

I serien Politik, Ret & Samfund
er tidligere udkommet:

Dødsstraffens kulturhistorie
Af Inga Floto
2001. 192 s. Illustreret

Ondskabens banalitet

Om Hannah Arendts
„Eichmann i Jerusalem“

Redaktion:
Carsten Bagge Laustsen og
Jacob Dahl Rendtorff

Museum Tusculanums Forlag
Københavns Universitet
2002

Ondskabens banalitet

© Museum Tusculanums Forlag 2002

Forlagsredaktion: Marianne Koch Nielsen og Steffen Jørgensen

Sats og layout: Pernille Sys Hansen

Omslag: Veronique van der Neut

Bogen er sat med ITC Legacy serif

Trykt hos AKA Print

ISBN 87 7289 674 4

Forsidebilledet er hentet fra Yitzhak Arad (ed.): *The Pictorial History of the Holocaust*, Yad Vashem, 1994, side 303.

Yad Vashem Film and Photo Archive.

Udkommer som bind 2 i serien

Politik, Ret & Samfund

Serieredaktion: Anders Berg-Sørensen

ISSN 1601 3476

Udgivet med støtte fra:

Dansk Center for Holocaust- og Folkedrabsstudier

Nordea Danmark Fonden

Nordisk Sommeruniversitet

Museum Tusculanums Forlag

Njalsgade 92

DK-2300 København S

www.mtp.dk

Til Caj Schmitz (1967–1999)

Indhold

Forord 7

Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorff
Arendt, Eichmann og det ondes banalitet 9

Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorff
En human verden?
En introduktion til Hannah Arendts filosofi 27

Christian F. Rostbøll
Humanitet, pluralitet og ret –
Arendts svar på erfaringerne med totalitarismen 61

Anders Ramsay
Ondskabens banalitet og
den autoritære personlighed 91

Carsten Bagge Laustsen
Bøddel og offer – En diskussion
af Adolf Eichmanns væren i verden 125

Carsten Bagge Laustsen
Eichmanns Kant – Et studie i pligtmoral 155



Jacob Dahl Rendtorff	
Moralsk blindhed i diktatur og demokrati	197
Øjvind Larsen	
Pligt og personligt ansvar i forvaltningen	227
Arne Johan Vetlesen	
Ondskab i Bosnien – Eichmann i Serbien?	249
Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorff	
Erindring og apori	287
Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorff	
Bibliografi	312
Forfatterdata	318

Forord

I denne antologi diskuterer en række nordiske forskere med udgangspunkt i Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* tesen om den banale ondskab. Det gøres både i relation til Arendts forfatterskab, holocaustforskningen og til aktuelle problemer om det onde i vor tids samfund. Antologien består af et forord, derefter fem artikler, som diskuterer det onde i dialog med Arendts forfatterskab, og tre artikler, som sætter Arendts filosofi i relation til moderne samfundsmæssige og politiske problemer og afsluttes med et efterord om erindrings problem. Hvor intet andet er anført, er citater oversat af de enkelte forfattere selv.

Antologien har været en del år undervejs. Den udspringer af et forskningssamarbejde i Nordisk Sommeruniversitets studiekredse „Subjektivitet og normativitet“ (1994-1996) og „Praktisk fornuft“ (1997-1999). I disse studiekredse arbejdede vi med forholdet mellem etik, moral, politisk filosofi og samfundsvidenskab. I begyndelsen diskuterede vi forholdet mellem individualitet, etik og ontologi, og senere spørgsmålet om den praktiske fornufts begrundelse. Efter således i en årrække tværfagligt at have arbejdet med etiske spørgsmål blev vi i 1996 enige om at vende problematikken på hovedet og i stedet koncentrere os om det onde og forskellige opfattelser af ondskabens rolle i handlingslivet og institutioner.

Denne forskningsproces har involveret en række personer, der generøst har bidraget til udviklingen af vores tanker. Ikke mindst vil vi nævne de mange deltagere i Nordisk Sommeruniversitet, der gennem et levende og stimulerende forskningsmiljø har gjort denne antologi mulig. Det er vores håb, at vi hermed kan formidle nogle af vore resultater til en større kreds, og herigennem også bidrage til aktualiseringen af Hannah Arendts po-

litiske filosofi. Vi skylder også en tak til William Fagerheim, Morten Knudsen, Uffe Østergaard, Edith Laustsen, Orla Vigsø, Sophia Wahlström og Rasmus Willig, som alle har bidraget med korrekturlæsning og kommentarer, og særligt til serieredaktør Anders Berg-Sørensen, som har været os behjælpelig i alle bogprojektets faser.

Vi er også taknemmelige for generøs økonomisk støtte til udgivelsen af bogen fra Nordisk Sommeruniversitet, Nordea Danmark Fonden og Dansk Center for Holocaust- og Folkebrabsstudier. Endelig skal Museum Tusculanums samarbejdsvillige og tankefulde redaktion også have en stor tak.

Antologien har vi dedikeret til vor ven og kollega, Caj Schmitz, der gennem flere år deltog i det faglige arbejde i Nordisk Sommeruniversitet. Umiddelbart efter sommersessionen i 1999 omkom Caj ved en tragisk drukneulykke på Bornholm.

Carsten Bagge Laustsen & Jacob Dahl Rendtorff

Arendt, Eichmann og det ondes banalitet

Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorff

Ondskaben er stadig, uden her at tage munden for fuld, vor tids største politiske og samfundsmæssige udfordring. Vi har netop i den seneste tid oplevet en række massakrer i Rwanda, Bosnien og Kosovo. Denne ondskab er vanskelig at forstå. Hvordan kan mennesker, som tidligere har levet i fordragelighed, pludselig udføre så bestialske overgreb? Det ville dog være forkert blot at reducere det onde til folkemord i Afrika og på Balkan. Det onde er ofte tæt på. Ikke nødvendigvis i territorial forstand, men fordi det udføres af „almindelige“ mennesker som du og jeg. Bag folkemord står ikke nødvendigvis psykopater og sadister, som føler nydelse ved at pine andre eller slå dem ihjel, eller folk som gennem krigen søger egen vinding.

En af de mest dybdeborende analyser af ondskabens problem findes i den tysk-amerikanske filosof Hannah Arendts (1906-1975) beretning fra retssagen mod den ansvarlige for planlægningen af transporten af over seks millioner jøder til koncentrationslejrene, Adolf Eichmann. Hendes rapport fra retssagen, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (Arendt, 1992 [1964]), blev berømt og berygtet for sammenkædningen af det radikalt onde og det ordinære. Holocaust var, som det radikalt onde, ikke blot en gal mands værk, men muliggjort af et sammenfald af en lang række faktorer – ikke mindst af en generel tankeløshed og mangel på moralsk sensibilitet blandt almindelige mennesker.

Baggrunden for Arendts værk var, at det i 1961 lykkedes israelske agenter og nazijægere at fange Adolf Eichmann. Han blev efter tilfangetagelsen ført til Jerusalem for ved en israelsk

domstol at blive stillet til regnskab for sine ugerninger. Hannah Arendt spurgte chefredaktøren for ugemagasinet *The New Yorker*, William Shawn, om hun måtte dække retssagen som korrespondent (Young-Bruehl, 1982: 328). Det blev ikke blot til en samling artikler, men også senere en hel bog. Artiklerne udkom i 1963, og samme år kom også bogen. I 1964 forelæ en revideret version af denne.

Eichmann var for Arendt en nøgle til at forstå, hvordan Holocaust var mulig (Arendt, 1992: 5). Arendts første indtryk var, at Eichmann var et almindeligt menneske. Mødet med denne nærsynede og midaldrende mand med dårlig hukommelse og nervøse trækninger fik hende til at reflektere over, hvad det var i Eichmanns personlighed, der satte ham i stand til at lede den praktiske organisering af transporten af jøderne til koncentrationslejrene.

Arendts påstand er, at det var Eichmanns banalitet og midelmådighed, hans tilsyneladende fuldstændige mangel på moralsk indsigt og dømmekraft, der var forudsætningen for hans ugerninger. Eichmanns umenneskelighed bestod i hans manglende „evne“ til at reflektere og med sin sunde fornuft og dømmekraft at afgøre, hvad der var moralsk rigtige beslutninger og handlinger (Arendt, 1992: 49). Eichmann handlede ikke som den klassiske forbryder af ond vilje. Eichmann var i stedet en pligttopfyldende bureaukrat, som ikke overskred de regler og normer, samfundet var båret af. Hans ønske om karriere og succes var alt andet lige ikke sygeligt, men ordinært. Arendt kalder, som sagt, Eichmanns ondskab for banal. Det banale refererer ikke til ondskabens karakter, men derimod til Eichmanns intentioner, personlighed og verdensbillede.

Vi vil i denne antologi diskutere Arendts skildring af retssagen mod Adolf Eichmann. Den belyser grundlæggende spørgsmål om ondskabens karakter og forudsætningerne for et humant samfund. Vi vil på tilsvarende vis kritisk diskutere Arendts teser og deres diagnostiske relevans. Men før vi tager hul på disse bidrag, er en række indledende bemærkninger om Eichmanns person og Holocaust samt et kort rids af antologiens bidrag på sin plads.

1. Eichmann og Den endelige Løsning

Retssagen mod Eichmann kan opfattes som Israels forsøg på at finde en nulevende person, som kunne gøres ansvarlig for Den endelige Løsning (Die Endlösung). Efter Eichmanns tilfange-tagelse svirrede der rygter om, at han var den øverste ansvarlige for jødeudryddelserne. Det var dog uden hold i virkeligheden. Eichmann stod ikke særlig højt i nazihierarkiet. Han hævdede i retssalen korrekt, at han selv aldrig havde dræbt en jøde, og at han „blot“ havde adlydt ordre. Han anså sig derfor ikke som skyldig i juridisk forstand, men kun eventuelt over for Gud og over for moralens højere ret.

Retssagen mod Eichmann fik stor betydning for verdenssamfundet, og ikke mindst for Israel, der for første gang fik mulighed for at dømme en af de store krigsforbrydere. Israels premierminister, Ben-Gurion, håbede at kunne bruge sagen til for alvor at sætte fokus på spørgsmålet om jødeforfølgelserne, hvilket mange jøder ikke mente havde stået tilstrækkeligt centralt i Nürnbergprocessen. Retssagen skulle ifølge Arendt også benyttes til at forbedre Israels position over for araberne som selvstændig stat. Retssagen skulle således ikke være de allieredes retsproces, men jødernes.

Det var for mange en skandale, at Eichmann og andre af de største naziforbrydere ikke var blevet fanget og retsforfulgt under Nürnbergprocessen. Efter krigen lykkedes det for Eichmann at skjule sig i en fangelejr. Han arbejdede derefter i Hamburg i nogle år, indtil han udvandrede til Argentina. Her blev han ansat på en Mercedes-Benz fabrik i Buenos Aires (Arendt, 1992: 236). Hans familie kom under mærkelige omstændigheder til hans bopæl i Argentina, hvor de alle levede et ubemærket liv. Først i 1961 lykkedes det efter ordre fra Ben-Gurion den israelske efterretningstjeneste at pågribe Eichmann. Da man fangede ham i en forstad til Buenos Aires, gjorde han intet forsøg på at undslippe. Samme år blev han stillet for en til lejligheden foranstaltet domstol i Jerusalem.

Hvis Eichmanns manglende tilfangetagelse var en skandale, blev skandalen under ingen omstændigheder mindre, da det blev åbenbart, at Eichmann var en ganske almindelig middelklasseborger, der påstod, at han ikke kunne huske noget. Israel

fandt ikke en ondskabsfuld djævel, men et almindeligt menneske, der imidlertid led af den utilgivelige brist, at han ikke kunne skelne mellem godt og ondt. Baggrunden for Eichmanns forbrydelser var hans middelmådighed og hans manglende evne til „at tænke og sætte sig i den andens sted“ (Arendt, 1992: 49). Arendt fandt det vigtigt at forstå Eichmanns person, og hun stillede sig derfor ikke tilfreds med verdenssamfundets alt for hurtige karakteristik af Eichmann som en gal og sadistisk forbryder. Lad os derfor kort og indledningsvis i dette afsnit skitsere Eichmanns livshistorie og hvorledes Arendt mener, at Eichmann-sagen bidrager til at belyse dynamikkerne bag Holocaust.

Eichmann blev født i 1906 i en småborgerlig familie. Hans far var bogholder og senere direktør for et mindre firma. Eichmanns opvækst var triviel, og han udviklede aldrig særlig smag eller kulturel dannelse. Efter sine studier blev han ansat som mellemleder i et sporvogns- og elektricitetsfirma. I løbet af 1930'erne giftede han sig og stiftede familie, og alt tyder på, at han var en forstående og omsorgsfuld familiefar. I 1932 blev Eichmann medlem af nazistpartiet (Arendt, 1992: 33), og han meldte sig ind i SS efter at have stiftet bekendtskab med den højtstående SS-officer Kaltenbrunner. Her blev han direktør for enheden for administration og økonomi.

Allerede fra starten af sin karriere i SS virkede han som ekspert i jødiske spørgsmål, og han var derfor også ansvarlig for jødernes emigration eller „evakuering“. Eichmann gik stærkt ind for den „politiske evakueringsløsning“, hvor man ved at sende jøderne til udlandet befriede Tyskland for den jødiske byrde (Arendt, 1992: 44). Eichmann fandt, sin intellektuelle middelmådighed til trods, at han var god til at organisere og forhandle. Det var evner, som han bl.a. brugte, når han forhandlede med repræsentanterne for de jødiske organisationer med henblik på at finde en „acceptabel“ løsning på jødespørgsmålet.

Eichmann opfattede sig som den pligtopfyldende embedsmand – som en god medarbejder i et effektivt bureaukrati. Han var yderst optaget af sin karriere. Han satte i den forbindelse Hitler meget højt. Kunne man andet end beundre én, der fra at være en ubetydelig korporal havde arbejdet sig op til at blive enehersker over 80 millioner tyskere (Arendt, 1992: 126)? Eich-

mann var derfor glad, da han fik sin sidste forfremmelse til *Obersturmbannführer* og dermed jobbet som ansvarlig for transporten af jøderne til lejrene i Østeuropa. Titlen syntes han dog ikke helt svarede til hans kvalifikationer, men en væsentlig forfremmelse, det var det.

Eichmann betragtede sin funktion i nazibureaukratiet som et almindeligt arbejde, der intet havde med hans personlige præferencer for eller imod jøder at gøre. Det var karakteristisk, at han tilsyneladende kun kunne erindre de forhold, der havde direkte betydning for hans karriere, eller tekniske forhold, som var betingelser for at han kunne udføre sit arbejde (Arendt, 1992: 54). Eichmann stod for den praktiske forberedelse af Wannsee-konferencen i 1942 og leverede det statistiske materiale til sin overordnede Heydrichs tale, der nævnte drab af 11 millioner jøder. Grundlaget for denne konference var dels førerens ønsker og dels Görings nedskrevne ordre fra 1941 om en helhedsløsning på jødespørgsmålet. Efter mødet, som kun varede halvdelen time, fik man en let frokost og konverserede uforpligtende. Eichmann var stolt over at deltage i konferencen, der for første gang gav ham mulighed for at komme i personlig kontakt med de øverste naziledere.

Under retssagen nævnte Eichmann imidlertid i modsætning hertil, at han følte sig som Pontius Pilatus. Hvad kunne han gøre, når faktum var, at alle de mest prominente ledere gik ind for sagen? – skriver Arendt i en af sine mange ironiske kommentarer til Eichmanns forklaringer (Arendt, 1992: 114). Eichmann havde lydigt fulgt førerens ordre, og han kunne derfor vanskeligt være skyldig i en krænkelse af lovens bogstav. Han ville hellere end gerne have stoppet mordene, men det lå uden for hans kompetenceområde (Arendt, 1992: 117). Eichmann virkede i henhold til et bureaukratisk pligtbegreb, hvor lydigheden og troskaben mod førerens ordre var endeløs og blind. Eichmann beskriver selv sin lydighed som en kropslig refleks (Arendt, 1992: 135).

Eichmann gav i Jerusalem en omtrentlig definition af Kants kategoriske imperativ som evnen til at følge en almen lov, og han opfattede sig selv som et moralsk menneske, idet han mente at følge dette imperativ. Fakta var imidlertid, at han fulgte føre-

rens bud, eller førerimperativet, som formuleret af Hans Frank: „Handl på en sådan måde, at Føreren, hvis han kendte dine handlinger, ville billige dem“ (Arendt, 1992:136). Eichmann „evnede“ således ikke at sondre mellem legalitet og moralitet. Arendt var dog interesseret i, hvordan Eichmann forvrængede det kategoriske imperativ og mere generelt i, hvordan nazismen kunne fremstille sit projekt som moralsk retfærdigt. Arendt understreger, at Eichmann forvrængede det kategoriske imperativ, eftersom den moralske handling ikke blot skal være bestemt af en endeløs lydighed, men også forudsætter brugen af dømmekraften (Arendt, 1992: 136). Under retssagen hævdede Eichmann, at det var en „stor synd“, at han to gange havde hjulpet jøder til at undslippe deportation. Han understregede, at han ikke som mange andre nazister var korrump, og han fik endda en samvittighedskrise, da Himmler i efteråret 1944 havde beordret ham til at standse jødeudryddelserne. Himmler ønskede at stå sig bedst muligt, når de allierede indtog det tyske rige. Eichmann forsøgte her, i den grad det var muligt, at modarbejde Himmler (Arendt, 1992: 138). Dette, fordi han følte sig forpligtet på førerens ord og ikke på Himmlers.

Eichmann var påvirket af den tyske ideologi i en sådan grad, at han opfattede den som den virkelige verden (Arendt, 1992: 52), og det var sikkert en af grundene til, at det var nærmest totalt umuligt at kommunikere med ham (Arendt, 1992: 49). Eichmann havde imidlertid aldrig læst Hitlers *Mein Kampf* og var ifølge eget udsagn overhovedet ikke en jødehader. En gang havde han sågar en affære med en jødisk kvinde. Derudover hævdede han, at han ofte havde hjulpet jøder. Da en af hans jødiske samarbejdspartnere, Storfer, var blevet fanget og interneret i Auschwitz, tog han dertil for at få ham ud. Det lykkes dog ikke (Arendt, 1992: 50-52). Selvom han nogle gange så henretning både ved skydning og gasning, er det sikkert, at han ikke fik mere at vide om forholdene i lejrene end absolut nødvendigt. Eichmann fortalte under retssagen, at han følte et stærkt ubehag ved lejligheds realiteter, og han undgik dem derfor i videst muligt omfang.

Arendts diskussion af Eichmannsagen kan opfattes som et opgør med den intentionalistiske skole i Holocaustforskningen,

der understreger, at Holocaust var et resultat af Hitlers og de øvrige nazilederes eksplicit onde intentioner, dvs. at de fra starten havde villet udrydde jøderne, og at begivenhederne i koncentrationslejrene var en naturlig konsekvens af den nazistiske ideologi (Cesarani, 1994: 5-6). Heroverfor fremhæver Arendt, at nazisternes ondskab måske i virkeligheden ikke var så velovervejet. Den var for det første baseret på en række ideologiske klischeer, som kun få tog seriøst, og for det andet et resultat muligvis af en generel tankeløshed.

Det er imidlertid sikkert, at Eichmann ikke var den øverste ansvarlige for iværksættelsen af Den endelige Løsning. Selv i dag ved vi ikke, om der fandtes en direkte, nedskreven ordre fra Hitler (Streit, 1994: 103-104). Der er også uenighed om, hvornår beslutningen i givet fald blev taget. Man har i mange år tillagt Wahnseekonferencen i januar 1942, hvor Eichmann også deltog, afgørende betydning, men det er i stigende grad blevet kritiseret. Nogle historikere hævder, at konferencen blot var et skridt på vejen i en proces, og andre, at det var udviklingen i forbindelse med krigen på østfronten, der var anledningen til grusomhedernes intensivering. Arendt afviser ikke, at de højeste ledere havde et ansvar, men hun finder det mindre væsentligt at påvise en eksplicit intention fra Hitler. Man kan endvidere hævde, at det slet ikke var den måde, Hitler arbejdede på, og at han måske så en fordel i ikke at nedskrive en sådan ordre (Breitman, 1994: 73-74). Nogle mener endvidere, at Hitler ikke interesserede sig for detaljerne i jødespørgsmålet og derfor uddelegerede opgaven til Göring, der gav den videre til de skruppelløse SS-officerer, Himmler og Heydrich, der af Arendt betragtes som arkitekterne bag Den endelige Løsning.

Holocaust var i Arendts tolkning endemålet i en længere og glidende proces, hvor jøderne og andre „afvigere“ i stadig stigende grad blev udsondret fra samfundet. Først blev jøderne fyret fra deres arbejde i den nazistiske stat. Derefter fulgte Krystallnatten, hvor jøderne blev forfulgt af nazisterne, og synagoger og anden jødisk ejendom brændt. Hitler udstak de generelle rammer for en udryddelse af jøderne ved formuleringen af doktrinen for krigen på østfronten og invasionen i Sovjetunionen den 20. juni 1941 (Förster, 1994: 89). Samme år gav Göring Hey-

drich, som var Himmlers underordnede i SS og Gestapo og Eichmanns overordnede, ordre til at finde en „permanent“ løsning på jødespørgsmålet. Efter at nogle planer i 1930'erne om at sende alle jøderne til en tysk koloni i Afrika (f.eks. Madagaskar) led skibbrud, var der brug for en radikalt ny løsning på „jødeproblemer“. I første omgang havde man anvendt jøderne i SS-hærens fabrikker og arbejdslejre, men på grund af udviklingen på østfronten var fangerne blevet fysisk svagere. Ophobningen af mennesker i koncentrationslejrene var en yderligere grund til, at jødernes tilintetgørelse efterhånden blev anset som nødvendig. Arendt nævner også Hitlers eutanasiaktioner, hvor tusinder af sindssyge og evnesvage blev gasset i 1939-1940, som en forløber for koncentrationslejrenes gasninger.

Arendts opfattelse er således afgørende forskellig fra den, der tillægger nazisternes bødler og det tyske folk sadistiske motiver. Senest har den tyske holocaustforsker Daniel Jonab Goldhagen (Goldhagen, 1997) forsøgt at tilbagevise Arendts opfattelse med henvisning til, at Holocaust ikke havde været mulig uden en stærk, ideologisk antisemitisme blandt almindelige tyskere. Arendts analyser ligger her snarere på linie med den polske sociolog Zygmunt Baumanns (Bauman, 1989), som understreger, at Holocaust fordrede et veludviklet bureaukratisk system. Det var en nøje administreret masse. Det originale i Arendts analyse er fokuset på den bureaukratiske mellemlider, der stod for den „tekniske“ gennemførelse af ordrerne. Disse mennesker var optrænet til at adlyde ordrer. En række institutioner og en teknologisk rationalitet satte almindelige mennesker i stand til at gøre noget, som man ellers ville tro umuligt. Volden tillades, mord gøres til rutine, og ofre afhumaniseres og reduceres til et materiale, som skal „forarbejdes“. Ganske få var imidlertid i direkte kontakt med jøderne. Jøderne blev i høj grad selv sat til at administrere deres egen undergang. Eichmann var således snarere en skrivebordsbøddel end en sadistisk antisemit.

En af grundene til, at Eichmann kunne udføre sine handlinger, var netop, at han sjældent så ofre eller hørte dem lide. Distance, abstraktion og neutralisering synes alt andet lige at være en betingelse for ondskabens „normalisering“. Denne distance-

ring til ofre og forbrydelserne var gjort mulig af et stort administrativt system. Betoningen af distance viser os, at nærhed er et vigtigt moralsk aspekt og empati en væsentlig evne (Vetlesen, 1993: 374). Men det tilføjer også en dimension til Eichmanns banalitet, som Arendt ikke betoner i nævneværdig grad. Eichmann *valgte* ikke at lade sig konfrontere med konsekvenserne af sine handlinger. Han rettede sin empati mod sin familie og væk fra jøderne og andre ofre (Vetlesen, 1993: 384).

Arendt fokuserede dog ikke kun på skrivebordsbødlernes bidrag til Holocaust. Hun var også en af de første til radikalt at problematisere jødernes egen rolle. Hidtil havde man betragtet jøderne som sagesløse ofre for nazisternes velovervejede og længe planlagte ondskab. Arendt hævder her kontroversielt, at jødernes selvudslettende og dommedagsorienterede opfattelse af sig selv betød, at de selv var med til at strukturere udviklingen af folkemordet (Arendt, 1992: 11). Arendt mente, at de jødiske lederes samarbejdspolitik, bl.a. i de jødiske råd i ghettoerne og i koncentrationslejrene, gjorde mere skade end gavn. Disse ledere forvaltede nazisternes undertrykkelse i håbet om at undgå åben konflikt og senere den totale udslettelse. Resultatet var imidlertid en uhyre effektiv logik, hvor jøderne under tvangsmæssige former blev sat til at udrydde sig selv.

Arendt fremhæver således sammenfattende, at Eichmann var et „tomt“ menneske, der var i stand til at udfylde en hvilken som helst rolle. Nu var det ikke en hvilken som helst rolle, han havde udfyldt. Han var ansvarlig for planlægningen af transporten af jøderne til koncentrationslejrene og således en vigtig brik i Holocausts gennemførelse. Han blev derfor dømt for forbrydelser mod menneskeheden. Straffen var dødsstraf ved hængning. Umiddelbart før han blev hængt, gentog han, at han blot var en pligtopfyldende embedsmand, og han gjorde et symbolsk nazitegn for øjnene af verdenspressen.

2. Spørgsmål til *Eichmann i Jerusalem*

Arendts diskussion af Eichmanns ondskab kan også læses som et indlæg i en central debat om, hvordan vi sikrer et stabilt og humant samfund. Som vi har set, var der ingen radikalitet i Eichmanns ondskab. Det var hans middelmådighed, som gjorde

ham til en af de største kriminelle i verdenshistorien. Vi har svært ved at forstå Eichmann, for der er ikke noget at forstå. Han handlede som et instrument i et regelret bureaukrati uden at udøve sin dømmekraft og uden at føle et ansvar. Han satte sig ikke i den andens sted og reflekterede ikke kritisk over sin egen og andres situation. Eichmanns bureaukratiske anonymitet var negationen af en human verden.

Et påtrængende spørgsmål er, om Arendt går for langt i sin afvisning af Eichmanns dæmoni? Er det onde så banalt, som hun hævder? Var Eichmann motiveret til at handle, som han gjorde, og pådrog han sig derved skyld i klassisk forstand? Var Eichmann fuldstændig uden dybde, og har Arendt ret, når hun hævder, at Eichmann var karakteriseret ved en udpræget mangel på tænkning? Og mere radikalt, måtte Eichmann ikke præcis stå til ansvar for sit fravalg af tænkning? Er tænkning i Arendts forstand ikke en evne, vi alle i udgangspunktet besidder, og som man derfor må vælge fra? Handler Arendts beretning ikke i lige så høj grad om Eichmanns egen dehumanisering, som den handler om krænkelsen af og drabet på jøderne? I denne forbindelse kan vi ikke undgå at komme ind på Arendts diskussion af sammenhængen mellem ondskab og distance. Spørgsmålet er, om distance og abstraktion er tilstrækkelige beringelser for ondskab, eller om ondskaben også er karakteriseret ved en manglende moralsk sensibilitet i umiddelbare og nære relationer. Ligesom man kan hævde, at Eichmann vælger ikke at tænke, kan man også hævde, at han vælger at vende empatien fra jøderne mod sine venner, sin familie og tyskerne generelt. Endelig kunne man spørge, om Arendt i sit fokus på Eichmanns manglende tænkning ikke underbetoner moralens intersubjektive dimension (Vetlesen, 1993: 374).

Arendts forestilling om ondskabens banalitet var ikke en generel diagnose af det tyske folk, men et forsøg på at sammenfatte sine iagttagelser af Eichmann. Denne diagnose kan i høj grad diskuteres, og man må spørge, om Arendts forestilling om det banale nødvendigvis er den mest dækkende for Eichmanns væren i verden. Var Eichmann snarere en autoritær personlighed, en sadist, en kyniker eller noget helt fjerde? Arendts *Eichmann in Jerusalem* er også mod værkets hensigt blevet læst i et

makrosociologisk perspektiv. Her står Arendts betoning af banalitet og tankeløshed i kontrast til f.eks. Goldhagens betoning af antisemitisme og sadisme. Måske var tyskernes antisemitisme stærkere, end Arendt synes at indrømme.

Spørgsmålet om Holocausts baggrund – om Holocaust skal forstås som en pervertering af moderniteten eller kun som mulig på baggrund af en villet antisemitisme – er centralt ikke mindst som et spørgsmål om, hvordan man tematiserer skyld. Er Holocaust en europæisk eller tysk erfaring? Eller skarpere formuleret, er det vores eller blot tyskernes traume? Spørgsmålet om tematiseringen af Holocaust er ikke mindst relevant i en tid, hvor de overlevende fra Holocaust gradvist dør. De stadig flere Holocaustmonumenter og betoningen af selvrevision – at afdække ubehagelige sider af europæiske landes politik under Anden Verdenskrig – er på sin vis forsøg på at gøre Holocaust til en fælles erfaring. Denne skyld er dog af en anden karakter end den, som affødes af en direkte medvirken til onde handlinger. Arendt fastholder, at vi ikke kan komme uden om den individuelle skyld, og at man bør bedømme mennesker i relation til deres individuelle moralske ansvar.

I en bredere kontekst er Arendts tese om det ondes banalitet og hendes analyse af Eichmann desværre alt andet end uaktuel. De sidste 10 år er kendetegnet ved indtil flere folkemord: Rwanda, Bosnien og Kosovo. Mistænkte krigsforbrydere fra disse områder bliver nu i stot stigende tempo dømt ved internationale krigsforbryderdomstole. Den tidligere koncentrationslejr fange Primo Levi skrev, at „det skete, og det kan derfor ske igen“ (Villa, 1999: 38). Han fik ret. Vi står derfor over for at skulle besvare nogle af de samme spørgsmål, som Arendt stillede. Hvornår er man ansvarlig for sine handlinger? Hvornår har man pligt til at sige fra? Og hvad skal konsekvenserne være, når man ikke gør det? De tidligere processer mod østtyske grænsevagter aktualiserer de problemer, Eichmannprocessen belyste. Er man ansvarlig for sine handlinger, når de foreskrives af et givent system og i henhold til dette systems lovgivning? Kan man straffes for at gøre sin ved lov foreskrevne pligt?

Vi konfronteres i dag med nye former for ondskab: Tvungen amputering af sunde lemmer, som vi har set det i Sierra Leone,

eller fædres tvungne voldtægt af deres døtre, som vi har set det i Bosnien. Tortur, sadisme, fornedrelse og vold er desværre i dag en alt for nærværende realitet. Det handler ikke blot om at slå ihjel, men nogle gange om det, som til tider kan være værre: at påføre folk varige og ubærlige traumer. Ondskaben er, hvis den altså kan gradbøjes, blot blevet endnu mere udspekuleret. I vor tids krige, som ofte ikke kun handler om territorial ekspansion, er spørgsmål om identitet – etnicitet, nationalitet, religion – blevet stadig vigtigere (Kaldor, 1999). I konflikter, der har disse markører som deres omdrejningspunkt, bliver befolkningen ofte krigens fokus. Måske er det forklaringen på, at vi ser stadig flere folkemord.

Finder man i de tidligere nævnte tilfælde og flere til ikke en bestræbelse på at afhumanisere og nedværdige mennesker, som ligner den, Eichmann virkede for? Den totalitære terror sigter mod at gøre mennesker overflødige. Spørgsmålet er imidlertid, om folkemordene i dag nødvendigvis har karakter af industrielle drab, hvor bødlerne distancerer sig fra deres ofre, eller om den udøves i andre konstellationer. Uanset om ondskaben begrundes i sadisme, i mobilisering af etnisk had eller i økonomisk vinding, er det dog åbenbart, at kriminelle regimer i dag også forsøger at ødelægge menneskers status som moralske subjekter (Villa, 1999: 36). Propaganda og ideologi sigter også i nogle systemer på at skabe villige bødler på den ene side og producere fjender, der skal bekæmpes for enhver pris, på den anden. I begge tilfælde bliver subjekterne mere eller mindre frivilligt afhumaniseret.

Arendts projekt var en radikal besindelse på hele oplysningsprojektet. For hende var racisme ikke primært grundet i manglende oplysning eller andre brister, som udviklingen ad åre ville reducere bort. Racismen var et moderne fænomen. Her fik Arendt desværre ret. Fremmedhad og racisme er i vækst snarere end det modsatte. Der er naturligvis eksempler på neonazistiske grupper og bevægelser i Europa og USA, men spørgsmålet er, om nazismens fare nødvendigvis iklæder sig nazistiske gevandter. Måske er vor tids „jøde“ den tyrkiske grønthandler, som stadiet får sine vinduer smadret eller på anden måde demonstrativt bliver gjort opmærksom på, at han ikke er en af vore.

Diskussionen af Arendts teser bør ikke begrænse sig til den åbenbare ondskab i de totalitære regimer. Målet med denne antologi er også at spørge, om vi kan finde elementer af moralsk blindhed og ureflekteret ondskab i moderne demokratiske samfund. I denne forbindelse står spørgsmålet om, hvorvidt Holocaust var en integreret del af modernitetens projekt, centralt (Bauman, 1989). Kan Arendts analyse f.eks. belyse nogle af de problemer, som skabes i administrative systemer, hvor borgere i stadig stigende grad gøres til klienter?

Eichmanns handlinger er i forlængelse heraf en radikal udfordring for vores opfattelse af politisk rationalitet. Denne udfordring består i, at Eichmanns ondskab ikke var en overskridelse af fællesskabets normer og regler. Med Eichmann kan vi på radikal vis spørge, om den sociale orden altid er et gode. Vi er vant til at forstå det moralske som det, vi har fælles. Omvendt tænkes en forbrydelse klassisk som en afvigelse fra det socialt accepterede. Men hvad nu hvis fællesskabet er ondt eller fordrer ondskab? Af Arendt og af nazismen kan vi lære, at det politiske fællesskab er en skrøbelig konstruktion, hvilket har store konsekvenser for, hvordan vi kan tænke en etik og en etisk praksis. Intet fællesskab bør erstatte dømmekraft og moralsk sensibilitet med blind pligtfølge. Arendts værker rummer ikke kun en analyse af totalitarismen og ondskabens natur. Det er samtidig en filosofi om det humane samfund. De to sider af hendes værk spejler sig i hinanden. Hendes analyser af totalitarismen og ondskaben er derfor også en vigtig lektie for dem, som ønsker at virke for et humant og demokratisk samfund.

Vi opfatter *Eichmann in Jerusalem* som et af de mest centrale værker i Arendts filosofi. De problemer, totalitarismen og Holocaust stiller til fornuften, bør også være omdrejningspunktet for en læsning af Arendts samlede værk. Måden at læse Arendt på må derfor i første omgang være at læse hende som en anti-totalitær og „kritisk sokratisk“ tænker. At læse Arendt i hendes ånd må indebære, at man forholder sig kritisk til hendes analyser og aktivt i forhold til den tid, der tænkes i. Den følgende antologi er derfor delt op i to sektioner. I de første fem artikler diskuteres Arendts teser i forhold til hendes eget værk og til værker, der deler hendes problematik. Herefter følger tre artikler, som

aktualiserer Arendts analyser af Eichmann. Endelig afsluttes antologien med et efterord om erindringens problem. Arendts forfatterskab bidrager således, vil vi hævde, til at belyse en række aktuelle problemer inden for politisk filosofi, etik og ret.

3. Ni kapitler om onskabens banalitet

Antologien indledes med Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorffs „En human verden? En introduktion til Hannah Arendts filosofi“, hvor der med udgangspunkt i Arendts bog om Eichmann foretages en kritisk gennemgang af Arendts forfatterskab. Arendts politiske filosofi karakteriseres som klassisk republikansk i dens fokusering på fællesskaber af frie og autonome borgere, der på et demokratisk grundlag stræber efter at skabe en fælles verden. Herefter vendes blikket mod Arendts *The Human Condition* og det ideal om et *vita activa*, bogen hylder. Der redegøres for, hvorledes dette værk formulerer et demokratisk alternativ til totalitarismens afhumanisering og overflødiggørelse af mennesket. Endelig argumenteres der for, at tesen om det ondes banalitet også har betydning for Arendts sene værker: *On Revolution*, *The Life of the Mind* og *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Gennemgang af forfatterskabet giver endelig anledning til et kort rids af Arendt-receptionen i filosofi og samfundsvidenskab.

Christian F. Rostbøll viser i „Humanitet, pluralitet og ret – Arendts svar på erfaringerne med totalitarismen“, hvorledes erfaringen med nazismen var en væsentlig drivkraft bag Arendts filosofi. Fokus rettes mod Arendts påstand om, at Eichmanns forbrydelse „var en forbrydelse mod menneskeheden“ og ikke kun mod det jødiske folk. Totalitarismen forsøgte ikke blot at eliminere jøderne, men menneskelighed og humanitet som sådan. Rostbøll understreger, at Arendts værn mod totalitarismen var at tænke retsligt. Før alt andet må mennesket have en ret til en plads i verden. Statsborgerskabet og dermed individets status som retssubjekt er derfor centralt. Sluttelig diskuterer Rostbøll Arendts politiske filosofi i forhold til den tyske kritiske teoretiker Jürgen Habermas', og disse to teorikomplekser bringes sammen i en betoning af, at universalisme er forenelig med menneskelig pluralitet.

Anders Ramsey sammenligner i „Ondskabens banalitet og den autoritære personlighed“ Arendts opfattelse af det ondes banalitet med Frankfurterskolens bedst kendte medlem Theodor W. Adornos begreb om den autoritære personlighed. Hos begge tænkere står totalitarismen, nazismen og det moderne massemenneskes konformitet i centrum. Ramsay etablerer i artiklen en dialog mellem de to filosofers værker, og problematiserer i den forbindelse fraværet af psykoanalytiske begreber hos Arendt. Hun underspiller betydningen af sadistiske træk i Eichmanns personlighed. Artiklen afsluttes af en kort ekskurs over henholdsvis Arendts og Adornos holdning til selve retsprocessen og til Eichmanns dødsstraf.

Carsten Bagge Laustsen udfordrer i artiklen „Bøddel og Offer – En diskussion af Adolf Eichmanns væren i verden“ Arendts forestilling om, at Eichmanns onskab var banal, og at han derfor ingen motiver havde til at handle, som han gjorde. På baggrund af den franske psykoanalytiker Jacques Lacans forståelse af sadisme åbnes for en dialog mellem Arendt og psykoanalysen. Lacan hævdede, at sadistens overgreb på sit offer havde et forsøg på at tilfredsstille en højere herre som sin baggrund. Der fokuseres følgelig på Eichmanns direkte konfrontation med jøder, og på hvorledes han i disse situationer opfattede sig som forpligtet af en højere magt. I disse situationer sørgede Eichmann for, at hans private verden og hans arbejde ikke kom i kontakt med hinanden. For at indkredse denne opdeling af verden i en privat og en offentlig verden introduceres Peter Sloterdijks og Slavoj Žižeks beskrivelse af kynismens problem. Endelig undersøges det, hvorledes denne opdeling af verden blev understøttet af Eichmanns indskrænkede sprog.

I sin anden artikel „Eichmanns Kant – Et studie i pligtmoral“ diskuterer Carsten Bagge Laustsen Arendts bestemmelse af det radikalt onde i *The Origins of Totalitarianism* og af det banalt onde i *Eichmann in Jerusalem* i forhold til Kants forestilling om dæmonisk onskab. Der konkluderes, at i begge Arendts bestemmelser er der tale om en uselvsk og „unyttig“ onskab, der udøves af princip. Den indledende undersøgelse udfoldes herefter i forhold til henholdsvis Arendts analyse af Eichmanns forvrængning af det kategoriske imperativ og Lacans påstand om,

at Sade rummer sandheden om Kant. Begge teorikomplekser fokuserer således på en forvrængning af en kantiansk pligtetik. De to komplekser bringes herefter sammen dels i en reformulering af et kantiansk pligtbegreb og dels i en diskussion af den politiske dømmekraft. En forsoning mellem det lacanianske og Arendts republikanske perspektiv forsøges afslutningsvis gennem en diskussion af begge forståelser af politisk og revolutionær handling.

Jacob Dahl Rendtorff hævder i „Moralsk blindhed i diktatur og demokrati“, at Holocaust må betragtes som en integreret del af den moderne fornuft. Særlig nærgående studeres det nazistiske eugenikprogram, som var præget af et socialhygiejnisk og utilitaristisk princip. Auschwitz fordrer, at vi reflekterer over konsekvenserne af den sociale ingeniørkunst og overvejer, hvordan vi kan skabe rum for dømmekraft i offentlige som private organisationer. I et mere nutidigt perspektiv kan man hævde, at den velfærdsstatslige fornuft til tider udtrykker en sofistikeret form for moralsk blindhed. Dette underbygges ved en sammenligning af Arendts analyser af de totalitære staters passivisering af deres subjekter og velfærdsstatens klientgørelse af sine borgere.

Øjvind Larsen undersøger i „Pligt og personligt ansvar i forvaltningen“ forbindelsen mellem Eichmanns banalitet og svigtende dømmekraft og det forhold, at han befandt sig i et hierarkisk ordnet system, hvor hans overordnede krævede absolut lydighed. Embedsmandens rolle forstås den gang og i dag i forlængelse af den weberianske tradition, hvor man skal give afkald på sin personlige moralitet for at geninvestere den i en følelse af absolut lydighed og ansvar over for sin overordnede. Larsen understreger i forlængelse heraf forskellen mellem et totalitært og et demokratisk samfund. I modsætning til et totalitært styre bør forvalteren i et demokrati gennem den offentlige debat have mulighed for at forholde sig kritisk til de forvaltningsafgørelser, han er med til at træffe.

Herefter udfordrer Arne-Johan Vetlesen i „Ondskab i Bosnien – Eichmann i Serbien?“ Arendts opfattelse af det ondes banalitet med udgangspunkt i folkemordet i Bosnien og Kosovo. Spørgsmålet er, om disse massakrer foretages af mennesker

som Eichmann, eller omvendt om ondskaben her er af en anden type: En ondskab, som ikke skyr nærheden, men som anvender den offensivt i konstruktionen af traumer. Vetlesen understreger som Arendt, at mennesket er i besiddelse af nogle grundlæggende evner, men hvor Arendt primært betoner dømmekraften, understreger Vetlesen også empatiens betydning. Et folkemord er rettet mod individer udelukkende med henvisning til deres gruppetilhørsforhold. Vetlesen kritiserer i forlængelse heraf NATOs politik i Bosnien for at forværre situationen gennem den symbolske anerkendelse af Miloševićs regering som forhandlingspartner, og gennem en politik som tog udgangspunkt i gruppers etniske særkende.

Endelig afsluttes antologien med et efterord, der diskuterer erindringens problem og kommer ind på, hvordan Arendts analyser kan informere en fremtidig politisk og etisk praksis.

Litteratur

- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, London: Penguin Books.
- Breitman, Richard (1994), „Himmler, the Architect of Genocide“ i David Cesarani (ed.) *The Final Solution. Origins and Implementation*, London: Routledge, pp. 73-85.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.
- Cesarani, David (1994), „Introduction“ i David Cesarani (ed.) *The Final Solution. Origins and Implementation*, London: Routledge, pp. 1-33.
- Förster, Jürgen (1994), „The Relation between Operation Barbarossa as an Ideological War of Extermination and the Final Solution“ i David Cesarani (ed.) *The Final Solution. Origins and Implementation*, London: Routledge, pp. 103-119.
- Goldhagen, Daniel (1997 [1996]), *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York: Vintage Books, 1997.
- Kaldor, Mary (1999), *New and Old Wars. Organized Violence in a Global Era*, Cambridge: Polity Press.
- Streit, Christian (1994), „Wehrmacht, Einsatzgruppen, Soviet POWs and anti-Bolchevism in the Emergence of the Final Solution“ i David Cesarani (ed.) *The Final Solution. Origins and Implementation*, London: Routledge, pp. 103-119.
- Young-Bruehl, Elisabeth (1982), *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven: Yale University Press.
- Verlesen, Arne-Johan (1993), „Why Does Proximity Make a Moral Difference. Coming to terms with a lesson learned from the Holocaust“ i *Praxis International*, 12. årg., nr. 4, pp. 371-386.
- Villa, Dana R (1999), *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press.

En human verden? En introduktion til Hannah Arendts filosofi

Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorff

Hannah Arendt er utvivlsomt en af det 20. århundredes største tænkere. Hun var en kritisk filosof, der ikke forsøgte at afdække evige sandheder, men derimod primært ønskede at forstå sin samtid. Arendts samtid var præget af nazismen og stalinismen, af industrialismen og fremkomsten af det moderne forbrugersamfund og endelig af gennemorganiseringen af stort set alle sfærer af menneskelig aktivitet. Det 20. århundrede var også et ondskabens århundrede, præget af to verdenskrige og andre voldelige konflikter. Vigtigst for Arendt var Anden Verdenskrig og særlig nazismen med dens ambitioner om at udrydde hele den jødiske race. Arendt var selv jøde og blev gentagne gange konfronteret med nazismens ondskab. Hun havde således de bedste forudsætninger for at udforme en original analyse af ondskabens problem, og hendes erfaringer med totalitarismen betød, at hun måtte behandle spørgsmålet om den politiske orden med største alvor.

Arendt blev født i Hannover i 1906 af jødiske forældre, men voksede op i Königsberg. Hendes jødiske baggrund indebar, at hun i 1933 måtte flygte fra Tyskland, og hun levede herefter i 18 år som statsløs og i eksil, indtil hun i 1951 blev amerikansk statsborger. Eichmann er på mange måder Arendts diametrale modsætning. Hvor Eichmann er prototypen på den tankeløse, klichéagtige, småborgerlige og autoritetstro nazist, er Arendt den uafhængige, kritisk reflekterede intellektuelle, der på trods af, at hun kommer til at leve en stor del af sit voksne liv i direkte konfrontation med ondskab og meningsløs terror aldrig opgav

kærligheden til verden og troen på, at menneskets humanitet og værdighed er fundamental.

Det giver god mening at karakterisere Arendts politiske filosofi som „republikansk“, eftersom hun tager udgangspunkt i det politiske fællesskab som en enhed af frie og autonome borgere, der på demokratisk grundlag bestræber sig på at skabe en fælles verden. Arendts republikanisme er lighedsorienteret, og hun kritiserer derfor de samfund, der bygger på skarpe skel mellem magthavere og borgere. Det republikanske fællesskabs modsætning er den totalitære statsmaskine, hvor ufrie borgeres individualitet krænkes gennem bureaukrati og propaganda.

Som politisk tænkning kan Arendts politiske filosofi i sin metode afgrænses fra empirisk politisk videnskab og sociologi på den ene side og fra den filosofiske tradition fra Platon til Hegel og Marx på den anden side (Canovan, 1974: 110). Mest interessant er her den måde, hvorpå Arendt distancerer sig fra store dele af den filosofiske tradition. Hun mener, at denne tradition i sin definition af mennesket som fornuftsvæsen eller omvendt hos Marx som arbejdende dyr ikke fanger det centrale ved menneskets væren. I modsætning hertil tager politisk tænkning udgangspunkt i menneskets frihed og værdighed. Modsat totalitarismen forsvarende Arendt således den europæiske humanistiske tradition. Hun inddrager i sin filosofi særligt aspekter fra græsk og romersk tænkning. Endvidere var hun fascineret af den amerikanske revolution, hvor „The Founding Fathers“ grundlagde et demokratisk samfund baseret på frihed og sund fornuft (common sense).

I denne artikel vil vi forsøge at tilvejebringe et grundlag for antologiens følgende artikler. Vi vil ikke læse Eichmannbogen som et løsrevet værk, men indsætte den i dens kontekst. Det gøres dels ved at vise sammenhængen mellem Eichmannbogen på den ene side og Arendts liv og øvrige værk på den anden side og dels ved kortfattet at diskutere receptionen af Arendts værk.

1. Jødedom og totalitarisme

Det er vigtigt at læse Arendts filosofi i lyset af hendes jødiske baggrund. Hun har selv flere gange understreget, at jødespørgsmålet var centralt i hendes tænkning. Arendt mærkede

som jøde nazismens ondskab på sin krop. Hun led som andre jøder under nazisternes styre og måtte efter internering i en arbejdslejr i Frankrig i 1941 flygte til USA. Arendt indtager imidlertid en speciel position i forhold til det jødiske eller rettere i forhold til en bestemt og dominerende jødisk forståelse af politik og politisk handling. Arendt var en af de skarpeste kritikere af zionistisk politik, dommedagsprofetier og i det hele taget af de jødiske ledere. Hun var som „jødisk paria“ både kritisk over for „les parvenus“, dvs. de jøder, der ville assimilere sig med det nationale borgerskab i de lande, hvor de var i eksil, og over for zionisterne, der ville skabe en selvstændig jødisk stat. Det ville efter hendes mening blot føre til „omvendt racisme“. Hun mente, at stater ikke burde være baseret på racer, men i stedet bestå af frie og lige borgere, forenet i en gensidig respekt for frihed og fællesskab. Arendt påstod, at man måtte være bevidst om sit ansvar som outsider, idet denne position gav en oplagt mulighed for at forholde sig kritisk til menneskets sociale og politiske liv. Jøderne havde et ansvar for at gøre oprør, og dette ansvar var ikke blot grundet i deres offerposition, men i et politisk og moralsk ansvar for at kæmpe aktivt imod den diskriminering, som også andre minoritetsgrupper var udsat for (Bernstein, 1996a: 58).

Arendt startede i 1924 på universitetet i Berlin og fortsatte senere sine studier i Marburg, Heidelberg og Freiburg. Under disse studier var hun især påvirket af nykantianismen, der stod stærkt i datidens tyske universitetsmiljø, og af Martin Heideggers fænomenologiske tænkning. Hun fulgte timer hos Heidegger, hvor han gennemgik sit hovedværk *Sein und Zeit* (1927). De indledte et kærlighedsforhold, men et brud var nødvendigt, da Heidegger erklærede sig som nazist. Hans tænkning vedblev dog at være væsentlig for hendes filosofi. Væsentligst var her inspirationen fra Heideggers kritik af den vesterlandske metafysik og hans begreb om væren til døden – et begreb som Arendt erstattede med forestillingen om fødslen – om natalitet. Det væsentlige er, at vi stadig kan begynde på ny, og at vi gennem vores aktiviteter holder det politiske fællesskab levende. Arendt mente ikke, at Heideggers filosofi som hele var nazistisk. Heidegger var snarere en „tankeløs og politisk naiv filosof“. Hun sammenlig-

ner ham med den græske filosof Thales, der faldt i en brønd, fordi han gik rundt og var fuldstændig optaget af at spekulere. Arendt kritiserede imidlertid tidligt Heideggers filosofi for at være en kærlighedsløs og egoistisk tænkning, der udtrykte et koldt forhold til verden.

På samme tid som hun fulgte Heideggers forelæsninger, fulgte hun også sammen med vennen, filosofen Hans Jonas, forelæsninger hos teologen Rudolf Bultmann. Inspirationen fra hans forelæsninger er at finde i Arendts doktorafhandling fra 1929 om begrebet kærlighed hos Augustin. Dette værk betoner betydningen af menneskets livsbekræftelse og kærlighed til verden (Arendt, 1929). Arendt skelner som Augustin mellem kærlighed til Gud og kærlighed mellem mennesker og fremhæver kærligheden som uomgængelig i et forsøg på at forstå menneskets eksistens og vilkår. I sin forståelse af kærlighed var Arendt endvidere inspireret af eksistensfilosoffen Karl Jaspers, der på denne tid underviste i Heidelberg og senere gjorde begrebet „kærlighedskamp“ centralt i sin tænkning. Kærligheden står i modsætning til den verdensfjerne vold, og den bliver derfor også central i Arendts opgør med totalitarismen. Venskabet med Jaspers varede hele livet og førte til en filosofisk lærerig korrespondance, hvor bl.a. spørgsmålet om sammenhængen mellem tesen om den radikale ondskab og tesen om den banale ondskab blev diskuteret (Arendt & Jaspers, 1992).

Arendt rejste senere med sin første mand, Günther Stern, til Berlin. Her blev hun stadig mere interesseret i politiske spørgsmål og arbejdede i denne forbindelse på en bog om den jødiske kvinde Rahel Verhagens bevidstgørelse om sin jødiske identitet (Arendt, 1974). Arendt var skeptisk over for forestillingen om en særlig jødisk race eller identitet, men hun mente, at man, når man blev angrebet som jøde, også måtte forsvare sig som jøde (Bernstein, 1996a: 28). Allerede på det tidspunkt optog problemer om jødisk identitet og kultur samt zionismen altså Arendt. Hun mente, at jøderne ikke skulle lade sig undertrykke af antisemitterne, men aktivt burde gøre oprør. Hun argumenterede derfor også senere for oprettelsen af en jødisk hær. Arendt var allerede aktiv modstander af nazismen i 1933, hvor hun medvirkede til bekæmpelsen af nazismen ved at uddele løbesedler. Hun

blev fanget, men var heldig at slippe ud af fængslet. Episoden fik hende til at indse, at hun måtte flygte.

I 1933-1941 drog Arendt derfor i eksil i Paris, hvor hun arbejdede for en rig jødisk familie, Rothschildfamilien, og hvor hun stiftede venskab med andre intellektuelle i eksil, bl.a. Walter Benjamin. Her mødte hun også sin anden mand, Heinrich Blücher, der som hende var filosof. Deres fælles diskussioner har givetvis haft stor indflydelse på Arendts filosofi – også selvom han ikke skrev noget selv. Det var under opholdet i Paris, at Arendts radikale politiske tænkning blev formet. Hun tog dog afstand fra den franske hegelianisme hos bl.a. Kojève, og blandt eksistentialisterne var det kun Albert Camus' oprørsfilosofi, der påvirkede hende (Bernstein, 1996a: 7). Fra Paris fulgte Arendt udviklingen i Nazityskland. Hun insisterede nu endnu kraftigere på, at jøderne måtte gøre modstand og vedblev med at kritisere de jødiske ledere. Hun hævdede, at Hitler havde erklæret krig mod alle jøder, og man derfor måtte svare igen med samme midler (Young-Bruehl, 1982: 146). Arendt var også imod nazisternes ghettopolitik, som nogle jøder accepterede.

Da Frankrig blev besat, oplevede Arendt endnu engang nazismen på sin egen krop. Hun blev som jødisk kvinde sendt i den franske arbejdslejr Gurs, der var blevet oprettet af Eichmanns SS-soldater i samarbejde med Vichyregimet, og hvis fanger senere blev sendt til Auschwitz (Young-Bruehl, 1982: 155). Det lykkedes hende dog mirakuløst at flygte, og nærmest ved et tilfælde genfandt hun sin mand i en sydfransk by. De rejste med skib til New York, hvor de senere kom til at undervise ved bl.a. New School of Social Research. Arendts erfaringer fra arbejdslejren og som statsløs fik hende til at understrege, at jødespørgsmålet kun kunne løses ved at give jøderne de samme rettigheder som alle andre. Hun anså jødernes kamp for frihed som del af en mere omfattende kamp om lige ret til at leve et frit liv i gensidig respekt. Baggrunden for denne opfattelse var også, at Arendt i USA var blevet fascineret af det republikanske friheds- og lighedsbaserede demokrati, der var helt forskelligt fra det politiske system, som hun kendte fra Tyskland.

I USA fulgte Arendt og hendes mand krigens udvikling og afslutning. De hørte om Nürnbergprocesserne og om koncen-

trationslejrenes ubegribelige ondskab. Det motiverede Arendt til at forfatte en bog om radikalt eller absolut onde fænomener såsom antisemitisme, racisme og imperialism. I 1945 skrev Arendt, at det ondes problem ville blive et af de største problemer i efterkrigstidens Europa (Bernstein, 1996a: 12). Hendes første hovedværk *The Origins of Totalitarianism* fra 1951 (Arendt, 1973) er et stort anlagt forsøg på at forstå opkomsten af de moderne totalitære systemer med udgangspunkt i spørgsmålet om, hvordan det, som almindelige mennesker opfattede som totalt usandsynligt, kunne ske. Svaret er, at totalitarismen skal forstås som et moderne politisk fænomen, der er væsensforskelligt fra tidligere typer af tyranni og despoti, eftersom „alt“ under totalitarismen er muligt. Arendt bestræber sig først og fremmest på at forklare nazismen, men eftersom hun udvikler en generel teori om totalitære systemer indbefatter bogen også en analyse af stalinismen. Ifølge Arendt er totalitarismen først og fremmest karakteriseret ved en rationel bureaukratisk struktur, hvor teknisk rationalitet anvendes i virkeliggørelsen af en ideologisk vision. Alt, som står i vejen for realiseringen af denne vision skal elimineres – i nazismen jøderne og andre outsiders og i stalinismen klassefjenden. Det er et projekt hinsides enhver sund fornuft.

Nazisme og stalinisme var ifølge Arendt baseret på et maskinelt samspil mellem bøddler og ofre, og i begge tilfælde foranstaltede ideologien en forestilling om en vilje større end det enkelte subjekt. Den totale dominans opløste menneskenes frihed og forskellighed i én statslig enhed (Canovan, 1974: 24). Inden for den totalitære ideologi anses begivenheder som udtryk for lov-mæssigheder i historie og natur. Totalitarismen forsøger gennem systematiske mord og ideologisk organiseret galskab at lave menneskene og samfundet radikalt om. Et afgørende middel til at danne den statslige enhed er skabelsen af en konstant usikkerhed individerne imellem. Denne utryghed holdes ved lige gennem udpegningen af fiktive fjender og gennem det hemmelige politis operationer.

En af det totalitære samfunds grundpiller er massebevægelsen, hvorigennem det lykkes kriminelle ledere at organisere almindelige mennesker. Befolkningen forføres af totalitarismens intellektuelle og disciplineres som en amorf masse af ato-

miserede og anonymiserede individer. Der er tale om en alliance mellem pøblen („The Mob“) og eliterne (Arendt, 1964: 326). Totalitarismens individer bliver som masse „klemmt sammen“, hvormed det intersubjektive rum mellem dem destrueres. Deres blik er stift rettet mod føreren, og de er kun noget for hinanden i kraft af denne identifikation. Lederne manipulerer masserne ved hjælp af ideologisk løgn og fiktiv propaganda. Det ensomme massemenneske lever ikke længere i en fælles virkelig verden med mulighed for at handle sammen i et fællesskab baseret på gensidig frihed, dømmekraft og sund fornuft.

Det mest karakteristiske træk ved totalitarismen er koncentrationslejrene (Arendt, 1964: 441). Deres funktion er, med Arendts prægnante ord, at gøre mennesker overflødige og den menneskelige pluralitet meningsløs. Lejrenes formål er at fragte de udstødte enhver menneskelighed og værdighed. I *The Origins of Totalitarianism* beskrives totalitarismen som „det radikalt onde“. I koncentrationslejrene er den radikale ondskab et fænomen uden fortilfælde, hinsides den menneskelige fornuft og forestillingsevne. Arendt hævder i forlængelse heraf, at det radikalt onde ved det totalitære regime bestod i dets forsøg på at sætte sig som herre over den menneskelige natur og følgelig i forsøget på at forme den menneskelige væren efter forgodtbe-findende. Koncentrationslejrene bliver hermed den centrale og definerende institution i det totalitære samfund. Videre var koncentrationslejrene også kendetegnet ved en fuldstændig vilkårlig omgang med menneskeligt liv. Den ene dag kunne SS-officererne spille fodbold med folk fra Sonderkommandoen (de jøder, som blev sat til at rydde op efter gasningen af andre jøder, plyndre ligene med videre), for den næste dag at gasse dem.

Arendt hævder, at den sadisme, man kunne spore hos nogle SA-officerer, var forståelig (men naturligvis moralsk forkastelig). De havde netop meldt sig til tjeneste i koncentrationslejrene for gennem deres virke at realisere deres fantasier om den totale dominans. SS-officerernes pligtopfyldende og bureaukratiske selvforståelse var derimod for Arendt ubegribelig. Hvordan kan man som led i et almindeligt arbejde koldt og kynisk tilføre andre mennesker ubeskrivelig smerte eller slå dem ihjel? Arendt anvender senere termen „det ondes banalitet“ for at karakteri-

sere Eichmanns personlighed, men der ligger heri ikke nødvendigvis en kritik af den position, som artikuleres i værket om totalitarismen. Det var Eichmanns banale ondskab – hans tankeløshed, som gjorde den radikale ondskab – Holocaust og nazisternes forsøg på at sætte sig som herre over den menneskelige natur – mulig. Vi finder således i *The Origins of Totalitarianism* en forløber for beskrivelsen af Eichmann. Totalitarismen er præcis fattig på tænkning. Klassesystemets sammenbrud og opkomsten af modernitetens ukritiske massemenneske udgør både totalitarismens mulighed, årsag og virkning.

The Origins of Totalitarianism er ikke kun en empirisk beskrivelse af de totalitære samfund i Tyskland og Rusland, men også Arendts forsøg på at forstå oprindelsen til enhver form for totalitarisme. Hun hævder, at totalitarismen blev mulig på baggrund af en række komplekse historiske begivenheder. Hun nævner opbrydningen af de relativt stabile europæiske nationalstatslige enheder i det 19. århundrede og udviklingen af de imperialistiske koloniherrredømmer som fulgte. Denne proces medførte, at det blev vanskeligere at forstå sig selv som statsborger eller som medlem af en klasse, og konsekvensen var, at ideologiske fiktioner som f.eks. racetilhørsforholdet kunne vinde fodfæste.

I forsøget på at begribe baggrunden for nazismens jødehad henviser Arendt til hændelser i det 19. århundrede. I denne periode var jøderne en del af nationalstaterne (Arendt, 1964: 11), og de beklædte ofte centrale poster i statsmaskineriet som bankfolk, bureaukrater eller forretningsfolk. Derfor kunne de også blive et symbol på samfundets korrupsion og truslerne mod staten. Samtidig dannede imperialismen grobund for stigende racisme. Den var baseret på en magtekspansion uden anden mening end at opnå herredømme over andre „mindreværdige“ befolkningsgrupper. Denne magten for magtens egen skyld åbnede for en stammementalitet, hvor man identificerer sig med en given etnisk befolkningsgruppe.

Imperialismen og racismen muliggjorde en alliance mellem eliten og pøblen. Det, der forbandt dem, var fiktionen om „det tyske folk“, arierne, der var en udvalgt race med en historisk mission. Ved hjælp af et rationelt bureaukrati og en kolossal mili-

tærmaskine skulle der skabes et „Lebensraum“ for det tyske folk.

Arendt er også opmærksom på forskelle mellem totalitære regimer. Hun skelner mellem stalinismens vilkårlighed og nazismens styre ved lov. Nazismens love lod sig nok manipulere, men de gav dog stadig systemet en vis form for gennemskuelighed. Terroren var i nazismen rettet mod specifikke grupper og ikke som i stalinismen mod alle og enhver. Den fik i nazismen sit mest ekstreme udtryk i koncentrationslejrene, hvor de indsatte måtte leve i en evig angst for deres liv. Sammen med udsultning og hårdt fysisk arbejde havde terroren til hensigt at frarøve jøderne enhver form for humanitet. De blev reduceret til muselmænd, kun styret af et instinkt: overlevelse.

Arendt skildrer totalitarismen som den totale destruktion af menneskelig frihed og spontanitet, af menneskers evne til at handle og til at bygge en verden sammen. Totalitarismen fratager de udstødte grupper deres statslige tilhørsforhold og deres ret til „at have rettigheder“. Dermed berøves mennesket en plads i verden, og individet gøres til en abstrakt og overflødig ting.

Arendts analyser i *The Origins of Totalitarianism* var næsten hermetisk lukkede, og det var svært at se vejen ud af dette modernismens ragnarok. Arendt går derfor langsomt væk fra disse analyser af det totalt underkuede individ og understreger, at der med undtagelse af koncentrationslejrene altid er et rum for menneskelig handling og refleksion. Arendt fremdrager her to forhold, som forblev gennemgående i hendes filosofi: betoningen af en fælles verden og af et levende politisk liv og, inspireret af Kant, betoningen af menneskets åndsevner.

2. Det menneskelige vilkår

The Origins of Totalitarianism gjorde Arendt kendt i Amerika og senere i Europa. Derefter udgav hun en strøm af politisk-filosofiske værker. Et vigtigt af disse var *The Human Condition* fra 1958, der, som titlen indikerer, giver et bud på menneskets vilkår. Arendt er klar over, at der ikke gives en objektiv menneskelig natur, da alle samtidig med at de tager del i menneskeheden som art også er unikke individer. Over for totalitarismens radikale ondskab – dens bizarre utilitarisme og destruktion af menne-

skelig humanitet og pluralitet – sigter dette værk på at undersøge mulighederne for at skabe et ikke-totalitært univers. Arendt vender sig i dette værk mod den klassiske tradition for politisk teori for gennem disse referencer at udforme et alternativ til totalitarismens destruktion af den menneskelige humanitet (Dietz, 2000: 95). Hun understreger i denne sammenhæng eksistensen af republikanske temaer: forestillingen om et offentligt og politisk rum, hvor mennesket gennem diskussion og overvejelse vinder sin værdighed. Forestillingen om den aktivt handlende borger danner et naturligt modbillede til totalitarismens ensomme subjekter, til industrialiserede masse mord og til reduktionen af mennesker til arbejdsmaskiner og abstrakte tal.

Arendt er kritisk over for den vestlige filosofiske tradition, der ifølge hende i for høj grad forstår mennesket i forhold til dets arbejde og fornuft. I modsætning hertil hævder hun, at menneskets livshorisont både er sproglig, handlingsmæssig og politisk. Hun pointerer, at den menneskelige erfaring skabes gennem tre grundlæggende aktiviteter: arbejde (labor), håndværk (work) og handling (action) (Arendt, 1989: 22). I lyset af denne sondring fremhæver Arendt antikkens ideal om et „vita activa“, hvor menneskelig handling og ikke håndværk (work) eller arbejde stod i centrum. Vita activa er et frit og offentligt rum for diskussion og fælles handling, og det var netop eksistensen af et sådant politisk rum, som adskilte grækerne fra barbariske og tyranniske samfund (Arendt, 1989: 12). Vita activa var principielt adskilt fra arbejdets og hjemmets økonomiske nødvendighed, som slaver og kvinder stod for. Ifølge Arendt var vita activa betegnelsen for de frie borgeres aktive, offentlige liv i bystaten. Grækerne samledes på agora, på markedspladsen, og diskuterede sig frem til mål for fælles politisk handling. Denne forståelse af det politiske fællesskab led imidlertid skibbrud, da den filosofiske tradition fra Sokrates og Platon og frem begyndte at hylde et liv i teoretisk kontemplation.

Arendt opfatter ikke alle menneskelige aktiviteter som lige vigtige. Hun er kritisk over for marxismen, der fremhæver arbejdet som grundlæggende. Dette er for hende en uacceptabel reduktionisme, eftersom arbejdet kun udtrykker en biologisk

nødvendighed – menneskets basale overlevelsesinstinkt. I arbejdet fastholdes livet i dets blotte reproduktion. Økonomisk set henviser arbejdet til produktionen af genstande, der kan hjælpe mennesket til at overleve i kampen mod naturen. Men disse konsumgenstande bringer ikke nødvendigvis mennesket ud over naturnødvendigheden. De binder det snarere til forbrug og til dyriske behov.

Værket (work) er straks udtryk for en mere „menneskelig“ aktivitet. Det står i modsætning til arbejde, nytte og forbrug (Arendt, 1989: 136). Håndværket er en bearbejdelse og transformation af naturen, der hæver mennesket op over den biologiske nødvendighed: Gennem håndværket omdanner mennesket natur til kultur. Arendt er dog samtidig kritisk over for industriproduktionen, der ofte fanges ind af arbejdet og forbrugets logik. Det sande værk udtrykker menneskets almenlydige betingelser og rækker ud over nødvendigheden og ind i kunstens og frihedens rige. I denne forstand udtrykker værket det mest noble i menneskene og essensen af vita activa.

The Human Condition kortlægger de vedvarende strukturer i den menneskelige praksis. Det centrale er, hvordan mennesker kan bidrage til at gøre sig selv og den menneskelige verden evig (Arendt, 1989: 175 ff.). I sin fænomenologiske analyse af handling fremhæver Arendt det dynamiske aspekt: initiativet, begyndelsen og revolutionen. Handlingen udtrykker menneskets evne til at begynde noget nyt: Den vidner om det uventede og det foranderlige. Et andet væsentligt træk ved handling er mangfoldighed. Arendt understreger, at ethvert menneske er i stand til at handle i forhold til andre på en individuel, unik og ikke forudbestemt måde.

Handlingens uforudsigelighed og menneskets frihed er på en gang politikkens mulighed og vilkår. Arendt opfatter vita activa som rummet for menneskets selvrealisering. Her realiseres det selvstændigt handlende menneske i åben demokratisk diskussion (Arendt, 1989: 188). Demokratiet er på en gang skrøbeligt og stærkt, eftersom det ikke bunder i en totalitær magt, men i frie borgeres enighed om fælles praksis. Alle statsborgerne deltager frit i den politiske debat og bidrager hermed til at skabe fælles værker. Den gode stat kan ikke konstrueres

eller fabrikeres som en fornuftig idealstat, således som Platon og visse totalitære statstænkere har forsøgt. Suverænitetens eneste legitimation er frie og fælles beslutninger om politisk handling. Ingen henvisning til metafysiske systemer eller til naturret kan give en absolut begrundelse for politikken. Vita activa er i denne forstand en skrøbelig institution. Forudsætningerne for det politiske er således, at en mangfoldighed af meninger kan forenes i en fælles magt. Kun igennem reel pluralitet kan man sikre sig mod demokratiets opløsning og undgå, at autoritet og kommunikation bliver til tyranni, middelmådighed og demagogi.

Arendt fremhæver sprogets betydning for den politiske praksis. Der er en tæt sammenhæng mellem handling, tænkning og sprog. Mens det totalitære samfund er præget af sprogløshed, bygges demokratiet op omkring en frugtbar dialog. Accepten af uenighed og mangfoldighed er i den politiske debat væsentlig for at kunne nå frem til et fælles mål og handle i fællesskab (action in concert). Arendt pointerer, at man handler, når man bruger sproget til at overbevise andre med henblik på at koordinere handlinger og skabe en fælles verden af stabile institutioner.

Denne beskrivelse af et autentisk politisk fællesskab skal imidlertid ikke opfattes som en negligering af magtudøvelsens betydning. Ved at indføre et skel mellem magt og vold formår Arendt i *The Human Condition* at give mening til politisk magt uden at ende i en totalitaristisk statsopfattelse. Vita activa er et diskursivt givet univers, indenfor hvilket konflikter kan udspille sig. For Arendt er magtudøvelse kun mulig på baggrund af debat. Volden derimod er kendetegnet ved brugen af fysiske midler, der går ud over sprogets overbevisningskraft (Arendt, 1989: 133-134). Volden er sprogløs, rå, fysisk kraft, tvang eller terror, og den krænker på fundamental vis forestillingen om en individuel vilje. I forlængelse heraf indfører Arendt yderligere en sontring mellem autoritet og dominans (Herrschaft). Dominans er en magtform, som ikke baserer sig på forudgående diskussion i vita activa. Den totalitære dominans udtrykker en anonym beherskelse, hvor beslutninger gennemtvinges uden fælles diskussion, således som det f.eks. var tilfældet ved Wahnseekonferen-

cen, hvor ingen havde sprog til at sætte spørgsmålstegn ved beslutningen om Den endelige Løsning (Die Endlösung). Modsat denne sprogløshed er demokratisk politisk debat netop kendetegnet ved en accept af pluralitet og konflikt som et konstituerende og legitimerende træk ved det politiske fællesskabs gestaltning af autoritet.

Med industrialiseringen og fremkomsten af massesamfundet bryder vita activa imidlertid sammen. Forbrugersamfundet fører en kulturkrise med sig, hvis symptomer er menneskets anonymisering og ensomhed. Menneskets eksistens reduceres hermed til en dyrisk nødvendighed, og det kommer således til at eksistere uden for den menneskelige verden. I stedet for at tænke på det fælles gode og bestræbe sig på at skabe evige værker, bliver menneskets mål blot at overleve og konsumere. I industrisamfundet er forholdet mellem arbejde, værk og handling vendt om. Arbejdet glorificeres, mens det i antikken blev opfattet som nedværdigende – det var noget, man lod slaverne om. Det moderne menneske har gjort sig selv til et „animal laborans“ – til væsener, der kun lever for at arbejde (Arendt, 1989: 84). I moderniteten står vi tilbage med et samfund, hvor man ikke længere lever i en fælles verden, men som adskilte individer eller som komprimerede i massens form. Det verdensløse massesamfund er den type af samfund, som automatisk skabes mellem mennesker, der stadig har et fysisk arbejds- og nødvendighedsforhold til hinanden. Massesamfundet danner hermed grobund for de totalitære fænomener som antisemitisme, imperialism, nazisme og stalinisme.

Arendt er også skeptisk over for det moderne samfunds socialingeniører, eksperterne, som tror, at der gives en teknisk løsning på alt (Arendt, 1989: 294). Hun mener, at kombinationen af teknisk nytterationalitet, maskinel naturbeherskelse samt et hedonistisk forbrugs- og arbejdssamfund i næsten samme grad som totalitarismen truer vita activa. Konsekvensen er måske i sidste instans, at vi som Eichmann mister vores sunde fornuft og vores evne til at tænke, forstå og dømme.

3. Eichmann-kontroversen dengang og i dag

Allerede da Arendt skrev sine artikler om Eichmann i *The New Yorker*, var man opmærksom på, at her kom en tolkning af ondskaben, der lå ud over det sædvanlige, og som ville foranledige stor debat. Arendts diskussion af Eichmann og Holocaust gik i den grad imod strømmen. Stemningen i Jerusalem var, at man endelig havde fundet en, som jøderne (og ikke de allierede) kunne stille til ansvar for Holocaust. Den jødiske verdenskongres udgav i 1961 en pamflet, hvori der hævdedes, at Eichmann var den ansvarlige hjerne bag Den endelige Løsning (Young-Bruehl, 1982: 343). Ben-Gurion, Israels premierminister, mente at kunne anvende retssagen til at styrke Israels position, særligt i forbindelse med den intensiverede konflikt med de arabiske lande, der førte til Seksdagskrigen i 1967. Det blev derfor af den israelske offentlighed og de jødiske organisationer opfattet som forkert, hvis ikke utilgiveligt, at Arendt beskrev Eichmann som en mand uden ond vilje, som et almindeligt menneske, en skrivebordsbureaukrat, der „blot“ gjorde sin pligt og som på grund af sin tankeløshed og regelrethed var ude af stand til at skelne mellem godt og ondt.

Arendts påstand om, at jøderne medvirkede til deres egen udryddelse, gjorde hende også grundigt upopulær. Hun blev mødt med polemiske bøger og artikler, der især afviste hendes beskrivelse af ofrenes reaktionsform (Cesarani, 1994: 15). Andre forsøgte mindre ambitiøst at vise, at den jødiske modstand havde været mere kompleks. Det blev hævdet, at Arendt og Raul Hilberg i *The Destruction of the European Jews* (1961) havde overset de jødiske organisationer og ghettoledelsernes subtile kamp mod nazismen. Modstanden skulle bl.a. have vist sig i et rigt kulturelt undergrundsliv blandt jøderne. Dette hævdes f.eks. af Israel Gutman (Cesarini, 1994: 16). Arendt fastholdt dog, at det uden et nært samarbejde med de lokale myndigheder, jødiske indbefattet, ikke havde været muligt at sende jøderne i koncentrationslejrene med så stor effektivitet. Endvidere pointerer Arendt, at de jødiske organisationer ikke turde afvise deportationerne og derfor forsøgte at forhandle sig frem til det mindst onde. De vidste imidlertid ikke, at nazisterne overhovedet ikke var rationelle. Nazisterne havde kun et mål: Den totale udryddelse af jø-

derne og andre, som ifølge den nazistiske ideologi blev anset som umennesker.

Arendt fremhæver i bogen om Eichmann, hvorledes transporten af jøderne var et resultat af handlinger i et moderne bureaukratisk apparat. På Wahnseekonferencen havde Heydrich inviteret repræsentanter fra alle de vigtige ministerier. Det var højtstående embedsmænd og juridiske eksperter, hvoraf nogle havde startet deres karriere, før nazisterne tog magten, og havde fået lov at blive, fordi sådanne embedsmænd var uundværlige. Arendt går videre og understreger igen, inspireret af Raul Hilberg, betydningen af den falske legitimitet, som det var lykkedes at skabe omkring tilintetgørelsen af jøderne (Arendt, 1992: 117). Ministerierne var gået i gang med at gøre jøderne statsløse i juridisk forstand, således at man kunne konfiskere deres ejendom uden indblanding fra andre regeringer. De jødiske råd udarbejdede lister over relevante jøder og hjalp med at fylde togene til koncentrationslejrene. De jødiske politistyrker hjalp i mange tilfælde med at fange jøder, der ikke ville til Auschwitz. Der var sågar jøder, som meldte sig frivilligt til transporterne.

I retssalen sagde Eichmann, at han havde mødt meget få mennesker, der direkte modsatte sig deportationerne. Han havde selvfølgelig ikke mødt entusiasme fra jødernes side, men dog samarbejdsvilje (Arendt, 1992: 117). Lederne af de velfungerende jødiske organisationer havde fået tildelt stor magt af nazisterne. Disse organisationer uddelte jødestjerner og var i det hele taget en væsentlig årsag til, at meget få gjorde modstand. Arendt fremhæver, at nazisterne udnyttede det interne hierarki mellem ofrene. Eichmann respekterede distinktionen mellem prominente og almindelige jøder, og det havde indflydelse på hans organisering af deportationerne. De jødiske ledere i ghettoerne fik f.eks. til opgave at udvælge folk til koncentrationslejrene. Eichmann forstod at udnytte jødernes samarbejdsdilemma, og han havde derfor et yderst „velfungerende“ forhold til de jødiske ledere.

Arendt hævdede videre, at nazisterne end ikke opfattede jøderne som fjender. Havde dette været tilfældet, kunne man have gjort dem til krigsfanger. Ved at fratage dem deres statsborgerskab og reducere dem til undermennesker, kunne mordene i

koncentrationslejrene legitimeres som „medlidenhedsdrab“. I lejrene blev jøderne enten gasset, skudt, sultet eller arbejdet ihjel. Det var ikke mennesker, man slog ihjel. Man udryddede derimod truslerne mod den menneskelige (ariske) races beståen. Det nazistiske projekt blev således tænkt som et hygiejnisk projekt.

Eichmann vidste, hvad der skete i Auschwitz, men han brød sig ikke om at tænke på det og holdt sig derfor væk. Han sagde under retssagen, at han var for svag til at kunne dræbe selv. Man kunne ikke fuldstændig skjule koncentrationslejrenes rædsler, men dog virke for, at så få som muligt blev direkte involveret – bl.a. for at spare soldaterne for psykiske men. Höss sparede således Eichmann for at se det meste. Derudover var Eichmann jo blot en håndlanger, der sendte ofrene til bødlen. Der var andre, som gjorde det beskidte arbejde – i høj grad jøderne selv.

Arendts insisteren på, at Eichmanns gerning var en forbrydelse mod menneskeheden snarere end en forbrydelse rettet mod det jødiske folk, blev mødt med skepsis. Mere utilgiveligt var det imidlertid, at Arendt anklagede de jødiske ledere for at medvirke til destruktion af deres eget folk. De få sider i bogen, som diskuterer ofrenes „samarbejde“, blev modtaget med et ramaskrig. Man anklagede Arendt for at være imod jøderne og Israel, og dette var indledningen til den såkaldte Eichmann-kontrovers, der varede i over tre år (Young-Bruehl, 1982: 338). Arendts provokerende påstand om, at bødlerne var almindelige mennesker og ofrene medskyldige, var afgørende for, at hun selv blev en „paria“ blandt jøderne (Young-Bruehl, 1982: 347). Arendt fratog jøderne deres status som uskyldige martyrer, der var blevet forfulgt i årtier og henrettet på grund af deres overbevisning. Samtidig undergravede hun forestillingen om, at alle nazister var intentionelt onde og gale psykopater. En ofte anvendt indvending var, at Arendts empiriske materiale var for begrænset, og at hun ikke havde forsket tilstrækkeligt i den jødiske modstand. Men Arendts teser var ikke udokumenterede. Flere forskere havde allerede påvist, at de jødiske organisationer havde været med til at udarbejde lister over folk, der skulle til Auschwitz.

Ikke desto mindre besluttede mange jøder og jødiske organisationer at gå i clinch med Arendts opfattelse, på samme måde

som de havde gjort det med andre fremstillinger af Holocaust, som de fandt uacceptable fra ofrenes synsvinkel. Arendts bog blev udlagt som en absurd fremstilling af jødernes påståede medskyldighed i Holocaust. Repræsentanter fra de jødiske råd forsøgte endog at få Arendt til at trække bogen tilbage, men det afviste hun. I stedet blev konflikten optrappet, og der blev holdt flere ophidsede møder med over hundrede deltagere i New York, hvor stemningen var hysterisk (Young-Bruehl, 1982: 348-349). En af anklagerne i retssagen mod Eichmann i Jerusalem rejste endda til New York for at argumentere imod Arendts påstand om, at jøderne havde været „kujoner“ i koncentrationslejrene (Young-Bruehl, 1982: 349).

Eichmann-kontroversen havde også store personlige omkostninger for Arendt. Mange af hendes jødiske venner ville, fordi de fandt hendes synspunkter utilgivelige, ikke længere vide af hende. En nær ven, filosofen Hans Jonas, talte ikke med hende i et helt år, indtil hans kone sørgede for, at de blev forsonede. De diskuterede dog aldrig bogen. En anden ven skældte Arendt ud i flere timer uden at hun svarede. Hun ønskede ikke at ofre deres venskab (Young-Bruehl, 1982: 353). Arendt mødte dog også støtte blandt andre af sine venner. Karl Jaspers gjorde hende opmærksom på, at hun havde ramt plet, og den berømte politolog, fader til den realistiske skole i international politik, Hans Morgenthau, der på dette tidspunkt var hendes kollega ved The University of Chicago, støttede hende også (Young-Bruehl, 1982: 354). Han friede endda til Arendt, efter hendes mands død i 1971, men hun sagde pænt: „Nej tak“.

Af de mange mere eller mindre polemiske indvendinger mod Arendts tolkning af Eichmann og Holocaust kan endvidere nævnes, at man mente, at Arendt havde mere tilovers for Eichmann end for hans ofre. Arendt blev anklaget for at være direkte krænkende over for Holocaustofrene, der allerede var blevet umenneskeliggjort én gang. Flere hævdede, at hendes bog var fuld af fejl og udokumenterede påstande, der kun kunne være til skade for Israel og det jødiske folk. Kritikken af tesen om ondskabens banalitet var, at den, ud over at være intetsigende, trivialiserede Eichmanns handlinger. I nogle af de bøger, i særlig grad Jacob Robinsons *The Crooked Shall be Made Straight: The Eichmann*

Trial, the Jewish Catastrophe and Hannah Arendt's Narrative (1965), hed det sig, at Eichmanns ondskab absolut ikke kunne banaliseres, men at han måtte betragtes som inkarnationen af antisemitismens radikale ondskab (Young-Bruehl, 1982: 355-356).

Et fremtrædende tema i diskussionen var Arendts fremstilling af den jødiske leder, tidligere overrabbiner i Berlin, den liberalhumanistiske og assimilationsvenlige tyske jøde, Leo Baecks, rolle. Arendt hævder, at denne ældre mand, som virkede i Theresienstadt, vidste, at Auschwitz var en dødslejr, men at han, for at undgå et større onde, ikke fortalte det til nogen. Deraf den absurde konsekvens, at folk meldte sig frivilligt for at komme til Auschwitz (Arendt, 1992: 119). Endvidere var det Baeck, som troede, at jødiske politifolk ville være mere „gentle and helpful“ end nazistiske (Arendt, 1992: 119), hvilket i virkeligheden betød, at jøderne bidrog til at administrere Holocaust. Ved et møde med Baeck i New York efter krigen fik Arendt bekræftet sin kritiske holdning. Han talte stadig om det „forfulgte jødiske folk“, om Israels folk som udvalgt af Gud, og han mente, at jøderne var blevet jaget af nazisterne på grund af deres talent og overlegenhed. Arendt mente, at Baeck i omvendt forstand kom til at reproducere nazisternes ideologi (Young-Bruehl, 1982: 365). Arendts holdning til samarbejdspolitik var kompromisløs. Hun mente, at man under ingen omstændigheder kan legitimere noget godt (jødernes overlevelse) ud fra noget ondt (de jødiske rædsamarbejde).

Arendts egen bevægelse fra tesen om det radikalt onde i *The Origins of Totalitarianism* til forestillingen om det banalt onde i *Eichmann in Jerusalem* blev i høj grad overset af de polemiske kritikere. De forstod ikke det „radikale“ i den banale ondskab – det forhold at mennesket fuldstændig har kastet sig i totalitarismens vold. Arendt havde ændret sin opfattelse af det totalitære verdensbilledes betydning for individet. I Eichmannbogen understreger hun, at Eichmanns motiver var forbundet med hans behov for at føle sig hjemme i systemet. Eichmanns tankeløshed var et perverteret produkt af hans pligttopfyldende adfærd som bureaukrat. Arendt mente, at Eichmanns banalitet bestod i, at han ikke havde nogen dybde. I en vis forstand er det banalt onde konsekvensen af det radikalt onde, af den proces igennem hvil-

ken mennesket gøres intetsigende og overflødigt. Det banale følger som en konsekvens af totalitarismens destruktion af spontanitet og pluralitet (Bernstein, 1996b: 136).

En af de hårdeste jødiske kritikere af Arendts begreb om det banalt ondt var Gerschom Scholem, som mente, at det eneste, der var tilbage af tesen om det radikalt onde fra *The Origins of Totalitarianism* var et „catchword“ om det ondes banalitet. Tesen om det ondes banalitet var ikke tankeudfordrende, for den var reelt set uden indhold. Scholem argumenterede for, at Arendts forestilling om det radikalt onde i langt højere grad indfangede totalitarismens grusomhed. Scholem hørte til blandt dem, der mente, at Arendt havde bidraget til en trivialisering af Holocaust. Scholems kommentar viser, at han ikke forstod radikaliteten i begrebet om det banalt onde, nemlig at betingelsen for at udføre radikalt onde handlinger er et system, hvor mennesker er gjort overflødige og deres eksistens trivialiseret.

Samtidig kan tesen om det banalt onde også opfattes som befrielse fra det radikalt onde (Young-Bruehl, 1982: 367). Ikke fra det radikalt ondes grusomhed, men fra dets dæmoniske og altomsluttende karakter. Ved at være opmærksom på det banale i Eichmanns adfærd blev det muligt for Arendt at forstå Holocaust som et resultat af menneskelige handlinger snarere end som udtryk for en radikalt ond dæmonisk kraft, der altid ville virke i historien eller i den menneskelige natur. Det positive element i Arendts tese om ondskabens banalitet er, at ondskaben hermed ikke længere bunder i menneskets natur. Der findes ingen dæmonisk ondskab, ingen kamp mellem det gode og det onde i universet. Det onde er ikke baseret på onde motiver, da det ikke har nogen dybde. Kun det gode eksisterer fuldt ud.

Tesen om ondskabens banalitet blev også genstand for samtidens filosofiske diskussion af *Eichmann in Jerusalem*. Man gav Arendt ret i, at mange nazikriminelle ikke var dæmoner. Der var dog uenighed om de metafysiske implikationer af denne opfattelse. Hvis man generaliserede Arendts tese om ondskabens banalitet, ville det betyde en tilbagevenden til et nærmest platonisk verdensbillede, hvor det onde enten var en mangel eller ikke-eksisterende. Jaspers påpegede (Arendt & Jaspers, 1992: 145), at det var vanskeligt at gå fra det banale onde til det onde som så-

dan (Young-Bruehl, 1982: 370). Jaspers var imidlertid ikke uenig med Arendt, og nogle mener, at tesen om det banalt onde faktisk stammer fra Jaspers, der så langt tilbage som i 1948 i en diskussion med Arendt skulle have påpeget ondskabens trivialitet (Bernstein, 1996a: 148). Jaspers var imod enhver form for mytologisering af nazismens ondskab, der gjorde den til noget, der lå uden for menneskets rækkevidde (Arendt & Jaspers, 1992: 69). Jaspers mente dengang, at det radikalt onde hverken kunne straffes eller tilgives, men samtidig også, at det onde var menneskeligt, og at det derfor også kunne bekæmpes af mennesker.

4. Arendts filosofi efter Eichmann i Jerusalem

I forlængelse af Arendts analyse af totalitarismen og af de moderne massesamfunds krænkelse af individualiteten bliver et presserende spørgsmål, om *vita activa* endnu er muligt. Sideløbende med *The Human Condition* og ikke mindst *Eichmann in Jerusalem* arbejdede Arendt på en bog om revolutionen og dannelsen af republikken. Bogen, *On Revolution* (1965), kan forstås som et forsøg på at tænke *vita activa* i en moderne sammenhæng (Arendt, 1990). I dette værk diskuteres betingelserne for gennem grundlæggelsen af en republikansk stat at indstifte et autentisk politisk rum.

Den Amerikanske Revolution er for Arendt det mest fremtrædende eksempel på en politisk revolution, hvor statens grundlæggelse baseres på en aktiv politisk offentlighed. Arendt hylder „The Founding Fathers“ – John Adams, Thomas Paine og Thomas Jefferson – for deres glæde ved det offentlige liv, for deres forståelse af betydningen af den menneskelige frihed og for deres tro på den demokratiske regeringsform. Den amerikanske revolution var baseret på frihed, sund fornuft og fælles dømmekraft, og ikke primært på en stræben efter økonomisk eller social lighed. Arendt er ikke nær så begejstret for den franske revolution, som hun beskriver som primært en økonomisk og social frigørelse uden nævneværdige konsekvenser for etableringen af et offentligt rum. Værd at nævne i denne sammenhæng er det også, at Arendt beundrede Rosa Luxemborg for hendes personlige mod og for hendes opfattelse af folkelig deltagelse og revolutionær handling.

Revolutionens mål er frihedens forfatning: at grundlægge et samfund, der muliggør udøvelsen af den politiske frihed. Den magt, som revolutionen indstiftede, er baseret på pluralitet og kommunikation og kan hermed danne grundlag for en genuin og legitim politisk orden. Arendt har her en „basisdemokratisk“ opfattelse, hvor det væsentlige er, at alle deltager aktivt i revolutionens grundlæggelse af republikken. Kun i en politisk orden, der har et sådant grundlag, kan man undgå, at magten transformeres til vold. Det politiske skal også begrænses gennem forfatningens republikanske momenter. En række frihedsrettigheder skal hindre den politiske sfære i at brede sig til hjemmet, sådan som man f.eks. havde set det i de totalitære systemers propaganda.

Den politiske revolution er givet som en bestræbelse på at opbygge en fælles stabil og vedvarende verden. Selvom Arendt i *On Revolution* fandt et grundlag for frihedens udøvelse, kunne værket langt fra besvare alle spørgsmål, som *Eichmann in Jerusalem* rejste. Efter bogen om Eichmann følte Arendt, at mange filosofiske kategorier var brudt sammen. Kants opfattelse af det radikalt onde, af menneskets syndige handling og tendens til ondskab, kunne ikke anvendes til at forstå Eichmanns person og handlinger. Selvom hun ikke er langt fra det, havde Arendt imidlertid også vanskeligheder i forhold til at gå tilbage til Augustin, der mente, at det onde kun fremtrådte som en mangel i forhold til det gode og i forhold til væren (Kohn, 1996: 152). Hverken Kant eller Augustin kunne give mening til Eichmanns ondskab. Eichmanns tankeløshed fik Arendt til at stille spørgsmålet om „tænkning i sig selv kan være et værn mod det onde?“ (Kohn, 1996: 154).

Dette problem kan siges at være et af de underliggende temaer for værket *The Life of the Mind: Willing, Thinking, Judging*, hvoraf de to bind om tænkningen og viljen blev udgivet posthumt i 1978. Dette store tre-binds værk samler de filosofiske og politiske sider af forfatterskabet i en analyse af menneskets bevidsthedsevner. Værkets inddeling er inspireret af Kants kritiske filosofi. Det er, snarere end en vending mod „*vita contemplativa*“, en replik til totalitarismens mangel på tænkning og dens krænkelse af menneskets værdighed. Totalitarismens bestræ-

belse på at reducere borgere til masse-mennesker er kun mulig ved tabet af tænkning, sund fornuft og af en fælles verden. Menneskets evne til at tænke selv, dets autonomi og individualitet, er et værn mod totalitarismen. Arendt er en stor beundrer af Kants ideal om oplysning og selv-tænkning. For Kant er fornuften autonom og således ikke bestemt af nogle ydre forhold. Kants moralfilosofi indebærer, at man ikke modsiger sig selv, og at ens handlinger kan ophæves til en almen lov.

Sammenhæng mellem tænkning og moral blev temaet for en række forelæsninger om moralfilosofi, som Arendt holdt i årene 1965 og 1966 (Kohn, 1996: 167). Hun spørger i disse forelæsninger, om det er bedre at lide end at gøre ondt, om hvordan man kan skelne mellem godt og ondt, om det er tilladt at kalkulere med det onde for at gøre det gode, og endelig hvordan individet overhovedet kan dømme. Svaret på disse spørgsmål er nøglen til forbindelsen mellem *Eichmann in Jerusalem* og *The Life of the Mind*. Arendt understreger, at erfaringen af den indre pluralitet og frihed og af ens unikke status som menneske betyder, at man hellere vil lide og dø for sin overbevisning end falde for det onde. Samtidig er evnen til at tænke muliggjort af den uafhængige og frie selvrefleksion, der netop gør det muligt at skelne mellem godt og ondt.

The Life of the Mind (påbegyndt 1972) kan derfor siges at indtage en central plads i bestræbelsen på at fremhæve menneskets bevidsthedsliv som humanistisk alternativ til det afstumpede menneske. Hvis det totale herredømme har som mål at destruere og afhumanisere mennesket, må man i modsætning hertil fremhæve det unikke og individuelle ved åndens evner. Arendt fremhæver her menneskets tænkning, frihed og vilje som udtryk for dets betræbelse på at bekræfte og realisere sig selv i verden (Arendt, 1978 II: 22). Selvet er så frit og uafhængigt af situation, samfund og kultur, at det kan tilskrives moralsk ansvar, rettheder og menneskelig værdighed (Jacobitti, 1996: 200).

I undersøgelsen af tænkningen, viljen og dømmekraften fremhæver Arendt, at menneskets selvstændighed sætter det i stand til at forholde sig kritisk til et givent fællesskab. Tænkningen har en sokratisk karakter. Den er en kritisk evne til at forholde sig til sine omgivelser. Modsat dyrene vælger mennesket,

hvordan det vil fremtræde i verden (Arendt, 1978 I: 34-35). Arendt mener, at de mentale aktiviteter er kendetegnet ved en indre pluralitet, hvor mennesket hele tiden er i dialog med sig selv, og hvor viljen kæmper med sig selv (Jacobitti, 1996: 207). Arendt afviser samtidig, at det tænkende jeg skulle være uden for verden. Mennesket fremtræder i verden som kropsligt inkarneret væsen. Mennesket på én gang er og tænker (Arendt, 1978 I: 202 ff.).

Arendt understreger i beskrivelsen af viljen selvets status som givet ved en spontan frihed, der bidrager til at skabe verden og begynde på ny. Modsat Heidegger, der fremhæver menneskets væren til døden, beskriver Arendt mennesket som givet ved „natalitet“. Ethvert menneske evner at begynde på ny. Dets eksistens forstås som fødsel og som tilsynekomst (Arendt, 1978 II: 29). Som konkret eksisterende individer søger menneskene at bidrage til skabelsen af en meningsfuld verden, der rækker ud over dem selv. Menneskets karakter formes som en fortalt, narrativ identitet igennem dets ansvar og løfter i forhold til andre mennesker.

I forbindelse med spørgsmålet om det ondes banalitet ville især det tredje bind af *The Life of Mind* om dømmekraften have været af stor betydning, men desværre døde Arendt af et hjerteslag i 1975 på et tidspunkt, hvor hun blot havde skrevet overskriften til dette værk. Det var hendes hensigt at tænke dømmekraften i forlængelse af Immanuel Kants forestilling om den reflekterende dømmekraft, som den blev udviklet i *Kritik der Urtheilskraft* (1790). Vi står dog ikke helt på bar bund, da Arendts teori om dømmekraften til dels lader sig rekonstruere ud fra andre værker, især det posthumt udgivne værk *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982). I disse forelæsninger, som hun havde holdt i 1970, beskriver Arendt den politiske dømmekraft som en selvstændig bevidsthedsevne, der er forskellig fra såvel viljens handlingsliv som tænkningens sokratiske og dialogiske rationalitet. Dømmekraften er først og fremmest en evne til distanceret og upartisk at dømme i forhold til menneskets handlinger og mere snævert i forhold til dets politiske aktiviteter. Dømmekraften udtrykker menneskets evne til at være bevidst om den menneskelige pluralitet og dermed dets evne til at sætte sig i den an-

dens sted. Når vi dømmes, distancerer vi os fra begivenhedernes gang og forholder os kritisk og upartisk til en given historisk handling.

I forelæsningerne om dømmekraften vælger Arendt Kants tredje kritik, der indeholder en analyse af den fælles meningsdannelse baseret på smag og sund menneskeforstand, som udgangspunkt. Arendt argumenterer for en analogi mellem den æstetiske og politiske dømmekraft. I begge tilfælde begrundes dommen ud fra smagsdommens fordring om objektivitet og universalitet. På lignende vis er politiske domme baseret på en ideal fællessans (*sensus communis*). Dømmekraften medierer mellem det universelle og utopiske på den ene side og det partikulære og konkrete på den anden side. Den rigtige mening og den gode smag bygger på en fælles sans for det smukke og grimme, det rigtige og forkerte og for det retfærdige og uretfærdige. Ifølge Arendt baseres dommene på sund fornuft, der, ligesom *vita activa*, skal opfattes som en regulativ ide, snarere end som en konkret manifestation. Det er jævnfør nazismen ikke sikkert, at der findes en sådan sædelighed at støtte sig til. Domspraksis sigter mod at vurdere, hvorvidt menneskets politiske aktiviteter er retfærdige og bidrager til at beskytte menneskets værdighed og til at skabe et stabilt, retfærdigt og humant samfund.

Gennem en upartisk distance er dømmekraften i stand til at afdække det politiske i dets konkrete fænomenalitet og historiske tilsynekomst. Hermed åbner dømmekraften for en kritisk refleksion over handlingens gyldighed. Dommeren er en upartisk verdensbetragter (*Weltbetrachter*), der tager stilling til menneskets handlinger i lyset af bevidsthedens bestræbelser på at begribe det evige og give verden mening. Som sådan kan dømmekraften danne grundlag for at affatte en dom. Dette tema blev, som nævnt, uhyre centralt i *Eichmann in Jerusalem*, hvor Arendts beretning dels kom til at handle om Eichmanns manglende brug af sin dømmekraft, dels selv var et forsøg på at fælde dom over Eichmann. Et af Arendts vigtige kritikpunkter var netop, at Eichmann i bedømmelsen af sine handlingers legitimitet var ude af stand til at skelne mellem godt og ondt. Han satte sig således ikke i den andens sted og anskuede ikke sine handlinger

i lyset af den ideale fællessans' forståelse for menneskelig pluralitet og værdighed.

5. Arendt-receptionen efter hendes død i 1975

Det tyvende århundredes ondskab udfordrer vores veletablerede teoretiske kategorier. Store dele af Arendt-receptionen har i forlængelse heraf koncentreret sig om Arendts opfattelse af det ondes problem og dets betydning for politisk filosofi. Efter immigrationen til USA kom Arendt for alvor til at præge den amerikanske politiske filosofi. Hun blev æresdoktor ved en lang række universiteter og blev i 1975 kort før sin død tildelt Sonningprisen i København for sit bidrag til europæisk kultur. I sin umiddelbare samtid befæstede Arendt sin position som verdenskendt og toneangivende filosof, og hun var som politisk teoretiker respekteret for sine analyser af amerikanske forhold. Hun skrev bl.a. kritiske artikler om rasediskrimination, Vietnamkrigen og Watergatesagen. Hendes bog om revolutionen var central for de amerikanske studenter, der stod for ungdomsoprøret på Berkeley i slutningen af 1960'erne.

Arendts værk fik selvsagt stor betydning for totalitarismeforskningen. *The Origins of Totalitarianism* og *Eichmann in Jerusalem* blev hurtigt klassikere. Direkte indflydelse har hun især haft på de franske totalitarismeforskere og demokratiteoretikere Claude Lefort og Cornelius Castoriadis, der hver især i deres opfattelser af det politiske tager afsæt i en teori om den totalitære stat. Arendts totalitarismetænkning mødte dog også kritik. Bogen er domineret af hendes interesse i at forklare nazismens historiske opkomst, og den synes at være for specifik til også at kunne forklare stalinismen eller andre diktaturstater (Canovan, 1974: 38). Samtidig kan det indvendes, at det er misvisende at forstå alle koncentrationslejre som eksperimenter i total dominans og som en foranstaltning, der skulle bevise, at alt er muligt. Destruktionen af den menneskelige humanitet var mindre systematisk i de russiske lejre, end den var i de tyske. Derudover er det vanskeligt at opstille en generel totalitarismemodell ud fra Arendts forståelse af nazismen. *Eichmann in Jerusalem* bidrog netop til at problematisere forestillingen om en fastlagt model for totalitarismen, eftersom nazismen her ses som resultat af et

samspil mellem mange forskellige forhold, der på én gang var nødvendige og tilfældige (Canovan, 1974).

Efter hendes død var der i et stykke tid stille omkring hendes person. Arendts tænkning vedblev dog med at spille en stor rolle for hendes elever i USA, bl.a. på The University of Chicago og New School of Social Research (Vollrath, 1977). Men også repræsentanter for den kritiske teori har søgt inspiration i Arendts værk (Welmer, 1996). I 1982 udkom Elisabeth Young-Bruehls store biografi, *Hannah Arendt. For the Love of the World*, der dels indeholder en systematisk indføring i Arendts filosofi, dels en grundig analyse af betydningen af Arendts jødiske baggrund. Samtidig blev der skrevet en række afhandlinger og bøger om hendes politiske tænkning på fransk, tysk og engelsk. Disse værker fokuserer især på Arendts opfattelse af *vita activa*, på politisk offentlighed og demokratisk republikanisme.

Arendt-forskningen fik for alvor et gennembrud, da Ronald Beiner i 1989 udgav Arendts *Lectures on Kant's Political Philosophy* og et medfølgende essay om Arendts opfattelse af dømmekraften. Dette værk gjorde teorien om dømmekraften til det centrale i Arendts politiske filosofi. Den nye reception understregede den politiske offentligheds betydning i Arendts tænkning og fremhævede dømmekraftens rolle som en selvstændig bevidsthedsevne, der upartisk og distanceret bedømmer menneskeheds historiske fremskridt mod en demokratisk republikanisme. Beiner åbnede også for de komplekse diskussioner om forholdet mellem æstetisk og politisk dømmekraft. Det var f.eks. et problem, om en upartisk dømmekraft kunne være moralsk engageret, et andet, hvorledes man kunne sikre sig, at domme grundet i mening og smag også ville være ensbetydende med kritisk selvtænkning. Et tredje problem var, om princippet om meningsdannelsens universalitet overhovedet kunne overvinde demagogi og illusion som politikens vilkår.

Et andet gennembrud i Arendtforskningen var udgivelsen af korrespondancen mellem Karl Jaspers og Hannah Arendt (publiceret på tysk i 1985 og senere udgivet på engelsk i 1992, Arendt & Jaspers, 1992). Dette værk indeholdt en række vigtige oplysninger om Arendts opfattelse af Tyskland, jøderne og nazismen. Navnlig blev spørgsmålet om, hvordan vi skal definere det ondes

banalitet, her videre afklaret. Værket viste også den tætte forbindelse mellem Arendts filosofi og Jaspers kommunikationstænkning. Med hensyn til Arendts breve, har Margaret Conavan (Conavan, 1974; 1992) gjort et stort arbejde for at inddrage disse i en systematisk fremstilling af Arendts politiske filosofi.

Arendts dømmekraftstænkning og praksisbegreb har også haft indflydelse på prominente filosoffer som Jürgen Habermas og Paul Ricœur. Man kan fremhæve, at Habermas' overvindelse af den marxistiske opfattelse af praksis ved hjælp af teorien om den kommunikative handling ikke var mulig uden Arendts kritik af Marx og hendes teori om *vita activa*. Habermas vedkender sig i øvrigt sin gæld til Arendt (Habermas, 1994). Habermas' formulering af den diskursetiske gyldighed som „deliberativ politik“ kan i endnu højere grad siges at forudsætte Arendts republikanske demokratibegreb (Habermas, 1992). Endvidere kan Arendts pointering af sammenhængen mellem sprog og handling også siges at spille en stor rolle i Ricœurs filosofi. Ricœur hylder Arendts fænomenologiske udgangspunkt og er især inspireret af hendes opfattelse af narrativitetens betydning for personlig identitet (Ricœur, 1990). Ricœur anvender også Arendts praksisbegreb i sin etik og politiske filosofi (Ricœur, 1989) og har endelig givet hendes opfattelse af dømmekraften en central betydning for sin retsfilosofi (Ricœur, 1995).

Derudover blev rækken af jødiske (Bernstein, 1996a), kritisk-feministiske (Benhabib, 1992) samt hermeneutiske læsninger af Arendts tænkning forlænget (May & Kohn, 1996). Richard Bernstein anvender i sin hermeneutiske filosofi Arendts tænkning i forsøget på at sætte sig ud over modsætningen mellem relativisme og objektivisme. Han har også interesseret sig for betydningen af de jødiske elementer i Arendts filosofi. Endvidere har Bernstein været central i diskussionen af sammenhængen mellem tesaerne om det radikalt onde og det banalt onde.

Seyla Benhabib har anvendt Arendts filosofi i udviklingen af et begreb om en kritisk universalisme baseret på en procedural rekonstruktion af den kritiske politiske offentlighed (Benhabib, 1992). Benhabib er elev af Habermas og støtter sig til hans opfattelse i en kritik af de essensfænomenologiske og substancialistiske aspekter af Arendts opfattelse af det politiske. Samti-

dig står hun i gæld til Arendts genopdagelse af det offentlige rums betydning og hendes republikanske opfattelse af statsborgerskab. På denne baggrund kritiserer hun idealistiske og rationalistiske elementer i Habermas' teori (Benhabib, 1992: 95). Hun inddrager Arendts kritik af skellet mellem offentlig og privat i formuleringen af en feministisk teori om praktisk fornuft. Målet er bl.a. at kritisere den formalistiske retsliggørelse af offentligheden og undgå den paternalistiske dominans i det offentlige rum (Benhabib, 1992: 113). Benhabib har også på kontroversiel vis bidraget til den filologiske tolkning af Arendts filosofi. Hun hævder, at den i langt højere grad end tidligere antaget er inspireret af Heideggers tænkning i *Sein und Zeit* (Benhabib, 1996: xxiii). Særligt skulle Arendts analyser af menneskets ensomhed i det totalitaristiske massesamfund være inspireret af Heideggers modstilling af "das Man" og "Dasein". Endvidere skulle Arendts teori om det menneskelige vilkår ikke have været mulig uden Heideggers beskrivelse af menneskets åbenhed over for verden som et grundlæggende eksistentialt.

Dana Villa har ligeledes interesseret sig for forholdet mellem Heidegger og Arendt (Villa, 1996). Villa fokuserer først og fremmest på Arendts beskrivelse af det menneskelige vilkår. Han hævder, at Arendts bestræbelse på at nå frem til det specifikt politiske kun var mulig på baggrund af Heideggers eksistensfilosofi og hans destruktion af den vestlige metafysik. Arendts handlingsfilosofi kan derefter bidrage til en rekonstruktion af det politiske, der giver politisk handling en værdighed og integritet, der er fraværende i den liberale tradition (Villa, 1996: 4). Denne fornyelse af praksis bringer handlingen ud over modernitetens modsætning mellem instrumentel aktivitet og verdensfjern kontemplation, som også Heidegger hænger fast i. Arendts filosofi kan siges at være positivt afhængig af heideggerianske forudsætninger med hensyn til subjektmetafysik og modernitetskritik, mens den omvendt negativt gør op med Heideggers nazisme ved at erstatte Heideggers fundamentalontologi med en praksisfilosofi.

Arendt har også haft betydning inden for poststrukturalistisk filosofi. Vi finder f.eks. i sloveneren Slavoj Žižek en teoretiker, som i høj grad diskuterer inden for Arendts problematik.

Žižeks baggrund er som Arendts totalitarismen, men dog i modsætning til Arendt den østeuropæiske. I en lang række værker reflekterer Žižek over totalitarismens væsen og særlig er hans sondring mellem stalinisme og nazisme inspireret af Arendts værk (Žižek, 1996; 2001a: 88-140). Žižek er dog kritisk over for den akademiske brug af termen totalitarisme, da han mener, at begrebet ofte anvendes ideologisk i et forsøg på at fordømme al radikal politisk tænkning og handlen. Her hylder Žižek som Arendt den revolutionære tradition. Og som Arendt kæder han også kapitalismen og forbrugersamfundet sammen med fænomener som racisme og etnisk konflikt. Žižek fokuserer dog ikke i så høj grad på kapitalismens ensretning, men derimod på kapitalismens deterritorialiserende effekter. Kapitalismen bryder konstant modernitetens fundamenter op, og den voldsomme investering i nationale og etniske tilhørsforhold kan ses som en modreaktion mod denne proces (Žižek, 1993: 200-238; 1999: 313-400). Žižek vender sig som svar på denne diagnose mod henholdsvis tænkningen af revolutionær politisk handling – her er Lenin den centrale figur (Žižek, 2000, 2001b) – og mod kærligheden, som den tænkes i den kristne tradition – her er den paulinske teologi og forestillingen om „agape“ central (Žižek, 1999). Referencer til Arendts værker er spredte, selv om der også findes arbejder, som er viet til en diskussion af hendes teser, f.eks. en længere diskussion af tesen om det ondes banalitet (Žižek, 1997: 45-85). I denne sammenhæng bør det også nævnes, at Žižek og andre fra den slovenske skole i talrige arbejder har diskuteret ondskabens problem, og særligt tesen om radikal og dæmonisk ondskab (Žižek, 1993, 1997; Copjec, 1996, Zupančič, 2000).

I forlængelse af Žižeks arbejde bør man også nævne den italienske filosof Giorgio Agamben, hvis tænkning i høj grad er inspireret af Arendts samtidsdiagnose. Nazismen og Holocaust er også for Agamben afgørende for udviklingen af en politisk filosofi, og som Arendt ser Agamben koncentrationslejrene som udtryk for en politisk rationalitet, hvor alt forestilles muligt – selv det at forme den menneskelige væren efter forgodtbefindende (Agamben, 1998: 170). Agamben drager i denne forbindelse Arendts analyser i dialog med dels Michel Foucaults skrif-

ter om biopolitik og dels Carl Schmitts om suverænitet. I forlængelse af Schmitt hævder Agamben, at suveræniteten manifesterer sig i undtagelsestilstanden, og i forlængelse af Foucault hævder han, at det subjekt, som produceres i denne tilstand, reduceres til et nøgent liv (til homo sacer) (Agamben, 1998: 15-29). Koncentrationslejrenes „muselmænd“ er suverænitetsudøvelsens mest direkte manifestation (Agamben, 1999: 41-86). Koncentrationslejrene er imidlertid også udtryk for en objektivering af den menneskelige eksistens, som har rødder tilbage til det antikke Grækenland (Agamben, 1998: 11). Koncentrationslejrene markerer dog et historisk brud, og de opstår først på det tidspunkt, hvor undtagelsestilstanden gøres til en permanent og derved lokalisierbar tilstand (Agamben 1998: 168). Dette bliver muligt i kraft af modernitetens sammenkobling af nation, stat og territorium. Ideen om at man fødes ind i nationen opstår hermed og med denne idé også forestillingen om, at en række grupper ikke passer ind i det nationale projekt. Disse reduceres til retsløse individer og bliver i de mest ekstreme tilfælde forvist til koncentrationslejrene (Agamben, 1998: 175-180). Som Arendt beklager Agamben denne proces og særligt det forhold, at menneskerettigheder er blevet til rettigheder for dem, som allerede er indskrevet i nationer. I stedet bør man tænke en etik, som tager udgangspunkt i det nøgne liv: i den fordrevne flygtning eller immigranten (Agamben, 2000: 15-28).

Disse temaer er også at finde i de senere års bredere samfundsvidenskabelige anvendelsesorienterede Arendtforskning, der i høj grad fokuserer på betydningen af Arendts opfattelse af dømmekraft og det ondes banalitet for vor tids samfundsinstitutioner (May & Kohn, 1996). Der tages typisk udgangspunkt i institutionaliseringen af det ondes banalitet, og der hævdes, at det var de institutionelle faktorer ved Holocaust, der gjorde det muligt for Eichmann at handle, som han gjorde. Ligesom han blev opdraget til at være en god familiefar, blev Eichmann socialiseret til at være den loyale bureaukrat. Denne forskning, hvor Baumans arbejde (Bauman, 1989) blot er et eksempel, forstår Eichmanns personlighed og moralske blindhed som et resultat af hans institutionelle socialisering. Det gælder i forlængelse heraf om at give mulighed for tænkning og dømmekraft, når

mennesker handler inden for institutionelle rammer. I forbindelse hermed er man begyndt at undersøge moralsk blindhed i en lang række samfundsinstitutioner som f.eks. sygehuse, skoler og socialkontorer.

Interessen for Arendts forfatterskab er stor, og det vil den uden tvivl vedblive at være. Der findes naturligvis en hel industri for indføringer og diskussion af Arendts værk, men lige så væsentlig, om ikke mere væsentlig, er den stadige diskussion og forskydning af Arendts teser inden for den ikke-filologisk kommenterende litteratur. De ovenstående repræsentanter er blot enkelte eksempler. Denne litteratur søger inspiration hos Arendt for i hendes ånd at udføre analyser af det samfund, som er vores. Om Arendts analyser stadig har relevans, er bestemt en diskussion værd. Et er dog sikkert, og det er, at kampen for en human verden består. Det var Arendts kamp, og det er vores.

Litteratur:

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare life*, Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (1999), *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (2000), *Means Without End. Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah (1973 [1951]), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace.
- Arendt, Hannah (1989 [1958]), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1974 [1958]), *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, rev. ed., New York: Harcourt Brace, Janovich.
- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, London: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1990 [1965]), *On Revolution*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah (1989 [1982]), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah & Karl Jaspers (1992), *Correspondance 1926-1969*, eds. Lotte Kohler and Hans Saner, New York: Harcourt Brace & Co.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla (1992), *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.
- Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks: Sage.
- Bernstein, Richard J. (1996a), *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, Richard J. (1996b), „Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil“ i Larry May & Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge Massachusetts: The MIT-Press, pp. 127-146.
- Canovan, Margaret (1974), *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York: Harcourt Brace Janovich.

- Canovan, Margaret (1992), *Hannah Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cesarani, David (ed.) (1994), *The Final Solution. Origins and Implementation*, London: Routledge.
- Copjec, Joan (ed.) (1996), *Radical Evil*. S2, London: Verso.
- Dietz, Mary G. (2000), „Arendt and the Holocaust“ i Dana Villa (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 86-113.
- Enegren, André (1984), *Hannah Arendt. La philosophie et la science politique*, Paris: P.U.F. Recherches politiques.
- Habermas, Jürgen (1994 [1977]), „Hannah Arendt's Communications Concept of Power“ i Lewis P. Hinchman & Sandra K. Hinchman (eds.) *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State University of New York Press, pp. 211-230.
- Habermas, Jürgen (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Hilberg, Raul (1961), *The Destruction of the European Jews*, Chicago: Quadrangle Books.
- Jacobitti, Suzanne D. (1996), „Thinking about the Self“ i Larry May & Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge Massachusetts: The MIT-Press, pp. 199-220.
- Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Urtheilskraft*, Berlin und Libau: bei Lagarde und Friederich.
- Kohn, Jerome (1996), „Evil and Plurality: Hannah Arendt's Way to the The Life of the Mind“ i Larry May & Jerome Kohn (eds.) *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge Massachusetts: The MIT-Press, pp. 147-178.
- May, Larry & Jerome Kohn (eds.) (1996), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge Massachusetts: The MIT-Press.
- May, Larry (1996), „Socialization and Institutional Evil“ i Larry May & Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge Massachusetts: The MIT-Press.
- Ricœur, Paul (1989), *Lectures 1. Autour du politique*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris: Le Seuil.
- Ricœur, Paul (1995), *Le Juste*, Paris: Esprit.
- Robinson, Jacob (1965), *The Crooked Shall be Made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe and Hannah Arendt's Narrative*, New York: MacMillan.

- Young-Bruehl, Elisabeth (1982), *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven: Yale University Press.
- Villa, Dana R. (1996), *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press.
- Villa, Dana R. (1999), *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press.
- Vollrath, Ernst (1977), „Hannah Arendt and the Method of Political Thinking“ i *Social Research* nr. 44, pp. 160-182.
- Welmer, Albrecht (1996), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Žižek, Slavoj (1993), *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj (1996), „The Fetish of the Party“ i Willy Apollon & Richard Feldstein (eds.) *Lacan, Politics, Aesthetics*, Albany: State University Press, pp. 3-29.
- Žižek, Slavoj (1997), *The Plague of Fantasies*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1999), *The Ticklish Subject – the empty center of political ontology*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2000), *The Fragile Absolute – or, why is the Christian legacy worth fighting for?*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2001a), *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2001b), „Repeating Lenin“, på <http://www.lacan.com/replenin.htm>
- Zupančič, Alenka (2000), *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, London: Verso.

Humanitet, pluralitet og ret – Arendts svar på erfaringerne med totalitarismen

Christian F. Rostbøll

I *Eichmann in Jerusalem* er det væsentligt for Hannah Arendt at slå fast, at Eichmanns forbrydelse „var en forbrydelse mod menneskeheden“ og ikke kun en forbrydelse mod det jødiske folk.¹ Forbrydelsen blev ganske rigtigt „begået mod det jødiske folk“, men „kun valget af ofre, ikke forbrydelsens natur, kunne afledes af den lange historie af jødehad og antisemitisme“ (Arendt, 1992: 269). Hvorfor er dette vigtigt for Arendt? I denne artikel vil jeg argumentere for, at det er vigtigt, fordi vi må forstå det særegne ved totalitarismen, både for at kunne genopbygge, hvad den har ødelagt, og for at kunne sætte værn op imod den. Jeg vil vise, hvordan to af de afgørende begreber i Arendts tænkning – pluralitet og ret – er afgørende for hende på grund af hendes forståelse af totalitarismen. Desuden vil jeg diskutere hendes komplekse forståelse af, hvad menneskelighed eller humanitet er. Det, totalitarismen forsøgte at eliminere, var ikke bare jøderne, men al mulighed for at tale om menneskelighed eller humanitet. Holocaust er på den måde noget, der vedkommer ikke bare jøderne, men os alle. Det var et angreb på hele menneskeheden og på menneskeligheden som sådan. Afslutningsvis argumenterer jeg med udgangspunkt i Habermas' universalismebegreb for, at Arendts politiske filosofi er mindre amoralsk og antiuniversalistisk, end det almindeligvis antages.

Hannah Arendts politiske tænkning giver bedst mening, hvis den forstås på baggrund af hendes erfaring med totalitarismen, både hendes personlige erfaring som tysk, landflygtig jøde og hendes studier af totalitarismen. Det er afgørende at være

opmærksom på, at Arendt blev politisk teoretiker som konsekvens af nazismen. Hun peger selv i et interview på nedbrændingen af den tyske Reichstag den 27. februar 1933 som den begivenhed, der gjorde hende interesseret i politik: „(...) [F]ra da af følte jeg mig ansvarlig. Det vil sige, at jeg var ikke længere af den opfattelse, at man bare kunne være tilskuer“ (Arendt, 1994a: 5).

1. Pluraliteten og forbrydelsen mod menneskeheden

Den nazistiske totalitarisme var på flere forskellige måder et angreb på hele menneskeheden og ideen om en fælles humanitet. Selve valget af fjender viser en foragt for mennesket som et handlende og ansvarligt væsen. Udryddelsen af jøderne havde ikke nogen begrundelse i noget, de havde gjort, men i deres blotte eksistens. De blev ikke som i despotier udryddet pga. statsfjendtlig virksomhed, men kun fordi de var til. Arendt mener, at Eichmann burde være blevet dømt for, at han „støttede og udførte en politik, der som udgangspunkt havde et ønske om ikke at dele jorden med det jødiske folk (...) som om du og dine overordnede havde nogen ret til at bestemme, hvem der skulle og ikke skulle bebo verden“ (Arendt, 1992: 279). Det, der gør talen om mennesker og menneskelighed under totalitarismen umulig, er, at den ikke vælger sine fjender ud fra noget, som de har gjort i deres egenskab af mennesker. Kategorien individ findes ikke under totalitarismen. For Arendt er det at være menneske at blive set og hørt og gjort ansvarlig for sine handlinger. Men totalitarismen underminerede denne mulighed ved at vælge sine fjender objektivt. Jøderne blev af nazismen anset som en objektiv fjende, hvis handlinger var uden relevans. Det var ligegyldigt, om jøderne handlede på den ene eller anden måde, for deres handlinger blev ikke vurderet. Nazismen anså ikke sine fjender „som individer, men som bærere af tendenser“ (Himmler, citeret i Arendt, 1979a: 424, n96). I en sådan situation har ordet menneske mistet sin betydning. Det er blevet overflødigt.

Nazismens forbrydelse mod menneskeheden bestod ikke blot i at gøre menneskelig handlen uvedkommende. Dens største forbrydelse, folkemordet på jøderne, var en forbrydelse mod det, som for Arendt karakteriserer det grundlæggende men-

neskelige vilkår, pluralitet: „Det faktum, at ikke Mennesket, men mennesker, lever på jorden og bebor verden“ (Arendt, 1989a: 7). Folkemordet skal ifølge Arendt skelnes fra andre velkendte internationale forbrydelser, krigsforbrydelser og forbrydelser mod freden, da det er den, der viser det hidtil usete og ekstreme ved totalitarismen. „Forbrydelse mod menneskeheden“ blev opfattet som en ny form for forbrydelse uden fortilfælde, som Nürnberg-domstolen blev givet jurisdiktion til at idømme straf for. Men dommerne var tilbageholdende med at dømme på grundlag af denne anklage. De foretrak den i international ret mere kendte sigtelse: forbrydelser mod freden. Denne anså de som den værste af alle forbrydelser (Arendt, 1992: 255ff, 294).

For Arendt er dette problematisk, og hun lægger stor vægt på, at Eichmann ikke skal dømmes som parthaver i en krigsforbrydelse og heller ikke bare i en forbrydelse mod jøderne. Nazisternes forbrydelse var mere og anderledes end dette. Folkemordet var „et angreb på den menneskelige forskellighed som sådan, dvs. på et kendetegn ved den ‘menneskelige status’, uden hvilken ordene ‘menneskelighed’ eller ‘humanitet’ ville være uden mening“ (Arendt 1992: 268-9). Det er denne forståelse af nazismens forbrydelse, som får begrebet pluralitet til at spille en så central rolle i Arendts politiske tænkning. Pluraliteten er det vilkår, som vi må holde fast i, hvis vi stadig vil kunne tale om humanitet, om en fælles menneskehed.

Hvor Arendt i *Eichmann in Jerusalem* beskæftiger sig mest med folkemordet som et angreb på den fælles menneskelighed, beskriver hun i *The Origins of Totalitarianism*, hvordan koncentrationslejrene – som hun anser for at være totalitarismens centrale institution og regulerende sociale idé (Arendt, 1979a: 438) – nedbryder alt det, der gør det menneskelige liv menneskeligt. I forordet til førsteudgaven af dette værk skriver hun, at totalitarismens „sejr må falde sammen med destruktoren af humaniteten; alle steder, hvor den har regeret, er den begyndt at ødelægge menneskets essens“ (Arendt, 1979a: viii). Det er igen den menneskelige pluralitet, som Arendt fremhæver som det, totalitarismen stræber efter at eliminere:

Det totalitære herredømme, som stræber efter at organisere menneskenes uendelige pluralitet og differentiering som om hele menneskeheden bare var ét individ, er kun muligt, hvis hver eneste person kan reduceres til en uforanderlig reaktionsidentitet, således at ethvert af disse reaktionsbundter kan erstattes med ethvert andet. (Arendt, 1979a: 438)

Efter at det totalitære nazistiske styre havde defineret jøderne (og andre) som objektive fjender uden menneskelige egenskaber, blev de bragt til koncentrationslejrene for at verificere denne ideologi. I koncentrationslejrene gjorde man det umuligt for fangerne at være mennesker, man umuliggjorde menneskelig handlen ved at eliminere den menneskelige frihed og spontanitet. Det totalitære herredømme er et eksperiment i at nedbryde menneskets individualitet – det at den enkelte er et uerstatteligt og unikt menneske. Arendt skriver,

(...) at ødelægge individualitet er at ødelægge spontanitet, menneskets evne til at begynde noget nyt ud fra sine egne ressourcer, noget som ikke kan forklares som reaktioner på omgivelser og begivenheder. Intet bliver tilbage andet end grufulde marionetter med menneskelige ansigter (...) som alle reagerer med perfekt pålidelighed selv på vej mod deres egen død, som intet gør, andet end at reagere. (Arendt, 1979a: 455)

Menneskene er reduceret fra at være handlende subjekter til at være reaktive objekter. Det er det, Arendt mener med, at totalitarismen ødelægger menneskets essens, at det vi kender til menneskets eksistens, dets evne til at handle af sig selv, er elimineret.

Der er ingen tvivl om, at totalitarismen for Arendt er den værste forbrydelse, verden endnu har set. Hendes politiske tænkning handler i høj grad om, hvordan vi kan forstå det, der skete, og sætte værn op mod det. Vi har set, at nazismens forbrydelse var en forbrydelse mod menneskets ret til at blive bedømt på sine handlinger, mod menneskenes forskellighed og mod menneskets evne til at handle spontant og begynde noget nyt og

uforudsigeligt. Disse begreber bliver helt centrale i Arendts politiske værker. Jeg vil hævde, at de gør det, fordi de udgør et forsvar mod totalitarismen, og fordi de muliggør, at man igen kan tale om en fælles menneskelighed. „Det var ved at nedstige til helvede (...) ved at dvæle ved koncentrationslejrenes rædsler, at Arendt blev i stand til at se, hvad der er fundamentalt og vitalt for handling, politik og det at leve et menneskeligt liv“, skriver en af de væsentlige fortolkere af Arendts værk (Bernstein, 1996: 99).

For Arendt er det afgørende ikke, hvad der er menneskets essens. Hun mener ikke, at vi kan kende den menneskelige natur i ental (Arendt, 1979b: 313). Desuden pointerer hun, at det heller ikke ville være til megen trøst i forhold til totalitarismen, hvis vi kunne. Hun er derfor mere interesseret i, hvilke muligheder vi har for at stå imod totalitarismens rædsler. Arendt vil påpege, hvor farerne ligger, og hvor udvejene er at finde. Det er vigtigt at være opmærksom på dette, når man vil forstå f.eks. Arendts antropologiske værk: *The Human Condition*. At Arendt er interesseret i at finde veje ud af faren for totalitarismen og ikke mener, at man kan finde beroligelse i en idé om den menneskelige natur, ser man af hendes svar på Eric Vogelins anmeldelse af *The Origins of Totalitarianism*:

[T]otalitarismens succes er identisk med en meget mere radikal eliminering af frihed som en politisk og menneskelig realitet, end noget vi nogensinde har oplevet før. Under disse betingelser vil det næppe være en trøst at holde fast ved en uforanderlig menneskelig natur og konkludere, at enten er mennesket ødelagt eller også hører frihed ikke til menneskets essentielle evner. Historisk set ved vi kun det om menneskets natur, at den har eksistens, og ingen sfære af uendelige essenser vil nogensinde kunne trøste os, hvis mennesket mister sine essentielle evner. (Arendt, 1994b: 408)

Det, der kan opmuntre os, er derimod den menneskelige pluralitet, den enkeltes evne til at begynde noget nyt og uforudsigeligt. Det var denne evne, der var den største hindring for det totalitære herredømme over menneskene i det nazistiske Tyskland,

og den var derfor det vigtigste for nazisterne at komme til livs. For nazismen var det afgørende, at alt skulle og kunne kontrolleres. Derfor kunne intet overlades til menneskelig handlen som sådan, da denne er uforudsigelig. Det er i denne forstand, Arendt mener, at totalitarismen forsøgte at transformere den menneskelige natur, den ville blokere menneskets evne til at skabe nyt og gøre det uventede (Arendt, 1979a: 456-8). Under totalitære ideologier forsøger man ifølge Arendt at fremstille mennesket som underlagt overmenneskelige kræfter og således også dets begyndelse og mål: I nazismen naturen (racelæren), og i stalinismen historien (den historiske materialisme). Men dette er ikke muligt uden at eliminere mennesket. Menneskets fundamentale evne til at handle er det eneste, der kan stå imod totalitarismen. Totalitarismen „kan kun hindres af den nye begyndelse og det individuelle mål, som hvert menneskes individuelle liv faktisk er“ (Arendt, 1979a: 465, jf. 473).

På baggrund af erfaringen med dette århundredes totalitære forbrydelser må enhver afsøge, hvor der er håb og muligheder for mennesket. For Arendt ligger denne mulighed ikke i nye moralske standarder, men i en ihukommelse af menneskets evne til at handle frit og af den menneskelig pluralitet som et fundamentalt vilkår. Derfor er det også afgørende for Arendt i *Eichmann in Jerusalem* at bevare erindringen om de mennesker, som under nazismens totalitære åg ikke adlød, men handlede spontant. For Arendt er det vigtigt at forstå, hvordan forbrydelserne kunne ske, men lige så vigtigt er det for hende at erindre, at det ikke nødvendigvis måtte ske – at det var muligt at gå imod totalitarismen. Kun med hukommelsen om det sidste, skriver Arendt, kan „denne planet vedblive med at være et sted, som er egnet for menneskelig beboelse“ (Arendt, 1992: 233).

2. Retten må herske: Humanitet og ret

Et af de aspekter i forbindelse med retssagen mod Eichmann, som Arendt er mest kritisk over for, er den israelske premierminister David Ben-Gurion og rigsadvokat Gideon Hausners (Ben-Gurions stemme i retssalen, som Arendt kalder ham, Arendt, 1992: 5) ønske om og forsøg på at gøre retssagen til mere end et spørgsmål om ret og retfærdighed. Ben-Gurion og Hausner øn-

skede at bruge retssagen til at eksponere jødernes lidelser, konsekvenserne af antisemitisme, arabernes støtte til nazismen og meget mere. Men det er ikke en retssags opgave at tegne sådanne generelle billeder. „Retfærdigheden kræver, at den dømte bliver anklaget, forsvaret, og at der bliver afsagt en dom, og at alle de andre tilsyneladende vigtigere spørgsmål (...) bliver udeladt“ (Arendt 1992: 5). Det, som anklageskriftet lyder på og det eneste, der kan dømmes mod, er ifølge Arendt Eichmanns „gerninger, ikke jødernes lidelser, ikke det tyske folk eller menneskehed, ikke engang antisemitisme eller racisme“ (Arendt, 1992: 5, jf. 253). Arendt roser derfor sagens dommere, som afviste Hausners tilgang, og som derfor kun dømte, hvad der kan dømmes imod, „gerninger og motiver“ (Arendt, 1992: 211).

Det er altså i forbindelse med retssagen mod Eichmann fundamentalt for Arendt, at det er loven, „som må herske“ (Arendt, 1992: 261). Arendts tilslutning til retsstatsprincipper, eller hvad man på engelsk kalder „the rule of law“, er entydig. Jeg mener, at man kan se Arendts standpunkt i forhold til ret som en antitese til totalitarismen. Arendts forståelse af ret og rettighed kaster også lys over hendes komplekse forståelse af, hvad det vil sige at være menneske, over hvad humanitet er.

Arendt beskriver i *The Origins of Totalitarianism*, hvordan „det første essentielle skridt mod det totalitære herredømme er at dræbe mennesket som juridisk person“ (Arendt, 1979a: 447). Det vil sige at fratage en person sine rettigheder og sætte ham eller hende uden for lovens beskyttelse. Vi har allerede set, hvorledes nazisterne definerede deres fjender objektivt, dvs. uafhængigt af deres faktiske adfærd. Dette er naturligvis selve antitesen til det at være et retssubjekt, da et retssubjekt kun kan dømmes ud fra de handlinger, som det har gjort sig skyldig i. Når Arendt protesterer mod at gøre retssagen mod Eichmann til en retssag mod „antisemitismen igennem historien“, skyldes det, at man derved ville nedbryde selve meningen med, hvad ret og et retssubjekt er. Kun et menneskes handlinger kan være rettens subjekt, ikke historien som sådan. Det sidste ville være inhumant set i forhold til Arendts forståelse af, hvad humanitet er. For det ville være at reducere Eichmann til en bærer af en tendens – århundreders antisemitisme – hvorved han ikke mere ville kun-

ne ses som et ansvarligt menneske, der kan dømmes for sine handlinger (Arendt, 1992: 19).

Netop muligheden for at handle og blive bedømt og dømt for sine handlinger er det centrale i Arendts forståelse af, hvad menneskerettigheder er. For Arendt er menneskerettighederne derfor som *udgangspunkt* knyttet til retten og det politiske samfund og ikke som sådan naturlige. Arendts diskussion af menneskerettighederne² i *The Origins of Totalitarianism* er især knyttet til den „Erklæring om menneskets og borgerens rettigheder“, som Nationalforsamlingen vedtog som led i den franske revolution i august 1789. Heri ses menneskerettighederne som givet i kraft af fødsel (art. 1) og som „naturlige, uafhængige og hellige“ (Nationalforsamlingen 1789: 6-7). Ifølge Arendt er denne forståelse af menneskerettighederne både teoretisk set uholdbar og politisk farlig. Det farlige ved at se menneskerettighederne som givne og naturlige er, at man dermed ser bort fra deres artificialitet – deres skrøbelighed og udsathed – og at deres afhængighed af forfatning, regering og positiv lov overses (Arendt, 1990: 149). Hvis menneskerettighederne skulle have en værdi som naturlige og umistelige, måtte den ligge i at beskytte de mennesker, som intet havde ud over deres menneskelighed. Det var et sådant vilkår tyskerne pressede jøderne ud i ved at gøre dem statsløse, og her, viste det sig, hjalp naturlige rettigheder intet – heller ikke uden for det nazistiske Tyskland (Arendt, 1979a: 415).

Et menneske, som er sat uden for lov og ret, er ifølge Arendt allerede frataget mulighederne for at blive behandlet menneskeligt. „Den grundlæggende berøvelse af menneskerettigheder er først og fremmest udtrykt ved, at man er berøvet et sted i verden, som gør anskuelser betydningsfulde og handlinger effektive“ (Arendt, 1979a: 296). Totalitarismens historie har vist, at menneskerettighederne, forstået som tilhørende mennesket slet og ret, ikke kunne leve op til deres ord. „Det ser ud til“, skriver Arendt (1979a: 300), „at et menneske, som ikke er noget andet end et menneske, har mistet selve de egenskaber, som gør det muligt for andre mennesker at behandle det som et medmenneske.“

De egenskaber, som kræves for at blive behandlet som et medmenneske, kan kun opnås som statsborger. Arendts argu-

mentation er på dette punkt usædvanlig. Pointen er, at det, der kommer i første række, ikke er menneskerettighederne som sådan, men derimod retten til at have sådanne rettigheder. Denne „ret til at have rettigheder“ (Arendt, 1979a: 296) ligger i retten til at blive hørt og set, til at handle og have ansvar for sine handlinger; med andre ord retten til at tilhøre et politisk fællesskab. Kun når man har denne ret, kan man opnå den menneskelige værdighed, som er nødvendig for at andre anser én for et medmenneske og respekterer ens menneskerettigheder. „Mennesket, viser det sig, kan miste alle sine menneskerettigheder uden at miste sin essentielle menneskelige kvalitet, sin menneskelige værdighed. Kun tabet af en stat (polity) driver ham ud af menneskeheden“ (Arendt, 1979a: 297). Faren, der ligger i at give mennesket og ikke borgeren rettigheder, er, at man overser, at det primære er at blive anerkendt som retssubjekt eller juridisk person (Arendt, 1979a: 301; 1990: 108). Eller med andre ord at blive anerkendt som et menneske i den eneste verden, hvor mennesket kan vise sig som menneske, det vil sige i den menneskeskabte, politiske verden.

For Arendt er det menneskelige altså det menneskeskabte, noget der er resultatet af menneskelig handling, og som finder sted mellem mennesker. Dette står i kontrast til nazismens tro på naturens love, racelovene, som for dem var hævet over menneskelig handling. Distinktionen mellem det politiske og det naturlige er grundlæggende for Arendt. Den er klartest formuleret i *The Human Condition*, men jeg mener også, den ligger bag diskussionen af menneskerettighederne i den tidligere *The Origins of Totalitarianism*. Arendts pointe er, at hvis vi giver efter for naturen, forsvinder muligheden for og meningen med menneskelig handling. Det var det, der skete under nazismen. For Arendt er den politiske sfære mest specifikt menneskelig, da menneskene kun her er fri for naturens og nødvendighedens forgængelighed (Arendt, 1989a: 207-8). Det er fundamentalt at forstå, at rettighederne og dermed vores menneskelighed ikke er givet os, men derimod er en bedrift. Når Arendt skriver, „[m]ennesker er ikke lige efter deres naturlige oprindelse (...) Deres lighed er kun lige rettigheder, det vil sige en lighed med et menneskeligt formål“ (Arendt, 1979a: 234), så er pointen, at disse ret-

tigheder er et resultat af menneskelig handling og ikke givet forud for denne. Derfor skriver Arendt også: „Menneskets ‘natur’ er kun ‘menneskelig’ for så vidt, at den åbner muligheden for mennesket til at blive noget højest unaturligt, det vil sige et menneske“ (Arendt, 1979a: 455). Det var menneskets mulighed for at løfte sig ud af naturens lovmæssighed, handle og blive set og hørt blandt mennesker, som nazismen umuliggjorde. Hermed var den et angreb på menneskeheden.

Jeg mener, at man i Arendts politiske tænkning – i hvert fald til en vis grad – kan sætte lighedstegn mellem menneskeheden og den politiske verden, som menneskene har bygget mellem sig i form af national og international ret. Denne sammenkobling af menneskehed og ret ser vi også i *Eichmann in Jerusalem* i forbindelse med diskussion af begrebet „en forbrydelse mod menneskeheden“. Arendt kritiserer således retssagen i Jerusalem for ikke på noget tidspunkt at nævne „muligheden af, at udryddelsen af hele etniske grupper (...) kunne være mere end en forbrydelse mod jøderne eller polakkerne eller sigøjnerne, at hele den internationale orden og menneskeheden i sin helhed kunne være alvorligt skadet og truet“ (Arendt, 1992: 275-6). Den orden, Arendt taler om her, er den politiske eller retslige orden. Og det er denne orden, som retssagen skal genoprette, hvilket den kun kan gøre, hvis den giver retten primat (Arendt, 1992: 261). Forbrydelsen mod menneskeheden er altså også en forbrydelse mod den politisk-retslige orden, som menneskene har opbygget mellem sig, og som giver dem mulighed for at handle menneskeligt.

Seyla Benhabib har argumenteret for, at Arendt i diskussionen af forbrydelse mod menneskeheden og retten til rettigheder påkalder sig en „antropologisk normativ universel standard“ (Benhabib, 1996: 185). Men hun pointerer samtidig (helt korrekt), at Arendt ikke giver sig i kast med normativ retfærdiggørelse. Arendts mest eksplicitte diskussion af ideen om en menneskelig natur finder vi i *The Human Condition*. Her understreger hun på det bestemteste, at vi aldrig kan kende den menneskelige natur, og at „det menneskelige vilkår“, som hun beskæftiger sig med i dette værk, „ikke er det samme som menneskets natur“ (Arendt, 1989a: 9-10). Benhabib påpeger, at:

The Human Condition behandler menneskene som medlemmer af den samme naturlige art, for hvem livet på jorden er givet under bestemte vilkår (...) Denne filosofiske antropologi bevæger sig på et abstraktionsniveau, som behandler alle former for kulturel, social og historisk differentiering som irrelevant, når de ses i forhold til deres grundlæggende vilkår. (Benhabib, 1996: 195)

Det er rigtigt, at Arendt beskriver det fælles menneskelige vilkår på denne måde, men det betyder ikke, at det er et vilkår, som ikke kan elimineres, totalitarismen har vist os, at det kan. Og det grundlæggende vilkår af menneskelig pluralitet er for Arendt heller ikke noget, som vi umiddelbart kan deducere principper om lige værdighed eller menneskerettigheder ud fra, som Canovan har pointeret (1992: 198f). Pluralitet og menneskets evne til at handle spontant skal snarere ses som en *mulighed og et håb*. Det er et vilkår, som giver menneskene en mulighed for at løfte sig ud af naturens nødvendighed og opbygge en fælles verden indbyrdes, hvor de kan handle og gensidigt respektere hinanden som ligeværdige. Arendts pointe er endvidere, at der ikke er nogen menneskelig essens, som hindrer det onde, og at det derfor ikke er en sådan, vi skal se efter, når vi vil finde et forsvar mod totalitarismen (Bernstein, 1996: 146).

For Arendt må svaret på totalitarismen være politisk, da kun politisk handling, ansvarlighed og fælles politiske institutioner kan virke som bolværk mod faren fra det onde. Værnet mod det onde ligger ikke i at vende blikket væk fra denne verden, men ved at betragte det, menneskene kan skabe og opbygge imellem sig. Som Arendt skriver i *On Revolution*: „Håbet for mennesket, i endtal, ligger i det faktum, at ikke mennesket men mennesker beboder jorden og skaber en verden mellem sig. Det er menneskelig verdslighed eller dennesidighed („worldliness“), som vil redde mennesket fra den menneskelige naturs faldgruber“ (Arendt, 1990: 175).

Når svaret på det onde må være politisk, skyldes det, at det, der kræves, er fælles menneskelig handling og aftaler. At påstå, at mennesker er lige af natur, er for Arendt en form for uansvarlighed, der perverterer det politiske ved rettighederne: at de

er menneskeskabte, i og med at de kræver gensidig anerkendelse og fælles politiske institutioner (jf. Arendt, 1979a: 234; 1990: 108f). „Lighed er, modsat alt det der er indbefattet i den blotte eksistens, ikke givet os, men er resultatet af menneskelig organisering; for så vidt som den er styret af retfærdighedsprincippet. Vi er ikke født lige, vi bliver lige som medlemmer af en gruppe i kraft af vores beslutning om at sikre os gensidigt lige rettigheder“ (Arendt, 1979a: 301). Det menneskelige er for Arendt en verden skabt af og opretholdt ved menneskelig tale og handling, som ikke giver efter for naturens nødvendighed eller determinisme. En verden, hvor mennesket ikke er naturligt, men har løftet sig ud af det naturlige. For det er en misforståelse „at antage, at menneskelig og naturlig adfærd er det samme“ (Arendt, 1995: 12, jf. 24f).

3. Pluralitet og ret

Arendts motiv til at stille spørgsmålet om den menneskelige natur er, at vi ikke kan bruge den til noget per se. Tværtimod må vi insistere på menneskets unaturlighed, det vil sige, at det ikke er determineret af naturen, men har muligheden for at gøre noget unikt og uforudset og derved er frit og ansvarligt. Men menneskelig handling og pluralitet kan ikke stå alene. Deres uforudsigelighed må modsvares af en grad af varighed og stabilitet, som den positive ret skal sikre. Dette forhold er mest udførligt diskuteret i *On Revolution*, men findes allerede tematiseret i *The Origins of Totalitarianism*. En stabil, legal struktur vil altid være en hindring for en totalitær bevægelse, da den totalitære bevægelse netop er en bevægelse, som har en retning og et mål og dermed er i opposition til både national ret og international ret. Begge dele er et værn mod den evige naturlige bevægelse. Den totalitære bevægelse er en bevægelse, som søger verdensherredømme og dermed må nedbryde skellet mellem national og international ret (Arendt, 1979a: 398, 416).

Arendt lægger stor vægt på at skelne totalitarisme fra tyranni. Hvor tyranni er en arbitrær brug af den positive ret, følger totalitarismen strikt loven, ikke den menneskeskabte positive lov, men naturloven (nazismen) eller historiens love (stalinismen) (Arendt, 1979a: 461). Da sådanne love anses for at være

hævet over menneskelig handling og menneskeskabte strukturer, må de også nedbryde disse. Det er denne determinisme, som Arendt opponerer imod, og det er i høj grad derfor, hun afviser, at love og rettigheder er givet uafhængigt af menneskelig eller politisk handling; at de skulle være naturlige. Arendt er opmærksom på faren for, at mennesket og menneskelig handling bliver overflødig, som tilfældet var under totalitarismen, hvor menneskets frihed blev ofret for racen eller klassen.

Pointen for Arendt er tillige, at mennesket kun kan opretholde sin værdighed, når man anerkender hinanden som medansvarlige for den verden, som man deler. „[R]espekt for menneskelig værdighed“, skriver Arendt, „implicerer anerkendelse af mine medmennesker og vores med-nationer (fellow-nations) som subjekter, som skabere (builders) af verdener eller medskabere (cobuilders) af en fælles verden“ (Arendt, 1979a: 458). Det er også på denne baggrund, vi skal forstå Arendts insisteren på, at lighed og frihed er „produkter af menneskelig bestræbelse og kvaliteter ved den menneskeskabte verden“, som hun skriver i *On Revolution* (Arendt, 1990: 31). Den højeste form for respekt for menneskelig værdighed ligger i, at vi anerkender, at den menneskelige lighed er et menneskeværk – og ikke noget, der kan eksistere uden for eller før den fælles-menneskelige bedrift, som det er at rejse en fælles verden. Her kan mennesket aldrig blive overflødigt og ligegyldigt, da der ingen standarder eksisterer uafhængigt af menneskelig tale, handling og overenskomster.

Den positive ret og rettighederne er resultat af en intersubjektiv anerkendelse. De indebærer på én og samme tid en anerkendelse af vores lighed og vores forskellighed, „at vi alle er det samme, det vil sige menneskelige, på en sådan måde, at ingen er det samme som nogen anden, som har levet, lever eller kommer til at leve“ (Arendt, 1989a: 8). Dette er Arendts definition af det menneskelige vilkår: pluralitet, som Benhabib (1996: 196) præcist har kaldt „et vilkår af lighed-i-forskellighed“.

Ret og rettigheder er knyttet til den menneskelige pluralitet på to måder. For det første i og med at retten er noget menneskene i deres mangfoldighed har sat op mellem sig, og for det andet i og med at rettighederne er resultat af en gensidig aner-

kendelse. De er resultatet af en overenskomst mellem holdninger. Det er afgørende for Arendt, at denne overenskomst er en overenskomst mellem forskellige holdninger, hvorved folket kan blive ved med at blive forstået som en pluralitet. Det er i denne sammenhæng vigtigt at forstå „folket“ på den rigtige måde. Det mener Arendt, at den amerikanske revolutions mænd gjorde: „Ordet „folk“ beholdt for dem betydningen flerhed (A manyness), den uendelig variation i en mængde, hvis storhed lå i dens pluralitet“ (Arendt 1990: 93). Denne forståelse af folket som en pluralitet umuliggøres, hvis man taler om folket eller nationens fælles vilje, som er tilfældet med Rousseaus idé om *la volonté générale*.

Det problematiske med viljen i en politisk sammenhæng er, at den i modsætning til holdninger kun kan være én. Den er udelig: „Der er ingen mulig mediering mellem viljer, som der er mellem holdninger (...) Almenviljen var hverken mere eller mindre end det, som bandt de mange sammen i én“ (Arendt, 1990: 76-7). Dermed undermineres det særlige ved politisk handling, dens pluralitet: Muligheden for „udvekslingen af holdninger og en endelig enighed mellem dem“ forsvinder (Arendt, 1990: 76). For Arendt er det væsentligt, at en grundlæggelse af en republik ikke sker ved, at menneskene bliver ét folk med én vilje. Den skal derimod bygge på den magt, som opstår mellem mennesker, som handler frit (Arendt, 1990: 175). Pluraliteten kan kun opretholdes, hvis republikken er et resultat af menneskelig handling og overenskomst. Etablering af en politisk orden må derfor hverken bygge på naturlove eller givne sandheder, men på en diskussion, som samtidig indebærer en gensidig anerkendelse af andre mennesker som uundværlige og dermed ligeværdige. Vi ser i disse argumenter fra *On Revolution*, hvordan erfaringerne fra totalitarismestudierne skinner igennem. Totalitarismen, skriver Arendt, „erstatte grænserne og kanalerne for kommunikation mellem individuelle mennesker med et jernbånd, som holder dem så tæt sammen, at det er som om deres pluralitet var forsvundet ind i Et Menneske af gigantiske dimensioner“ (Arendt, 1979a: 465-6). Foreningen af plurale holdninger er modsat den fælles vilje en kontrast til og et værn mod totalitær gøren alle til én.

For det andet er ret og rettigheder knyttet til den menneskelige pluralitet ved at bygge på en idé om lighed og forskellighed på én og samme tid. I *Eichmann in Jerusalem* skriver hun, at „retten forudsætter præcis, at vi har en humanitet til fælles med dem, som vi anklager og dømmer og fordømmer“ (Arendt, 1992: 251-2). Men den positive ret ser også hver enkelt som et unikt individ, der er ansvarlig for sine handlinger. For Arendt er det primære i republikken ikke sikringen af individuelle rettigheder, selv om det også er vigtigt, men at skabe et rum for politisk handling – et sted, hvor mennesket kan handle som statsborger. Arendt anskuer lovene i spatiale termer som noget, der både holder mennesker sammen og adskiller dem fra hverandre. Dette står i kontrast til totalitarismen, hvor loven var en bevægelseslov, som i stedet for at holde mennesker adskilt og dermed give dem mulighed for handling, pressede dem sammen og eliminerede det rum, som gør handling mulig og friheden til en realitet. Den totalitære lov var en nødvendighedens lov, som det totalitære herredømme underlagde menneskene, således at de blev denne lovs bærere (Arendt, 1979a: 466, 462). Meningen med den positive ret er heroverfor at skabe en varighed og stabilitet, som kan stå imod bevægelsen (Arendt, 1979a: 463). Kun når menneskene mellem sig opstiller retslige strukturer, kan de sikre sig selv muligheden for at handle frit og dermed være forskellige.

4. At vinde den menneskelige værdighed tilbage

Vi har set, at menneskeligt samkvem ifølge Arendt må bygge på normer, som er resultatet af menneskelige overenskomster, der igen er blevet til på baggrund af udveksling mellem forskellige holdninger. Det spørgsmål, der melder sig, er da, hvilken gyldighed sådanne overenskomster har? Giver Arendt nogen retfærdiggørelse af retten til rettigheder og dermed af republikkens grundlæggelse?

Erfaringerne fra totalitarismen er efter Arendts opfattelse betydningsfulde, når vi skal bedømme, hvad der er rigtigt og forkert i forhold til politiske begivenheder i dag. „Så frygten for koncentrationslejrene og den resulterende indsigt i det totalitære herredømmes natur“, skriver Arendt, kunne introducere

„den politisk set vigtigste målestok til at bedømme begivenheder i vores tid: om de beforder totalitarisme eller ej“ (Arendt, 1979a: 442). I denne sammenhæng er det vigtigt at forstå Arendts måde at skrive historie på – som hun gør det i *The Origins of Totalitarianism* og *Eichmann in Jerusalem*. Konfronteret med de frygtelige begivenheder, som hun skriver om, vil Arendt naturligtvis undgå den fare, der ligger i al historieskrivning, nemlig at man kommer overens med det skete og dermed retfærdiggør det (Arendt, 1994b: 402). For Arendt handler historieskrivning om at forstå – om *Verstehen* – og det indebærer også, at man bedømmer.

Når Arendt i *Eichmann in Jerusalem* er så optaget af at forstå, hvad der var det særlige ved den forbrydelse, som folkemorder var, og adskille den fra andre typer forbrydelse, er det for retfærdighedens skyld. Det at man ikke vil forstå, at der var tale om en forbrydelse mod menneskeheden, står „i vejen for en international straffelov, som kunne tage sig af“ denne type forbrydelser (Arendt, 1992: 272). Arendt blev kritiseret for at fælde domme både i forbindelse med *The Origins of Totalitarianism* og *Eichmann in Jerusalem*. I forbindelse med det første værk er hendes svar: „At beskrive koncentrationslejrene *sine ira* er ikke at være objektiv, men at tilgive dem“ (Arendt, 1994b: 402), og det er ikke Arendts mål. Til kritikerne af Eichmann-bogen, som især anklagede Arendt for at beskyldte Jøderådene (Judenräte) for at have samarbejdet med nazisterne, svarer Arendt i efterskriftet til andenudgaven: „Argumentet, at vi ikke kan dømme, hvis vi ikke var til stede og selv involveret, ser ud til at overbevise alle, selv om det virker selvindlysende, at hvis det var sandt, så ville hverken retfærdigheden kunne ske fyldest eller historieskrivning være mulig“ (Arendt, 1992: 295-6).

Lad os vende tilbage til Arendts forsvar for menneskerettighederne. Dette forsvar viser, at den dom, som Arendt mener historieskriveren må fælde, ikke er en dom udledt af universelle principper. Arendt afviser – som vi så – at se rettigheder som medfødte og vender sig i stedet mod Burkes idé om „engelskmandens rettigheder“. Første gang Arendt skriver om Burke og engelskmandens nedarvede rettigheder i *The Origins of Totalitarianism*, anklager hun ellers ideen for at være racistisk: „Arve-

begrebet anvendt på selve frihedens natur har været det ideologiske grundlag, hvorfra den engelske nationalisme har fået sin ejendommelige snert af racefølelse lige siden den franske revolution“ (Arendt, 1979a: 176). Alligevel vender Arendt tilbage til Burke i slutningen af *Imperialism* (andel del af *The Origins of Totalitarianism*) og priser ham for hans „pragmatiske sundhed“, som hun mener er „hævet over enhver tvivl set i lyset af vores mangfoldige erfaringer“ (Arendt, 1979a: 299). Det er indlysende nok, at Arendt er enig i Burkes modstand mod abstrakte principper, men hvad med snerten af racefølelse? Vi får ikke svaret i *The Origins of Totalitarianism*, men hjælpes på vej i *On Revolution*. Her laver Arendt et usædvanligt tvist, nemlig det at vi må tage udgangspunkt i engelskmandens rettigheder og give dem til alle mennesker, hvilket betyder, at „alle mennesker skal leve under forfatningsmæssig, begrænset regering“ (Arendt, 1990: 149). Hun får altså engelskmandens rettigheder til at være lig med den ret til rettigheder, som hun taler om i *The Origins of Totalitarianism*.³

Det, Arendt gør her, er interessant. Den fulde betydning tror jeg bedst ses, hvis vi læser det igennem hendes brug af Kants begreber om reflektiv dømmekraft og eksemplarisk gyldighed.⁴ „Refleksive domme“ siger Arendt, „udleder reglen fra det partikulære“ (Arendt, 1989b: 83). Og „eksemplet leder og guider os“, når vi dømmer (Arendt, 1989b: 84). Vi ved altså kun, hvad der er rigtigt eller forkert ud fra eksemplariske tilfælde af det rigtige eller forkerte. Så når Arendt fremhæver engelskmandens rettigheder, må det skyldes, at de har eksemplarisk gyldighed. Det vidste de amerikanske „Founding Fathers“, de lod sig lede og guide af dem, og deres universalisering af disse rettigheder er endnu mere eksemplarisk. For Arendt er begejstringen for engelskmandens rettigheder altså ikke partikularistisk og slet ikke racistisk, hun opstiller det derimod som et eksempel til efterfølgelse. „Dette eksempel (...) afdækker den generalitet, som ellers ikke ville kunne være blevet defineret“ (Arendt, 1989b: 77).

Canovan (1992: 198-9) beskriver Arendts brug af begreber som pluralitet, lige menneskeværd og rettigheder som værende „anbefalinger“ og som havende form af en „appel“. Jeg mener, det Arendt gør, er mere end blot at anbefale. Som påpeget er de

begreber, som Arendt forfægter som centrale for det menneskelige liv, et resultat af hendes historieskrivning og af en dom. Og selv om denne dom for Arendt i sin natur ikke kan være sand, da den er knyttet til mening og forståelse og ikke til erkendelse eller kognition (Arendt, 1978: 13-16), er den heller ikke blot en anbefaling. Det ser vi i Arendts (uafsluttede) refleksioner omkring politisk dømmekraft. Her tager hun udgangspunkt i Kants idé om en udvidet tænkemåde (enlarged mentality, eine erweiterte Denkungsart) fra *Kritik der Urteilskraft*. Den udvidede tænkning, som kræves for at kunne dømme, betyder, at man tager andres synsvinkler med i sine overvejelser (Arendt, 1989b: 39-42). Den opnås ved at „sammenligne vores dom med andre mulige frem for egentlige domme, og ved at sætte os selv i et hvilket som helst andet menneskes sted“ (cit. fra *Kritik der Urteilskraft*, Arendt, 1989b: 43). For Arendt er dommen derfor hverken subjektiv eller sand (givet på forhånd), men derimod intersubjektiv, da man altid dømmer i et fællesskab af dommere og benytter sin *sensus communis* (Arendt, 1989b: 67, 75). I essayet „Truth and Politics“ skriver hun, at jo mere repræsentative de refleksioner, som leder en frem til ens anskuelse, er, jo mere gyldig er anskuelsen (Arendt, 1993b: 241). Og „kvaliteten af en anskuelse såvel som af en dom afhænger af dens grad af upartiskhed“ (Arendt, 1993b: 242). Dermed opsætter Arendt upartiskhed som kriterium for gyldighed.⁵

Når Arendt gør sig selv til dommer i sin historieskrivning, og når dette får hende til at advokere for pluralitet, spontanitet osv., gør hun det ud fra et ønske om at muliggøre talen om menneskelighed og humanitet. Pointen er, at netop dommen af det partikulære i *sig selv* og ideen om eksemplarisk gyldighed genopretter den menneskelige værdighed, da de er rettet mod menneskelige gerninger og bedrifter i deres partikularitet og ikke imod en abstraktion som menneskehedens universelle historie (jf. Beiner, 1989: 127, 130f).

Hvis dømmekraften er vores evne til at behandle fortiden, så er historikeren det undersøgende menneske, som ved at behandle den gør sig selv til dommer over den. Hvis dette er tilfældet, kan vi måske kræve vores menneskelige værdighed

tilbage, genvinde den så at sige, fra pseudo-guddommeligheden kaldet den moderne tids Historie uden at benægte historiens betydning, men nægte dens ret til at være den ultimative dommer. (Arendt, 1978: 216)

Historikerens dom har tillige den vigtige funktion i forhold til muligheden for at tale om humanitet, at den genskaber den fælles menneskelige verden, fænomenernes verden (space of appearances). I og med at bedømmelsen inddrager alle de involveredes synspunkter, konstituerer den menneskenes fælles virkelighed ud fra deres pluralitet (Arendt, 1989b: 63, jf. Benhabib, 1996: 88f). Vi kan kun overkomme erfaringen med totalitarismen ved at gendanne den menneskelige virkelighed, som det totalitære herredømme nedbrød. Igen er det anerkendelsen af den menneskelige pluralitet eller intersubjektivitet, som er menneskets håb: „Kun fordi vi har „common sense“, det vil sige, kun fordi ikke ét menneske men mennesker i pluralis bebor jorden, kan vi stole på verdens realitet og vores erfaring af den“ (Arendt, 1979a: 476). Først når vi dømmer, kan vi forme den verden, hvor menneskelig handling er mulig. „Vi menneskeliggør kun det, der foregår i verden og i os selv ved at tale om det, og mens vi taler om det, lærer vi at være humane“ (Arendt, 1995: 25).

5. Holdninger, universalisme og moralsk kultur

Arendt er modstander af at underlægge politikken universelle fordringer. Denne uvilje ses positivt i Arendts heideggerianske arv og negativt i hendes kritik af totalitarisme (f.eks. Benhabib, 1996: 198). Jeg vil ikke gå ind i en diskussion af forholdet mellem Arendts og Heideggers tænkning her, men i stedet blot hævde, at Arendts ønske om at gøre politikken fri fra universelle principper ikke er i modstrid med hendes forståelse af totalitarismen. Ja, dette ønske kan ses som et resultat af Arendts møde med totalitarismen. Når Arendt afviser absolutte principper for det politiske samkvem, skyldes det (udover at hun ikke tror, at vi kan finde sådanne sandheder), at hun insisterer på den menneskelige pluralitet og de forskellige anskuelsers værdighed. Det betyder, at hun afviser, at begreber som sandhed og dermed kognition skal have en (direkte) betydning i politik. For Arendt står

sandhed og erkendelse i modsætning til en aftale (agreement) mellem individer med hver deres anskuelser og holdninger. Overenskomsten bygger på diskussion og frihed og er politisk, mens sandheden i modsætning hertil ikke er et resultat af politisk interaktion, men kommer udefra og sætter sig tvangsmæssigt igennem (se f.eks. Arendt, 1990: 192-3; 1993b: 239ff). Det, Arendt ser som truet og vil sikre, er den politiske holdnings værdighed. Hun vil sikre den pluralitet mellem holdninger, som ligger i den politiske dialog (Beiner, 1989: 106-9). Arendts afvisning af universelle principper og sandhed i politik afspejler derved hendes frygt for det totalitære.

Jeg vil i det følgende med Habermas vise, at en tilslutning til universalisme kan være forenelig med de enkelte holdningers værdighed, fri diskussion og pluralitet. Det grundlæggende i Habermas' diskursetik og demokratiteori er, at normers gyldighed *ikke kan kendes forud* for en konkret kommunikationspraksis, men er et resultat af en sådan. Habermas har i *Faktizität und Geltung* (Habermas, 1993) vist, at der i sprog, samfund og ret er en spænding mellem det faktiske og det gyldige, mellem virkelighed og idé. Det er i den kommunikative handlens fordringer, at spændingen mellem fakticitet og gyldighed har sin basis. Det har den, fordi den kommunikative handlens gyldighedskrav på den ene side rækker ud over enhver kontekst, men på den anden side kun kan rejses og accepteres i en bestemt kontekst (Habermas, 1993: 36-7). Habermas tager som Arendt udgangspunkt i, at der ikke eksisterer nogen forud given konsensus om, hvad der er rigtigt og forkert, fordi traditionen og metafysikkens sandheder har mistet deres autoritet. I moderniteten må vi tage udgangspunkt i meningernes mangefold, og i at konsensus nu må skabes gennem kommunikativ handlen rettet mod at opnå eller skabe gensidig forståelse (Habermas, 1988: 217-223; 1993: 124-9).

Habermas og Arendt er enige for så vidt, at politiske normer bør være et resultat af sproglig interaktion, og at de kræver gensidig anerkendelse. Og Habermas (1980: 128) roser Arendts brug af Kants begreb om udvidet tænkemåde for at være „en første tilgang til et begreb om kommunikativ rationalitet, som er indbygget i tale og handling selv“. Men Arendt bruger ikke dette

begreb til at vise, hvordan man kan nå til en fornuftig enighed eller overenskomst om politiske sager. Arendt kan ikke forklare, hvornår der er tale om en rationel konsensus (Habermas 1985: 86). Arendts gyldighedsbegreb er nærmere knyttet til, hvordan den enkelte når til en gyldig holdning eller dom. Hos Arendt leder man forgæves efter en afklaring af, hvordan politiske overenskomster opnås, og hvornår de er fornuftige og gyldige. Hos både Arendt og Habermas finder man en tilslutning til kriteriet om upartiskhed, men hos Arendt er det ikke begrundet, og det er heller ikke knyttet til en faktisk diskurs som hos Habermas. Habermas' teori forsyner os med det, vi leder forgæves efter hos Arendt, nemlig en procedure til at nå til fornuftig enighed i henhold til et demokratisk princip, som bygger på den kommunikative handlens fordringer (Habermas, 1993: 161-2).

Forskellen mellem Habermas og Arendt er endvidere, at Arendt kun giver politiske principper generel gyldighed – dvs. gyldighed inden for et specifikt fællesskab – og ikke, som Habermas, universel gyldighed (Arendt, 1993a: 221). I forhold til Arendts egen diskussion af de retsløses mangel på menneskerettigheder er det problematisk, at den gyldighed, Arendt taler om, kun strækker sig til et specifikt fællesskab af aktører og dommere og ikke til menneskeheden som sådan.⁶ Men spørgsmålet er, om Arendt ikke kunne acceptere en universalisme, som den vi finder hos Habermas, uden at det ville underminere, hvad Arendt finder vigtigt ved politisk handling? Som beskrevet anser Arendt universalisme som dræbende for pluralitet og de forskellige holdningers værdighed. Men to forhold ved Habermas' form for universalisme skulle imødekomme den bekymring. For det første lukkes spørgsmålet om en norms universelle gyldighed aldrig ifølge Habermas. Den praktiske diskurs er i princippet uendelig og dens midlertidige resultater ses altid som fejlbarlige. Men den demokratiske proces' „fejlbarlige resultater forudsættes at være fornuftige“ (Habermas, 1993: 365, jf. 1988/93: 626). Trods universalismen hos Habermas er der altid muligheden for at sige nej og fremsætte sin egen holdning. Hvad der er essentielt ved politikken for Arendt, nemlig muligheden for at fremsætte sit eget standpunkt og blive hørt, er altså på ingen måde udelukket i Habermas' begreb om gyldighed.

Når Arendt udelukker sandhed som kriterium for det politiske liv, er det ikke for at udelukke brugen af fornuft i politik, men nærmere for at specificere det særlige ved den politiske handlen og dennes fornuft (jf. Rendtorff, 1994: 154, n12); nemlig at den er kendetegnet ved samspillet mellem forskellige holdninger, som alle skal inddrages (Arendt 1993b: 241). Af en mindre passage i *On Revolution* forstår man, at udelukkelsen af, at en politisk ordning skal ligge under for kravet om at referere til erkendelse og sandhed, ifølge Arendt ikke betyder, at den behøver at være uden kriterier for fornuft. Arendt skriver således: „Frasen ‘alle mennesker er skabt lige’ (...) er bestemt en fornuftsudtalelse, endda en fornuftig udtalelse“ (Arendt, 1990: 193). I hendes diskussion af solidaritet ser man tillige, at det fornuftige må have prioritet over følelser i politik; i politik er solidaritet og ikke medfølelse et rigtigt princip, „fordi den er en del af fornuften, og dermed af det generelle“ (Arendt, 1990: 88). Men det tydeligste hint om, at Arendt ikke ville stille sig fuldstændigt afvisende over for Habermas’ teori, finder vi i „Truth and Politics“. Her skriver hun om politiske principper: „Deres gyldighed afhænger af fri overenskomst og samtykke; de findes ved diskursiv, repræsentativ tænkning; og de kommunikeres ved brug af overtalelse og fraråden“ (Arendt, 1993b: 247).

Det væsentlige i Arendts argument er endvidere, at den magt, som er de politiske institutioners nødvendige grundlag, ikke kan bygge på en præpolitisk sandhed, men kun på den støtte, der ligger i overenskomsten mellem holdninger (Arendt, 1993b: 233). Arendt og Habermas er enige på dette punkt. Habermas bygger faktisk på Arendts magtbegreb i sin argumentation for, at rettens gyldighed ikke kan gives „forud for borgerens viljesformation“, men må være et resultat af denne (Habermas, 1993: 185). Problemet i Arendts forståelse af universelle principper er, at hun kun ser dem som metafysiske sandheder og dermed må afvise dem til fordel for det menneskelige liv på jorden (Kateb, 1984: 177). Men Habermas har vist, at universelle principper kan ligge i sproget selv og dermed ikke underminerer den menneskelige tale og handlings værdighed.

Det er væsentligt at bemærke, at Habermas’ universalisme er formel og ikke substantiel. Det vil sige, at han ikke mener, at der

er substantielle værdier eller normer, som eksisterer uafhængigt af historisk kontekst. Det eneste universelle er måden eller proceduren til at finde frem til det rigtige eller forkerte. Formuleringen af det gyldige er betinget af den historiske situation og af menneskelige erfaringer. Det er her vigtigt at se, at Arendt ikke mener, at vejen ud af den totalitære trussel ligger i fælles substantielle værdier eller i en ny *Sittlichkeit* som hos de kommunistiske tænkere.⁷ Tværtimod mener Arendt, at det er farligt at have et fasttømret verdensbillede, da et sådant ikke er åbent over for muligheden for at vurdere det uventede og anderledes, som totalitarismens grusomheder var: „dem, der stadigvæk [da totalitarismen var undervejs] var fast overbeviste om de såkaldt gamle værdier, var de første til at skifte deres gamle værdier ud med et nyt sæt af værdier“ (Arendt, 1979b: 314). Det var de, fordi det eneste, de var vant til, var at have nogle værdier at støtte sig til, et gelænder som Arendt siger, uanset hvad der skete. De kendte ikke til at dømme uventede begivenheder, hvor de nedavede værdier ingen svar gav. Som Arendt skriver i *Eichmann in Jerusalem*, så fulgte

de få, som stadigvæk var i stand til at skelne ret fra uret (...) kun deres egen dømmekraft, og de gjorde det autonomt; der var ingen regler (...) under hvilke de partikulære forhold, som de var konfronteret med, kunne underlægges. De måtte beslutte sig i hvert tilfælde, som det opstod, fordi ingen regler eksisterede for det uden fortilfælde. (Arendt, 1992: 295)

Arendt vil som Habermas hævde, at man i sådanne tilfælde må følge en procedure for at nå frem til det rette, men i modsætning til Habermas, at dommen må foretages af den enkelte og være autonom. Baggrunden for denne divergens skal findes i den grundlæggende forskel mellem Habermas og Arendts syn på det moderne samfund eller moderniteten. Habermas er langt mere optimistisk i sit syn på det moderne, end Arendt er. Hos Arendt er totalitarismen en del af det moderne. Det moderne menneske, som er kendetegnet ved at være isoleret, ensomt og uden sociale bånd, beskrives af Arendt i *The Origins of Totalitarianism* som en forudsætning for totalitarismen. Men det er

afgørende at være opmærksom på, at totalitarisme for Arendt ikke er en uundgåelig konsekvens af det moderne.

Arendt er måske pessimistisk i forhold til mulighederne i det moderne samfund, men hun er ikke defaitistisk. Fatalisme står i skarp kontrast både til Arendts begreb om politisk handling som muligheden for at gøre en forskel og til hendes begreb om dømmekraften. Det begreb om menneskelighed, som jeg har forsøgt at indkredse i denne artikel, bygger netop på en idé om, at vi må se mennesket som ansvarligt, individuelt og kollektivt. Den risiko, der truer moderne samfund, er, at den fælles verden mellem mennesker nedbrydes. Dette betyder ikke bare, at muligheden for politisk handling forsvinder, men også at fænomernes verden bliver meningsløs. Virkeligheden forsvinder for den enkelte, når andre ikke bekræfter den. Det var det, der skete for Eichmann. På grund af sin „afstand fra virkeligheden“, indså Eichmann aldrig, „hvad han gjorde“ (Arendt, 1992: 287f). Han fulgte blot de idealer, han fandt i det samfund, som han var en del af uden at tænke selv. Men det gør på ingen måde Eichmann uskyldig. Hans brist og forbrydelse var netop at gøre som alle andre og ikke tænke og dømme selv. Det, der krævedes i retsagen mod Eichmann og andre nazi-forbrydere, var, at de

skulle være i stand til at skelne ret fra uret, selv når alt, hvad de har til at lede dem, er deres egen dom, som desuden står i fundamental modsætning til, hvad de må anse for at være en konsensus, som alle omkring dem deler. (Arendt, 1992: 294-5)

Da Arendts teori om dømmekraften i høj grad var et resultat af hendes beskæftigelse med Eichmann, er det ikke underligt, at hun opfatter dømmekraften som autonom, dvs. som en evne, der skal udøves uafhængigt af, hvad andre mener. Det er Arendts pessimistiske syn på det moderne samfund, som et samfund hvor dømmekraften er korruperet, der gør, at hun ser dømmekraften som noget, der kræves af den enkelte uafhængigt af resten af samfundet (Wellmer, 1997: 35). Dømmekraften er som autonom evne afgørende i de tilfælde, hvor politisk interaktion er blevet umuliggjort – i de tilfælde, hvor det

ikke er muligt at gå ind i en diskurs, og hvor en teori som Habermas' ikke kan være andet end utopi (Benhabib, 1988: 45; Canovan, 1992: 178f.). Jeg tror, det er derfor, Arendt adskiller dømmekraft og politisk handling så skarpt; fordi dømmekraften bliver relevant, hvor den politiske handling – som altid er en handling i fællesskab – er blevet umulig.

Flere kommentatorer har påpeget, at Arendt burde koble dømmekraften med en form for diskursiv praktisk fornuft, og at dette kræver, at hun anerkender behovet for en form for politisk etik (Wellmer, 1997: 50-1, Benhabib, 1988: 44-5). Men denne kritik rammer ved siden af det, der er vigtigt for Arendt, nemlig at tænke et værn mod totalitarismen. Totalitarismen er netop kendetegnet ved, at en fælles politisk moral er fraværende. Jeg vil på denne baggrund afslutningsvis argumentere for, at Arendt faktisk er meget opmærksom på behovet for en moralsk kultur, selv om det er rigtigt, at hun laver en meget skarp adskillelse mellem politik og moral. Sagen er, at udøvelsen af dømmekraft for Arendt har en positiv funktion, da den genopbygger en verden, hvor menneskelige handlinger står i centrum. De domme, som Arendt fælder i sin historieskrivning, skal netop være med til at genopbygge en fælles menneskelig verden og dermed i sidste instans muligheden for at handle igen. Som nævnt er en refleksiv dom konstitutiv for den verden, vi deler i vores pluralitet, da den inddrager alle involveredes perspektiver. Dommen fremkalder den menneskelige værdighed, som ligger i at blive bedømt på sine handlinger.

Det kan være nødvendigt at dømme autonomt, hvor man intet har at holde sig til andet end sin egen dom, men målet med dommen er for Arendt tydeligvis at genskabe muligheden for at tale om humanitet og at være human, det vil sige en moralsk kultur, hvor det ansvarlige menneske står i centrum. Denne kultur må hele tiden opretholdes, ved at vi vedbliver med at dømme, men den må også institutionaliseres retsligt. Hermed vil jeg hævde, at dømmekraften tilbagekobles til den politiske handling. Den bliver selv en politisk handling ved at (gen)etablere en menneskelig verden. Først når mennesker igen ses som ansvarlige, unikke individer, er muligheden for politisk handling på ny til stede, og først da kan menneskene koordinere deres handling

igennem brug af deres diskursive fornuft. Kun i en sådan situation kan dømmekraften kobles med diskursiv fornuft og dermed politisk handling. Arendt er altså ikke blind over for nødvendigheden af en form for fælles moralsk-retslig kultur, men hun mangler en idé om, hvordan man når til enighed om en sådan. Her må vi supplere med Habermas' teori, som for mig at se ikke står i kontrast til Arendts værdsættelse af den politiske handling.

Noter

1. Tak til William Fagerheim og Carsten Bagge Laustsen for væsentlige kommentarer og til Tore Vincents Olsen for at have læst og kommenteret denne artikel samt for mange gode diskussioner.
2. Menneskerettighedsspørgsmålet er det helt afgørende anliggende i anden del af *The Origins of Totalitarianism, Imperialism*, og det tages op flere steder i *On Revolution*. Isaac (1996: 61) mener, at „menneskerettigheder var centrale for alt, hvad Arendt skrev“ og laver en rekonstruktion af en teori om menneskerettigheder, som han mener implicit er til stede i Arendts værk.
3. Som de fleste gange i *On Revolution* følger Arendts synspunkt den amerikanske revolution og opponerer mod den franske: „Den amerikanske version gjorde faktisk ikke andet end at proklamere nødvendigheden af civiliseret styre (government) for hele menneskeheden; den franske version derimod proklamerer eksistensen af rettigheder uafhængigt af og uden for staten (the body politic)“ (Arendt, 1990: 149).
4. Arendt udvikler disse tanker om dømmekraften efter *The Origins of Totalitarianism*, men jeg er enig med Denny (1979: 250) i, at de allerede var til stede eller „i hvert fald negativt impliceret i hendes tidlige analyse af totalitarisme“. Tilsvarende Wellmer (1997: 36).
5. Det er en fejltagelse at kritisere Arendt for ikke at kunne skelne mellem rigtige og forkerte holdninger og domme, som Habermas gør (Habermas, 1985: 86). Problemet er imidlertid, at Arendt ikke retfærdiggør det kriterium, upartiskhed, som hun sætter for at skelne mellem gyldige og ugyldige domme.
6. Benhabib (1990: 167ff) mener, at Arendt er universalist, når hun skriver om det 20. århundredes historie, særligt i forhold til jø-

dernes skæbne, mens bl.a. *The Human Condition* er meget antimoderne og ikke-universalistisk. Se også Kateb (1984: 35, 38f).

7. At se Arendt som kommunitaristisk tænker, som Habermas flere steder gør, er for mig at se en stor misforståelse. Se herom Vetlesen (1995: 8); Canovan (1983: 111ff); d'Entrèves (1992: 152-3); (1994: 147).

Litteratur

- Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah (1979a), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah (1979b), „On Hannah Arendt“ i Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Modern Public World*, New York: St. Martins Press, pp. 301-339.
- Arendt, Hannah (1989a), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1989b), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1990), *On Revolution*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1993a), „The Crises in Culture: Its Social and Political Significance“ i *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth: Penguin Books, pp. 197-226.
- Arendt, Hannah (1993b), „Truth and Politics“ i *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth: Penguin Books, pp. 227-64.
- Arendt, Hannah (1992), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1994a), „What Remains? The Language Remains“: A Conversation with Günter Gaus“ i *Essays in Understanding. 1930-1954*, New York: Harcourt Brace & Co., pp. 1-23.
- Arendt, Hannah (1994b), „A Reply to Eric Voegelin“ i *Essays in Understanding. 1930-1954*, ed. Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace & Co., pp. 401-8.
- Arendt, Hannah (1995), „On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing“ i *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Co., pp. 3-32.
- Beiner, Ronald (1989), „Interpretive Essay. Hannah Arendt on Judging“ i Hannah Arendt (1989) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 89-156.
- Benhabib, Seyla (1988), „Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt's Thought“ i *Political Theory*, 16. årg., nr. 1, pp. 29-51.
- Benhabib, Seyla (1990), „Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative“ i *Social Research*, 57. årg., nr. 1, pp. 167-96.
- Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks: Sage.
- Bernstein, Richard J. (1996), *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Canovan, Margaret (1983), „A case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt“ i *Political Theory*, 11. årg., nr. 1, pp. 105-16.
- Canovan, Margaret (1992), *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- d'Entrèves, Maurizio P. (1992), „Hannah Arendt and the Idea of Citizenship“ i C. Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy*, London: Verso, pp. 145-168.
- d'Entrèves, Maurizio P. (1994), *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London: Routledge.
- Denneny, Michael (1979), „The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment“ i Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Modern Public World*, New York: St. Martins Press, pp. 245-75.
- Habermas, Jürgen (1980), „On the German-Jewish Heritage“ i *Telos*, nr. 44, pp. 127-31.
- Habermas, Jürgen (1985), „Hannah Arendt: On the Concept of Power“ i *Philosophical-Political Profiles*, Cambridge, Mass: The MIT Press, pp. 173-190.
- Habermas, Jürgen (1993), „Volkssouveränität als Verfahren“ i Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 600-31.
- Habermas, Jürgen (1988), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Zweiter Band, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1993), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Isaac, Jeffrey C. (1996), „A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights“ i *American Political Science Review*, 90. årg., nr. 1, pp. 61-73.
- Kateb, George (1984), *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford: Martin Robertson.

- Nationalforsamlingen (1789), „Erklæring om menneske- og borgerrettigheder“ i Gregersen, Frans & Simo Køppe (1994), *Idehistorie. Ideer og strømninger i det 20. århundrede*, Bd. 2, København: Amanda, pp. 6-7.
- Rendtorff, Jacob (1994), „Hannah Arendt og Leo Strauss: to perspektiveringer af Kants politiske filosofi“ i Gorm Harste (red.), *Kompleksitet og dommekraft*, Aalborg: Skrifter fra Nordisk Sommeruniversitet, pp. 149-66.
- Vetlesen, Arne Johan (1995), „Hannah Arendt, Habermas and the Republican Tradition“ i *Philosophy & Social Criticism*, 21. årg, nr. 1, pp. 1-16.
- Wellmer, Albrecht (1997), „Hannan Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason“ i Larry May & Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 33-52.

Ondskabens banalitet og den autoritære personlighed

Anders Ramsay

Det eneste virkelige værn mod Auschwitzprincippet var autonomi, hvis jeg må bruge det kantianske udtryk; evnen til refleksion, til selvbestemmelse, til ikke-deltagelse. (Adorno, 1967: 90)

Filosoffen og sociologen Max Horkheimer skal engang have sagt følgende, i anledning af at hans kollega psykologen Alexander Mitscherlich havde anmeldt den tyske udgave af Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*¹ i tidsskriftet *Der Spiegel*:

Artiklen er uansvarlig. Selvom hver sætning i Arendts bog er rigtig, så er den dog en løgn. Begrebet „ondskabens banalitet“, i hvilket sadismen ikke spiller nogen rolle, er helt enkelt ramt helt ved siden af. (Horkheimer, 1988: 323)²

Hvorvidt Horkheimer selv har læst bogen vides ikke, men selv om hans kortfattede dom kan synes lovlig kategorisk og selv om man ikke er enig i hans afvisning af Arendts tese, så peger den dog på noget væsentligt: det fuldstændige fravær af en psykoanalytisk funderet forklaring hos Arendt.

Horkheimers dom var ikke vilkårlig eller ubegrundet. Han havde sammen med sine medarbejdere på *Institut für Sozialforschung*, først med Erich Fromm, senere med Theodor W. Adorno, i mere end tre årtier forsøgt at udforske nationalsocialismens psykologiske drivkræfter. Efter nærmere overvejelse ville Horkheimer formodentlig også have fundet, at Arendts

analyse af Adolf Eichmann ikke lå så langt fra, hvad han og hans medarbejdere var kommet frem til. Arendts skitsering af Eichmanns profil synes på flere punkter at stemme overens med det, Frankfurterskolen ved forskellige lejligheder har kaldt den autoritært masochistiske karakter (Fromm, 1987: 110), den sadomasochistiske karakter, den autoritære karakter (Fromm, 1941: 120) eller den autoritære personlighed (Adorno et. al., 1950). En sådan sammenhæng så Horkheimer og hans medarbejdere imidlertid aldrig. Arendt interesserede sig på sin side heller ikke for de relevante dele af Frankfurterskolens arbejder, selv om disse foregreb flere af de iagttagelser og refleksioner, hun gjorde i forhold til Eichmann.

Jeg vil i det følgende koncentrere mig om at sammenligne Arendts *Eichmann in Jerusalem* med de forskningsresultater, som blev præsenteret af Adorno og hans medarbejdere ca. 10 år tidligere i *The Authoritarian Personality*. At sammenligne to tænkeres værker er et risikofyldt foretagende. Det gælder om ikke at falde for fristelsen til kun at se ligheder og til at reducere det ene til det andet og således overse det særegne hos begge. Friedrich Nietzsche skriver i aforismen *Mod de mæglende*, at det „er et tegn på svage øjne (...) at se ligheder og overensstemmelser (...) mellem to beslutsomme tænkere“. Den, der vover sig ud i at mægle mellem dem, risikerer at få „middelmådighedens stempel“ (Nietzsche, 1967: 166). Min hensigt er ikke mægling, men derimod en kritisk konfrontation mellem disse to vigtige, men for forfatterne ikke helt typiske arbejder. Arbejder, der paradoksalt nok, i det mindste for en tid, blev deres mest kendte og læste. Adorno og Arendt var begge i bund og grund filosoffer og størstedelen af deres efterladte værker er filosofiske. Med *Eichmann in Jerusalem* optræder Arendt imidlertid som reporter, mens Adorno i *The Authoritarian Personality* har rollen som sociolog inden for et bredt anlagt empirisk forskningsprojekt. Ingen af dem var imidlertid fremmede over for disse roller eller så dem som en modsætning til deres virksomhed som filosoffer.

Jeg vil forsøge at vise, hvordan de to arbejder kan belyse og befrugte hinanden, og især at Adornos psykoanalytisk baserede forskningsresultater kan uddybe Arendts hermeneutiske og forståelsesorienterede tilgang. Og omvendt mener jeg, at vi med

Arendt først og fremmest må prøve at forstå, i betydningen spørge, *hvad* det er, vi har foran os, når vi stilles over for fænomener som ondskaben, Holocaust og det totalitære herredømme. Ikke mindst vigtigt er det spørgsmål, som i sidste ende forener Adorno og Arendt: det kantianske spørgsmål om muligheden for autonomi eller myndighed og for autonom dømmekraft. Det handler om forskelle og ligheder i de to afsæt. Vi har med andre ord at gøre med et tilfælde af filosofisk og videnskabeligt kommunikationsfravær.

Denne udeblevne kommunikation er anledningen til denne artikel, som imidlertid hverken er en udtømmende diskussion af Adornos eller Arendts respektive tænkning. En sådan ville kræve en betydeligt mere omfattende afhandling. Derimod kan man ved at fokusere på de aktuelle værker sætte fingeren på nogle væsentlige punkter, hvor de berører hinanden. For yderligere at understrege, at jeg på ingen måde er ude efter at føre dem sammen på reduktionistisk vis, vil jeg indledningsvis sige noget generelt om forholdet mellem de to.

1. Adorno og Arendt

Det er oplagt at antage, at man burde kunne finde adskillige berøringspunkter mellem Arendts og Adornos værker. Der findes åbenbare paralleller i deres intellektuelle og biografiske forudsætninger og i deres livsforløb som sådan. De var begge født i Tyskland. De havde jødiske aner, og de tilhører den samme generation. Deres studier fandt sted under Weimarrepublikken, og de blev begge tvunget i eksil af de nazistiske racelove for efterhånden succesrigt at fortsætte deres karrierer i USA.

Ikke mindst iøjnefaldende er naturligvis, at de begge i deres mest betydningsfulde værker har beskæftiget sig intensivt med antisemitismen og den tyske nationalsocialisme. Og begge har i deres centrale filosofiske arbejder kritiseret udbredelsen af teknokratiske vidensformer, bureaukратиets øgede magt, indskrænkningen af råderummet for handling, standardiseringen af kulturen og tabet af genuin erfaring i den moderne verden. Arendts billede af skrivebordsbøddlen Eichmann hører uden tvivl hjemme i Adornos og Horkheimers kritik af „den forvaltede verden“. På dette punkt konvergerer deres arbejder.

Disse berøringspunkter skal imidlertid ikke skygge for de mange betydningsfulde forskelle. Deres jødiske aner og deres forhold til jødedommen havde på det personlige plan helt forskellige konsekvenser.³ Men frem for alt færdedes de i helt forskellige akademiske miljøer. Arendts vigtigste lærere var ikke-jøder som Martin Heidegger og Karl Jaspers, og hendes arbejde skriver sig ind i den eksistensfilosofiske og fænomenologiske tradition. Adorno var i sin ungdom, ligesom Arendt, stærkt påvirket af Søren Kierkegaard, men gjorde kritisk op med ham og eksistensfilosofien i den habilitationsafhandling han fremlagde i 1931. Adornos radikale miljø i Frankfurt – et ungt, moderne universitet – var domineret af sekulariserede jøder. Det gælder også de fleste af dem, der i hans unge år intellektuelt påvirkede ham varigt, såsom Walter Benjamin, Ernst Bloch, Max Horkheimer og Siegfried Kracauer.

Det traditionelle tyske akademiske miljø var enten pro-nazistisk eller apolitisk, da nationalsocialisterne tog magten i 1933. Arendt havde al mulig grund til at blive både bitter på og skuffet over mange gamle venner – ikke blot over Heidegger. Hun blev nu styrket i sin jødiske selvbevidsthed, forkastede assimilationen som en illusion, og blev organiseret zionist. Hun kom imidlertid efterhånden på kollisionskurs med de stadig stærkere ultranationalistiske tendenser inden for zionismen. Da staten Israel blev grundlagt i 1948 som en stat for ét folk med én religion, brød hun med den zionistiske bevægelse på grund af spørgsmålet om forholdet til palæstina-araberne. Hendes kritiske holdning til staten Israel og hendes outsiderposition i forhold til de politiske hovedstrømninger inden for jødedommen viser sig på flere måder i *Eichmann in Jerusalem*: I kritikken af de israelske ægteskabslove, af den historiske myte om det jødiske folks status som evige ofre, af den daværende premierminister Ben-Gurions politiske udnyttelse af rettergangen mod Eichmann og af hvordan lederne af de såkaldte *Judenräte* samarbejdede med nazisterne om udvælgelsen af jøder til koncentrationslejrene. Disse punkter, sammen med hendes opfattelse af at Holocaust ikke var jødernes skæbne, men kunne have overgået et hvilket som helst folk, markerede hendes afstand til den konsensus, der var om den officielle zionistiske politik og historie-

skrivning blandt en majoritet af amerikanske og israelske jøder. Alt i alt bidrog det til at gøre hendes bog kontroversiel.

Adorno sympatiserede fra midten af tyverne med kommunismen. For ham indebar nationalsocialismen ikke på samme måde som for Arendt en politisk bevidstgørelse. Snarere indebar den i det lange løb en politisk desillusionering. Adorno og de øvrige medlemmer af Frankfurterskolen forblev dog marxister uden nogen politisk base. Og de anvendte blandt andet den psykoanalytiske teori for at forstå nazismens sejr og arbejderbevægelsens nederlag. Også deres forskningsresultater fra projektet *Studies in Prejudice*, hvor *The Authoritarian Personality* indgik, afveg ligesom Arendts bog fra det zionistiske synspunkt og fra en udbredt jødisk selvforståelse. Antisemitismen fik ikke nogen særtstilling, men blev set som en del af et overordnet mønster af fordomme, autoritære måder at forholde sig på, politisk-økonomisk konservatisme og generel fjendtlighed mod minoriteter.

Adornos og Arendts arbejde med at forstå og udforske nazismen, antisemitismen og Holocaust er altså for begges vedkommende eksempler på forklaringsforsøg, som stærkt afviger fra mere konventionelle forklaringer. Med nogle enkelte undtagelser må man imidlertid lede forgæves efter gensidige referencer i deres værker.⁴

*

Den mest iøjnefaldende forskel mellem Arendt og Adorno er deres forskellige vurderinger af samfundsvidenskaben og psykoanalysen. I det følgende vil jeg først og fremmest pege på Arendts nærhed til den tyske hermeneutik, og i det næste afsnit vil jeg tillige vise en måske overraskende overensstemmelse mellem hende og Adorno omkring det, der her er det centrale, nemlig bestemmelsen af ondskaben som banal.

Adornos arbejde blev, også efter at han var emigreret til USA i 1938, udfærdiget inden for rammerne af *Institut für Sozialforschung*s forskningsprogram, altså inden for den kritiske teori. Dette program kombinerede samfundsteori (frem for alt marxisme), psykoanalyse og empirisk sociologi. For den filosofisk og æstetisk skolede Adorno var denne slags arbejde bestemt en lige så revolutionerende erfaring, som det ville have været for

Arendt. Ikke desto mindre gjorde han den kritiske samfunds-
teoris program til sit eget og kom på afgørende vis til at påvirke
dets udformning. Adorno var stærkt kritisk over for den viden-
skabelige positivisme, men så den dog som en udfordring og for-
søgte at pege på en alternativ anvendelse af de empiriske
forskningsteknikker.

Arendt blev ved med at være præget af eksistensfilosofien og
fænomenologien, som til gengæld blev kritiseret af Adorno. I sin
afhandling om Kierkegaard (Adorno, 1979 [1933]) viste han, at
Kierkegaard forsøgte at komme overens med den moderne ver-
dens tingsliggjorte relationer ved at trække sig tilbage i den sub-
jektive inderlighed og efterlade tingsliggørelsen intakt. I et se-
nere arbejde, *Jargon der Eigentlichkeit* (Adorno, 1973 [1964]) kriti-
serer han den tyske eksistensfilosofi for at legitimere tabet af
autonomi i den forvaltede verden gennem dens hyldest til passi-
vitet og underordning. Ligesom Adorno ser Arendt også eksis-
tentialismens ensomme, indadvendte subjekt som problema-
tisk, men hun finder med Karl Jaspers en løsning, der består i at
vende sig mod pluraliteten, mod det forhold at *menneket* ikke
eksisterer, men at *menesker* gør (Arendt, 1958: 7).

På baggrund af sine egne erfaringer som flygtning fra totali-
tarismen og Holocaust oplanter hun den tyske eksistens-
filosofi i amerikansk jord. Hun transformerer denne filosofi
til en slags politisk eksistentialisme, og hun forsatte med at
tænke ontologisk i form af menneskets grundlæggende væren
eller „menneskets vilkår“ (the human condition), som hun fore-
trak at kalde det. Hun var imidlertid kritisk over for samfunds-
videnskabernes udbredelse, og hun interesserede sig ikke for
psykoanalysen, hvilket sikkert var en arv fra Jaspers og Hei-
degger. Empiriske samfundsvidenskabelige teknikker, som ik-
ke resulterer i andet end opregning af fakta, efterlader os
stumme over for et ubegribeligt fænomen som koncentrations-
og udryddelseslejre, hævdede hun. Sådanne fænomener kræver
først og fremmest at blive forstået.⁵ Arendt understregede be-
hovet for at forstå som drivkraften bag sit arbejde: Det hedder
f.eks. i et interview, at „når jeg arbejder, er jeg ikke interesseret i
virkningen (...) det væsentlige er for mig: jeg må forstå“ (Arendt,
1992: 9).

Eichmannbogen er et resultat af Arendts forsøg på at forstå
fænomenet totalitarisme. Et anliggende, som lå Arendt på sinde
siden fyrrerne. Selvom begrebet hermeneutik ikke forekommer
hos Arendt, så betragtede hun forståelsen og tolkningen som et
centralt menneskeligt anliggende. Hun redegjorde i nogle artik-
ler, som hun skrev i forbindelse med sit arbejde med totalita-
rismebogen, for sit syn på forståelsesprocessen. Det hedder
f.eks. i artiklen „Understanding and Politics“ – som hun for øv-
rigt oprindeligt havde tænkt sig at kalde „The Difficulties of
Understanding“:

Forståelse, til forskel fra at have korrekt (eksakt) videnskabe-
lig viden, er en kompliceret proces, der aldrig producerer
utvetydige resultater. Det er en uendelig aktivitet gennem
hvilken vi, i konstant forandring og variation, kommer over-
ens med og forsoner os med virkeligheden, dvs. forsøger at
være hjemme i verden. (Arendt, 1994: 307f.)⁶

Når man, som Arendt, taler om at forstå for at forson sig med
verden, ligger en indvending lige for, og det er, at det at forstå er
det samme som at bekræfte og tilgive. At forstå fænomener som
totalitarismen og Holocaust skulle da indebære at tilgive det
utilgivelige. Forståelsen kan med andre ord risikere at blive af-
firmativ. Det mener Arendt imidlertid ikke. Og hun hævder, at
forståelse og tilgivelse er to væsensforskellige fænomener, og at
forsoning således på ingen måde indebærer tilgivelse:

Tilgivelse (...) er en personlig proces og kulminerer i en per-
sonlig handling. Forståelse er uendelig og kan derfor ikke
producere endegyldige resultater. Det er den specifikt men-
neskelige måde at være levende på. For hver enkelt person
har brug for at forson sig med en verden, som han fødes
ind i som fremmed, og i hvilken han, i kraft af at han er
enestående, altid vil blive ved med at være fremmed. Forstå-
elsen begynder ved fødslen og slutter med døden. I den grad
opkomsten af totalitære herredømmer er den centrale be-
givenhed i vores verden, er det at forstå totalitarismen ikke
at tilgive, men at forson os selv med en verden, i hvilken

sådanne forhold i det hele taget er mulige. (Arendt, 1994: 308)

Her skulle Adorno i det mindste have et par indvendinger. Selvom han også er optaget af at forstå Holocaust som det i princippet uforståelige og i *Oplysningens dialektik* sætter spørgsmålstegn ved den videnskabelige tænkning som utilstrækkelig til at forstå menneskehedens nye barbari (Horkheimer & Adorno, 1981: 9),⁷ så ville han aldrig gå med til, at forståelse skulle føre til forsoning, eller at forsoning overhovedet skulle være mulig i en verden efter Auschwitz. Forsoning er for Adorno kun mulig i et messiansk perspektiv som en kollektiv forløsning (Adorno, 1980: 309ff.). Adorno ville sandsynligvis mene, at forståelse i betydningen forsoning hos Arendt, trods hendes egne forsikringer, dybest set er affirmativ.

Jeg vil i det følgende gå ud fra at Arendt bør læses som en *Verstehen*-orienteret hermeneutiker, også i Eichmannbogen, trods dens karakter af reportage. At forstå Eichmann var den afgørende drivkraft for hende, og bogen bør også læses som en redegørelse for en forståelsesproces. Hendes arbejde blev betydeligt mere omfattende, end hun havde tænkt sig, eftersom hun mente, at ingen anden rapport fra rettergangen havde sagt noget af værdi (Young-Bruehl, 1982: 336).⁸

2. Eichmanns normalitet og ondskabens banalitet

Eichmann in Jerusalem er i første omgang en bog om retfærdighed og om muligheden for at dømme for en tidligere ukendt forbrydelse. I efterskrifter til andet oplag skriver Arendt, at hun havde forestillet sig, at en ægte kontrovers (til forskel fra de debatter, som blev inspireret af organiserede kampagner mod bogen (Arendt, 1992: 282)) ville opstå omkring bogens undertitel: *A Report on the Banality of Evil* (Arendt, 1992: 287). Med udtrykket „ondskabens banalitet“ signalerer Arendt, at det handler om en helt speciel type af forbrydelse og en helt enestående forbryder: Vi har at gøre med en forbrydelse, som begås inden for de legale rammer, der er skabt af en stat – men vel at mærke en kriminel stat, i Arendts terminologi en i egentlig forstand totalitær stat (Arendt, 1986). Vi har at gøre med en forbryder som helt og hol-

dent handler i overensstemmelse med sin samvittighed i en stat, hvor loven er sat ud af spil, hvor det, som er en forbrydelse i andre stater, er tilladt og påbudt ifølge loven. Det er denne forbrydelse, der ikke forbryder sig mod nogen lov og som lader samvittigheden i fred, som Arendt forsøger at forstå med begrebet „ondskabens banalitet“.

Eichmann in Jerusalem er, som undertitlen klart udtrykker, og som Arendt også understreger, en rapport fra rettergangen (Arendt, 1992: 280). Den er ikke en filosofisk afhandling, heller ikke en udtømmende historisk fremstilling af Holocaust eller totalitarismen, og „mindst af alt“ er den „et teoretisk dokument om ondskabens natur“ (Arendt, 1992: 285). Arendt skriver udtrykkeligt, at hun ikke gør krav på at have lavet en teoretisk analyse eller være kommet med en forklaring. Hun har dermed selv trukket grænserne op for sin undersøgelses rækkevidde, og lader det således stå åbent for os at gå videre, for eksempel ved at søge efter andre metodiske redskaber til at komme fænomenet Eichmann nærmere.

Med banal mener vi (i leksikalsk betydning), at nogen eller noget er hverdagsagtigt, intetsigende eller plat. Eichmann fremstod med sit fattige sprog og sin tilbøjelighed til at bruge fraser og klicheer som banal for den mere dannede og sofistikerede tilskuer (Arendt selv). I løbet af sin karriere i SS blev Eichmann ligeledes betragtet som primitiv af de andre medlemmer, der hovedsageligt kom fra den øvre middelklasse, og Arendt citerer også hans forsvarer, som ved en bestemt lejlighed beskriver sin klients personlighed som „en almindelig mappebærers“ (Arendt, 1992: 154).

Arendt understreger, at hun kun taler om ondskabens banalitet på „det rent faktiske niveau“ (Arendt, 1992: 287). Hun ville med dette fremhæve et fænomen, som syntes åbenbart for dem, som fulgte rettergangen. Med „banalitet“ ville Arendt for det første understrege, at Eichmann *ikke* var et *monster*, at der ikke var noget som helst dæmonisk over ham, og at han ikke, sådan som anklageren i rettergangen havde villet gøre gældende, var en perverteret sadist (Arendt, 1992: 276). For det andet var det „be-sværlige“ (Arendt, 1992: 276) ved ham og andre forbrydere af hans type, at de var „skræmmende *normale*“ (Arendt, 1992: 276,

min kursivering), og dette var en væsentlig forudsætning for den forbrydelse, der blev udført helt legalt og uden nogen samvittighedskonflikt. I rent klinisk forstand blev Eichmann også af flere psykiatere diagnosticeret som „normal“ (Arendt, 1992: 24). For det tredje havde Eichmann ikke andre motiver end at pleje sine muligheder for advancement, hvilket i sig selv ikke er nogen forbrydelse (Arendt, 1992: 287). Han var heller ikke dum, blot *tankeløs*. Han savnede fantasi, og han „indså helt enkelt ikke, hvad han havde gjort“, som Arendt udtrykker det (Arendt, 1992: 287).

Det sidste punkt er den vigtigste betydning af ondskabens banalitet hos Arendt: Eichmanns banalitet var hans tankeløshed, hans manglende evne til at forstå virkeligheden og hans forsøg på at dække over sin uformåen med luftige fraser. Arendt understreger, hvor dårligt han beherskede det tyske sprog. Han var egentlig ude af stand til både at tale og tænke. Tænkning implicerer også for Arendt, hvad socialpsykologien kalder: *taking the attitude of the other* – „at tænke fra en andens standpunkt“ (Arendt, 1992: 49). Han havde en evne til hurtigt at tilegne sig det nazistiske sprog i form af forskellige „sprogeregler“, af hvilke den mest kendte er „Den endelige Løsning“ (Die Endlösung). Han kaldte politiske paroler for „bevingede ord“ (Arendt, 1992: 48), og han kunne til enhver tid hente en hjemmelavet frase, som fik ham til at føle sig „ophøjet“ (elated).⁹ Som når han erkendte sine forbrydelser og erklærede, at han „nu ville slutte fred med [sine] tidligere fjender“ (Arendt, 1992: 53, 62). Denne evne til at finde klichéer, som gav ham en følelse af ophøjethed, fulgte ham til det sidste. I den tyske begravelsesceremoni hedder det, at „wir werden ihn, den Toten nicht vergessen“ (Neumann, 1997: 57). På paradoksal vis var denne sætning at finde i hans sidste ord:

Han havde fuldstændig kontrol over sig selv, nej, mere end det, han var helt og holdent sig selv. Ingenting kunne mere overbevisende have vist dette end den groteske enfoldighed i hans sidste ord. Han begyndte med eftertrykkeligt at slå fast, at han var en *Gottgläubiger*, for på vanlig nazistisk maner at udtrykke, at han ikke var kristen, og at han ikke troede på

livet efter døden. Derefter fortsatte han: „Snart, mine herrer, skal vi alle mødes igen. Sådan er alle menneskers skæbne. Længe leve Tyskland, længe leve Argentina, længe leve Østrig! Jeg skal ikke glemme dem“. Stillet over for døden kom han på den kliche, som bruges ved begravelsestaler. Under galgen spillede hans hukommelse ham et sidste puds; han følte sig „ophøjet“ og glemte, at dette var hans egen begravelse. Det var som om han i disse sidste minutter sammenfattede den lære, som denne lange lektie i menneskelig vanære har lært os: læren om *ondskabens* forfærdelige *banalitet*, den der ikke kan fanges i hverken ord eller tanke. (Arendt, 1992: 252)

I henrettelsesøjeblikket står denne tankeløshed og banalitet for Arendt som Eichmanns mest fremtrædende karaktertræk. At det kan være livsfarligt at være så tankeløs og så fjernt fra virkeligheden, at banalitet i denne betydning kan være farligere end „alle de onde instinkter som sammenlagt, måske, findes i mennesker“, var, mener Arendt, noget man kan lære af rettergangen. „[M]en det var en lære, hverken en forklaring af fænomenet eller en teori om det“ (Arendt, 1992: 288).

Banalitet er for Arendt i første omgang en negativ bestemmelse, nemlig „det ikke-dæmoniske“. Derudover har det også betydningen „normalitet“ og „tankeløshed“. Hun vil med ondskabens banalitet sammenfatte en række empiriske iagttagelser omkring Eichmanns person, som samlet bidrager til at bestemme arten af hans forbrydelse. Derfor indeholder bogen uundgåeligt refleksioner omkring den anklagedes person, eftersom enhver rettergang fokuserer på „den anklagede person, et menneske af kød og blod med en individuel historie, med en altid unik sammensætning af kvaliteter, ejendommeligheder, handlingsmønstre og omstændigheder“ (Arendt, 1992: 285).

Når man taler om ondskabens banalitet, er faren, at problemstillingen let kan vendes på hovedet, således at det banale, det hverdagsagtige og det trivielle udtrykker en ondskab, som enhver mappebærer uden større indsigt og dannelse per definition skulle være en personificering af. Arendt forsøger tydeligvis at værgе sig mod sådanne konklusioner, når hun forsikrer, at

Eichmanns banalitet på ingen måde var et spørgsmål om noget hverdagsagtigt:

Det var ren tankeløshed (...) der gjorde ham forudbestemt til at blive en af periodens største kriminelle. Og selvom dette er „banalt“ og til og med mærkeligt (funny), selvom man ikke med den bedste vilje i verden kan ekstrahere nogen diabolisk eller dæmonisk dybde fra Eichmann, så er det stadigvæk langt fra, at man kan kalde det hverdagsagtigt (commonplace). (Arendt, 1992: 288)

Arendt ville ikke hævde, at det at være banal i betydningen at nærme sig normaliteten er ondt i sig selv. Det kan ikke være ensbetydende med ondskab at være et banalt menneske eller have en banal smag. Der findes sikkert masser af jævne „mappebærere“, som helt sikkert ikke ville være i stand at gøre det, som Eichmann gjorde, eller måske til og med i samme situation kunne være blevet helte. Arendt fremhæver selv, at der fandtes dem, der uden at vakle gjorde modstand mod Hitler, eller i det mindste nægtede at medvirke i terroren. Disse mennesker fandtes, understreger hun, inden for alle lag i samfundet (Arendt, 1992: 103). Det, de havde fælles, var, at „deres evne til at skelne ret fra uret var forblevet intakt“ (Arendt, 1992: 104). De besad med andre ord præcis det, som Adorno i det citat, der indleder artiklen, betegnede som den eneste virksomme modstandskraft: autonomi.

Den distinktion, som Arendt sætter mellem *banal* og *commonplace*, to ord som på engelsk i virkeligheden kan anvendes synonymt, er ikke helt let at håndtere. Eichmann var ikke dæmonisk. Han var banal, men ikke af den grund almindelig. Men hvordan kan banaliteten undgå at være hverdagsagtig, når den til og med er ensbetydende med at være normal? At anvende begrebet banalitet om Eichmanns ondskab som noget andet end et negativt begreb, som en negation af forestillingen om det dæmoniske, det radikalt onde, er problematisk.

Snarere må man forstå det på den måde, at hun ikke forstod Eichmann som et monster, hvilket var anklagerens opfattelse, men som et tankeløst, ærgerrigt og uselvstændigt menneske

(Arendt, 1992: 8). Denne ondskabens banalitet var en helt ny, *sektulariseret* forståelse af ondskaben, der indebar, at hun, som hun selv fremhævede det i et svar til Gershom Scholem, reviderede sin tidligere forståelse af det onde som det radikalt onde: „Ondskaben er altid ekstrem, men aldrig radikal, den har ingen dybde, heller ingen dæmoni“ (Arendt & Scholem, 1989: 78).

Og på dette punkt får Arendt faktisk udtrykkeligt medhold af Adorno. Det er måske ikke så overraskende for dem, der kender til Adornos arbejde. Derimod er det bemærkelsesværdigt, at han faktisk er enig i opfattelsen af ondskabens banalitet (og altså er mindre afvisende end Horkheimer). I en posthumt publiceret forlæsningsrække fra 1965 – to år efter udgivelsen af Eichmannbogen – om metafysikkens problem, diskuterer Adorno den videnskabelige positivisme. Adorno anbefaler ikke, at man som modstrategi trækker sig tilbage til „højere reservatsfærer“ eller „naturbeskyttelsesparker“, der ikke må betrædes af tankens refleksion – formodentlig har han her den heideggerske ontologi i tankerne – men henviser i stedet til den idé fra *Oplysningens dialektik*: at positivismen skal modarbejdes „ved at man driver afmytologiseringens eller oplysningens proces til det yderste“ med forhåbning om:

at den i kraft af sin selvrefleksion ikke fuldbyrdes i det trivielle, hvis fuldbyrkelse på sin side er den absolutte rædsel. For hvordan man end stiller sig til Hannah Arendts arbejder, og jeg stiller mig yderst kritisk til dem, – men i identifikationen af ondskaben med det trivielle, deri har hun i hvert fald ret. Jeg ville bare vende det om: jeg ville ikke sige, at det onde er trivielt, men jeg ville sige, at det trivielle er det onde – nemlig den bevidsthedens og åndens gestalt, som uden videre tilpasser sig verden, som den er, som lyster ugidelighedsprincippet. Og dette ugidelighedsprincip, det er måske det virkelig radikalt onde? (Adorno, 1998: 180)

Adorno deler altså Arendts opfattelse af ondskab som noget banalt eller trivielt, men fastholder dog en „teologisk“ dimension ved at insistere på det radikalt onde. Alligevel er deres opfattelser ikke helt inkommensurable. Er Eichmann – den pligtopfyl-

dende skrivebordsbøddel – ikke personificeringen af det ugedelighedsprincip, som Adorno identificerer med det radikalt onde? Jeg vil ikke følge dette mere metafysiske spor her, blot påpege, at det eksisterer. Jeg vil i stedet vise, at der i Adornos forfatterskab findes et andet arbejde, som kan bidrage til at udvide vores forståelse af ondskabens banalitet.

3. Den autoritære personlighed

Eichmanns handlinger kan belyses yderligere, hvis vi vender os mod *The Authoritarian Personality*. Jeg vil i det følgende forsøge at læse Arendts *Eichmann in Jerusalem* ved hjælp af kategorier fra denne bog. Imidlertid vil jeg ikke indføre disse for Arendt egentligt fremmede begreber helt uformidlet. I stedet vil jeg forsøge at vise, at der udover begrebet om ondskabens banalitet findes tilføjelser i Arendts tekst som peger i denne retning. Omvendt kan man givetvis også anvende Eichmann som en slags test på *The Authoritarian Personality*.

Forfatterne til *The Authoritarian Personality* var interesserede i at undersøge, om der fandtes et *potentiale* for støtte til og deltagelse i totalitære bevægelser, som kunne bestemmes ad psykologisk vej, „det potentielt fascistiske individ, et hvis struktur (personlighedsstruktur, A.R.) er sådan, at den gør ham særlig modtagelig for antidemokratisk propaganda“ (Adorno et al., 1950: 1). Den overordnede hypotese, der frem for alt styrede forfatterne var, at:

et individs politiske, økonomiske og sociale overbevisninger ofte udgør et bredt og sammenhængende mønster, som om de var bundet sammen af en „mentalitet“ eller af en „ånd“, og som om dette mønster er et udtryk for dybtliggende strukturer i hans personlighed. (Adorno et al., 1950: 1)

For at undersøge denne hypotese konstruerede man et antal skalaer, som måler antisemitisme, etnocentrisme, politisk-økonomisk konservatisme og implicitte antidemokratiske tendenser, de såkaldte AS-, E-, PEC- og F-skalaer. Af dem, der svarede, udvalgte man bagefter den fjerdedel, som lå respektivt højest og lavest på skalaerne til dybdeinterview. Man kaldte dem „high

scorers“ og „low scorers“ – altså dem, der var mest, og dem, der var mindst antisemitiske, etnocentriske, konservative og potentielt antidemokratiske.¹⁰ I disse kvalitative interview (som behandles i de afsnit, som Adorno selv skrev) nuancerede man yderligere billedet af forsøgspersonerne.

Den autoritære personlighed, som den fremstår i den undersøgte population, karakteriseres ved stærke forsvarsmekanismer, tendenser til projektion af sine indre konflikter, en almindelig rigid personlighedsstruktur og en mangel på et spontant og levende forhold til andre mennesker.¹¹ Han eller hun er konformistisk i sit syn på sociale roller og kønsroller, i sin betoning af korrekt opførsel, succes, sundhed og renlighed. Han eller hun er fikseret på magt, ser verden i hierarkier og anerkender alt og alle, som er stærkere end ham eller hende selv. Alt i alt kan den autoritære beskrives som en udpræget „cyklistnatur“, for at bruge et udtryk, som Adorno gerne greb til, en „der stræber opad og sparker nedad“ (Horkheimer & Adorno, 1975: 368). Den psykologiske dynamik bag den autoritære personlighed kan i almindelighed henføres til et svagt jeg og uløste konflikter mellem det 'et og overjaget.

En kritik, som ofte er blevet fremsat mod denne tilgang, er, at man på ensidig vis forsøger at forklare nazismen psykologisk. Er det for det første ikke sådan, at opdelingen i „high scorers“ og „low scorers“ og anvendelsen af en psykoanalytisk vinkel indebærer en risiko for patologisering: en opdeling af de fordomsfulde og fordomsfrie i syge og raske, de politisk ukorrekte som psykisk defekte og de politisk korrekte som libidinøst sunde? „Vi“, de fordomsfrie og raske, ville kunne skubbe enhver tanke fra os om at have nogen som helst lighed med „dem“, de fordomsfulde og syge. Og for det andet, negligerer den psykologiske forklaring ikke alle sociale, økonomiske og politiske omstændigheder?

Denne kritik er blevet rettet mod *The Authoritarian Personality* i et halvt århundrede, selvom forfatterne fra begyndelsen gav udtryk for, at det ikke var deres hensigt at forklare nazismen psykologisk. Adorno blev også mødt med en sådan kritik flere gange i sit liv (Horkheimer & Adorno, 1975: 361). Sidst er en variant af den blevet fremført af Zygmunt Bauman i hans for-

tjenstfulde studie af Holocaust og moderniteten (Bauman, 1989), et arbejde som i sin rationalitetskritik i øvrigt i høj grad synes at stå i gæld til den ældre kritiske teori, uden at denne gæld ekspliciteres i bogen. Bauman præsenterer derimod en ren karikatur af teorien om den autoritære personlighed. Adorno og hans medarbejdere udelukkede, mener Bauman, sociale faktorer, eftersom de ikke tillagde dem nogen betydning. „For Adorno og hans kollegaer var nazismen ond eftersom nazisterne var onde. Og nazisterne var onde, eftersom onde mennesker var tilbøjelige til at blive nazister“ (Bauman, 1989: 213). „Verden var ifølge Adorno inddelt i personer, der var født som protonazister, og personer der kunne blive deres ofre“ (Bauman, 1989: 214). Bauman underbygger ikke sin kritik med en eneste henvisning til *The Authoritarian Personality*.

For det første er det ubestrideligt sandt, at *The Authoritarian Personality* udtrykkeligt ser bort fra sociale, økonomiske, historiske og politiske faktorer for at koncentrere sig om psykologiske. At Bauman fremfører dette som en kritik er at slå en åben dør ind.¹² Det ligger i de begrænsninger, som forfatterne selv har sat op for studiet. Det er ikke det samme som at hævde, at psykologien skulle udgøre den eneste forklaring, og at andre perspektiver skulle være overflødige. Det er en triviell misforståelse at tro, at fokuseringen på én dimension nødvendigvis indebærer, at man undervurderer andre. Undersøgelsen af potentialet hos personer for at tilslutte sig en bevægelse er ikke det samme som at erstatte forklaringer på denne bevægelses historiske, økonomiske og sociale opståen. Det er kun en delforklaring og forudsætter snarere end udelukker en teori om samfundstotaliteten.

Forfatterne mener imidlertid, at det er uundgåeligt *ikke* at inddrage psykologiske problemstillinger. Under bestemte sociale, økonomiske og politiske omstændigheder må en totalitær bevægelse som nazismen også appellere til levende mennesker. Hvad får dem til at støtte eller ligefrem melde sig ind i denne bevægelse? Det er ikke nok at sige, at tilhængerne blot følger deres økonomiske interesser. Nazisterne appellerede i virkeligheden ikke til en rationel egeninteresse, men til emotionelle behov, til irrationelle kræfter i individet, som ikke kan reduceres til effekter af en social formning (Adorno et al., 1950: 9-10). Vel-

kendte eksempler på mobilisering af en sådan irrationalitet er forskellige slags racisme og hetz mod minoriteter. Det billede af jøderne, som udtrykkes i antisemitismens anskuelser, har for eksempel sjældent noget med de virkelige jødernes egenskaber at gøre. Vaneforestillingens rødder skal snarere søges hos subjektet selv (Adorno et al., 1950: 2).

Dermed ikke sagt, at nogen har påstået, at den fascistiske fare kan bekæmpes med psykologisk behandling. De fordomsfulde er heller ikke syge i almindelig betydning eller nødvendigvis utilpassede. Tværtimod betoner Adorno, at de ofte er mere veltilpassede end de fordomsfrie (Adorno et al., 1950: 748). Genstanden for studiet er i virkeligheden den sociale konformisme, ikke afvigelsen. De autoritære, der undersøges, er, som nævnt, de mest ekstreme. Disse individer blev valgt som eksempler på egenskaber, som også i varierende omfang fandtes blandt „low scorers“ og i den store midtergruppe (som udgør halvdelen af den undersøgte population). Ideen var at studere disse egenskaber: tendenser til projektion, fordomme, konflikter med forældre- og autoritetsfigurer, ambivalens i forhold til konventioner i „ren“ form. Den autoritære personlighed er med andre ord, som folk er flest. Han eller hun kan i Arendts terminologi netop siges at være yderst *banal* eller triviell; en velkendt skikkelse uden nogen dæmonisk dybde.

Adorno er også blevet kritiseret for, at opdelingen i fordomsfulde og fordomsfrie i sig selv er en skematisk opdeling af verden i „frelste og fordømte“, hvilket i virkeligheden er noget, der kendetegner den fordomsfulde karakter. Det var, mener Adorno, „ikke den mindste af studiets opgaver gennem vågen selvkritik at imødegå den fare, der ligger i dets egen metode“ (Horkheimer & Adorno, 1975: 370). Stereotyp tænkning er et socialt og kulturelt fænomen, som rammer alle i det moderne samfund, da dette har en iboende standardiserende tendens (jf. Adorno et al., 1950: 747). Det lader sig sågar gøre at finde en rigid type blandt de fordomsfrie.¹³

Man kan yderligere fremsætte et par indvendinger med henblik på muligheden for en sammenligning med Arendts portrættering af Eichmann. Forfatterne til *The Authoritarian Personality* studerede ikke individer, som var eksplicitte „fascister“,¹⁴ det

vil sige som ideologisk bekendte sig til en fascistisk ideologi og/eller var medlemmer af en fascistisk organisation. Til forskel fra undersøgelsens „high scores“ var Eichmann medlem af NSDAP og SS, og han bekendte sig til den nationalsocialistiske ideologi. Tanken var imidlertid, at de individer, som viste høj scoring, burde være dem, som var nærmest til at være potentielle tilhængere af en fascistisk bevægelse, hvis en sådan skulle vokse sig stærk. Der skulle altså i princippet kunne findes et antal Eichmann'er i den undersøgte population.

Desuden var forfatterne til *The Authoritarian Personality* fra begyndelsen interesserede i fordomme, specielt i antisemitisme, men også i etnocentrisme i almindelighed. Projektet var finansieret af en jødisk organisation (American Jewish Committee) og indgik i et større forskningsprojekt om fordomme: *Studies in Prejudice*. Man forudsatte, at den autoritære personlighedsstruktur omfattede fordomsfulde holdninger mod personer og grupper, der afveg fra deres egen gruppe med hensyn til religion, herkomst, hudfarve m.m. I Arendts analyse af nazismen er antisemitismen imidlertid af underordnet betydning. Den er en af det totale herredømmes grundbestanddele og en af kilderne til dets oprindelse, men ikke den direkte årsag til Holocaust. Holocaust var en forbrydelse mod menneskeheden, som først og fremmest på grund af tilfældigheder ramte det jødiske folk, men som i princippet kan ramme et hvilket som helst folk (Arendt, 1992: 273). Antisemitismen er heller ikke den vigtigste drivkraft bag Eichmanns handlinger. Eichmann nægter desuden, at han skulle have været antisemit. Han handlede kun i overensstemmelse med loven og udførte kun de opgaver, som blev ham pålagt. Han peger også på, at han samarbejdede med jøder i begyndelsen af sin karriere, da opgaven gjaldt emigration til Palæstina, og han havde desuden ved en bestemt lejlighed hjulpet en af sine jødiske slægtninge, hvilket gav ham dårlig samvittighed (Arendt, 1992: 137). I sin egen forklaring af dommen mod Eichmann skriver Arendt, at det er „svært, men ikke helt usandsynligt“ at tro, at Eichmann ikke havde jøder (Arendt, 1992: 278).

Hvis det er tilfældet, halter mit forsøg på at anvende *The Authoritarian Personality* i en forståelse af Eichmanns person betænkeligt, eftersom fordomme og fjendtlighed mod minorite-

ter, herunder også antisemitisme, er det vigtigste kendetegn for den autoritære personlighedstype. Men for det første er Arendt, som det fremgår af ovenstående, selv tvivlende på dette punkt. For det andet kan antisemitisme, hvis vi anlægger det psykoanalytiske perspektiv, der gennemsyrrer *The Authoritarian Personality*, fremstå som ambivalens og til og med som overdreven pro-semitisme.¹⁵ Som sådan kan man tolke Eichmanns optagethed af „jødespørgsmålet“ i begyndelsen af hans karriere, hvor han blandt andet læste og tilegnede sig ideerne i Herzls *Der Judenstaat* i den grad, at han blev overbevist zionist, i forlængelse af Adornos kategorier (Arendt, 1992: 40).

4. Typologierne i *The Authoritarian Personality*

Den kvantitative opdeling af materialet i autoritære og ikke-autoritære kan synes alt for skematisk. I de fortolkende afsnit, som Adorno selv skrev, udvikler og nuancerer han billedet.

Det er naturligvis ikke sådan, at der bare findes én type personlighed i en totalitær bevægelse. Bag det, der groft kan karakteriseres som en autoritær personlighed, gemmer der sig forskellige løsninger på psykodynamiske problemer. Adorno opstiller ud fra interviewmaterialet, inkluderende både „high scorers“ og „low scorers“, et antal typer eller syndromer, som yderligere nuancerer billedet af den autoritære personlighed (Adorno et al., 1950: 744ff.). Adornos hensigt er ikke at skabe statistiske typologier eller weberske idealtyper. Hensigten er at kombinere personlighedstræk og dispositioner på en sådan måde, at det giver mening, at netop disse optræder sammen. Selv afvigelser fra den genuine type vil på den måde kunne give mening. De forskellige træk skal kunne udledes af bestemte grundlæggende psykiske konflikter og til forskellige løsninger på disse. Typologierne skal også være kritiske i den forstand, at de udtrykker en tiltagende standardisering af menneskelig adfærd som følge af social repression.

Fra begyndelsen var der kun én autoritær personlighedstype, den af Fromm konstruerede „autoritært-masochistiske karakter“ (Fromm, 1987: 110). Adornos typologi opdeler denne i seks forskellige syndromer eller typer, som han havde fundet i materialet af „high scorers“. En af disse er identisk med den op-

rindelige. Disse seks typer kaldes for 1) „overfladisk forbitrelse“ (surface resentment), 2) det konventionelle syndrom, 3) det autoritære syndrom, 4) rebellen og psykopaten (eller the tough guy), 5) den monomane (the crank) og endelig 6) den manipulative type. Det er den anden, tredje og sjette type, som først og fremmest er interessante i denne sammenhæng. Inden jeg mere udførligt redegør for disse tre, vil jeg kort beskrive, hvad der karakteriserer de øvrige.

„Den monomane“ er en figur, som vender sig indad i optagethed af sin „sjæl“. Psykologisk udtrykt har han helt afvist realitetsprincippet og bliver let offer for selvovervurdering. De monomane har paranoide træk og har i forlængelse heraf en tendens til at danne sekter for at bekræfte hinanden. De kendetegnes ved en lav grad af dannelse og bliver ofte tilhængere af raceteorier. Typen findes ifølge Adorno først og fremmest blandt ældre kvinder og mænd, som er socialt isolerede.

„Rebellen“ præges af et blindt had til alle autoriteter. Han er en nihilistisk *condottiere*, en „*rebel without a cause*“, som handler, når lejligheden byder sig. Et historisk eksempel er SA-lederen Röhm. Han genfindes blandt arbejdsløse og inden for grupper, som bevidst opsøger fare (kolonisateurer, lejesoldater, racerførere, piloter m.fl.). Psykologisk har han fuldstændigt undgået den ambivalente identifikation med faderfiguren. Hans overjeg er eksternaliseret, og dets funktion kan derfor uden videre indtages af en anden autoritet. Den ekstreme variant af syndromet kalder Adorno for „The Tough Guy“ eller „The Psychopath“.

„Den overfladisk forbitrede“ er ikke en psykologisk type i egentlig forstand, eftersom de fordomsfulde stereotyper her fremstår som mindre „libidinaliserede“ end i de øvrige tilfælde. Det drejer sig om personer, som har mere eller mindre rationelle motiver for deres fordomme, oftest af økonomisk art. Fordommene er ofte helt mekaniske og overdrevne, men de savner aggressive indslag. Eksemplet på en person med sådanne fordomme er en midaldrende kvinde, der har giftet sig med en velbjerget børsrådgiver, men som med børskrakket og depressionen har oplevet et anseligt fald i økonomisk standard og social status. Hun er stærkt fordomsfuld over for forskellige minoriteter og føler sig truet af det voksende jødiske indslag i sin bydel. Hendes

attituder har dog intet projektivt eller straffende over sig. De er kun økonomisk motiveret.

Det er helt tydeligt, at ingen af disse viser særlig store ligheder med Eichmann, sådan som han skildres af Arendt. Man kan ud fra teorien om den autoritære personlighed med andre ord hævde, at der blandt fascismens tilhængere sandsynligvis ikke kun findes individer af Eichmanns støbning (hvad Arendt heller ikke påstår). Teorien om den autoritære personlighed er altså på ingen måde en endimensionel teori, der påstår, at der kun er én personlighedstype som potentielt set kan findes som tilhænger af totalitarismen. Spørgsmål om, hvorvidt den autoritære personlighed kan sige noget om Eichmann, står imidlertid tilbage. I den henseende er de øvrige tre typologier mere interessante.

Det „konventionelle“ syndrom består ligesom „den overfladisk forbitrede“ af stereotyper, som er blev overtaget udefra, men som integreres i en almen konformistisk personlighed: mændene betoner et *he-man*-ideal, kvinderne lægger vægt på at være nydelige og feminine. Der mangler her direkte aggressivitet. Det handler mindre om utilfredshed, som tilfældet er hos „den overfladisk forbitrede“, og mere om identifikation med sin egen gruppe og accept af gældende normer. Fordommene er ikke rationelle i den forstand, at de har relation til egne erfaringer. De konventionelle overtager og accepterer dem som en del af den almene „anstændighed“. Psykologisk set er det konventionelle overjeg aldrig fast etableret, men under indflydelse af ydre repræsentationer. Eksemplet er en 30-årig svejser, som er udtalt stolt over sin arbejdsformåen og tilfreds med sin situation. Hans konventionalisme retter sig mod „ekstremer“. Han er medlem af Christian Science, eftersom religion er nødvendig for at modvirke „udskejelser“ såsom at spille og drikke. Han opfatter jøder og sorte som „*outgroups*“. Han afviser kontakt med dem og opfatter dem som værende „*clannish*“. Han afviser jødiske emigranter (dvs. flygtninge, som søger til USA) og taler til støtte for skoler specielt for jøder.

Det „autoritære“ syndrom er det, der kommer tættest på det, Fromm tidligere havde kaldt den autoritært-masochistiske eller sadomasochistiske karakter. Det har sin oprindelse i en løsning af Ødipuskonflikten, ifølge hvilken kærligheden til moderen

forbydes af en straffende fader. Her kombineres ekstern social repression med intern repression af driftsimpulser. Den ydre vold vendes til en indre repression. Kun på den måde kan individet internalisere sociale normer. Social tilpasning kan kun ske ved at subjektet finder nydelse i underkastelse og i underordning. Hadet til faderen transformeres til kærlighed og spaltes op i henholdsvis sadisme og masochisme. „*The outgroup*“, eksempelvis jøderne, bliver genstand for hadet mod faderen og tilskrives samme træk: kulde, dominans og seksuel rivalisering. Den blinde tro på autoritet kombineres med et beredskab til at angribe dem, der anses for svage og socialt acceptable som ofre.

Den autoritære er også en udpræget konformist, men til forskel fra den konventionelle, som er tilfreds med sin sociale situation, stiler han efter en højere position end den, han allerede har. Eksemplet, en arbejdsleder, identificerer sig klart med dem, som er over ham i hierarkiet og giver udtryk for sociale ambitioner. Hans religiøsitet har tvangsmæssige og straffende træk: de, der ikke lever i overensstemmelse med kristendommen, skal udslettes. Samtidig udviser hans rigide overjeg ambivalente træk: utroskab i ægteskabet er acceptabelt, hvis det ikke afsløres, „efter-som en del af de mest respekterede mennesker gør det, må det være „tilladt““ (Adorno et al., 1950: 760), men hvis det afsløres, er det forkert. Den autoritære har samme rigide billede af jøderne som den konventionelle. De besidder for ham visse uforanderlige træk. Han oplever dem som en trussel frem for alt på grund af deres evne til at tilegne sig „kontrol“.

Den manipulative type, som Adorno tillagde den største betydning, kaldes allerede i *The Authoritarian Personality* for „potentielt den farligste“. Han er en „tvangsmæssig overrealist“, der betragter verden administrativt, alt og alle behandles som objekter, der skal håndteres (Adorno et al., 1950: 767). Han lægger vægt på at „få ting og sager gjort“. Mens han savner objekt-ladning og emotionelle bånd, så er derimod alle tekniske ting som „værktøj“ ladet med libido. Syndromet findes blandt forretningsmænd og teknikere, men også, mener Adorno (dette er skrevet nogle år efter krigen), blandt flere ledende nazistiske antisemitter i Tyskland. Adorno nævner her Himmler, Eichmanns nærmeste overordnede:

Deres sobre intelligens sammen med deres nærmest fuldstændige fravær af følelser gør dem til måske de mest ubarmhertige af alle. Deres organisatoriske måde at nærme sig opgaver på prædisponerer dem for totalitære løsninger. Deres mål er konstruktionen af gaskamre snarere end pogramer. De behøver ikke engang at hade jøderne; de „tager sig bare af“ dem med administrative foranstaltninger uden nogen personlig kontakt med ofrene. (...) Deres kynisme er på det nærmeste fuldstændig: „Det jødiske spørgsmål løses helt lovligt“, sådan taler de om den kolde pogrom. (Adorno et al. 1950: 767f.)

5. Typologierne og Eichmann

Der findes et sted i *Eichmann in Jerusalem*, der kan læses som Arendts kritik af teorien om den autoritære personlighed. Det er der, hvor hun tilbageviser vidnet pastor Grübers karakteristik af Eichmann som „en ‘isblok’, som ‘marmor’, en ‘Landesknecht-natur’, en ‘cyklist’ (Et almindeligt tysk udtryk for dem, der kryber for deres overordnede og sparker til deres underordnede)“ (Arendt, 1992: 130). Arendt hævder for det første, at disse metaforer viser, at deres ophavsmand var en dårlig psykolog, og for det andet, at „cyklist“, det udtryk som sammenfatter den autoritære personlighed, var upassende, eftersom der fandtes eksempler på, at Eichmann opførte sig „ganske anstændigt“ over for sine underordnede.

Der findes imidlertid mange eksempler i hendes bog, som peger på det modsatte. Først og fremmest fremgår det, at Eichmann var en mand, som trivedes bedst, når han indordnede sig i et hierarki. Før 1933 havde han forsørget sig som forretningsmand, først som sælger, senere som rejsende repræsentant for en større virksomhed: en underordnet og, som det skulle vise sig, usikker position. Da krigen var forbi, blev han tvunget til at „leve et lederløst og svært individuelt liv, jeg fik ikke direktiv fra nogen, der blev ikke længere udfærdiget ordrer og kommandoer til mig. Et hidtil ukendt liv lå foran mig“ (Arendt, 1992: 32). Han betonedes selv, at han i sit arbejde havde gjort sin pligt, og at ingen nogen sinde havde bebrejdet ham det (Arendt, 1992: 131). Ligesom han i manglen på eget sprog udtrykte sin uselvstændig-

hed, udtrykte han sin ubetingede underkastelse i forhold til ordrer og opgaver og fralagde sig sit eget ansvar ved at henvise til disse. Masochistisk underkastelse under en ydre autoritet ligesom tilpasning til påbudte konventionelle normer hører til Eichmanns mest iøjnefaldende egenskaber.

Eichmann havde i psykoanalytisk forstand eksternaliseret sit overjeg. Hans samvittighed talte til ham gennem ydre autoriteter, og han var ude af stand til selv at tage stilling til, hvad der var rigtigt og forkert. Dette betyder, at han har fælles træk med både det konventionelle og det autoritære syndrom. Men af disse ligner han dog mest det autoritære, både i sit ønske om indordning i et hierarki og i sin stræben efter advancement. Eichmann var måske ikke fuldstændig en cyklistnatur, men han var ligesom den konventionelle utilfreds med sin plads. Han var tværtimod meget optaget af sine advancementsmuligheder og beklagede, at han aldrig var nået længere end til at være *Obersturmbannführer* (Arendt, 1992: 33).

Dette er også konklusionen, som Bernd Neumann (1997) drager i et meget interessant studie, der bygger på Eichmanns posthumt udgivne selvbiografi. En biografi, som Arendt kun havde delvis adgang til. Neumann hævder, at Eichmanns person med 'forbløffende præcision' er blevet foregrebet af teorien om den autoritære karakter. Hvordan ydre vold bliver til indre i Eichmanns tilfælde vidner en udtalelse af ham selv om, der kobler hans anerkendelse af faderen som absolut autoritet med den absolutte anerkendelse af hans overordnede (Neumann, 1997: 58). Neumann støtter sig her til Erich Fromms oprindelige type og mener med David Riesmann, at det er det „udefra styrede menneske“, der har muliggjort det ondes banalitet (Neumann, 1997: 67). Dermed skulle der være bygget bro mellem Arendts karakteristik af Eichmann og den psykoanalytiske forklaring.

Men Neumann bliver stående ved Fromms version af teorien om den autoritære karakter og inddrager ikke Adornos videreudvikling af den. Selv om den autoritært-masochistiske karakter ligesom Adornos autoritære type i mangt og meget passer på Eichmann, så halter sammenligningen på et afgørende punkt. Den autoritære giver udtryk for en aggressiv antisemitisme, hvilket Arendt jo påpeger er helt fraværende hos Eichmann. Til-

bage står det tredje syndrom, det manipulative. Den manipulative behøver, som vi så ovenfor, ikke at være fanatisk jødehader, han er mod voldsomme pogromer og ønsker, præcis som Eichmann, at tingene skal ordnes på en effektiv og planmæssig måde.

Adorno drog selv den slutning i en senere tekst, hvor han reflekterer over muligheden for pædagogisk at forebygge en gentagelse af Holocaust (Adorno, 1977), at ikke blot Himmler, men også Eichmann og Höss eksemplificerede den manipulative type (Adorno, 1977: 92-96). Adorno bygger efter alt at dømme på de uddrag af Eichmanns memoirer, som var tilgængelige på dette tidspunkt (Adorno, 1977: 94), og han konstaterer, at hans egen beskrivelse af den manipulative type fra årene efter krigen nu kunne bekræftes empirisk af disse og Höss' memoirer. Realismen, den kolde holdning, betoningen af det praktiske og den tingsliggjorte og manipulative holdning til verden findes også i Arendts skildring af Eichmann: „Der var to ting han var god til, bedre end andre: han kunne organisere og han kunne forhandle“ (Arendt, 1992: 45). Han udførte simpelthen de opgaver, som blev pålagt ham, og han var lige opfindsom, hvad enten det gjaldt om at organisere emigration eller transport til koncentrationslejrene.

Adorno havde imidlertid her kunnet bruge sine egne kategorier til at sætte spørgsmålstegn ved, om Eichmann helt kunne indordnes under den manipulative type. Denne type beskrives som følelseskold, hvorimod Eichmann ikke savnede emotionelle bånd. Han havde efter alt at dømme nære og varme relationer til sin familie, som på deres side loyalt forsvarede ham, da han blev fanget og dømt. Eichmann og Himmler, der ligestilles af Adorno, fremstår som meget forskellige personligheder. En hændelse i slutningen af krigen er i denne sammenhæng oplysende og viser desuden Eichmanns psykologiske afhængighed af sine omgivelser. I efteråret 1944 stod det klart, at Tyskland var ved at tabe krigen. Ledende nazister forsøgte dels at redde deres eget skind ved ligesom Himmler at gå mod Hitlers ordre og redde jøder for at fremstå i et bedre lys over for den sejrende fjende, dels berige sig materielt for at sikre en tryk tilværelse efter krigen. Himmler gav personligt Eichmann ordre til at op-

høre med udryddelsen af jøderne (Arendt, 1992: 138). Han sendte også en vis Becher til Budapest for at overtage jødisk ejendom mod at jøder kunne forlade landet med pas og tilstrækkeligt med udenlandsk valuta. Eichmann, der netop havde til hensigt at fuldføre sit succesfulde arbejde med den endelige udryddelse i Ungarn, som hidtil havde været et tilflugtssted for mange jøder, blev rasende, da han hørte om dette *Schweineryi* (Arendt, 1992: 142). Det var hans samvittighed, der talte til ham. Han havde hidtil til punkt og prikke opfyldt Førerens ordrer, som han betragtede som lov (Arendt, 1992: 149). Himmlers selvstændige aktioner og ordrer var derfor kriminelle i hans øjne.

Eichmann var ikke så egoistisk anlagt, at han som Himmler først og fremmest fulgte egne interesser. Hos Himmler fandtes der en rest af utilitaristisk tænkning, som tillod ham at give sit overlevelsesinstinkt frit løb. Eichmann havde internaliseret Førerens vilje i en sådan grad, at den var og blev hans lov – selv når virkeligheden talte imod den. Så langt gik hans realitetssans ikke. Snarere var han, som han selv udtrykte det, „idealist“ (Arendt, 1992: 41). Spørgsmålet er, om han ikke i denne henseende i lige så høj grad var en konventionel type – en, der ikke ville drømme om at bryde med de gældende normer.

Som vi ser, kan Adornos typologier sige os en hel del om Eichmann, samtidig med at han tydeligvis ikke helt og holdent passer ind i nogen af dem. Der er nu heller ikke noget, der siger, at de eksisterer i ren form i den empiriske verden. Adorno har unægtelig foregrebet meget af Arendts portræt af Eichmann, samtidig med at vi af Arendt mindes om, at et nærmere studium af det enkelte, unikke tilfælde altid kan tilføre noget til vores forståelse. Både Arendt og Adorno efterlader os med påmindelsen om det ubetingede krav på moralsk autonomi, og hvor katastrofalt en verden kan gestalte sig, hvor denne autonomi bliver stadig mere umulig.

6. Ekskurs: Om pågribelsen og henrettelsen af Eichmann

Den legale problematik omkring kidnapningen af Eichmann, om hvem, der havde ret til at dømme ham, og om det var rigtigt at henrette ham eller ej, falder egentlig uden for rammerne af

denne artikel. Men eftersom det berører det spørgsmål, som forer Adorno og Arendt, spørgsmålet om autonomi, vil jeg kort påpege, at det er dokumenteret, at Horkheimer og Adorno på den ene side og Arendt på den anden havde stærkt divergerende syn på rettergangen og på spørgsmålet om straffens karakter. Arendt mente, at pågribelsen af Eichmann i Argentina var problematisk, ligesom spørgsmålet om den israelske domstols ret til at dømme ham, men mente, omend med en anden motivering end domstolen i Jerusalem, at det var rigtigt at dømme Eichmann til døden (Arendt, 1992: 277ff.).

Horkheimer og Adorno mente derimod, at spørgsmålet i sig selv egentlig var umuligt (Horkheimer, 1967). Efter pågribelsen af Eichmann publicerede Horkheimer en kommentar, „Zur Ergreifung Eichmanns“ (Horkheimer, 1967). Han sendte kommentaren til Adorno, som tog den op i et svarbrev (Adorno til Horkheimer, 30/12 1960; Horkheimer, 1996: 499f.). Horkheimer mente, at hele episoden var formelt uholdbar, samt at de israelske myndigheders argument om at statuere et afskrækkende eksempel for kommende generationer var falsk. Han troede ikke, at der ville komme noget godt ud af rettergangen. I sit brev til Horkheimer henviste Adorno til et stykke, som han havde skrevet femten år tidligere i *Minima Moralia*. Adorno giver her udtryk for sin tvivl i spørgsmålet om, hvordan de skyldige skulle straffes, efter at Tyskland var blevet besejret. Han vil hverken legalisere dødsstraffen eller støtte selvudnævnte hævnere og er selv lige så utilfreds med svaret som med spørgsmålet (Adorno, 1980: 65f.). Han tilføjer i sit brev til Horkheimer, at han finder det lige så formasteligt at tilgive som at dømme (Horkheimer, 1996: 499). Adorno og Horkheimer er enige om, at uanset hvordan man handler i forhold til den værste forbrydelse, der nogensinde er blevet begået, så handler man forkert. Dette standpunkt er en konsekvens af deres messianske forsoningsfilosofi. Kan man ikke forsone sig med en verden efter Auschwitz, en verden hvor selv de mindste kilder til glæde uundgåeligt medfører, at man bliver involveret i en skyldssammenhæng (Adorno, 1980: 26f.), så kan man heller ikke dømme. Det kunne derimod Arendt, som efter rettergangen mod Eichmann blev stadig mere optaget af spørgsmålet om muligheden for at

dømme og fælde dom, og hun ville formodentlig mene, at Horkheimers og Adornos tvivl var karakteristisk for tabet af evnen til at fælde dom i den moderne verden. Man kan også spørge, hvordan Adornos uvilje mod at fælde en dom passer sammen med, at han tilslutter sig princippet om autonomi i Kants betydning, således som det fremgår af det indledende citat. Formodentlig ville han, med tanke på at han selv fandt sit eget standpunkt utilfredsstillende, erklære sig enig i, at han her gør sig skyldig i en uundgåelig selvmodsigelse.

Noter

1. Herefter citeres efter det andet omarbejdede og udvidede oplag (Arendt, 1992).
2. Det drejer sig om en privat udtalelse af Horkheimer, som blev givet af hans ven og medarbejder Friedrich Pollock, der havde for vane at tage notater fra deres fælles (ofte natlige) samtaler. Disse notater er blevet udgivet posthumt som „Späne“. Man kan altså ikke tillægge udtalelsen samme betydning, som hvis Horkheimer havde skrevet den i et af sine publicerede værker eller på anden måde udtalt den offentligt.
3. Arendts forældre var begge ikke-troende jøder, og begge aktive i socialdemokratiet. Som barn fik hun imidlertid religiøs undervisning i synagogen. Vigtigere for hendes senere tilslutning til zionismen var formodentlig, at hun gennem sin opvækst i Königsberg var tæt på den fattige østjødedom. Adorno havde kun jødiske aner på faderens side, og hans far var konverteret til protestantismen og havde giftet sig med en katolsk kvinde. Zionismen var aldrig et alternativ for ham.
4. Dette fravær af kommunikation har ikke kun sin baggrund i Arendt og Adornos indlejring i forskellige intellektuelle traditioner. Der findes et meget trivielt aspekt, som i høj grad kan forklare den manglende kommunikation mellem Arendt og Frankfurterskolen og specielt med Adorno. Personligt kom de to aldrig overens. Arendt syntes simpelthen meget dårligt om Adorno og kalder ham i et brev til Jaspers for „et af de modbydeligste mennesker, jeg kender“ (Arendt til Jaspers 18/4 1966 i Arendt & Jaspers, 1985: 670). Tilsvarende ytringer af Adorno om Arendts per-

son kendes ikke, men der er al mulig grund til at formode, at heller ikke Adorno nærede sympati for Arendt. Antipatien gik ifølge Arendts biografi tilbage til 1929, hvor Arendt i et par år boede i Frankfurt sammen med sin daværende mand, Günther Stern, hvis udkast til en musikfilosofisk afhandling blev udsat for nedgørende kritik af Adorno (Young-Bruehl, 1982: 80). Modsætningerne mellem de to viste sig senere i striden om Walter Benjamins posthume værker og dennes relation til *Institut für Sozialforschung*, i diskussionen om Heideggers nazistiske engagement og om Adornos påståede tilpasningsforsøg i Hitlerregimets første måneder.

5. Se hendes i denne sammenhæng overordentligt interessante essay: „Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps“ (Arendt, 1994).
6. Eller som det udtrykkes af en anden elev af Heidegger, der beskæftigede sig grundigt med at udforske forståelsen, Hans-Georg Gadamer, i *Warheit und Methode*: Hermeneutikken er i sidste instans „en universel hermeneutik gældende for menneskenes almene forhold i verden“ (Gadamer, 1960: 480).
7. Det drejer sig imidlertid ikke om en kategorisk forkastelse, men i stedet om en tvivl betinget af den historiske situation. At Adorno *alligevel* bedrev videnskabelig forskning må forstås som et forsøg på at vise, at det trods alt er muligt.
8. Bogens fortsatte gennemslagskraft manifesteres af Eyal Sivans og Rony Braumans dokumentarfilm: *Un spécialiste*, som blev vist ved Berlin festivalen 1999. Filmen er en redigering af de optagelser, der blev lavet ved rettergangen mod Eichmann. Den er direkte inspireret af Arendts bog, og filmen er også tilegnet hende. Den manifesterer, at den konflikt, som fulgte udgivelsen af Arendts bog, stadigvæk er eksplosiv. Den israelske instruktør Sivan har lavet filmen som en bevidst modsætning til den måde, som erindringen om Holocaust bruges i Israel, hvor Arendts bog i sin tid mødte stærkest modstand (Jf. Aghed, 1999; Benér, 1999).
9. Ifølge den tyske udgave af Eichmannbogen anvendte Eichmann udtrykket *erhabene*, altså ophøjet i betydningen „sublim“.
10. Min beskrivelse af fremgangsmåden er stærkt forenklet. Jeg ser bort fra de forskellige psykologiske test, som man udsatte forsøgspersonerne for, og de forskellige specialstudier af blandt andet religion, intelligens og kriminalitet, som blev udført.
11. De autoritære personlighedstræk opsummeres bedst af Adornos

- kollega Frenkel-Brunswik (i Adorno et al., 1950: 471-486. Se også Horkheimer & Adorno, 1975, samt Ramsay, 1996).
12. Den samme kritik – at kun personlige og aldrig sociale forhold undersøges – kunne desuden fremføres mod *Eichmann in Jerusalem*. Det gør Bauman imidlertid aldrig. Han sætter tværtimod Arendts bog meget højt og bygger meget af sit eget studie på den.
 13. Adorno udarbejder, ligesom for „high scorers“, også et antal typologier for „low scorers“, af hvilke han betegner en som „The „rigid“ lowscorer“ (Adorno et al., 1950: 771).
 14. Fascist er det begreb, som anvendes gennemgående i *The Authoritarian Personality*. Jeg ser her bort fra problemet om, hvorvidt fascisme i mere præcis betydning er noget andet end nationalsocialisme.
 15. Hvordan latente fordomme kan ytre sig, redegøres der for i et andet delprojekt i „Studies in Prejudice“ (Ackerman & Jahoda, 1950). Overfladisk fordomsfri liberale, som i nogle tilfælde har haft nære jødiske venner og til og med åbent kæmpet for jødernes sag, begynder under terapi pludselig at fremsætte aggressive fordomme om dem (Ackerman & Jahoda, 1950:110f., 118).

Litteratur

- Ackerman, Nathan W. & Marie Jahoda (1950), *Anti-Semitism and Emotional Disorder*, New York: Harper and Brothers.
- Adorno, Theodor W. (1979 [1933]), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, i *Gesammelte Schriften*, bd. 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. et al. (1950), *The Authoritarian Personality*, New York: The Norton Library.
- Adorno, Theodor W. (1980 [1951]), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* i *Gesammelte Schriften*, bd. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1973 [1964]), *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* i *Gesammelte Schriften*, bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 413-526.
- Adorno, Theodor W. (1977 [1967/1969]), „Erziehung nach Auschwitz“ i *Kritische Modelle 2* i *Gesammelte Schriften*, bd. 10:2 Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 674-690.
- Adorno, Theodor W. (1998 [1965]), *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Hrsg. v. Rolf Tiedemann, *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV, bd. 14, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aghed, Jan (1999), „Medelmåttan och hans monstruösa förbrytelser“, *Sydsvenska Dagbladet* 15/3.
- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1986 [1955]), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (1988 [1964]), „Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache“, i *Eingriffe 1. Jahrbuch für Gesellschaftskritische Umtriebe*, Hrsg. v. Klaus Bittermann, Berlin: Edition Tiamat, pp. 7-31.
- Arendt, Hannah (1990 [1946]), *Was ist Existenz-Philosophie*, Frankfurt am Main: Anton Hain.
- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, London: Penguin.
- Arendt, Hannah (1994 [1950]), „Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps“ i Arendt (1994), pp. 232-247.
- Arendt, Hannah (1994 [1954]), „Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)“ i Arendt (1994), pp. 307-327.

Arendt, Hannah (1994), *Essays in Understanding*, New York: Harcourt and Brace Company.

Arendt, Hannah & Karl Jaspers (1985), *Briefwechsel 1926-1969*, Hrsg. v. Lotte Kähler und Hans Saner, München: Piper.

Arendt, Hannah & Gershom Scholem (1989 [1963]), „Ein Briefwechsel“ i Arendt, *Nach Auschwitz, Essays & Kommentare I*, Hrsg. v. Eike Geisel und Klaus Bittermann, Berlin: Edition Tiamat, pp. 53-79.

Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and Holocaust*, Cambridge: Polity Press.

Benér, Theresa (1999), „Fokus på skrivbordsmördaren Eichmann“, *Svenska Dagbladet*, 6/6, p. 17.

Fromm, Erich (1987 [1936]), „Sozialpsychologischer Teil“ i Max Horkheimer (Hrsg.) *Studien über Autorität und Familie*, Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag, pp. 77-135.

Fromm, Erich (1941), *Escape From Freedom*, New York: Farrar & Rinehart.

Gadamer, Hans-Georg (1986 [1960]), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer Philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, bd. 1, Tübingen: Mohr.

Hansen, Philip (1993), *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge: Polity Press.

Horkheimer, Max (1967 [1960]), „Zur Ergreifung Eichmanns“ i Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, Frankfurt am Main: Fischer, pp. 317-320.

Horkheimer, Max (1988), „Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in unverbindlicher Formulierung aufgeschrieben von Friedrich Pollock“ i *Gesammelte Schriften*, bd. 14, Frankfurt am Main: Fischer, pp. 172-549.

Horkheimer, Max (1996), „Briefwechsel 1949-1973“ i *Gesammelte Schriften*, bd. 18, Frankfurt am Main: Fischer.

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1981 [1947]), *Dialektik der Aufklärung* i *Gesammelte Schriften*, bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1975 [1952]), „Vorurteil und Charakter“ i Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, bd. 9:2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 360-371.

Mörchen, Hermann (1981), *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart: Klett-Cotta.

Neumann, Bernd (1997), „‘Bror Eichmann?’ Hannah Arendts fremstilling av Adolf Eichmann i lys av Eichmanns egne memoarer“ i *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, ärg. 32, nr. 1-2, pp. 51-69.

Nietzsche, Friedrich (1967 [1887]), „Die fröhliche Wissenschaft“ i *Kritische Gesamtausgabe*, vol. V, bd. 2, Berlin & New York.

Ramsay, Anders (1996), „Frankfurterskolen“ i Heine Andersen og Lars Bo Kaspersen (red.) *Klassisk og moderne samfundsteori*, København: Hans Reitzels Forlag, pp. 155-170.

Scheible, Hartmut (1989), *Theodor W. Adorno*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Wiggershaus, Rolf (1986), *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*, München: Carl Hanser Verlag.

Young-Bruehl, Elisabeth (1982), *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven: Yale University Press.

Oversat af Sophia Wahlström & Rasmus Willig.

Bøddel og offer – En diskussion af Adolf Eichmanns væren i verden

Carsten Bagge Laustsen

1. Helvede på jord

Nazismens rædsler rejser naturligvis spørgsmålet om, hvordan det kunne ske. Når man forsøger at besvare denne type af spørgsmål, er problemet ofte, at en forklaring samtidig er en undskyldning. Historien determinerer ikke! Nazismen var ikke uundgåelig! Den tyske romantiske tradition, 30'ernes krise, antisemitismen og valoriseringen af staten var blandt de faktorer, der gjorde nazismen mulig. Tilsvarende var modernitetens blinde tro på rationalitet og fremskridt, den vesteuropæiske rationalismes adskillelse af mål og midler og teknologiens formåen også forhold, der gav nazismens masseudryddelser deres form. Men romantikken var ikke nazisme, antisemitisme ikke det samme som folkemord, og teknologien bliver først dødelig, når den bliver anvendt i forbindelse med krigsførelse og folkemord.

I et totalitært regime vil terroren tvinge de fleste til at indordne sig. Men netop kun de fleste. Der vil altid være nogle, som vil modsætte sig. Det er det forhold, at ikke alle indordner sig, der er væsentligt, snarere end at de fleste vil. Der findes en mulighed for at sige fra, og nogle vil modstå totalitarismens pres – til tider med livet som indsats. Det er disse handlinger, som gør planeten beboelig (Arendt, 1992: 233).

Sagen Eichmann accentuerer denne problematik. Var Adolf Eichmann, den ansvarlige for jødernes transport til koncentrationslejrene, et ideologisk produkt, og ville det undskylde hans handlinger? Var han blot en embedsmand, der handlede efter ordre, og var det en undskyldning? Var Eichmann antisemit?

Havde han som intention at gøre jøderne ondt, og hvis det ikke var tilfældet, var han i givet fald fritaget for skyld?

Hannah Arendt sammenfatter Eichmanns handlinger i forestillingen om „ondskabens banalitet“. Eichmann var, ifølge Arendt, frygtindgydende normal. Han passede sit job, adlød sine overordnede, holdt af sin familie og udviste ingen åbenbare patologiske træk. Han synes dog plaget af den skavank, at han ikke tænkte. „Tænkning“ er ikke en velvalgt term al den stund, at Eichmann ikke var dum i betydningen uintelligent, men snarere ikke „evnede“ at reflektere moralsk. Han „formåede“ ikke at sætte sig i andres sted og betvivlede derfor ikke førerens ord. Eichmann var således banal i betydningen indskrænket, rigtigt tænkende og uselvstændig.

Hans forbrydelser var dog alt andet end banaliteter. Skrivebordsbøddlen Eichmann sørgede med omhu for, at millioner af jøder kunne transporteres til de nazistiske udryddelseslejre. Den ondskab, som nazismen og dermed også Eichmann virkede for, kan ikke beskrives i forhold til en gængs opfattelse af det onde. Klassisk har man opfattet det onde som givet ved en brist ved den onde, typisk i henhold til egocentriske motiver. Den klassiske forbryder lemlæster, fordi det ophidser ham. Begår overgreb for at realisere en gevinst. Slår ihjel som hævn.

Der var imidlertid ingen rationalitet bag nazismens udryddelse af jøderne. Massemordet var ideologisk begrundet, og som sådan fulgte det sin egen logik, men i bund og grund havde det intet rationelt formål. Jøderne ville have været en fortrinlig arbejdskraft. Store midler blev brugt til deres udryddelse, som kunne have været brugt i krigen mod Tysklands andre „fjender“. Det er naturligvis rigtigt, at Krystalnatten og nazismens propaganda i det hele taget havde som formål at mobilisere masserne, og det lykkedes da også delvist, men selve udryddelsen af jøderne blev forsøgt hemmeligholdt og kan således ikke forstås som et led i en mobiliserende propaganda. Snarere blev opinionen i besatte lande vendt mod nazisterne, da det blev klart for folk, at tvangsforflyttelsen af jøderne i virkeligheden indebar deres udryddelse.

Eichmann ville ikke det onde. Han var ikke antisemit, hvis man skal tro hans egne og Arendts udsagn.¹ Eichmanns ond-

skab kan ikke forklares som mangel på socialisation på den ene side eller som „effekt“ af individers motiverede handlinger på den anden. Arendts karakteristik af Eichmann svarer til den karakteristik, hun giver af det moderne masse menneske. Dette menneske er atomiseret og isoleret, og længslen efter tryghed og identitet drager det mod den totalitære massebevægelse. Arendt skriver i *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1973: 337), at dette menneske er bedre tilpasset til udførelsen af en genocidal politik end professionelle forbrydere.

Arendts beretning om sagen mod Eichmann udgør et enestående materiale, idet hun bl.a. forsøger at undersøge ideologiens indvirkning på Eichmann. Han er naturligvis blot en af mange nazister – omend en central af disse. Der fandtes naturligvis vidt forskellige bevæggrunde bag disses opslutning om den nazistiske bevægelse og dens institutioner. Hvis Arendt har ret i, at Eichmann udtrykker en mentalitet og en handling, der er karakteristisk for det moderne masse menneske, så har denne undersøgelse imidlertid stor betydning og forklaringskraft.

Jeg vil først diskutere og kritisere Arendts påstand om, at Eichmann ikke var ideologisk motiveret til at handle, som han gjorde. Arendt skriver, at Eichmann var storforbruger af nazistiske klichéer, hvilket synes at indikere, at Eichmann selv er kraftigt påvirket af den ideologiske semantik (Arendt, 1992: 47). Alligevel godtager hun Eichmanns egen forklaring om, at han ikke var antisemit. Igennem min brug af den franske psykoanalytiker Jacques Lacans forståelse af sadisme vil jeg forsøge at vise, at Eichmann må forstås som sadist i Lacans forstand, hvilket samtidig indskriver en „motivation“ i hans handlinger. Dette er ikke blot væsentligt for at kunne forstå Eichmann. Det har også en række etiske konsekvenser. Herefter vil jeg undersøge Eichmanns kynisme: hans opdeling af verden i en privat, moralsk verden og en offentlig, hvor det blot handlede om at adlyde ordre. Denne sontring mellem en privat og en offentlig verden var, vil jeg hævde, intimt forbundet med den nazistiske ideologi. Artiklen udfordrer således to af Arendts centrale teser. Den første er, at Eichmann ikke udviste „patologiske“ træk, og den anden er, at Eichmann ikke var nævneværdigt påvirket af den nazistiske ideologi. Undersøgelsen af disse to teser vil endelig danne

grundlag for en undersøgelse af sammenhængen mellem Eichmanns indskrænkede sprog og hans manglende etiske refleksion. Alt dette for at begribe Eichmanns væren i verden.

2. Eichmanns sadisme

Det er almindeligt kendt, at sadister blev udelukket fra de nazistiske organisationer. Der var ikke plads til folk, som følte en ophidselse ved at dræbe. Således også i Eichmanns SS (Arendt, 1992: 105). Nazisterne tålte ikke det ukontrollable. Man forfærdedes over de østlige udryddelsesenheders brutalitet.² Man tolererede ikke kriminalitet og straffede den hårdt. Forbrydelse var ikke på nazismens side. Man arbejdede for en guddommelig plan, for retfærdighed, for føreren, folket eller racen, og forestillingen om, at man handlede som man gjorde, fordi det ophidsede én, var derfor absurd. Himmler har i en tale udtrykt det således:

Vi har den moralske ret over for „vores eget“ folk til at ombringe (umzubringen) „det“ folk, som har ønsket at udrydde os, men vi har ingen ret til at tage en eneste pels, et eneste ur, en eneste mark, en eneste cigaret, eller noget som helst overhovedet. Vi ønsker netop ikke, fordi vi har udryddet en bakterie, til sidst at blive smittet af den og dø. Jeg vil ikke tøve et øjeblik, mens en tilsyneladende ubetydelig infektion udvikler sig. Så snart et sådant inficeret sted åbenbares, vil vi brænde det ud. Men alt i alt kan vi sige, at vi har udført denne tunge opgave i kærlighed til vores folk, og at vi ikke har beskadiget det inderste af vores væren, vores sjæl og vores karakter. (Himmler citeret i Halberstam, 1988: 43)

Eichmann var ifølge eget udsagn saglig og objektiv (Arendt, 1992: 68, 80) og kaldte f.eks. en emotionel type som Streicher et urealistisk fjols. Eichmann blev meget oprørt, da han blev anklaget for at have tævet en jødisk dreng til døde,³ og han reagerede ligeledes voldsomt, da han hørte vidneudsagn fra koncentrationslejrene (Arendt, 1992: 109). Han følte sig ikke som et umenneske, men som én, der evnede empati og forståelse. Arendt skriver, at problemet med Eichmann var, at han hverken

var pervers eller sadistisk (Arendt, 1992: 276). Han var frygtindgydende og skræmmende normal.

Lacan arbejder ikke som Arendt ud fra en lære om normalitet og patologi. I stedet forsøger han at beskrive forskellige måder at være i verden på. En af disse måder er sadismen. Lacan definerer sadismens struktur i forhold til det, han benævner fantasmet (Lacan, 1992: 185). Dvs. i forhold til de grundlæggende strukturer, der giver vores begær retning. Lacan sammenligner fantasmerne med frosne mønstre (Lacan, 1994: 119-120), som installeres af subjektet i et forsøg på at stoppe begærets metonymi. Det gøres ved at tillægge et objekt særlige sublimale kvaliteter. Ved at gøre et objekt til et objekt for et begær skabes samtidig forestillingen om, at foreningen med dette objekt er vejen ud af begærets blindgyde.⁴

Begæret institueres gennem det psykoanalysen kalder kastration. Subjektet er aldrig herre i eget hus. Det er aldrig sin egen grund. Det mangler altid noget, hvilket begrebet „kastration“ også henviser til. På paradoksalt vis forsøger dette subjekt konstant at fylde denne selvets afgrund ud. Denne afgrund kan „udfyldes“ på forskellig måde. En af disse måder er sadismen, hvis struktur vi senere mere indgående skal undersøge. For at understrege subjektets decentrering gennemstreger Lacan det „s“, som betegner subjektet. Han taler derfor om det spærrede subjekt: *s*. Om et subjekt, som er blokeret i forhold til dets „primordiale væren“. Fantasmet forbinder det spærrede subjekt og forestillingen om det begærede objekt. Forholdet er dobbeltsidigt. Objektet forstås som et „objekt“, der er mistet, og derfor også som noget, der vil kunne hele subjektet, hvis det tilegnes. Lacans pointe er her, at en sådan primordial væren naturligvis er en illusion, men at vi samtidig subjektiveres gennem vores fantasmer om sublimale objekter.

For kort at illustrere kan vi erindre „jødens“ status i nazismen. Jøden konstrueres som den, der har frarøvet arierne noget essentielt. Samtidig forestiller man sig, at folkefællesskabet igen vil opnå sin tabte storhed, hvis jødens besiddelser føres tilbage til deres rette ejermænd. Jøden inkarnerer således et sublimt objekt. Sublimt fordi det forestilles at kunne tilfredsstille arierens begær. Vejen tilbage til det ariske paradys er banet, hvis blot jø-

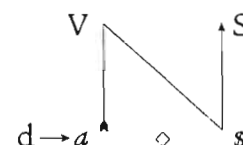
derne bliver fjernet og deres besiddelser bragt tilbage til deres rette ejermænd.

Fantasmaet kan noteres således: $s \diamond a$. Det spærrede subjekt står som nævnt i forhold til et givet objekt. Dette objekt er givet ved eksklusion (objektet er ikke i subjektets besiddelse) og ved inklusion (objektet forestilles som en essentiel del af subjektet). Sammensmeltningen af subjektet og objektet beskrives af Lacan med termen "nydelse". Nydelsen er en form for paradisk tilstand, hvor manglen ikke længere føles. Det sadistiske fantasme er en variation over denne figur. Det handler også om subjektet og objektet, og om hvorledes disse smelter sammen i en forestilling om nydelsen. Det sadistiske fantasme er kendetegnet ved, at begærsobjektet (i Lacans terminologi objekt lille a) og det spærrede subjekt s har byttet plads. Denne ombytning indikerer, at sadisten sætter sig på begærsobjektets plads. Sadisten forestiller sig sig selv som objekt for den Andens begær. „Den Anden“ er for Lacan den instans, som forestilles at kunne anerkende subjektet. For at markere denne særlige status skriver Lacan Anden med stort.

Lacan hævder således i modsætning til den gængse forståelse af sadisme, at sadisten først sekundært arbejder for sin egen rus. Sadisten føler sig som tvunget af en højere magt. Han er som slaven, der blindt følger sin herres vilje. Denne instrumentalisering forbindes i det sadistiske fantasme med et forsøg på at overføre værensmanglen til et givet offer. Disse forsøg på at pine et offer er det, man normalt forbinder med sadisme. Man kan sige, at hos Lacan er sadisten herre og slave på samme tid. Slave for den Anden og herre over ofret. Det er denne dobbelthed, jeg på mange måder vil mene er karakteristisk for Eichmann. En dobbelthed, som gør det muligt for ham at forstå sine umoralske handlinger som værende af høj moralsk værdi. Umoralen (ombringelsen af offeret) bliver moralsk, fordi overskridelsen bliver udført for at tilfredsstille en højere magt.

Inden vi går videre i forsøget på at kortlægge Eichmanns væren i verden, er det nødvendigt at skitsere det sadistiske fantasme mere detaljeret. At Lacans mest elaborerede udlægning af det sadistiske fantasme findes i et skrift om Kant burde på baggrund af ovenstående ikke undre (Lacan, 1990). Sadisten følger som sagt blot en højere vilje. Han piner aldrig offeret udeluk-

kende for sin egen skyld. Han følger blot sin indre stemme, førens vilje eller en tredje autoritet. Når Lacan diskuterer Kant i forhold til sadismen, er det således for at understrege det uselviske i sadistens praksis. I Lacans tekst om Kant og Sade visualiseres det sadistiske fantasme, som det kan ses nedenfor (Lacan, 1990: 62, Žižek, 1992: 220-221):



Hvis vi starter med den øvre halvdel af figuren (V-S), så står „V“ for viljen til nydelse (Volonté). Sadistens vilje til at finde nydelse manifesterer sig i forsøgene på at pine ofret. „S“ betegner ofret – det for Sade indestruktible offer, der, uanset hvor meget sadisten piner ham eller hende, fremstår som et smukt væsen, givet uden en mangel – derfor „S“: matemet for subjektet, men denne gang ikke gennemstreget. Gennem ofrets skrig bekræftes sadisten i sin væren. Denne øverste del af figuren belyser således det manifeste niveau i sadismens struktur. Sadisten kropsliggør viljen til nydelsen og får denne nydelse bekræftet ved at pine det indestruktible offer.

Dette er imidlertid kun det manifeste niveau, der skjuler et mere fundamentalt niveau, der på sin vis rummer sandheden om det manifeste niveau. Dette ikke-manifeste niveau består af det sadistiske fantasme, der er struktureret som en omvendning af det klassiske fantasme og noteres således $a \diamond s$. Lacans pointe er, som vi har set, at der bag sadistens aggressive vilje til nydelse ligger en forestilling om at være objekt for en højere instans' vilje og nydelse. Denne instans benævner Lacan, som nævnt, den „Anden“, der forestilles af kunne anerkende subjektet og hermed formidle en fuld og hel væren. Lacans forestilling korresponderer tilnærmelsesvis med Hegels forestilling om herren, sådan som denne beskrives i *Phänomenologie des Geistes* (Dolar, 1992). Lacans forestilling afviger dog fra Hegels på ét vigtigt punkt. For Lacan er denne Anden et produkt af den psykiske økonomi. Den Anden er en forestilling, som subjektet skaber for

at kunne udholde sin værensmangel. Der er således ikke tale om en person, men snarere en forestillet plads. Denne plads kan have mange navne: Føreren, Sandheden, Retfærdigheden m.v. „d“ betegner subjektets begær (désir). Forudsætningen for det sadistiske fantasme er begæret. Eller anderledes formuleret, sadismen er én måde at vektorisere begæret på.

Som vi kan se i figuren findes der ikke her en plads for den Anden. Forklaringen er, at fantasmet ses fra subjektets perspektiv. I dette gælder det om at blive objekt for den Andens begær. Det handler om at blive eller gøre det, som den Anden begærer for derigennem at blive anerkendt. Subjektet forholder sig således ikke umiddelbart til den Anden, men derimod til den Andens begær. Det gælder om at være objekt for dette begær. Lacan sætter derfor begærsobjektet (a) på den Andens sted.

Lacan taler om fire „begærsobjekter“: „blikket“, „bryster“, „afføringen“ og endelig „stemmen“. Foreningen med disse fire objekter forestilles at kunne hele subjektet. Dette fjerde objekt er af relevans i denne sammenhæng. Når Lacan nævner stemmen, er det ikke tale i normal forstand. Han tænker snarere på en form for guddommelig tale, der kan formidle subjektets anerkendelse. Hvis vi igen anvender Hegels vokabularium, kan vi sige, at stemmen er herrens stemme. Man kan således her sondre mellem „stemme“ og „tale“. Talen må forstås som givet ved en symbolsk pagt, Loven eller det sociale slet og ret. Stemmen er derimod det, der giver det symbolske – det, der er hinsides loven. Sadismen relaterer sig til den Andens nydelse som „stemme“ og ikke som „tale“ (MacCannel, 1993: 139). Arendt skriver følgende om Eichmanns lytten til førerens ord:

Eichmann forsøgte flere gange at forklare, at i Det tredje Rige „havde førerens ord lovens kraft“ (Führerworte haben Gesetzkraft), hvilket blandt andet betød, at ordrerne ikke behøvede at være nedskrevne, hvis de kom direkte fra Hitler. Han forsøgte at forklare, at dette var grunden til, at han aldrig havde spurgt efter en skreven ordre fra Hitler (...), men samtidig havde forlangt at se en skreven ordre fra Himmler. (Arendt, 1992: 148)

Førerens ord var lov. Eichmann behøvede ikke førerens ord på skrift. De repræsenterede den højeste vilje umiddelbart og uformidlet. De var derfor helt entydige og kunne ikke drages i tvivl. Hans andre overordnede var derimod formidlere af førerens ord, hvorfor denne formidlings overensstemmelse med førerens intentioner kunne betvivles. Eichmann forestillede sig at kunne tilfredsstille Hitlers „nydelse“ ved at følge hans stemmes bud. Han satte Hitler på den Andens plads. Hermed kunne han søge anerkendelsen som en af førerens lydige subjekter. Førerens lov kan således ikke forstås som en lov i traditionel forstand, da førerens lov ikke er indskrevet i et symbolsk register. Førerens ord er ikke en del af socialiteten, men præcis derfor kan de konstituere denne.

Eichmann kunne, som andre sadister, ikke forlige sig med loven og søgte hinsides denne. Han søgte mod lovens udspring. Sadisten gør dette ved at bryde alle tabuer, alle konventioner og alle normer. Det paradoksale er imidlertid, at loven bekræftes i forsøget på at overskride den. Eichmann overskred som andre nazister loven, – ikke blot ved at pine deres ofre, men ved at udslutte dem.⁵ Han var naturligvis klar over, hvad der foregik i koncentrationslejrene, omend hans indflydelse på disse var begrænset. Han forbrød sig mod de mest grundlæggende civilisatoriske normer – den vigtigste naturligvis ikke at måtte slå ihjel. Hvorfor? For at tilfredsstille Føreren. For at vise sin loyalitet og for dermed at blive førerens anerkendelse værdig. Førerens subjekter konstitueredes som et broderskab i skyld.⁶

Ved at arbejde for førerens nydelse forestiller Eichmann sig at kunne blive sin egen mester. Eichmann var besat af tanken om karriere og prestige – både socialt og i forhold til sit arbejde. Som sadist er han både herre og slave på samme tid, eller rettere ved at acceptere rollen som førerens slave håber Eichmann at blive sin egen herre. Ifølge Arendt skulle den prestige, han fik gennem sit arbejde, kompensere for manglen på social ditto. Arendt skriver at Eichmanns beundring af Hitler – „af manden, som havde gjort springet fra overkonstabel til rigets kansler“ var genuin, uudtømmelig og ubegrænset (Arendt, 1992: 149). I erindring af Wannseekonferencen udtalte Eichmann under retssagen følgende:

„Hitlers (...) succes alene beviste for mig, at jeg måtte underlægge mig denne mand.“ Hans (Eichmanns, CBL) samvittighed var i den grad dulmet, da han så den nidkærhed og villighed, med hvilket „det gode samfund“ overalt reagerede som han. (Arendt, 1992:126)

Det er nærliggende at fortolke disse citater i forlængelse af Lacans sontring mellem jeg-idealet og ideal-jeg'et. Ifølge Lacan indskrives jeg-idealet i et symbolsk register, mens ideal-jeg'et tilhører et imaginært ditto. Eichmanns ideal-jeg var dannet qua positionen som Hitlers blik værdig. Eichmann *identificerer* sig således med en bestemt position, der fremtræder som et ideal. Denne position er givet som førerens tro tjener eller som medlem af det „gode samfund“ (Arendt, 1992: 126). Der er ingen tvivl om, at Eichmann ønskede at være en del af dette.

Jeg-idealet udsondres på baggrund af det spejl billede, barnet „fanges“ af i spejlstadiet. Dvs. i den periode, hvor forestillingen om subjektets fuldkommenhed skabes gennem dets genkendelse af „sig selv“ i spejlet – f.eks. ved at spejle sig i andres omsorg. Det skaber en illusion om en fremtidig syntese af subjektet og dets symbolsk medierede „spejling“, korresponderer således med den ambition om omnipotens, som subjektet udvirkede i den preødipale fase (dvs. før introduktionen af faderens lov: af det symbolske). Eichmann identificerede sig med Føreren som jeg-ideal, dvs. som mester/herre. Denne identifikation er således bundet til Eichmanns ønske om selv at blive herre. Anklagemyndigheden og dommerne var enige om, at Eichmann undergik en personlighedsændring, da han blev forfremmet til en post med udøvende beføjelser (Arendt, 1992: 65). Arendt refererer i denne sammenhæng et vidneudsagn fra en Dr. Franz Meyer – en repræsentant for det jødiske samfund:

Her mødte jeg en mand, som havde hævet sig op som herre over liv og død. Han modtog os med uforskammethed og uhøflighed. Han tillod ikke, at vi kom hans skrivebord nær. Vi måtte forblive stående. (Arendt, 1992: 65)

Eichmann udtalte selv i retten, at jobbet i SS gav mulighed for en frisk start – for en karriere, og Arendt kommenterer i denne forbindelse, at det var til Eichmanns store fortrydelse, at han aldrig avancerede til mere end SS Obersturmbannführer (Arendt, 1992: 33). Arendt (1992: 75) skriver, at Eichmanns ønske om at finde et territorium for „sine“ jøder måtte forstås i forlængelse af hans ambitioner om at blive guvernør for et tysk protektorat. Eichmann så sig selv som i besiddelse af nogle specielle kvaliteter – forhandlingsevne og organisatorisk talent – og med disse evner var han berettiget til en væsentlig post (Arendt, 1992: 45). Han fik dog aldrig den succes og anerkendelse, han søgte. Alt syntes at slå fejl. Det var som om, der hvilede en forbandelse over ham (Arendt 1992:50).

Eichmanns forhold til Føreren og til nazismen var, fordi det var struktureret som en sadistisk diskurs, altid dobbelt. Han opfattede sig selv som blot et instrument i førerens hænder, og som én, der underlagde sig autoriteten uden dog på tilstrækkelig vis at blive belønnet herfor. Samtidig opførte Eichmann sig imidlertid som sin egen herre i kontakten med jøderne: En herre over liv og død. Han hævdede på den ene side, at han var civiliseret – en lovydig borger, der gjorde sin pligt, men på den anden side var han en tavs bærer af viden om folkemorder på jøderne og aktivt medvirkende til dets udførelse. Han underkastede sig civilisatoriske normer samtidig med, at han konstant overskred disse i sin praksis.

Eichmann hævdede, at han havde en ren samvittighed. Han fulgte blot loven og gjorde, hvad han havde pligt til (Arendt, 1992: 92). Der var aldrig nogen sinde nogen, der ifølge Eichmanns udsagn havde klaget over hans embedsførelse. Ikke engang Pastor Grüber. Han havde ifølge Eichmann *kun* appelleret til, at han skulle virke for at reducere smerten for de lidende (Arendt, 1992: 131). Eichmann implementerede de mål, som Føreren havde sat og ingen kunne klage over hans kunnen.

Det forekommer imidlertid underligt, at én der påstår at være civiliseret ikke forsøgte at redde flere jøder. Arendt (1992: 94-95) nævner ét eksempel, hvor Eichmann omdirigerede en transport til Łódź-ghettoen i stedet for til en „Einsatzgruppe“, hvorved fangerne undgik at blive henrettet – i hvert fald for en

tid. Dette er det eneste eksempel på, at Eichmann i embeds medfør har reddet nogle jøder.⁷ Om han rent faktisk gjorde dette for at redde dem, kunne naturligvis kun Eichmann vide. På den anden side er der talrige eksempler på, at Eichmann med megen stor grundighed fik jøderne opsporet og sendt til udryddelseslejrene. Han skulle sågar have fortsat transporterne efter, at Himmler havde givet ordre til deres ophør (Arendt, 1992: 145-146, 201).

Eichmanns praksis var således modsætningsfuld og paradoks. Han hævdede på den ene side, at han kun gjorde, hvad han var nødt til, og at han forsøgte at minimere jødernes lidelser. På den anden side var han ofte selv med til at sætte standarderne for disse lidelser og viste ingen vilje til at fravige disse.

*

Da Det tredje Rige brød sammen, måtte Eichmann finde sig en ny mester. Tilværelsen i al ubemærkethed i Argentina passede ham dårligt. Arendt nævner, at Eichmann havde fået farten af det israelske sikkerhedspoliti, inden han blev „kidnapper“, men at han ikke længere ville flygte. På trods af at Eichmann gav den ene løgn efter den anden (Arendt, 1992: 5, 24, 28) og ofte overdrev (Arendt, 1992: 29), erklærede han sig lykkelig for endelig at kunne fortælle sandheden og derved skille sandt fra falsk. Arendt skriver:

Eichmann truede én gang med at „indrømme alt“, i moskvastil, og han beklagede sig en enkelt gang over, at han var blevet „stegt indtil han var mør“, men sædvanligvis var han ganske rolig, og han var ikke seriøs, da han truede med, at han ville nægte at besvare flere spørgsmål. Han fortalte dommer Halevi, hvor „tilfreds (han var) for denne mulighed for at skille sandheden fra den usandhed, der var blevet tilagt (ham) gennem femten år“, og hvor stolt han var af at være genstand for et krydsforhør, som varede længere end noget andet tidligere kendt. (Arendt, 1992: 223)

Den adfærd, Eichmann udviste i retssalen, synes ikke at være væsentlig forskellig fra den måde, hvorpå han varetog sit job i SS. Han følte stadig et presserende ønske om berømmelse og anerkendelse. Nu var scenen for denne berømmelse imidlertid en retssag, hvilket dog ikke skulle forhindre Eichmann i at aftvinge sig respekt. Denne stjernestund var dog kun inden for hans rækkevidde, hvis han underlagde sig en ny mester: Sandheden. Han arbejdede flittigt, læste dokumenter, korrigerede forkerte opfattelser m.v., vel vidende at retssagen næppe kunne ende anderledes end med, at han blev kendt skyldig og henrettet. Arendt refererer og kommenterer Eichmanns sidste ord før hans hængning således:

Han begyndte empatisk med at fastslå, at han var en *Gottgläubiger* for på almindelig nazistisk vis at udtrykke, at han ikke var kristen, og at han ikke troede på et liv efter døden. Han fortsatte da: „*Om kort tid vil vi, mine herrer, alle mødes igen.* Sådan er alle mænds skæbne. Længe leve Tyskland, længe leve Argentina, længe leve Østrig. *Jeg skal ikke glemme jer.*“ Ansigt til ansigt med døden havde han fundet en kliché, som var blevet brugt i begravelsesritualet. Under galgen havde hans hukommelse spillet ham et sidste trick; han var „opstemt“, og han glemte, at dette var hans egen begravelse. (Arendt, 1992: 252)

For Arendt var dette blot klichéer (Arendt, 1992: 53-54), men jeg vil hævde, at de præcis havde mening for Eichmann. I alt, hvad han gjorde, underlagde han sig en mester. Når han nu ikke længere kunne dø for Hitler, måtte han dø for Tyskland, Argentina og Østrig. Tidligere havde han sågar tilbudt at hænge sig selv for at sone Tysklands skyld (Arendt, 1992: 242): Han talte ikke at se, hvorledes Tysklands ungdom var martret af skyld.

Eichmanns væren i verden synes således ikke at have ændret sig med overgangen til landflygtighed og fra landflygtigheden til retssagen. Stadigt søgte han en ny mester. Først Føreren, siden Sandheden. Han kunne gennem sit minutøse arbejde under retssagen forstå sig selv som instrument for en højere orden. Som han „pinte“ jøderne inden kapitulationen, pinte han under

retsagen sig selv. Ikke for at forsvare sig, men for at sandheden skulle frem. Forud for henrettelsen tilbød han, som nævnt, at sone hele Tysklands skyld. Samtidig var han dog også mesteren, der søgte berømmelse gennem retssagen. Denne dobbelthed har jeg forsøgt at fange og forstå gennem en diskussion af Eichmanns praksis i forhold til Lacans teoretisering af sadismens struktur. Jeg vil nu uddybe denne problematik ved at diskutere Arendts forestilling om ondskabens banalitet i forhold til Slavoj Žižeks teoretisering af kynismens problem. Centralt bliver her særligt Eichmanns opdeling af verden i en privat og en offentlig sfære. En opdeling som gjorde det muligt, at han kunne se den nazistiske ideologi og det nazistiske system som en ydre ramme uden konstitutiv betydning for sin væren.

3. Banalitet og kynisme

Arendt sammenfatter sin karakteristisk af Eichmann i tesen om ondskabens banalitet. Denne lyder:

Ud over at hans opmærksomhed på personligt avancement var præget af en ekstraordinær iver, havde han ingen motiver overhovedet. Og denne iver var i sig selv ikke kriminel; han ville med sikkerhed aldrig have myrdet en overordnet kollega for at kunne overtage hans post. Han *fattede blot aldrig, hvad han gjorde*, for at udtrykke det i et dagligdagsprog. Det var præcist denne manglende forestillingsevne, som satte ham i stand til gennem måneder over for den tyske jøde, som ledede politiforhøret, at krænge sit inderste ud og gang på gang forklare, hvorfor han kun opnåede rang af oberstløjtnant i SS, og at det ikke var hans fejl, at han ikke blev forfremmet. (...) Han var ikke dum. Det var ren og skær tankeløshed – noget som på ingen måde er identisk med dumhed – som disponerede ham for at blive en af periodens største forbrydere. (Arendt, 1992: 287-288)

Arendts forestilling om ondskabens banalitet består af følgende påstande: For det første at Eichmann ikke var motiveret af antisemitisme, og at han ikke havde andre motiver for, hvad han gjorde, end et brændende ønske om karriere. For det andet at

Eichmann ikke indså, hvad han gjorde. Han kunne ikke forestille sig konsekvenserne af sine handlinger, og for det tredje at Eichmanns manglende refleksion skyldtes hans „tæknings“ rigiditet. Denne rigiditet gav sig udslag i hans manglende evne til at sætte sig i andres sted. Kort sagt, Eichmanns manglende evne til tænkning forårsagede en manglende dømmekraft i forhold til førerens ordrer og hans egen praksis.

Inden jeg diskuterer disse påstande, vil jeg kort redegøre for Slavoj Žižeks beskrivelse af kynismens problem.⁸ Udgangspunktet for denne opfattelse er en påstand om, at vi meget vel ved, hvad vi gør, men at vi imidlertid alligevel insisterer på at gøre det. Vores kynisme – reduktionen af ideologien til blot at være et ydre fænomen – er falsk. Žižek giver Havels butiksindehaver som et eksempel på en kynisk person. Denne butiksindehaver pynter sin butik med røde flag og billeder af partitoppen. Samtidig giver han dog inden for private rammer udtryk for sin foragt over for alt, som har med stalinismen at gøre. Pointen er, at denne distance er falsk. At ideologien præcist opretholdes gennem vores afskrivning af den. At dem, der hævder sig upåvirkede af ideologiens kraft, præcis er dem, som ideologien for alvor har fat i.

Kynikeren vidste meget vel, at den nazistiske ideologi var en konstruktion, at Føreren ikke var Gud, at jøden ikke var en djævel, men alligevel indrettede han/hun sig i praksis efter disse ideer. Dette fordi den nazistiske ideologi skabte et scenario for realiseringen af et begær. Kynikeren lader hånt om ideologiens officielle budskaber, men bevarer samtidig det sociale bånd underside intakt. Ideologierne opretholdes som en *praksis*, der tjener som mulighedsbetingelse for realiseringen af nydelsen. Giver dette mening i forhold til tilfældet Eichmann? Lad os forsøge et svar.

Var Eichmann antisemit? Arendt synes at svare nej. Men basis for dette svar synes at være en skarp adskillelse af tænkning og handling. Eichmann lagde under retssagen stadig afstand til antisemitismen, men var i sin praksis samtidig præget af disse ideer. Eller rettere: denne distance var af en sådan karakter, at den opretholdt snarere end modvirkede antisemitismen. Arendt synes således at forstå antisemitisme som en ideologi i traditio-

nel forstand. Alt, hvad Eichmann foretog sig, synes imidlertid at være givet i forhold til en sondring mellem ariere og jøder. Er eksistensen af denne sondring ikke netop essensen af antisemitismen?

Eichmann accepterer sondringen mellem jøder og ariere som uproblematisk. Jøderne er et folk, der ikke kan være tysk. Eichmann kan ikke se en jøde som et menneske slet og ret. Jøden er først og fremmest „jøde“ – dvs. ikke tysker. Eichmann ser selv sit arbejde som et forsøg på en løsning af det jødiske problem, men er dette problem netop ikke en ideologisk konstruktion? At Eichmann til stadighed hævdede, at han personligt ikke havde noget imod jøder (Arendt, 1992: 26), gendriver heller ikke påstanden om, at Eichmann ikke var antisemit. Jøderne skulle præcis gøre sig værdige til, at han intervererede til deres fordel. F.eks. hjalp Eichmann et familiemedlem med at emigrere til Schweiz. Vedkommende var ifølge Nürnberglovene halvjøde (Arendt, 1992: 30). Det væsentlige var imidlertid igen, at for Eichmann var jøder „jøder“. Når Eichmann hjalp enkelte jøder, så han det netop som en afvigelse fra en regel, han fulgte, og han fattede ikke, at det netop var disse afvigelser, som bekræftede og opretholdt reglen. De jøder, han hjalp, skulle være af familie eller have gjort sig fortjent til hans hjælp.

Ideologiens umoral fremstår altid som sin modsætning. Dens umenneskelighed som en humanisme. Dens falskhed som sandhed og dens hulhed som dybde. Udryddelsen af jøderne var en religiøs handling, en humanisme, der bestod i at redde menneskehedens bærere fra undergang. En praksis baseret på videnskabelige sandheder. Denne semantik modsvarer af Eichmanns praksis. Han hævdede at være upåvirket af ideologiens kraft, hvormed den netop fik sit tag i ham. Han opfattede sig som et moralsk menneske, fordi han kunne redde eller lindre lidelserne for de få, hvormed det præcis blev muligt for ham at virke for de manges udslættelse. Han troede, at den menneskelighed og kærlighed, han viste over for familie og venner, gjorde ham immun over for ideologiens påvirkning, mens faktum var, at den nazistiske ideologi netop fik sin styrke gennem denne distance.

Det er netop gennem forestillingen om et jeg, en personlighed eller en sfære uden for ideologiens påvirkning, at ideologien

opretholdes. Denne sondring er den kyniske ideologis primære produkt. Eichmann kunne holde orden i sin verden ved at opdele den i en privat sfære, hvor han var kærlig og hengivende og en offentlig, hvor han udøvede sit job i forhold til de ordrer, der blev ham givet. Han syntes ikke at opleve moralske konflikter, når disse to sfærer stødte sammen. I den førnævnte episode, hvor Eichmann hjalp et medlem af sin familie til at flygte, handlede han som en „privatperson“, der for sin families skyld udnyttede sin position inden for SS.

I et andet tilfælde, hvor en af Eichmanns jødiske „venner“, Storfer, ved en fejl var havnet i en koncentrationslejr, løste Eichmann konflikten ved at referere til ordrene om, at ingen kunne komme ud af lejren, når de først var kommet ind. I ingen af tilfældene synes disse to sfæres sammenstød at give anledning til en refleksion over egen praksis. Eichmanns samvittighed tynes ikke, da han ikke evner at se konflikten mellem den empati, han føler for sin familie, Storfer og andre, og det arbejde han udfører som et medlem af SS. Arendt skriver følgende om Eichmanns sidste møde med Storfer. Da citatet er centralt for både Arendts og min analyse, vil jeg gengive Arendts beskrivelse af dette møde i sin fulde længde:

Eichmann havde modtaget et telegram fra Rudolf Höss, kommandant i Auschwitz, der fortalte ham, at Storfer var ankommet, og at han indtrængende havde bedt om at se Eichmann. „Jeg sagde til mig selv: O.k., denne mand har altid opført sig ordentligt, så det var min umage værd (...). Jeg vil selv tage derhen og se, hvad der er galt med ham. Og jeg tog hen til Ebner (chef for Gestapo i Wien), og Ebner sagde – jeg husker det kun svagt – „Hvis bare han ikke havde været så klunter; han gik i skjul og prøvede at flygte“ – noget i den stil. Og politiet arresterede ham og sendte ham til koncentrationslejren, og ifølge rigsførerens (Himmlers) ordre kan ingen komme ud, når han først er kommet ind. Intet kunne gøres. Hverken Dr. Ebner eller jeg eller nogen anden kunne gøre noget ved det. Jeg tog til Auschwitz og bad Höss om lov til at se Storfer. „Ja, Ja (sagde Höss), han er i en af vores arbejdskolonner.“ Bagefter sammen med Storfer, tja, det var

normalt og menneskeligt; vi havde et normalt menneskeligt møde. Han fortalte mig om alle sine trængsler og bekymringer: Jeg sagde: „Ja, min kære gamle ven (Ja, mein lieber, guter Storfer); vi sidder sandelig kønt i det! Sikke et forbandet uheld!“, og jeg sagde også: „Hør, jeg kan virkelig ikke hjælpe dig, fordi ingen ifølge rigsførerens ordre må komme ud. Jeg kan ikke få dig ud. Dr. Ebner kan ikke få dig ud. Jeg hørte, at du begik en brøler, at du gik i skjul eller ønskede at slippe væk, hvilket *du* alt i alt ikke havde behøvet.“ (Eichmann mente, at Storfer, som jødisk funktionær, var undtaget fra deportationerne.) Jeg har glemt, hvad hans svar var. Og så spurgte jeg, hvordan han havde det. Og han sagde, ja, han spekulerede over, om han ikke kunne blive fritaget for arbejde – det var hårdt arbejde. Og så sagde jeg til Höss: „Arbejde – Storfer behøver ikke at arbejde!“, men Höss sagde: „Alle arbejder her.“ Så sagde jeg: „O.k., jeg vil skrive en seddel om, at Storfer skal holde grusgangene i orden med en kost“ – der var få grusgange der – „og at han har ret til at sætte sig ned med sin kost på en af bænken.“ (til Storfer) Jeg sagde: „Er det i orden, hr. Storfer? Vil det passe dig?“ Hvorefter han var tilfreds, og vi gav hånd; han fik en kost og satte sig på sin bæk. Det var en stor indre glæde for mig, at jeg i det mindste kunne se denne mand, som jeg havde arbejdet sammen med i mange år, og at vi kunne tale med hinanden.“ Seks uger efter dette normale, menneskelige møde var Storfer død – åbenbart ikke gasset, men skudt. (Arendt, 1992: 50-51)

Er dette citat et udtryk for manglende tænkning eller for kynisme? – svaret må vel være begge dele. Er citatet en dokumentation af, at Eichmann var antisemit eller det modsatte? Svaret er vel igen, at begge positioner kan hævdes. Hvad angår det første spørgsmål, så er det klart, at Eichmann her ikke tænker i Arendts forstand. Han evner ikke at reflektere over sine handlinger moralsk; han ser ikke sammenhængen mellem sit arbejde med at transportere jøder til koncentrationslejrene og det forhold, at en „ven“ som Storfer havner i en af dem. Han forstår ikke, at hver jøde på sin vis er en Storfer; det vil sige et menneske og ikke blot en last, der skal fragtes fra et sted til et andet.

Samtidig udtrykker citatet en klar kynisme. Eichmann ser ideologien og nazismen som en ydre ramme, han kan lægge afstand til. Den er nogle ydre betingelser for hans arbejde. Selv om Eichmann lægger afstand til denne ramme ved at være Storfers forstående ven, insisterer han dog alligevel på den i sin praksis. Det var i virkeligheden Storfers egen skyld – han kunne blot have ladet være med at forsøge at flygte. Han havde rodet sig ind i noget, som Eichmann ikke kunne redde ham ud af. Eichmann forbandt ikke koncentrationslejrenes helvede med sit arbejde. Han var ikke medansvarlig.

Udtrykker citatet en antisemitisme? Ja, i den forstand at Eichmann accepterer Storfers skæbne som den naturlige konsekvens af de „unoder“, han havde lavet. Eichmann ville formodentlig have reageret på en helt anden måde, hvis det var en „ikke-jøde“, der ved en fejl var havnet i koncentrationslejrene. På den anden side var Eichmann ikke svoren antisemit. Min påstand er imidlertid, som tidligere nævnt, at Eichmanns proklamerede og kyniske afstandtagen fra antisemitismen præcis bekræfter denne ideologi og giver den grobund hos ham. Under alle omstændigheder bryder Eichmann aldrig radikalt med det nazistiske system og dets ideologi. Heller ikke i tiden efter Det tredje Riges sammenbrud.

Mødet med Storfer synes også at indikere, at reglen for Eichmann var, at jøder først blev til mennesker, når de sluttede „ven-skaber“ med Eichmann. Eichmann er sandsynligvis ikke den eneste, som har syntes, at jøder var et problem i Det tredje Rige, og som samtidig har påstået, at dette dog kun er et generelt billede. Den jødiske nabo var jo ofte meget flink. Parolen synes at være: personligt har jeg ikke noget mod jøder, jeg synes blot, der er for mange af dem. Som Göbbels hævdede, havde alle deres yndlingsjøde. Med Eichmann kunne man sige, at alle havde deres Storfer. Det forhindrede imidlertid ikke mordet på fem millioner jøder.

Arendt forundres tilsyneladende over, at Eichmann ikke udtrykker noget direkte jødehad. Hun har nok haft en for fastlåst forestilling om, hvordan en ideologisk subjektposition ville se ud. Den tyske nazisme var ikke mulig, hvis den kun blev båret af folk, der så det som deres vigtigste opgave at brænde synagoger,

smadre jødiske butiksvinduer og råbe ukvemsord efter jøder. Antisemitismen eksisterede snarere i mindre direkte former, som f.eks. hos Eichmann, hvis antisemitisme gav sig udtryk i en stereotypisering af menneskelig væren til at være udtryk for medlemskab af en race. En forestilling som imidlertid muliggjorde en morderisk praksis. Løj Eichmann, da han sagde, at han ikke var antisemit? Arendt beskriver det som et udtryk for Eichmanns trang til at overdrive, da han i krigens sidste dage øjensynligt skulle have sagt følgende: „Jeg vil grinende hoppe ned i min grav, fordi det faktum, at jeg har fem millioner jøders død på min samvittighed, giver mig en ekstraordinær tilfredsstillelse (...)“ (Arendt, 1992: 46).

Måske var dette ikke en overdrivelse, men et udtryk for en erkendt antisemitisme. Måske var den „tilfredsstillelse“, han her beskriver, reel nok og at karakterisere som den sadisten føler, når han piner sit offer. På den anden side udtalte Eichmann, at hans arbejdsglæde helt forsvandt, da han blev informeret om planerne om ikke blot at flytte jøderne (Arendt, 1992: 31, 83-84), men om at udrydde dem. Spørgsmålet er imidlertid, om en ikke-overbevist nazist ikke ville have mistet meget andet end arbejdsglæden ved at skulle udføre et sådant job? Vi kommer ikke svaret nærmere. Lad os i stedet bevæge os videre til anden og tredje del af Arendts tese om ondskabens banalitet.

4. Sprog og refleksion

Anden del af Arendts tese om ondskabens banalitet består, som tidligere nævnt, i en påstand om, at Eichmann ikke evnede at sætte sig i andres sted, og dernæst, at dette bl.a. havde sin baggrund i hans manglende tænkning. Jeg vil diskutere disse to aspekter under ét. Denne manglende evne til tænkning havde bl.a. sin baggrund i og fandt udtryk i Eichmanns indskrænkede sprog og hyppige brug af klichéer (Arendt, 1992: 47). Denne indskrænkethed gav sig også udslag i en manglende evne til at sætte sig i andres sted (Arendt, 1992: 47). Arendt skriver:

Uanset om han skrev sine erindringer i Argentina eller i Jerusalem, uanset om han talte til politiets undersøger eller til retten, var det, han sagde, altid det samme og udtrykt i de

samme ord. Jo længere man lyttede til ham, desto mere åbenlyst blev det, at hans manglende evne til at udtrykke sig var tæt forbundet med hans manglende evne til at *tænke*, nemlig til at tænke fra en andens standpunkt. Ingen kommunikation var mulig med ham, ikke fordi han løj, men fordi han var omgivet af den mest sikre beskyttelse mod ordene og mod andres nærvær og derfor mod virkeligheden som sådan (Arendt, 1992: 49).

Hvordan kunne Eichmann som andre nazister opretholde den civiliserede facade samtidig med, at man udførte de mest modbydelige handlinger? Midlet var et specielt sprog, gennem hvilket man kunne tale om deportationerne uden at skulle nævne disse handlinger ved deres rette navn. Man brugte aldrig eller sjældent ord som „udryddelse“, „likvidering“ eller „drab“. Man talte i stedet for drab om „Den endelige Løsning“, „evakuering“ (Aussiedlung) og „specialbehandling“ (Sonderbehandlung). Deportation blev til „genhusning“ (Umsiedlung) og „arbejde i Øst“ (Arbeitseinsatz im Osten) (Arendt, 1992: 85).

Arendt forklarer, at formålet med disse sprogregler ikke var at holde folk uvidende om deres handlinger, men at forhindre dem i at sidestille deres handlinger med deres viden om mord og løgn (Arendt, 1992: 86). Videre skriver hun, at Eichmann var et ideelt subjekt for disse sprogregler. Han var meget modtagelig over for slagord, klichéer og fraser, og samtidig manglede han basale færdigheder i forbindelse med en normal samtale.

Til dette kan man tilføje, at Hitlers planer for udryddelsen af jøderne nødvendigvis måtte forblive udtalte og uskrevne. Ikke blot ud fra „pragmatiske“ hensyn, men fordi den perverse nydelse, som var den nazistiske civilisations underside, måtte forblive udtalt for at kunne fungere. Det sociale bånd er tosidigt. Oversiden udgøres af forestillingerne om Loven, om det socialt acceptable formuleret i eksplicite regler for ret adfærd. Undersiden består af de perverse fantasier og praksisser, som præcis overskrider oversidens påbud og regler. Oversiden er diskursiveret og undersiden må holdes skjult for at kunne fungere. Det betyder ikke, at eksistensen af denne underside ikke er erkendt. Pointen er snarere, at den kun fascinerer så længe den ikke stilles

åbent til skue. Måske går Arendt for langt i sin påstand om, at nazisterne blindede sig for det barbari, de praktiserede. Måske var det helt centralt, at man erkendte handlingernes kriminelle karakter. Følgende citat synes at bekræfte dette:

Det er sandt, at han (Eichmann, CBL) var en af de første mænd i de lavere grader, der blev informeret om denne „yderst hemmelige“ affære, som forblev en hemmelighed, endda efter at nyheden var spredt til hele partiet og de statslige myndigheder, til alle virksomheder forbundet med slavearbejde, til hele officerskorpset (lavt sat) og til de væbnede styrker. Hemmelighedskræmmeriet havde stadig sit praktiske formål. De, som eksplicit var blevet informeret om førerens ordre, var ikke længere „bærere af ordrer,“ men avancerede til „bærere af hemmeligheder,“ og en speciel ed var givet til dem. (Arendt, 1992: 84-85)

Eichmann forbrød sig i flere tilfælde mod dette broderskab i skyld ved at nævne forbrydelsernes rette sammenhæng og karakter. Måske netop derfor var det så svært for Eichmann at blive en del af „det gode selskab“. Eichmann mestrede til fulde sondringen mellem offentlig og privat. Barbariet kom ikke ham ved, eller rettere han vendte det systematisk ryggen. Han forstod dog ikke, hvilken rolle disse barbariske handlinger spillede, og hvorfor disse handlinger ikke kunne diskursiveres. Han forstod ikke nødvendigheden af blodet på hænderne og af de små og store hemmeligheder, som alle bar rundt på. Han opfattede sig som ren og god, men forstod ikke, at tyskernes privathed, særlig deres private moral – den moral, hvis rækkevidde var familien og andre tyskere – kun var mulig gennem en samtidig distancering fra og fascination af barbariet. Måske havde deltagelsen i barbariet præcis til hensigt at skabe privat distancerede individer. Individer, der som reaktion på barbariet på „autistisk“ vis lærte at vende sig ind imod sig selv. Det kollektive barbari skabte private og atomiserede individer.

Arendt tolker Eichmanns manglende tænkning som en forsvarsmekanisme mod det, han medvirkede til gennem sit arbejde. Arendt (Arendt, 1992: 52) skriver, at udøvelsen af selvbe-

drag var blevet så almindelig, at det nærmest var en moralsk forudsætning for overlevelse. Hun forstår ikke tænkning som noget, der besiddes af de få (Arendt, 1971: 445). Det er en evne, alle har. Eichmanns manglende tænkning skal således ikke forstås som en manglende evne i traditionel forstand, fordi det ville indikere, at han aldrig havde været i besiddelse af denne. Tværtimod er han ansvarlig for sin egen dehumanisering. Han *vælger* bevidst at udelukke moralske spørgsmål fra sit arbejde. Han *vælger* ikke at tænke. Dette argument synes at være i nogen konflikt med Arendts forestilling om, at Eichmann ikke havde nogen motivationer for, hvad han gjorde. Skyldsspørgsmålet i den moderne retspraksis er i høj grad fokuseret på spørgsmålet om motivation og intention, og i denne sammenhæng må man understrege, at Eichmann *valgte* ikke at gøre noget – valgte at forholde sig kynisk til hele det nazistiske projekt.

Hvori består forskellen mellem en forbryder, der bryder ind i et hus og slår dets beboere ihjel for derefter at rippe huset for alle værdier, og så Eichmann, der levede af at transportere jøder til deres visse død? Var Eichmann mindre motiveret end tyven, der overfalder for at skabe sig vinding? Eichmann betoner stadig, at han aldrig slog nogen ihjel, og at han intet havde med drabet på jøderne at gøre (Arendt, 1992: 22). Han sagde, at han aldrig havde dræbt en jøde eller et menneske i det hele taget. Siden skulle han imidlertid have kvalificeret sit udsagn. Han ville have været parat til at slå ihjel, hvis han var blevet beordret til det. En sådan ordre havde han imidlertid ikke fået.

Men er der i virkeligheden den store forskel på at slå ihjel og lade dø, når vi taler om nazisme? Eichmann var ikke uvidende om, hvad der skete i koncentrationslejrene. Arendt beretter om et tilfælde, hvor Eichmann oplevede aflivningen af jøder i en såkaldt gasningsbil:

Det var, hvad Eichmann så: Jøderne befandt sig i et stort rum; de blev bedt om at klæde sig af; så kom en lastbil, der stoppede lige foran indgangen til rummet, og de nøgne jøder blev bedt om at stige ind i den. Dørene blev lukket, og lastbilen begyndte at køre. „Jeg kan ikke fortælle, hvor mange jøder der steg ind, jeg kiggede dårligt nok. Jeg kunne ikke;

jeg kunne ikke; jeg havde fået nok. Skrigene, og (...) jeg var alt for rystet og i den dur, som jeg senere fortalte Müller, da jeg rapporterede til ham – han fik ikke megen gavn af min rapport. Jeg kørte herefter efter lastbilen, og da så jeg det mest frygtlige syn, som jeg indtil nu har set i mit liv. Lastbilen stoppede foran en åben grav, dørene blev åbnet, og ligene blev smidt ud; det var som om de stadig var i live, så smidige var deres lemmer. De blev kastet ned i hullet, og jeg kan stadig se en civil for mig, der trak tænder ud med tang. Og så måtte jeg væk – jeg skyndte mig ind i min bil, og jeg åbnede ikke min mund igen. Efter denne hændelse kunne jeg i timevis sidde ved siden af min chauffør uden at veksle et ord med ham. Der havde jeg fået nok. Jeg var færdig. Jeg kan kun huske, at en læge i hvid kittel bad mig om at kigge igennem et hul i lastbilen, mens de stadig var i den. Jeg nægtede at gøre det. Jeg kunne ikke. Jeg måtte væk. (Arendt, 1992: 87-88)

Dette var ikke den eneste gang, Eichmann konfronteredes med nazisternes forbrydelser over for jøderne. Eichmann lærte dog hurtigt at undgå ubehagelige episoder. I Auschwitz undgik han således bevidst konfrontationen med krematorierne. Eichmann evner således at føle empati. Han forfærdes over død og lemlæstelse. På et tidspunkt havde Eichmann slået Dr. Josef Löwenherz – en af hans „favoritjøder“ – hvilket plagede ham usigeligt (Arendt, 1992: 46-47). Eichmann var civiliseret – i stand til at føle smerte og anger og i stand til at føle sig rørt og bevæget over andres smerte og lidelse. Hvordan kunne Eichmann da forblive i sit arbejde og sende tusinder i den visse død? Ved at rette sin empati mod sit „eget“ folk i stedet for mod „jøderne“. Han skulle have sagt følgende til en lokal SS kommandant i forbindelse med henrettelse af jøder med geværskud:

Alt i alt er det frygteligt, hvad der bliver gjort her omkring; Jeg sagde: unge folk bliver gjort til sadister. Hvordan kan man gøre det? Ganske enkelt at nedskyde kvinder og børn? Det er umuligt. Vores folk vil gå amok og blive sindssyge, vores eget folk. (Arendt, 1992: 88-89)

Eichmanns kynisme giver sig her udtryk i en sontring mellem tyskere og jøder. Eichmann *vælger* at lade sin empati være rettet mod tyskerne. Den lidelse, arierne føler ved at udføre den af historien givne opgave, synes at overtrumfe jødernes lidelser. Jøderne kunne således udryddes, hvis det vel at mærke foregik på en civiliseret måde.

Arendt har således ret i, at Eichmann ikke tænkte, men samtidig er det vigtigt at betone, at Eichmann *valgte* ikke at tænke. At han havde været konfronteret med situationer, hvor hans ideologiske verdensbillede blev rystet, men hvor han alligevel *valgte* at reetablere status quo. Eichmann *valgte* ikke at blive konfronteret med konsekvenserne af sit arbejde. Hans manglende tænkning var et resultat af en kynisk praksis, i hvilken han valgte at forholde sig instrumentelt til sit arbejde.

5. Nazismens subjekter

Som en form for opsummering vil jeg citere Žižeks kritik af Arendts forestilling om ondskabens banalitet. Arendts skildring af Eichmann må suppleres med en beskrivelse af hans sadisme (nydelse) og hans kynisme:

Fakta består imidlertid: at udførelsen af Holocaust af *nazi-apparatet selv* blev behandlet som en form for obskøn og smudsig hemmelighed, der ikke var offentligt anerkendt, og som modstod en simpel og direkte oversættelse til den anonyme, bureaukratiske maskine. For at kunne gøre rede for, hvordan bødlerne udførte Holocaustforanstaltningerne, må man derfor supplere den rene, *symbolske* bureaukratiske logik, involveret i „ondskabens banalitet,“ med yderligere to komponenter: det *imaginære* skin af tilfredsstillelse, myter m.v., som sætter subjektet i stand til at fastholde en afstand fra (og hermed at „neutralisere“) rædslerne, det er involveret i, og den viden, det har om dem (at bilde sig selv ind, at jøderne kun blev transporteret til nogle nye østlige lejre; at hævde, at kun en mindre del af dem i virkeligheden blev dræbt, at lytte til klassisk musik om aftenen, og derved overbevise sig selv om, at „alt i alt er vi mænd af kultur, som uheldigvis er blevet tvunget til at udføre nogle ubehagelige, men

nødvendige opgaver“ osv.); og frem for alt, det *reelle* af den perverse (sadistiske) *jouissance* i hvad de foretog sig (torture rede, dræbte, sønderlemmede kroppe ...). (Žižek, 1997: 55)

Eichmann var således ikke kun banal i Arendts forstand. Han var også sadist i Lacans forstand og kynisk i Žižeks og Sloterdijks forstand. Man kunne sige, at mange tyskere, og i hvert fald Eichmann, ikke blot gjorde det. De vidste også, hvad de gjorde – og de nød det. Hvad gjorde de? Slog jøderne ihjel. Skabte et helvede på jord. Hvad vidste de? At jøderne, sigøjnerne, de homoseksuelle, kommunisterne og alle de andre „afvigere“ endte i koncentrationslejre uden nogen chance for at overleve, at sprogreglerne „tildækkede“ barbariske praksisser, at de havde blod på hænderne og naturligvis mest grundlæggende, at jøden, den homoseksuelle og kommunisten var mennesker som de. Hvad nød de? At sætte sig som herrefolk, at pine, torturere og slå ihjel.

Det centrale i min analyse af Eichmann har ikke blot været at korrigere Arendts analyse for at skabe et mere fuldstændigt billede af Eichmanns person. Det har også været at indskrive en motivation i hans handlinger. Eichmann var ikke blot banal og ude af stand til at tænke. Han *valgte* ikke at tænke. Han *valgte* kynismen som livsstrategi, og han indsatte sig som den sadistiske bøddel, der forsøgte at tilfredsstille en højere herre. Ideologien øvede naturligvis sit tryk mod tyskerne og dermed også mod Eichmann. Der var uden tvivl mange Eichmann i Det tredje Rige. Men der var en mulighed for at sige fra, og i Eichmanns tilfælde sandsynligvis uden andre konsekvenser end et langsommere karriereforsløb.

Nu var Eichmanns problem naturligvis ikke udelukkende, at han ikke tænkte. Han slog også ihjel, han var meddelagtig i et folkemord. Det centrale er imidlertid, at den eneste måde, hvorpå de etiske og moralske principper kan aktiveres, er gennem refleksionen, og at denne refleksion nødvendigvis ville lede ham til at forstå konsekvenserne af sine handlinger. „Du bør tænke“ er ikke et påbud på linje med, „du må ikke slå ihjel“. Det er heller ikke Arendts opfattelse. Men tænkningen og konfrontationen med den andens lidelse bør lede enhver til at forstå, at en hand-

ling som Holocaust er moralsk uforsvarlig. Tænkning bør basalt set ses som en refleksion over ens væren i verden. Denne refleksion kan meget vel have sin baggrund i andre erfaringer end de rent kognitive. Det kan også være noget emotionelt. Tænkning handler også om at give rum for de moralske evner – solidaritet, empati, refleksion, ansvar, forpligtelse m.v. Måske skulle man vende det om. Fraværet af tænkning er basalt set en måde, hvorpå Eichmann og andre som ham kan sætte disse moralske evner ud af spil. Det grundlæggende er således, at man har disse evner.

Noter

1. Ezorsky (1985) går i rette med denne opfattelse i sin artikel. Nogle af de vigtigste argumenter er, at Eichmanns påstand om, at han ikke var ideologisk motiveret, da han meldte sig ind i nazipartiet i 1934, synes uplausibel, at Eichmann ved en lejlighed havde udtrykt antisemitiske holdninger og at sadister og mordere generelt godt kan virke normale i de fleste livssammenhænge – f.eks. ved at være kærlige over for deres familie. Hertil må man tilføje de argumenter, jeg forsøger at udvikle i det følgende.
2. Det er denne brutalitet, som bl.a. Daniel Johan Goldhagen er blevet berømt for at beskrive (Goldhagen, 1997).
3. Retten afviste også dette materiale.
4. Begæret er netop forskelligt fra et behov. Et behov forsvinder, efter det er blevet opfyldt, hvorimod et begær er umætteligt. Begæret refererer til en primordial mangel, der netop, fordi den er konstitutiv, ikke lader sig udfylde.
5. Hos Sade lader ofret sig pine i al uendelighed uden at miste sit liv og sin skønhed. Det er naturligvis rigtigt, at nazisten ombragte de enkelte jøder, men jødedommen som sådan syntes umulig at destruere. Jo flere jøder, der blev slået ihjel, desto mere truende synes den jødiske sammensværgelse. Hvis man forestillede sig, at jøderne blev udryddet, ville nazisterne blot forgribe sig på andre folk. I den forstand var også nazismens offer som Sades Juliette smuk i dets uendelige lidelse.
6. Denne påstand er implicit en kritik af særligt Baumans (1989) be-

toning af nazismens abstrakte og rationaliserede væsen og af tilstanden mellem bøddel og offer.

7. Eichmann hjalp dog også et familiemedlem med at flygte til Schweiz.
8. Žižeks opfattelse af kynisme er stærkt inspireret af Peter Sloterdijks bog om den kyniske fornuft (Sloterdijk 1988).

Litteratur

- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, London: Penguin.
- Arendt, Hannah (1971), „Thinking and Moral Considerations: A Lecture“ i *Social Research*, 38. årg., nr. 3, pp. 417-446.
- Arendt, Hannah (1973), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.
- Dolar, Mladen (1992), „Lord and bondsman on the Couch“ i *The American Journal of Semiotics*, 9. årg., nr. 2-3, pp. 69-90.
- Ezorsky, Gertrude (1985), „Hannah Arendt's View of Totalitarianism and the Holocaust“ i *The Philosophical Forum*, 16. årg., nr.1-2, pp.63-81.
- Goldhagen, Daniel Johan (1997 [1996]), *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, London: Abacus.
- Halberstam, Josua (1988), „From Kant to Auschwitz“ i *Social Theory and Practice*, 14. årg., nr. 1, pp. 41-54.
- Lacan, Jacques (1990 [1963]), „Kant with Sade“ i *October*, nr. 51, pp. 55-75.
- Lacan, Jacques (1994), *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet, 1956-57*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques (1992 [1977]), *The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, London: Hogarth Press and Institute of Psychoanalysis.
- MacCannell, Juliet Flower (1993), „Facing fascism: A Feminine Politics of Jouissance“ i *Topoi*, 12. årg., pp. 137-151.
- Rogozinski, Jacob (1993), „Hell on Earth – Hannah Arendt in the Face of Hitler“ i *Philosophy Today*, fall, pp. 257-274.
- Sloterdijk, Peter (1988 [1983]), *Critique of Cynical Reason*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1992), „In His Bold Gaze My Ruin Writ Large“ i Slavoj Žižek (ed.) *Everything You Always Wanted to Know about Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, London: Verso, pp. 211-272.
- Žižek, Slavoj (1997), *The Plague of Fantasies*, London: Verso.

Eichmanns Kant – Et studie i pligtmoral

Carsten Bagge Laustsen

1. Forvrænget kantianisme

Noget af det mest bekymrende ved retssagen i Jerusalem mod Adolf Eichmann var, at han forsvarede sig med, at han i sin praksis havde fulgt Kants kategoriske imperativ.¹ Havde Arendt ikke netop hævdet, at Eichmann ikke evnede moralsk refleksion, og at Eichmanns lydighed derfor var „blind“?

Arendt fandt, at Eichmanns væren udtrykte, hvad hun kaldte ondskabens banalitet. Det var en ondskab, som ikke havde sin baggrund i et ønske om at gøre ondt – Eichmann var ikke nogen patologisk forbryder –, men som derimod havde sin baggrund i Eichmanns manglende tænkning. „Det banale“ var således en egenskab ved Eichmanns væren snarere end ved hans ondskab. Denne var, som alle ved, monstrøs (Arendt, 1978a: 4). Eichmann fulgte loven, men gjorde dette „blindt“. Eichmann evnede ikke at reflektere etisk. Eller rettere han *valgte* ikke at holde sine handlinger op mod moralske standarder. Umiddelbart virker det derfor alt andet end logisk, at Eichmann skulle forstå sig som kantianer – som et menneske, der stræbte efter at leve op til den moralske lov.

Faktum var, at Eichmann forvrængede det kategoriske imperativ. Hans kantianisme var ikke genuin. Det er imidlertid interessant at undersøge, hvad det er i Kants kategoriske imperativ, som giver anledning til Eichmanns forvrængning. Arendt taler netop om en forvrængning og ikke om, at Eichmanns brug af Kant er fuldstændig forfejlet. Om ikke andet må man bemærke, at Eichmann følte et behov for at legitimere sine hand-

linger, og at han i den forbindelse udtrykte veneration for Kants moralfilosofi.

Svaret på, hvad der muliggør Eichmanns forvrængning, synes allerede givet i den første formulering af det kategoriske imperativ (at gøre ens maksime til almen lov). Den moralske lov adlydes ikke af nogen specifik årsag, men kun fordi den er lov. En moralsk handling kan således kun begrundes moralsk. Den moralske lov lader sig således ikke forstå som et udtryk for (d)et gode, men i stedet for som den rene pligt: Din pligt er ... at gøre din pligt (Žižek, 1996: 79). Denne pligttænkning lod sig i Eichmanns forståelse forene med hans forpligtelse over for føreren. Det var netop, fordi denne pligt var imperativ (kategorisk), at Eichmann kunne undgå at tænke. For ham eksisterede der ingen sontring mellem førerens lov og den moralske lov: ingen sontring mellem legalitet og moralitet. Han kunne derfor forstå sin underkastelse under førerens vilje som en uproblematisk handling. Han havde personligt sværget Hitler troskab, og denne ed indebar en forpligtelse på førerens ord (Arendt, 1992:149). Eichmann forstod førerens ord som givet umiddelbart og imperativt. De kunne derfor ikke betvivles. Disse ord havde lovens kraft (Gesetzskraft) (Arendt, 1992: 148). Førerens ord *var* lov.

Eichmanns forvrængning af det kategoriske imperativ² er flerfoldig, og lad mig her indledende nævne nogle af de afgørende afvigelser fra en genuin kantianisme.³ Det centrale er, at den moralske lov i Eichmanns brug mistede sin transcendens. I og med at sontringen mellem den moralske lov og den menneskeligt givne lov (i nazismen førerens lov) ophæves, bliver loven manipulerbar. Det er naturligvis i modstrid med det kategoriske imperativ, som Kant forstod som universelt, transhistorisk og derfor som uafhængigt af tid og rum og ikke mindst af individets umiddelbare interesser. Den moralske lov ville naturligvis i de enkelte individers moralske praksis skulle fænomenologisere sig i konkrete overvejelser, rationaler og handlinger, men det moralske som sådant ville aldrig kunne reduceres til disse fremtrædelser.

I nazismen lod det moralske sig forbinde med en partikulær vilje. Det moralske var givet ved førerens vilje og den nazistiske

bevægelses mission. Hos Kant er dømmekraften almen. Moralen er for Kant heller ikke bundet op på heteronome love, men derimod på autonome sådanne (selvlovgivning). Følgelig understreger Kant i sin tredje formulering af det kategoriske imperativ det moralske subjekts autonomi. I nazismen ophævedes spændingen mellem det universelle og det partikulære. Førerens vilje kom således til at udtrykke den universelle sandhed. En sandhed, som imidlertid kun kan erkendes af folk med evnen for en særlig indsigt – dvs. af arierne. At tildele en bestemt gruppe moralske evner, og frakende en anden gruppe samme, er en idé, som intet har tilfælles med en kantiansk etik. Endvidere burde det være åbenlyst, at nazismens imperativ om at lyde førerens ord og slå jøden ihjel ikke kunne universaliseres. Hvis der er noget, kantianismen forbyder, er det mordet. Det er uforeneligt med det kategoriske imperativ i dets anden formulering: Du skal handle på en måde, så menneskeheden i din person, såvel som i enhver anden person, altid behandles som et mål og ikke som et middel. Mennesket har således for Kant en iboende værdi.

Endelig fandt den moralske lov for Kant sit grundlag i på den ene side en respekt for loven og på den anden i en erkendelse af skyld og synd. Det moralske subjekt drives af en følelse af aldrig at have handlet moralsk rigtigt. Det moralske subjekt er altid i underskud. Eichmann og andre af nazismens subjekter var derimod sikre på, at de gjorde det rette, og de følte sig derfor sjældent klemt mellem deres samvittighed på den ene side og deres handlinger på den anden.

*

Inden for den filosoferende sociologi findes en lille og eksklusiv tradition for at reflektere over forholdet mellem kantianisme og nazisme. I Arendts diagnostiske filosofi møder vi ikke kun dette tema i diskussionen af Eichmanns moralitet. Dette spørgsmål er på sin vis udgangspunktet for hele hendes filosofi. De tidlige refleksioner over totalitarismens natur rundes naturligt af med Arendts diskussion af Kants teori om dømmekraften. Eichmanns forvrængning af kantianismen og det nazistiske systems

pervertering af det politiske fællesskab var lærestykker, som kunne tjene til at formulere en filosofi som svar. Uanset at Eichmanns brug af Kant var forfejlet, var den dog væsentlig at undersøge. Filosofien var for Arendt ikke primært en filologisk disciplin, men derimod praktisk og diagnostisk. Den måtte derfor tage Eichmanns forvrængning alvorligt som andet og mere end blot dårlig filosofi.

Arendt er imidlertid, som nævnt, ikke den eneste, der har reflekteret over mulighederne for en forvrængning af det kategoriske imperativ. En sådan refleksion står centralt i Max Horkheimer og Theodor Adornos *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer & Adorno, 1993: 131-178), i Jacques Lacans *Kant avec Sade* (Lacan, 1971) og i hans etikseminar (Lacan, 1992) og endelig flere steder i Slavoj Žižeks sociologi (Žižek, 1997: 45-85, 213-242; 1999a: 283-301). I denne artikel vil vi ud over Arendts refleksioner primært følge det psykoanalytiske spor associeret med Lacan og Žižeks tænkning. Fælles for de netop nævnte forfatterskaber er, at de diskuterer forvrængningen af kantianismen i lyset af Marquis de Sades praksis og tænkning. Hvis man forstår sadismen i klassisk forstand som givet ved et sadistisk subjekt, der finder nydelse ved at pine andre, så er denne beskrivelse naturligvis langt fra Arendts karakteristik af Eichmann og den banale (og dermed ikke-patologiske) ondskab. Hvis man imidlertid, som Lacan og Žižek, forstår sadisten som én, der instrumentaliserer sig for en højere mester, ja så er man straks tættere på Arendts karakteristik af Eichmanns lydighed over for føreren. Det er forestillingen om det uselviske i ondskaben, som bringer referencerne til Kant, Sade og nazismen sammen. Som vi skal se, arbejder Lacan og Žižek inden for en problematik, som nærmest synes identisk med Arendts. Forudsætningerne for en frugtbar dialog er derfor rekursivt betragtet til stede.

Det er ikke Kant, der er på anklagebænken, som nogen måske vil fristes til at tro. Det drejer sig snarere om en måde at forholde sig til Kant på, hvor kantianismen holdes i live ved at læse Kant med Sade eller med Eichmann. Med Sade kan man læse noget frem i Kant, som man ellers ikke ville bemærke, og med Kant kan vi læse Sade på ny (Miller, 1996:213). Og er denne læ-

sestrategi ikke også Arendts? Med Eichmann kan vi læse noget frem i Kant, som vi ellers overser, og med Kant kan vi belyse Eichmanns praksis.

Denne artikel har som formål at diskutere Arendts refleksioner over Eichmanns forvrængning af det kategoriske imperativ i lyset af primært Lacan og Žižeks diskussion af samme problematik. Formålet med at læse disse to forfatterskaber er for det første at nå til en dybere forståelse af Eichmanns ondskab og af hans kantianisme i særdeleshed og for det andet at supplere Arendts ufuldstændige refleksioner over den politiske dømmekrafts natur. Lad os nu først diskutere Arendts beskrivelse af Eichmanns forvrængning af det kategoriske imperativ for dernæst at fremdrage det essentielle i Lacans diskussion af Sade og Kant. Senere vil vi diskutere Arendts og Lacan/Žižeks rekonstruktion af en kantiansk etik.

2. Uselvisk ondskab: Banal, radikal eller dæmonisk?

Under retssagen kunne Eichmann citere det kategoriske imperativ i en nogenlunde korrekt form. I Eichmanns version lød det: „Med min kommentar om Kant mente jeg, at min viljes princip altid må være sådan, at den kan blive princip for almene love“ (Arendt, 1992: 136). Eichmann fortsatte med at hævde, at han havde læst Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (Kant, 1788) og forklarede samtidig, at han var ophørt med at leve efter de kantianske principper fra det øjeblik, hvor han havde fået overdraget opgaven i forbindelse med Den endelige Løsning. Han havde herefter forliget sig med tanken om, at han ikke var herre over sine egne handlinger. Arendt synes dog ikke fuldstændigt at have accepteret Eichmanns påstand om, at han havde lagt de kantianske principper bag sig. Måske var netop den handling, hvor Eichmann deponerer sin samvittighed hos føreren, et resultat af hans „kantianisme“. Arendt skriver om Eichmanns brug af det kategoriske imperativ, at Eichmann:

havde forvrænget det til at lyde: Handl som om princippet for dine handlinger er det samme som for lovgiveren eller landets lov, – eller, i Hans Franks formulering af „Det tredje Riges kategoriske imperativ,“ som Eichmann måske har

kendt: „Handl på en sådan måde, at føreren, hvis han kendte til dine handlinger, ville billige dem. (Arendt, 1992: 141)

Eichmanns forvrængning af det kategoriske imperativ stemte overens med det, Arendt kalder en „version af Kant for den lille mands hverdagsbrug“ (Arendt, 1992: 141). Arendt er i denne forbindelse opmærksom på, at Eichmann beskriver sig som „idealist“: som en mand, der levede for sin idé, og som derfor var parat til at ofre alt for denne – selv sin familie, ja endog sig selv (Arendt, 1992: 242). Han var, fordi han var „idealist“, parat til at adlyde *alle* ordrer. Han havde naturligvis som alle andre følelser og behov, men de måtte vige, hvis de kom i konflikt med den „idé“, han var bærer af (Arendt, 1992: 42). Eller samme problematik set fra en lidt anden vinkel – og bemærk her den bydende (imperative og kategoriske) form:

Ligesom loven i civiliserede lande forudsætter, at samvittighedens stemmer byder alle: „Du må ikke slå ihjel“, også selv om menneskets naturlige begær og tilbøjeligheder nogle gange kan være drabelige, så fordrede loven i Hitlers land, at samvittighedens stemme bød alle: „Du skal dræbe“, også selv om de, som organiserede massakrerne, var fuldt bevidste om, at mord er imod de fleste menneskers normale tilbøjeligheder. (Arendt, 1992: 150)

Dette at dræbe kunne således i nazismen fortolkes som en moralsk handling. Det var en handling, hvor man veg bort fra det, man umiddelbart følte lyst til. Budet om at dræbe var formuleret som et imperativ. Drabshandlingerne var endvidere uselviske. De fordrede, at man så bort fra sine subjektive præferencer og individuelle hensyn. Spørgsmålet er, om denne følelse af forpligtelse over for føreren – villigheden til at begå drab – og Eichmanns „kantianisme“ i virkeligheden ikke er to alen ud af ét stykke. Set i forlængelse af Hans Franks „oversættelse“ af det kategoriske imperativ er svaret ja. Eichmann forblev kantianer om end på sin egen forvredne måde. Som kantianismen fordrer, at vi ser bort fra alle selviske hensyn og motiver, fordrede føreren, at man uselvisk arbejdede for fædrelandet. Det

skræmmende ved Eichmanns ondskab var ifølge Arendt, at den var uden personligt motiv. Eichmann var ond af princip. Ikke fordi han ønskede at gøre ondt, men fordi selve det at følge førerprincippet implicerede ondskab af den mest radikale slags.

Eichmann forvrængede det kategoriske imperativ ved blindt at handle i forhold til en regel/et princip. Arendt hævder, at forestillingen om denne banale ondskab markerer et brud med hendes tidligere og mere metafysiske forståelse af radikal ondskab i *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1973: 245). Hvor den radikale ondskab havde dybde, var den banale ondskab et „overfladefænomen“ (Arendt, 1978b: 251) – et fænomen baseret på manglende tænkning, manglende dømmekraft og en manglende vilje til at handle politisk (Arendt, 1978a: 3-4). Hvis vi imidlertid understreger, at Eichmann handlede i henhold til et princip og af pligt, åbner der sig en oplagt forbindelse til bestemmelsen af det onde i *The Origins of Totalitarianism* (1973). Begge typer af ondskab er „uselviske“. Det er gængs i forlængelse af Arendts egne udsagn at betone forskellen mellem den banale og den radikale ondskab. Her vil vi imidlertid også betone lighedspunkter. Men først en skitsering af Arendts forestilling om den radikale ondskab, således som denne bestemmes i *The Origins of Totalitarianism* (1973).

Om den radikale ondskab skriver Arendt, at den opstår i et system, hvor mennesket er blevet overflødigt: Hvor ét menneske lader sig erstatte med et andet, som om vedkommende var en ting (Arendt, 1973: 438, 457). Denne fundamentale krænkelse af menneskets humanitet sprænger standarderne for enhver tidligere set ondskab, hvorfor den netop er radikal. Arendt mener, at vi står uden kritiske greb, når vi skal beskrive denne ondskab. Den filosofiske tradition og kristendommen har tidligere altid forstået ondskaben som givet ved en brist – som et sekundært fænomen, der kunne reduceres bort (Arendt, 1973: 459). Holocaust derimod udtrykker en decideret ond vilje, der ikke lader sig forklare på andre måder, end at den simpelthen er ond.

Arendts tese om den radikale ondskab består af flere indbyrdes forbundne elementer. For det første hævder hun, at den radikale ondskab er radikal i betydningen hinsides menneskelig

forstand. Den er også radikal i betydningen utilgivelig og som noget, man ikke kan forsone sig med (Arendt, 1973: 433, 459; 1994: 13-14). Arendt hævder ikke dette på baggrund af antallet af dræbte, men i stedet med henvisning til, hvorfor de blev dræbt. Det radikale ved den radikale ondskab er nemlig i den næste bestemmelse, at der ikke var nogen begrundelse for at dræbe jøderne. Holocaust brød med enhver utilitaristisk doktrin og med forestillingen om, at mennesket havde en egenverdi. Konzentrationslejrene stod som symbolet på denne radikale ondskab:

Det er ikke kun lejrenes ikke-utilitaristiske karakter – det meningsløse i at „straffe“ fuldstændigt uskyldige mennesker, den manglende evne til at holde de indsatte i en sådan stand, at man kunne uddrive profitabelt arbejde fra dem, det overflødige i at skræmme en fuldstændig undertrykt befolkning – som giver dem deres distinkte og skræmmende karakter, men også deres antiutilitaristiske funktion: det forhold, at det ikke engang blev tilladt de uhyre akutte militære aktiviteter at forstyrre disse „demografiske politikker“. Det var som om, det for nazisterne var vigtigere at drive udryddelsesfabrikker end at vinde en krig. (Arendt, 1994: 233)

En sådan ondskab havde vi og Arendt ikke tidligere set. Det var en ondskab, hvor man var ond af princip: en ondskab, hvor man var parat til at fortsætte med sit forehavende, selv om man vidste, at det til sidst ville betyde ens egen undergang (Laustsen, 1998a: 48-49). Nazisterne satte netop fart på udryddelsen af jøderne på det tidspunkt, hvor de begyndte at tabe krigen. Herved blev afgørende ressourcer drænet, som ellers kunne have været anvendt i kamp. Endvidere må de fleste have vidst, at folkemordets bagmænd ville møde den strengeste straf, når regnskabet med den fremrykkende fjende skulle gøres op.

For det tredje var ondskaben radikal, fordi den gjorde den menneskelige væren overflødig. Nazisterne satte sig til herre over den menneskelige natur og forsøgte at forme den således, at den svarede til ideologiens verdensbillede. Det var en ondskab, der blev udført, som var man Gud. En ondskab, hvor mennesket

blev overflødig, dvs. det enkelte menneske ikke længere havde en egenverdi. Arendt understreger derfor, at nazismens forbrydelser var forbrydelser mod menneskeheden. Det var et anslag mod selve menneskets humanitet.

Arendt kritiserer i forlængelse af denne diagnose Kant for at bortrationalisere forestillingen om den radikale ondskab (Arendt, 1973: 459). Der findes en ondskab, som ikke er baseret på patologi: en ondskab, som ikke står i modstrid med et givet fællesskabs normer og værdier. Arendt fejllæser her Kant, der, når han skriver om radikal ondskab, tænker på en a priori ondskab: På menneskets tendens mod det onde (Kant, 1794: 27-48, 94-95). Denne forestilling om det faldne menneske er ikke ny. Den er en omskrivning af forestillingen om arvesynden (Zupancič, 2000: 88). Kant bruger også termen „ursprüngliche Schuld“ herfor (Rogozinsky, 1996: 32).

Mere provokerende er Kants tese om den dæmoniske ondskab. Den dæmonisk onde er netop en, som er ond af princip, og som derfor ikke er patologisk motivet (Copjec, 1996: vii-viii, ix-x). Arendts beskrivelse af det radikalt onde ligger meget tæt på Kants teori om det dæmoniske. Endvidere er det netop denne forestilling, som Kant forsøger at bortrationalisere (Zupancič, 2000: 91). Det er ikke overraskende. Eksistensen af en sådan ondskab ville på radikal vis erodere grunden for hans etiske doktrin.

Kant oplevede ikke Holocaust. Det gjorde Arendt, og hun mener derfor, at en sådan ikke-patologisk ondskab er mulig. Hun kalder den ikke en dæmonisk ondskab, men radikal ondskab. Forskellen i terminologi skal vi ikke lade os forlede af. Arendts forestilling om radikal ondskab synes umiddelbart dæmonisk i Kants forstand (Silber i Žizek, 1997: 233). Lad os nu kort skitsere forbindelsen mellem bestemmelsen af ondskaben som radikal, banal og dæmonisk.

Rekapitulerende kan man nævne, at både den radikale og den banale ondskab hos Arendt deler det træk, at den udøves uden utilitaristiske begrundelser og hensyn. For begge typer af ondskab gælder det, at de ikke er motiveret i gængs forstand. Eichmanns idealisme spejler her den nazistiske ideologis idealisme. Begge grunder sig på grundlæggende og ufravigelige prin-

cipper. Nazismen var, som Eichmann, tilsyneladende ond af princip. I nazismen var de handlinger, den foreskrev, moralske. De havde til formål at realisere Guds vilje og hans rige på jord (Laustsen, 1998b: 232-235). På tilsvarende vis opfattede Eichmann sig som et moralsk menneske, der var forpligtet på en højere mission. I begge tilfælde var man underlagt en højere mester; man skulle vise sin lydighed og ikke vige tilbage fra det, man umiddelbart fandt uacceptabelt – f.eks. at slå ihjel.

Arendt hævder, at koncentrationslejrene er det definerende træk ved de totalitære stater. For Arendt var det mest tankevækkende ved koncentrationslejrene, at bødlerne ikke var sadistiske i gængs forstand,⁴ og som nævnt, at der ikke var nogen utilitaristisk målsætning bag lejrene (Arendt, 1994: 234). De lignede mere fabrikker, hvor folk indifferent udøvede deres funktioner. Koncentrationslejrene er således centrale i både beskrivelsen af den banale og den radikale ondskab. De udgør i en vis forstand to sider af samme mønt. Den banale ondskab beskriver bødlerne, mens den radikale ondskab beskriver de handlinger, som ofrene udsættes for. Hvis dette er to sider af den samme mønt, hvad er da navnet på mønten, hvis ikke dæmonisk ondskab? Både den banale og den radikale ondskab udøves af princip, og det er på baggrund heraf ikke længere muligt at sondre mellem moralske og umoralske handlinger. Med sammenfaldet af den moralske og den juridiske lov (førerens lov) synes lejrkommandanterne reduceret til blotte værktøjer for førerens vilje, mens ofrenes synes reduceret til rene kroppe uden moralsk givet egenverdi – til muselmænd blottet for spontanitet eller handlingskapacitet (Arendt, 1973: 455).

Vi vil nu, efter at have diskuteret Arendts opfattelse af ondskabens ansigter, vende os mod Lacan og Žižeks diskussion af forholdet mellem ondskab og kantianisme og særligt af mulighederne for at forvrænge det kategoriske imperative. Igen centreres diskussionen omkring forestillingen om en dæmonisk ondskab, om end konklusionen bliver den stik modsatte: Hverken nazismen eller Eichmann synes at følge et dæmonisk princip. Hermed også sagt, at Eichmanns væren og hans ondskab ikke er en uoverstigelig udfordring for en kantiansk etik, men snarere en anledning til at reformulere denne. I det følgende vil

vi skitsere Lacans diskussion af perverteret kantianisme, således som den findes i hans skrift om Kant og Sade.

3. Kant med Sade

Det, Lacan primært interesserer sig for i Kants moralfilosofi, er forestillingen om samvittigheden – om den indre stemme. Lacan forsøger at vise, at Kants moralske subjekt er decentreret, og at den indre stemme har karakter af et overjeg, der bombarderer subjektet med krav, det ikke kan indfri (Žižek, 1991:232). Overjeg'et opfattes som en ydre instans.⁵ Denne diagnose bringer ifølge Lacan Kant tæt på Sade, idet sidstnævnte ved sadisme ikke blot forstår det at pine et offer, men også at disse handlinger udøves for en højere mester. Overjeg'et er denne mesters manifestation.

Med fænomenet Eichmann i baghovedet er problemet, at vi aldrig fuldstændigt kan afgøre, om pligten udsiges af en god eller ond mester. Hvis samvittigheden manifesterer sig ved, at vi viger tilbage fra det, vi umiddelbart har lyst til, da er det givet, at samvittighedens stemme opleves som en ydre instans. Hvis kriteriet for moralsk handlen er følelsen af at blive påkaldt af en sådan eksternaliseret stemme, da følger det også, at ethvert eksternaliseret påbud kan opfattes som moralsk. Således også den pligt, som føreren pålægger Eichmann.

Problemet er igen den dæmoniske ondskab. Hvis der findes en ondskab, som er givet i ren form, en ondskab, som ikke udøves med henblik på nogen form for egen vinding, da er det ikke længere muligt at sondre mellem den gode og den onde mesters påbud (Zupančič, 2000: 92-93). Det er her Marquis de Sade bliver interessant. Er han ikke eksemplet på en, som er ond af princip: et fotografisk negativ af en helgen? (Žižek, 1997: 228) Lad os undersøge nærmere, i hvilken forstand Sade kan siges at være sandheden om Kant.

Lacan hævder, at Sade er mere hæderlig end Kant, da han åbent erkender subjektets decentrering (spaltningen af selvet i et pligtadlydende jeg og i et pligtpålæggende overjeg). Sade reformulerer Kants maksime, således at det befaler alles søgen efter ubegrænset nydelse (Lacan, 1992: 79). I denne søgen har alle fri adgang til hinandens kroppe. Sades karikatur af det kategoriske

imperativ består af to elementer. Til disse to elementer korresponderer to subjekter. Det sadistiske imperativ udsiges og påkaldes ikke af det samme subjekt. Maksimet om den ubegrænsede nydelse er ytret i tredjeperson (som desinteresseret og universelt), mens anden del af maksimet er formuleret i førsteperson (som partikulært og forbundet til den individuelle lyst). Subjektet, der giver loven, er ikke det samme subjekt, som nyder. Lovens subjekt er netop en eksternt givet instans. Der må sondres mellem udsigelsens subjekt (her jeg'et) og udsagnets subjekt (her overjeg'et). Lacan skriver:

Sades maksime er, ved at lade sig udtale fra den Andens mund, mere ærligt end appellen til den indre stemme, da den afdækker den spaltning af subjektet, som normalt reduceres bort. (Lacan, 1971: 125)

Kants etik afviser alle tidligere retningslinjer for et moralsk liv: Etikken søger ikke længere lykken, den gyldne middelvej, mådeholdet, hygiejnen, det gode ... tilbage er kun den formelle lovs princip. Denne lov skaber en afgrund, som ikke lader sig udfylde med nogen konkret givet substans. Der er kun kriteriet for moralsk handling tilbage. Dette kriterium er universaliserbarhed (non-kontradiktion). Følgelig lyder en version af det kategoriske imperativ:

Da jeg har berøvet viljen enhver tilskyndelse, som kunne udspringe af adlydelsen af en hvilken som helst lov, bliver ved handlinger intet andet tilovers end den almindelige retmæssighed, som alene kan tjene viljen som princip, dvs. at jeg aldrig skal handle anderledes end, at jeg også skal kunne ville, at min maksime skal blive almen lov. (Kant, 1785: 17)

Universaliteten efterlader dog ifølge Lacan et patologisk „objekt“: samvittighedens stemme. Hvad Lacan viser er, at dette objekt (samvittighedens stemme) præcis er objektet for sadistens begær. Formalismen og „det patologiske“ udelukker således ikke nødvendigvis hinanden. Det er Lacans kommentar til Kants moralfilosofi: Sadisten arbejder for mesterens nydelse på

samme vis, som det moralske subjekt underkaster sig sin samvittighed. For begge gælder det, at de underlægger sig en eksternt givet instans.

Sade opfattede sig selv som libertiner og var derfor ikke bævist om, at hans frihedssøgen forudsatte en lov, som skulle overskrides. Sade formulerede sit princip om alles ret til nydelse i kantianske termer (Lacan, 1971: 125). Kravet om den ubegrænsede nydelse lod sig universalisere. Alle skulle kunne nyde hinandens kroppe uden begrænsninger af nogen art. Problemet med den moralske lov, som enhver anden lov, var for Sade, at den nødvendigvis måtte opfattes som begrænsende. Sades løsning var at (re)formulere Kants kategoriske imperativ således, at den universaliserede overskridelsen. Sades „republikanisme“ giver en lov, der overhovedet ikke begrænser (Sample, 1995: 12). Dette fordi overskridelsen er dens princip.

Kant kan imidlertid også oplyse Sade, da han har set, at den universelle maksime og de partikulære tilbøjeligheder altid vil være i konflikt. Det kræver altid endnu et forsøg at realisere sin frihed. Således lyder det i Sades soveværelsesfilosofi: „Fransk-mænd, endnu et forsøg, hvis I ønsker at være republikanere“ (Lacan, 1971: 123). For Kant gælder det på tilsvarende vis, at det at adlyde loven (det kategoriske imperativ) er umuligt, da den, der handler, aldrig fuldt ud vil kunne afskrive egensindige motivationer. Man kan ikke afvise, at man har handlet, fordi det gav en nytte, prestige etc. Loven vil derfor altid skulle forstås i spændingen mellem det universelle og det partikulære, og det, der medierer mellem de to, er oplevelsen af skyld (Copjec, 1996: xiii-xvi). I *Kritik der reinen Vernunft* skriver Kant følgende:

Handlingens egentlige moralitet, fortjeneste og skyld, endog af vore egne handlinger, forbliver derfor fuldstændig skjult for os. Vores tilregnelighed kan kun referere til handlingernes empiriske karakter. Hvor meget, der imidlertid kan tilskrives den rene virkning af frihed, den blotte natur og temperamentets uforskyldte fejl, eller dennes heldige beskaffenhed (merito fortunæ), kan aldrig afgøres og derfor ikke være retningsgivende for den fuldstændige retfærdighed. (Kant, 1781: 552)

Kant tilspidser i sit religionsteoretiske værk (1794) denne problematik, hvor han hævder, at mennesket har en tendens mod det onde (den radikale ondskab) (Kant, 1794: 27-48, 94-95). Vi er ikke fuldstændig i stand til at sige os fri for at have handlet af ond vilje. Omvendt kunne man sige, at det præcis er erkendelsen af skyld, der som et menneskeligt vilkår gør et etisk båret liv muligt. Den moralske lov giver sig negativt til kende gennem vores erfaring af skyld. Vores moralske fejlbarlighed viser, at vi er moralske agenter, og at vi har en frihed (Žižek, 1997: 230).

Hvor det forhold, at vi må vige fra, hvad vi umiddelbart har lyst til, for Kant tjener som bevis på, at vi er moralske individer, er det for Sade ofrets følelse af smerte, som er forudsætningen for maksimet om den universelle nydelses opfyldelse (Sample, 1995: 12). Sadisten forbliver, trods sit ønske om den totale frihed, slave af sit begær (Sample, 1995: 12).⁹ For begge er en spænding mellem det universelle og det partikulære uomgængelig.

Både Kant og Lacan har således erkendt, at loven må være primær. Udgangspunktet er ikke den individuelle lyst, som herefter begrænses af lovens forbud. Det er omvendt. Loven instituerer ifølge den lacanianske psykoanalyse begæret, mens den moralske lov hos Kant gør moralsk handling mulig. For begge har et imperativ derfor forrang. For Kant lyder det kategoriske imperativ: Gør din pligt! (overfor menneskeheden), mens det for Sade lyder: Nyd! (hinandens kroppe) (MacCannell, 1996: 54). Begge forbinder på paradoksal vis denne imperative fordring med en forestilling om menneskelig frihed. Både Kant og Sades filosofi er „republikansk“. Som Sade betoner, at den sande republikanisme nødvendiggør endnu et forsøg, understreger Kant, at det moralske subjekt aldrig føler sig moralsk nok. For både Kant og Sade er subjektet givet i en uendelig stræben. Hvor Sades subjekt søger den fuldendte nydelse, søger Kants subjekt den fuldendte moralske væren, den evige fred m.v. For begge synes den fuldendte og fuldbårte frihed at fortone sig i horisonten.

Som vi har set, har både Arendt og Lacan den dæmoniske ondskab som deres anliggende (i form af henholdsvis nazisme og sadisme) og særligt dennes forbindelse til den kantianske

doktrin. Vi vil i det følgende diskutere henholdsvis Lacan og Arendts svar på denne udfordring. Lacan var primært interesseret i den etik, som rettede sig mod det kliniske arbejde. Derfor læser vi en af hans elever, Slavoj Žižek, der har formuleret en sådan etik i et samfundsmæssigt perspektiv. Først Žižek, dernæst Arendt.

4. Pligten

For Kant giver den moralske lov sig kun negativt til kende som erfaring af skyld. Det, at vi aldrig kan leve op til den etiske fordring – denne *a priori* skyld – er, hvad Kant forstod ved *radikal* ondskab (Kant, 1794: 94-95; Žižek, 1997: 28). Det er en skyld, som har sit udgangspunkt i, at mennesket frit kan handle af ond vilje. Uden denne radikale ondskab ville den moralske lov skulle fænomeneres sig i positive forskrifter. Hermed ville den blot blive en „køgebog“, man kunne følge blindt (Zupančič, 2000: 29-60; Žižek, 1997: 228-229). Eichmann accepterer ikke denne radikale ondskab – hans samvittighed er ren og ubesmittet. Han fornægter etikken og dermed sit ansvar, idet han forstår pligten som materialiseret i Førerens forskrifter. Han accepterer ikke, at han har en egen vilje, hvorfor han heller ikke føler noget behov for at reflektere over sine handlinger moralsk. I forhold til spørgsmålet om viljen er problemet følgende:

Det, som gjorde det muligt for nazisterne at torturere og dræbe millioner af jøder, var ikke blot, at de troede, at de var guder, og at de derfor kunne bestemme, hvem der skulle leve, og hvem der måtte dø, men det forhold, at de så sig selv som Guds *redskab* (eller en eller anden idé), der allerede havde bestemt, hvem der kunne leve, og hvem der måtte dø. Sandelig, det farligste er ikke en ubetydelig embedsmand, som tror, han er Gud, men snarere Gud som foregiver at være en ubetydelig embedsmand. Man kunne endda sige, at for subjektet er den vanskeligste ting at acceptere, at hun på sin vis er 'Gud': at hun har et valg. (Zupančič, 2000: 97)

Og i forhold til spørgsmålet om den moralske refleksion dette:

Det er derfor forkert at forstå det kantianske kategoriske imperativ som en slags formular, hvis applicering i konkrete tilfælde fratager det moralske subjekt sit ansvar for en given beslutning: Jeg er ikke sikker på, at jeg gør min pligt, hvis jeg udfører handlingen X. Intet problem – jeg tester det ved at underkaste den det dobbelte, formelle kriterium⁷ som impliceret af det kategoriske imperativ (kan denne handling universaliseres? Behandler den andre mennesker også som et mål i sig selv og ikke kun som et middel?) og hvis handlingen X klarer testen, ved jeg, hvori min pligt består (...). Hele pointen med den kantianske argumentation er den præcis modsatte af denne automatiske verifikationsprocedure: det faktum, at det kategoriske imperativ er en tom form, betyder præcist, at den ikke kan tilvejebringe nogen garanti for, at vi ikke fejlbedømmer vores pligt (...). (Žižek, 1996: 170)

Som flere har hævdet, kan stort set ethvert maxime formuleres i en universaliserende form, således at princippet om nonkontradiktion holdes i hævd (Allison, 1996: 180; Zupančič, 2000: 92-93). Sade formulerede maximet om alles ret til den ubegrænsede nydelse inden for en kantiansk ramme, og Frank formulerede forpligtelsen over for føreren som et kategorisk imperativ. Hvad disse forsøg overser er imidlertid, at Kants moralfilosofi ikke er nogen test. Det kategoriske imperative giver os ingen garantier og fritager os ikke fra at tage ansvaret for måden, vi udøver vores frihed på.

Vi kan nu præcisere Kants „Du kannst, denn du sollst!“ – du kan, fordi du skal (Žižek, 1997: 222). Det må stå klart, at enhver henvisning til, at man handlede *pligtsmæssigt* (pflichtmässig), ikke kan accepteres som moralsk legitim. Pligten må aldrig blive en undskyldning. Hvis man refererer til pligten, idet man gør sin pligt, overser man, at man præcis skal handle *af pligt* (aus Pflicht) og *kun af pligt* (Zupančič, 2000: 13-16). Den etiske praksis er altid forbundet med et subjektivt element – med en vilje. Man skal affirmativt vedkende sig de maksimer, man handler efter. Sondringen mellem *pligtsmæssig* og *af pligt* kan anvendes til at klarlægge, hvorved Eichmann fejler i sin brug af Kants kategoriske

imperativ.⁸ Žižek skriver følgende, der viser, hvorledes Eichmanns sadisme er et klart brud med en kantiansk doktrin:

Hvad, vi står over for her, er den egentlige *perverse* attitude, som består i at indtage positionen som det blotte instrument for den store Andens vilje: Det er ikke mit ansvar, det er i virkeligheden ikke mig, som gør det; jeg er blot et instrument for en højere historisk nødvendighed.... denne situations obstruktion *jouissance* skabt af det faktum, at jeg ikke opfatter mig selv som ansvarlig for, hvad jeg gør: Er det ikke skønt at kunne tilføje andre smerte i fuld bevidsthed om, at jeg ikke er ansvarlig for den, at jeg blot fuldfører den Andens vilje.... Dette er, hvad kantiansk etik forbyder. (Žižek, 1997: 222)

Eichmann vil ikke stå til ansvar for den nydelse, han opnår ved at underlægge sig føreren (den store Anden). Han vil ikke stå til ansvar for sin egen dehumanisering. Og han vil ikke vedkende, at han havde et valg. Han handlede ikke af pligt og *kun af pligt*, men med henblik på at understøtte sin væren i verden. I denne sammenhæng synes hverken begrebet om den banale eller radikale ondskab fuldt ud at kunne beskrive Eichmanns handlinger. I religionsskriftet introducerer Kant, som tidligere nævnt, forestillingen om den diabolske ondskab. Den diabolske ondskab er ikke givet som en brist (klassisk ondskab), ej heller som en a priori tendens mod det onde (radikal ondskab), men derimod som en ondskab, der opløftes til etisk norm. Den diabolsk onde person er den negative spejling af en helgen. Sades helt er indbegrebet af en sådan person, og hans „bonheur dans le mal“ formelen for den diabolske ondskab. Med Sades maksime er det ikke længere muligt at sondre mellem den gode og den onde mesters påbud, og fraværet af denne sondring er netop den diabolske ondskab (Žižek, 1997: 229; Zupančič, 2000: 92). Til dem, der ønsker at vide, hvad deres pligt er med fuldstændig sikkerhed – ja, for dem er Sades filosofi svaret. Der er ingen som sadisten, der præcis ved, hvad hans pligt er (Žižek, 1993: 70-71; Zupančič, 2000: 58-62). Og for sadisten er det principielt ligegyldigt, hvad denne pligtpåbyggende mester forlanger. Handlingernes eneste

værdi består i, at de har denne mesters nydelse som deres formål. Man kunne anskue den diabolske ondskab som udtryk for en manglende distance til den moralske lov. Med den diabolske ondskab fænomenerer loven sig i bestemte påbud (f.eks. førerens bud). Hermed kan ondskaben hæves til „etisk“ norm (Žižek, 1997: 228-229).

Men er denne diabolske ondskab i det hele taget mulig? Som vi tidligere så, var Sades maksime om retten til den totale nydelse uopfyldelig. Det sadistiske fantasme afhang af, om ofrets skrig og bønner blev hørt af den Anden (af en højere mester). Libertineren må, for at indløse sin nydelse, instrumentalisere sig selv som agent for den Anden. Var Eichmann, og andre med ham, ikke på samme måde netop karakteriseret ved at arbejde for et partikulært gode – for fællesskabet eller førerens vilje? Føreren vidste, hvad der var godt for folket. Og var deres væren ikke netop forståelig på baggrund af et ønske om at blive anerkendt af føreren? Skytset skal således ikke rettes mod Kants formalisme (som det ofte gøres i kritikker a la: kantianismens formalisme giver intet rum for følelse af empati, dens formalisme er verdensfjern mv., se f.eks. Halberstam, 1988). Pointen er snarere, at den moralske lov for nazismen ikke var transcendent nok. Eichmann handlede ikke „af pligt og *kun af pligt*“, men for det tyske Vaterland, som klart var givet som det ultimativt gode i nazismens ideologiske univers (Žižek, 1997: 231-235).

Den kommunitære og hegelianske kritik af deontologien har lydt, at den er verdensfjern og ikke har anknætningspunkter til levet liv, til det Godes indhold og dermed til det etiske livs substans (Žižek, 1997: 221). Denne kritik kunne umiddelbart synes oplagt i forbindelse med Eichmanns kantianisme. Det væsentlige er imidlertid, at nazismen ikke var en kantiansk orden, men snarere en perverteret kommunitær sådan. Nazismen handlede om det gode liv inden for det tyske folkefællesskabs rammer. Hvad vi kan lære af Eichmanns forvrængning af det kategoriske imperativ er derfor ikke, at den etiske doktrin mangler forbindelse med konkret levet liv. Den „moralske“ orden var i Det tredje Rige i al høj grad bundet til fællesskabets værdier og normer. Ifølge Žižek ligger den kantianske etiks unikke styrke i dens ubestemmelighed: Den moralsk lov fortæl-

ler mig ikke, *hvad* min pligt er, den fortæller mig blot, *at* jeg skal gøre min pligt:

Det vil sige, det er ikke muligt at aflede de konkrete normer, jeg må følge i en specifik situation, af den moralske lov selv. *Det betyder, at subjektet må påtage sig ansvaret for at „oversætte“ den abstrakte moralske lovs påbud til en række konkrete forpligtelser.* (...) Det etiske subjekt bærer det fulde ansvar for de konkrete, universelle normer, det følger – det vil sige, den eneste garant for de positive moralske normers universalitet er subjektets egen kontingente handling, gennem hvilken det performativt bekender sig til disse normer. (Žižek, 1997: 221).

Subjektivitet og universalitet er således sammenvævet i en kantiansk etik. Universaliteten er abstrakt og formel, men må nødvendigvis netop derfor „oversættes“ eller rettere positioneres „for sig“ (für sich). Denne positionering er subjektets ansvar. Etikens „for sig“ kan imidlertid, som vi tidligere har set, kun positioneres under forudsætning af, at subjektet negerer enhver partikularistisk begrundelse for sin handling, eller rettere således at henvisningen til pligten er handlingens eneste motivation.

Etikken lader sig hermed kun kende gennem oplevelsen af skyld. Det er naturligvis umuligt fuldstændigt at afvise, at der ligger en partikularistisk motivation bag en given handling. Det underminerer imidlertid ikke etikken – tværtimod. Skylden, eller det forhold, at vi føler, at vi aldrig har handlet moralsk nok, er præcis, hvad der holder etikken i live. Det er her centralt at understrege, hvad dette ikke betyder. Pointen er ikke, at subjektet altid er bundet til sin livs- og erfaringsverden – at det etiske subjekt altid trækker en lang række subjektive faktorer såsom fordomme og interesser med ind i den etiske handling:

Subjektet er ikke agent for det universelle, men dets *agens*. Det betyder ikke blot, at det universelle altid er 'subjektivt medieret', at Loven altid er 'subjektiv' (partiell, selektiv, eller førretslig); det henviser ikke til en bestemt definition af det

universelle, men snarere til en definition af subjektet: det betyder, at subjektet intet andet er end dette moment af universalisering, af konstitutionen eller bestemmelsen af Loven. Det etiske subjekt er ikke et subjekt, som bringer al sin subjektive bagage med til en given (moralisk) situation, og tillader denne at påvirke ting (f.eks. ved at formulere et maksime, som korresponderer med hans personlige tilbøjeligheder), men et subjekt, som i snæver forstand fødes i denne situation, som først opstår givet den. Det etiske subjekt er det punkt, hvor det universelle finder sig selv og sin bestemmelse. (Župančič, 2000: 61-62)

Žižek og Župančič betoner således, at etikken er udspændt mellem det partikulære og det universelle, og at etikken derfor må forbindes til en individuel dømmekraft. Det er subjektets ansvar at oversætte de etiske forskrifter til konkret handling, eller bedre og mere radikalt at subjektet netop fødes i dette forsøg på at "oversætte". Og hvad betyder det så for selve den kantianske etik? Hvad har vi lært af Eichmanns forvrængning af det kategoriske imperativ? I hvilken forstand er sadismen – Eichmanns selvinstrumentalisering – sandheden om Kants etik? Eller mere præcist, hvis Eichmann forvrængede det kategoriske imperativ, hvori bestod denne forvrængning så, og hvad kunne vi lære af den? Med Žižeks ord – og lad os konkludere dette og det foregående afsnit med disse:

(...) Sade er ikke hele sandheden om den kantianske etik, men en perverteret realisering af den. Sade er kort fortalt langt fra at være 'mere radikal end Kant', idet Sade artikulerer, hvad der sker med subjektet, når det svigter den kantianske etiks sande strenghed. Sade er derfor sandheden om Kant, såfremt vi fortolker det kantianske etiske imperativ som et objektiveret apparat, der fastlægger, hvad vores pligt er (således at vi kan bruge det som en undskyldning: Hvad kan jeg gøre, når det kategoriske imperativ fortæller mig at det er min pligt!). Sade (den sadistiske perversion) er imidlertid, givet at selve pligten ikke kan tjene som undskyldning for at gøre sin pligt, ikke længere sandheden om

den kantianske etik. Denne forskel er væsentlig, grundet dens politiske konsekvenser: såfremt den libidinale struktur i 'totalitære' regimer er pervers (totalitarismens subjekt tilegner sig positionen som objekt-instrument for den Andens *jouissance*) vil 'Sade er sandheden om Kant' betyde, at den kantianske etik på afgørende vis trækker på totalitære potentialer. Hvis vi derimod netop forstår den kantianske etik som en, der præcist *forbyder* at subjektet antager positionen som objekt-instrument for den andens *jouissance* – det vil sige fordrer, at det påtager sig ansvaret for det, som det erklærer som sin pligt – så er Kant den antitotalitære tænk *par excellence*... (Žižek 1999a: 296-297)

Lad os nu vende blikket fra Žižeks tolkning af det kategoriske imperativ mod Arendts tolkning af den kantianske teori om dømmekraften.

5. Arendt og dømmekraften

I efteråret 1970 afholdt Hannah Arendt en forelæsningsrække over Kants politiske filosofi. Denne var for Arendt anledning til at diskutere dømmekraftens natur. Arendts sidste værk *Life of Mind* skulle indeholde tre dele: *thinking*, *acting* og *judging*, og forelæsningerne var forstadier til den tredje del. Inden sin død nåede hun dog kun at få skrevet overskriften og to citater på det, der skulle have været forsiden på værket. Arendts teori om dømmekraften er derfor kun en torso.

Udgangspunktet for Arendts forelæsninger var, at Kant aldrig nåede at skrive en egentlig politisk filosofi (Arendt, 1982: 7). For hende fremstår Kants politiske skrifter ikke som et samlet system – som en decideret kritik – og videre blev de for de flestes vedkommende skrevet under påvirkning af Kants begyndende senilitet (Arendt, 1982: 9). Hun sætter sig derfor for at rekonstruere en politisk filosofi på basis af især Kants skrift *Kritik der Urtheilskraft* (1790). Dette værk beskæftiger sig primært med det æstetiske domæne, og at tage dette værk som udgangspunkt synes umiddelbart mærkværdigt. Jeg vil følgelig kort beskrive Arendts rekonstruktion af en kantiansk teori om politisk dømmekraft og hendes argumenter for at anvende *Kritik der Urteils-*

kraft snarere end *Kritik der reinen Vernunft* og *Kritik der praktischen Vernunft*. Som vi skal se, er Arendts træk meget lig det, Žižek tog i forhold til det kategoriske imperativ. Arendt forstår *Kritik der reinen Vernunft* som foreskrivende en procedure for deduktion fra givne regler og følgelig en situation, hvor det moralske subjekt forbliver passivt og uforandret. Den æstetiske dømmekraft medierer derimod mellem det universelle og det partikulære, og selve dommen rekonstruerer både subjektet og den verden, som det er del af.

Arendt nævner ikke Eichmann i sine forelæsninger om dømmekraften. Det til trods synes de gennemsyret af den problematik, hans væren rejser. Hun nævner dog i forordet til *Life of Mind* (Arendt, 1978a: 3-5), at retssagen mod Eichmann og især erfaringen af hans manglende tænkning var det, der satte hende i gang med at skrive værket. Igen synes forestillingen om en ny form for ondskab at være det, der driver argumentet.

Dette er i kort form, at Kant forstod ondsken som en brist, eller som det at gøre en undtagelse for sig selv. Følgelig blev hans etik modelleret over princippet om nonkontradiktion (universalisering) (Arendt, 1982: 37). Arendts implicite argument bag hendes rekonstruktion af Kants politiske filosofi synes at være, at der findes en ondskab, som bygger på regelfølge – førerimperativet – og som derfor ikke lader sig karakterisere som en ond mands forsøg på egen vinding. Følgelig rettes hendes kritik mod forsøgene på at tænke dømmekraften som blind regelfølge. Arendt karakteriserer Kants onde mand på følgende måde:

Den slette mand er for Kant, ham der gør en undtagelse for sig selv. Han er *ikke* manden, som vil det onde, for det er ifølge Kant umuligt. „Djævlens ridt“ skal derfor her ikke forstås i vanlig forstand, men i forhold til dem, som på fordækt vis forsøger at „gøre en undtagelse“ for sig selv. Det væsentlige er her *på fordækt vis*: de kunne ikke gøre det offentligt, da de da klart ville stå imod den fælles interesse – være folkets fjender, selv når dette folk var en hob af djævl. Og i politik, i modsætning til i moral, afhænger alt af „den offentlige fremtræden“. (Arendt, 1982: 17-18)

De onde tanker er for Kant pr. definition hemmelige og fordækte (Arendt, 1982: 18, 49). De lader sig ikke universalisere og møder derfor heller ikke de kriterier, som kan stilles til politiske handlinger. Det onde forudsætter for Kant, at man gør en undtagelse for sig selv. Dette kan kun gøres skjult. Denne diagnose reagerer Arendt tvetydigt på. For det første insisterer hun på, at menneskets sociabilitet er forudsætningen for udøvelsen af dømmekraften. Dømmekraften stræber efter upartiskhed ved at tage andres perspektiver i betragtning (Arendt, 1982: 42-43, 73). Det kalder hun også „enlargement of mind“ (Arendt, 1982: 42-43). For Arendt er det væsentligt, at kritikken af dømmekraften har menneskeheden som sådan som sit fokus. Hvor de intelligible væsener i *Kritik der reinen Vernunft* primært må forstås i henhold til deres kognitive kapaciteter, er det handlende subjekt i *Kritik der Urteilkraft* mennesket som artsvæsen. Arendt insisterer i denne forbindelse på, at mennesket er et politisk handlende væsen – et *zoon politikon* (Arendt, 1988: 19). Dette *zoon politikon* har pluraliteten af den menneskelige væren for øje, og er således i stand til at udforme generaliserende domme.⁹ Der findes imidlertid også et andet og i vores sammenhæng vigtigere spor i Arendts tekst.

Eichmanns ondskab var hverken gedulgt eller privat. Den var offentlig og officiel. Det er derfor også en ondskab, som ikke finder et begrebsligt udtryk i Kants tænkning, og som ikke blot lader sig negere af et krav om offentlighed. Eichmann gjorde ingen undtagelse for sig selv. Han var ikke drevet af en ond vilje, men hans ondskab tog form af en perverteret regelfølge. Arendt forsøger følgelig at vise, at en sådan regelfølge ikke er forenelig med en politisk dømmekraft. Det gør hun ved at understrege forskellen mellem *Kritik der reinen Vernunft* og *Kritik der Urteilkraft*. Hvor det første værk ifølge Arendt forstår moral som baseret på regelfølge, udmærker det andet sig ved at betone et aktivt dømmende subjekt: Et subjekt, hvis domme ikke følger en given regel, men snarere giver en regel. Hun understreger, at forestillingen om sandhed ikke hører hjemme i *Kritik der Urteilkraft* (1790), og videre at Kant her ikke taler om menneskets intellekt eller dets kognitive evner (Arendt, 1982: 13-14). Alt dette i modsætning til *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Hun skriver videre:

Den væsentligste forskel mellem *Kritik af den praktiske fornuft* og *Kritik af dømmekraften* er, at moralloven i den første gælder for alle intelligible væsener, mens gyldigheden af den andens regler er strengt indskrænket til menneskelige væsener på jorden. Den anden forskel ligger i det forhold, at dømmekraftens fakultet har med partikulariteter at gøre, der „som sådan indeholder noget kontingent set i forhold til det universelle,“ hvilket normalt er det, som tankevirksomheden arbejder med. Disse partikulariteter er igen af to forskellige slags. Den første del af *Kritik af dømmekraften* vedrører objekter for dømmekraften i strikt forstand, som f.eks. et objekt, vi kalder „smukt“ uden at være i stand til at subsummere objektet under den generelle kategori: det smukke som sådant; vi har ingen regel, som kan appliceres. (Hvis du siger: „Sikken en smuk rose!“, når du ikke frem til denne dom ved først at sige „Alle roser er smukke, denne blomst er en rose, derfor er den smuk...“). Den anden type som diskuteres i den anden del af *Kritik af dømmekraften*, handler om umuligheden af at udlede et af naturen partikulært produkt fra generelle årsager: „Absolut ingen menneskelig fornuft (...) kan hævde at forstå produktionen af blot et græsstrå på baggrund af blotte mekaniske årsager.“ (Arendt, 1982: 13-14)

En dom kan ifølge *Kritik der Urteilkraft* således ikke følge en regel. Man kan ikke sige: alle roser er smukke, derfor er denne rose smuk. Dommen så at sige springer ud af det partikulære tilfælde. I og med at dommen udføres i forhold til en mental kapacitet, som kan henføres til mennesket som socialt væsen, vil disse domme naturligt også have et universaliserende aspekt. Hvis vi tager eksemplet med rosen, så er dommen ikke subjektiv, men prædikerende. De prædikerende domme: smuk, grim ... beskriver egenskaber ved rosen, som det forventes, at også andre kan erkende eller overbevises om. Arendt fortsætter:

Dommen over det partikulære – *dette* er smukt, *dette* er grimt; *dette* er rigtigt, *dette* er forkert – har ingen plads i Kants moralfilosofi. Dømmekraften er ikke praktisk fornuft: praktisk fornuft „ræsonnerer“ og fortæller mig, hvad

jeg skal gøre eller ikke gøre: den etablerer en lov som er identisk med viljen, og viljen ytrer derefter påbud: den taler i imperativer. Dømmekraften derimod udøves med baggrund i den blotte kontemplative følelse sig tilfreds eller i den ikke-handlende nydelse.

Denne „følelse af kontemplativ tilfredshed kaldes smag“ og *Kritik af dømmekraften* skulle oprindeligt have heddet *Kritik af smagen*. (Arendt, 1982: 15)

Smagen bliver således for Arendt et centralt begreb, idet det præcis tænkes som medierende mellem det universielle og det partikulære. Som smagen siger, „dette smager godt“ eller „dette smager ikke godt“, siger den politiske dømmekraft f.eks.: „dette er ondt“ eller „dette er godt“. Det var denne form for domme, som Eichmann ikke var i stand til at afsige. Eller rettere, han afsagde dem hyppigt – forsikrede sig at hans handlinger var moralske – men han gjorde det ikke autonomt. Dømmekraftens prædikerende aktivitet står ikke alene. Den forudsætter tænkning. Hvor dømmekraften griber verdens mening gennem sine domme, har tænkningen den modsatte funktion. Den destruerer etablerede sandheder: Den sætter spørgsmålstegn ved alt (Arendt, 1978a: 174). Denne desaggregerende og destruerende aktivitet var forudsætningen for at skabe nye horisonter for meninger. Hvis dømmekraften ikke blot skal være regelfølge, må den betjene sig af tænkningens ydelse: desaggregeringen og destruktionen af et hele til dets dele. Kun sådan kan en ny helhed træde frem. Lad os sluttelig give et bud på en etik, som betjener sig af et sådant princip.

6. Sokrates og Antigone

I Arendts forelæsninger om dømmekraften diskuteres tænkningens natur derfor uundgåeligt, og i de fleste tilfælde kobles disse diskussioner til en refleksion over Sokrates' væren. Sokrates, som vi også møder flere gange i *The Life of Mind* (1978a) og i flere af Arendts essays, var for hende et „eksemplarisk“ eksempel på én, som tænkte, og hermed således også Eichmanns radikale modsætning. Inden vi går videre er det relevant at diskutere, hvorfor Arendt netop valgte at diskutere tænkning på

baggrund af et eksempel. Arendts arbejder er fænomenologiske i den forstand, at hun i sine analyser tager udgangspunkt i mangfoldigheden af verdens tilsynekomster. Således vælger hun at diskutere Eichmanns væren uden at reducere denne til kategorien nazist. På tilsvarende vis fremdrager Arendt Sokrates som et eksempel (eller en model), der må undersøges i sin fænomenalitet (Arendt, 1978a: 167). Eksemplet indskrives sig mellem det universelle og det partikulære på samme måde, som smagen gør det. Eksemplet forbinder det universelle (det moralske) og det partikulære (den unikke væren). Arendt er således her uhyre konsistent. I stedet for at sætte en regel for, hvad der må gøres, giver hun et eksempel. Fra en lidt anden vinkel kan man spørge, om ikke smagen er subjektiv: Det, som for mig smager godt, er der sikkert andre, som ikke bryder sig om. Hvordan kommer vi fra de individuelle domme til det universelle? Arendts løsning på dette problem, og samtidig afslutningen på forelæserne om Kant, er at fremdrage Kants begreb om eksemplarisk validitet (Arendt, 1982: 76). Arendt opregner 3 muligheder for at forbinde det universelle (begrebet) med det partikulære (det givne objekt eller den givne handling). Hun skriver:

Alle partikulære objekter – for eksempel et bord – har et korresponderende begreb ved hjælp af hvilket, vi genkender et bord som et bord. Dette kan opfattes som en „platonisk“ idé eller som et kantiansk skema: det vil sige, man har foran sine øjne en skematik eller blot en *formel bordform*, til hvilken alle borde på en eller anden måde må passe. Eller man tager udgangspunkt i de mange borde, som man har set i sit liv, og bortreducerer alle deres sekundære kvaliteter, og det, som er tilbage, er bordet-i-dets-generalitet indeholdende de minimale egenskaber, som besiddes af alle borde: *det abstrakte bord*. En yderligere mulighed står tilbage, og denne vedrører domme, som ikke blot er kognitive akter: man kan konfrontere sig med eller tænke på et bord, som man opfatter som det bedst mulige bord, og tage dette bord som et eksempel på, hvordan alle borde faktisk burde være: *det eksemplariske bord* (...). Dette eksemplar er og forbliver en partikularitet, som netop i sin partikularitet åbenbarer en generalitet,

som ellers ikke kunne defineres. Mod er *som* Achilles. Etc. (Arendt, 1982: 76-77)

Arendt fremdrager Sokrates som det eksemplariske eksempel på én, der tænker (den tredje mulighed). Som „mod er som Achilles“ er tænkning som Sokrates! Når nu Arendt læser Kant så esoterisk, som hun gør, kan vi også tillade os en vis kreativitet i vores læsning af Arendt og hermed tage Sokrates ikke blot som eksempel på tænkning, men også på en genuin etisk handling. Arendt diskuterer imidlertid hverken i Kantforelæserne (1982) eller i *The Life of Mind* (Arendt 1978a) Sokrates' skæbne udførligt. Som bekendt blev Sokrates dømt til døden for sin undergravende virksomhed: han blev anklaget for sofisme. Mange af Sokrates' elever havde under den peloponnesiske krig (431-404) vist sig som opportuniste, der skiftede side efter forgodtbefindende, og således som nogle, der ikke holder fast ved grundlæggende og faste værdier. Sokrates' praksis blev også set som en problematisering af bystaten Athens forskellige guder. Arendt er uenig i denne dom, da Sokrates for hende netop virkede for at holde det politiske fællesskab levende gennem sine dialoger. En sådan sokratiske praksis har naturligvis ikke meget tilfælles med Eichmanns tankeløshed. Eichmann blev dog ikke dømt til døden, fordi han ikke tænkte, men for sin aktive deltagelse i jødernes udryddelse. Det er i den forbindelse væsentligt at undersøge sammenhængen mellem tænkning og en etisk handling.

Også her er Sokrates interessant. Sokrates insisterede, selv om det havde døden til følge. Han er således et eksempel på en etisk handling, der bryder med fællesskabets normer. Han veg ikke fra sit begær, hvis vi udtrykker det med Lacans terminologi (Lacan, 1992: 313-314). „Ikke at vige fra sit begær, det er at gøre sin pligt“, skrev Lacan (Žižek, 1996: 96), og det med klare kantianiske undertoner. Måske skrev Lacan det, der burde have været Kants fjerde kritik, nemlig „Kritikken af det rene begær“ (Zupančič, 2000: 3, 11). Sokrates handlede af pligt og *kun af pligt*. Hans begær var rent – dvs. ikke forbundet med et patologisk objekt: Hensyn til jordisk lykke, egen overlevelse, velstand og berømmelse spillede ikke en rolle for Sokrates.

Pointen er ikke blot her, at tænkning var en forudsætning for Sokrates' vedholdenhed under retssagen, men derimod at tænkningen og hans etiske handling har samme struktur. Begge eroderer radikalt subjektets grundlag og indstifter et nyt. For nu at blive ved Lacancitaterne, så hævdede Lacan også, at selvmordet var den eneste genuine handling (Zupančič, 2000: 83). Pointen var, at selvmordet radikalt ryster subjektets grund. Selvmordet skal ikke nødvendigvis forstås i bogstavelig forstand, men snarere som de tilfælde, hvor subjektet spørger radikalt til dets væren i verden, og således qua denne spørgen indstifter et nyt subjekt. Det etiske subjekt er, som vi tidligere har set, ikke agent men *agens*: Det er ikke subjektet, som handler, men handlingen som skaber subjektet. Subjektet er et produkt af dets handlen. Sokrates' adfærd under retssagen var i denne forstand selvmorderisk: han valgte døden frem for at svigte sine principper. Havde han givet køb på disse, havde han kunnet slippe. Er tænkning ikke på lignende vis selvmorderisk? Tænkning sætter spørgsmål ved selvets grundlag. Tænkning er som en dialog mellem mig og mig selv (Arendt, 1982: 37), hvor jeg så at sige ser mig selv udefra og radikalt spørger til de maksimer, jeg handler efter.

Det er her relevant kort at understrege forskellen på Sokrates' offer (baseret på hans handlen af pligt) og Eichmanns offer (baseret på hans ønske om at handle pligtmæssigt). Hvor Eichmanns offer er et offer, som skulle sikre ham en plads i „det symbolske“: en plads indenfor den sociale matrice, er Sokrates' offer ofret af selve offerstatusen. End ikke martyriets heltemod var for ham en motivation. Sokrates stræbte ikke efter udødelighed. Han var parat til at blive lyst i band af fællesskabet: Til at bliver dømt som kriminel. Ville Sokrates' eksempel for Eichmann ikke være selve ofret af ofret (Zupančič, 2000: 155-156): At ofre selve den plads, som tildeles ham som den, der ofrer alt for Hitler? Eichmann var ikke parat til at stille spørgsmål ved sin væren i verden – ved den subjektposition, som blev ham tildelt. Dette offer var Eichmann ikke parat til at give, og derfor måtte han dømmes.

Arendt skrev af gode grunde aldrig en egentlig etik, hvis man med en etik forstår moralske handlingsanvisninger i streng forstand. Arendts „etik“ er situationistisk og fænomenologisk. Den

retter sig ind efter den form for ondskab, den skal matche. Hvis Eichmanns ondskab ikke havde været banal, men selvisk i traditionel forstand, ville hun sandsynligvis i langt højere grad have betonet en mere klassisk kantiansk etik, der kunne føre til en erkendelse af, at man ikke bør gøre en undtagelse for sig selv: f.eks. stjele, hvis man ikke selv ønsker at blive bestjålet. På lignende vis er også den etik, som udspringer af den lacanianske psykoanalyse, situationistisk. Den skulle tilpasse sig den analytiske praksis.¹⁰ Mange etikker deler naturligvis denne situationisme, så hermed er ikke meget sagt.

Langt mere interessant er det, at Lacan i sit etikseminar (Lacan, 1992) i høj grad trækker på de samme referencer som Arendt. Lacan var som Arendt grækofil, og han vælger derfor også en græsk helteskikkelse som eksempel på sin etiske doktrin. Antigone er for Lacan eksemplet på psykoanalysens etik, og Lacan tager i denne sammenhæng som Arendt udgangspunkt i forestillingen om eksemplarisk validitet (Lacan, 1992: 257).

Antigones historie er i grove træk den samme som Sokrates'. Begge insisterer på deres pligt. Antigone gør sin pligt – begraver sin broder Polyneikes – også selv om hun ved, at det vil tvinge Kreon til at straffe hende. Hermed accepterer hun det, Lacan kalder den anden død. Kreon straffer Antigone ved at indespærre hende i en grotte med præcis så meget mad, at hun kan holde sig i live. Hun er her hverken død eller levende (Lacan, 1992: 280). Hvor døde begravnes og således indskrives i en social orden (sikres en plads i Hades), nægtes Antigone en sådan plads.¹¹ Hun har kun ét mål: at gøre sin pligt uanset prisen. Hendes handling var givet ved „et rent begær“ – et begær, som ikke er et begær efter noget patologisk objekt. Et sådant rent, dvs. umedieret begær, kalder Lacan også for drift. I modsætning til begæret, der vektoriseres gennem sedimenterende fantasier, cirkler driften omkring et intet. Hvor begæret sedimenterer, nedbryder driften. Dødsdriften er for Lacan det bedste og måske det eneste eksempel på en drift. Dødsdriften konnoterer imidlertid ikke nødvendigvis afslutninger, men snarere nye begyndelser (Laustsen, 2001). Den ydelse, driften tilbyder, minder således om Arendts tænkning. For at indkredse hvorledes Anti-

gone er inkarnationen af en vilje til det moralske, lad os da kort skitsere Lacans kommentar til den klassiske modstilling mellem Kreon og Antigones lov.¹² Žižek skriver:

Antigone risikerer reelt hele sin sociale eksistens, hun modser byens socio-symboliske magt kropsliggjort i herskeren (Kreon), hvorved hun falder ind i en form for død (dvs. opretholder en form for symbolsk død, ekskluderet fra det socio-symboliske rum). For Lacan er der ingen genuin etisk handling, uden at man tager risikoen ved en sådan momentan „suspension af den store Anden”, af det socio-symboliske netværk som garanterer subjektets identitet: en autentisk handling sker først, når subjektet risikerer en gestus, hvor det ikke længere 'dækkes' af den store Anden. (Žižek, 1999b: 263-264)

Denne suspension af mesteren (den store Anden: her Hitler) via den handling, Eichmann veg tilbage fra. Eichmanns væren var, som vi har dokumenteret, givet som Hitlers lydige undersåt. Radikalt at stille spørgsmål til denne mester ville derfor nødvendigvis være at skyde sig „en kugle for panden”: at destruere sin væren i verden. Kun en sådan selvmorderisk etik kan stå som svar på den banale ondskab og med den subjektets selvinstrumentalisering.

Klassisk opfattes forskellen mellem Kreons og Antigones lov som forskellen mellem den jordiske og den guddommelige lov, eller mere profant som forskellen mellem legalitet og moralitet. Lacan er uenig i denne læsning. Forskellen mellem Kreons og Antigones lov er ikke et spørgsmål om hierarki, men snarere om væsensformer. For at betone denne forskel understreger Lacan som Arendt forskellen mellem Kants to skrifter *Kritik der praktischen Vernunft* og *Kritik der Urteilkraft*. Lacan associerer Kreons forståelse af etik med Kants *Kritik der praktischen Vernunft*.

Læg mærke til, at hans sprog (Kreons, CBL) er i fuldstændig overensstemmelse med det, som Kant kalder *Begriff* eller begrebet for det gode. Det er den praktiske fornufts sprog. Hans afvisning af at tillade en gravlægning af Polyneikes, der

for sit land er en fjende og forræder, er begrundet i det forhold, at man ikke på samme tid kan ære dem, som har forsvaret ens land, og dem der har angrebet det. Fra et kantiansk perspektiv er det en maksime, som kan gives som en fornuftens regel med universel validitet. (Lacan, 1992: 259)

Kreon er den, som følger regler og bruger sin fornuft. Han anvender et universaliseringsprincip, som han ikke kan afvige fra, da dette ville indebære en modsætning. Antigones lov er derimod af en helt anden art. Lacan fremhæver Antigones skønhed (Lacan, 1992: 247-248) og hendes handling som en sublimering, hvilket umiddelbart for mange vil synes sagen uvedkommende. Hvis man imidlertid i lyset af diskussionen af Arendts teori om dømmekraften følger de adskillige mere eller mindre eksplicitte referencer til Kants *Kritik der Urteilkraft*, synes pointen umiddelbar. Det etiske handler for Lacan om sublimering: om det at hæve et objekt til status af Ting.¹³ Sondringen mellem objekt og Ting er her kantiansk. Objekterne er givet i det fænomenologiske, mens Tingen refererer til Kants *das Ding an sich*. Sublimering beskriver med andre ord den proces, hvor noget generelt og universelt udledes af et partikulært og empirisk objekt. Det er på denne baggrund, vi skal forstå korets lovprisning af Antigones skønhed. Koret sublimerer Antigones væren som et symbol på det etiskes begreb.¹⁴ Den etiske handling skal således ikke blot forstås som en handling, der bryder med loven (Kreons) på baggrund af en højere lov (action), men som en, der sætter en ny lov og følgelig en ny standard, på baggrund af hvilken man kan sondre mellem godt og ondt (act) (Župančič, 2000: 83). Žižek skriver:

En handling er ikke kun en gestus, som 'gør det umulige', men en intervention i den sociale realitet, som ændrer koordinaterne for hvad, der kan erkendes som 'muligt'; den er ikke simpelthen 'hinsides det gode', den redefinerer, hvad der kan tælle som 'det gode'.

Lad os tage civil ulydighed som standardtilfældet (som præcist også Antigone illustrerer): Det er ikke nok, at jeg bestemmer, at jeg ikke vil adlyde den positivt formulerede of-

fentlige lov af respekt for en mere fundamental lov, at vi har med en konflikt mellem to forskellige forpligtelser at gøre, som subjektet, når det får sine prioriteter på plads, kan etablere et klart hierarki mellem (i princippet skal jeg adlyde den offentlige lov, men når denne griber ind i min respekt for de døde (...)). Antigones gestus af civil ulydighed er i meget højere grad en radikal 'performativ' handling: Gennem hendes insistering på at give sin døde bror en rigtig begravelse, trodser hun den dominerende forestilling om 'det gode'. (Žižek, 2001a: 167-168)

Og senere:

Den *moralske* lov følger ikke det Gode – den genererer en ny kontur af, hvad der tæller som 'det Gode'. En handling er derfor ikke baseret på en 'afgrund' i betydningen på en irrationel gestus, som skyer alle rationelle kriterier. Den kan og bør dømmes i forhold til universelle, rationelle kriterier, pointen er blot, at den ændrer (genskaber) selve kriteriet, på baggrund af hvilket den skal dømmes – det er ikke noget *forudgående* universelt kriterie, som man blot 'applicerer', når man udfører en handling. (Žižek, 2001a: 170)

Den etiske handling opløfter således en forestilling om det gode til begreb. Denne transcenderende handling har for både Žižek og Arendt sin baggrund i Kants forestilling om det sublime. Lad os konkludere ved at forbinde spørgsmålet om den individuelle væren med et institutionelt og samfundsmæssigt niveau. Det centrale bliver da forholdet mellem tænkning og revolutionær forandring.

7. Revolutionen kort

Tænkning udøves for Arendt ikke fra sikker afstand. Tænkningen spørger ustandseligt til en verden, man selv er del af, og underminerer dermed også grundlaget for selvet. Tænkningen fordrer, som nævnt, en form for dialog med sig selv, hvor man bliver sin egen betragter (Arendt, 1982: 5, 40). Arendt sonder mellem aktøren og betragteren.¹⁵ Aktøren er opslugt i en given

aktivitet og ser derfor ikke helheden, mens betragteren fra distancen kan overskue helheden, men til gengæld forbliver passiv. Betragteren stiller ikke spørgsmålet: „Hvad bør jeg gøre?“ (Arendt, 1978a: 95), men stiller snarere spørgsmålet: er dette godt eller slet?

Kun betragteren indtager en position, som gør ham i stand til at betragte helheden; den handlende må, fordi han er en del af spillet, spille sin rolle – han er partikulær pr. definition. Betragteren er pr. definition upartisk – ingen part er tildelt ham. Derfor er tilbagetrækning fra direkte involvering til en placering udenfor spillet en betingelse *sine qua non* for al dømmekraft. (Arendt, 1982: 55)

Denne sondring mellem den forblændede aktør og den passive betragter er umiddelbart uacceptabel og kan kun opretholdes, hvis der vises, hvordan handling og dømmekraft bringes sammen.¹⁶ Kan man tænke sig en handling, som har øje for helheden, og hvor den spaltning af subjektet, som Arendt introducerede, forliges? Arendt svarer bekræftende, idet hun bringer Kants refleksioner over den franske revolution på banen. Kant udtrykte, trods sin modstand mod revolutioner, veneration for den franske revolution. Ikke på grund af dens aktører, men for den horisont, som den åbnede for dens betragtere. Hvor aktørerne kun havde øje for det partikulære, kunne betragterne betragte hændelsen som noget, der skabte verdenshistorie (Arendt, 1978a: 95). Mindre kryptisk kunne man sige, at revolutionen trods det, at den ender i jakobinsk terror, præcist sætter de standarder i forhold til hvilke, revolutionen kan siges at fejle. Revolutionen åbner således en horisont for menneskets uendelige fremskridt. I denne forstand har revolutionen også en almen dimension (Arendt, 1982: 56).

Arendt går i rette med Kant og hans fordømmelse af revolutionære handlinger. Kant har ifølge Arendt forvekslet statskup (coup d'état) og genuine revolutioner. Når Kant fordømmer revolutioner, mener han i virkeligheden statskup. En tidligere introduceret sondring mellem det private og det offentlige er her central. Hvor statskuppet er fordækt, er revolutionen offentlig.

Revolutionen er en genuin politisk handling. Som sådan negerer det revolutionære ikke det kantianske princip om nonkontradiktion og det afledte princip om offentlighed. Revolutionen udøves ikke i henhold til en lille gruppes interesser (som der f.eks. er tilfældet med en militærjuntas statskup), men derimod på vegne af hele folket (Arendt, 1982: 60). Revolutionen forener hermed på den ene side betragterens desaggregerende tankekapacitet og hans sans for det universelle med aktørens sans for besluttsom og opbyggende handling på den anden side. I denne forstand forener revolutionen Arendts tre åndsevner: tænkning, vilje og dømmekraft i én handling. Den revolutionære handling er ikke baseret på regelfølge: den er ikke konservativ og ej heller bundet til det partikulære. Den opfylder Arendts krav til genuine, politiske handlinger, da der på basis af den revolutionære aktivitet indstiftes en ny retsorden (i modsætning til statskuppet, som fører til retsløshed). Revolutionen er eksemplarisk i den forstand, at den hæver en handling til begreb: den indstifter en ny retsorden, på baggrund af hvilken den kan bedømmes.

Har vi ikke her bevæget os langt væk fra sagen Eichmann? Ingenlunde! Det revolutionære er ikke nødvendigvis en makrosociologisk bestemmelse. Det revolutionære beskriver de handlinger gennem hvilke eller de tanker på baggrund af hvilke, en given social matrice kastes i grus. Pointen er ikke, at revolutionære handlinger starter med den enkelte, som så bliver til de mange, men derimod at tænkningen for den enkelte kan have denne omstyrtende effekt. Tænkningen er en omstyrtelse af etablerede sandheder og dogmer – også af førerimperativer –, og det er på basis af denne tænkning, vi kan domme og ville. Tænkning er revolutionær! Tænkning er præcis givet ved at stille spørgsmål ved regler, normer, pligter og andre samfundsmæssige taksonomier. Kant skrev:

Hvis mennesket ikke blot skal blive et lovmæssigt, men også moralsk godt menneske (...) kan dette ikke opnås gennem en gradvis forandring, da maksimernes basis forbliver urene, men må tilvejebringes gennem en revolution i menneskets dispositioner (...) Det bliver først et nyt menneske gennem

en form for genfødsel, som om det var en ny skabning (...).
(Kant, 1794: 55)

Her veg Eichmann tilbage. Gid at tragediens helte, Antigone og Sokrates, for ham havde været et eksempel!

Noter

1. Tak til Anders Berg-Sørensen, Per Mouritsen, Iver Neumann og Jesper Myrup for kommentarer.
2. Kant giver i sine værker flere versioner af det kategoriske imperativ. De klassiske formuleringer findes i *Grundlæggelsen af sædernes metafysik*. Eichmanns forståelse af Kants kategoriske imperativ baserer sig udelukkende på den første formulering: at maksim for ens handling skal kunne gøres til almen lov. I den anden formulering betones, at den moralske handling skal have menneskeheden som mål, og i den tredje betones subjektets autonomi. Den grundlæggende argumentatoriske strategi vil i det følgende være at lade den tredje formulering kvalificere den første. Subjektets autonomi, dets evne til at afkoble sig fra en given socialitet, skaber grundlaget for at forholde sig kritisk til en given regelfølge. Der føjes således egentlig ikke noget nyt til forståelsen af Kant. Der argumenteres snarere for en bestemt måde at læse Kant på, der lægger afstand til de læsninger, som i høj grad betoner regelfølge, deduktion og intersubjektivitet – f.eks. Seyla Benhabib, John Rawls og Jürgen Habermas.
3. For en grundigere undersøgelse af disse forvridninger, se Mertens (1998).
4. Arendt sonderer dog mellem SA- og SS-personalet i lejrene. SA-personalet udtrykte et blindt had mod alle dem, som var bedre påklædt intellektuelt, socialt eller fysisk. De udlevede deres vildeste fantasier, da de kom til magten. SS-personalets ondskab var derimod kold og kalkuleret.
5. Arendts forståelse af samvittighed abonnerer ligeledes på en forestilling om subjektets spaltning. Det handler for Arendt om at være hjemme i samvittighedens „two in one“. Hvem ville f.eks. være alene hjemme med en morder? Eichmann kan således for Arendt kun udføre sit arbejde ved at vælge sin samvittighed fra.

6. Lacan illustrerede dette gennem et tænkt eksempel, hvor sadisten som offer har fundet sig en stoiker. Stoikeren responderer på ydmygelserne og torturen ved blot indifferent at konstatere: du brækkede min arm, du klippede min tå, du smertede min hud.... Sadisten er afhængig af ofrets mishagsytringer for at fremkalde nydelsen, og intet er derfor så ødelæggende som stoikerens uberørthed. Uden mishagsytringer bryder det sadistiske fantasme sammen (Lacan, 1992: 60; Sampel, 1995: 12).
7. Denne dobbelte formalisme består for det første i, at en given handling respekterer den moralske lovs universaliserende form, og for det andet at denne form er handlingens eneste motiv (Žižek, 2001a: 170). Denne dobbelte formalisme svarer til den dobbelte bestemmelse i doktrinen: at handle (1) af pligt, og (2) kun af pligt.
8. Sondringen her korresponderer til sondringen mellem legalitet (pligtsmæssigt) og moralitet (af pligt). En handling, som overskrider den juridisk givne lov, kan folgelig ikke kategoriseres som umoralsk. Spørgsmålet om det legale og det illegale falder inden for lovens domæne, hvorimod spørgsmålet om, hvorvidt en handling er etisk eller ej, falder inden for moralens domæne. Spørgsmålet om vilje er kun centralt i moralfilosofien. Her er en handling etisk, hvis den tager udspring i en vilje til at handle moralsk. Intentioner betyder i modsætning hertil intet for, hvorvidt en handling er legal eller ej – kun noget for straffens størrelse (Zupancič, 2000: 12-14). Formalismen i Kants retsfilosofi og moralfilosofi er således på afgørende måde forskellig. I retsfilosofien handler det om at handle i henhold til loven, hvorimod formalismen i moralfilosofien vedrører handlingernes motivation. At forstå det kategoriske imperativ som en test, vil være at forveksle den moralske lov med den juridiske legalitet. Begge typer af formalisme har dog det til fælles, at de baserer sig på et universaliseringsprincip. Det tillades ikke i henhold til de to formalismer, at man laver en konstitutiv undtagelse for sig selv. Pointen er imidlertid her, at dette nonkontradiktionsprincip ikke er tilstrækkeligt for at karakterisere en kantiansk etik. Man kan i denne sammenhæng påpege, at Kant forbyder kongemord og statskup, da sådanne handlinger bryder med selve retsprincippet. Man kan af logiske grunde ikke give en ret til at sætte retten ud af kraft. Et princip kan kun opretholdes, hvis der ikke gives undtagelser (igen princippet om nonkontradiktion). I forlængelse heraf kunne Eichmann have forsvaret sig med, at han netop som kantianer ikke kunne udfordre den

instans, som inkarnerede retsprincippet – i Det tredje Rige Føreren. Det er imidlertid her væsentligt at understrege, at forbudet mod statskup optræder i retsfilosofien og ikke i moralfilosofien. Moralfilosofien har ikke retten, men den moralske lov som sit omdrejningspunkt, og det er ikke statskuppet, men derimod løgneren, der tjener som eksempel på en konstitutiv undtagelse, der underminerer loven.

9. Det er for Arendt væsentligt at sondre mellem det universaliserende aspekt og det generaliserende. Arendt er ikke konsensus-tænk, men betoner i stedet „woeing of consent“. Dømmekraften er politisk og ikke filosofisk og grunder sig folgelig ikke på deduktion fra givne regler. På lignende vis er det problematisk at give Arendts forestilling om dømmekraften en intersubjektivistisk drejning.
10. „Analyse er dømmekraft“ (Lacan, 1992: 291).
11. Antigone er ikke en martyr, idet hun voldsomt beklager sig over sin skæbne (Lacan, 254-255).
12. Forskellen mellem Hegel og Lacans forståelse af forholdet mellem Antigone og Kreon er, at de to personer for Hegel kropsliggør en tragisk spaltning af det etiske: staten og familien, den menneskeligt givne retsorden og den guddommeligt givne lov. Lacan betoner modsat, at Antigone befinder sig i en form for ingenmandsland, og at hun har distanceret sig fra den symbolske orden. Som sådan inkarnerer hun dødsdriften (Žižek, 2001b: 101).
13. Følgende citat af Žižek synes f.eks. næsten som hentet ud fra Arendts Kantforelæsninger: „Den unikke styrke ved Kants etik består præcist i denne formale ubestemmelighed: den moralske Lov fortæller mig ikke, *hvad* min pligt er, den fortæller mig blot, *at* jeg skal gøre min pligt; det vil sige, at det ikke er muligt at aflede de konkrete normer, som jeg må følge i en specifik situation fra selve den moralske Lov, *hvilket* betyder, at *subjektet selv må tage ansvaret for at „oversætte“ den moralske lovs abstrakte fordring til en række konkrete fordringer*. I denne præcise forstand er man fristet til at drage en parallel til Kants Kritik af dømmekraften: den konkrete formulering af en bestemt etisk fordring har den æstetiske doms struktur – det vil sige en dom, hvor jeg i stedet for blot at applicere en universel kategori til et partikulært objekt eller at subsummere dette objekt under en allerede givet universel bestemmelse, må opfinde dets universelle-nødvendige-forpligtende dimension, og således

ophøje et partikulært kontingent objekt (handling) til værdighed af en etisk Ting.“ (Žižek, 1999a: 297-298).

14. Som hos Arendt er det præcist betragteren – koret – som har øje for helheden og som forstår at dømme etisk (Lacan, 1992: 252).
15. Sondringen er en reformulering af Kants sondring mellem geni (genius) og smag (taste) (Arendt, 1982: 62).
16. For en diskussion af Lacan og Arendts forståelse af det spaltede selv, se Dolan (1995).

Litteratur

- Allison, Henry E. (1996), *Idealism and Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah (1973), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah (1978a [1971]), *The Life of Mind*, San Diego: Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah (1978b), *The Jew as Paria*, New York: The Grove Press.
- Arendt, Hannah (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, London: Penguin.
- Arendt, Hannah (1994), *Essays in Understanding, 1930-1954*, New York: Harcourt.
- Bernstein, Richard J. (1996a), *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, Richard J. (1996b), „Did Hannah Arendt Change Her Mind? From Radical Evil to the Banality of Evil“ i Larry May & Jerome Kohn (eds.) *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge: The MIT Press.
- Copjec, Joan (1996), „Introduction: Evil in the Times of the Finite World“ i Joan Copjec (ed.) *Radical Evil*. S2, London: Verso, pp. vii-xxviii.
- Dolan, Frederick M. (1995), „Political action and the Unconscious. Arendt and Lacan on Decentering the Subject“ i *Political Theory*, 23. årg., nr. 2, pp. 330-352.
- Halberstam, Josua (1988), „From Kant to Auschwitz“ i *Social Theory and Practice*, 14. årg., nr. 1, pp. 41-54.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1993 [1944]), *Oplysningens dialektik. Filosofiske fragmenter*, København: Gyldendal.
- Kant, Immanuel (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, Riga: verlegts Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch.

- Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Urtheilskraft*, Berlin und Libau: bey Lagarde und Friederich.
- Kant, Immanuel (1794), *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, bey Friedrich Nicolovious.
- Lacan, Jacques (1971 [1966]), *Écrits II*, Paris: Éditions du Seuil, pp. 119-148.
- Lacan, Jacques (1992 [1986]), *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960. The Seminar of Jacques Lacan*, London: Routledge.
- Laustsen, Carsten Bagge (1998a), „Nazisme og sociologi – kritiske perspektiver på en disciplin“ i *Dansk Sociologi*, 9. årg., nr. 4, pp. 46-55.
- Laustsen, Carsten Bagge (1998b), „Nazismens normalitet – en analyse af natinalsocialismens politiske semantik“ i *Politica*, 30. årg., nr. 2, pp. 228-248.
- Laustsen, Carsten Bagge (2001), „Jeg kæmper, altså er jeg – om Slavoj Žižeks revolutionære cartesianisme“ i *Grus*, nr. 62, pp. 5-21.
- MacCannell, Juliet Flower (1993), „Facing fascism: A Feminine Politics of Jussance“ i *Topoi*, 12. årg., pp. 137-151.
- MacCannell, Juliet Flower (1996), „Fascism and the Voice of Conscience“ i Joan Copjec (ed.) *Radical Evil. S2*, London: Verso, pp. 47-73.
- Mertens, Thomas (1998), „Arendt's Judgment and Eichmann's Evil“ i *Finnish Yearbook of Political Thought*, 2. årg., pp. 58-89.
- Miller, Jacques-Alain (1996), „A Discussion of Lacan's „Kant with Sade““ i Richard Feldstein, Bruce Fink & Maire Jaanus (eds.) *Reading Seminar I and II*, New York: Suny.
- Rogozinski, Jacob (1993), „Hell on Earth – Hannah in the Face of Hitler“ i *Philosophy Today*, fall, pp. 257-274.
- Rogozinski, Jacob (1996), „It Makes Us Wrong: Kant and Radical Evil“ i Joan Copjec (ed.) *Radical Evil. S2*, London: Verso, pp. 30-45.
- Sample, Ruth (1995), „Lacan, Kant, and Sade“ i *Journal of the British Society for Phenomenology*, 26. årg., nr. 1, pp. 5-16.
- Wellmer, Albrecht (2000), „Arendt on revolution“ i Dana Villa (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Žižek, Slavoj (1991), *For they know not what they do – Enjoyment as a political factor*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1993), *Tarrying with the Negative – Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham: Duke University Press.
- Žižek, Slavoj (1996), *The Indivisible Remainder – Essays on Schelling and Related Matters*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1997), *The Plague of Fantasies*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (1999a), „Kant with (or against) Sade“ i Elizabeth Wright & Edmond Wright (eds.) *The Žižek Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 283-301.
- Žižek, Slavoj (1999b), *The Ticklish Subject – the empty center of political ontology*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2001a), *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, London: Verso.
- Žižek, Slavoj (2001b), „The Feminine Excess: Can Women Who Hear Divine Voices Found a New Social Link?“ i *Millennium*, 30. årg., nr. 1, pp. 93-109.
- Zupancič, Alenka (1996), „Kant with Don Juan and Sade“ i Joan Copjec (ed.) *Radical Evil. S2*, London: Verso, pp. 105-125.
- Zupancič, Alenka (2000), *Ethics of the Real. Kant, Lacan*, London: Verso.

Moralsk blindhed i diktatur og demokrati

Jacob Dahl Rendtorff

Med hensyn til SS-vagterne selv, må vi desværre se bort fra den opfattelse, at de konstituerede en slags negativ elite af kriminelle, sadister og halvgale personer, en opfattelse, der i høj grad angår de tidligere SA-tropper, der havde for vane at melde sig frivilligt til tjeneste i koncentrationslejrene. Al dokumentation peger mod det faktum, at de SS-mænd, som havde kommandoen, var fuldstændig normale. (Arendt, 1986: 371)

Hannah Arendt påpeger i *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, at Eichmanns banale ondskab kun var mulig på grund af hans manglende evne til at tænke. Hun havde tidligere hævdet, at det ondes problem ville blive et af de mest fundamentale spørgsmål i efterkrigstidens Europa (Bernstein, 1996: 12). Arendt mener modsat Goldhagen (1996) og Katz (1994), at Holocaust absolut ikke kan opfattes som et historisk unikt folkedrab. Hun er imod ideologisering af folkedrabene til en Holocaustindustri, der gør dem til et helligt og mystisk symbol på det onde (Finkelstein, 2000). Den moralske blindhed i nazismen bør forklares ud fra de givne historiske og sociale omstændigheder, som gjorde sig gældende i samtiden.

Arendt mente allerede i *The Origins of Totalitarianism* (1951), at nazismen skal forstås på linie med andre af vor tids totalitære systemer, dvs. stalinisme og imperialisme, og at alle tre varianter er kendetegnet ved teknisk destruktion af menneskets værdighed. Nazismens ondskab er ikke anderledes end andre forbrydelser mod menneskeheden i det 20. århundrede (Delacam-pag-

ne, 1998). Folkemord og massakrer i det tidligere Sovjetunionen og i nyere tid i Rwanda, Bosnien og Kosovo udtrykker den samme hensynsløshed over for det menneskelige.

De forskellige dimensioner af Arendts opfattelse af den banale ondskab vil i det følgende blive diskuteret under inddragelse af en række andre forfattere (bl.a. Sartre, Müller-Hill, Bauman og Milgram). Dette gøres for at perspektivere de filosofiske og samfundsvidenskabelige dimensioner af det ondes banalitet. Som de vigtigste behandles blindheden i antisemitismen, den medicinske ideologi, den bureaukratiske målrationalitet, der alle forudsætter almindelige menneskers tendens til at adlyde autoriteter.

Artiklen begynder med en kort definition af den moralske blindhed ud fra værkerne *The Origins of Totalitarianism* (1951) og *Eichmann in Jerusalem* (1964). Derefter vil jeg komme ind på fire dimensioner af den moralske blindhed i Holocaust. Først vil jeg diskutere udelukkelsen af jøderne som et væsentligt element i banalitetens logik. I forlængelse heraf undersøges ondskaben i den nazistiske lægevidenskab. Endvidere analyseres den tekniske rationalitet i Holocaust, og derefter spørges der, om banaliteten er et træk ved menneskets natur. Endelig sluttet artiklen af med en kort diskussion af, hvorvidt den moralske blindhed er et generelt træk ved mennesket og det moderne samfund.

1. Hannah Arendts definition af moralsk blindhed

Arendt fremhæver mange gange, at den totalitære stat ødelægger det samfundsmæssige rum for dømmekraftens udfoldelse. Konsekvensen er, at handlingerne bliver moralsk blinde. Derfor er det veluddannede bureaukrater, f.eks. embedsmænd som Eichmann, der bliver ansvarlige for det onde. Arendt forstår frem for alt koncentrationslejrene som det radikalt onde, der blot bliver endnu mere grusomt, når vi observerer nazisternes umådelige banalitet. Totalitarismen kombinerer grænseløs lydighed over for systemet med total mangel på ansvar og omsorg for menneskets humanitet.

Der er en klar kontinuitet mellem Arendts analyser af det radikalt onde i *The Origins of Totalitarianism* og det banalt onde i *Eichmann in Jerusalem*. I første omgang koncentrerer Arendt sig

om ondskabens konsekvenser, dvs. overflødiggørelsen af mennesket i koncentrationslejrene. I anden omgang beskrev hun så de personer, der stod bag ondskaben. Kun banale mennesker kan udføre en sådan ondskab, fordi de som Eichmann ikke forstår, hvad de gør (Arendt, 1992: 252).

Vi kan ikke beskrive det banalt onde uden at inddrage det radikalt onde. Der er en tæt sammenhæng mellem overflødiggørelsen og tankeløsheden. I begge tilfælde er det onde uforståeligt og meningsløst. Det er en ondskab, som ikke fyldestgørende kan beskrives som sadistisk. Arendt ser altså ikke motiver og intentioner som de eneste forklaringer på nazisternes folkemord. Og hun accepterer heller ikke, at ondskaben og antisemitismen skulle repræsentere en gennemtænkt og reflekteret holdning hos hele den tyske befolkning.

Et iøjnefaldende aspekt af den moralske blindhed var nazisternes evne til at isolere en relativt lille og betydningsløs gruppe, som deres største fjende. Allerede dette er ikke til at begribe. Hvorfor var det nødvendigt at sætte så mange ressourcer ind for at dræbe jøderne i et samfund, der befandt sig i hård krigstilstand? Svaret kan kun være kombinationen af den radikale ondskab, hvor overflødiggørelse og afhumanisering er en del af den statslige politik, og det ondes banalitet, hvor ordrene udføres af bødler, der igennem et bureaukratisk apparat distancerer sig fra deres ofre.

Arendt anerkender ideologien som en vigtig faktor, selvom hun afviser, at Holocaust blot havde jøderne som ofre. Jøderne var i århundreder i Europa blevet gjort til syndebukke som dem, der havde dræbt Jesus. Dette had blev centralt i den nazistiske ideologi, men får dog en helt anden konsekvens givet den systematiske anvendelse af moderne tekniske midler i en radikal udryddelsespolitik. Auschwitz og de mange andre fangelejre var moderne institutioner, der blev oprettet af den nazistiske stat.

Arendt fremhæver i *Eichmann in Jerusalem* flere gange det frygtelige i samarbejdet mellem bødler og ofre. Rudolf Höss, som var kommandant i Auschwitz, fortalte, at ofrene troede, at de skulle i brusebad, og man derfor nærmest ikke havde brug for vagter til at holde øje med dem, når de gik ned i gaskamrene. En sådan udnyttelse af ofrene medvirkede til systematisk at krænke

dem og destruere deres humanitet. De blev tvunget til at gøre så meget som muligt selv, og nogen overlevede endda, fordi de havde været tvunget til at dræbe andre af fangerne.

Selvom man allerede tidligt fik besked om koncentrationslejrene, forholdt den tyske befolkning sig i overvejende grad tavs. Dette bidrog til den eksterne legitimation af Holocaust, ligesom den generelle accept af projektet fra de højeste ledere var en intern legitimation, der bevirkede, at Eichmann og de øvrige SS-officerer ikke satte spørgsmålstegn ved deres ordrer. Denne moralske indifferens, der ikke må forveksles med villet og motiveret ondskab, er en af de vigtigste årsager til, at det lykkedes nazisterne effektivt at kombinere det banale og det radikale onde i Holocaust.

En betingelse for disse forhold var arbejdsdelingen i den bureaukratiske organisation. Man udnyttede medarbejdernes individualiserede pligtfølelse. Eichmann var et pligtopfyldende menneske, der gjorde sit arbejde. Han opfattede sig selv som et element i et effektivt bureaukratisk system, der arbejdede nøgternt og sagsorienteret. De ideologiske klicheer og lydigheden over for de overordnede var legitimerende årsager til effektiviteten ved folkedrabenes bureaukratiske dødsmaskine.

Den moralske blindhed bliver mulig, når folk lader sig styre af en given sædelighed uden at stille spørgsmål ved, om denne sædelighed er moralsk acceptabel. Eichmanns samvittighedsfulde udførelse af ordrer illustrerer en pligtopfyldende adfærd, der moralsk var patologisk, men samtidig funktionel givet de opgaver, han skulle udføre, og det system, han tjente.

Derudover gjorde nazisterne alt, hvad de kunne, for at destruere jødernes humanitet. Juridisk set var det et ret komplekst foretagende at fratage mennesker deres plads i verden. Nazisterne måtte have hjælp fra fremtrædende jurister i statsadministrationen for at kunne gøre jøderne til retsløse og statsløse. Fratagelsen af jødernes statsborgerskab var af stor betydning, da man hermed fratog dem mulighed for at flygte. Uden papirer ville de heller ikke af andre stater blive anerkendt som retssubjekter. Senere blev afhumaniseringen videreført i koncentrationslejrene, der virkede som laboratorier for eksperimenter med menneskets natur (Arendt, 1964: 458).

Holocaust kan altså ikke udelukkende forklares ud fra patologisk kriminalitet (Finkelstein, 2000: 100). Der var tale om et komplekst samspil mellem teknisk rationalitet, manglende moralsk sensibilitet og sygelig lydighed. Arendt understreger, at koncentrationslejrene som kombination af irrationel nytte og teknisk præcision var komplet uforståelige (Arendt, 1986: 373). Døden tjente ikke andet formål end at fratage menneskene deres individualitet og frihed for i sidste ende at berøve dem en plads i verden.

2. Antisemitismen som banalitetens logik

Man kan sige, at udelukkelsen af den anden og det fremmede er et vigtigt element, der kan udledes af Arendts definition af den moralske blindhed. Nazisternes antisemitisme betragtes som et produkt af ideologisk propaganda. Arendt understreger samtidig, at Holocaust var en forbrydelse mod menneskeheden. Det var ikke kun jøder, som blev gasset i Auschwitz, men også polakker, sigøjnere, kommunister, homoseksuelle m.fl. Arendt var kritisk over for en kulturel eller religiøs definition af det jødiske. Hun opfattede antisemitismen som et politisk problem og var af denne grund skeptisk over for racismen.

Der er ikke megen mening for jøderne i at fornægte eller bekæmpe deres jødiske kultur ved at lade sig assimilere eller oprette en jødisk statsghetto, men derimod drejer det sig om at være bevidst om det ansvar, som følger med tilskrivelsen af en jødisk identitet (Bernstein, 1996: 28). Jøderne må som udstødt gruppe påtage sig det politiske ansvar. De bør forsvare deres ret til en plads i verden. Kampen gælder ikke bare jøderne, men udtrykker en almenmenneskelig kamp for frigørelse og imod undertrykkelse, fattigdom og fornedrelse (Bernstein, 1996: 34). Eftersom Arendt er blevet tildelt rollen som oprørske paria, mener hun, at denne position forpligter hende til at kæmpe for alle menneskers frihed og for retten til forskellighed.

Opdelingen af menneskeheden i forskellige kategorier er for Arendt en totalitær metode til at skabe et ideologisk båret fællesskab. Den totalitære virkelighed er et „normalitetens narreparadis“, hvor eliten påvirker masserne til at tro, at udsagnet „jøder er mindreværdige“ er ensbetydende med, at „jøder skal ude-

lukkes og udryddes". Forbrydelsen mod jøderne var en politisk forbrydelse mod menneskeheden.

Antisemitismen var baseret på en ideologisk konstruktion af det andet og fremmede, og den havde til formål at holde staten sammen. Jean-Paul Sartre har udviklet begrebet om „le vis-queux“ (den slibrige), der betegner „den anden“, som ingen andre vil have noget at gøre med. Enhver kan tage jødens plads. Jøden er kropsliggørelsen af alt det, som skulle frygtes og hades i Nazityskland. Jøden var den universelle paria, der sikrede Tusindårsrigets enhed (Bauman, 1991: 45ff.).

I *Réflexions sur la question juive* (Sartre, 1954 [1946]) hævder Sartre, at samfundet er med til at udpege jøden som den anden. Sartre skriver, at hvis jøden ikke fandtes, så ville jødehaderen have opfundet ham eller hende (Sartre, 1954, 14ff.). At være antisemit er i bund og grund et valg af en identitet – et valg af sig selv. Man vælger en holdning ikke kun over for jøderne, men over for samfundet og historien generelt. Jødehadet bliver en livsanskuelse og en lidenskab. Det viser sig ikke blot konceptuelt, men også som et kropsligt ubehag. Pludselig kender alle til historierne om, hvorledes nogle mænd er blevet impotente af at have elsket med en jødisk kvinde. Eller de har hørt folk sige: „Jeg er ikke jødehader, men ærlig talt, så vækker de et fysisk ubehag, når de kommer for tæt på“.

Det er bevidsthedens og sjælens engagement i kroppen, der vækker jødehadet hos det enkelte menneske (Sartre, 1954: 12). Når han ser en nøgen jødisk kvinde, omdannes begæret hos jødehaderen til had. Sartre skriver, at antisemitismen retfærdiggør ondskaben i en højere sags tjeneste, nemlig som en del af en kamp for det gode imod det onde. Derfor bliver ondskaben en hellig mission: at udslutte jøderne og genskabe det tabte paradys (Sartre, 1954: 52ff.).

Nazisten har valgt at være ond, og antihumanismen er blevet en del af hans identitet. Den dygtige og kloge jøde er endnu mere ubehagelig, da vedkommende repræsenterer en endnu større trussel. Antisemitismen inkarnerer middelmådigheden, som han opfatter som en dyd. I Sartres optik kan man derfor sige, at Eichmann har valgt sig selv som banal og middelmådig, og at det netop er antisemitismens natur at være banal. Men man behø-

ver ikke at være tilbageholdende og beskeden, blot fordi man er middelmådig. For Sartre er det snarere sådan, at den middelmådige har en lidenskabelig stolthed over sin middelmådighed og småborgerlighed.

Således har antisemitismen brug for fjenden for at blive sig selv (Sartre, 1954: 33ff.). Konstruktionen af fjenden – jøden – gør det muligt for småborgerskabet at forene sig i en ureflekteret solidaritet. For at give fællesskabet tyngde, opfinder nazisterne historien om den jødiske sammensværgelse mod samfundets eksistens. Racismen bliver hermed samfundets fundament. Sartre hævder imidlertid, at den middelmådige antisemit flygter fra livet. Han gør sig til en ting. Han stiller sig tilfreds med blot at være en del af en masse.

Når vi henviser til menneskerettighederne, siger vi, at jøden frem for alt er et menneske. Jøderne repræsenterer den universelle filosofiske rationalitet og humanisme. Dette skyldes, at jøderne historisk set har været kritikere af vold og racisme (Sartre, 1954: 147ff.). „Jøden“ fødes ikke som jøde, men skabes af samfundet. Hverken race, religion, moral, natur eller kultur forklarer, at nogle mennesker bliver „jøder“. Sartre mener i lighed med Arendt, at det ikke kun er nazisten, som står bag denne konstruktion. Som alle andre mennesker er også jøden et menneske, der skal vælge sig selv. Han eller hun vælger specifikke træk for at definere sin eksistens. Jøderne har skabt sig selv som folk og race, og de har brugt deres status som paria som et middel til at opnå en identitet som gruppe. Mange jøder blev således i den nazistiske kontekst til en form for masochister, der accepterede ydmygelsen, skammen og volden i stolthed over at være jøder (Sartre, 1954: 130ff.). De gik f.eks. med til at gå med jødestjerner.

Det er vigtigt for Sartre at understrege, at ingen kan blive frie, før den gensidige fornedrelse og undertrykkelse i racismens herre-slaveforhold er ophævet. Dette understøtter Arendts beskrivelse af Eichmanns banalitet. Arendt og Sartre står sammen i forsøget på at vise, at antisemitter og jøder sammen henholdsvis skabte og muliggjorde Holocaust. Både bødler og ofre lod sig afhumanisere. Begge grupper blev fanget i umenneskelige roller. Her er det vigtigt at understrege jødernes ansvar for at komme ud af disse roller. De havde som frit handlende individer med

egen dømmekraft et politisk ansvar for at gøre oprør mod deres undertrykkere (Bernstein, 1996: 56). At overvinde en sådan gensidig eksklusionslogik er et vigtigt element i at undgå moralsk blindhed. Den eneste måde, man som offer kan komme ud af undertrykkelse på, er at gøre opmærksom på sine rettigheder; sin ret til at leve som fri borger i et demokratisk samfund.

3. Lægevidenskaben i Holocaust

Ved at kigge på lægevidenskabens rolle i Holocaust kan man se den moralske blindhed i funktion. Dette har den tyske genetiker Benno Müller-Hill undersøgt i bogen *Tödliche Wissenschaft* (1984). Han beskriver Nazitysklands sterilisationer, kastrationer og senere eutanasi-aktioner mod jøder, åndssvage og sigøjnere (Müller-Hill, 1984: 9ff.). Müller-Hills spørgsmål er, hvorledes genetikere og medicinere fra den ærværdige forskningsinstitution Kejser Wilhelm Institutet kunne deltage i nazismens systematiske udryddelse af jøder og andre grupper.

Müller-Hill fremhæver, at den ideologiske prioritering af den europæiske og hvide race var almindelig i hele Europa i årene før Anden Verdenskrig. Man var bange for, at velfærdstaten ville smuldre, hvis ikke man stoppede degenereringen af den menneskelige arvemasse. Men det var i Tyskland, at den arvehygiejniske politik for alvor gik grassat (Müller-Hill, 1984: 42ff.). Det begyndte med en lov i 1933 om tvangssterilisationer, der som målsætning havde at begrænse tilfældene af arvesygdomme. Der blev oprettet en domstol for arvesundhed, og mange argumenterede for, at man i stor stil burde sterilisere forbrydere og asociale elementer.

I 1934-1936 blev tusinder af mennesker steriliseret i forlængelse af arvehygiejneregulativerne. I 1935 indførtes de berygtede Nürnberglove om det rene, tyske blod og de rene tyske ægteskaber. Disse love blev senere skærpet gennem forordninger om udryddelse af fremmede racer og etniske grupper. Lovene foranledigede en række eutanasiaktioner, der hurtigt blev mere og mere omfattende til de i 1941 omfattede gasning af omkring 70000 psykiatriske patienter.

Lægevidenskaben bidrog således til at legitimere den tyske racepolitik. Kejser Wilhelm Instituttets medarbejdere mente at

kunne give en objektiv genetisk bestemmelse af hvem, der tilhørte den jødiske race, uden at det behøvede at have antisemitiske implikationer. De foretog indtil afslutningen af Anden Verdenskrig undersøgelser (Gutachten) af, om befolkningen havde jødiske arveanlæg. Disse bedømmelser dannede grundlaget for udvælgelse af personer til eutanasiaktionernes „medlidenhedsdrab“.

Efter Anden Verdenskrigs udbrud blev racepolitikken en integreret del af Nazitysklands befolkningspolitik, der ud over eutanasiaktionerne også omfattede deportation af jøder, sigøjnere og andre „mindreværdige racer“ til lejre i det østlige Polen. Det såkaldte „jødespørgsmål“ blev hurtigt kædet sammen med „eutanasiaktionerne“ og betragtet som et „medicinsk anliggende“ (Arendt, 1992: 114).

Snart blev Hitlers uskrevne befaling om jødernes totale tilintetgørelse spredt blandt de nazistiske ledere. Først udskrev Göring et dekret om en helhedsløsning på jødespørgsmålet, der blev videreført af Himmler og Heydrich. På Wannsee-konferencen i 1942 fastlagde en række lægevidenskabelige og juridiske eksperter på baggrund af Eichmanns praktiske forberedelser logistikken for „Den endelige Løsning“ (Arendt, 1992: 113).

Man havde udregnet, at det var praktisk muligt at dræbe mange millioner mennesker på kort tid i koncentrationslejrenes gaskamre. Og det blev bestemt, at der altid skulle være en læge til stede ved gasningen i koncentrationslejrene. Man vedtog en overordnet plan for jødetransporterne og mere generelt for udviklingen i Østeuropa. Denne plan var udarbejdet af officerer fra SS. I koncentrationslejrene intensiverede man nu efter de nye anvisninger drabene på jøderne. Således blev i 1943 over fire tusinde mennesker dræbt om dagen i gaskamrene i Auschwitz.

Mange af de tyske læger tog ikke afstand fra det, som skete i koncentrationslejrene. I stedet fik nogle af dem penge fra det tyske forskningsråd til at gennemføre medicinsk forskning i lejrene. Forskerne var sikre på, at det store „empiriske materiale“ ville muliggøre fremskridt i den medicinske forskning. Forskningsledere fra Kejser Wilhelm Institutet, Eugen Fischer og Professor Freiherr von Verschuer, billigede de medicinske eksperimenter i koncentrationslejrene og den følgende forskning i fan-

gernes arveanlæg. De arbejdede tæt sammen med den berygtede Dr. Josef Mengele, der tidligere havde været gæsteforsker ved Kejser Wilhelm Instituttet og som senere blev lejlæge i Auschwitz.

Andre forskningsprojekter, som gjorde brug af menneskeligt materiale fra Auschwitz, drejede sig om afstamning og nedarving af forskellige egenskaber. Her var det karakteristisk, at fangerne i koncentrationslejrene slet ikke blev betragtet som mennesker. I denne forbindelse blev bl.a. over tusinde tvillinger udvalgt til undersøgelse af Mengele. Efter at denne var afsluttet, blev de døde tvillinger sendt til instituttet i Berlin Dahlem, hvor de blev nedsænket i alkohol (Caplan, 1992).

Arendt hævder, at koncentrationslejrene blev brugt som magthavernes laboratorium for total kontrol over alt menneskeligt (Arendt, 1964: 437ff.). Lægerne havde ingen direkte politisk magt, men som videnskabsmænd var de med til at retfærdiggøre nazismens masse mord. Det er typisk, at døden i koncentrationslejrene var en „medikaliseret død“ (Arendt, 1964: 437ff.). At døden blev „medikaliseret“ indebærer, at den blev betragtet som en „medicinsk operation“ for at beskytte den tyske race. Det betyder, at gasningen af jøderne ikke blev betragtet som mord, men som en medicinsk nødvendighed, der havde til hensigt at rense samfundets arveanlæg.

De nazistiske læger påstod, at spørgsmålet om genernes kvalitet var langt vigtigere end f.eks. den ideologiske krig mellem de socialistiske og kapitalistiske systemer. Både Verschuer og Eugen Fischer gjorde racehygiejnen, som „objektiv“ lægevidenskab, til en grundpille i den nationalsocialistiske politik. Det uhyggelige er, at Professor Verschuer, sin lederstilling på Kejser Wilhelm Instituttet i Berlin til trods, aldrig nogensinde blev anklaget eller dømt. Efter krigen blev han professor i human-genetik i Münster, og i 1962 udgav han endda en bog, hvor han påstod, at tiden nu var kommet til at genetablere eugenikken som respektabel videnskab.

Raceideologien var en integreret del af de medicinske forskeres videnskab, og denne hjalp forskernes karrierer. Deres fremmelsesmuligheder blev mærkbart øget med afskedigelsen af de mange jødiske professorer. De var parter i en kamp om so-

cial prestige, og med jødernes forsvinden kunne de stige i graderne. Det uhyggelige er også, at de nazistiske genetikere fra første halvdel af 1930'erne var internationalt anerkendte. Blandt en række andre internationale forskningsprojekter blev Kejser Wilhelm Instituttet frem til 1936 støttet af den amerikanske Rockefeller Foundation. Der var tale om unge, ambitiøse videnskabsmænd, der anskuede den biologiske racetænkning som et dekadent samfunds redning.

Grunden til, at den tyske lægevidenskab blev en „dødsvidenskab“, skal bl.a. søges i lægernes teknokratiske selvforståelse. Lægerne mente, at de havde en apolitisk tilgang til racehygiejnen. De troede, at det var muligt at give en objektiv, neutral beskrivelse af de jødiske arveanlæg. Samtidig var den tids psykiatri fuldstændig magtesløs. Man havde ikke ordentlige behandlingsmetoder og personalet følte derfor ofte afmagt og afsky over for patienterne. Lægerne var ofte bange for dem, som var anderledes. Mordene på afvigerne kan således bl.a. forklares på baggrund af lægernes forkrampede selvforståelse.

En psykoanalytisk inspireret tolkning af disse paradokser finder vi hos Robert J. Lifton (1986), der i sin analyse af de nazistiske læger fremhævede, at de for at kunne leve med deres frygtelige handlinger spaltede deres personlighed i to. Selvet blev opdelt i en normal og en ideologisk del. Når forskerne arbejdede, undertrykte de deres almindelige personlighed. Det totalitære selv, der blindt adlød nazismens ideologi, blev dominerende. Psyken lod sig dirigere af en fortrængningsmekanisme, der kunne holde de to personligheder totalt adskilt fra hinanden. Dette skånede lægernes samvittighed for at forholde sig til konsekvenserne af deres handlinger. Som hos Eichmann blev det muligt at betragte deres morderiske aktiviteter som et almindeligt arbejde. Den normale personlighed vendte så tilbage, når de var sammen med deres koner eller deres børn. De nazistiske læger var tvunget til at udvikle denne dobbelte personlighed for at overvinde modsætningen mellem at dræbe og behandle.

Medikaliseringen af døden i koncentrationslejrene som et medicinsk nødvendigt indgreb af strengt videnskabelig karakter gjorde det muligt effektivt at fortrænge, hvad man gjorde. Der var tale om en symbolsk offer- og døds kult, hvor naturvidenska-

ben tilslørede, at der var tale om udsondring, selektion, drab og ofring af dem, som var anderledes. Med Benno Müller-Hill kan man derfor også understrege de mytiske aspekter af Auschwitz, der på én gang var nazistisk helligdom og døds kult. I denne tilintetgørelse af jøder, homoseksuelle, åndssvage m.fl. fik lægerne og SS-soldaterne en funktion som præsteskab, og Hitler som et „tilintetgørelsens orakel“ (Müller-Hill, 1984: 94ff.). Dem der ville forstå ham, forstod ham da også. Ligesom man ikke må udtale helligdommens navn, skal man heller ikke nævne navnet på tilintetgørelsen. Derfor blev Hitlers befaling om Den endelige Løsning aldrig skrevet ned. Dette til trods var ønsket om at tilintetgøre den tyske races fjender det basale i nazismen. „Viljen til at dræbe“ blev således den fortrængte og tankeløse ondskabs bagside.

Det bør understreges, at eutanasiaktionerne ikke blot var resultater af enkeltpersoners moralske svigt. De synspunkter, som lå bag disse, fandt bred tilslutning i tidens psykiatri og antropologi. Man tog ikke i særlig høj grad hensyn til menneskets værdighed og humanitet. Mennesker blev i stedet reduceret til forskningsobjekter. Som Eichmann var de nazistiske læger ofte „almindelige“ mennesker. De fulgte, som mange andre, Hitlers „kategoriske førerprincip“. De lod sig fange af den grænseløse lydighed over for det nazistiske system og var derfor fuldstændig uden moralsk sensibilitet.

4. Teknik og bureaukrati i Holocaust

Den tekniske dimension af den moralske blindhed i Holocaust er blevet beskrevet af den polsk-engelske sociolog Zygmunt Bauman i værket *Modernity and the Holocaust* (Bauman, 1991). Bauman kan siges at have bidraget til at systematisere de vigtigste pointer i Arendts teori om den bureaukratiske rationalitet bag Holocaust og om embedsmandens moralske blindhed. Bauman understreger i modsætning til f.eks. Goldhagen, at folkemordet kun var muligt givet en moderne teknisk organisation. I samarbejde med lægerne anvendte Eichmann og det andet SS-personale strengt organiserede målrationelle fremgangsmåder for at gennemføre Holocaust, som var det en medicinsk/klinisk operation (Arendt, 1992: 114).

Videnskab, bureaukrati og målrationelitet blev derfor forenet i den nazistiske stats perverterede omsorg for sine borgere. Man interesserede sig ikke for det enkelte individ, men derimod kun for befolkningen som en helhed. Nazismen var den absolutte modsætning til vor tids „omsorgsetik“. Pervertering af statens forpligtelse til omsorg står derfor også centralt i Arendts analyse af Eichmann. Han er eksemplet på statens tjener, der totalt har mistet sin sensitivitet over for det humanitære aspekt af de statslige opgaver.

At Holocaust var en integreret del af moderniteten betyder, at der var tale om et møde mellem en række faktorer, som på én gang var unikke og meget almindelige (Bauman, 1991: 81ff.). Der må man være skeptisk over for en reducere af Holocausts opkomst til at være betinget af særlige omstændigheder i Tyskland. Det viser mere generelt det moderne samfunds svagheder. Det var kun muligt i en målrationelt organiseret, manipuleret og kontrolleret verden. Med Bauman kan man hævde, at Holocaust udtrykker modernitetens latente potentialer (Bauman, 1991: 12). Auschwitz er ifølge dette synspunkt en „pendant“ til den moderne fabrik, men råmaterialet var konkrete mennesker og slutproduktet døden.

Arendt har derfor en vigtig pointe, når hun i sin analyse af moderniteten fremhæver, at opløsningstendenserne i nationalstaten var en af grundene til, at man ville gøre jøderne, der ellers havde været fint integreret i det 19. århundrede, til synde bukke og trusler mod samfundets orden. Arendt understregede i *The Origins of Totalitarianism*, at den jødiske selvbevidsthed er et produkt af antisemitismen (Arendt, 1964: xv), og at antisemitismen vil eksistere så længe det jødiske folk eksisterer (Arendt, 1964: 6ff.). Sammenfaldet mellem nationalstatens underminering og den organiserede jødeudryddelse betyder, at jødeudryddelserne må ses i lyset af nationalstaternes almindelige historie (Arendt, 1964: 9). Arendt mener, at ideologien benyttes til at give de udefinerede og substansløse masser et nyt hjemsted. Hermed institutionaliseres og rationaliseres en følelse af sikkerhed hos massesamfundets isolerede og atomiserede individer (Arendt, 1964: 351ff.).

Endvidere pointerer Arendt, at de totalitære ideologier er præget af en forestilling om, at det sociale er en konstruktion.

Totalitarismen opstår i et samfund, hvor masserne er blevet hjemløse og derfor desperat søger en mening med livet. Det totale herredømme bliver muligt på baggrund af klassesamfundets sammenbrud og med det opløsningen af de korresponderende identiteter knyttet til klasse og arbejde. Livet under dette herredømme får indhold gennem borgernes medlemskab af totalitære masseorganisationer. Her bliver individerne formet. Disse organisationer styres af en fanatisk elite, der dyrker den sociale ingeniørkunst (Arendt, 1964: 324ff.).

Eliten anvender tillige den totale magt med henblik på en omvurdering af alle værdier (Arendt, 1964: 327ff.). Masserne har her den centrale rolle, eftersom de organiseres med henblik på at omsætte den ideologiske løgn til virkelighed. Magthaverne bestræber sig på gennem terror og propaganda at gøre løgningen til sandhed (Arendt, 1964: 341ff.). De tror, at det er muligt at konstruere bedre og mere pragtfulde mennesker, og således at mennesket selv kan forme sin humanitet.

Magthaverne var under nazismen socialingeniører, der i en tilstand af barnlig eufori legede med at producere nye mennesker. Bauman beskriver nazismens konstruktivisme som en „social farming“ (Bauman, 1991: 70ff.). Den totalitære stat bygger på en rationel styring af samfundet og realiseringen af ideologiens målsætninger. Hermed institutionaliseres og rationaliseres en følelse af sikkerhed hos massesamfundets ellers isolerede og atomiserede individer (Arendt, 1964: 351ff.). Bureaukratiet er baseret på veldefinerede beregninger af mål og midler. Det system, der virkelig gjorde Holocaust, handlede således uhyggeligt målrationelt, selvom målet med handlingen absolut ikke var rationelt. SS-tropperne havde den mest rationelle organisationsrutine og administrative disciplin. Volden og afhumaniseringen blev således generelt autoriseret igennem et målrationelt arbejdende system.

Systemet var præget af en arbejdsdeling, hvormed ingen var fuldt ansvarlig for en handling. Der var stor afstand mellem dem, der beordrede handlingerne, og dem, som udførte disse. Der var ikke nogen, som kunne identificeres som egentlig ansvarlig for handlingerne (Bauman, 1991: 25). Ingen kan således udpeges som ondskabens ophav, hvorfor denne derfor ikke læn-

gere bundet i en „ond vilje“, men i stedet i en banal og uangribelig tankeløshed. Den enkelte er blot et led i en lang kæde. Man distancerer sig fra ofrene – både fysisk og psykisk – og de bliver hermed usynlige. Den enkelte er ikke klar over, at vedkommende dræber mennesker. Bauman hævder, at man for at usynliggøre ofrene, blot skal isolere dem fra bureaukратиets pligtunivers (Bauman, 1991: 27).

Den lydige embedsmand er det individ, som uden at blinke udfører veldefinerede opgaver i det bureaukratiske system. Bureaukraten kommer til at varetage en systemfunktion, der bliver defineret ud fra systemet, og hvor den autoritære personlighed således er en integreret del af institutionen. Som det f.eks. var tilfældet for Eichmann, der kun tænkte på sin forfremmelse. Bureaukratiet bygger kun på midlernes effektivitet, og det tager derfor ikke hensyn til handlingens konsekvenser. Således kan målrationel organisation sagtens medvirke til at realisere irrationelle mål.

Det er en gennemgående tese hos Bauman i forlængelse af Arendt, at „det var rationelt for ofrene at samarbejde“ (Arendt, 1992: 150). Set fra deres perspektiv kæmpede de for deres overlevelse. De kunne ikke vide, at de præcis derved bidrog til deres egen undergang, og at nazisterne udnyttede dem til deres projekt om total udryddelse af jøderne og andre uønskede individer. Dette kan illustreres med „Prisoners Dilemma“ i „Rational Choice“-teorien (Axelrod, 1984). Her hævdes det, at man ved at samarbejde, kan opnå det bedste resultat. Det forudsætter imidlertid, at fangerne kender magthavernes rationalitet. Gør de ikke det, kan man ikke være sikker på, at en rationel handling vil bidrage til opfyldelsen af ens målsætninger. Målrationeliteten defineres i samspil mellem bøddel og offer. Bøddlerne fastholdt jøderne i en samarbejdsrationalitet, der sigtede mod at realisere et irrationelt mål.

Således er det frygteligt at skulle indrømme, at ghettoernes „selvbestemmende råd“ mod deres vilje kom til at hjælpe nazisterne med alle former for daglige aktiviteter, og det gjorde det langt nemmere for nazisterne at realisere deres mål. Ved kun at tillade forhandling med jødernes selvbestemmende råd, og ikke med den enkelte jøde, blev det langt nemmere at planlægge

deportationerne. Jøderne blev en del af et rationelt organiseret kommandohierarki, hvor de som målrationalle mennesker stadig forudsatte, at nazisterne i sidste ende måtte være fornuftige. Men de tog fejl, og deres vedvarende forsøg på gennem samarbejde at effektivere det mindste onde bidrog reelt til, at det nazistiske folkemord kunne få det omfang, det fik (Bauman, 1991: 135ff.).

Den nazistiske embedsmand var i stand til at udføre sine ordrer, fordi han forholdt sig på afstand af sine ofre. Gasning var en teknisk drabsmetode, hvor bødlerne kunne udføre drabene på afstand. Dette udelukker selvfølgelig ikke, at man også kan dræbe på nært hold. Men det kræver blot større blindhed eller eksplicit sadisme. Differentiering og distance indebærer, at individet kan gennemføre dødsordrer uden at konfrontere sig med resultaterne af sine handlinger. Afstanden i de enkelte led mellem bødlerne og ofrene var vigtig for at gennemføre jødeudryddelserne.

I Auschwitz og de mange andre koncentrationslejre blev distancen skabt gennem den totale afhumanisering af ofrene. Det er beskrevet i koncentrationslejr-fangen Primo Levis romaner. Han har skildret, hvordan nazisterne opfattede fangerne som dyr og ikke som mennesker. Arendt hævder ligeledes, at menneskene gøres til eksemplarer af en dyreart, og at de hermed mister deres humanitet og individualitet (Arendt, 1964: 458ff.).

Uden den moderne civilisation kunne der altså ikke være et Holocaust, selvom moderniteten ikke nødvendigvis fører til et Holocaust. Holocaust var et moderne produkt, fordi det var planlagt, rationaliseret og organiseret effektivt af embedsmænd og videnskabelige (medicinske) eksperter. Jeg følger her Arendt i hendes forståelse af, at rationaliteten i det moderne samfund kan føre til terror. Den totalitære stat anvender løgn og fiktion til at reducere den menneskelige pluralitet og forskellighed til banale og autoritære personligheder.

Her er effektive eksperthandlinger det eneste kriterium for succes. De bureaukratiske objekter beskrives i rent tekniske og etisk neutrale termer (Bauman, 1991: 102ff.). Det er kendetegnende for den moralske blindhed, at menneskene afhumaniseres og behandles som ting, tal eller genstande, og at det ikke

længere er nødvendigt at have et moralsk forhold til sådanne afhumaniserede objekter. Bureaukratiet sigter mod den mest effektive løsning uden at have blik for de menneskelige omkostninger.

5. Autoritet og lydighed i hierarkiske systemer

Nu kan jeg vise, at den grænseløse lydighed, som kendetegnedes Eichmann og andre skrivebordsbødler, måske er et træk ved den menneskelige natur. I forlængelse af analyserne af nazismens rationalitet viser det sig, at mennesker i bestemte roller i organisationer har tendens til at handle med ekstrem tiltro til deres overordnede uden at stille spørgsmål til befalingerne. Det mest uhyggelige ved Holocaust er ifølge Arendt og Bauman, at alle og enhver kunne deltage i folkedrabet (Bauman, 1991: 152ff.). Det moderne menneske kan man nemt få til at udføre onde handlinger.

Denne hypotese er bl.a. blevet fremført af den amerikanske psykolog Stanley Milgram fra Yale Universitetet i USA, der ud fra en streng eksperimentel metode ville undersøge almindelige menneskers lydighed under autoritært pres. Milgrams analyser var stærkt inspireret af Arendt, og hans eksperimenter er blevet kaldt Eichmann-eksperimenterne (Milgram, 1974: 178). Milgram hævdede, at forsøgene viste, at det ondes banalitet „er tættere på sandheden, end nogen overhovedet har kunnet forestille sig“ (Milgram, 1974: 6). Lydighedens moralske blindhed kan ikke forstås i henhold til en teori om dyrisk aggression, men derimod på baggrund af et autoritært systems struktur (Milgram, 1974: 165). Almindelige mennesker ville se bort fra deres egne moralnormer, hvis de blev indplaceret i en hierarkisk bureaukratisk orden. Milgrams forsøg illustrerer, at almindelige mennesker i kraft af et organisatorisk pres er parat til ureflekteret og moralsk indifferent at udføre de mest horrible handlinger (Bauman, 1991: 193ff.). Det beskrives, hvorledes medlemmer af en organisation først bestræber sig på at opfylde deres tekniske funktion og kun sekundært giver deres moralske ansvar vægt.

Mere konkret gik Milgrams eksperimenter ud på at demonstrere, at det som var utænkeligt for det enkelte individ, uden tøven ville blive udført, hvis vedkommende handlede efter or-

dre (Milgram, 1974: xi). Det drejede sig om at teste den grænseløse lydighed i organisationshierarkier. Lydighed blev defineret som det forhold, at en person er villig til at gøre sig selv til et instrument for at udføre en anden persons ordrer, og dermed ikke længere opfatter sig selv som ansvarlig for sine handlinger. Lydighed er en psykologisk mekanisme, der forbinder individet med et socialt formål (Milgram, 1974: 2). Når individet bliver sat til at udføre handlinger, som er moralsk problematiske, er lydigheden forbundet med et psykologisk og eksistentielt dilemma.

Milgram konstruerede en simpel forsøgssopstilling og annoncerede på vanlig vis efter forsøgspersoner i lokalområdet. Disse frivillige kunne uden sanktioner sige fra når som helst. Forsøgspersonerne blev placeret i et laboratorium og blev tildelt rollen som en lærer, der skulle give en elev et elektrisk stød, hver gang denne svarede forkert på nogle simple spørgsmål. For hvert forkert svar blev strømstyrken sat op – helt op til 450 volt. Selvom det elektriske stød var opspind, ville eleven, hver gang han „fik stød“, stønne eller skrigte af smerte. Forsøgspersonen fik at vide, at forsøget handlede om at teste lærekapacitet, men blev dog ikke informeret om, at det ikke var eleven, men lærerens villighed til at give elektrisk stød, der var forsøgets egentlige fokus.

Den godtroende lærer ville undervejs i forsøget blive instrueret af forsøgslederen, som bestemt, men uden fysisk tvang op til fire gange med varierede udsagn ville kræve, at læreren skulle fortsætte, og at eleven ikke ville opnå permanent skade, selvom det så ud som om, eleven følte stor fysisk smerte. Milgrams overraskende resultater var, at over halvdelen af forsøgspersonerne under disse omstændigheder var villige til gå helt op til højeste elektriske stød.

Milgram forklarede denne overraskende lydighed med, at almindelige mennesker har en følelse af forpligtelse over for den organisation eller hierarkiske orden, som de indgår i. Mange fortsatte, selvom de fandt ubehag ved deres handlinger. De tvingende faktorer var her en følelse af høflighed, deres løfte om at bidrage til forsøget og en evne til at tilpasse sig autoriteter (Milgram, 1974: 8). Navnlig eksternaliseringen af ansvaret, hvor in-

dividet følte sig underlagt en ydre kraft, spillede en rolle. Forsøgspersonerne bedømte ikke deres egne handlinger moralsk. De kunne som Eichmann retfærdiggøre deres adfærd med henvisning til, at de ikke selv var ansvarlige for dem. Milgram hævder, at den organiserede ondskab i det moderne samfund er mulig på baggrund af denne vilje til at lade sig reducere til agenter i et hierarkisk system, hvor man er på afstand af ofrenes lidelser og dermed konsekvenserne af sine handlinger.

Efter at have arbejdet med sin simple forsøgssopstilling varierede Milgram forsøget på forskellig vis for at undersøge, hvilke mekanismer, der kunne få mennesker til under pres fra autoriteten at gøre ondt mod uskyldige ofre. Man fandt hurtigt ud af, at spændingen mellem distance og nærhed til ofret spillede en afgørende rolle. Når forsøgspersonen var tæt på eleven og kunne høre vedkommendes smerte, nægtede han eller hun hurtigt at fortsætte (Milgram, 1974: 36), mens der omvendt var langt flere, der udførte forsøget, når de var på distance af eleven og ikke kunne se nogle direkte forbindelser mellem deres handlinger og elevens lidelser. Milgram påviste også, at mange af forsøgspersonerne følte en stærk nervøsitet og spænding, efterhånden som de fortsatte forsøget.

Han forklarede denne nervøsitet og spænding som et udtryk for den oplevede modsætning mellem deres personlige moral og forsøgets krav. Nogle forsøgspersoner udførte dog handlingerne uden glæde og var nærmest irriterede over, at eleven (offeret) ikke samarbejdede mere villigt. Andre vendte blikket spørgende mod forsøgslederen og fortsatte, når denne understregede at vedkommende ville tage ansvaret for deres handlinger. Ligesom Eichmann følte de, at deres handlinger var retfærdiggjort, når de blev billiget af personer, der befandt sig højere oppe i organisationens hierarki.

Milgram prøvede herefter andre variationer, der dog udviste ringe ændring i lydigheden. Ud fra den hypotese, at lydigheden måske var begrundet i den institutionelle kontekst, f.eks. universitetets gode renommé, gentog Milgram forsøgene i nogle bygninger langt fra universitetet. I et andet tilfælde lod han eleven sige, at denne havde et mindre hjerteproblem, og at høje elektrochok derfor kunne være problematiske. Milgram for-

søgte sig også med kvinder som forsøgspersoner, for at se om de var mindre lydige end mænd.

Når interviewpersonerne efter forsøget fik den virkelige sammenhæng at vide, var de forbavsede ureflekterede. En mand talte som Eichmann om sine handlinger, som var de helt almindelige, og det på trods af, at de ville have dræbt et menneske i virkeligheden. En sygeplejerske forstod ikke problemet og var tilfreds med sin lydighed. Hun observerede, at hun ikke havde nogen problemer med at adlyde, men derimod at hun var en smule utilfreds med ikke at kende til sine rettigheder, som det almindeligvis var tilfældet på hendes arbejde (Milgram, 1974: 77). Hun lagde vægt på at overholde reglerne, selvom hun havde haft medfølelse med elevens smerter.

Af disse ændrede forsøgssopstillinger kan man udlede, at den autoritære relation mellem forsøgsperson og forsøgsleder var afgørende for lydigheden. Hvis man satte forsøgspersonen ind på forsøgslederens plads, var villigheden til at gå op til 450 volt langt lavere. Dette var også tilfældet, hvis man lod offeret være den, der krævede, at forsøget skulle fortsætte. Det viste sig også, at individets forhold til autoriteten spillede en stor rolle. Lod man forsøgspersonen være en del af en gruppe, hvor de to andre medlemmer afviste at fortsætte forsøget, ville vedkommende tilslutte sig deres holdning. Hvis de andre medlemmer derimod uden tøven fortsatte, ville individet også handle som en del af gruppen. Meget få havde overskud til at handle imod gruppens enhed (Milgram, 1974: 121).

Dette forklarer, hvorfor det i moderne bureaukratier ofte er de færreste, der er direkte involveret i de allermest beskidte handlinger, eftersom det er psykologisk hårdt for individer at være direkte konfronteret med ondskab og smerte. Samtidig fremhæves det, at den dygtige leder er en person, som er i stand til at organisere arbejdsgrupperne således, at det svageste og potentielt skeptiske personale ikke tager direkte del i de destruktive handlinger (Milgram, 1974: 121).

Efter at have undersøgt mange hundrede forsøgspersoner, forsøgte Milgram sig med en teoretisk analyse af lydighedsfænomenet. Han mente, at lydigheden var baseret på menneskets indplacering i et hierarkisk disciplinerende system. Mil-

gram afviser ikke biologiske og socialpsykologiske forklaringer, men fremfører frem for alt et kybernetisk perspektiv på lydigheden. Menneskene besidder et potentiale for lydighed, der tilvejebringes gennem socialisering (Milgram, 1974: 125). Vi er i stand til at indgå som automatiske og selvregulerende agenter i organisationer, hvor vi sætter vores egen moralopfattelse ud af kraft og udelukkende handler på systemets præmisser.

Når vi bliver en del af systemet, er der et instinktivt pres for refleksagtigt at handle i forhold til systemets tekniske målrationalt. Hvert element i systemet kommer til at fungere internt i relation til de andre elementer i systemet, hvor det er systemets interne sammenhæng, der giver det ultimative mål. I et hierarkisk lydighedssystem underkastes alle højere autoriteter, og det var derfor, at Eichmann kunne handle lydigt. Hitler var den eneste, der havde kontrol over nazisystemet i sin helhed. Alle andre kunne henvise til, at de blot var en del af et system.

Milgrams analyser af lydighed viser, at indplaceringen i hierarkiske strukturer kan få mennesker til at handle moralsk blindt. Som en integreret del af systemet handler individet ikke autonomt, men refleksagtigt i forhold til systemets logik (Milgram, 1974: 133). De funktionelle hierarkier, der er til stede i samfundet, regulerer individers handlinger. Milgram hævder, at trangen til lydighed er at finde på alle samfundets planer: familie, skole, arbejdsliv mv. Lydigheden opstår, fordi individet som en del af systemet har en stærk følelse af troskab mod sin rolle.

Hermed internaliseres lydigheden og loyaliteten mod systemet som en del af individets personlighed. I forlængelse af Milgram, kan man hævde, at den moralske blindhed ikke fører til, at moralfølelsen forsvinder, men snarere til at den får et andet fokus (Milgram, 1974: 146). Den fremherskende moral bliver loyalitets-, disciplin- og æresfølelsen, der er motiveret af individets ønske om at indgå på en passende måde i organisationens autoritære fællesskab.

6. Elementer af moralsk blindhed i det moderne samfund

Disse analyser af lydighedens automatiske rationalitet har vist, at den destruktive moralske blindhed kan findes hos alle slags

mennesker. Det får os til at spørge, om det moderne samfunds medicinske videnskab og den teknologiske rationalitet har et destruktivt potentiale? Eller rettere: udtrykker denne rationalitet en mangel på moralsk sensibilitet? Problemet er, om vi kan finde elementer af den grænseløse lydighed og tankeløse ondskab i moderne demokratiske samfund.

Det er imidlertid ganske vanskeligt at påvise en sammenhæng mellem moralsk blindhed og teknisk rationalitet i et moderne demokrati. Det virker for langt ude og direkte anstødeligt at argumentere for „Holocaust-industrien“, hvor jødernes offerrolle blot bruges til at opnå goder og magt i samfundet (Finkelstein, 2000: 32). Retssager mod schweiziske banker eller erstatningskrav over for tyske virksomheder, der brugte tvangsarbejdere, kan være gode og nyttige. Samtidig er der stor forskel på Holocaust og vore dages behandling af de anderledes. Og selvom Holocaust kan være i fare for at blive anvendt til ideologiske og politiske formål, kan man ikke sige, at der er tale om samme moralske blindhed som i nazismen.

Det kan også være svært at indpasse ondskaben i Hiroshima eller Vietnam i samme kategori som Holocaust, selvom man ikke kan komme uden om, at den distancerede bombekastning minder om nazisternes tekniske rationalitet. Vores erindring om Holocaust er en nødvendighed for at respektere ofrene, men det må ikke gå over gevind. Det afgørende er, at vi i modsætning til en ideologisk Holocaustindustri har brug for en sober diskussion af hvilke træk af ondskabens banalitet, der kan siges at gøre sig gældende i det moderne samfund (Finkelstein, 2000: 150).

Her kan det indvendes, at hverken Eichmann, nazisterne eller andre autoritære personligheder kan betragtes som typiske i forhold til det moderne samfunds almindelige befolkning. Eichmann befandt sig i en social struktur, der ganske vist gav legitimitet til hans handlinger, men som dog er radikalt forskellig fra dem, vi finder i moderne samfund. Derudover kunne det påstås, at betingelserne for Milgrams forsøg er så specielle, at de vanskeligt kan generaliseres til at omfatte enhver form for lydighed og moralsk blindhed i moderne samfund.

Men et udtryk for moralsk blindhed kunne være samfundets teknologitvang, hvor teknologi begrundes målrationalt, og vær-

dier opfattes som udtryk for subjektive følelser. Det er et gennemgående træk ved vores moralske liv, at vi fortrænger det problematiske og ubehagelige fra vores livsverden. Moralsk blindhed i det moderne velfærdssamfund påviser vores evne til at forholde os neutralt og indifferent og ikke have blik for de moralske konsekvenser af vores handlinger. Er det ikke det, som Arendt peger på, når hun fremhæver, at det banale onde består i en manglende „evne til at tænke“? (Arendt, 1992: 49). I dag kunne denne tankeløshed tænkes at bestå i et fravær af selvrefleksion og moralbevidsthed i den teknologiske fornuft.

Vi kan også finde træk af en ideologisk racisme i demokratiske samfund. Det følger af Arendts teori om jødehad som et resultat af nationalstaternes sammenbrud, at racismen i den grad er et moderne produkt. Det er moderniteten, som har gjort racismen mulig (Bauman, 1991: 62ff.). Fremmedhadet er en konstruktion, der er tæt forbundet med andre træk ved masse-samfundets gruppelev. Den universelle racisme er blevet samfundets naturlige reaktion på det ukendte og fremmede. Ligesom antisemitismen bunder fremmedhadet i en rationaliseret racisme, hvor hadet til den „abstrakte anden“ er med til at definere selvets identitet og dets tydning af verden. Bauman kalder fænomenet „heterophobia“ (Bauman, 1991: 64ff.).

Men selvom der findes racisme, er det ikke ensbetydende med, at den er legitimeret medicinsk på den måde, som det blev forsøgt af nazisterne. Det er ikke sikkert, at vore dages fremmedhad er baseret på en konstrueret ideologisk orden, hvor det hævdes, at en vis kategori af mennesker på grund af deres biologiske karakteristika ikke kan inkorporeres i en given orden. Racismen bliver til i en „fremmedgørelsesstrategi“, der som et led i en social ingeniørkunst bidrager til at isolere de fremmede og dermed danne grundlag for det enkelte individs identitet og selvforståelse.

Det er vanskeligt selv i demokratiske samfund helt at frasige sig de totalitære eksklusionslogikker. Man kunne hævde, at indifferensen i den moralske blindhed over for de svage også findes i dag. Når velfærdsstaten bekæmper den menneskelige sårbarhed, har det ofte den utilsigtede bivirkning, at mange gøres til ofre. I *Ofrets århundrede* (Jensen, 1998) hævder historikeren

Henrik Jensen, at victimiseringen er blevet så udbredt, at folk benytter offerrollen som overlevelsestrategi og således lader den danne grundlag for en personlig identitet (Jensen, 1998: 27ff.). Problemet er, at den enkelte opfatter sig selv som et sårbart individ, der udsættes for statens overgreb.

Vi har alle billeder af Vietnam, Rwanda, Kosovo, Etiopien, Sudan mv. på nethinden. Billeder af mennesker, som er reduceret til ofre. Disse billeder generaliseres til at være essensbeskrivelser af menneskets natur og vilkår. Det moderne samfunds „ofre“ kæmper med hinanden i en virkelighed præget af narcissisme og individualiseret selvopholdelsesdrift. Velfærdsstaterne victimiserer og umyndiggør deres borgere, der i stedet for at udfordre systemet blot handler på dets præmisser. De fleste lader sig indordne under kravene i de bureaukratiske organisationer. Den enkelte er socialiseret til at indtage sin faste plads i bureaukratiet, hvor det moralsk altid gælder om at adlyde (Bauman, 1991: 160ff.). Den teknologiske rationalitet gøres til det eneste rigtige, som man ikke kan sætte spørgsmåltegn ved, og konsekvensen er, at samfundet bliver mindre humant og moralsk ansvarligt for de svage og anderledes.

Man kunne også påstå, at den moralske blindhed kan påvises i vor tids lægevidenskab, f.eks. i forbindelse med genetikkens fremvækst (Caplan, 1992). Mange medicinske eksperimenter er blevet foretaget på forbrydere, sorte, udstødte m.fl., der er blevet betragtet som mindreværdige og således omfattet af den moralske blindheds eksklusionslogik. Det kan frygtes, at arvehygiejens ideologi styrer vore dages gen- og forplantningsteknologi, således at teknologien bruges til at frasortere uønskede individer og indskrænke normalitetsbegrebet. Vi bør undgå, at den tekniske rationalitet og moralske indifferens bliver en del af samfundets institutioner og organisationer.

Skræmmebilledet er den fagre ny verden, hvor man manipulerer, konstruerer og frasorterer a-, b- og c-mennesker. Der er risiko for, at samfundet bliver „videnskabens terapeutiske objekt“ i et „Sundheds-Sparta“, hvor det konstruktivistiske ideal om perfektion og sund normalitet bliver socialteknologiens mål (Rendtorff, 1999: 123ff.). Ved anvendelsen af menneskets krop til transplantation og andre medicinske formål, er der fare for

en teknologisk banalisering og tingsliggørelse. Det menneskelige genomprojekt bør anvende den erhvervede viden til at beskytte menneskets værdighed og integritet, i stedet for kynisk at udrense de svageste gener.

Et andet træk ved modernitetens tekniske tænkning er, at den ikke kan anerkende eksistensen af tragiske moralske dilemmaer (Maclean, 1993). De rette handlinger lader sig bestemme af den korrekte præferenceafvejning. Der er i tankeløsheden og lydigheden ikke tale om en tragisk pligtkonflikt, men om at kalkulere livskvaliteten på den mest korrekte måde. Forestillingen om den menneskelige værdighed – dets humanitet – er således irrelevant i den tekniske logik. Der er tale om en afvisning af humanitetens eksistentielt-symbolske betydning i formuleringen af livskvaliteten.

Problemet er så, at den formale nyttetænkning er meningsløs, fordi alle præferencer stilles lige, hvorved der ikke længere findes en etisk diskurs, som har værdi i sig selv. Det kan derfor ikke være objektive moralske hensyn, der bør styre den givne handling. For at undgå at ende i en tom formalisme kan man med Arendt sige, at den tekniske fornuft må genfinde den sunde, fælles og menneskelige forstand, der altid funderer teknologien i et menneskesyn og en fælles social praksis.

Et tankevækkende eksempel på sammenhængen mellem teknisk logik, moralsk blindhed og modernitet er Edwin Blacks diskussion af den informationsteknologiske rationalitet i Holocaust i bogen *IBM and the Holocaust. The Strategic Alliance between Nazi-Germany and America's Most Powerful Corporation* (2001). Black analyserer, hvorledes IBM hjalp med at producere de hulkortmaskiner, som nazisterne anvendte til statistisk at kategorisere befolkningerne i Europa og differentiere mellem jøder og ikke-jøder. Ud over at der stilles spørgsmålstegn ved IBMs etiske integritet i 1930'erne og 1940'erne påvises det, at tyskerne havde brug for den moderne statistiske teknologi til at gennemføre jødeforfølgelserne. Hitler gav IBMs direktør Watson en medalje for IBMs salg af hulkortmaskinteknologi til nazisterne. Salget blev formidlet igennem deres tyske afdeling, hvor de besad 90 pct. af aktierne (Black, 2001: 104). Brugen af hulkortmaskinteknologien viser, hvorledes mennesker blev gjort til

numre og racer i et teknologisk system. Tyske statistikere opfattede det som en stor ideologisk opgave at definere skellet mellem nazister og jøder (Black, 2001: 47).

Statistik blev betragtet som et uvurderligt redskab til at identificere jøderne. Ved hjælp af hulkort kunne man hurtigt lagre store mængder af information om slægtsforhold, køn, beskæftigelse, religion, modersmål, mv., og befolkningsstatistikken kunne derfor blive ganske præcis i sin identifikation af enkeltindivider (Black, 2001: 57). Nazisterne arbejdede hurtigt og effektivt med at kategorisere hele befolkningen. Man kan derfor hævde, at Holocaust ikke blot var mulig på grund af vor tids bureaukratiske rationalitet, men også baseret på den samme informationsteknologi, som betinger nutidens informationssamfund. Som Black udtrykker det: „Informationstidsalderens morgengry begyndte ved den menneskelige anstændigheds skumring“ (Black, 2001: 104).

Karakteristisk for alle de her nævnte dimensioner af moralsk blindhed er, at de på trods af deres indholdsmæssige forskellighed i mildere form afspejler nogle af de strukturelle træk ved ondskabens banalitet i nazismen. Racismen, victimiseringen, udelukkelsen af de svage, den medicinske ideologi, bureaukratiets tekniske fornuft, almindelige menneskers tendens til grænseløs lydighed kan ikke fuldstændig udelukkes i moderne demokratiske samfund, men har tendens til at opstå, når vi mindst venter det.

Her må vi slå fast, at vi, modsat nazismens begrænsede mulighed for at være uenig med sit eget regime og stille spørgsmål ved magten, i et demokratisk samfund heldigvis kan protestere og påvise den moralske blindhed. Dette var for Arendt det bedste værn mod banaliteten. Hun understreger pligten til at gøre oprør, og hendes filosofi er et forsvar for en kritisk moralsk refleksion, som står som et værn mod socialiseringens potentielt falske moral. Arendt opfordrer til fornuftens autonomi og individets pligt til at tænke selv. Dette viser sig i den rolle som den kritiske dømmekraft spiller i Arendts filosofi. Her sættes den sunde menneskeforstand op imod det totalitære samfund, som bygger på ideologi, løgn og myter om herrefolk og undermennesker. Arendt kæmpede for en politisk revolution og en ny repu-

blikansk forfatning, der som et alternativ til totalitarismen skulle indstifte respekten for menneskelig lighed, frihed og pluralitet. Mennesket må være i stand til personligt og ansvarligt at foretage moralske valg.

Den rette holdning og de gode handlinger kan ikke begrundes i den tekniske rationalitet alene, men bør altid afprøves igennem individets moralske sensibilitet og dømmekraftens kritiske fornuft. Vi bør følge Arendt gennem en konstant og kritisk problematisering af det samfundsmæssige vilkår. Denne kritik bør funderes i en reflekterende dømmekrafts respekt for menneskets humanitet og værdighed. Det gør det muligt at bekæmpe det ondes banalitet og befordre politiske og sociale institutioner, der sigter mod det fælles gode, demokratisk fred og retfærdighed.

Litteratur

- Arendt, Hannah (1964 [1951]), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah (1986 [1950]), „Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps“ i Rosenberg, Allan & Gerald E. Myers (ed.): *Echoes from the Holocaust. Philosophical Reflections on a Dark Time*, Philadelphia: Temple University Press, pp. 365-378.
- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books.
- Axelrod, Robert (1984), *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books.
- Bauman, Zygmunt (1991 [1989]), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press.
- Bernstein, Richard J. (1996), *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: Polity Press.
- Black, Edwin (2001), *IBM and The Holocaust. The Strategic Alliance between Nazi-Germany and America's Most Powerful Corporation*, New York: Crown Publishers.
- Caplan, Arthur L. (ed.) (1992), *When Medicine Went Mad. Bioethics and the Holocaust*, New Jersey: Humana Press.
- Delacampagne, Christian (1998), *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris: Editions Odile Jacob.
- Goldhagen, Jonah (1996 [1997]), *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York: Vintage Books.
- Finkelstein, Norman G. & Ruth Bettina Birn (1998), *A Nation On Trail. The Goldhagen Thesis and Historical Truth*, New York: Henry Holt and Company.
- Finkelstein, Norman G. (2000), *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, London: Verso.
- Jensen, Henrik (1998), *Ofrets Århundrede*, København: Samlerens Forlag.
- Katz, Steven T. (1994): *The Holocaust in its Historical Context 1-2*, Oxford: Oxford University Press.
- Lifton, Robert J. (1986): *The Nazi-doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, New York: Basic Books.
- Maclean, Ann (1993), *The Elimination of Morality, Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, London: Routledge.
- Milgram, Stanley (1974), *Obedience to Authority. An Experimental View*, London: Tavistock.
- Müller-Hill, Benno (1984), *Tödliche Wissenschaft. Die Aussonderung von Juden, Zigeunern und Geisteskranken 1933-45*, Hamburg: Rowolt Verlag.
- Rendtorff, Jacob Dahl (1999), *Bioetik og Ret, Kroppen mellem person og ting*, København: Gyldendal.
- Sartre, Jean Paul (1954 [1946]) *Réflexions sur la question juive*, Paris: Gallimard.

Pligt og personligt ansvar i forvaltningen

Øyvind Larsen

1. Den lydige forvalter

Da Hannah Arendt drog til Jerusalem i 1961 for at overvære processen mod Adolf Eichmann, den bureaukratiske leder af folkemorderen på jøderne, havde hun ventet at møde et umenneske, som slet ikke var som andre mennesker. Det store chok for Arendt var, at Eichmann fremstod som et helt almindeligt menneske. Det fremgår af hendes bog *Eichmann in Jerusalem* (Arendt, 1992: 276). Arendt skriver: „Problemet med Eichmann var netop, at så mange var som han, og at de mange hverken var perverse eller sadistiske, men at de var og stadig er frygtelig og frygtindgydende normale“ (Arendt, 1992: 276). Eichmanns handlinger var således ifølge Arendt ikke et resultat af en bevidst ondskab, men derimod af en blind lydighed. Det er på denne baggrund, at Arendt fremsætter sin tese om det ondes banalitet, (Arendt, 1992: 252). Det ondes banalitet består ikke i den bevidst udøvede ondskab, men derimod i et fravær af tænkning og refleksion i forhold til det onde (Serck-Hansen, 1994: 26). Set ud fra vore legale institutioner og vore moralske standarder rejser denne normalitet ifølge Arendt langt større problemer end alle de grusomme handlinger taget tilsammen, fordi den medfører en ny type af kriminelle, som begår deres kriminelle handlinger under omstændigheder, som gør det stort set umuligt for dem selv at vide eller at erkende, at de gør noget forkert (Arendt, 1992: 276).

Det er et grunddogme i det moderne retssystem, at der skal være en intention om at gøre det onde, for at en handling kan betragtes som kriminel. Det regnes ikke for acceptabelt, at der

udelukkende tages hævn i retssystemet. Problemet bliver hermed ifølge Arendt, om det kan være rigtigt at straffe denne nye type af kriminelle, eftersom de ikke har haft nogen bevidsthed om, at de gjorde noget forkert (Arendt, 1992: 277). Arendt mener, at motivet til retssagen mod Eichmann *også* var båret af et hævnmotiv, og at dommerne i sagen burde have vedgået dette. Men der var *ikke kun* tale om et hævnmotiv. Der var også tale om at stille Eichmann til regnskab for sine handlinger, selv om han ikke selv kunne se, at der var tale om kriminelle handlinger (Arendt, 1992: 278). Eichmann havde som embedsmand handlet i blind lydighed mod sine overordnede, og han havde ikke selv haft forståelse for, at hans handlinger var kriminelle. Men han skulle efter Arendts mening alligevel stilles til regnskab for sine handlinger. Hun skriver:

Hvad vi har forlangt ved disse retssager, hvor de anklagede har begået lovlige forbrydelser, er, at mennesker skal kunne kende forskel på rigtigt og forkert, selv når deres eneste rettesnor er deres egen dømmekraft, som tilmed strider totalt imod det, de må opfatte som omgivelsernes enstemmige opfattelse. (Arendt, 1992: 294-295)

Dette krav bliver så meget større, når vi betænker, at embedsmanden grundlæggende skal lyde sin overordnede, hvilket Eichmann netop til overmål havde gjort. Eichmann havde i den forstand været den ideelle embedsmand.

Det ubetingede etiske krav til embedsmanden, som Arendt formulerer, rummer et paradoks. Han skal på den ene side vise lydighed mod sine overordnede og skal netop ikke handle på egne vegne, men på embedets vegne. På den anden side skal embedsmanden udvise en suveræn dømmekraft, således at han selvstændigt kan tage stilling til, hvad der er rigtigt og forkert uden at skele til, hvad nogen andre, herunder hans overordnede, måtte mene om den pågældende sag. Det er dette paradoks, som skal behandles i det følgende.

Det må her til indledning være vigtigt at gøre sig klart, hvad der kan menes med en embedsmands pligt til lydighed. Man kunne meget nemt se en slags preussisk kadaverdisciplin i dette

krav. Men der er i virkeligheden en fornuft i kravet, som bliver klart, når vi i stedet for udtrykket en embedsmand bruger det nu mere almindelige udtryk „en forvalter“. En forvalter er en person, som tager vare på andres forhold, hvad enten det er personlige eller materielle forhold. For så vidt som der tages vare på andres forhold, må det forekomme indlysende, at det også må være andre, som bestemmer, på hvilken måde der skal tages vare på de pågældende forhold. Der er ikke nogen, som bedre har udtrykt dette end Max Weber i sit essay „Politik als Beruf“:

Den ægte embedsmand skal efter sit egentlige arbejde ikke drive politik men forvalte og frem for alt forvalte upartisk. *Sine ira et studio*, uden vrede og forudindtagetthed skal han røgte sit embede. Han skal netop *ikke* gøre det, politikerne, partiførerne og deres tilhængere må gøre, nemlig *kæmpe*. For tagen parti og kamp og lidenskab – *ira et studium* – er politikerens element. Og især den politiske *førers*. Hans handlinger bestemmes af et helt andet princip, ja det modsatte af embedsmandens – af *ansvarsprincippet*. Embedsmandens ære består i evnen til, trods personlig overbevisning, at udføre en ordre på den befalendes ansvar, lige så samvittighedsfuldt som om ordren svarede til hans egen opfattelse af sagen. Uden denne i højeste grad moralske disciplin og selvfor nægtelse ville apparatet falde sammen. Derimod ligger den politiske førers, altså den ledende statsmands, ære i at han *selv* tager det fulde ansvar for sine gerninger, et ansvar han hverken kan eller har lov til at afslå eller vælte over på andre. (Weber, 1958: 539-540)

Weber får her fremsat en klar distinktion mellem politiker og embedsmand. Politikeren skal tage et personligt ansvar. Embedsmanden skal lyde politikerens. Det er heri forvaltningsopgaven består. Det særegne ved Webers tekst er, at han får udtrykt den moralske dimension i lydigheden. Det gælder specielt i den følgende sætning: „Embedsmandens ære består i evnen til, trods personlig overbevisning, at udføre en ordre på den befalendes ansvar, lige så samvittighedsfuldt som om ordren svarede til hans egen opfattelse af sagen“. Lydigheden repræsenterer et

æresforhold, dvs. et moralsk forhold til omgivelserne. Den er dernæst en færdighed og er altså ikke blot en forholden sig til men også en aktiv udøvelse af en kunnen. Denne kunnen består i, at forvalteren skal kunne tilsidesætte sin egen overbevisning og overlade hele ansvaret for handlingen til den overordnede. I den citerede sætning fortrænges hele den personlige moralitet. Men den vender tilbage, idet forvalteren dernæst skal udføre den lydige handling samvittighedsfuldt; men samvittighedsfuldt i den forstand, at forvalteren skal lade sin samvittighed repræsentere den overordnede, således at han udfører ordren som den overordnedes samvittighedshandling. Hermed fortrænges forvalterens personlige moralitet i dobbelt forstand.

Weber har fremstillet kravet til forvalteren ud fra en forvaltningssynsvinkel. Problemet opstår i det øjeblik, vi begynder at se sagen ud fra forvalterens personlige synsvinkel. Problemet er her, at lydigheden gøres til et moralsk anliggende, som har en tendens til at udlette forvalterens egen moralitet, for så vidt som der ikke er plads til den i hans forvaltningshandling. Det er udelukkende den overordnedes moralitet, der er til stede, når forvalteren skal handle. Der er altså et krav om en inderliggørelse af lydigheden på en sådan måde, at forvalterens indre moralitet fortrænges. Samtidig stilles der som nævnt ovenfor et krav til forvalteren om, at han uafhængigt af sine omgivelser skal være i stand til at tage selvstændig stilling til sine handlinger.

Forvalteren er hermed spundet ind i *et moralsk paradoks*. Han skal på den ene side afgive sin moralske selvstændighed til sine omgivelser, nemlig til sin overordnede, og han skal på den anden side være i stand til uafhængigt af sine omgivelser at tage selvstændigt stilling til den moralske gyldighed af sine handlinger. Det er dette paradoks, som diskuteres i det følgende. Her skal der i første omgang ses på, om paradokset kan løses internt, dvs. om forvalteren kan løse paradokset uafhængigt af sine omgivelser som en ren indre modsigelse uafhængigt af den institutionelle sammenhæng, i hvilken modsigelsen kommer til syne. Dernæst skal der ses på, om paradokset kan løses eksternt, dvs. i forhold til forvalterens institutionelle omgivelser (Larsen, 1996: 11ff.).

2. Forvalterens personlige moralitet

Med hensyn til den interne løsning af forvalterens moralske paradoks er en diskussion af Zygmunt Baumans tolkning af Arendts bog *Eichmann in Jerusalem* givtig. Bauman har forsøgt at løse det opstillede paradoks i en række skrifter, efter at han først var blevet opmærksom på det i sin bog *Modernitet og Holocaust* (Bauman, 1994: 227-228; 1993: 1995). Bauman følger Arendt i hendes fordring om, at forvalteren skal kunne tage stilling til den moralske gyldighed af sin handling uafhængigt af sine omgivelser. Men hvor Arendt kun opstiller den abstrakte fordring, der implicit må have ligget til grund for processen mod Eichmann, for at retssagen overhovedet skulle kunne give mening, forsøger Bauman at arbejde videre med den abstrakte fordring og formulere en moral, som kan korrespondere med den opstillede etiske fordring.

I *Modernitet og Holocaust* henholder Bauman sig til den etik, som Emmanuel Levinas har formuleret. Levinas' etik kan kort karakteriseres som en fænomenologisk orienteret 'ansigtets etik', i hvilken det er det umiddelbare møde med den andens ansigt, som rejser den ubetingede etiske fordring om at tage vare på den andens liv (Bauman, 1994; Levinas, 1996: 190ff.). I de senere bøger *Postmodern Ethics* og *Life in Fragments* er Bauman også blevet opmærksom på K. E. Løgstrups etik sådan som den fremstilles i *Den etiske fordring*, i hvilken Løgstrup har formuleret en bredere fænomenologisk orienteret etik, der bygger på de såkaldte 'spontane livsytringer' mellem mennesker.

Problemet ved disse etikker er imidlertid, at de begge bygger på det umiddelbare møde mellem mennesker. Det er heroverfor kendetegnende for det moderne bureaukrati, at et sådant møde mellem mennesker som regel ikke finder sted. Eichmann var normalt ikke personligt konfronteret med ofrene for sit „forvaltningsarbejde“. Han arbejdede med abstrakte problemer som „transport“, „forarbejdning“ osv. De enkelte gange han selv overværede, hvad der egentlig skete, blev han dybt rystet. Eichmann skriver i sine memoirer, som han nedskrev under sit fængselsophold i Jerusalem i 1960, følgende:

I hvert fald kan jeg endnu i dag helt nøjagtigt erindre det frygtelige. Endnu mange år efter drømte jeg om det om natten og blev vækket af mine egne skrig, som jeg skreg i drømmen. Her blev jøder fuldstændig nøgne lastet på en lastvogn med henblik på 'aflusning eller et lignende hygiejnisk tiltag'. Da blev dørene pludselig lukket. En læge opfordrede mig til at se ind i vognen gennem et lille kighul; men da kunne jeg ikke mere. Jeg var færdig, for motorens udstødningsgas blev nu ført ind i vognen, medens den satte sig i bevægelse. Dernæst blev jeg kørt til et eller andet sted, der lå uden for Culm, og jeg så en grube på omkring 5 meter gange 25 eller 30 meter fyldt med lig, og da vognen ankom i nogenlunde samme øjeblik, blev dørene revet op og døde jøder faldt ud. Jeg ved endnu i dag, at jeg ikke vidste, om jeg drømte eller om dette var sandt. Jeg skælvede over hele kroppen og kunne heller ikke skjule det. En civil polak rev med en tang tilbageblevne guldtænder ud af de døde. Da blev jeg igen blød i knæene og da for jeg atter ind i vores bil. Hvorledes jeg var kommet ind i bilen kunne jeg ikke længere erindre. Fra dette tidspunkt forfulgte disse billeder mig i mine natlige drømme. Jeg havde tidligere været et selskabeligt og muntert menneske; fra dette tidspunkt døde min latter. Hver aften måtte jeg tage Abdinol for overhovedet at kunne falde i søvn. (Eichmann i Neumann, 1997: 64)

Det er ikke således, at 'nærheden' sikrer mod de onde handlinger. Der var jo netop nærhed i de omtalte henrettelsesbegivenheder, der rystede Eichmann.

Arne Johan Vetlesen har på baggrund af krigen i Bosnien opstillet en korrigerende tese til Baumans tese om, at det var det abstrakte forhold i bureaukratiet, der muliggjorde de nazistiske masse mord (Vetlesen, 1997).¹ Vetlesen gør opmærksom på, at der også fandt masse mord sted under krigen i Bosnien. Disse masse mord og masse forbrydelser var til forskel fra de nazistiske ikke præget af en bureaukratisk abstraktion, men derimod af en nærhed, hvor den, der begik overgrebet, og offeret mødtes „ansigt til ansigt“ (Vetlesen, 1997: 94). Vetlesen skriver:

Umoral kan trives i nærhed. Ondskab, den være sig moderne eller postmoderne, higer ikke nødvendigvis efter abstraktion, opsøger ikke nødvendigvis fjernhed, distance, usynlighed, anonymitet. Umoralen skyr imidlertid empatien. Empatien med den anden gør volden imod den anden vanskelig. Derfor er empatien en moralsk evne. Men som konkret, som personbunden, er empatien psykologisk skør og samfundsmæssigt manipulerbar. Ingen person vækkes til empati i et kognitivt tomrum, ej heller i et socialt. Ethvert samfund vil udpege nogle objekter som de rette for empatien, andre som uegnede for denne. Hos nazisterne blev dette skel trukket i lyset af et biologisk-racemæssigt kriterium; hos serberne i lyset af et etnisk-religiøst. I begge tilfælde trækkes en kulturel-kognitiv bestemt selektivitet ned over en evne til affektiv berørthed af andres berørthed som i udgangspunktet (hos barnet) udfoldes spontant, ikke selektivt i lydighed over for en konstrueret grænsedragning *blandt* mennesker. (Vetlesen, 1997: 93-94)

Det afgørende er her, som Vetlesen skriver, at ingen person vækkes til empati i et kognitivt eller et socialt tomrum. Ethvert samfund vil udpege nogle objekter som de rette for empati, og på samme vis udpege andre som uegnede. Denne rigtige konstatering har afgørende betydning for vurderingen af en fænomenologisk orienteret etik, det være sig af Levinas' eller Løgstrups af-tapning. De fænomenologisk orienterede etikker tager, som tidligere nævnt, udgangspunkt i det umiddelbare møde mellem mennesker, det være sig i mødet med den andens ansigt eller i den spontanitet, der præger mødet med den anden. Men disse møder har ikke den spontane suverænitæt, som det hævdes af hhv. Levinas og Løgstrup. De er netop som anført af Vetlesen præget af den sociale kontekst med dens betydninger. Det er dernæst vigtigt at konstatere, at der tilsyneladende ikke er nogen grænse for, hvor meget den sociale forståelseshorisont kan formes og i moralsk forstand deformeres. Det er noget af det centrale, vi kan lære af masse mordene under nazismen og i Bosnien.

Konklusionen synes at være, at en fænomenologisk orienteret etik, der bygger på det spontane møde mellem mennesker,

ikke i sig selv er tilstrækkelig som en social etik i et bureaukrati. Det betyder imidlertid ikke nødvendigvis, at en sådan etik må forkastes. Tværtimod må det fastholdes, at det umiddelbare mellem mennesker er grundlaget for alt liv mellem mennesker. Men det umiddelbare formidles i samfundet på en sådan måde, at selve forståelseshorisonten for det umiddelbare møde mellem mennesker på afgørende vis præges af det sociale. Det sociale udgør en symbolsk orden, som får en afgørende betydning for, hvorledes den enkelte kommer til at forstå sin handle.

Hermed er vi fremme ved en afgørende problemstilling i Arendts bog *Eichmann in Jerusalem*. Arendt analyserer på den ene side, hvorledes Eichmann bliver blind over for sin egen handle i det nazistiske bureaukrati, og på den anden side fastholder hun den ubetingede fordring om selvstændig dømmekraft. Men disse to forhold kommer til at pege i hver sin retning i Arendts analyse. Det bliver ikke klart, hvorfra hun henter den ubetingede fordring om den selvstændige dømmekraft. Hun konstaterer blot, at det er denne fordring, som ligger til grund for hele processen mod Eichmann. Bauman fører på sin vis denne splittelse i Arendts analyse videre, idet han forsøger at finde en begrundelse for den etiske fordring, som formuleres hos Arendt. Men den etik, Bauman når frem til på grundlag af Levinas' og Løgstrups etikker, er som vist ikke holdbar. Problemet er, at der mangler en *formidling* mellem det sociale og det etiske (Larsen, 1988: 112f.).

3. Det sociale og det politiske i forhold til det etiske

For at undersøge denne formidling er det nødvendigt at tematisere det sociale og det politiske i forhold til det etiske. Den hidtidige analyse viser, at det sociale danner en vigtig reference og forståelseshorisont for den umiddelbare handle og dermed for de normer, der ligger til grund for den umiddelbare handle. Vi må imidlertid her være opmærksomme på, at det sociale ikke repræsenterer en almenhed. Det sociale er altid en bestemt sammenhæng, der er præget af bestemte normer, sædvaner osv., som alt i alt danner en bestemt symbolsk orden, inden for hvilken der handles. Denne symbolske orden er imidlertid ikke kun tra-

ditionsgiven. Den bestemmes også af den politiske orden, som sætter sig igennem over for det sociale. Det er her væsentligt at gøre opmærksom på, at Eichmann befandt sig i et totalitært regimes bureaukrati, som Arendt er opmærksom på. Det ved Bauman naturligvis også. Men i Baumans analyse er der en tendens til, at denne indsigt ikke kommer til at spille nogen afgørende rolle. Tværtimod generaliserer Bauman i *Modernitet og Holocaust* Eichmanns særegne problemstilling til at være en almen problemstilling for ethvert bureaukrati i et moderne samfund.

Bauman underbygger denne generalisering ved at gennemgå Stanley Milgrams socialpsykologiske forsøg om den blinde lydighed, som netop har baggrund i Arendts analyse samt den kritiske teoris tradition. Milgrams forsøg blev til inspireret af amerikanske soldaters blinde lydighed under bombetogterne mod Vietnam (Milgram, 1974). Forsøgene viser imidlertid *også*, at en usikkerhed i autoritetsforholdet er tilstrækkeligt til at skabe usikkerhed i den blinde lydighed. Institutionens indretning er altså afgørende for autoritetsforholdet generelt og specifikt for spørgsmålet om den blinde lydighed. Den blinde lydighed er ikke et generelt træk ved alle moderne institutioner.

Det er på denne baggrund, at institutionsforholdet skal overvejes i relation til det politiske, for så vidt som det politiske er bestemmende for, hvorledes institutionerne indrettes. Det er her væsentligt at sondre mellem forvaltningsinstitutionen i det totalitære og det demokratiske samfund. I det totalitære samfund er den kendetegnet ved, at autoritetsforholdet er bestemt på forhånd, og ved at det ikke kan problematiseres af den enkelte. Forvaltningsinstitutionen i det demokratiske samfund er også kendetegnet ved, at autoritetsforholdet er bestemt på forhånd, men til forskel fra den totalitære forvaltningsinstitution kan autoritetsforholdet i den demokratiske forvaltningsinstitution principielt problematiseres såvel af den enkelte inden for institutionen som af personer og andre institutioner uden for den pågældende institution. Det er altså principielt muligt at problematisere ethvert autoritetsforhold i det demokratiske samfund. Det er heri den afgørende forskel mellem de to former for institutioner består. Det totalitære samfund bygger på forestillingen om, at det skulle være muligt at institutionalisere en

entydig, ofte mytologisk funderet sandhedsforestilling, som med magt skal gøres gældende i forhold til hele samfundet. Det demokratiske samfund bygger i modsætning hertil på forestillingen om, at der ikke kan institutionaliseres nogen enkelt sandhed for hele samfundet. Det er denne modsigelse og konkurrence mellem de mange sandheder, som er kendetegnende ved pluralismen i det demokratiske samfund. Pluralisme betyder altså ikke, at alle sandheder er lige gode, eller at der slet ikke findes nogen sandhed. Men sandheden kan kun findes, såfremt der gives mulighed for at finde den og dermed også for at modsig enhver given sandhed. Det er i dette forhold, at det moralske grundlag for demokratiet generelt skal findes, herunder også det moralske grundlag for forvalteren i det demokratiske samfunds forvaltningsinstitutioner. I forlængelse heraf skal de demokratiske beslutningsprocedurer, bl.a. flertalsreglen, betragtes som praktiske forsøg på at løse det problem, at der skal træffes beslutninger på trods af, at der ikke er opnået enighed i samtalen (Gierke, 1984). Det er altså samtalen frem for proceduren, som er det fundamentale i demokratiet.

4. Demokrati og etik

Spørgsmålet er nu, hvilken etik der kunne ligge i forlængelse af den forståelse af demokrati, der her er fremlagt. Ser vi først på de fænomenologisk orienterede etikker af Levinas og Løgstrup, som allerede har været diskuteret, så er det vanskeligt at se nogen sammenhæng mellem disse etiske forståelser og den fremlagte forståelse af demokrati. Den etiske fordring fremstår ifølge disse etikker umiddelbart og ubetinget uafhængigt af hvilken styreform og samfundsform, vi befinder os inden for. Den sociale og politiske kontekst tillægges, som nævnt, ingen betydning. Det kan betragtes som de nævnte etikkers styrke. Det er grunden til, at Bauman blev optaget af dem. Bauman ville netop i forlængelse af den af Arendt formulerede etiske fordring finde en etik, som kunne være uafhængig af det sociale – og dermed også af det politiske. Det fandt han hos Levinas og Løgstrup.

Det selv samme forhold kan imidlertid også betragtes som de nævnte etikkers svaghed, idet de netop ikke rummer en mulighed for at udøve en kritik af de sociale og politiske forhold,

for så vidt som de ikke har nogen indre forbindelse til disse. Det synes også at være blevet klart for Bauman i hans senere bog *Postmodernity and its Discontents*, hvor han begynder at tematisere det specifikt politiske (Baumann, 1997: 186-198). Bauman henviser i denne forbindelse til John Rawls' liberalisme, fordi liberalismen lægger vægt på det enkelte menneskes mulighed for at have sin personlige moral uafhængigt af det politiske.

John Rawls fremlagde første gang sin større sammenfattende forståelse af liberalismen i sin bog *A Theory of Justice* (Rawls, 1971), men han har siden modificeret denne teori i bogen *Political Liberalism* (Rawls, 1993). Rawls' politiske liberalisme bygger på tre ideer. Den første er, at det politiske afgrænses til at omhandle det, som borgerne kan blive enige om vedrører deres fælles anliggender. I *Political Liberalism* forstås det politiske som det, borgerne kan blive enige om ud fra deres mange forskellige livsopfattelser. Rawls taler i denne forbindelse om en „overlappe konsensus“ (Rawls, 1993: 133). Den anden idé er, at det rette går forud for det gode således forstået, at der kan være mange opfattelser af det gode, som peger hen mod det rette. Hermed vil Rawls gøre det muligt, at borgerne kan have mange forskellige opfattelser af det gode. Det er kun det rette, de skal blive enige om. Den tredje idé er et forsøg på at bestemme en offentlig fornuft (public reason), på grundlag af hvilken det politisk grundprincipper kan formuleres.

Det skulle imidlertid være klart, at der ikke er nogen vej fra den fænomenologisk orienterede etik til den form for liberalisme, Rawls formulerer. Den fænomenologisk orienterede etik kan udmærket finde sin plads inden for den politiske liberalisme som en privat etisk livsopfattelse, en af de mange forskellige formuleringer af det gode, der ligger til grund for formuleringen af det rette – af det, der bør gælde for alle. Men den er på ingen måde tvingende. På den anden side er der heller ikke nogen vej fra den politiske liberalisme til den fænomenologisk orienterede etik. Det ligger i selve grundforståelsen af den politiske liberalisme. Denne hævdes at være neutral i forhold til enhver form for etik. Det er derfor ikke muligt inden for den politiske liberalisme at finde en etik, som kan korrespondere med den ovenfor fremstillede demokratiopfattelse. På den anden side har

Rawls formuleret nogle vigtige relationer mellem det etiske og det politiske, som det skulle være muligt at gå videre med.

Det kan i denne forbindelse være relevant at inddrage Habermas' etiske politiske teori, som han på det seneste har formuleret i *Faktizität und Geltung* (Habermas, 1992). Habermas har her taget højde for det, Rawls også nåede frem til i sin *Political Liberalism* – nemlig, at der må differentieres mellem det rette og de mange opfattelser af det gode. Det rette vedrører som nævnt det politiske, hvorimod opfattelser af det gode vedrører borgernes forskelligartede livsopfattelser, der kun skal forenes for så vidt som de vedrører deres fælles anliggender. Men til forskel fra Rawls forsøger Habermas at sammentænke det etiske og det politiske i én teori. Han gør dette ved at differentiere sin tidligere diskursetik på en sådan måde, at der skelnes mellem det fælles moralske anliggende og det personlige etiske anliggende (Habermas, 1991: 100-101). Habermas skriver i *Faktizität und Geltung*:

I vejledningen om politik og love differentieres spørgsmålet om, hvad vi skal gøre, alt efter hvilket forhold, der skal fastlægges regler for. Udtrykket „bør“ beholder en uspecificeret betydning så længe det pågældende problem og det aspekt, hvorunder det kan løses, ikke er bestemt. Dette aspekt vil jeg specificere under ledetrådene pragmatiske, etiske og moralske problemstillinger. De involverede gør til enhver tid en forskelligartet brug af den praktiske fornuft, alt efter om de er optaget af et handlingsaspekt, der vedrører henholdsvis det målorienterede, det gode eller det rette. (Habermas, 1992: 197)

Det væsentlige er, at der er forskellige diskurser for de forskellige problemstillinger. De pragmatiske tematiseres inden for en pragmatisk diskurs, de etisk-politiske problemstillinger inden for en etisk diskurs og de moralske inden for en moralsk diskurs. Inden for hver diskurs er det dernæst muligt at prøve gyldigheden af bestemte udsagn. *Pragmatiske spørgsmål* stilles i henhold til den handlendes synsvinkel, når der skal vælges egnede midler til at opnå bestemte mål, eller når bestemte mål skal over-

vejes. I det sidste tilfælde er der ikke blot tale om et målrationelt middelvalg, men også om en rationel afvejning af mål i forhold til accepterede værdier (Habermas, 1992, 1996). En sådan diskussion leder i retning af *de etisk-politiske spørgsmål*, hvor fælles substantielle værdier for os i et bestemt afgrænset fællesskab diskuteres inden for en etisk diskurs (Habermas, 1992: 198-199). Endelig er der *de moralske spørgsmål*, hvor det drejer sig om gennem diskussion at *afprøve*, hvorledes vort fælles liv lader sig regulere under hensyn til en fælles interesse. En norm, siger Habermas, er i denne sammenhæng kun ret, når alle kan ville, at den i en sammenlignelig situation bliver fulgt af enhver (Habermas, 1992: 200). Der er her tale om anvendelsen af et kantiansk princip. På denne måde kan anvendelsen af en moralsk diskurs danne grundlag for formuleringen af fælles pligter.

Habermas skelner i denne sammenhæng mellem „begrundelsesdiskurser“ og „anvendelsesdiskurser“. De moralske begrundelsesdiskurser vedrører den abstrakte formulering af fælles normer med basis i forestillede eksempler. Eftersom de tænkte eksempler ikke kan dække alle de tilfælde, som opstår i det praktiske liv, kan anvendelsesdiskursen, dvs. den diskurs, hvor den abstrakte regel anvendes på et konkret praktisk tilfælde, ikke umiddelbart gøres gældende. Der må tages hensyn til det særlige i hvert enkelt tilfælde. Derfor må princippet om „det passende“ eller „det rimelige“ („Prinzip der Angemessenheit“) anvendes i de konkrete tilfælde (Habermas 1992: 200-201; 1996: 46ff.; Günter, 1988). Rawls har i *Political Liberalism* et lignende begreb om „the reasonable“ (Rawls, 1991: 58f., 127ff.). Dette svarer til det aristoteliske princip om at finde middelvejen eller det rimelige (Aristoteles, 1982: 1137a 31ff.).

Det vil, som Habermas konstaterer, i praksis selv under ideelle betingelser ofte være vanskeligt i et komplekst moderne samfund at skelne mellem de forskellige diskurser. Dette fordi der er mange interesser, der kommer i spil i forhold til hinanden. I sådanne tilfælde bliver det „forhandlingen“, der stiler mod et kompromis, som kommer til at præge diskursen. Diskursprincippet bestemmer Habermas således: „Kun de handlingsnormer er gyldige, som alle mulige berørte kan tilslutte sig som deltagere i en rationel diskurs“ (Habermas, 1992: 138). Diskurs-

princippet, der skal sikre en tvangløs konsensus, kan i sådanne tilfælde kun indirekte gøres gældende, nemlig gennem en procedure (durch Verfahren), der skal sikre, at forhandlingerne bliver reguleret ud fra en rimelighedens synsvinkel (fairness) (Habermas, 1992: 205). Dette rækker imidlertid ikke, ifølge Habermas, ved diskursprincippet; tværtimod er diskursprincippet en forudsætning for, at der overhovedet kan blive tale om en fair eller rimelig forhandling (Habermas, 1992: 206).

Det fremgår af Habermas' fremstilling, at det selv under ideelle betingelser kan være vanskeligt at fastholde klare distinktioner mellem de forskellige diskurser, og at forhandlingen har en tendens til at få en dominerende stilling i moderne samfund. Habermas har i denne forbindelse ret i at påpege, at det ikke principielt rækker ved diskursprincippet og dermed ved diskursens videre differentiering i de nævnte forskelligartede og specifikke diskurser. Diskursprincippet ligger til grund for den rimelige procedure. Det er imidlertid vigtigt at gøre opmærksom på, at selv om forhandlingen reelt bliver dominerende, så betyder det ikke, at alle normer reduceres til et kompromis. Det er nemlig muligt gennem det selv samme diskursprincip at *problematisere* enhver fastsat norm, hvad enten den måtte befinde sig inden for det pragmatiske, det etisk-politiske eller det moralske område. Habermas' teori påpeger, at *der kan spørges til gyldigheden* af en bestemt norm. Det gælder også gyldigheden af de normer, som er fastsat gennem forhandling, og som har resulteret i et kompromis.

Det er her, det frugtbare i Habermas' teori ligger. Det er muligt på et teoretisk niveau med udgangspunkt i diskursprincippet at bestemme en række forskelligartede uddifferentierede diskurser. Men det er dog i praksis meget vanskeligt at skelne den ene diskurs fra den anden, fordi moderne samfund både præges af kompleksitet og interessekamp. I denne tåge af kompleksitet og interesser kan principperne for den enkelte specifikke diskurs meget nemt fortabe sig for øjet. Men dette er ikke tilfældet, når der spørges til gyldigheden af en bestemt forhandlingens norm. Her er det *både teoretisk og praktisk muligt* at bestemme diskursen og *spørge til gyldigheden*. Det er i *gyldighedsspørgsmålet*, at vi i det moderne samfund i praksis skal finde grundlaget for

vore normer. Det er dette spørgsmål, som det er muligt at formulere i et demokratisk samfund, og som det *ikke* er muligt at formulere i de totalitære samfund.

5. Det moralske paradoks i forvaltningen

Hermed kan vi også vende tilbage og bestemme den afgørende forskel mellem institutionen i det moderne demokratiske samfund og i det totalitære samfund. Forskellen er, at det er muligt i det demokratiske samfunds institutioner at spørge til gyldigheden af de normer, som ligger til grund for institutionen. Det gælder også for forvaltningsinstitutionen. Her kan forvalteren spørge til gyldigheden af de normer, som bliver fastsat. Derfor er det ikke frugtbart at forstå hele forvalterens etiske problemstilling ud fra Eichmannsagen, ligesom det heller ikke er frugtbart på baggrund af dette tilfælde at forsøge at frigøre hele etikken fra institutionen. Hermed overses, at Eichmann befandt sig i et totalitært samfunds forvaltningsinstitution. Her kunne det så indvendes, at der kan gives mange eksempler fra den demokratiske forvaltning, hvor der er blevet udvist en lydighed, der står mål med den lydighed, Eichmann udviste. Eichmann skriver i sine tidligere nævnte erindringer: „I dag, 15 år efter den 8. maj 1945, ved jeg, og denne viden fik jeg temmelig bestemt omkring den 8. maj 1945, at et sådant liv, indspundet i lydighed og ført og bestemt af befaling, forordninger, tilladelser og anvisninger, er et meget bekvemt liv, fordi ens egen tankevirksomhed bliver reduceret til et minimum“ (Eichmann i Neuman, 1997: 65). Eichmann er formodentlig ikke den eneste bureaukrat, som er nået frem til denne erkendelse – det være sig i et totalitært samfund eller i et demokratisk samfund. Det er formodentlig en meget udbredt erfaring i bureaukratierne. Men i det demokratiske samfund er det ikke nok at være en lydighedsforvalter, da forvalteren altid kan blive stillet til regnskab for sin handling ikke blot af sine overordnede, men også af andre inden for og uden for den pågældende forvaltning. Og det foregår i praksis.

Det forholder sig således ikke, som nævnt ovenfor, sådan, at forvalteren kan bringes ud af det moralske paradoks. Men det er muligt at modificere paradokset på et meget væsentligt område. I begyndelsen blev forvalterens moralske paradoks formuleret

på den måde, at forvalteren på den ene side skal afgive sin moralske selvstændighed til sine omgivelser, nemlig til sin overordnede (Weber), og at han på den anden side skal være i stand til *uafhængigt af sine omgivelser* at tage selvstændigt stilling til den moralske gyldighed af sine handlinger (Arendt). De videre overvejelser viser, at forvalteren i det demokratiske samfund ikke nødvendigvis skal være i stand til *uafhængigt af sine omgivelser* at tage stilling til den moralske gyldighed af sine handlinger. Tværtimod er kravet i det demokratiske samfund, at han er i stand til at tage stilling til gyldigheden af sine handlinger *i en samtale med mennesker, der befinder sig i hans omgivelser*. Pointen bliver hermed, at det personlige ansvar kan *fremmes* ved at modsigelsen eller indsigelsen mod et bestemt forhold bliver mulig. Det personlige ansvar kommer til at handle om muligheden for at kunne give udtryk for de normer, som ligger til grund for en handling, og dermed også i muligheden for at udøve en kritik af disse normer. Det er den radikale fordring i et demokrati. Men det forudsætter, at forvaltningsinstitutionen er indrettet således, at forvalteren kan formulere spørgsmålet om gyldigheden af sin handlen.

Her må det så konstateres, at det i praksis også er meget vanskeligt i det demokratiske samfunds forvaltningsinstitution at rejse kritiske spørgsmål om gyldigheden af ens egen og andres handlen. Det hænger sammen med, at der ikke er institutionaliseret den nødvendige offentlighed *inden for* den demokratiske forvaltning, der er forudsætningen for, at forvalteren kan ytre sig frit. Det er ikke nok, at forvalteren på papiret har fuld ytringsfrihed (Nielsen, 1987). Det er også nødvendigt, at denne formelle ytringsfrihed kan virkeliggøres i en eller flere offentligheder i forvaltningen (Larsen, 1996: 103ff.).

Det følger altså af den radikale fordring om, at forvalteren skal kunne stå til ansvar for sin handlen, at forvaltningsinstitutionen i praksis *bør* indrettes således, at forvalteren frit kan spørge til gyldigheden af sin egen og andres handlen i den pågældende forvaltning. Det kræver offentlighed i forvaltningen, der som regel betyder, at borgerne kan få indsigt i forvaltningen. Det er også nødvendigt i et demokratisk samfund. Men det er ikke tilstrækkeligt. Det er også nødvendigt, at der skabes offent-

lighed *inden for* forvaltningen på en sådan måde, at forvalteren kan ytre sig frit. Begge betydninger af offentlighed i forvaltningen skal her tages i betragtning.

Det er for det første vigtigt, at borgerne får mulighed for at få indsigt i forvaltningen (Vogter, 1998: 25ff.; Frøbert, 1994: 165ff.). Hermed kan forvalteren nemlig af andre end sine foresatte blive stillet til regnskab for sin handlen (Basse & Jørgensen, 1986: 17ff.). Denne stillen til regnskab kan have mange bevæggrunde. Det kan dreje sig om den enkelte borgers personlige interesse i at få indsigt i forvaltningen, om politiske institutioners interesse i at få indsigt i et sagsforhold, om andre konkurrerende institutioners interesse i at holde øje med den pågældende institution, om pressens interesse for en sag, om retsinstitutionens interesse i at opretholde retsordenen osv. Det interessante er her, at disse mange forskelligartede institutioner og interesser alle overskrider deres egen partikularitet, for så vidt som de – som Habermas ville sige – må henholde sig til det almene sprog eller den kommunikative handlen.

Hermed kommer vi til den anden betydning af offentlighed. Det må være nærliggende, at den borger, der spiller rollen som forvalter, har samme ret som alle andre borgere til at deltage i denne diskussion (Basse & Jørgensen, 1988: 191ff.). Forvalteren har ifølge loven fuld ytringsfrihed; men han skal også have mulighed for at bruge denne rettighed. Det er for at skabe denne mulighed, at der bør dannes en offentlighed *inden for* forvaltningen, i hvilken de etiske problemer i forvaltningen kan diskuteres. En sådan offentlighed kunne passende kaldes en etisk offentlighed.

Det hjælper imidlertid ikke meget at danne en retsligt sikret etisk offentlighed *inden for* forvaltningen, hvis forvalterne ikke er interesserede i at bruge deres ytringsfrihed. Dansk Jurist- og Økonom Forbund nedsatte i forlængelse af Tamilsagen en kommission, der resulterede i betænkningen: *Fagligt etiske principper i offentlig administration* (1993). I denne behandles ytringsfriheden indgående. Det fremhæves, at det synes at være en gennemgående opfattelse hos offentligt ansatte, at den ytringsfrihed, som de juridisk set har, ikke udnyttes. Det er i administrationen normalt en uskreven regel, der foreskriver, at de ansatte ikke bør ud-

tale sig kritisk om eget arbejdsområde, og at det er sædvanligt, at udkast til artikler i skrifter og aviser, der ikke hører under forvaltningen, forelægges den nærmest overordnede. Det konstateres – lakonisk – i betænkningen, at hvis man ud fra en etisk forestilling vil søge at fremme offentligt ansattes deltagelse i den offentlige debat, bliver udgangspunktet næppe dokumenterede, individuelle og undertrykte ytringsbehov, men snarere overvejelser om den samfundsmæssige værdi, herunder også den demokratisk orienterede værdi, der knytter sig til, at ytringsfriheden udnyttes i videre omfang.

Konsekvensen af dette må være, at man formodentlig ikke skal forvente, at forvaltningen kan reformere sig selv indefra. Reformeringen af forvaltningen vil være afhængig af et pres udefra. Den eneste måde, hvorpå forvalterne kan komme til at deltage i den demokratiske samtale, er ved at den offentlige indsigt i forvaltningen øges i en sådan grad, at den demokratiske samtale får samme autoritet eller ligefrem kommer til at stå højere for den enkelte forvalter end hans overordnede autoritet. Der er her ikke kun tale om en autoritetserstatning – at den demokratiske samtale kommer til at erstatte den foresatte autoritet i forvaltningen. Det væsentlige er, at der er tale om en forskydning til en helt anden form for autoritet. Max Weber skelner mellem tre typer af legitimt herredømme, nemlig det legale, det traditionelle og det karismatiske herredømme (Weber, 1988: 475-488; Breuer, 1991). I forlængelse heraf kunne der tales om en fjerde form for legitimt herredømme, nemlig *det demokratiske herredømme*, hvor samtalen sættes i centrum. Dette herredømme er reflektivt, for så vidt som samtalen netop viser tilbage til personen selv, til samtalen med den anden. I samtalen kan ethvert forhold problematiseres. Her kan enhver autoritet stilles til diskussion. Det væsentlige er imidlertid, at denne diskussion ikke nødvendigvis er afgrænset til de parter, som fra begyndelsen er implicerede. Den kan bredes ud til andre, som kunne være interesserede. Der ligger således i demokratiet en samtals autoritet, som i sidste ende ikke lader sig afgrænse eller beherske, og som åbner for den helt uventede problematisering af forvalterens handlen. I Webers legale herredømme kan forvalterens handlen kun problematiseres af den overordnede. I det demo-

kratiske herredømme kan forvalterens handlen problematiseres af enhver borger i samfundet.

Det er denne offentlige diskussion, som kan bidrage til dannelsen af en åben forvaltning, i hvilken sproget bliver sat fri. Denne tanke kan kun almenføres og de mange forvaltninger kun reformeres i demokratisk retning, hvis forvaltningen konfronteres med mange offentligheder inden for forskellige områder. I *Faktizität und Geltung* taler Habermas om dannelsen af en offentlig mening i et åbent og inkluderende netværk af overlappende subkulturelle offentligheder med flydende tidslige, sociale og saglige grænser (Habermas, 1992: 373). Det er en sådan pluralistisk offentlighed, som ifølge Habermas er det livgivende i et moderne demokrati. Det er herfra, at det pres, som kan fremkalde den interne demokratisering af forvaltningen og hermed sætte forvaltningen i stand til at indgå i den nødvendige dialog med borgerne, skal komme.

Der findes ingen garanti for, at et sådant samspil mellem borger og forvaltning vil lykkes. Habermas gør opmærksom på, at *muligheden* findes, for at det kan lykkes, og at det er betingelsen for, at forvalteren også selv kan forvalte sine egne etiske konflikter på en måde, der er adækvat i et moderne demokrati. Arendt gør opmærksom på, at der er tale om en problemstilling, som *skal* løses, hvis det moderne samfund ikke skal falde tilbage til totalitære former med blind lydighed i forvaltningen. På denne måde kommer Arendt og Habermas til at supplere hinanden. Arendt gør med rette opmærksom på, at Eichmann er et skræmmebillede på en lydig forvalter, fordi han som nævnt, med Arendts egne ord var så frygtelig og frygtindgydende normal. Den her nævnte normalitet er også en frygtelig og frygtindgydende udfordring i et moderne demokratisk samfund.

Noter

1. En revideret udgave af denne artikel er optrykt i denne antologi.

Litteraturliste

- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem*, London: Penguin.
- Aristotle (1982), *Nicomachean Ethics*, Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.
- Basse, Martin & Oluf Jørgensen (1986), *Åbenhed i forvaltningen*, København: Munksgaard.
- Basse, Martin & Oluf Jørgensen (1988), *Fortrolighed i forvaltningen*, København: Munksgaard.
- Bauman, Zygmunt (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt (1994), *Modernitet og Holocaust*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Bauman, Zygmunt (1995), *Life in Fragments*, Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt (1997), *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (1999), *In Search of Politics*, Cambridge: Polity Press.
- Breuer, Stefan (1991), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Fagligt etiske principper i offentlig administration* (1993), København: Betænkning afgivet af DJØF's fagligt etiske arbejdsgruppe.
- Frøbert, Knud Aage (1994), *Offentlighedsprincipper i lovgivning, administration og retspleje*, København: Akademisk Forlag.
- Gierke, Otto v. (1984), „Über die Geschichte des Majoritätsprinzips“ i Bernd Guggenberger & Claus Offe, *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Guggenberger, Bernd & Claus Offe (1984), *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Günther, Klaus (1988), *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1991), *Erleuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1992), *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Larsen, Øjvind (1988), *Modstandens etik*, København: Tiderne Skifter.
- Larsen, Øjvind (1996), *Forvaltning, Etik og Demokrati*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Levinas, Emmanuel (1996 [1961]), *Totalitet og Uendelighed*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Løgstrup, K. E. (1956), *Den etiske fordring*, København: Gyldendal.
- Milgram, Stanley (1974), *Obedience to Authority*, New York: Harper and Row.
- Neuman, Bernd (1997), „'Bror Eichmann'? Hannah Arendts fremstilling av Adolf Eichmann i lys av Eichmanns egne memoarer“ i *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, nr. 1-2, årgang 32.
- Nielsen, Lars Nordskov (1987), *Ytringsfrihed. Responsum om offentligt ansattes ytringsfrihed – med særligt sigte på overenskomstansatte DJØF'ere*, København.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Serck-Hansen, Camilla (1997), „Hannah Arendt: tenkning og metafysikkens feilslutninger“ i *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 32. årg., nr. 1-2.
- Varian, Hans Josef (1984), „Die Bedeutung des Mehrheitsprinzips im Rahmen unserer politischen Ordnung“ i Bernd Guggenberger & Claus Offe, *An den Grenzen der Mehrheitsdemokratie*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Vetlesen, Arne Johan (1997), „Ondskab i Bosnia“ i *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 32. årg., nr. 1-2.
- Vogter, John (1998), *Offentlighedsloven med kommentarer*, 3. udgave, København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Weber, Max (1958), „Politik als Beruf“ i *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, Max (1988 [1922]), „Die drei Typen der legitimen Herrschaft“ i *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr.

Ondskab i Bosnien – Eichmann i Serbien?

Arne Johan Vetlesen

Det helt vigtige er følgende: du kan ikke tvinge folk til at leve sammen.

Thorvald Stoltenberg, FNs fredsmægler (Citeret i Nilsen, 1996: 86)

De havde med en vis munterhed dræbt hinanden i denne del af verden i efterhånden nogen tid.

L. Eagleburger, USAs viceudenrigsminister (Citeret i Sells, 1996: 124)

Hannah Arendts møde med Adolf Eichmann under retssagen i Jerusalem i 1961 tvang hende til at nytænke ondskabens problem.¹ Hun havde forventet, at en person ansvarlig for onde handlinger – folkemordet på jøderne – ville fremstå som selve legemliggørelsen af det onde: som en person motiveret af et dybfølt had.

Men hun fandt ikke et sådant monster. Den Eichmann hun så under retssagen, fremstod for hende på en helt uventet måde. Han var påfaldende „normal“. Han var middelmådig og udtrykte ikke nogen overspændt, emotionel antisemitisme. Motivationen bag hans handlinger, hans nøglerolle i organiseringen af drabet på seks millioner mennesker, syntes ikke at stå i forhold til handlingernes konsekvenser, til ondskaben i massedrabet. Eichmann fremhævede, at han havde handlet af pligt – af loyalitet over for sine overordnede og sit fædreland. Han ønskede blot at udføre sine arbejdsopgaver på en grundig og samvittighedsfuld måde. Faglig stolthed var en dyd. Jo mere krævende hans

arbejdsopgaver blev, desto større blev kravene til hans offervilje og uselvished. Ondskab? Eichmann havde aldrig dræbt, end-sige lagt hånd på en jøde. Tværtimod. Gennem årene havde han lært mange repræsentanter for jødiske organisationer at kende, sågar personligt. Det var altid behagelige mennesker.

I bogen *Eichmann in Jerusalem* tager Arendt de første prøvende skridt mod en ny forståelse af ondskab. Eller rettere mod en forståelse af en ny type ondskab. Hvis genstanden ændrer beskaffenhed, må tanken følge med (Arendt, 1964: 253ff.). Arendts bog bidrog til at indføre et paradigmeskifte i måden at tilnærme sig ondskab. I sit møde med Eichmann tog Arendt udgangspunkt i det traditionelle syn på ondskab, hvor ondskab ses som en afvigelse eller som galskab eller en mangel ved *den onde*. Altså den onde som den, der „går over stregen“, som forbryderen eller lovbrøderen. Kort sagt, den onde er den, som fører sin ondskab ud i livet i form af et *brud*. I form af en påfaldende grænse-overskridelse. Brud med hvad? Med normaliteten og kontinuitet. Med loven, retten og konventionen. Ondskab er dermed den handling, som på iøjnefaldende måde bryder med det vante, det normale og det juridisk-moralsk lovlige og sanktionerede. Handlingen anses at bære det ondes mærke: den onde vilje og det onde sindelag. Eller rent ud sagt: Den onde er sadisten eller psykopaten. Tanken er, at jo mere grufuld ugeringen er, desto ondere, i den beskrevne individual-psykologiske forstand, må aggressoren forventes at være.

Arendt bryder altså med denne forståelse. Hun mener, først modvilligt, at Eichmann kalder på en helt anden tilgang. Hun ser ondskab i sammenhæng med normalitet. Ondskab kan ikke nødvendigvis tilbageføres til en psykologisk baggrund – til en manglende normalitet eller til aggressionstrang. Den ondskab, Eichmann lader os ane, er en, som går stille med dørene. For Eichmann er der ikke nogen forskel på legalitet og legitimitet: Det, som ifølge gældende ret og forskrifter er rigtigt, fortjener *eo ipso* at blive anerkendt som moralsk rigtigt. Eichmann forbliver i normaliteten. Han følger de regler, som en bureaukrat skal følge. Hans samvittighed er ren.

I sine skrifter efter retssagen argumenterer Arendt for, at onde handlinger ikke behøver onde motiver, i betydningen ond-

skabsfuldhed på det personlige motivationsmæssige plan. Den „nye“ ondskab trives bedst og fuldbyrdes mest effektivt *uden* stærke, emotionelt ophedede, individuelle motiver. Affekterne må netop kontrolleres. Deres frie udlevelse ville blot forstyrre masse-morderen – udgøre et indslag af uforudsigelighed. Motiverne, som ledsager den nye ondskab, er banale. De er reglen, ikke undtagelsen. De er fællesgods, ikke excentriske. De er pligtfølelse, loyalitet – og stoltheden over et veludført arbejde.

„Ondskab (Wickedness) kan være forårsaget af et fravær af tænkning“ (Arendt, 1978 I: 13). Dette er Arendts kendte konklusion på, hvilken type af ondskab Eichmann repræsenterede. Han var – helt enkelt – tankeløs. Han anvendte ikke, eller savnede ikke, dømmekraft. Han gik ikke på tankemæssige „besøg“ hos de berørte parter – på visit til de andres stædeder (Disch, 1994: 160ff.; Villa, 1996: 179ff.; Vetlesen, 1994: 85-125). Han gjorde normaliteten til et fængsel, som tanken aldrig slap ud af. Han spærrede sig inde i regeloverholdelsen og rutinen. Han erkendte ikke sine handlingers fulde konsekvenser, og dermed deres karakter af overskridelse.

II

Krigen i Bosnien 1992-95 rejser på ny spørgsmålet om ondskaben. Er det en ny type af ondskab, vi har set? En tredje type i forhold til de alternativer, Arendt formulerede? Eller handler det om et tilbagefald til en „gammel“ ondskab. Et tilbagefald til primitiv, fysisk ansigt-til-ansigt-vold? Og hvis det er tilfældet, gør vi så klogt i at gå tilbage til den tilgang, som Arendt forkastede. Til en tilgang, hvor ondskab ses som brud, afvigelse og anormalitet?

Vi, som lever i Vesten, har siden foråret 1992 hørt, at i krigen i Bosnien er skylden ligeligt fordelt mellem parterne. Hvis vi accepterer det synspunkt, får det følger for vor forståelse af, hvilken slags ondskab, som udspillede sig her. Synspunktet er imidlertid, som jeg ser det, dobbelt fejlagtigt. Det, som skete i Bosnien fra 1992 til 1995, var ikke krig. Det var folkemord. Planmæssigt etnisk-religiøst og sexistisk folkemord. „Krig“ defineres i international ret som „en konflikt mellem bevæbnede modstandere“ (Sells, 1996: 117). Folkemordet, som fandt sted i Bos-

nien, har en helt anden karakter end krig i denne forstand. Desuden er det dybt vildledende at implicere, at skyld er jævnt fordelt mellem parterne. Ja, det er til og med misvisende at tale om „parter“. Begge talemåderne skjuler det faktum, at folkemordet, som fandt sted, havde én hovedaggressor (ekstreme etno-religiøse serbiske nationalister, „serbister“²) og ét hovedoffer (civile bosniske muslimer).

Snakken om „parterne“ i krigen er også problematisk, fordi det via terminologiens faldgruber lader os forstå, at det drejede sig om tre homogene parter eller grupper, nemlig serbere, kroater og muslimer. Dermed sker der (og vi videreformidler sprogligt) to ting: forskellene *mellem* grupperne absoluteres, mens forskellene *i* grupperne (internt) elimineres. Grupperne, der er tale om, fremstilles således på en homogeniserende – ja essentialistisk måde. Talemåden går aggressorens ærinde. Det er de nævnte etno-religiøse nationalister *blandt* serberne og ikke „serberne“ som sådan, der har planlagt og udført folkemordet. Radovan Karadzic anerkender kun en serber som en (ægte) serber, hvis han eller hun støtter hans ideologi og praksis for „etnisk udrensning“ (Sells, 1996: 53ff.). Anti-nationalistiske serbere bortdefineres og usynliggøres i det samlede begreb om „serbere“ og „den serbiske part“. De, som dermed – i en terminologi, som majoriteten af Vestens medier og politikere har overtaget fra aggressoren – bortdefineres, er gruppen af serbere, som ønsker at leve fredeligt i et multietnisk og multireligiøst Bosnien-Hercegovina.

Det er ligeledes i strid med fakta at tale om „muslimerne“ som en samlet, homogen kategori. Bosnien-Hercegovina blev anerkendt som selvstændig stat af EU og USA den 6. april 1992 og den 22. maj samme år af FN. Staten er et mikrokosmos af den etniske, kulturelle og religiøse mangfoldighed, som fandtes i det tidligere Jugoslavien. I 1992 udgjorde befolkningen 4,35 millioner mennesker, hvoraf 43,7 pct. var slaviske muslimer, 31,3 pct. serbere og 17,3 pct. kroater. Befolkningen havde gennemgående en selvforståelse og en identitet som *bosniere*. Denne identitet udspringer af og anerkender en mangfoldighed. Den sætter ikke lighedstegn mellem religion og nationalt tilhørsforhold – sådan som Karadzic og serbisterne gør, og således som det blev

gjort i form af princippet i Genève-forhandlingerne om at dele det oprindelige multietniske territorium inden for Bosnien i etnisk homogene – det vil sige rene, ergo „rensede“ områder. Blandt grupper af slaviske muslimer bekendte nogle sig til islam. Andre var ateister. Nogle fastede i forbindelse med ramadanen. Andre lod være og spiste svinekød og nød alkohol ligesom deres igen mere eller mindre troende kroatiske og serbiske medborgere. Nogle støttede den folkevalgte regering med muslimen Alija Izetbegovic som leder (men hvor også bosniske serbere og kroater var repræsenterede). Andre gjorde det ikke (Sells, 1996: 14).

Jeg hævdede, at det, som skete i Bosnien, var folkemord – til forskel fra krig, det være sig etnisk krig eller borgerkrig. Hvad er folkemord? Begrebet folkemord (genocide) er udmøntet af juristen Rafael Lemkin i et forsøg på at lære af erfaringerne med Holocaust og på at etablere en international konsensus om visse typer af systematiske ugerninger. Begrebet blev inkluderet i Genève-konventionen i 1948. Folkemord blev erklæret ulovligt. I artikel I, som blandt andet blev undertegnet af samtlige NATO-lande, hedder det, at folkemord er „en forbrydelse i henhold til international lov, som de (parterne) vil forhindre og straffe“. I artikel II defineres folkemord som handlinger udført for at „ødelægge, helt eller delvist, en national, etnisk, racemæssig eller religiøs gruppe som sådan“. Sådanne handlinger inkluderer drab, tortur og forsøg på at hindre den givne målgruppes reproduktion. Hovedkriteriet for folkemord er, at det er rettet mod den givne målgruppe som en enhed; vold rettes mod ofrene „ikke i deres egenskab af individer, men som medlemmer af den nationale (eller etniske, racemæssige, religiøse) gruppe“ (Hel-sinki Watch, 1992: 2; Sells, 1996: 24).

For fortsættelsen er det endvidere af betydning, at artikel 51 i FN-charteret slår fast, at enhver internationalt anerkendt nation har ret til at forsvare sig. Denne ret bliver særligt aktualiseret i tilfælde af folkemord eller en trussel om et forestående sådant. Som vi så, blev Bosnien-Hercegovina anerkendt som selvstændig nation af FN den 22. maj 1992. Den 25. september 1991 havde FNs sikkerhedsråd imidlertid vedtaget resolution 713 om indførelsen af våbenembargo over for alle parter i det

tidligere Jugoslavien. Våbenembargoen blev opretholdt frem til „krigens“ afslutning i efteråret 1995. Resultatet var, at FN fastfros det militære styrkeforhold mellem „parterne“, således som det var ved begyndelsen af serbernes kampagne for etnisk udrensning i april 1992. Kilderne angiver styrkeforholdet mellem serbisternes våbenarsenal, som inkluderede en mængde tunge våben overtaget fra den jugoslaviske hær, JNA, og den bosniske regeringshær, til at have været alt fra forholdet 1 til 100 til 20 til 100. Skåret ud i pap: FN, NATO og det internationale samfund i øvrigt har tilladt serbisterne at begå folkemord i Bosnien fra og med foråret 1992. Samtidig har de samme organisationer nægtet folkemordets hovedoffer, de bosniske muslimer, deres lov- og aftalebefæstede ret til at forsvare sig med alle dertil nødvendige midler mod overgreb af denne karakter. Det internationale samfunds efterstræbte „neutralitet“ over for de moralsk set ligestillede „parter“ rummer altså et dobbelt paradoks: På den ene side har man tilladt det illegale (folkemord). På den anden side har man nægtet det legale forsvar (imod folkemordet). Den anførte retslige definition på folkemord må ses i forhold til Verdenserklæringen om menneskerettigheder vedtaget af FN i 1948. Også denne erklæring er udviklet som en respons på Nazitysklands ugerninger under Anden Verdenskrig, især dette regimets „forbrydelser mod menneskeheden“. I artikel 1 fra Verdenserklæringen hedder det, at „alle mennesker er født frie og lige, hvad angår værdighed og rettigheder“. Dette uddybes i artikel 2:

Enhver har krav på alle de rettigheder og friheder, som er nævnt i denne erklæring, uden forskel af nogen art, f.eks. på grund af race, farve, køn, sprog, religion, politisk eller anden opfattelse, national eller social oprindelse, ejendom, fødsel eller anden status. (Citeret efter Vetlesen, 1992: 5; se Vetlesen, 1992: 113)

Det er den menneskelige persons iboende værdighed, som danner grundlaget for menneskerettighederne. Rettighederne er individorienterede, idet deres indehaver er den enkelte person. De er universelle, idet de gælder alle mennesker. Og de er egalitære, idet de gælder på lige vis for alle. Alle mennesker tilde-

les samme rettigheder for så vidt, at de alle tilskrives den samme iboende værdighed. Citatet fra artikel 2 viser, at ingen empirisk-kontingent forskel mellem personer, såsom race, hudfarve, køn osv., kan overtrumfe eller tilsidesætte den ligestilling som angår værd og rettigheder, der tilfalder ethvert individ. Alle sådanne forskelle er moralsk irrelevante.

Nazismen er negationen af alt dette. Nazismen anerkender menneskerettighederne lige så lidt, som den tilskriver det enkelte menneske iboende værdi. Den nazistiske ideologi er ikke individorienteret, men kollektivistisk. Det er ikke den enkelte person, men racen, der står i centrum. Racen eller arten har værdi. Dens overlevelse er værdifuld. Enkelteksemplaret har ingen egen værdi, men kun instrumentel værdi som udskifteligt og erstatteligt middel i racens kamp for selvopretholdelse – i kampen mod andre racer, som truer dens eksistens eller ved „besmitning“ degenererer dens renhed. Racetilhørsforhold er en triumf, der tæller mere end alle andre forskelle såsom køn, sprog, religiøs og politisk opfattelse samt etnisk, socialt og kulturelt ophav. Racen griber „dybere“ end alle andre sådanne forskelle. Endelig gælder det, gennem en essentialistisk-biologisk udlægning, at racen fastlægger individets identitet og værdi på en ikke-optional måde. Racetilhørsforholdet er medfødt – ikke valgt eller valgbart (Vetlesen, 1992).

Hvordan passer serbisternes etno-religiøse nationalisme ind i dette billede? Hvilken type af ideologi er det? Hvordan tegner den kontrasten mellem egen gruppen og de fremmede? Mellem det af værdi og med ret til liv og det uden?

III

Serbisternes etniske rensning udpegede muslimer som hovedmålet. Hvad betyder „muslim“ her? Svaret er, at svaret ikke er enkelt. Men serbisterne gjorde det enkelt. Mindre kryptisk: De tvang en heterogen gruppe mennesker, bestående af troende muslimer såvel som religiøst indifferente og ateister ind i en konstrueret, kunstig homogen gruppe: „muslimer i Bosnien-Herzegovina“. Dermed er det fristende at konkludere, at det er religionen som – omend kunstigt eller med tvang – bruges som definerende kriterium i fastlæggelsen af en „muslimsk“ identi-

tet, altså religion til forskel fra f.eks. race, nationalitet eller statsborgerskab. I virkeligheden er serbisternes definition af „muslim“ imidlertid langt mere sammensat. For det første spiller racen en rolle, idet serbisterne omtaler sine ofre som „slaviske muslimer“, som muslimer der stammer fra Tyrkiet eller nogle gange Nordafrika, og som dermed udgør et religiøst og race-mæssigt fremmedelement i det kristne Europa. Fælles for serbisterne Milošević og Karadzic på den ene side og Kroatiens præsident Tudjman på den anden er, at de over for såvel deres egne som over for Vesten har spillet på en polarisering mellem Vesten og Europa på den ene side og islam på den anden. Retorikken benyttede sig af udbredte stereotypier om islam. Følgende ræsonnement blev naturaliseret gennem utallige gentagelser: En muslim er en islamisk fundamentalist. Én som spreder en fremmed, reaktionær og farlig tro, levemåde og kultur inden for Europas og kristendommens kerneområde. Et område, som Storbserbien er en del af, og en kultur, som Storbserbien på Europas vegne går i spidsen for at bekæmpe, trænge tilbage eller helt enkelt udrydde. Ved dels at konstruere, dels radikaliserer polariseringen mellem stereotypien „det moderne Vesten“ og stereotypien „islamisk fundamentalisme af tyrkisk herkomst“ søgte serbisternes propaganda at placere sig på den rigtige side som Vestens allierede i et „os mod dem“-fjendebillede. Et billede fra tidligere tider, som også vinder genklang i samtidens Europa (Sells, 1996: 122).

Et særligt centralt og gentagne gange indprentet element i denne propaganda var forestillingen om, at de bosniske muslimer planlagde eller var i gang med at kidnappe serbiske kvinder og piger for at tvinge dem ind i deres harem. Fakta er, at muslimer i Bosnien ikke praktiserer flerkoneri. Ikke desto mindre blev serbisternes „befrielse“ af byer og landsbyer i Bosnien-Herzegovina set som en foregribelse af en sådan haremskidnapning af serbiske kvinder. Disse kvinder blev „reddet“ af de serbiske styrker, som indtog områderne og rensede dem for muslimer.

Peter Maass, journalist for *Washington Post* og *The New York Times* i Bosnien, gengiver en samtale med to serbiske kvinder, som er flyttet ind i en „ledig“ tidligere muslimsk lejlighed i byen Banja Luka efter at denne er blevet „befriet“ i 1992:

Jeg spurgte af høflighed, om kampene i byen havde været voldsomme. „Nej, hvorfor, der var ingen kamp mellem muslimer og serbere i byen“, svarede hun. „Hvorfor arresterede man så muslimerne?“ „Fordi de havde planer om at overtage byen. De havde allerede udarbejdet en liste. Navnene på de serbiske kvinder var delt op i haremmer for de muslimske mænd.“

„Haremmer?“ „Ja, haremmer. Deres bibel tillader, at mænd kan have et harem, og det var, hvad de havde planlagt at gøre, så snart de havde dræbt vores mænd. Gudskelov blev de arresteret inden da.“

Hun indvendte: „Hvordan kan du vide, at de planlagde at dræbe de serbiske mænd og skabe et harem for dem selv?“ „Det sagde de i radioen. Vores militær havde afsløret deres planer. Det blev fortalt i radioen.“

„Hvordan kan du vide, at de i radioen fortalte sandheden?“ spurgte jeg. „Hvorfor“, forlangte hun at vide, „skulle de lyve i radioen?“ „Var der nogle af muslimerne i din by, som gjorde dig ondt,“ spurgte jeg afdæmpet. „Nej.“ „Var der nogle af muslimerne, som nogensinde havde gjort dig ondt?“ „Nej.“ Hun syntes stødt. „Mine relationer til muslimerne i byen var altid meget gode. De var meget behagelige folk.“ (Maass, 1996: 113f.)

„Er dette et eksempel lige efter bogen på slet vilje, på løgnagtig selvforblændelse kombineret med en skandaløs dumhed?“ Spørgsmålet er ikke Maass', men det kunne have været det. Nej, det er Arendts spørgsmål, som hun stiller efter at have gengivet en samtale. Eichmann nævnte i sin retssag. Konteksten er denne: Eichmann fortæller om et „normalt menneskeligt møde“ med Kommerzialrat Bertold Storfer, en fremstående repræsentant for det jødiske samfund i Wien, som Eichmann i sit arbejde havde stået i nær kontakt med. Storfer havde prøvet at flygte, men han blev arresteret og sendt til Auschwitz. Her bad Storfer lejrkommandant Höss om igen at få lov til at træffe Eichmann, og denne rejste så til Auschwitz for at se, hvad han kunne gøre for at hjælpe sin gamle ven Storfer. Arendt citerer fra Eichmanns beretning:

Bagefter sammen med Storfer, tja, det var normalt og menneskeligt. Vi havde et normalt menneskeligt møde. Han fortalte mig om alle sine trængsler og bekymringer. Jeg sagde: „Ja, min kære gamle ven (Ja, mein lieber, guter Storfer); vi sidder sandelig kønt i det! Sikke et forbandet uheld!“ (...) Og så spurgte jeg, hvordan han havde det. Og han sagde, ja, han spekulerede over, om han ikke kunne blive fritaget for arbejde – det var hårdt arbejde. Og så sagde jeg til Höss: „Arbejde – Storfer behøver ikke at arbejde!“, men Höss sagde: „Alle arbejder her.“ Så sagde jeg: „O.K, jeg vil skrive en seddel om, at Storfer skal holde grusgangene i orden med en kost“ – der var få grusgange der – „og at han har ret til at sætte sig ned med sin kost på en af bænken.“ (til Storfer) Jeg sagde: „Er det i orden, hr. Storfer? Vil det passe dig?“ Hvorefter han var tilfreds, og vi gav hånd; han fik en kost og satte sig på sin bänk. Det var en stor indre glæde for mig, at jeg i det mindste kunne se denne mand, som jeg havde arbejdet sammen med i mange år, og at vi kunne tale med hinanden. (Arendt, 1964: 51; se diskussionen hos Fagerheim, 1996: 117)

Vi skal vende tilbage til dette tema – til det, som alle forskelle til trods virker fælles i de to beretninger. Her skal vi blot understrege dette: De implicerede i onskaben, kvinderne i lejlighe- den, Eichmann i Auschwitz, synes i begge tilfælde at være uden kontakt til den onskab, de omgiver sig med eller er omgivet af. Kvinderne og Eichmann dækker sig ind under en normalitet, som i virkeligheden ikke eksisterer længere, hvis vi tager det undtagelsesmæssige ved begge situationer i betragtning. De skubber en krampagtigt fastholdt normalitet foran sig i møder med det onde – med tvangsforflyttelsen og likvideringen, som er realiteten forud for kvindernes overtagelse af lejlighe- den, med Storfers forestående visse død som en uundgåelig følge af, at han var endt i Auschwitz. Folkemordet har en uhyrlighed over sig, som gør, at de berørte i deres forskellige roller – trods deres forskellige roller – skubber denne uhyrlighed bort, for i stedet at samle deres opmærksomhed om det nære – om det fortrolige, om det, som det står i ens magt at gøre noget ved. Og det er jo så lidt: en hvilestund på bænken med kosten i hånden for den, som

skal dø; en vennetjeneste fra hans bøddel, som netop ser sig selv som en gammel ven, og slet ikke som en bøddel. Kvinderne, som har lige så lidt udestående med deres muslimske naboer som Eichmann havde med sin samarbejdspartner på „den anden side“.

IV

Det er den 28. juni 1989. Slobodan Milošević ankommer med helikopter, stiger ud og bestiger podiet. Masserne, han stirrer ud over på sletten ved Kosovo Polje, er samlet for at markere 600-årsdagen for nederlaget til tyrkerne samme sted samt for at hylde mindet om den serbiske helgen Skt. Vitus. Præsident Milošević er flankeret af ortodokse præster og en paramilitær æresvagt. To typer af sorte ikoner løftes i vejret: byzantinske re- produktioner og portrætter af præsidenten. Det gamle forenes med det nye. Tungt religiøst ladet etno-nationalisme med mål- sætningen: at fjerne den „tyrkisk-muslimske“ ærkefjende.

Omgivet af ortodokse kors indgraveret med de fire S'er, som står for *samo sloga Srbina spasava* („Kun sammenhold redder serberne“) forsikrer Milošević sit folk om, at serberne aldrig vil acceptere noget nederlag samt at tiden for strid – „omend endnu ikke væbnet“ – står for døren. 600-årsdagen for Lazars død blev mindet ved massernes taktfaste slagord „Kosovo er serbisk“ og „Vi elsker dig, Slobodan, eftersom du hader muslimerne“ (Sells, 1996: 86f.; Vulliamy, 1994: 51f.). Endnu et skridt var ta- get på vejen mod det folkemord, som skulle følge. Den orto- dokse kirke var ideologisk ledsager hele vejen. Den 1. februar 1995, efter tre års virke som hovedaktør i den etniske udrens- ning, udtalte Arkan (Zelko Raznatovic, den serbiske militsleder for de berygtede „Tigre“) til pressen: „Vi kæmper for vor tro, for den serbiske ortodokse kirke.“ I et ortodokst kloster nær Sa- rajevo velsignede en serbisk præst den nu eftersøgte militsleder Vojislav Seselj og hans mænd ved at deklamere navnene på de landsbyer, som var blevet hjemsøgt af de værste ugerninger mod muslimer. Overlevende fra koncentrationslejrene fortæller, at de under torturen og ved henrettelserne blev tvunget til at synge religiøse serbisk-nationalistiske sange (Sells, 1996: 82, 85, 79f., 89f.).

I 1986 spredte serbiske gejstlige og nationalister påstanden om, at albanerne var i færd med at begå folkemord på serberne. Angiveligt eksisterede der en albansk plan om at skabe et „etnisk rensed“ Kosovo for så at forene det med Albanien og etablere et „Storalbanien“. I januar 1986 underskrev tohundrede intellektuelle i Beograd et memorandum. Dokumentet var affattet af Dobrica Cosic, der senere blev præsident i rest-Jugoslavien. Memorandumet talte for en udvidelse af de serbiske grænser for på den måde at sikre eksistensen for to millioner serbere, som levede i „diaspora“, og som derfor var prisgivet deres fjender. Endvidere blev Kosovos autonomi, sikret under Tito i forfatningen fra 1974, erklæret for et nationalt forræderi.

Memorandumets centrale budskab var, at det serbiske folk var truet af en anti-serbisk omverden, og at opnåelsen af en „territorial enhed“ for alle nu spredte serbere i form af en samlet nationalstat ville sikre deres overlevelse. Memorandumet understreger, at „serberne er fremmedgjorte i forhold til deres kulturelle arv; denne er undergraved, erklæret værdiløs, forsømt eller hensmuldrende, deres sprog er undertrykt og det kyrilliske alfabet forsvinder gradvist“ (Cigar, 1996: 86; Vranic, 1996: 225f., 328ff.). Især gjaldt det, ifølge Cosic, at serberne i Bosnien-Hercegovina blev truet af muslimerne, der blev beskyldt for at ville skabe en fundamentalistisk islamisk stat, hvor serberne ville være uden fremtid og rettigheder (Cigar, 1996: 35). Hvis man her skal spørge, hvad og hvor dette truede Serbien er, taget i betragtning at områderne, der er tale om, netop er multietniske eller religiøse (hvilket hævdes at være en del af selve problemet, serbisk-nationalistisk betragtet), så er svaret: „Serbien er der, hvor serberne bor“ (Milošević, 1991, citeret i Nilsen, 1996: 9).

På denne baggrund proklamerede Karadzic i det bosnisk-serbiske parlament i sin berømte tale i oktober 1991, at det muslimske samfund i Bosnien-Hercegovina ville „forsvinde fra jordens overflade“, såfremt man ville sætte sig til modværge mod serbernes krav om et enhedsligt og etnisk „rent“ territorium (Cigar, 1996: 37). General Ratko Mladic drager konklusionen på det nævnte Milošević-Karadzic ræsonnement, når han over for en gruppe journalister bedyrer, at „jeg har ikke erobret noget i

denne krig. Jeg har blot befriet det, som altid har været serbisk.“ (Cigar, 1996: 37)

Memorandumet fra januar 1986 var bare et af mange skridt mod folkemordet. Snart fulgte andre skrifter, andre planer og omsætningen af teori til praksis. I dette billede blev den såkaldte Ramplan specielt central. Ramplanen går tilbage til august 1991. Planen er udarbejdet af højstående officerer i den jugoslaviske hær: general Blagoje Adzic (forhenværende forsvarschef i den jugoslaviske hær JNA og senere chef for militær sikkerhed under Milošević), generalmajor Milan Guero, major Cedo Knezevic, oberstløjtnant Radenko Radinovic og general Alexander Vasilievic (Adzics efterfølger som hærchef). Psykologer og eksperter i psykologisk krigsførelse hjalp til med den konkrete udformning af planens ordlyd. Beverly Allen citerer følgende afsnit fra Ramplanen i sin bog *Rape Warfare*:

Vores analyse af de muslimske samfunds ageren viser, at disse gruppers moral, vilje og stridbare natur kan undermineres, hvis blot vi retter vores handlinger mod de steder, hvor deres religiøse og sociale struktur er mest sårbar. Vi refererer til kvinder, særligt yngre kvinder, og til børn. Måltrettet handling i forhold til disse sociale størrelser vil sprede forvirring i disse samfund og derved forårsage først frygt og dernæst panik, som sandsynligvis vil resultere i (muslimsk) tilbagetrækning fra de territorier, som er involveret i krigsaktiviteter. I denne sammenhæng må vi tilføje vores dybdegående handlinger en bred propagandakampagne, således at panikken vil øges. Vi er kommet til den konklusion, at koordinationen mellem præcise interventioner og en velplanlagt informationskampagne vil foranledige mange samfunds spontane flugt. (Allen, 1996: 57; Se Vranic, 1996: 233ff., 265ff.)

Hvis vi lægger denne tekst ved siden af Genèvekonventionen om folkemord, kan vi se, at handlingerne, som beskrives her, utvetydigt har karakter af „handling som udføres med den hensigt at ødelægge, helt eller delvist, en national, etnisk, racemæssig eller religiøs gruppe som sådan.“ (Artikel II, citeret ovenfor)

Allens bog dokumenterer hinsides enhver tvivl, at voldtægter udgjorde en hovedkomponent i den kampagne for genocidal, etnisk udrensning som Ramplanen (senere Branaplanen) på papir skildrer skridt for skridt. Planmæssigheden og systematikken i massevoldtægterne, som muslimske (og kroatiske) kvinder blev udsat for inden for de „frigjorte“ og „rensede“ „serbiske“ områder af Bosnien-Herzegovina, kan betegnes som sexistisk folkemord. Subtil psykologisk-symbolsk vold forenes med den mest rå fysiske vold.

Voldtægterne har graviditet som programmatisk mål. I koncentrationslejrene, fabrikslokalerne, skolerne og hotellerne hvor massevoldtægterne foregik, blev kvinder voldtaget igen og igen i håb om snarligt at kunne konstatere graviditet. Abort blev forhindret med alle midler. Målsætningen var, at svangerskabet skulle fuldføres. I aggressorernes ideologi gjaldt barnet som serber. Allen påpeger den himmelråbende mangel på logik i denne fiktive eliminering af barnets genetiske ophav. Allen ser denne eklatante mangel på logik som et følgerigtigt udtryk for (macho)sexismen hos de serbiske aggressorer: Når befrugtning gennem planmæssig voldtægt kunne blive en planmæssig del af et folkemord, var dette muligt, fordi aggressorerne søgte at „frakende ofret nogen identitet anden end som en container for sperm.“ Kun under forudsætning af, at kvinderne, som voldtages, anses som personer, hvis etniske, religiøse eller nationale identitet(er) er blevet udslettet, kan det at besvange dem fremstå som en måde at udrydde dem på. Det ultimative paradoks synes dermed at være, at den identitet, som brændemærker voldtægtsfretet qua offer, ikke overlever overgrebet (voldtægten) og dens erklærede mål (graviditet). En essentialistisk, etno-religiøs stereotypisering afløses, nej, ophæves i næste træk af en symbolsk fiktiv frakendelse af identitet overhovedet (Allen, 1996: 87, 97 et passim).

De første rapporter fra overlevende ofre for serbiske voldtægts- og drabsleje i Bosnien-Herzegovina nåede Zagreb sent på efteråret 1991. Altså på et meget tidligt tidspunkt. Alt tyder derfor på, som Allen hævder, at Ramplanens intentioner umiddelbart blev ført ud i livet. Propagandaen, såvel som den politisk-militære iværksættelse af etnisk udrensning med folkemord som

mål, har i denne tidlige fase en tydelig „top-down“ karakter. Underskriverne af Memorandumet fra 1986, tohundrede i antal, er tilknyttet det prestigefyldte „Serbiske kunst- og videnskabsakademi“. Det handler om kunstnere, forfattere, intellektuelle; om universitetsansatte professorer, mange af dem humanister, filologer og orientalist. Menneskene bag Ramplanens udformning er rekrutteret i det øverste lag i det (eks)jugoslaviske officerskorps. Således melder spørgsmålet sig: Eichmann på serbisk?

Ekspertter måtte tilkaldes, opgaver fordeles, ordrestrukturer udvikles, rutiner indøves. I Beograd i 1991, som i Wannsee i 1942. Kontorchefs-, professor- og generalbetitlede mænd bøjet over deres skriveborde havde også nu en funktion at opfylde, en uundværlig sådan. Men hvad med den praksis, som kom ud af planlægningen, møderne, memorandumerne? Hvad med volden? Ondskaben?

Den var ikke abstrakt. Men den var heller ikke abstrakt under Holocaust. At fremstille vold som abstrakt er at misforstå dens beskaffenhed som lidelse. Lidelse er noget erfaret. Hvis ikke, ved vi ikke, hvad den er. Intenderet lidelse er ondskab. Ondskab er uhyrlig. En grænse for det fattelige, det fortællelige og det forsonlige. Ondskab som folkemord er det mest uhyrlige – uhyrlighedens ydre grænse.

Den ideologisk udtænkte og systematisk udførte ondskab fremstiller ikke sig selv som ond, men som god. Ikke som umoral, men som moral. Ondskaben har en erklæret hensigt: at fjerne noget ondartet, truende og ikke-livsværdigt for på den måde at beskytte noget godartet og værdifuldt. At deltage på den „rigtige“ side i en sådan skæbnkamp indebærer at blive tildelt hæder, ikke straf; at føle stolthed på vegne af ens egne og beskyttede, og ikke at føle skyld eller skam med tanke på de forfulgte og udryddede. „Det onde er ikke den rene aggression som sådan, men en aggression som gerningsmanden føler sig berettiget til. Det onde bliver det gode på vrangen“ (Habermas, citeret i Hegge, 1997). Sådan formulerede Habermas sig i sin hyldesttale til Daniel Goldhagen ved tildelingen af den tyske demokratipris i 1997.

Lad os dvæle et øjeblik ved Holocaust inden vi vender tilbage til Bosnien. Det „abstrakte“ i betydningen sagliggjorte, bureau-

kratiserede og afpersonificerede ved Holocaust er blevet kraftigt betonet af f.eks. Hillbergs strukturelle tilnærmelse og Baumanns sociologiske. Goldhagens bog *Hitler's Willing Executioners* er et særdeles vigtigt korrektiv til abstraktionstesen, både som en teoretisk-sociologisk forklaring på, hvordan jødeudryddelsen kunne ske, og som en empirisk beskrivelse af måden den fandt sted på. Som sagt: ondskab er ikke abstrakt. Ved at sætte fokus på de socialt- og politisk-ideologisk ikke-elitære politibataljoners rolle i henrettelserne af jøder i alle aldre i Polen og Sovjet fra sommeren 1941, i kølvandet på Wehrmachts fremrykning østpå, dokumenterer Goldhagen, at myrderierne blev udført med en udsøgt brutalitet og fornedring. Med begejstring og pralen over egen indsats. Med et stort indslag af frivillighed, trods rigelig og udtalt anledning til at nægte eller trække sig tilbage fra tjenesten uden ubehagelige sanktioner. Med mandskaber i alderen 21 til 54 år med en gennemsnitsalder på 36 år og følgelig med mange præ-nazi socialiserede mænd og modne familiefædre som deltagere samt i en kontekst præget af nærhed til ofrene. De så, hørte, lugtede og berørte ofrene – til forskel fra en kontekst, som var præget af fremmedgørelse, ansvarsfragmentering og en afpersonificerende afstand mellem aggressor og offer (Hillberg, Bauman). Goldhagen skildrer nærheden, mødet mellem bøddel og offer således:

I disse øjeblikke havde hver drabsmand et personligt, ansigt-til-ansigt-forhold til sit offer, til den lille pige. Så han en lille pige, og spurgte han sig selv, hvorfor han skulle til at dræbe dette lille delikate menneskelige væsen, som hvis hun blev set som blot en lille pige normalt ville have modtaget hans omsorg, beskyttelse og opdragelse. Eller så han en jøde, en ung af slagsen, men stadigvæk en jøde? (Goldhagen, 1996: 217f., jf. Browning 1992)

Svaret er ja, han så en jøde. Og når han så en jøde, betyder det, at han i tråd med den nazistiske ideologi, han havde gjort til sin egen betragtningsmåde, ikke så et menneske. Han så et undermenneske – et umenneske. Den tolvårige pige er med andre ord udmeldt af en fælles menneskehed – af det fællesmenneskelige

univers, hvor medfølelse kan vækkes. En sådan udmeldelse er en kognitiv sag, konkluderer Goldhagen (Goldhagen, 1996: 369).

Vi kan, ved at gå til Levinas, sætte andre ord på Goldhagens indsigt. Idet den tankemæssige udmeldelse af menneske(lig)-hedens og moralens univers er foretaget, bliver pigen – jøden – berøvet sit ansigt. Hendes ansigt ribbes for etisk appelkraft. Men dette sker ikke som en forandring i eller ved ansigtet som sådant. Hendes ansigt *er* nøgenhed og nød, forstærket til rædsel og dødsfrygt. Ansigtet udstråler dette, intet andet. Ansigtet er bøn-
nen om ivaretagelse, appellen om ikke at dræbe. Men politimanden ser ingen appel. Han modtager intet af det, som ansigtet er. Der er kommet noget imellem, en blokering, en spærring. Blokeringen er, ifølge Goldhagens analyse, kommet kognitivt (ideologisk) i stand, men det, den blokerer, er ikke først og fremmest kognitivt: det er affektivt. Det er hendes ansigts berørende kraft over for hans evne til affektiv berørthed af hendes nød, som er hindret ad kognitiv vej. Når dette sker, kan han dræbe uden hæmning.

Den ideologisk præbestemte kognitive måde at betragte den anden – denne anden – på, kommer empatiens berørthed i forkøbet, afskærer berørtheden ved at afskære i betydningen benægte, at mødet mellem pigen og politimanden er et møde mellem mennesker. Han går ved siden af hende mod retterstedet, men han har ingen *erfaring* af hende. Han rammes ikke, bevæges ikke: ikke kognitivt og ikke affektivt. Hans nazistiske betragtningsmåde rystes ikke. Den forbliver lige så uantastet efter udåden, som før den. Eftersom hun for ham ingen erfaring var, kunne hun ikke ryste ham. Tværtimod. Han bliver i sin egen verden. I den verden, hvor det postuleres, at pigen tilhører en anden. Hun tilhører den ikke-menneskelige til forskel fra den menneskelige verden: En sfære uden for moralens, ansvars og medfølelsens domæne. Dette til forskel fra en verden indenfor, dvs. i forhold til et univers renset for anderledeshed, begrænset til ham og hans egen folkerace; eventuelt: til klassen, eventuelt: til den etniske gruppe.

Umoral kan trives i nærhed. Ondskab, den være sig moderne eller postmoderne, higer ikke nødvendigvis efter abstraktion, opsøger ikke nødvendigvis fjernhed, distance, usynlighed og

anonymitet. Umoralen skyr imidlertid empatien. Empatien over for den anden gør volden mod den anden vanskelig. Derfor er empatien en moralsk evne. Men som konkret, som personbunden, er empatievnens psykologisk skrøbelig og samfundsmæssig manipulerbar. Ingen person vækkes til empati i et kognitivt rum, ej heller i et socialt. Ethvert samfund vil udpege nogle objekter som empatiens retmæssige sådanne, andre som uegnede. Hos nazisterne blev dette skel sat i lyset af et biologisk-racemæssigt kriterium. I begge tilfælde trækkes en kulturelt-kognitivt bestemt selektivitet ned over en evne til affektiv berørthed af andres berørthed. Empatien er en evne, som i udgangspunktet (hos barnet) udfoldes spontant. Jürgens anti-semitiske forældre må lære ham, hvor grænsen går. De må *vænne ham af med* at lege med lille Esther i baggården, med at kunne lide hende. Hvorfor? Fordi hun er jøde, får han at vide. Hvad så? Hun er ikke et menneske som os, lyder svaret. Kort sagt: føl ingen berørthed over for den udmeldte, over for den anden.

*

Folkemordet i Bosnien-Herzegovina, der fandt udtryk som „etnisk udrensning“, var ikke højteknologisk og kvasiabstrakt. Volden var nær. Aggressor og offer mødtes ansigt til ansigt. Dog uden at aggressorens ansigt blev blottet. Billederne af Arkans „Tigre“ viser militsmænd i tyverne, trediverne og fyrerne med hætrerne godt trukket op, med lange strikvanter, med Kalashnikoven i et fast greb og med kniven klar. Nære, men ikke synlige – ikke genkendelige som personer. Uniformerede. Kvinderne, som skal voldtages, bindes for øjnene. Øjenkontakt undgås. Overlevende beretter om stemmer, kendte stemmer: en nabos, en klassekammerats, en kollegas. Her er alt konkret, ingenting abstrakt. David Rieff, amerikansk reporter i Bosnien, fortæller:

De bosnisk serbiske styrker tilpassede deres taktik i forhold til, hvilken type af område de opererede i. Det var én ting at lægge en ring rundt om Sarajevo, men i de etnisk blandede bosniske landsbyer kunne de kæmpende ikke alene udføre etnisk udrensning med succes. De måtte forandre de lokale

serbere, som enten ikke havde besluttet sig for at tilslutte sig kampen eller som åbent modsatte sig deltagelse. Det naturlige instinkt for selvopretholdelse var, såfremt de kunne mobilisere den nødvendige skænseløshed, de kæmpendes største allierede. En hyppigt anvendt metode var, at de serbiske enheder trængte ind i en landsby og gik til en serbers hus og beordrede manden, som boede der, til at følge med til en muslimsk nabos hus. Alt imens de andre landsbyboere så på, blev han bragt over og muslimen ført ud. Herefter fik serberen en Kalashnikov eller en kniv – knive var foretrukne – og beordret til at dræbe muslimen. Hvis han gjorde det, havde han taget skridtet over den linje, som Chetnikkerne ønskede han skulle overskride. Men hvis han nægtede, var løsningen enkel. De skød ham på stedet. Herefter blev forløbet gentaget i forhold til den næste husstand. Hvis han nægtede, skød de ham. Chetnikkerne skulle sjældent dræbe en tredje serber. (Rieff, 1995: 110)

Hvordan ser en sådan aggressor sig selv? Rieff svarer: „Hvad der fyldte ham var frygt, og hvad der satte ham i stand til at respektere sig selv, var, at alt, hvad han havde gjort, var gjort i selvforsvar“ (Rieff, 1995: 111; se også Vranic, 1996: 226). Den oprindelige skyld, det oprindelige ansvar for hændelsesforløbet, lægges hos ofret. „At bebrejde ofret“ betyder, at aggressoren opfatter sig som offer og, *mutatis mutandis*, ser ofret som aggressor. En sådan *omvending* fremstår ved slutningen af det tyvende århundrede som fællesnævner for de folkemord, der har fundet sted. Omvendingen af aggressor/offer-forholdet synes psykologisk set at blive mest effektivt fuldbyrdet i en atmosfære af reel eller indbildt frygt og utryghed, hvilket især Erwin Staubs arbejde viser (Staub, 1989). Netop denne atmosfære blev skabt top-down fra mødeværelserne i Beograd og parlamentet i Pale. Jo mere stereotyp og forgrovet et fjendebillede, desto mere umiddelbart forestående var fjendens angivelige planer om forfølgelse og massedrab. Det gælder om så vidt muligt at afværge fjendens folkemord ved at komme det i forkøbet, ved at gøre det, fjenden ellers ville have gjort. Ofret er således ansvarlig for sin egen ombringelse.

V

Der findes en type holdning, som funktionelt betragtet korresponderer med aggressorens beskrevne bebrejdelse af ofret, ja, som passer den som hånd i handske: tilskuerens vilde eller ubevidste identifikation med aggressorens selvforståelse, fjendebillede og handlingsgrunde. Tragedien i Bosnien blev af omverdenen ledsaget af en tragisk, forfæjlet holdning og reaktionsmåde. Dette kan sættes på formlen: „moralisk nivellering“. Hvad betyder det? Amerikaneren Norman Cigar, professor i nationale sikkerhedsstudier, skriver i sin bog *Genocide in Bosnia*:

Det forfæjlede grundlag for de internationale forhandlernes politiske tiltag var, at dette basalt set drejede sig om en borgerkrig. Krigen skulle angiveligt afspejle dybt rodfæstet had, og alle parter havde deres del af skylden, og alle havde de samme basale målsætninger. Derfor havde alle sider en lige ret til at få deres interesser tilgodeset. (...) Denne vurdering – at det i en vis forstand drejede sig om en borgerkrig – var ofte anvendt i Vesten som et rationale for ikke at handle militært til fordel for muslimerne, da en sådan intervention ville kunne opfattes som en „tagen parti.“ (...) Denne insistering på „neutralitet“ ligestillede implicit muslimernes og serbernes metoder, og den lod sig høre igen og igen. (...) [Våben]embargoen stillede implicit, uanset at den som intention havde at reducere volden, offer og gerningsmand på samme moralske stade og var uden tvivl til gavn for den velbevæbnede serbiske aggressor. I moralsk og praktisk forstand gav det liden mening at behandle de to parter ens. (Cigar, 1996: 152, 159, 166f.)

Vi har tidligere understreget, at det internationale samfunds øverste myndighedspersoner og udsendinge godtog den illegale handling *par excellence* (folkemord) og nægtede den legale handling, selvforsvar over for igangværende folkemord. Selv om det aldrig vil blive til noget i praksis, må man her alligevel rejse spørgsmålet, eftersom det trænger sig på: burde ikke personer, som i embeds medfør er ansvarlige for samt verbale apologetter for dette dobbelte moralske svigt, selv gøres til genstand for

strafforfølgelse? Hvis svaret er nej, hvor alvorligt skal et moralsk svigt så være, for at svaret bliver et ja?

Repræsentanterne for det internationale samfund agerede som om de varetog et ansvar for *noget*, til forskel for *nogen*. De forholdt sig til retsforståelsens abstrakte formalia. De hypotaserede idealet – kravet – om upartiskhed til alle tings målestok, i forhandlingerne i Genève og i opfølgelsen over for de tre ligestillede „parter“, som man hævdede var i „krig“ med hinanden. Upartiskheden vil se enhver sag, ethvert fænomen fra alle sider; den underforstår og forudsætter, at fænomenet altid har to sider, og at disse må balanceres mod hinanden. Imidlertid handler det her om folkemord. Har et folkemord to sider? Er der to „parter“ i et folkemord, som begge må gives en vis ret?

Ondskab besidder ingen neutralitet og misforstås derfor, hvis den dømmes i forhold til en neutralitets- og upartiskhedsfikseret tilgang. Der er ingen overensstemmelse mellem de to. Eftersom ondskab ikke besidder nogen neutralitet, kan den ikke mødes med kompromiser. Det eneste ansvarlige – retsligt og politisk såvel som moralsk – er at bekæmpe og fordømme den. Planmæssig ondskab af typen folkemord kan kun bekæmpes ved at fordømme *hvert enkelt overgreb* med den videre hensigt at straffe hver enkelt aggressor. Kriteriet for fordømmelsen og straffen er kun overgrebets, dvs. handlingens art; aggressorens såvel som offerets (etniske) identitet må holdes udenfor som helt irrelevante størrelser.

Man kan mene, at dette er uhyre elementært. Sågar trivielt. Men en absolut og kompromisløs grænse blev netop ikke markeret over for folkemordet på civile i Bosnien. Ved at lade være med at trække en absolut grænse, ved at forhandle ud fra forestillingen om en moralsk ligestilling mellem parterne, satte man et eksempel for eftertiden: aggression lønner sig. Mordere er nogle, man forhandler med. Eksemplets magt er stor. Kroaterne begyndte deres egen „udrensning“ af den muslimske befolkning efter serbisternes model, da det blev klart, at det internationale samfund lod det hele ske. Præcedensen for internationalt accepteret folkemord på europæisk jord var skabt.³ Der er imidlertid grund til at spørge: er upartiskhedsidealet virkelig en del af pro-

blemet snarere end vejen til dets løsning, til fred? Spørgsmålet kræver et nuanceret svar. Lad os tage det i to skridt.

For det første: det ville være en fejlfremstilling at hævde, at det var upartiskheden som styrede Vestens tilgang til Bosnien. Snarere fungerede upartiskheden som et retorisk røgslør, en partiskhed i hovedaggressorens favør og hovedofrets disfavør. Dette er ikke stedet at gå igennem forhandlingsoplæggene. Blot dette: Owen-Stoltenberg-planen opfordrede implicit til yderligere etnisk udrensning, eftersom dens hovedpræmis var opdelingen af Bosnien-Herzegovina (en de facto multietnisk suveræn stat) i tre etnisk homogene ministater. Princippet, som dermed anerkendes, stemmer overens med Karadzics og Mladics politik, sådan som den blev praktiseret lige fra begyndelsen af: knæsætningen af et et-til-et-forhold mellem land/territorium og etnisk gruppe. Man kan blot forestille sig, hvilke konsekvenser det ville få, hvis princippet skulle omsættes til praktisk politik i resten af Europa eller i USA. Signalet, som følger af accepten af princippet, er, at *menneker af forskellig etnisk baggrund ikke kan leve fredeligt sammen inden for det samme territorium*.

Vestens tilgang var ikke blot en moralsk falliterklæring, idet den knæsatte det nævnte princip og dermed i realiteten brød totalt med sit eget hævdundne ideal om tolerance for den og for det, som er anderledes. Vestens tilgang bidrog desuden til at umuliggøre den bosniske regerings målsætning om bevarelse af en faktisk eksisterende multietnisk og multireligiøs stat. I juli 1993 advarede Owen-Stoltenberg præsident Izetbegovic om, at såfremt hans regering ikke accepterede delingsplanen (baseret på udkast af Tudjman og Milošević), så ville FN trække sig ud. Kort sagt skulle Izetbegovic acceptere princippet om etnisk, dvs. erobrings- og massedrabsbaseret deling af land som den eneste „realistiske“ vej til fred og følgelig den eneste moralske „ansvarlige“ holdning fra bosniernes side. Således hævdede Lord Owen i december 1993, at serberne indtil nu havde „lagt bånd på sig selv“, mens bosnierne derimod havde udfordret alles tålmodighed ved fortsat at stritte imod med henvisning til deres multietniske samfund. „Dette efterår,“ sagde Lord Owen, „kæmpede serberne med fløjlshandsker [!] for at give muslimerne endnu en chance. Nu havde de fået nok, og ligeså havde kroaterne. Hvis

forhandlingerne nu brød sammen, ville (serberne) gå hele vejen“ (citeret i Cigar, 1996: 154). Med andre ord: det diplomatiske pres lægges på den „part“, som først blev angrebet, som har været udsat for folkemord og som modsætter sig, at folkemord skal belønnes med tildeling af land i overensstemmelse med aggressorens hensigter.

Igen: det handler ikke om en krig, ikke om tvangsforflytning; det handler ikke engang om folkemordet som noget, der sker her og nu. „Den etniske udrensnings mål var ikke blot at skaffe sig af med muslimerne, den havde til hensigt at slette alle sporene af, at de nogensinde havde levet i Bosnien. Målet var at udslette historien,“ skriver Peter Maass (Maass, 1996: 85). At udslette fortiden definitivt, betyder at dræbe fremtiden. De fysiske drab får en symbolsk dimension: den voldtagne muslimske kvinde traumatiseres som fremtidig mor og hustru; den serbiske bonde, som tvinges til at dræbe sin muslimske nabo, forvandles med ét til „medskyldig“ i undergravningen af fremtidig multietnisk sameksistens; koncentrationslejrfangerne, som tvinges til at torturere, lemlæste og nogle gange henrette hinanden, traumatiseres for resten af deres liv i forholdet til deres egne. Og kulturen? 1400 moskeer ødelægges totalt, og tomterne indrettes til parkeringspladser. Som om disse moskeer aldrig havde eksisteret (Se Vulliamy, 1994: 98-117; Gutman, 1993; Sells, 1996: 3).

Og så til det andet aspekt. Såfremt det, som sejlede under upartiskhedens flag, i virkeligheden var at tage parti for den ene part (serbisterne) og mod den anden (muslimerne, eller mere sandfærdigt: de multietniske bosniere), så er det måske alligevel ikke upartiskhedsidealet som har spillet fallit? Jeg vil hævde, at problemet består – også i sin førnævnte variant. Upartiskheden ser efter det samme inden for mangfoldigheden; den tilstræber ligebehandling af alle parter, således at enhver tilkendes, hhv. bebyrdes med, sin retmæssige andel. Denne udtryksmåde alluderer til Aristoteles' begreb om genoprettelsesretfærdighed i femte bog af *Den nikomacheiske etik*. En sådan retfærdighed angår forholdet mellem to parter, som udveksler værdier eller goder med hinanden. Den form for ligevægt, som tilstræbes, er en ligevægt mellem parternes ydelser og modydelser. Hvis udvekslin-

gen er bragt ud af balance, kræver retfærdigheden, at ligevægten genoprettes. En underkategori hos Aristoteles vedrører genoprettelsen af ligevægt ved ufrivillige handlinger, herunder mord og mishandling. Den ene part tildeler den anden et onde på en måde, som strider mod loven. Ubalancen kan genoprettes, ved at aggressoren påføres et tilsvarende onde som straf (Wetlesen, 1987: 143ff.).

Når ondet, vi taler om, er folkemord, kommer denne tilgang til kort. For vi kan ikke godtage, at aggressoren selv – in toto – påføres det onde, han har forvoldt. Konsekvensen vil være hans egen (gruppens) udslettelse. Vestens moralske fiasko over for Bosnien skyldes selvsagt ikke overdreven brug af Aristoteles. Aristoteles' teori om retfærdighed hjælper os alligevel i en henseende, rent heuristisk: i sin dybe *common sense*-visdom udgør den aristoteliske tilgang et relief, mod hvilket vi kan se, at *ondet folke-mord er uopretteligt*. Det ekstreme ved et folkemord består i den definitive tilintetgørelse. Det er ikke sådan, at den ene part står tilbage med „mindre“ end den anden. Nej, det er sådan, at den ene part ikke længere eksisterer, således at der ikke findes to parter at (gen)fordele mellem.

En sådan tilintetgørelse er, hvad Mladics styrker lykkedes med lokalt, om end ikke globalt. „Lokalt“ betyder først og fremmest: Srebrenica. I folketællingen fra 1990 levede 36.666 mennesker i distriktet Srebrenica; heraf var 75,2 pct. af bosnisk muslimsk nationalitet, 22,7 pct. af serbisk. Srebrenica blev, i lighed med Zepa og fire andre områder, erklæret som FN-sikker zone, dvs. civilbefolkningens sikkerhed blev garanteret af de tilstedeværende FN-styrker (i Srebrenica hollandske). Ikke desto mindre: den 11. juli 1995 indtager Mladics styrker Srebrenica (senere også Zepa), „overtager“ områderne fra FN og massakrerer hele den arresterede mandlige befolkning. Det er den største enkeltmassakre på europæisk jord siden Anden Verdenskrig og dermed siden Nürnbergdomstolen og konventionen om folkemord, om suveræne staters ret til selvforsvar mod folkemord og om menneskerettighederne. Det mest præcist dokumenterede overslag over dræbte i massakren i Srebrenica er 6546 mænd (Honig & Both, 1996: 65; Kadhammar, 1996: 168). De blev fragtet i busser ud af byen, stillet op og skudt. Bussernes benzin var

leveret af FN-styrken. Fredsaftalen, der blev indgået mellem de tre „parter“ i november 1995, accepterede utroligt nok serbisternes erobring af Srebrenica og Zepa. De er den dag i dag begge del af Republika Srpska, den bosniske serbiske republik (Honig & Both, 1996: xix).

Det internationale samfunds udsendinge og mæglere i Bosnien, med undtagelse af bl.a. Tadeusz Mazowiecki og Jose Maria Mendiluce, hhv. FNs specialudsendte for menneskerettigheder og FNs højkommisær for flygtninge i det tidligere Jugoslavien, som begge trak sig tilbage fra deres stillinger i afsky over FNs passivitet *vis-à-vis* folkemord, har ikke erkendt – eller villet erkende – at formålet såvel som realiteten i serbisternes „etniske udrensning“ var folkemord. Dette forbliver kernen i deres moralske svigt: De tog udgangspunkt i, at det drejede sig om krig i konventionel forstand med dertilhørende og passende sanktioner. Men folkemord er noget andet end krig. Krig har bevæbnede stridende parter, som står opmarcheret over for hinanden. Folkemord har én aggressor og ét offer. Folkemordets hensigt er, at ofret forsvinder fra historien og for al fremtid. Her er ingen symmetri- eller ligevægtsrelation at balancere. Upartiskheden er følgelig ikke på højde med sin genstand, hvor denne er folkemord. Konkret gælder dette for Daytonaftalen, baseret som den er på princippet om lige behandling af parterne – *de facto* af aggressor og offer. Efter gennemgang af Daytonaftalens fulde tekst konkluderer fredsforskerne Wilhelm Agrell og Jesus Alcala således, og lad os slutte med deres ord:

I og med Daytonaftalen accepteres det politiske resultat af uhørte og systematiske brud på folkeretten. Den hidtidige præcedens fra Anden Verdenskrig er dermed erstattet med en anden, en som ikke kan ændres af fremtidige krigsforbryderprocesser mod enkeltpersoner i Haag. Aftalen viser, at både krigens oprindelige ophavsmænd og de magtorganer, som har stået for terroren, kan overleve ved at gøre sig uomgængelige som kontraherende parter. (...) I Europa er princippet om oprettelse af etniske statsdannelser med voldsmetoder nu *de facto* accepteret. (Agrell & Alcala, 1995: 2)

Efterord til Ondskab i Bosnien

Ovenstående artikel blev skrevet vinteren 1997. Den vigtigste hændelse siden dengang af betydning for mit tema, er rest-Jugoslavien (in casu Serbiens) etniske udrensning i Kosovo og NATOs militære indgreb sent på vinteren 1999.

Når jeg her meget kort skal kommentere udviklingen efter 1997, kan jeg ikke gå ind i omfattende diskussioner af NATOs intervention. I disse forhold er det let at være bagklog. Kunne man have undgået eller mere aktivt hindret den eskalering i Kosovo, som førte til NATOs aktion den 24. marts 1999? Den foreliggende information tyder på, at amerikanerne med udenrigsminister Madeleine Albright (en af høgene under konflikten i Bosnien) i spidsen ikke var i god tro, da de udarbejdede forslaget til Rambouillet-aftalen. De *ville ikke*, at Milošević skulle godtage aftalen, ej heller troede de, at han ville gøre det. I stedet ville Albright bruge Miloševićs forudsete nej til den aftale, som forelå, som begrundelse for, at nu var militær magt det eneste virkemiddel, som var tilbage over for regimet i Beograd, og som der ville forstå. Der blev dermed i amerikanernes øjne givet grønt lys for NATOs flyangreb – gennemført uden mandat fra FNs sikkerhedsråd – i det øjeblik Rambouillet-forhandlingerne brød sammen i marts 1999.

Det er også blevet hævdet, at mange i Vest – både regeringer og frivillige organisationer, støttet af opinionen – så Kosovo som en anledning til at gøre det godt igen, efter at de havde reageret for svagt og sent over for Miloševićregimets folkemord i Bosnien-Herzegovina. Dårlig samvittighed over denne senere så hårdt kritiserede eftergivenhed gjorde, at tålmodigheden med Milošević, villigheden til at forhandle med ham og indgå nye kompromisser, ikke længere var til stede. Kort sagt, det hurtige og væbnede indgreb over for Miloševićregimets aggression mod de etniske albanere i Kosovo må ses i lyset af Bosnien: indgrebet var vestmagternes „tak for sidst“, et budskab om, at de omsider havde lært, hvem de havde med at gøre.

Uden at gå i detaljer tror jeg, der er meget sandt i udsagnet om, at reaktionen over for Kosovo bedst kan forstås i sammenhæng med manglen på hurtig og effektiv handling i forhold til krigen i Bosnien (hvis det var en krig). Men selv om den reak-

tion, som blev valgt, kan gøres forståelig i lyset af fortiden, er det ikke dermed sagt, at reaktionen var klog. Flyangrebene havde som erklæret mål at standse en igangværende etnisk udrensning og andre krigsforbrydelser, som serbiske og jugoslaviske styrker gennemførte i Kosovo. I løbet af de 78 dage flyangrebene varede, tvang disse styrker omkring 1,2 millioner kosovoalbanere bort fra deres hjem. Eksakte tal over, hvor mange som blev dræbt, såret, voldtaget osv. foreligger ikke. Et konservativt skøn lyder på 10.000 dræbte.

Det mest kritiske spørgsmål i sammenhæng med NATOs angreb er, hvorvidt angrebet bidrog til at *optrappe* de serbiske styrkers ugeringer mod den kosovoalbanske befolkning, i stedet for at udvirke et hurtigt stop for overgrebene, således som den erklærede hensigt var. Kundskaben, som nu foreligger, tyder på, at serberne intensiverede den etniske tvangsforflytning, de havde udført gennem lang tid, med massakren i landsbyen Rajac i januar 1999 som et foreløbigt højdepunkt – for øvrigt en udåd som dominerede nyhedsbilledet over hele verden, og som blev afgørende for dannelsen af en opinion til fordel for militær intervention.

Den efterfølgende dom er dermed, at det ikke lykkedes militæraktionen at indfri sit hovedmål, nemlig at standse eller reducere overgreb mod civile. Hvis man så siger, at aktionen alligevel på længere sigt må kaldes vellykket, fordi den tvang Miloševićs styrker ud af Kosovo, så befolkningen igen kunne leve fredeligt, så er det et svar, som ikke tilfredsstiller særlig mange i dag. Faktum er, at tomrummet som de serbiske styrker efterlod efter sig i Kosovo snart blev indtaget af KLA (den kosovoalbanske befrielseshær) og derefter i høj grad af mafia-lignende strukturer. Følgen af denne forskydning af det militære magtforhold mellem serbere (oprindeligt ca. 10 pct. af befolkningen) og etniske albanere (næsten 90 pct. af befolkningen) er, at der er sket en etnisk udrensning med modsat fortegn: dels af kræfter inden for KLA og dels af „almindelige“ kosovoalbanere med meget at hævne. Disse grupper har stået bag en omfattende tvangsforflytning af den serbiske minoritet i landet, inklusive i mange tilfælde drab. De serbere, som endnu ikke har villet flytte sig fra deres traditionelle hjemsteder, er blevet mødt

med trakasserier og gentagne trusler om repressalier, så længe de bliver boende. Tallet på 10 pct. etniske serbere i Kosovo er nu voldsomt faldende, uden at jeg i skrivende stund ved nøjagtigt hvilket niveau, det er faldet til.

Kunne denne omvendte etniske forfølgelse have været undgået? Er den at betragte som en direkte konsekvens af NATOs uddrivelse af de serbisk-jugoslaviske styrker inde i Kosovo? Hvis det forholder sig sådan, burde og kunne NATOs planlægger samt de vestlige regeringschefer, som pressede på for at gå til angreb, have forudset, at de nævnte konsekvenser ville indtræffe? Med hvilken sandsynlighed kunne man vurdere dette på forhånd? Og en anden ting: Hvorfor valgte Milošević at trække sine styrker ud efter 78 døgn med bombardering af militære installationer, dels i Kosovo dels i Serbien? Var det fordi, han var nødt til det, altså fordi han militært var blevet besejret?

For at tage det sidste først. Den foreliggende dokumentation (se f.eks. temanummeret af *Le Monde Diplomatique* fra marts 2000) viser, at ledende regeringer, NATOs hovedkvarter og medierne i Vesten gjorde sig skyldige i betydelig og systematisk desinformation angående NATOs aktion og specielt angående dens angivelige succes. Det er nu almindeligt kendt, at det med NATOs flyangreb ikke lykkedes at ødelægge mere end 13 – gentager: 13 – af formodet flere hundrede jugoslaviske tanks i Kosovo. Mange observatører studsede i øvrigt over de lange kolonner med intakte tanks og tunge våben, som kørte ud af Kosovo og tilbage til Serbien. Her var der intet syn, som mindede én om en slagen militærmagt. Den foreløbige konklusion på dette punkt bliver derfor efter min opfattelse, at Milošević slet ikke, militært set, trak sig ud af Kosovo, fordi han var tvunget til det. Snarere må han have set sin interesse i at sikre sig dette materiel inden det blev udsat for yderligere angreb. Materiellet kan så komme til nytte engang i fremtiden – måske i Montenegro eller måske under en ny offensiv mod Kosovo?

De andre spørgsmål, jeg rejste, er vanskeligere at give et svar på. Når det forbehold er taget, vil jeg alligevel argumentere for, at der var mindst lige så gode grunde for at foretage et militært indgreb, som der var mod det. Jeg tænker da på grunde for, som holder også i tiden efter, altså i lyset af det, vi ved om optrapnin-

gen af serbiske grusomheder og senest om uddrivelsen af den serbiske befolkning fra Kosovo. Ingen af disse forhold kan som sådan forsvares, endsige undskyldes. Men det er ikke givet, hvilket omfang den af serberne startede etniske udrensning i Kosovo ville have fået med tiden, såfremt den havde fået lov til at foregå i det stille, i fred for militære aktioner fra verden udenfor. Vi kan ikke udelukke, at tallet på tvangsfordrevne, dræbte og voldtagne kosovoalbaniere ville være blevet højere end det faktisk blev i perioden frem til serbernes tilbagetrækning. Under manglen på effektiv modstand er det svært at se, hvad der skulle bringe – dvs. tvinge – Milošević til at standse på halvvejen, for nu at sige det sådan. KLAS forøgede slagkraft kan muligvis anføres som et moment af betydning, men på grund af den større lighed i styrkeforholdet mellem de serbiske styrker og KLA, må man forvente, at såfremt konflikten militært set var blevet overladt til disse aktører alene, ville den have trukket ud og måske bare ført til en jævn stigning i antallet af ofre på begge sider. Til forskel fra dette mere interne scenarie var det antageligt netop den klare asymmetri i samlet militærmagt mellem NATO og KLA på den ene side og Miloševićregimets disponible styrker på den anden, som gjorde, at Milošević – med et langt tidsperspektiv for øje – så sig bedst tjent med at hente sine egne intakte styrker hjem, før de med tiden sikkert ville være blevet ødelagt af NATO og KLA.

Jeg vil som sagt argumentere for, at de ansvarlige for NATOs militære intervention havde gode grunde at henvise til. Personligt mener jeg i lighed med bl.a. Carl Bildt, at NATOs intervention fra starten burde have været kombineret med en stor offensiv på jorden. Massive landstyrker ville i kraft af fysisk tilstedeværelse inden for et relativt begrænset territorium være langt mere målrettede og pålidelige i bekæmpelsen af den igangværende etniske udrensning, bl.a. takket være evnen til at blokere vejen for, omringe osv. de serbiske styrker. Men dette er militærfaglige forhold, jeg har en begrænset kundskab om.

For at tage det folkeretslige aspekt af NATOs aktion og spørgsmålet om, hvorvidt den kan siges at have legitimeret, *til trods for* at den blev gennemført uden godkendelse i FNs sikkerhedsråd, skal jeg nøjes med at bringe et ræsonnement, som

jeg er helt enig i. Det kommer fra Terje Lund, som med visse forbehold anser aktionen for legitim:

Folkeretten er i forandring. Suverænitetsdogmet er ikke længere uden undtagelser. Vi ser efter mit skøn og håb begyndelsen til en ny æra, hvor folkeretssamfundet aktionerer hurtigt med præventive, forebyggende aktioner på et tidligt stadie for derved at forhindre humanitære katastrofer. De, som skal beskyttes folkeretsligt, er ikke alene staten, men også folket. Og når staten ikke beskytter folket eller begår massive overgreb mod folket, må ansvaret for beskyttelsen overtages af verdenssamfundet. Ofrene må have ret til assistance. Og når verdenssamfundet gennem FN er lammet, må grupper af lande eller regionale organisationer undtagelsesvis på et nødretsligt grundlag have ret til at foretage repressalier eller straffeaktioner af stærke humanitære hensyn. (...) Når en streng tolkning af folkeretslige konventioner undtagelsesvis får tragiske følger og ikke rækker til at undgå humanitære katastrofer, må folkeretten ændres eller tolkes således, at den tillader ekstreme undtagelsestilfælde. Hvis ikke, vil verden opleve betydeligt større tragedier end bombningen af jugoslaviske militære mål. (Lund, 1999: 23)

De vigtigste argumenter, jeg ser for en militær intervention, er imidlertid af moralsk, til forskel fra militær og strategisk, art. Miloševićregimet og dets forlængede bevæbnede arm bør stoppes med brug af magt. Så meget tør være åbenlyst for de fleste efter erfaringerne i Bosnien fra 1992 til 1995. En militær aktion er selvsagt ikke noget mål i sig selv. Når den alligevel, alt taget i betragtning, efter min opfattelse blev både nødvendig og berettiget, har det meget at gøre med fejl, som blev begået af de ledende vestmagter (USA, England, Tyskland, Frankrig) i tiden før og efter Daytonaftalen. To fejl er af særlig betydning med tanke på hændelsesforløbet i Kosovo.

Den første fejl består i, at spørgsmålet om Kosovos fremtidige status og skæbne ikke blev taget med i forhandlingerne og slutaftalen i Dayton i efteråret 1995. Espen Barth Eide (1999:

210) har ret, når han bemærker, at „[d]er var meget lidt entusiasme for at komplicere billedet yderligere ved at bringe et „indre anliggende“ – Kosovo-spørgsmålet – ind i Daytonforhandlingerne.“ Selv om dette både psykologisk og forhandlingstaktisk nok er korrekt, er realiteten, at det efterlod Kosovo som en tikkende bombe, som bare ventede på at eksplodere – på et tidspunkt, hvor Miloševićregimet fandt det opportunt. Dan Smith (Smith, 1999: 231) skriver skarpsindigt, i en slags kommentar til citatet fra Eide, at „[d]et er let at forstå, hvorfor de vestlige diplomater accepterede den stiltiende overenskomst (om at lade Kosovo ligge). Det er umuligt at forstå, hvorfor de overholdt den.“ Smith fortsætter: „[d]er fandtes ingen underskrift på noget papir, ikke noget løfte, bare et diplomatisk skuldertræk. I januar 1996, straks efter at den internationale iværksættelse var på plads i Bosnien-Herzegovina, skulle de vestlige regeringer og Rusland atter have rettet opmærksomheden mod behovet for at komme frem til en løsning i Kosovo for at hindre det, akademikere og andre eksperter allerede forudsagde ville blive den næste Balkankrig (...) I stedet begyndte regeringerne igen at ignorere provinsen“ (Smith, 1999: 231).

Dette leder naturligt over i den anden fejl. Den består i, at Milošević – samt Karadzic, Mladic og Arkan (skudt af ukendte blandt sine egne i Beograd den 15. januar 2000) – ikke er blevet arresteret eller i det mindste seriøst forsøgt arresteret, ikke blot *forud for* at Kosovokonflikten toppede i vinteren 1999, men *forud for* den næsten fire år lange eskalering af overgreb mod kroater og bosniske muslimer, som Miloševićs regime ideologisk såvel som logistisk og militært havde hovedansvaret for, frem til at Daytonaftalen blev underskrevet i Paris i december 1995. I dette perspektiv er det tankevækkende at læse et IHF (International Helsinki Federation for Human Rights) dokument fra 1993, hvor der står, at „var Serbiens præsident Slobodan Milošević blevet straffet for at gennemføre sin politik i Kosovo – gennem brug af internationale sanktioner – så kunne den tragiske krig i Kroatien og Bosnien-Herzegovina måske være blevet forhindret“ (The Norwegian Helsinki Committee, 2000: 87). Sådanne udtalelser – eller advarsler – kan ikke betegnes som let-købt bagklogskab i forhold til Kosovo anno 1999. Udtalelsen er

forfattet i 1993 og kunne, såfremt den var blevet taget seriøst og fulgt op af handling, have hindret ikke bare serbernes etniske udrensning i Kosovo frem til foråret 1999, men også forhindret at antallet af dræbte i Bosnien nåede op på cirka 250.000 inden Dayton.

I mit perspektiv fremstår vestmagternes eftergivenhed mht. at pågribe eftersøgte krigsforbrydere og bringe dem for domstolen i Haag som den fejl, der er mest kritisabel. At NATO-tropperne ikke har villet assistere i arrestationer af kendte krigsforbrydere, hvoraf mange har kendte tilholdssteder, er ikke bare kritisabelt, det er helt enkelt svært at forstå. I alle tilfælde er det udtryk for en måde at prioritere opgaver på, som gør alle berørte parter, med undtagelse af de eftersøgte, en stor bjørnetjeneste. En ikke-pågrebet Milošević er en Milošević med anledning til at starte nye runder med etnisk udrensning, hvor og når han måtte se sig selv og sin magtposition bedst tjent med det – hvilket historien beviser. En ikke-pågrebet Arkan er en Arkan, som uhindret kunne bidrage med værdifulde råd og et rutineret netværk for dem, som bedrev etnisk udrensning *up front* i Kosovo. Enkelte kilder hævder, at Arkan selv var til stede under Kosovo-offensiven. En ikke-pågrebet Karadzic og Mladic er en Karadzic og Mladic, som bevæger sig rundt som levende krænkelse af folks og især ofres almindelige retfærdighedsfølelse. At de stadig ikke er forsøgt bragt til Haag er en hån mod alle mennesker, som er optaget af retfærdighed, ligeledes mod international humanitær ret og i særlig grad mod domstolen i Haag, der har udstedt en arrestordre, som ingen åbenbart vil effektuere.

Desuden kan en upågrebet Mladic skabe en fremtidig Mladic – denne gang en muslimsk eller kroatisk sådan, en som vil tage sagen – retfærdigheden – i egne hænder og føre den ud i livet som hævn, som revanche for forbrydelser mod hans eget folk, som de skyldige endnu ikke har måttet stå til ansvar for. Kort sagt, de manglende pågribelser har som budskab, at fortidens overgreb ikke interesserer nogen, at aggressorerne intet behøver at frygte – et budskab som hurtigt kan transformeres af den anden part (gårsdagens ofre) til et startsignal for et rolleskift, så de selv bliver aggressorer. Med tanke på fremtiden er uviljen mod at straffe fortidens aggressorer den mest skæbne-

svangre fejl, som tænkes kan. Hvem der rammes af fejlen, samt hvordan og hvornår, er det ingen beskåret at vide.

Den udvikling, som har fulgt Vojislav Kostunicas overtagelse af præsidentembedet, er selvsagt overmådelig glædelig. At Milošević blev tvunget til at trække sig fra magten som følge af et demokratisk og ikke-voldeligt pres fra en majoritet af landets befolkning, viser endnu engang sandheden i det forhold, at „ikke alle serbere er serbister“, dvs. etno-nationalistiske ekstremister. At Kostunica ifølge eget udsagn og i sin befolknings øjne er „nationalist“, skal her forstås som en moderat sådan, hvilket er signifikant forskelligt fra den nationalisme, som var forbundet med ideologierne bag den etniske udrensning. Efter alt at dømme fungerer Kostunicas moderate nationalisme som en nødvendig forudsætning for, at han overhovedet kunne opnå et flertal af stemmer i et land, der er præget af Miloševićstyrets 13 års forsøg på at skabe en homogen etnisk identitet. Man må håbe, at tidens gang vil moderere Kostunicas serbiske nationalisme i en sådan grad, at den vil distancere sig fra det foregående regimes grundlæggende idé, som langt hen ad vejen også blev realiseret, nemlig at skabe et et-til-et-forhold mellem etnicitet og territorium.

I mit perspektiv er den virkelige prøve på Kostunicas vilje og evne til at distancere sig fra den nære fortid knyttet til viljen til at respektere den internationale domstol i Haag. At respektere domstolen og dens mandat betyder at være villig til at bidrage til, at tiltalte krigsforbrydere som Milošević, Mladic og Karadzic, som det rapporteres opholder sig i Bosnia-Hercegovina, nær Pale, bliver udleveret. En sådan proces er allerede godt i gang i Kroatien, efter at Stipe Mesic, efter Tudjmans død og på baggrund af et demokratisk valg, har overtaget præsidentposten. Processen bliver nok, af nogle af de ovenfor nævnte grunde, mere langsommelig i Serbien. Men der er intet alternativ – hverken i forhold til Serbiens fremtidige forsoning med ofrene for den etniske udrensning i hele det tidligere Jugoslaviens område – inklusiv Kosovo (husk, at Milošević er tiltalt på baggrund af folkemord i Kosovo og ikke i Bosnien), og i forhold til alle serberes forsoning med sig selv og med hinanden.

Tillæg til efterordet

Efter i en periode at have siddet i husarrest i Beograd blev præsident Slobodan Milošević i juli 2001 overført til FN's krigsforbrydertribunal for det tidligere Jugoslavien i Haag. Det nye politiske regime i Beograd har trods udleveringen af Milošević endnu ikke foretaget et internt opgør – hverken moralsk, ideologisk eller strafferetsligt – med den etniske udrensning, som Serbien i 1990'erne under Milošević's ledelse spillede en hovedrolle i. Disse undladelser har sandsynligvis en del af deres baggrund i konflikten mellem den nuværende præsident Kostunica og statsminister Zdjnjic. Det virker som om, at man på højt niveau i Beograd var villige til at ofre den stærkt kompromiterede Milošević i bytte for en enorm pengesum fra Vesten. Men så længe krigsforbrydere som Karadzic og Mladic er på fri fod uden at der løftes en finger i Beograd for at anholde dem, må det kunne siges, at det opgør med egen skyld, som ovenstående artikel har slået til lyd for, glimrer ved sit fravær. Regimeskiftet i Beograd i oktober 2001 rokker i så henseende ikke fundamentalt ved min analyse.

Noter

1. Artiklen prætenderer ikke at yde retfærdighed over for alle sider i „krigen“ i Bosnien-Herzegovina. De to hovedudladelser er kroaternes rolle, både som ofre og aggressorer, samt de moralsk forkastelige overgreb (drab, voldtægter, tvangsforflytninger) som bosniske muslimer begik (især offensiven ledet af Naser Oric i området omkring Srebrenica mellem maj 1992 og januar 1993, og som ifølge en kilde kostede over 1300 mennesker livet; se Honig & Both, 1996: 79).
2. Termen „serbister“ er foreslået af Tore Lindholm for at betegne de ekstreme etno-religiøse serbiske nationalister, som står under ledelse af Radovan Karadzic og Ratko Mladic, og som har Slobodan Milošević som politisk-strategisk gudfader.
3. Se Helsinki Watch, 1992: 166-167. „Helsinki Watch mener, at FN ikke på tilstrækkelig vis har fordømt de serbiske styrker, hverken i Bosnien-Herzegovina eller i Kroatien, for deres enestående og systematiske brud på krigens basale regler.“

Litteratur

- Agrell, Wilhelm & Alcalá, Jesus (1995), „Den etniske udrensning i Bosnien lovfæstes“ i *Berlingske Weekendavisen*, 15.-21. december, p. 2.
- Allen, Beverly (1996), *Rape Warfare*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah (1964), *Eichmann in Jerusalem*, New York: Viking.
- Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind*, London: Secker & Warburg.
- Bauman, Zygmunt (1989), *Modernity and the Holocaust*, Oxford: Polity Press.
- Beiner, Ronald (1983), *Political Judgment*. London: Methuen.
- Borger, Julian (1997), „The president's secret henchmen“ i *Guardian Weekly*, 16. februar, p. 8.
- Borchgrevink, Aage (1999), „Bakgrunnen for konflikten i Kosovo og OSSEs rolle“ i *Det sikkerheds-politiske bibliotek*, nr. 3, pp. 3-12.
- Borchgrevik, Aage et al. (2000), „The Legacy of Human Rights Abuses: Report from Interviews with Kosovo Albanian Refugees, July-September 1999“ i *The Norwegian Helsinki Committee, Report I*.
- Browning, Christopher (1992), *Ganz normale Männer*, Hamburg: Rowohlt.
- Chandler, David (1999), *Faking Democracy After Dayton*, London: Pluto Press.
- Chomsky, Noam (2000), „Another Way for Kosovo“ i *Le Monde Diplomatique*, marts 2000, pp. 8-9.
- Cigar, Norman (1996), *Genocide in Bosnia: The Policy of „Ethnic Cleansing“*, College Station, Texas: Texas A&M University Press.
- Disch, Lisa Jane (1994), *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press.
- Eide, Espen Barth (1999), „Fra Dayton til Rambouillet“ i *Mennesker og rettigheter*, nr. 3, pp. 205-219.
- Fagerheim, William (1996), *Hannah Arendt: Ondskap som grense for politisk teori*, Oslo: Afdeling for idéhistorie, Oslo Universitet.
- Glenny, Misha (1996), *The Fall of Yugoslavia*, Harmondsworth: Penguin.
- Goldhagen, Daniel Jonah (1996), *Hitler's Willing Executioners*, New York: Vintage Books.

- Gutman, Roy (1993), *A Witness to Genocide*, Shaftesbury: Element.
- Habermas, Jürgen (1979), *Communication and the Evolution of Society*, London: Heinemann.
- Halimi, Serge & Dominique Vidal (2000), „Media and Dis-information“ i *Le Monde Diplomatique*, marts, pp. 9-11.
- Hegge, Per Egil (1997), „Ny omgang i tysk historikerstrid“, *Aftenposten* 26/4, p. 18.
- Helsinki Watch (1992), *War Crimes in Bosnia-Herzegovina*, New York: Human Rights Watch.
- Hilberg, Raul (1985), *The Destruction of the European Jews*, New York: Holmes & Meier.
- Honig, Jan Willem & Both, Norbert (1996), *Srebrenica. Record of a War Crime*, Harmondsworth: Penguin.
- Kadhammar, Peter (1996), *Berättelsen om Srebrenica*, Stockholm: Norstedts.
- Kohlberg, Lawrence (1981), *Essays on Moral Development*, San Francisco: Harper & Row.
- Levinas, Emmanuel (1986), „Useless Suffering“ i Bernasconi & Wood (eds.), *The Provocation of Levinas*, London: Routledge.
- Levinas, Emmanuel (1993), *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht: Kluwer.
- Lindholm, Tore (1990), „The Cross-Cultural Legitimacy of Human Rights. Prospects of Research“, Oslo: Norwegian Institute of Human Rights.
- Llewelyn, John (1995), *Emmanuel Levinas. The Genealogy of Ethics*, London: Routledge.
- Lund, Terje (1999), „Interne konflikter og humanitær intervensjon“ i *Det sikkerhetspolitiske bibliotek*, nr. 3, pp. 13-23.
- May, Larry & Kohn, Jerome (eds.) (1996), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Maass, Peter (1996), *Love Thy Neighbor. A Story of War*, New York: Knopf.
- Nilsen, Kjell Arild (1996), *Europas svik. Et oppgjør med vestlig unnfallenhet i Bosnia*, Oslo: Spartacus.
- Rieff, David (1995), *Slaughterhouse. Bosnia and the Failure of the West*, London: Vintage.
- Sells, Michael (1996), *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*, Berkeley: University of California Press.
- Silber, Laura & Little, Allan (1993), *The Death of Yugoslavia*, Harmondsworth: Penguin.
- Smith, Dan (1999), „Natos valg i 1999“ i *Mennesker og rettigheter*, nr. 3, pp. 225-234.
- Staub, Erwin (1989), *The Roots of Evil*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vetlesen, Arne Johan (1992), „Nazistenes ringeakt for menneskeverd“ i *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 2-3, pp. 110-130.
- Vetlesen, Arne Johan (1994), *Perception, Empathy, and Judgment. An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance*, Univ. Park: Penn State Press.
- Vetlesen, Arne Johan (1997), „Worlds Apart? Habermas and Levinas“ i *Philosophy & Social Criticism*, 23. årg., nr. 1, pp. 1-20.
- Vetlesen, Arne Johan (1997), „Den europeiske idéns gravplads“ i *Berlingske Weekendavisen* 31. januar-6. februar., del II, p. 2.
- Vetlesen, Arne Johan (2000), „Genocide: A Case for the Responsibility of the Bystander“ i *Journal of Peace Research*, 4. årg., nr. 37, pp. 519-534.
- Vetlesen, Arne Johan (2000), „Yugoslavia, Modernity, and Genocide“ i James Kaye & Bo Stråth (eds.), *Enlightenment and Genocide, Contradictions of Modernity*, Brussels: P.I.L. Lang, pp. 151-184.
- Villa, Dana (1996), „The Banality of Philosophy. Arendt on Heidegger and Eichmann“ i Larry May & Jerome Kohn (eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Vranic, Seada (1996), *Breaking the Walls of Silence: The Voices of Raped Bosnia*, Zagreb: Aktant.
- Vulliamy, Ed. (1994), *Seasons in Hell. Understanding Bosnia's War*, London: Simon & Schuster.
- Wetlesen, Jon (1992), *Hva slags verdi er menneskeverd? Tre teorier om menneskers moralske status*, Oslo: MS.
- Wetlesen, Jon (1987), *Forelesninger over etikkens historie*, Oslo: Institutt for filosofi, Oslo Universitet.
- Wood, David & Bernasconi, Robert (eds.) (1986), *The Provocation of Levinas*, London: Routledge.

Oversat af Orla Vigsø & Carsten Bagge Laustsen

Erindring og apori

Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorff

1. Livet er smukt

I Roberto Benignis *Livet er smukt* fra 1997 møder vi parret Guido (spillet af Benigni selv), Dora (Nicolòetta Braschi) og deres søn Giosue (Georgio Cantarini). Filmen falder i to afdelinger. I første del følger vi i 1939 dels Guidos kvaler med de lokale fascistiske autoriteter i den italienske by, hvor de bor, og dels hans forelskede jagt på den smukke Dora. Herefter foregår anden del i en koncentrationslejr, som familien i 1945, seks år senere, er deporteret til. Guidos kærlighed til sin nu femårige søn og sin kone står her i skærende kontrast til lejrens rædsler. I forsøget på at skærme sin søn mod disse opfinder Guido en historie, som for sønnen forvandler lejrlivet til prøvelser i et kapløb med lejrens andre børn om først at vinde 1000 point og dermed en tank. De fleste kender sikkert Benignis fortælling, og vi skal derfor ikke her skitsere handlingen i nærmere detaljer. Mere interessant er i første omgang en af filmens bipersoner, Dr. Lessing (spillet af Horst Buchholz).

Guido forsøger i filmens start stædigt at få lov til at drive en boghandel, men de fascistiske myndigheder vil, fordi han er jøde, ikke give ham den nødvendige tilladelse. Han må derfor i stedet arbejde i sin onkels restaurant. Det er her, vi for første gang ud af tre møder Dr. Lessing. Lessing spiser jævnlige i restauranten, alt imens han grubler over gåder, som han og en kammerat udfordrer hinanden med. Disse gåder er vanskelige, og han søger derfor ofte hjælp hos Guido. Den kvikke og humoristiske Guido forstår i den grad at charmere Dr. Lessing, og filmen antyder et venskabeligt forhold mellem de to.

Anden gang vi møder Dr. Lessing er i en koncentrationslejr, hvor han i egenskab af læge efter et meget overfladisk tjek – ofte kun et blik – sorterer de nyankomne fanger. De, som anses for egnede til arbejde, sorteres fra resten, herunder børn og ældre. De uegnede bliver herefter sendt i „brusebad“. Guidos onkel kommer, sandsynligvis pga. sin alder, i den forkerte kategori, mens Guido og Dora i første omgang redder livet. De formår på usandsynlig vis at skjule Giosue, og også han undgår derved onklens skæbne. Guido gør, i det korte øjeblik Dr. Lessing undersøger ham, doktoren opmærksom på, at han er Guido fra restauranten. Først husker doktoren ham ikke, men da han nævner gåderne, er han straks med. Vi forventer herefter, at Guido bliver Dr. Lessings „yndlingsjøde“: at der bag SS-officeren skjuler sig et menneske, der er i stand til at føle empati – om ikke andet så over for sine venner og bekendte.

Dette er forudsætningen for filmens tredje scene. Her er Guido blevet udvalgt til at servere ved en af lejrofficerernes overdådige middage. Filmen lader forstå, at det er Dr. Lessing, som har arrangeret dette møde. Guido forstår umiddelbart sin „deltagelse“ i middagen som Lessings forsøg på at skabe en anledning til, at Guido og Giosue kan flygte. Han har derfor skjult Giosue mellem de tyske officerers børn, der lystigt fylder sig med slik og søde sager i et tilstødende lokale. Guido forsøger flere gange at lave „optrin“, som gør det muligt, at han kan tale med Lessing. Da det endelig lykkes, er formålet med kontakten at få Guidos hjælp til en urimeligt svær gåde. Lessing martres sådan af denne gåde. Den driver ham til vanvid. Det er ulideligt, og han nærmest småtuder. Guido må hjælpe ham, så han kan få det bedre!

Har vi ikke her en filmisk repræsentation af ondskabens banalitet? Er Dr. Lessing ikke Eichmanns dobbeltgænger? Og Guido Storfers? Både Eichmann og Lessing anskuer deres aktiviteter i forbindelse med Holocaust som normalt arbejde. I begge tilfælde vendes forholdet mellem bødde og offer om. I virkeligheden er det bødlen, som lider. Som Lessing martres af sine gåder, må Eichmann lide under manglende forfremmelser og tabet af arbejdsglæde. Har Dr. Lessing ikke, som Eichmann, trukket sig bort fra verden og dermed afhumaniseret sig i mødet

med sine medmennesker? For begge eksisterer der en skarp adskillelse mellem deres private liv og deres offentlige person. Empatien strækkes ikke længere end til den private sfære. Den, der inden for den private sfære synes at være en ven, reduceres, når mødet flyttes til den offentlige sfære, til en ideologisk stereotyp: til en jøde og et undermenneske, til en indsat eller til fragt... Dr. Lessing er banal, som Eichmann var det. Begge er de fattige på tænkning, og ingen af dem formår at reflektere deres handlinger moralsk. Og endelig: er Lessing, som Eichmann før ham, ikke en skræmmende eksistens, der udfordrer vores forestilling om, hvad det vil sige at være menneske, og derved også vore politiske og etiske kategorier?

Flere kommentatorer har kritiseret Benignis film for at give et idylliseret billede af koncentrationslejrene. Art Spiegelman, forfatter til tegneserien „Maus“ (hvor koncentrationslejr-fangerne skildres som mus og vogterne som katte), anklager filmen for at banalisere Holocaust (Celli, 2000: 1). Der er ingen direkte vold, man snubler ikke over lig eller ser tegn på korporlig afstraffelse (Tatara, 1998). I filmens slutning, efter de amerikanske soldaters befrielse af lejren, samles Giosue op af en tank, hvormed hans forestillingsverden og dermed hans skjold mod virkeligheden forbliver intakt. Han vandt konkurrencen. Koncentrationslejrenes rædsler var imidlertid så store, at de uundgåeligt nedbrød de forestillinger, lejrfangerne konstruerede i forsøget på at skærme sig mod traumatiske hændelser. De nedbrudte indsatte omformes til muselmænd, hvis ikke de henrettes inden. De mister evnen til at skabe et skjold mellem sig selv og omgivelsernes krav, og følgelig afhumaniseres de.

Filmen fejler derfor ved at foranstalte en identifikation med Giosues blik. Guido forsøger, som tidligere nævnt, at beskytte Giosue mod lejrens rædsler. Fungerer filmen ikke på samme måde? Skærmer den ikke også biografgængerens af for Holocausts rædsler (Celli, 2000: 3)? Kan man tillade sig at bruge Holocaust i underholdningsbranchen? Og kan man ikke ved at vælge fiktionens form og ved at undlade at vise rædslerne direkte virke for revisionisternes sag? Daniel Vogelmann, der overlevede Holocaust, har kritiseret filmen, da han er nervøs for, at kommende generationer vil tro, at Benignis fiktive kon-

centrationslejr skildrer livet, som det var (Celli, 2000; Stone, 1997: 3).

Benigni er endvidere blevet kritiseret for at vælge komediens form: Holocaust var en tragedie, og komediens form er derfor upassende og falsk. Forestillingen om en forløsning efter Holocaust er taktløs, eftersom et folkemord ikke kan forløses (Celli, 2000: 3). Der er ingen at forløse, da de er myrdet. Komedien har netop som formål gennem latteren at forløse. En mere adækvat repræsentation af Holocaust ville derfor være én, hvor filmen repræsenterer det uforløste – som i Théo Angelopoulos' film *Odyssus' blik*, hvor filmen slutter med, at hele den bosniske familie bliver likvideret af en paramilitær gruppe. Omvendt kunne man i forlængelse af kritikken af Arendts fremstilling af livet i de jødiske ghettoer argumentere for, at humoren præcis var et af de indsattes våben mod deres bødler. Gennem den kunne de fastholde deres individualitet og menneskelighed (Frankl, 1984: 63).

2. Aporier

Vi synes stillet over for en række aporier. Det fordres af os, at vi repræsenterer det, som er hinsides det fattelige. Som diskussionen af *Livet et smukt* viste, synes det nærmest umuligt: Enhver repræsentation synes at misrepræsentere sit objekt; en identifikation med barnets blik er problematisk; ligeledes er komediens form og forestillingen om en forløsning efter Holocaust. Det fordres af os, at vi repræsenterer Holocaust, som det var, hvilket naturligvis er umuligt, da der i Auschwitz nu er græsplæner, hvor der før var mudder, museumsbygninger, hvor der før var barakker, og frisk lugt, hvor der før var en infam stank. Hvor der før var fanger, der kæmpede for deres eksistens, er der nu turister, som aldrig kan blive andet end tilskuere til en allerede forgangen hændelse (se Rose, 1993: 33-36). Det fordres af os, at vi yder ofrene retfærdighed, og står således til ansvar over for nogle – svarer for nogle – som er borte.

Disse aporier har den samme form. Det handler om spændingen mellem det unikke og singulære på den ene side og det almene og normale på den anden. Hvorledes repræsenteres Holocausts lidelser, således at de bliver begribelige for dem, som

ikke var i lejrene? Enhver sammenligning – at være i Auschwitz er som... – vil altid ramme ved siden af. Hvordan ydes ofrene retfærdighed? Ofrene for et folkemord er netop døde og kan derfor ikke ydes nogen form for kompensatorisk retfærdighed.

En lignende aporetisk struktur møder vi i spørgsmålet, om Holocaust er et folkemord grundlæggende forskelligt fra alle andre, og i forlængelse heraf om Tyskland og nazismen repræsenterede en absolut unik begivenhed, eller om den skal forstås på baggrund af en særegen, europæisk modernitet: Holocaust med lille eller stort h? Vanskeligheden i disse spørgsmål lader sig nemt illustrere: Hvis det hævdes, at Holocaust er en absolut unik hændelse, kan denne reduceres til blot et overstået kapitel i europæisk historie, eller rettere et overstået kapitel i tysk historie. Holocaust kan her fastholdes i sin monstrøsitet, men samtidig mister hændelsen enhver betydning i forhold til refleksionen over samtidige europæiske institutioner og praksisser. Hvis man omvendt hævder, at Holocaust blot er ét folkemord i en længere række, eller at Holocaust er et, om end perverteret, udtryk for teknologisk målrationalitet (som Heidegger flere gange synes at gøre), så mister studiet af Holocaust ligeledes sin betydning. Der er ingen særlig grund til at interessere sig for Holocaust – man kan lige såvel studere andre institutioner eller praksisser. I begge tilfælde mister Holocaust sin betydning i forhold til en fælles europæisk refleksion og erfaring, og den eneste farbare vej ud er at fastholde problemet i dets aporetiske struktur: Holocaust er både/og – en historisk unik hændelse, som dog samtidig i en perverteret form synes at spejle det almene og det europæiske.

De problemer, som vi indledningsvis antydede gennem en kort diskussion af Benignis film og som vi nu er begyndt at behandle inden for en mere eksplicit teoretisk ramme, henviser alle i bund og grund til erindringens problem. Erindringen er altid en genkaldelse af en fortid, som aldrig kan være i præsens. Erindringen vil derfor altid være givet ved en forskydning. Fortiden genkaldes og repræsenteres altid i en nutidig kontekst. Den italienske filosof Giorgio Agamben skriver, at Auschwitzs apori er selve den historiske videns apori, og at denne apori består i, at fakta og sandhed, verifikation og forståelse aldrig kan være sam-

menfaldende (Agamben, 1999: 12). Vi må imidlertid samtidig understrege et erindringens imperativ: en forpligtelse på faktisk sandhed, et ansvar over for at yde ofrene retfærdighed og stille bødlerne til ansvar. Dette imperativ vedrører imidlertid ikke kun genkaldelsen af fortiden, men binder i lige så høj grad denne fortid til en fremtid. En retshandling, f.eks. en krigsforbryderproces, har dels til formål at belyse fortiden, at stille til ansvar og yde retfærdighed, og dels at bearbejde fortiden på en sådan måde, at retshandlingen kan lægge grunden for et kommende samfund baseret på retsmæssighed, fællesskab og tilgivelse.

Arendts styrke er, at hun altid formår at håndtere disse aporier på en interessant og tankevækkende måde. For det første er nazismen for hende netop altid både/og. Nazismen var unik, men samtidig blev den opretholdt af nogle dynamikker, som er almene, eller i hvert fald moderniteten iboende. Det centrale for hende er, at det er sket én gang, og at det derfor kan ske igen! På samme vis er Eichmanns fravalg af tænkning en fristelse, alle kan falde for. Derfor måtte Arendt skrive. Styrken ved hendes arbejde er sammenkædningen af forestillingen om det ordinære og det radikale: Selv om Holocaust var unik, så må alle, der er indplaceret i et bureaukrati med Eichmanns virke in mente, reflektere over deres praksis og således forholde sig moralsk og etisk til deres overordnede forskrifter.

For det andet var Arendt meget opmærksom på erindringens problem, og ikke mindst på, hvorledes fortid, nutid og fremtid nødvendigvis må bindes sammen igennem en fælles politisk praksis. Samtidig var hun dog også bevidst om, at fortiden netop erindres og bearbejdes i nutiden, og videre at nutidens handlinger – den politiske handling, erindring og stræben efter retfærdighed – skaber rammerne for en fælles fremtid. For mange synes Arendts værk umiddelbart todelt: der er værkerne om nazismen og totalitarismen på den ene side og værkerne om politisk handling, *viva activa*, kærlighed, dømmekraft mv. på den anden. Pointen er ikke blot, at disse spejler hinanden således, at den ene gruppe af værker belyser syge og perverterede fællesskaber, mens den anden belyser sunde og humane samfund etc., men også at Arendts værk i eminent grad forbinder en

refleksion af fortiden med en vision for fremtidig politisk praksis.

Mere specifikt og mindst lige så interessant genfindes en aporetisk spænding i flere af Arendts begreber, ikke mindst i hendes opfattelse af det onde. Arendt, og talrige kommentatorer efter hende, har diskuteret forholdet mellem den radikale og den banale ondskab. Den mest frugtbare måde at forholde sig til disse to begreber og de tilhørende tilsyneladende modsatte teser er at fastholde spændingen mellem dem. I Eichmanns tilfælde, og sikkert også i mange andre, var ondskaben banal og radikal på én og samme tid. Eichmanns adfærd var monstrøs. Havde han blot handlet for egen vinding, havde hans praksis været lettere at forstå (omend hans handlinger naturligvis ikke ville kunne undskyldes). Måske netop denne spænding, som kommer så tydeligt frem i Arendts portræt af Eichmann, betød, at hun aldrig helt kunne lægge Holocaust bag sig – det var et traume, som hun aldrig kunne blive kvit, hvorfor hun stadigt måtte reflektere over Holocausts gru.

Begrebet apori, som vi indtil nu har brugt forholdsvis løst, stammer fra Aristoteles, der med dette begreb sigtede til situationer, hvor to argumenter fremstod som ligeværdige og lige overbevisende, men som samtidig ikke begge kunne være gyldige på én og samme tid. Jean-François Lyotard (1988), Jacques Derrida (1990; 1993; 1995) og Giorgio Agamben (1999) har anvendt dette begreb som et omdrejningspunkt for en etik, der udspringer af erfaringerne og af erindringen om Holocaust. Aporibegrebet sigter til, at der måske findes en spænding som etikken, erindringen og det politiske fællesskab ikke kan eksistere uden. Vi anvender således bl.a. begrebet for at undgå de negative konnotationer, begreber som paradokser, anomalier, modsætninger m.fl. ofte medfører. Lad os udbygge disse pointer ved kort at undersøge tre aporetiske aspekter af Holocaustspørgsmålet.

Monstrøsitet og repræsentation: Vi indledte med at diskutere receptionen af Benignis *Livet er smukt* og vanskelighederne i at repræsentere det monstrøse. Det centrale er her begrebet „det monstrøse“, der beskriver hændelser eller oplevelser, som ikke lader

sig forstå på baggrund af en given kulturel eller sproglig ramme. Vi taler f.eks. om, at sådanne hændelser efterlader os målløse – uden mål (uden sprog). Holocaust var monstrøs, og ethvert forsøg på at hævde, at Holocaust blot var som... vil derfor fejle: kun ofrene kan rettelig bevidne lejrenes gru. Arendts erfaring af Holocaust var netop erfaringen af en sådan monstrøsitet, der på radikal vis rystede alle hendes begreber, forudfattede holdninger og betragtningsmåder – vigtigst af alt hendes forståelse af ondskab. Men hvis det monstrøse sprænger rammen for det fatelige, hvordan kan det monstrøse så erkendes som sådan? Arendt ville svare: I dets uforklarlighed, i dets antihumanitet. Erfaringen af Holocaust er på paradoksal vis erfaringen af det ufattelige og af det umenneskelige.

I Arendts totalitarismebog (Arendt, 1973) beretter hun om nazismens og udryddelseslejrenes monstrøsitet. Denne ondskab var så radikal, at den sprængte rammerne for hendes – og vores – erkendelse. Det virkelig interessante i Arendts beretning om Eichmann er, at hun her vender denne tese om. Det frygrindgende ved Eichmann var, at han i denne kulisse kunne agere og tænke som var det en normal arbejdssammenhæng. Denne normalitet midt i lejrens gru er uhyggelig og uforståelig. Eichmanns „normalitet“ – fraværet af sadistiske motiver eller ønske om egen vinding – bryder radikalt med den ramme, vi forventer at kunne forstå hans handlinger inden for. Snarere end at udtrykke en humanitetens pause midt i et inferno af ondskab må Eichmanns handlinger forstås som monstrøse.

Arendt står ikke fuldstændig alene med denne omvending af den vanlige opfattelse af ondskab og af Holocaust. Primo Levis gengivelse af Miklos Nyzlis beretning om en fodboldkamp mellem SS og medlemmer af Sonderkommandoen kan her tjene som et yderligere eksempel. Sonderkommandoen var den enhed af fanger, som bl.a. havde ansvaret for at forhindre panik og sørge for det praktiske, når transporterne med jøder ankom til bl.a. Auschwitz. De fjernede ligene fra gaskamrene, trak guld-tænder ud mm. Fodboldkampen kunne måske umiddelbart forstås som en kort pause til humaniteten midt i en uendelige rædsel. Sandheden er imidlertid, at denne fodboldkamp udtrykte lejrenes sande gru (Agamben, 1999: 26). Denne var, at lejrene

blev drevet som fabrikker, hvor SS-personalet som led i et almindeligt arbejde producerede lig. Fodboldkampen blev spillet vel vidende, at forholdet mellem SS-officererne og jøderne ikke var et lige forhold (en kamp mellem to hold) men ét, hvor SS-officererne når som helst kunne gasse eller på anden vis ombringe deres modstandere. Forestillingen om en fair og lige kamp i en koncentrationslejr er absurd. Fodboldkampen var netop en rædsel, fordi den manifesterede SS-officerernes totale kontrol og indifferens: SS-officererne kunne slappe af i selskab med Sonderkommandoen den ene dag for den næste at forvandle dem til lig. SS-officerernes fritidssysler – fodboldkampene – stod her i skærende kontrast til fangernes overlevelseskamp.

Det er her interessant at vende tilbage til den filmiske fremstilling af og erindring om Holocaust. Særlig interessant er debatten omkring Claude Lanzmanns *Shoah* fra 1985 og den måde hvorpå denne „film“ radikalt afviger fra andre filmiske fremstillinger af Holocaust, f.eks. Spielbergs *Schindlers liste* og Benignis *Livet er skønt*. Lanzmann hævdede ikke, at man ikke kunne repræsentere det onde. Hans film baserer sig netop på en sammenklipning af optagelser fra koncentrationslejrene. Hvad Lanzmann imidlertid var stærkt kritisk over for, var forsøgene på at narrativisere Holocaust. En sådan narrativisering ville indskrive Holocaust i en fortælling, hvormed hændelsen ikke længere ville fremstå som monstrøs. Med andre ord: hændelsens karakter af et traume ville fornægtes. Hermed er vi fremme ved den næste apori: forholdet mellem traume og glemsel.

Traume og glemsel: Holocaust er for mange overlevende et traume. Man kan imidlertid også tale om Holocaust som et jødisk og et europæisk traume, og det er måske, givet den omstændighed, at de overlevende efterhånden dør, det mest relevante. Det centrale er begrebet traume, der ligesom begrebet det monstrøse har en aporetisk kerne. Et traume er en hændelse, der stadigt genkaldes, og hvis genkaldelse fremkalder stærkt ubehag. Et traume er videre at forstå som en hændelse, der ikke kan finde en ret plads i en given persons eller et fællesskabs erindring. Overlevende genkalder sig f.eks. uden bevidst at ville det og med stærkt ubehag scener fra lejrlivet. De hører måske stadigvæk til stor rædsel

lejrkommandanternes råb. Traumer henviser ofte til hændelser, som var særlig ubehagelige eller angstfremkaldende: SS-office-rernes råben ad én kunne f.eks. være en udpegning til gas-kamrene. Primo Levi fortæller for eksempel om, hvordan han i sine drømme hører lejrkommandanternes råb: *Wstawac!* (kom her hen/stå op!) (Agamben, 1999: 101). Traumer kan også være hændelser, hvor man tvinges til at svinge sin humanitet eller til at overskride civilisatoriske forbud: som f.eks. da Sofie (Meryl Streep) fra Alan Pakulas film *Sofies valg* tvinges til at vælge mellem sine børn: hvem af de to børn skal overleve, og hvem skal dø? Eller som i Bosnien, hvor nogle fædre blev tvunget til at voldtage deres døtre. Et traume er altså en repræsentation af en fortidig hændelse, som ofret ikke kan forlige sig med, og som derfor stadig bryder igennem subjektets panser. I disse tilfælde består det traumatiske i at være agent for sin egen dehumanisering.

Navnlig psykoanalysen er bevidst om disse problemer. Her opereres med et selv, som har et traumatisk forhold til sin fortid, og som for at integrere fortidens traumer må gå igennem et sorgarbejde. Målet er ikke at glemme Holocaust, men at finde en plads til traumer, således at det ikke længere fremstår som ubærligt: traumat reduceres til en hændelse blandt andre, hvis genkaldelse er under subjekts kontrol. Det foranstaltes ofte ved at institutionalisere traumerne i riter og ritualer. Begravelsesceremonien er et godt eksempel, monumenter og mindesmærker et andet. De overlevende fra Holocaust måtte naturligvis alle igennem et sådant sorgarbejde, ligesom den tyske befolkning måtte finde en måde, hvorpå den kunne integrere Holocaust i en kollektiv erindring. I en bredere sammenhæng kan man også tale om et fælles europæisk sorgarbejde. En refleksiv bearbejdelse af et traume er nødvendig for at kunne leve med historiens rædsler. Det er nødvendigt at finde en plads til Holocaust i den kollektive erindring. Samtidig synes Holocaust imidlertid umulig at forsone sig med. Arendt skriver:

Tidligere sagde vi: Ok, man har fjender. Det er fuldstændig naturligt. Hvorfor skulle folk ikke have fjender? Men dette [Holocaust, CBL, JDR] var anderledes. Det var i sandheden som om en afgrund havde åbnet sig. *Dette burde ikke være sket.*

Og jeg mener ikke blot antallet af ofre. Jeg mener metoden, fabrikationen af lig og så videre – jeg behøver ikke at gå nærmere ind på det. Det burde ikke være sket. Der skete noget, som vi ikke kan forlige os med. Ingen af os vil nogen sinde kunne. (Arendt, 1993: 13-14)

Arendt opfatter den reflekterende erindring som et vigtigt aspekt ved det at være menneske. Hun sagde, at hun følte sig tvunget til at drage til Jerusalem og skrive om Eichmannsagen af ansvarsfølelse over for sin egen fortid. Glemslen er udtryk for sårbarheden ved menneskets liv. Den vidner om den syge hukommelse, der har mistet sin evne til at erindre. Eichmann var for Arendt et paradigmatiske eksempel på en sådan syg hukommelse. Alligevel kan man tale om en form for lykkelig glemsel. Således er der mindst to former for glemsel, en total udviskning af fortiden i bevidstheden samt en tildækning af fortiden, som vedbliver at være til stede med mulighed for genoplevelse og genkendelse.

Retfærdighed og ret. Spørgsmålet om forholdet mellem glemsel og erindring – om repræsentationen af fortidens traumer i en nutidig erindring – rejser naturligt spørgsmålet om retfærdighed: Hvordan kompenserer man for fortidens uret, og hvordan ydes ofrene retfærdighed? I forbindelse med Holocaust bliver problemerne med en sådan forståelse af retfærdighed åbenbar: ofrene kan ikke ydes kompensatorisk retfærdighed, da et folkemord ikke kan gøres godt igen. At straffe Eichmann bringer ikke hans ofre til live. Retfærdigheden kommer derfor altid for sent. Vi kan højst lindre tilværelsen for de tilbageblevne. Forsøget på at yde retfærdigheden fyldest har imidlertid ikke kun ofrene som deres mål, men hele det politiske fællesskab, som gennem disse stadig holdes i live. Eller i forhold til spørgsmålet om ansvar, som på mange måder er en problematik, der løber parallelt med spørgsmålet om retfærdighed: Vi står over for et dobbelt ansvar. På et individniveau har vi et ansvar over for ofrene og en pligt til at stille bødlerne til ansvar. På et samfundsmæssigt plan kan vi tale om et ansvar for at fremstille historien sanddrueligt og over for fremtiden, der fødes gennem vores handlinger. Men hvordan

kan man stå til ansvar for det absolut singulære: for en person som end ikke er her mere, og hvordan kan man skildre historien som løsrevet fra den kontekst, man er indlejret i?

På et mere konkret niveau står spørgsmål som f.eks., hvordan man skal forholde sig til krigsforbrydere, centralt? Skal de straffes eller tilgives? Er amnesti eller tilgivelse af krigsforbrydere ikke en „kommanderet glemsel“, der anvendes af pragmatisk grunde snarere end for at håndhæve retfærdigheden. Arendt hævder i Eichmannbogen (Arendt, 1992), at Eichmanns handlinger var utilgivelige, og at hans dødsstraf derfor var betimelig. Hun synes dog i *The Human Condition* (Arendt, 1989) at ændre holdning, og hævder her, at vi er nødt til at tilgive andre mennesker, selv om det synes vanskeligt. En sådan tilgivelse er forudsætningen for at leve sammen i et politisk fællesskab. Dette problem er i dag uhyre aktuelt i forbindelse med bl.a. folkemordene i Bosnien eller Rwanda. Her var ondskaben ikke fjern og bureaukratiseret, men frygtindgydende nær. Mængden af bødler og ofre gør her tilgivelse absolut nødvendig. Hvis man som Arendt forstår Holocaust som en forbrydelse mod menneskeheden, så må retfærdigheden blandt andet bestå i et forsøg på at genskabe et humant og dermed også pluralt fællesskab. Det sker gennem domspraksis, hvor de skyldige stilles til regnskab. Men det sker også gennem tilgivelsen.

3. Erindringens historicitet

Spørgsmålene om repræsentation, traumer og retfærdighed er alle aspekter af erindringens problem. Alle tre problemkredse vedrører, hvordan fortiden erindres i nutiden, og alle tre problemkredse har en aporetisk kerne: Vi må repræsentere det monstrøse – det som ikke lader sig repræsentere gennem vore kulturelle og sproglige prizmer. Vi må integrere Holocausts traume, således at det bliver en del af en individuel og kollektiv erindring, men samtidig sanddrueligt acceptere rædslerne i al deres gru. Vi må erindre, men samtidig også glemme. Og vi må virke for retfærdigheden over for ofrene, men samtidig også tilgive på vegne af et kommende fællesskab.

Hvis koncentrationslejrenes rædsler inkarneres i muselman-

stand umulig. Muselmanen er netop ham eller hende, som intet sprog har, og som derfor ikke kan aflægge vidnesbyrd. Det at aflægge vidnesbyrd, at få hævn eller retfærdighed, er ikke muselmanen forundt. Muselmændenes historie bliver altid fortalt pr. stedfortræder. Med Levis ord:

Vi, de overlevende, er ikke de sande vidner (...) Vi overlevende er ikke blot en ubetydelig, men også en anormal minoritet: vi er dem, som ved deres undvigelser, evner eller simpelthen ved held ikke ramte bunden. De, som gjorde det, de, som så Gorgon, er ikke vendt tilbage for at fortælle om det, eller de er vendt stumme tilbage. De er muselmændene, de druknede, de komplette vidner – dem, hvis vidnesbyrd ville have haft en betydning. De udgør reglen, vi er undtagelsen. (Primo Levi i Agamben, 1999: 33)

Den umiddelbare konklusion synes at være, at erindringen er umulig. Det er den på sin vis også. Eller rettere bevidnelsen må vise respekt for denne umulighed og på paradoksal vis repræsentere den (Agamben, 1999: 39). Man må imidlertid som Arendt kritisere konstruktionen af Holocaust som en irrationel, mystisk begivenhed, som kun ofrene kan forstå (se også Agamben, 1999: 32-33). Denne position er uacceptabel, hvilket bliver tydeligt, hvis den drages til sin yderste konsekvens. Da vil man kunne hævde, at det præcis kun er ofrene, som kan bevidne Holocaust og følgelig ingen, eftersom ofrene er myrdet (Lyotard, 1988: 3-4). Bagsiden af billedforbudet, eller bredere forbudet mod at repræsentere Holocaust, er revisionistens benægtelse af det skete med henvisning til, at hændelsen ikke kan bevidnes. Man må naturligvis forholde sig med største alvor til dem, som benægter Holocaust. Dette er, som Deborah Lipstadt hævder i *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory* (1993), en skændsel mod sandhed og erindring. Det er således med rette, at den tyske forfatningsdomstol i 1990'erne efter mange års votering gjorde det strafbart at benægte Holocaust. Derudover er en vis symbolsk institutionalisering af erindringen om Holocaust i museer og mindesmærker nødvendig for at undgå trivialiseringen af begivenheder. Det er således centralt, at

Holocaust erindres og bevidnes – men som det, det var: en ufatelig hændelse. Argumenterne bag tesen om erindringens umulighed er blot den ene side af erindringens problem. Den anden handler om fordringen om at erindre. Vi må fastholde denne aporetiske struktur: Erindre selv om det er umuligt.

Arendt havde kun hån til overs for Eichmanns dårlige hukommelse. Hendes analyse understøttes videre af Eichmanns egen fremstilling af sit virke under nazismen. Under den langstrakte retssag i Jerusalem skrev Eichmann på en dagbog, han ønskede skulle udgives efter hans død. Den israelske stat beslaglagde den imidlertid, og den er først blevet tilgængelig for offentligheden 28 år efter retssagen – i år 2000. Dette 1200 siders tætskrevne værk tilføjer ikke afgørende nyt i forhold til Arendts analyser, men vidner om Eichmanns problemer med at etablere en sammenhængende personlig identitet. I dagbøgerne vedbliver Eichmann med at fralægge sig ansvaret for jødeudryddelserne og understreger som under retsprocessen, at han kun adlød ordrer. Manuskriptet skulle have titlen *Götzen* (Afguder) med henvisning til de nazistiske ledere, som Eichmann i begyndelsen opfattede som guder, men som senere udviklede sig til afguder – til bestyrere af en døds kult. Værket skulle ifølge Eichmanns pertentlige anvisninger indbindes pænt, og hans navn skulle stå tydeligt på forsiden. Eichmann forsøger i dagbøgerne at fremstille sig selv som et godt menneske uden onde hensigter, der imidlertid på beklagelig vis var havnet i et inferno af ondskab. Hans selvmedlidende skrift er præget af et forsøg på at bortforklare nazismen og hans egen rolle i forbindelse med jødernes udryddelse.

Vi kan naturligvis ikke komme uden om, at den totale og entydige gengivelse af fortiden er umulig (Ricœur, 2000: 31). Erindringen er altid allerede en refleksiv aktivitet. Der er hele tiden tale om sproglig bearbejdelse af begivenhederne. Samtidig er erindring ikke blot fortid. Det er vigtigt at forstå gengivelsen af Eichmannsagen og diskussionen af Holocaust i lyset af nutiden. Erindringen er altid en nutidig erindring. Man må med andre ord finde en plads til Holocaust i vor verden. I dag kan man allerede tale om en Holocausterindringens historie. I den kollektive hukommelse fremstilles det 20. århundredes masse mord på

forskellige måder, og disse afspejler vores forhold til fortiden. Lad os kort skitsere denne historie. Dens forskellige faser udtrykker forskellige måder at forholde sig til erfaringens apori på.

Umiddelbart efter krigen spillede selve dokumentationen af det skete en meget stor rolle. Særligt fremstod visuelle fremstillinger som et væsentligt bidrag til den historiske erindring. Mange tyskere blev tvunget til at se koncentrationslejrene eller film og billeder fra dem, mens verdensoffentligheden især fik rædslerne repræsenteret gennem avisers gengivelse af amerikanske soldaters billeder. Denne Holocausterindringens første fase er præget af en stor rædsel. Mange journalister havde vanskeligt ved at skildre lejrenes gru, og mange var i tvivl om, at folk ville tro deres beretninger, og om de derfor overhovedet skulle bringe dem (Zelizer, 1998: 84). Det var imidlertid væsentligt, at den bredere offentlighed fik kendskab til lejrenes rædsler. Især tyskerne, der på baggrund af en accept af deres skyld skulle genopbygge et demokratisk Tyskland. På denne baggrund var Nürnbergprocessen naturligvis også central, ikke blot som sejrherrenes proces, men som et middel til at få tyskerne til at indse og erkende deres skyld. Man ønskede naturligvis også at dokumentere rædslerne, før det var for sent. Allerede på dette tidspunkt var man opmærksom på revisionismens problem.

Få troede på, at Holocaust havde det omfang, det havde, og Holocaust blev derfor ofte bagatelliseret i forhold til andre krigsforbrydelser. Tyskerne havde jo ikke kun jøderne, men hele menneskeheden som fjende. Det spillede sikkert også ind, at de allierede havde gjort meget lidt for at hjælpe jøderne. Det var blevet foreslået, at man kunne bombe togsporene til Auschwitz eller måske endda selve Auschwitz. Mulige forklaringer på, at det ikke skete er, at bombardementer blev afvist, fordi det var umuligt at gøre det præcist nok, at man var bange for at dræbe de indsatte og endelig, at man simpelthen ikke kendte til dødslejren i Auschwitz-Birkenau. Problemet blev dog aldrig diskuteret seriøst, og mange mente, at det ikke var de allieredes pligt at redde jøderne (Novick, 2001: 84). Den centrale spænding i denne periode var således forholdet mellem det monstrøse og det fattelige, og følgelig blev det centrale problem at dokumentere Holocaust.

Hurtigt ændrede holdningen til jøderne og til tyskerne sig imidlertid. Med den kolde krig blev Tyskland en nødvendig allieret mod det kommunistiske USSR, og Holocausts betydning blev af den grund nedtonet (Novick, 2001: 120). Der opstod således hurtigt en anden fase i Holocausterindringen, hvor man fokuserede på beretningernes symbolske dimensioner eller slet og ret fortrængte Holocaust. De personlige vidnesbyrd var så frygtelige, at man i efterkrigstiden helst ville glemme dem. Det var f.eks. svært at få publiceret Holocaustklassikere som *Anne Franks dagbog* (Zelizer, 1998: 166).

Selvom denne fortrængningsproces var stærk blandt almindelige mennesker, indvarslede retssagen mod Eichmann i 1961-62 og Arendts skildringer heraf en større bevidsthed om såvel fakta som folkedrabets symbolske dimensioner. Nu spurgte man, hvorfor og hvornår det begyndte, og hvor og hvornår det skete (Zelizer, 1998: 174). Tilfangetagelsen af Eichmann udgjorde en afgørende ændring, eftersom man hermed gjorde en person direkte ansvarlig for Holocaust. Holocaust blev nu også forstået som et direkte angreb mod jøderne. Arendts tolkning af Eichmanns banalitet gik imidlertid her imod ønsket om at finde en sadistisk afviger, der kunne stilles til ansvar. Endvidere satte Arendt for første gang spørgsmål ved jødernes egen rolle i Holocaust. Hendes kritik af jødernes passivitet blev i høj grad diskuteret og problematiseret. På et mere samfundsmæssigt plan diskuterede man bl.a., om den tyske udviklingsvej var en særlig Sonderweg, der lagde grunden for nazismen, eller om nazismen og antisemitismen var det europæiske projekt iboende. Det afgørende i denne periode var spændingen mellem det monstrøse og det forståelige. Det centrale var ikke længere primært at dokumentere det skete, men at forklare, hvorfor det skete, og hvorfor det skete i Tyskland. Det centrale var ikke dokumentation og accept, men forståelse og forklaring. Selvsagt bestod den centrale spænding i perioden mellem Holocausts karakter og forsøget på at forstå og forklare hændelsen.

I forbindelse med seksdageskrigen i 1967-68 kom Holocaust igen på dagsordenen. Man bevægede sig mod en tredje fase, hvor Holocaust igen fik afgørende politisk og symbolsk betydning. Begyn nævnte ofte Holocaust som legitimisation for

de israelske krigshandlinger. Sadat blev f.eks. beskyldt for at være nazist. Efter TV-serien *Holocaust* i 1978 blev Holocaust et fænomen, der var generel viden om, og et fænomen man måtte tage hensyn til, når man agerede politisk. F.eks. blev Reagans besøg på en SS-kirkegård i Tyskland stærkt fordømt af verdenspressen, østrigeren Kurt Waldheim måtte gå af som præsident på grund af sin hjælp med at transportere jøder til fangelejre, og man ledte igennem 1970'erne og 1980'erne vedvarende efter krigsforbrydere som Klaus Barbie, der blev dømt i Lyon, Joseph Mengele, der menes omkommet i Brasilien, bødlen "Ivan den skrækelige", som en arbejder fra Cleveland fejlagtigt blev forvekslet med.

Denne fase er kendetegnet ved en række centrale diskussioner af, hvordan Holocaust kan erindres. Man har bevæget sig fra diskussionerne af, om nazismen var et specifikt tysk fænomen, eller om det skulle forstås på baggrund af en europæisk modernitet, til at diskutere om Holocaust og den radikale ondskab overhovedet kan repræsenteres. I modsætning til den historiske og kildekritiske forskning blev den symbolske betydning af Holocaust nu stærkere fremhævet. Antallet af film om Holocaust steg voldsomt og holocausterindringen blev institutionaliseret i museer og andre centre for erindring.

Hvor Arendts skrift i sin samtid var forkæret, er hendes analyser af dels almindelige menneskers ondskab og dels institutionelle forudsætninger efterhånden blevet normen. De påkalder sig, som Baumans og Goldhagens analyser, stadig debat, men synspunkterne er ikke længere marginaliserede. Samtidig er det legitime felt for holocaustforskning øget ganske betydeligt. Nogle hævder polemisk, at vi nu ofte kommer så meget ud i periferien af det, som er centralt, at holocaustforskningen efterhånden er blevet absurd. Norman Finkelstein (Finkelstein, 2000) har f.eks. hævdet, at holocaustforskningen er blevet en karrierevej og en industri, hvor det ikke længere nødvendigvis er ansvar over for ofrene og over for fortiden, som står centralt. Samtidig er især Israel blevet beskyldt for at misbruge Holocaust som en offerideologi, der kan legitimere alle overgreb over for palæstinenserne. Denne kritik er, med henvisning til den tidligere nævnte kritik af politiske ledere, ikke ny, men dog taget til i takt

med, at Holocaust er blevet mere fremtrædende i almindelige menneskers erfaringsrum (se også Žižek, 2001: 67-68).

Holocaust er således på mange måder blevet dagligdag. Hvor Holocaust tidligere er blevet fornægtet, står man måske i dag modsat over for en overeksponering. Fremkomsten af de mange film og TV-serier om Holocaust, indførelsen af undervisning om Holocaust i mange vesteuropæiske landes skoler samt etableringen af Holocaustmuseer og -monumenter har betydet, at Holocaust i dag er en fast del af det moderne menneskes erfaringsrum. Holocaust findes ikke længere kun som symbol eller som historisk faktum, men som en levende, uundgåelig og allestedsnærværende oplevelse. Risikoen ved denne overeksponering af erindringen er, at fortiden mytologiseres, og at fiktion og virkelighed hermed smelter sammen med fænomenets trivialisering og meningsløshed til følge (Zelizer, 1998: 201). Denne fjerde fase af Holocausterindringen har været præget af spændingen mellem det monstrøse på den ene side og spørgsmålet om erindringen af fortidens traumer på den anden.

4. Det nøgne menneske

Det er nødvendigt og relevant at spørge, hvorledes Holocausterindringen i fremtiden kan finde en plads i vores politiske liv og mere snævert, hvorledes Arendts refleksioner over Holocaust og ondskabens problem også fremover kan være en frugtbar del af denne erindring. For kort at skitsere et muligt svar vil vi gå tilbage til koncentrationslejrenes karakter og deres betydning i forhold til det modernes projekt og frem til den italienske filosof Giorgio Agamben, der efter vores opfattelse er en af de mest interessante forvaltere af den teoretiske arv efter Hannah Arendt.

At hævde at koncentrationslejrene var stedet for den fuldstændige kontrol over det menneskelige er ikke stærkt nok. Disse lejre indhegnede et retsløst rum, inden for hvilket nøgne kroppe blev produceret. Agamben ser i forlængelse heraf, og ikke væsentligt forskelligt fra Primo Levi, muselmanen som inkarnationen af koncentrationslejrene. Muselmanen var et omvandrende lig: en krop uden begær, værdighed eller anden form for menneskelighed. Muselmanen var reduceret til den

blotte krop – til et nøgent liv (Agamben, 1999: 41-86). Vi er her også ganske tæt på Arendts beskrivelse af koncentrationslejrene i *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1973).

Bøger som Terrence Des Pres' *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps* og film som Benigis *Livet er smukt* og Spielbergs *Schindlers liste* giver indtrykket af, at man kan overleve koncentrationslejrene, hvis blot man har værdighed, livsenergi og er smart nok. Det er fejlagtigt. Det var tilfældigt, hvem der overlevede. Det uhyrlige ved koncentrationslejrene var, at ingen menneskelige egenskaber her synes at have betydning. I koncentrationslejrene var der ingen som døde en heltemodig død. Ingen døde i sit eget sted. Selv døden var frarøvet koncentrationslejrangerne (Agamben, 1999: 104). De døde ikke som jøder, men som led i en industrialiseret produktion af lig.

I hvert tilfælde betød udtrykket „fabrikation af lig“, at det ikke længere var muligt at tale om en død. Det, som foregik i lejrene, var ikke en død, men snarere noget uendeligt mere rædselsfuldt. I Auschwitz døde folk ikke, her blev lig produceret. Lig uden død, ikke-mennesker, hvis forsvinding blev organiseret som masseproduktion. (Agamben, 1999: 71-72)

Nazisterne forstod bedre end nogen betydningen af undtagelsestilstanden. Den undtagelsestilstand, som blev erklæret i februar 1933, blev aldrig ophævet (Agamben, 1998: 168). Auschwitz og de andre lejre var inkarnationen af en sådan undtagelsestilstand. I lejrene er den fuldstændige vilkårlighed og retsløshed en permanent tilstand (Agamben, 1999: 49). Lejrene er inkarnationen af nazismens politik, der, som formuleret af Goebbels, handlede om at gøre det umulige muligt (Politik ist die Kunst, das unmöglich Scheinende möglich zu machen) (Agamben, 1999: 77). Nazisterne ville skabe den fuldkomne biopolitiske maskine, der kunne forme den menneskelige væren; således at den passede ind i ideologiens verdensbillede. Til dette formål skabte de et Lebensraum for tyskerne og et Todesraum for jøderne. Nazisternes biopolitik satte lighedstegn mellem sondringen mellem det humane og det inhumane og mellem det ariske og det jødiske. Det, der adskilte Auschwitz fra tidligere

koncentrationslejre, og som stadig giver lejren en unik status, var, at det var et eksperiment i transformationen af det menneskelige til det ikke-menneskelige – med jøderne som råmateriale produceredes muselmænd (Agamben, 1999: 52).

Muselmanen skildres ofte som én, der har opgivet sin værdighed, og som ikke længere formår at sondre mellem godt og ondt, ædelt og fornedret. Det vil imidlertid være forkert at forstå muselmanen som uden værdighed – som om vedkommende havde et valg og havde valgt sin værdighed fra. Muselmændsstadiet var primært fysisk bestemt. Stadiet indtrådte som et udslag af underernæring, stress, kulde mv. Muselmanen reduceres til ren krop, som kun har ét mål: overlevelse. Igen ville det være forkert at skildre muselmanen som et asocialt, egoistisk og indskrænket individ. Det væsentlige er, at alle disse bestemmelser er givet i forhold til distinktioner, som ikke længere giver mening for muselmanen.

Blot at nægte muselmanen humanitet vil være at acceptere SSs dom og gentage deres handlinger. Muselmanen har i stedet bevæget sig ind i en zone, hvor ikke blot hjælp, men også værdighed og selvrespekt er meningsløs (Agamben, 1999: 63). Muselmændene var hadet af deres medfanger og blev af SS-officererne ikke regnet for andet end affald. Alle havde et ønske om på en eller anden måde at få dem fjernet (Agamben, 1999: 43).

Muselmændenes mangel på modstand og bevidsthed har uden tvivl mindsket glæden ved SS-officerernes magtudøvelse – den blev i hvert fald ikke bekræftet. Mere interessant er imidlertid lejrfangernes afstandtagen fra muselmændene. De blev uden tvivl undgået, da fangerne i deres ansigt så deres egen kommende skæbne. Muselmændene mindede dem om deres kommende død (Agamben, 1999: 52), og de overlevendes behandling af disse fanger fratog dem enhver status som heltemodige overlevende.

Agambens beretning om behandlingen af muselmændene er interessant, da den dels viser, at ikke blot muselmændene, men alle fanger i lejren blev afhumaniseret. Fangerne befandt sig i en evig kamp om overlevelse, og muselmændene blev i den sammenhæng anset for en forhindring. Denne fremstilling af livet i koncentrationslejrene er her meget tæt på Arendts beskrivelse af

ghettoledelsens samarbejdspolitik. Det centrale er, at en uanstastelig etisk position (i traditionel forstand) ikke er mulig. Jøderne og andre, som var genstand for nazisternes terror, blev anbragt i en position, hvor de på samme tid fungerede som bødler og ofre. De befandt sig i den grå zone, som Primo Levi så berømt har beskrevet.

Man kan med Agamben hævde, at en af de vigtigste udfordringer for en fremtidig politisk filosofi er at beskytte det nøgne menneske og hermed forholde sig kritisk og intervenierende i forhold til staternes bestræbelser på gennem biopolitik at beherske liv og død. Dette naturligvis i erindring om Holocausts rædsler og om, hvor galt det kan gå. Agamben hævder som Arendt, at rettighedsbegrebet er blevet indsnævret til kun at gælde de mennesker, som allerede lever i en stat (Agamben, 1998: 126-135, 2000: 19). Menneskerettigheder har ganske vist oprindeligt været rettet mod en beskyttelse af det nøgne liv, men realiteten har desværre ofte vist, at rettigheder primært er reserveret dem, som allerede nyder gavn af statens beskyttelse. Vi mener som Arendt og Agamben, at dette rettighedsbegreb bør udvides eller bedre omformes således, at det tager udgangspunkt i det nøgne menneske: i flygtningen, den statsløse eller nomaden. At tænke en etik og en politisk praksis, som begynder her, er vanskeligt men nødvendigt. Agamben taler endda om Auschwitz som den centrale test, en etik må passere for at være genuin: *Ethica more Auschwitz demonstrata* (Agamben, 1999: 13).

Treenigheden territorialitet, stat og nation (fødsel) vil, ifølge Agamben, altid skabe „lejrene“: skabe et ekskluderende og retsløst rum (Agamben, 1998: 174-176). Der tales i den forbindelse om globaliseringens vilde zoner, om statsløse flygtninge og om diasporiske minoriteter, hvis identitet og liv på fundamental vis bliver krænket. Det synes givet, at vi langt fra har overskredet nationalstatens dystopier, og at dens svækkelse måske endda skaber problemer ligeså vanskelige og graverende som dem, der ifølge Arendt fulgte med nationalstatens fremvækst. Folkemordene på Balkan bør under alle omstændigheder give anledning til en fornyet overvejelse over den europæiske nationalstats grundlag og fordr af os, at vi reflekterer over de kategorier, den baserer sig på. Igen er det meget centralt at flytte rettigheds-

begrebet ud af en nationalstatslig ramme. At krigsforbryderprocesserne i forbindelse med folkemordene på Balkan i denne sammenhæng er meget opmuntrende burde være indlysende. Den spirende internationale retspraksis udviklet i forbindelse med humanitære interventioner er også værd at bemærke og bifalde.

Arendts og Agambens politiske tænkning kan således siges at rumme en respekt for det nøgne menneskeliv. Det centrale i Arendts republikanisme er, at vi alle har rettigheder som grundlæggende politiske væsener. Vi bør vedvarende fastholde hendes ideal om politikken som baseret på et „vita activa“, hvor alle mennesker uanset deres oprindelse og karakter deltager på lige fod med andre i det politiske liv. Her respekteres den enkeltes værdighed og ret til at være forskellig fra de andre. Her baseres politikken aldrig på en instrumentel målrationalitet, men den autentiske politik skal forstås som en vedvarende deliberation.

Forestillingen om en aporetisk struktur i Holocausterindringen har stået central i disse afsluttende refleksioner. Væsentligst er det dog også at insistere på disse aporiens „forsoning“. Man må på den ene side være bevidst om disse aporetiske strukturer, men på den anden side gennem dømmekraft og politisk handling virke for, at de ikke bliver en blokering for handling, men snarere en anledning. Arendts filosofi handler ikke blot om døden, ondskaben og fornægtelsen af menneskers humanitet, men også om kærligheden og om nataliteten: om evnen til at begynde på ny.

Anledningen til at beskæftige sig med Arendts tænkning og med hendes beretning om Eichmann er desværre alt for åbenbar. Vi har, som Arendt, oplevet et folkemord på europæisk grund og står, som Arendt, ikke blot over for at skulle dømme vores fortid, men også for at skulle genopbygge og forsone et Balkan, sønderrevet af krig og folkemord. I konfrontationen med Milošević og andre krigsforbrydere handler det ikke om blindt at gentage Arendts analyser – Milošević er ikke Eichmann – men om at lade sig inspirere af hendes tagen ansvar, hendes forsøg på at dømme og på at handle politisk. I den forstand står vi alle, hvor Arendt stod: ansvarlige for historien, for erindrin-

gen om og behandlingen af ofrene, for det politiske fællesskab og ikke mindst for en fælles fremtid.

I forbindelse med folkemordene på Balkan, som i høj grad er præget af nærhed mellem bødler og ofre, er spørgsmålet om tilgivelse centralt. Et aktivt demokratisk fællesskab genskabes ikke blot ved at straffe højtstående politiske ledere – selv om det naturligvis er centralt af en lang række grunde. Spørgsmålet om retfærdighed må nødvendigvis også diskuteres på et interpersonelt niveau: Som et forhold mellem naboer og mellem etniske grupper. Vi har i forbindelse med fokuset på forsoning set nye strategier for forsoning og retfærdighed: Vi har ikke kun krigsforbryderprocesser, men nu også sandhedskommisioner og andre lignende tiltag. Måske erindringens apori nu vil folde sig ud som en spænding mellem retfærdighed og tilgivelse. Også her kan Arendts tænkning være en kilde til inspiration og en anledning til en fremtidig politisk praksis udfoldet i respekt for det nøgne menneske.

Litteratur

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (1999), *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio (2000), *Means without End. Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Arendt, Hannah (1973 [1948/1951]), *The Origins of Totalitarianism*, San Diego: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah (1989 [1958]), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*, London: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1993), *Essays in Understanding*, New York: Harcourt Brace.
- Celli, Carlo (2000), „The Representation of Evil in Roberto Benigni's Life is Beautiful“ i *Journal of Popular Film and Television*, www.findarticles.com
- Derrida, Jacques (1990), „Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'“ i *Cardozo Law Review*, 11. årg., nr. 5-6, pp. 919-1047.
- Derrida, Jacques (1993), *Aporias*, Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (1995), *The Gift of Death*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Des Pres, Terrence (1980), *The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps*, Oxford: Oxford University Press.
- Finkelstein, Norman G. (2000), *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*, London: Verso.
- Frankl, Victor E. (1984), *Man's Search for Meaning*, New York: Washington Square.
- Lipstadt, Deborah (1993), *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*, New York: The Free Press.
- Lyotard, Jean-François (1988), *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press.
- Novick, Peter (2001), *Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Ricœur, Paul (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Le Seuil.
- Rogozinski, Jacob (1996), „It Makes Us Wrong: Kant and Radical Evil“ i Joan Copjec (ed.), *Radical Evil. S2*, London: Verso.
- Rose, Gillian (1993), *Judaism and Modernity. Philosophical Essays*, Cambridge: Blackwell.
- Stone, Alan A. (1997), „Escape from Auschwitz. Life is Beautiful turned the Holocaust into a sentimental fable“ i *Boston Review*, <https://bpstpmreview.mt.edu/br24/stone.html>
- Tatara, Paul (1998), „Unbelievable optimism in 'Life is Beautiful'“ i *CNN.com/showbiz/movies/9811/10/review.lifeisbeautiful/*.
- Totten, Samuel et al. (1997), *Century of Genocide. Eyewitness Accounts and Critical Views*, New York: Garland Publishing.
- Zelizer, Barbie (1998), *Remembering to Forget. Holocaust Memory through the Camera's Eye*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj (2001), *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*, London: Verso.

Bibliografi

Sammensat af Carsten Bagge Laustsen og Jacob Dahl Rendtorff

Værker af Arendt

- Arendt, Hannah (1972), *Crisis of the Republic*, New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, Hannah (1974), *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, Hannah (1976), *Die Verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1978), *The Jew as Paria*, ed. Ron H. Feldman, New York: The Grove Press.
- Arendt, Hannah (1978 [1971]), *The Life of Mind*, San Diego: Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah (1979 [1951]), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, Hannah & Karl Jaspers (1985), *Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. v. Lotte Kähler und Hans Saner, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1989), *Die Krise des Zionismus. Essays & Kommentare 2*, Berlin: Tiamat.
- Arendt, Hannah (1989), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1989), *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*, Berlin: Tiamat.
- Arendt, Hannah (1989 [1958]), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1990 [1965]), *On Revolution*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1990), *Was ist Existenzphilosophie?*, Bodenheim: Hain Verlag.
- Arendt, Hannah & Karl Jaspers (1992), *Correspondence, 1926-1969*, eds. Lotte Kohler & Hans Saner, New York: Harcourt Brace & Co.

- Arendt, Hannah (1992 [1964]), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1993) *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (1993 [1968]), *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1994), *Essays in Understanding. 1930-1954*, ed. Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, Hannah & Mary McCarthy (1995), *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949-75*, ed. Carol Brightman, New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, Hannah & Kurt Blumenfeld (1995), '... in keinem Besitz verwurzelt', *Die Korrespondenz*, hrsg. v. Iris Pilling, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Arendt, Hannah (1995 [1968]), *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace & Co.
- Arendt, Hannah (1998), *Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse. Hannah Arendt, Martin Heidegger aus den Nachlässen*, hrsg. v. Ursula Ludz, Frankfurt am Main: Klostermann.
- Arendt, Hannah (1999), *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin: Rotbuch Verlag.
- Arendt, Hannah & Henrich Blücher (2000 [1996]), *Within Four Walls: The Correspondence Between Hannah Arendt and Henrich Blücher, 1936-1968*, ed. Lotte Kohler, New York: Harcourt Brace.
- Arendt, Hannah (2000), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken 1*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2000), *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken 2*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2000), *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Zeitschrift 'Aufbau'*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2000), *Briefwechsel Arendt/ Broch. 1946 bis 1951*, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag.
- Arendt, Hannah (2002) *Denktagebuch 1950-1973*, München: Piper.
- Arendt, Hannah (2002) *Denktagebuch 1973-1975*, München: Piper.

Arendt på dansk

- Arendt, Hannah (1970), *Om Vold*, København: Notabene.
Arendt, Hannah (1971), *Antisemitismen. Første del af Det totalitære samfunds oprindelse*, Haderslev: Notabene.
Arendt, Hannah (1972), *Imperialismen. Anden del af Det totalitære samfunds oprindelse*, København: Notabene.
Arendt, Hannah (1979), *Det totalitære herredømme. Tredje del af Det totalitære samfunds oprindelse*, Vojens: Notabene.
Arendt, Hannah (1998), *Om vold, tænkning og moral. To essays*, Frederiksberg: Det lille Forlag.

Værker om Arendts filosofi

- Abensour, Miguel et al. (eds.) (1989), *Ontologie et Politique: Actes du Colloque Hannah Arendt*, Paris: Editions Tierce.
Amiel, Anne (1996), *Hannah Arendt: politique et événement*, Paris: Presses Universitaires de France.
Barnouw, Dagmar (1990), *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
Beiner, Ronald (1989), „Interpretive Essay. Hannah Arendt on Judging“ i Hannah Arendt (1989) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 89-156.
Benhabib, Seyla (1996), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks: Sage.
Bergen, Bernard (1998), *The Banality of Evil. Hannah Arendt and „The Final Solution“*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
Bernauer, James W. (ed.) (1987), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
Bernstein, Richard J. (1996), *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge: Polity Press.
Bowen-Moore, Patricia (1989), *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, New York: St. Martin's Press.
Bradshaw, Leah (1989), *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto: University of Toronto Press.
Brunkhorst, Hauke (1999), *Hannah Arendt*, Munich: Beck.
Calhoun, Craig & John McGowan (eds.) (1997), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Canovan, Margaret (1974), *The Political Thought of Hannah Arendt*, London: J.M. Dent.
Canovan, Margaret (1992), *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
Chaumont, Jean-Michel (1991), *Autour d'Auschwitz. De la critique de la modernité à l'assomption de la responsabilité historique. Une lecture de Hannah Arendt*, Bruxelles: Académie Royale de Belgique.
Courtine-Denamy, Sylvie (1994), *Hannah Arendt and the Limit of Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press.
d'Entrèves, Maurizio P. (1994), *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London: Routledge.
Disch, Lisa J. (1994), *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press.
Dossa, Shiaz (1988), *The Public Realm and the Public Self: The Political Theory of Hannah Arendt*, Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press.
Enegren, André (1984), *La Pensée Politique de Hannah Arendt*, Paris: Presses Universitaires de France.
Ettinger, Elzbieta (1995), *Hannah Arendt/ Martin Heidegger*, New Haven: Yale University Press.
Gottsegen, Michael G. (1993), *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany: State University of New York Press.
Hansen, Philip (1993), *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Cambridge: Polity Press.
Hill, Melvyn A. (ed.) (1979), *Hannah Arendt: The Recovery of the Modern Public World*, New York: St. Martins Press.
Hinchman, Levis P. & Sandre A. Hinchman (eds.) (1994), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State University of New York Press.
Honig, Bonnie (ed.) (1995), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
Isaac, Jeffrey C. (1992), *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*, New Haven: Yale University Press.
Kaplan, Gisela & Clive S. Kessler (eds.) (1989), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, London: Unwin Hayman Ltd.
Kateb, George (1984), *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford: Martin Robertson.

Kielmansegg, Peter G. et al. (eds.) (1995), *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kristeva, Julia (2001), *Hannah Arendt*, Toronto: University of Toronto Press.

Krummacker, F.A. (Hrsg.) (1964), *Die Kontroverse Hannah Arendt, Eichmann und die Juden*, München: Nymphenburger Verlagshandlung.

May, Derwent (1986), *Hannah Arendt*, London: Penguin Books.

May, Larry & Jerome Kohn (eds.) (1996), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge Massachusetts: The MIT-Press.

McGowan, John (1998), *Hannah Arendt: An Introduction*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Moruzzi, Norma Claire (2000), *Speaking through the mask. Hannah Arendt and the politics of social identity*, Ithaca: Cornell University Press.

Parekh, Bhiku (1981), *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London: Macmillan.

Pirro, Robert C. (2000), *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Illinois: Northern Illinois University Press.

Pitkin, Hannah Fenichel (1998), *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago: The University of Chicago Press.

Reif, Adelbert (Hrsg.) (1979), *Hannah Arendt: Materialien zu ihrem Werk*, Vienna: Europa Verlag.

Ring, Jennifer (1997), *The Political Consequences of Thinking*, Albany: State University of New York Press.

Robinson, Jacob (1965), *And the Crooked Shall Be Made Straight: The Eichmann Trial, The Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, New York: Macmillan.

Rostbøll, Christian F. (1998), *Human Rights, Popular Sovereignty and Freedom*, København: Copenhagen Political Studies Press.

Seller, Anne (1998), *Hannah Arendt*, London: Sage.

Smith, Gary (2000), *Hannah Arendt Revisited. 'Eichmann in Jerusalem' und die Folgen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Taminiaux, Jacques (1997[1992]), *The Thacian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany: State University of New York Press.

Tlaba, Babriel (1987), *Politics and Freedom: Human Will and Action*

in the Thought of Hannah Arendt, Lanham, MD: University Press of America.

Tolle, Gordon (1982), *Human Nature Under Fire: The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Washington DC: University Press of America.

Young-Bruehl, Elisabeth (1982), *Hannah Arendt. For the Love of the World*, New Haven: Yale University Press.

Villa, Dana R. (1996), *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press.

Villa, Dana R. (1999), *Politics, Philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press.

Whitfield, Stephen (1980), *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia: Temple University Press.

Arbejder om Arendt på dansk

Mouritsen, Per (2001), „Af kærlighed til verden. Identitet, eksistens og republikanisme i Hannah Arendts politiske tænkning“ i *Grus*, nr. 63, pp. 85-105.

Petersen, Henrik (1998), „Totalitarismen ved højlys dag: væsentlige tanker hos Hannah Arendt“ i *Udsyn*, 13. årg., nr. 1, pp. 31-35.

Rendtorff, Jacob (1994), „Hannah Arendt og Leo Strauss: to perspektiveringer af Kants politiske filosofi“ i Gorm Harste (red.), *Kompleksitet og dømmekraft*, Aalborg: Skrifter fra Nordisk Sommer Universitet, pp. 149-66.

Forfatterdata

Carsten Bagge Laustsen (født 1970) er cand.scient.pol. fra Århus Universitet og MA i filosofi og social teori fra University of Warwick. Han er indskrevet som ph.d.-studerende ved Institut for Statskundskab, Københavns Universitet, hvor han arbejder på en afhandling om sikkerhed og politisk identitet. Han har sammen med Anders Berg-Sørensen redigeret *Den ene, den anden, det tredje. Politisk identitet, andethed og fællesskab i moderne fransk tænkning*, Politisk Revy, 1999. Hans første monografi, *Nazismens normalitet*, er under udgivelse på Forlaget Dansk Sociologi. Har publiceret artikler om bl.a. nazisme, globalisering, nationalisme, myter, suverænitet, klassisk og moderne politisk teori og social teori i bl.a. *Millennium*, *Cultural Value*, *Space and Culture*, *Tausend Augen*, *Dansk Sociologi*, *Politica*, *Grus*, *Dansk Pædagogisk Tidsskrift*, *Øjeblikket*, *Drift*, *Udsyn*, *Udenrigs* og *Militært Tidsskrift*.

Jacob Dahl Rendtorff (født 1965) er adjunkt i virksomheders ansvar, etik og legitimitet ved Institut for Samfundvidenskab og Erhvervsøkonomi, Roskilde Universitetscenter. Han er uddannet som mag. art. og ph.d. i filosofi fra Københavns Universitet samt Diplom Pol. og DEA en sciences politiques fra Freie Universität, Berlin, og Université de Paris-X. Han har været gæsteforsker ved universiteter i Utrecht, Freiburg og Wien, samt senest Center for Business Ethics, Bentley College, Boston, og Markkula Center for Applied Ethics, Santa Clara University, San Francisco, hvor han forsker i virksomhedsetik. Har skrevet en række artikler og bøger om etik, bioetik, politisk teori og retsfilosofi. De vigtigste udgivelser er: (red.) *Individets genkomst i filosofi, litteratur og samfundsteori*, Nordisk Sommer Universitet, 1996, *Jean-Paul Sartres Filosofi*, Hans Reitzels Forlag, 1998, *Bioetik og ret*, Gyldendal, 1999, *Basic Ethical Principles in European Bioethics*

and Biolaw (med Peter Kemp), Center for Ethics and Law, Copenhagen and Institut Borja de Bioètica, Barcelona, 2000, *Paul Ricæurs filosofi*, Hans Reitzels Forlag, 2000.

Øjvind Larsen (født 1946) er lektor i filosofi og sociologi på Handelshøjskolen i København. Han har især beskæftiget sig med etiske problemstillinger belyst ud fra teologiske, filosofiske, politologiske og sociologiske synsvinkler. Han har blandt andet udgivet *Den etiske tænkemådes tilblivelse i den demokratiske bystat Athen*, RUC, 1986, *Modstandens Etik*, Tiderne Skifter, 1988 og *Forvaltning, Etik og Demokrati*, Hans Reitzels Forlag, 1996.

Anders Ramsay (født 1954) underviser i sociologi ved bl.a. Högskolan i Kristianstad. Han arbejder på en afhandling om Adornos sociologi. Bidrag om bl.a. kritisk teori i *Klassisk og moderne samfundsteori*, red. Andersen & Kaspersen, 2000 og i tidsskrifterne *Agora*, *Res Publica* og *Zenit*. Har forfattet forskningsrapporter og medvirket i svensk dagspresse. Medlem af redaktionen for tidsskriftet *Res Publica*.

Christian F. Rostbøll (født 1971) er cand.scient.pol. fra Københavns Universitet, MSc in Political Theory fra London School of Economics and Political Science og M.Phil. fra Columbia University. Han er forfatter til *Human Rights, Popular Sovereignty and Freedom*, Political Studies Press, 1998. Siden 1998 har han været ph.d.-studerende ved Columbia University i New York City.

Arne Johan Vetlesen (født 1960) er mag.art. i filosofi 1987, dr. phil. 1993, Universiteter i Oslo. Studier i Frankfurt hos Jürgen Habermas 1985-1990. Arbejder med etik, socialfilosofi og politisk filosofi. Vigtigste publikationer: *Perception, Empathy, and Judgment*, Penn State Press, 1994, *Følelser og moral* m/ Per Nortvedt, Ad Notam, Gyldendal, 1994; dansk overs. *Følelser og moral*, Hans Reitzels Forlag, 1996, *Nærhetsetikk*, red., Ad Notam, Gyldendal, 1996, *Nærhet og distanse* m/ Jan-Olav Henriksen, Ad Notam, Gyldendal, 1997; dansk overs. *Omsorgens etik*, Gyldendal, 2000, *Closeness. An Ethics* red. m/ Harald Jodalen, Scandinavian Univ. Press, 1997, *Dydsetikk*, red., Humanist Forlag, 1998, *Fra*

hermeneutikk til psykoanalyse m/ Erik Stänicke, Ad Notam, Gyl-
dendal, 1999, *Indføring i etikk* m/ Kjell Eyvind Johansen, Univ.
forlaget, 2000, *Omsorgens tvetydighet*, red. m/ Knut Ruyter, Gyl-
dendal Akademisk, 2001. Desuden artikler om bl.a. Hannah
Arendt, Habermas, Sartre, Levinas, m.fl. i *Constellations, Philo-
sophy & Social Criticism, Journal of Peace Research, Human Rights
Review*. Arbejder for tiden på en bog om ondskab.

Carsten Bagge Lausten er cand.
scient.pol. fra University of
Warwick og ph.d.studerende
ved Institut for Statskundskab,
Københavns Universitet.

Jacob Dahl Rendtorff er mag.art.
og ph.d.i filosofi fra Københavns
Universitet, Diplom Pol. og DEA
en sciences politiques fra Freie
Universität, Berlin og Université
de Paris-X og er adjunkt ved
Institut for Samfundsvidenskab
og Erhvervsøkonomi, Roskilde
Universitetscenter.

ISBN 87 7289 674 4



9 788772 896748