές ηθικές αρχές στη διεθνή κοινότητα. Η συγγραφέας αντιμετωπίζει τη Βίβλο ως μια οικουμενικής αποδοχής θρησκευτική και ηθική αυθεντία, χωρίζοντας λαμβάνει υπόψη της ότι αυτό ισχύει μόνο για τους Εβραί-

ους και τους Χριστιανούς. Νομιμοποιείται κανείς να ρωτήσει γιατί η υπόλοιπη ανθρωπότητα θα έπρεπε να αποδεχθεί αυτές τις παλιές ιστορίες ως αυθεντικές δέλτους του νόμου.

Κατά την άποψή μου, υπάρχουν δύο θεμελιώδη προβλήματα στον συλλογισμό της Silving. Πρώτον, θεωρεί το φυσικό δίκαιο ως ηθικολογικά και ηθικά ανώτερο από το θετικό δίκαιο και, σαν τέτοιο, το θεωρεί αναγκαστικά πηγή υψηλότερου κύρους. Μπροστά δε σε ακραία εγκλήματα σηκώνει τα χέρια ψηλά πιστεύοντας ότι οι άνθρωποι δεν είναι πραγματικά ικανοί να τα αντιμετωπίσουν χωρίς την καθοδήγηση κάποιας υπεράνθρωπης αυθεντίας, θεωρώντας ταυτόχρονα δεδομένο ότι η ηθική της Βίβλου, λόγω χάριν, είναι φύσει ανώτερη από μεταγενέστερους κοσμικούς τρόπους σκέψης. Σε τελική ανάλυση, μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι πρόκειται για έναν συλλογισμό ο οποίος έχει ανάγκη έναν θεό για να θεμελιωθεί: τα ανθρώπινα όντα δεν είναι ικανά να δημιουργήσουν μίαν αρκούντως στέρεη δικαιοδοσία. Επομένως, πίσω από οτιδήποτε κατασκευάζει ο άνθρωπος πρέπει να υπάρχει μια ανώτερη δικαιολόγηση και αυθεντία.

Δεύτερον, ο συλλογισμός της παραχωρεί αξιωματικά στο Ισραήλ μια εξαιρετική, από ηθικής πλευράς, θέση μεταξύ των εθνών του κόσμου, η οποία δεν μπορεί παρά να υποσκάπτει την αρχή σύμφωνα με την οποία το διεθνές δίκαιο, αν πραγματικά υποθεθεί ότι δεσμεύει εξίσου ολόκληρη την ανθρωπότητα, θα πρέπει να βασίζεται στην ιδέα της ισότητας όλων των εθνών και των λαών της γης, αρχή που εμπεριέχει την ιδέα ότι τόσο τα καθήκοντα όσο και τα δικαιώματα των εθνών είναι μεταξύ τους ίσα.

Από την ηθική στην πολιτική. Ένα συμπέρασμα

Παρ' όλες τις διαφωνίες τους, οι νομικοί συμμερίζονταν την άποψη ότι η δίκη του Άιχμαν δεν θα έπρεπε να είχε προσεγγιστεί απλώς ως άλλη μία υπόθεση στον μακρύ κατάλογο δικών των ναζί, αλλά ότι αντιθέτως θα έπρεπε να είχε αντιμετωπιστεί σε ένα υψηλότερο μεταθεωρητικό επίπεδο. Η δίκη έφερε στο προσκήνιο το ζήτημα των βασικών θεμελίων του δυτικού δικαστικού συστήματος. Επανεφερε το ερώτημα σε τι είδους κριτήρια θα πρέπει να βασίζεται το διεθνές ποινικό δίκαιο: από ποιο είδος δικαίου θα πρέπει να αντλεί τη νομιμοποίησή του.

Σε αυτή τη διαμάχη αναπτύχθηκαν δύο κύριες γραμμές επιχειρηματολογίας. Από τη μια πλευρά ήταν οι θετικιστές, οι οποίοι υποστήριζαν ότι το δίκαιο και η δικαιοδοσία πρέπει να είναι αυτόνομα, με την έννοια ότι δεν θα πρέπει να βασίζονται σε κανέναν είδους εξωτερική δικαιολόγηση. Η δίκη του Άιχμαν θα έπρεπε να είχε θεωρηθεί υπόθεση του διεθνούς δικαίου αντί να οριστεί ως ακραία και πάντως εξω-νομική υπόθεση που θα έπρεπε να αντιμετωπιστεί με εξαιρετικό τρόπο. Σύμφωνα με την αντίληψη των θετικιστών, η υπόθεση Άιχμαν έκανε προφανή την ανάγκη να αναπτυχθεί η διεθνής νομοθετική εξουσία σε βαθμό που να δεσμεύει και να υποχρεώνει εξίσου όλα τα έθνη του κόσμου.

Από την άλλη πλευρά ήταν οι «μοραλιστές», οι οποίοι πίστευαν ότι σε ακραίες και άνευ προηγούμενου περιπτώσεις, όπως τα εγκλήματα των ναζί, ήταν θεμιτό να αναζητηθεί κάποια ηθική δικαιολόγηση εκτός του πεδίου του θετικού δικαίου. Πίστευαν ότι αυτή την υπερ-νομική δικαιολόγηση μπορούσε να την παράσχει το φυσικό δίκαιο, το οποίο θεωρούσαν αδιαμφισβήτητη υπεράνθρωπη αρχή, πάνω από τους νόμους και τους κανόνες που κατασκευάζει ο άν-

θρωςος. Κατά την άποψη των μοραλιστών, το θετικό δίκαιο δεν μπορεί να καταφέρει τίποτα χωρίς ηθικά συστήματα και ηθικούς νόμους, επειδή σε τελική ανάλυση μόνον αυτοί μπορούν να παράσχουν στο δίκαιο μια στέρεη ηθική θεμελίωση.

Υπό αυτή την οπτική γωνία αμφισβήτησαν την άποψη των θετικιστών παρουσιάζοντας την υπόθεση Άιχμαν ως μια εντελώς άνευ προηγουμένου και εξαιρετική περίπτωση, η οποία δεν μπορούσε να προσεγγιστεί και να αντιμετωπιστεί ως μια κανονική ποινική υπόθεση. Στο βαθμό που η κακότητα του Άιχμαν ήταν εξαιρετική και υπεράνθρωπη, η υπόθεσή του ενέπιπτε μάλλον στη σφαίρα της ηθικής παρά του ποινικού δικαίου. Δεν μπορούσε να αντιμετωπιστεί με τη χρήση των εργαλείων του θετικού δικαίου· η καθ' οιονδήποτε τρόπο προσέγγιση της υπόθεσης απαιτούσε τις θεμελιώδεις αρχές του φυσικού δικαίου. Με τη βοήθεια της επιχειρηματολογίας του φυσικού δικαίου μπορούσε επίσης να δικαιολογηθεί και η αποστολή του Ισραήλ ως οργανωτή της δίκης. Στον βαθμό που το εβραϊκό κράτος ήταν φυσικός κληρονόμος των Ευρωπαίων Εβραίων και ζωντανός μάρτυρας των βασάνων που είχαν υποστεί, το Ισραήλ δεν είχε μόνο το δικαίωμα να επιληφθεί της υποθέσεως αλλά και το καθήκον.

Εκ των υστέρων, είναι εύκολο να δούμε ότι οι θέσεις τόσο των θετικιστών όσο και των μοραλιστών ήταν σε κάποιο βαθμό ανεπαρκείς – όχι επειδή εστερούντο πειστικότητας ή επειδή υποστηρίχθηκαν με άσχημο τρόπο, αλλά μάλλον επειδή ήταν εν μέρει εσφαλμένες. Δεν συνειδητοποίησαν ότι τα εγκλήματα του Άιχμαν δεν ήταν απλώς συνηθισμένα εγκλήματα ή απόρροια ηθικής ανεπάρκειας αλλά εγκλήματα από τη φύση τους πολιτικά. Εξαιτίας ακριβώς της πολιτικής τους φύσης κανένα δικαστικό ή ηθικό σύστημα δεν θα μπορούσε να αντιμετωπίσει τέτοιου είδους εγκλήματα με ικανοποιητικό τρόπο.

Μία συγγραφέας από τους ελάχιστους που το κατανόησαν αυτό δεν προερχόταν από τις γραμμές των νομικών. Πρόκειται για τη Χάνα Άρεντ, που παρακολούθησε τη δίκη του Άιχμαν ως απεσταλμένη των *New York Times*. Στον επίλογο της ανταπόκρισής της, επεσήμαινε το βασικό έγκλημα του Άιχμαν:

«[...] παραμένει το γεγονός ότι διεκπεραίωσες, και επομένως στήριξες ενεργά, μια πολιτική μαζικής δολοφονίας. Διότι η πολιτική δεν είναι παιδική χαρά· στην πολιτική, υπακοή και υποστήριξη είναι ένα και το αυτό. Και όπως ακριβώς στήριξες και διεκπεραίωσες μια πολιτική που δεν ήθελε να μοιράζεστε τη γη με τους Εβραίους καθώς και με τους ανθρώπους μιας σειράς άλλων εθνών –λες και εσύ και οι ανώτεροί σου είχατε κανένα δικαίωμα να καθορίσετε ποιοι θα έπρεπε και ποιοι δεν θα έπρεπε να κατοικούν στον κόσμο– κρίνουμε ότι κανένας, δηλαδή κανένα μέλος του ανθρώπινου είδους, δεν μπορεί να αναμένεται ότι θα θέλει να μοιράζεται τη γη μαζί σου. Αυτός είναι ο λόγος, ο μοναδικός λόγος, που πρέπει να απαγορευτεί» (Arendt 1963/1965, 279).

Το επιχείρημα αυτό βασιζόταν στη διάκριση του Καρλ Γιάσπερς ανάμεσα σε εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας και εγκλήματα κατά του ανθρώπινου γένους (βλ. σημείωση 1 ανωτέρω). Τα πρώτα μπορεί να είναι φοβερά, αποτρόπαια και να υπερβαίνουν τον νου του ανθρώπου, παραμένουν εντούτοις στη σφαίρα της συνηθισμένης βίας και καταστροφής που έχει σκοπό να κατανικήσει τον εχθρό. Τα δεύτερα, αντιθέτως, συνιστούν παραβίαση του βασικού και απαράγραπτου δικαιώματος του ανθρώπου να

υπάρχει και να μοιράζεται τη γη με άλλους ανθρώπους. Το δικαίωμα αυτό υπερβαίνει κάθε νομικό μέτρο και ηθική αρχή και ως εκ τούτου η παραβίασή του είναι πολιτική από τη φύση της.

Με το επιχείρημα αυτό η Άρεντ δεν ήθελε να πει ότι ο Άιχμαν δεν θα έπρεπε να είχε τιμωρηθεί καθόλου, αλλά ότι μπροστά στα εγκλήματα του Άιχμαν όλες οι νομικές διαδικασίες απεδείχθησαν αναπόφευκτα ανεπαρκείς. Ο Άιχμαν έπρεπε να απαγορευτεί επειδή τίποτα άλλο δεν μπορούσε να γίνει, αλλά το πραγματικό πρόβλημα και η πραγματική πρόκληση έγκεινται στο ερώτημα του πώς εγκλήματα άνευ προηγουμένου, ακραία πολιτικά εγκλήματα, θα πρέπει να αντιμετωπίζονται στο μέλλον.

Μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο, η ανεπάρκεια των δικαίων μέσων έχει αναγνωριστεί και έχει γίνει παραδεκτή από σημαντικό αριθμό θεωρητικών, οι οποίοι υποστηρίζουν την εγκαθίδρυση μιας παγκόσμιας διακυβέρνησης ως νέας μορφής κοσμοπολιτισμού. Η ιδέα αυτή συνδέεται με την αναπόφευκτη, τώρα πια, παγκοσμιοποίηση της οικονομίας, της πολιτικής και του πολιτισμού³. Η βασική ιδέα που προωθούν αυτοί οι συγγραφείς είναι ότι στον πλήρως παγκοσμιοποιημένο κόσμο του 21ου αιώνα η αλληλόδραση των ανθρώπων δεν μπορεί πια να βασίζεται στα εθνικά κράτη, τα οποία έχουν χάσει το *status* τους ως πρωταρχικά υποκείμενα της παγκόσμιας πολιτικής (βλ., για παράδειγμα, Zolo 1995). Οι θεωρίες για την παγκόσμια διακυβέρνηση και την παγκοσμιοποίηση μπορούν να διαιρεθούν σχηματικά σε δύο ομάδες. Από τη μία πλευρά, είναι οι θιασώτες ενός «σχυρού» κοσμοπολιτισμού (π.χ., Held 1993), που προτείνουν ότι εκείνο που χρειαζόμαστε είναι μια γενικώς εξουσιοδοτημένη παγκόσμια κυβέρνηση, η οποία θα έχει πράγματι εξουσία επί των εθνικών και τοπικών κυβερνήσεων. Από την άλλη πλευρά είναι οι συγγραφείς που εισηγούνται έναν «ασθενή» ειρηνισμό (π.χ., Zolo 1995) και υποστηρίζουν ότι θα έπρεπε αντιθέτως να αναπτύξουμε έναν μηχανισμό πολιτικής διαπραγμάτευσης αποτελούμενο από διαφορετικούς τύπους υποκειμένων, όπως οι διεθνείς οργανισμοί που συντίθενται από εθνικά κράτη και οι εθελοντικές οργανώσεις, όπως η Διεθνής Αμνηστία.

Αυτές οι τελευταίες θεωρίες βασίζονται στον πολιτικό ρεαλισμό, σύμφωνα με τον οποίο η σύγκρουση αποτελεί τον σκληρό πυρήνα της πολιτικής και έτσι θα παραμένει. Από εδώ απορρέει η ιδέα ότι η παγκόσμια διακυβέρνηση είναι και θα εξακολουθήσει να είναι μη ρεαλιστική στον βαθμό που τα πολιτικά υποκείμενα στα διάφορα επίπεδα δεν θα είναι ποτέ πρόθυμα να «παραδοθούν άνευ όρων» σε οποιαδήποτε πλανητική εξουσία. Αντ' αυτού, θα μπορούσε να είναι εφικτή η εγκαθίδρυση ενός μηχανισμού πολιτικής διαπραγμάτευσης, μέσω του οποίου θα μπορούσαν οι πολιτικές συγκρούσεις να γίνονται αντικείμενα διαπραγμάτευσης και να διευθετούνται κατά περίπτωση.

Η κατευθυντήρια αρχή αυτής της ιδέας είναι ότι ένας τέτοιου είδους μηχανισμός πολιτικής διαπραγμάτευσης απαιτεί εκ των προτέρων έναν βαθμό εμπλοκής και δέσμευσης, χωρίς όμως να καθυποτάσσει άνευ όρων τα μέλη του.

Θεωρώ αυτό το σχήμα εξαιρετικά πρόσφορο και άξιο προώθησης. Ωστόσο, πιστεύω ότι χρειάζεται να συμπληρωθεί από την ηθική της υπευθυνότητας, όπως την περιέγραψαν η Άρεντ και ο Βέμπερ, προκειμένου να γίνει πραγματικά κατανοητό το είδος της περί ης ο λόγος εμπλοκής:

«[...] η αρχή της ηθικής της υπευθυνότητας, η οποία σημαί-

νει ότι κανείς πρέπει να είναι υπόλογος για τις (προβλέψιμες) συνέπειες των πράξεών του [...]. Αν κακές συνέπειες απορρέουν από μια πράξη που έχει γίνει από καθαρή πεποίθηση, αυτό το είδος ανθρώπου θεωρεί υπεύθυνο, όχι τον δράστη, αλλά τον κόσμο, τη βλακεία των άλλων ή τη βούληση του Θεού που μας έφτιαξε έτσι. Αντίθετα, ο άνθρωπος που προσυπογράφει την ηθική της υπευθυνότητας, θα λάβει υπόψη του ακριβώς αυτές τις καθημερινές ατέλειες των ανθρώπων. Δεν έχει κανένα δικαίωμα, όπως παρατήρησε ορθά ο Φίχτε, να προϋποθέτει την αγαθότητα και την τελειότητα των ανθρώπων. Δεν αισθάνεται ότι μπορεί να αποτινάξει τις συνέπειες των δικών του πράξεων, στον βαθμό που μπορούσε να τις προβλέψει, και να μεταθέσει το βάρος στους ώμους άλλων. Θα πει 'αυτές οι συνέπειες πρέπει να αποδοθούν στις πράξεις μου'» (Weber 1919, 359-360).

Η αρχή αυτή, εφαρμοζόμενη στη σύγχρονη πολιτική του ασθενούς ειρηνισμού, σημαίνει ότι οι μετέχοντες δεσμεύονται και αναλαμβάνουν εκ των προτέρων την ευθύνη για τις εν μέρει απρόβλεπτες συνέπειες των αποφάσεων που λαμβάνονται και των συμφωνιών που συνάπτονται μαζί με τους άλλους που εμπλέκονται σε αυτές τις πράξεις. Ακριβέστερα, σε αντιδιαστολή με μια παγκόσμια κυβέρνηση στην οποία οι μετέχοντες ενεργοποιούνται σε μια ιεραρχική δομή δράσης, η ηθική και η πολιτική της υπευθυνότητας δεσμεύει τους εμπλεκόμενους σε αποφάσεις που λαμβάνονται από κοινού και σε πράξεις που διαπράττονται από κοινού. Με άλλα λόγια, η δέσμευση και η εμπλοκή γίνονται αντικείμενα διαπραγμάτευσης κατά περίπτωση. Έτσι, δεν απαιτείται μόνιμη συμμετοχή σε μια παγιωμένη δομή διακυβέρνησης και εξουσίας.

Κατά την άποψή μου, ένα τέτοιο σχήμα πλανητικής αλληλόδρασης δεν είναι μόνο πιο ρεαλιστικό από την ιδέα της παγκόσμιας κυβέρνησης αλλά είναι και πιο ισότιμο και δημοκρατικό, εφόσον βασίζεται σε μια περιοδική διαπραγμάτευση των συνθηκών της συνεργασίας. Σε αυτό το σχήμα δεν μπορεί ποτέ να θεωρηθεί δεδομένο ότι οι μετέχοντες θα συναινούν σιωπηλά σε αποφάσεις που παίρνει κάποια κυβέρνηση υπεράνω αυτών. Καθιστά αδύνατη την προαναφερθείσα κατάσταση την οποία η Χάνα Άρεντ έβλεπε πίσω από κάθε μορφή ολοκληρωτικής ή δεσποτικής διακυβέρνησης, όπου υποστήριξη και υπακοή είναι το ίδιο πράγμα. Αντίθετα, μια κατάσταση όπου η υποστήριξη κάθε μετέχοντος πρέπει να κερδίζεται κατά περίπτωση μέσω διαπραγμάτευσης είναι ριζικά δημοκρατική.

Μετάφραση από τα αγγλικά: Κώστας Αθανασίου

* Εισήγηση στο Συνέδριο που διοργάνωσε η Ελληνική Εταιρεία Πολιτικής Επιστήμης με θέμα «Η Δημοκρατία πέρα από το Έθνος-Κράτος: Οι Προοπτικές μιας Μετα-Εθνικής Παγκόσμιας Τάξης» (Οκτώβριος 2000, Πάντειο Πανεπιστήμιο). Η Εταιρεία πρόκειται να εκδόσει τα υλικά του Συνεδρίου σε συλλογικό τόμο· την ευχαριστούμε που μας παραχώρησε το παρόν κείμενο για προδημοσίευση.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Συνήθως, στο διεθνές δίκαιο γίνεται λόγος για εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας. Ωστόσο, εδώ ακολουθώ τη διάκριση που πρότεινε ο Καρλ Γιάσπερς, σύμφωνα με την οποία πρέπει να διακρίνουμε ανάμεσα στα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας και στα εγκλήματα κατά του

ανθρώπινου γένους. Τα πρώτα, τα εγκλήματα κατά της ανθρωπότητας (*Menschlichkeit*), είναι όλες εκείνες οι ωμότητες που διαπράττονται εναντίον του εχθρού, ενώ τα εγκλήματα κατά του ανθρώπινου γένους είναι οι φρικαλεότητες που στρέφονται κατά του απαράγραπτου δικαιώματος του κάθε ανθρώπου να ζει πάνω στη γη. Με άλλα λόγια, σχετίζονται με το ερώτημα ποιες ομάδες ανθρώπων επιτρέπεται ή δεν επιτρέπεται να ζουν επί της γης (βλ. Jaspers 1966, σελ. 35). Θα επανέλθω σε αυτή τη διάκριση στο Συμπέρασμα.

2. Ο Άντολφ Άιχμαν συνελήφθη από τις ισραηλινές μυστικές υπηρεσίες το 1960 στην Αργεντινή και μεταφέρθηκε λαθραία στο Ισραήλ για να δικάσει. Η απαγωγή προκάλεσε διαμαρτυρίες στα Ηνωμένα Έθνη και ευρύτερα, αλλά δεν οδήγησε σε κυρώσεις εναντίον του Ισραήλ. Ο Άιχμαν ανακρίθηκε και παρέμεινε στη φυλακή μέχρι τη δίκη του, το 1961. Η δίκη διήρκεσε πάνω από τέσσερις μήνες, ενώ την παρακολούθησαν και τη συζήτησαν με πάθος σε ολόκληρο τον κόσμο. Ο Άιχμαν απαγχονίστηκε την άνοιξη του 1962.

3. Για τη συζήτηση περί παγκοσμιοποίησης, βλ., λ.χ., Beck 1997, όπου παρουσιάζεται μια σύνοψη όσων είχαν ειπωθεί και προταθεί μέχρι τότε.

BIBΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Arendt, Hannah (1963/1965). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Revised and enlarged edition. Viking Penguin: Νέα Υόρκη.
- Beck, Ulrich (1997). *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung*. Suhrkamp: Φραγκφούρτη.
- Ben-Gurion, David (1960). «The Eichmann Case as Seen by Ben-Gurion», *The New York Times Magazine*. 18 Δεκεμβρίου.
- Braham, Randolph (1969). *The Eichmann Case: A Source Book*. World Federation of Hungarian Jews: Νέα Υόρκη.
- Draper, G.I.A.D. (1962). «The Eichmann Trial. A Judicial Precedent», *International Affairs* 38:4, σελ. 485-493.
- Ferrajoli, Luigi (1997). *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*. Laterza: Ρώμη.
- Held, David (ed.) (1993). *Prospects for Democracy*. Polity Press: Καίμπριτζ.
- Jaspers, Karl (1966). «The Criminal State and German Responsibility: A Dialogue», *Commentary* 41:2, σελ. 33-38.
- Lasok, D. (1962). «The Eichmann Trial», *International and Comparative Law Quarterly* 11, σελ. 355-374.
- Lozier, Marion E. (1963). «Nuremberg: A Reappraisal», *Columbia Journal of Transnational Law* 2:1, σελ. 64-77.
- Papadatos, Peter (1964). *The Eichmann Trial*. Praeger: Νέα Υόρκη.
- Rogat, Yosaf (1961). *The Eichmann Trial and the Rule of Law*. Center for the Study of Democratic Institutions: Σάντα Μπάρμπαρα, Καλιφόρνια.
- Segev, Tom (1993). *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*. Hill and Wang: Νέα Υόρκη.
- Silving, Helen (1961). «In Re Eichmann: A Dilemma of Law and Morality», *The American Journal of International Law* 55, σελ. 307-358.
- Weber, Max (1919). «Politik als Beruf. The Profession and Vocation of Politics». Στο Peter Lassman and Ronald Speirs (επιμ.). *Weber. Political Writings*. Cambridge University Press: Καίμπριτζ.
- Woetzel, Robert K. (1962). *The Nuremberg Trials in International Law with a Postlude on the Eichmann Case*. Praeger: Νέα Υόρκη.
- Zolo, Danilo (1995). *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*. Feltrinelli: Μιλάνο.