

## Det negative omslag i 'Aldrig igen!'

–om historiepoltiske manipulationer af moralske imperativer

Efter anden verdenskrig er menneskeheden blevet pålagt et nyt kategorisk imperativ: "Aldrig igen må Auschwitz eller noget lignende gentage sig!". Således hævder Theodor W. Adorno i *Negative Dialektik*, men når vi i dag – snart 63 år efter vedtagelsen af de Forenede Nationers folkedrabskonvention – ser tilbage på den sidste halvdel af det 20. århundrede, er det svært at bevare forhåbningen om, at det nye imperativ 'Aldrig igen!' reelt kan forhindre nye katastrofer: Cambodja, Bosnien, Rwanda, Darfur – for blot at nævne nogle af de værste eksempler. Hver gang vi bliver konfronteret med sådanne grusomme historiske eksempler på statsstyret massevold og folkedrab presser det moralske imperativ 'Aldrig igen!' sig på igen. Imperativet danner ofte basis for en række politiske tiltag: Internationale krigsforbrydertribunaler, sandhedskommissioner, etablering af mindesteder, historiske museer og internationale mindedage. Bag alle sådanne initiativer er den underliggende præmis at leve op til imperativets bud: at forhindre at historien gentager sig.

Det er umiddelbart let og uproblematisk at tilslutte sig imperativet om, at sådanne grusomheder aldrig må ske igen, men denne artikel vil sætte spørgsmålstegn ved, om imperativer som 'Aldrig igen!' altid har en progressiv og præventiv kraft. Gennem en analyse af, hvordan serbisk nationalisme brugte (og misbrugte) historien og udtryk som 'Aldrig igen!', vil jeg undersøge, hvordan det, som Adorno hævder, er den nye morallov, fungerer i praksis. Analysen vil illustrere, at et internt problem i 'Aldrig igen!' er, at det er fundamentalt tvetydigt, hvilke forbrydelser 'Aldrig igen!' i praksis skal forhindre, og hvem det skal beskytte. Den serbiske nationalismes propaganda er kun et eksempel ud af mange på, hvordan statsmagter forvrænger den moralske forpligtigelse i 'Aldrig igen!', så det universelle i imperativet bliver konkret og partisk. Det nye kategoriske imperativ kan have en langt mere snæver moralsk forpligtigelse, end vi umiddelbart forestiller os, og det kan i værste fald fungere som en opfordring til at begå nye grusomheder.<sup>1</sup>

Fokus vil være på steder, hvor det går galt, hvor 'Aldrig igen!' ikke in-

spirerer til moralsk handling, men hvor det modsatte bliver tilfældet. Eksemplerne tegner måske ikke et generelt billede af, hvordan det moralske imperativ 'Aldrig igen!' udfolder sig i praksis, men ikke desto mindre vil analysen kaste lys over en egenskab, der præger moralske imperativer generelt; nemlig at moralske imperativer ofte har et lige så stort potentiale til at inspirere til umoralsk handling som til moralsk handling. Metoden er inspireret af Adorno og Horkheimers tese i *Dialektik der Aufklärung*, hvor hovedpointen er, at en analyse af begreber eller idéer ikke kan skilles ad fra den måde, de har udfoldet sig i en historisk praksis (Adorno og Horkheimer 1988: 3).

### Et nyt kategorisk imperativ

Inden vi undersøger, hvordan 'Aldrig igen!' udfolder sig i en konkret historiepolitisk praksis, tager analysen udgangspunkt i et af de sidste afsnit i Theodor Adornos *Negative Dialektik*, hvor han indleder afsnittet med at beskrive forekomsten af et nyt imperativ<sup>2</sup>:

Hitler har påtvunget den ufrie menneskehed et nyt kategorisk imperativ: at arrangere deres tanker og handlinger, således at Auschwitz ikke gentager sig, så intet lignende forekommer (Adorno 1975: 358).<sup>3</sup>

Et *moralsk* imperativ er et normativt påbud til mennesket om, hvorledes man skal handle moralsk, og i sin karakter af at være *kategorisk* er det et påbud, der gælder til enhver tid og uden undtagelser. Så hvorfor opstår der et *nyt* imperativ? Er Immanuel Kants "gamle" kategoriske imperativ gået til grunde, eller har det mistet sin kraft? De efterfølgende sætninger giver os svar på nogle af spørgsmålene:

Dette imperativ er lige så genstridigt imod sin egen begrundelse som det kantianske. Det ville være en forbrydelse at behandle det diskursivt: for det giver os en kropslig følelse af det øjeblik, hvor det moralske træder til ('Hinzutretenden am Sittlichen'). Kropslig, fordi det er en afsky for den ubærlige fysiske smerte, som individerne er udsat for [...] (Adorno 1975: 358).

Adorno fremfører to teser: 1) For det første hævder han, at vi ikke kan og skal begrunde hverken det gamle eller det nye imperativ. Forklaringen herpå ligger i den anden tese: 2) Moralen er givet på forhånd som et umiddelbart materialistisk motiv. Moralen viser sig nemlig som en *spontan kropslig afsky* overfor den grusomhed, som ofrene i Auschwitz blev udsat for.

Det nye imperativ 'Aldrig igen!' er altså måske udtryk for en ny form for moralfilosofi – en vision for hvordan verden kan forhindre nye grusomheder, som netop er funderet i et materialistisk og kropsligt motiv. Adorno hævder nemlig efterfølgende, at det kun er i dette "usminkede materialistiske motiv", at moralen som sådan overlever.

I det følgende vil jeg analysere et konkret eksempel på den spontane afsky, som ifølge Adorno er så fundamental for det nye imperativ. Hvilke konsekvenser får det for det nye moralske imperativ, at det er funderet på en sådan moralsk kropslig impuls – et spontant, men ustabil grundlag?

### En reportage fra Vukovar

Vukovar<sup>4</sup>, 21. november 1991: Både serbisk og kroatisk tv rapporterer direkte fra fronten. De viser de samme uhyggelige nærbilleder af resultatet af massakren i fangelejren Ovčara: Lange rækker af lig, der ligger skulder ved skulder. På nuværende tidspunkt er det ikke til at se eller afgøre, hvilken etnicitet de myrdede har. Imens kameraerne panorerer over ligene og nøjagtig de samme billeder vises i henholdsvis den serbiske og den kroatiske nyhedsudsendelse, konkluderer den serbiske journalist, at der er tale om serbiske ofre og den kroatiske speaker, at det er kroatiske ofre.<sup>5</sup> Senere afgør dommerne ved FN's krigsforbryderdomstol for Eks-Jugoslavien, at der er tale om mindst 264 kroatiske ofre, både civile og krigsfanger.<sup>6</sup>

Som Susan Sontag fremhæver i en tilsvarende analyse i *Regarding the Pain of Others*, så er afbildningen af grusomheden ikke nok i sig selv til at give os et større kendskab til baggrunden for konflikten. Hun kritiserer netop en journalist fra *New York Times* for hans undertekst til et fotografi fra krigen i Bosnien, hvor journalisten skriver: "Billedet er barskt, et af de mest vedholdende fra Balkankrigene; en serbisk militssoldat, der sparke en døende muslimsk kvinde i hovedet. Det fortæller dig alt, du har brug for at vide." (Sontag 2003: 90). Men blot ud fra et fotografi kan vi ikke afgøre, om kvinden er muslim eller ej, om hun er døende, eller hvad der præcist foregår. I stedet er det netop den tilhørende undertekst eller underlæggende speak, der forankrer omstændighederne på billedet i en konkret politisk virkelighed.

Både de kroatiske og serbiske seere må have følt en umiddelbar gru og væmmelse, da de under dagens nyhedsudsendelse blev præsenteret for de voldsomme billeder af de massakrerede lig. Det var civile ofre, *uskyldige* mennesker, som den serbiske journalist understreger i citatet ovenfor:

Børn og hele familier bliver dræbt i deres eget hjem. Begge grupper af seere reagerer med den samme form for umiddelbare moralske intuition: En sådan lignende massakre må ikke finde sted igen! Men de serbiske journalister havde manipuleret med virkeligheden i deres nyhedsdækning, og afskyen og indignationen blev således ikke kun motiveret af uskyldige menneskers lidelse som sådan; det var netop ligenes *etnicitet*, der determinerede, hvad det helt præcis var, der ikke måtte finde sted igen. Det var ikke et generelt 'Aldrig igen!', for serberne var det helt konkret: "Aldrig igen vil vi tillade, at *kroaterne* myrder uskyldige *serbiske* civile!" Og for kroaterne samme indskydelse men med modsat fortegn. Eksemplet viser, at den kropslige moralske impuls i 'Aldrig igen!' ikke nødvendigvis fortolkes som en forpligtigelse til at beskytte et hvilket som helst menneske i nød, men at det i stedet ofte er tvetydigt, hvilken form for moralske forpligtelse, der udspringer af det nye moralske imperativ: *Hvem* er det, et 'Aldrig igen!' skal beskytte?

Vendingen 'Aldrig igen!' spillede en central rolle i den politiske og nationalistiske retorik under Jugoslaviens opbrud i starten af 1990'erne. I august 1991 – fire måneder inden Ovčaramassakren – på det tidspunkt, hvor konflikten i Vukovar netop var blusset op, arrangerer den serbisk ortodokse kirke en symbolsk genbegravelse af de serbiske ofre for den fascistiske Ustashabevægelse<sup>7</sup> fra anden verdenskrig. Serbisk tv transmitterer direkte fra ceremonien og viser nærbilleder af de bunker af ben og kranier, som er fundet i en massegrav tæt på landsbyen Prebilovci (Bosnien-Hercegovina). Imens holder den kendte serbiske forfatter Dobrica Ćosić en tale, som lægger en uforsonlig afstand til idéen om et samlet Jugoslavien:

En af de største synder i min generation er denne begravelse, som vi udfører halvtreds år for sent, begravelsen af martyrerne fra Prebilovci. Vi har begået denne synd, fordi vi tåbeligt nok troede, at vi ved at glemme Ustashas forbrydelser kunne bidrage til broderskabet imellem det serbiske og det kroatisk folk.<sup>8</sup>

Budskabet i Ćosić' tale er, at det har været en katastrofal fejltagelse for serberne at indgå i en fredelig alliance med kroaterne. Han refererer indirekte til den samtidige politiske situation, hvor kroaterne blot to måneder før (i juni 1991) havde erklæret deres uafhængighed fra Jugoslavien. Serberne har ifølge Ćosić været for naive og godtroende, og på anakronistisk vis er det begivenhederne for 50 år siden, der kan bekræfte og forklare den nutidige politiske situation: Kroaterne har aldrig har været til at stole

på, og nu kan vi forvente det værste fra dem. Ćosićs underforståede præmis fremgår af den morbide kontekst, som talen indgår i: Nu, som før, er kroaterne en trussel imod serberne. De har gjort det før, og det er naivt at tro, at de ikke har tænkt sig at gøre det igen. Samme forklaringsmodel går igen i den ledende bosnisk-serbiske politiker Biljana Plavsić's tilståelse ved krigsforbryderdomstolen for Eks-Jugoslavien i den Haag; drivkraften bag den serbiske nationalisme var netop frygten for et nyt folkedrab.<sup>9</sup>

I løbet af 1980'erne havde der i Serbien været et øget fokus på de grusomheder, som det kroatisk Ustasharegime havde begået under Anden Verdenskrig. Det officielle kommunistiske narrativ havde fokuseret på ofrene for Ustasha som *ofre for fascismen*, men efter Titos død i 1980, og i takt med at den jugoslaviske kommunisme blev mere og mere svækket, blev massakrerne under anden verdenskrig i højere grad tematiseret som *folkedrab*, dvs. etnisk motiveret vold. Både historiografiske og skønlitterære værker om emnet havde karakter af at være "skandaleafslørende": De blev italesat og fremstillet, som afsløringer, der gjorde op med årtiers tabuer og som endelig blotlagde sandheden, der så længe havde været skjult for det jugoslaviske folk (Sindbæk 2007: kap. 9). I den populærhistoriske fremstilling af begivenhederne under Anden Verdenskrig vandt særligt én sejlvet myte terræn: Den kroatisk nation som sådan var 'folkemorderisk', dvs. kroaterne havde et inhærent potentiale for at begå folkemord (Sindbæk 2007: 189-192). I et populærhistorisk program på serbisk tv i 1991 hører man f.eks. værten fortælle om opdagelsen af et dokument, der endeligt kan bevise, at hele det kroatisk folk er 'folkemorderisk'. Det hævdes nemlig, at dokumentet afslører, at den kroatisk katolske kirke havde et program for en total tilintetgørelse af det serbisk folk under Anden Verdenskrig.<sup>10</sup>

De serbisk nationalist begrundede og italesatte altså den daværende konflikt som noget, der lå i direkte forlængelse af historien. Denne særlige erindringsbrug repræsenterer en deterministisk historiefilosofisk tese, hvor forestillingen om en uundgåelig historisk proces påvirker en aktuel politisk proces.

### En fatalistisk historiefilosofi

Når serbisk tv i november 1991 viser billederne af de maltrakterede lig fra Vukovar, bekræfter det den allerede fremherskende forestilling om, at serberne nu igen er i fare for at blive udsat for folkedrab. Massakren i

Vukovar bliver fremstillet som en *gentagelse* af historien, og som et *nutidigt* bevis på kroaternes folkemorderiske intention. Det nye 'Aldrig igen!' referer i denne kontekst ikke kun til den nuværende massakre imod serbiske civile, men også *bagud* til de historiske eksempler på kroatiske massakrer på serbere under Anden Verdenskrig, som gennem de ceremonielle genbegravelser og et øget fokus på Ustashes forbrydelser er blevet 'vakt til live' i den offentlige debat. Det nye imperativ er i denne sammenhæng ikke kun en afsky over en massakre begået imod civile, som er foregået nu og her, men den moralske impuls og indignation er også understøttet af den nyopståede mindekultur og oplysningen om de historiske eksempler på samme form for grusomhed. Slår 'Aldrig igen!' her om i sin egen modsætning og retfærdiggør det, som imperativet oprindeligt var tiltænkt at forhindre? Kan det være 'farligt' at oplyse om fortidens grusomheder?

En sådan konklusion er fristende ligetil og enkel, men vi bør i stedet skelne imellem de forskellige måder, 'Aldrig igen!' kan blive brugt på, og de forskellige kontekster, som imperativet kan indgå i. Det er af afgørende betydning, hvem der udsiger imperativet, og hvilken politisk dagsorden 'Aldrig igen!' skal tilfredsstille. Der går ikke en lige linje fra den serbiske historiografiske forskning om Anden Verdenskrig til den bevidste og kalkulerede nationalistiske brug af den serbiske martyrdom, som vi f.eks. ser i Ćosićs tale. Mange af de serbiske historikere i 1980'erne havde oprindeligt et håb om, at øget oplysning om tidligere tiders grusomheder ville kunne forhindre nye, og efter Titos død forelå der den jugoslaviske historiografi en vigtig opgave i at korrigere det kommunistiske narrativ om begivenhederne under Anden Verdenskrig (Sindbæk 2007: 181). Men i den offentlige sfære blev den historiografiske forskning brugt til at promovere den fremskredne nationalisme i regionen. Den gode intention, der oprindeligt lå i et sådant 'Aldrig igen!', nemlig at vi må forsøge at forhindre nye folkemord, blev forvrænget i en politisk og nationalistisk dagsorden. Det politiske projekt var ikke at oplyse for at forhindre, at historien ville gentage sig, men i stedet at advare imod, at historien allerede var i gang med at gentage sig.

Bag idéen om at vi skal forhindre 'en gentagelse' af historien, ligger antagelsen om, at en historieproces både kan udvikle sig progressivt, fordi vi er i stand til at lære af historien, men at den også kan stå i stampe som en plade, der er gået i hak og blot gentager de begivenheder, der allerede har fundet sted. Når vi hævder, at 'historien gentager sig', mener vi, at menneskeheden ikke har 'lært' af historien, og at verden ikke har udviklet

sig frem imod en mere sand og moralsk orden. Den historiefilosofiske pointe om, at *ophlysning* kan være med til at bevæge menneskeheden som sådan fremad og opad i historien, kommer bl.a. til udtryk i Kants artikel "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" (1784). Kants tese udtrykker en forsigtig optimisme, eller måske nærmere en forhåbning om, at menneskeheden vil kunne udvikle sig progressivt, og denne tese står i skarp kontrast til en *advarsel* om, at historien allerede er i gang med at gentage sig. I en sådan fatalistisk og pessimistisk historiefilosofi er håbet om, at vi stadig kan nå at forhindre en gentagelse, blevet endeligt opgivet. Kants historiefilosofi hviler på en teleologisk pointe: Mennesket har et formål og et potentiale, som det vil stræbe mod at aktualisere. Den teleologiske tese er hos Kant ikke særlig stærk, den skal forstås som en *ledetråd*, der kan være med til at føre os ud af den desillusion, som hurtigt indtræder, når vi betragter "den trøstesløse virkelighed", dvs. verdens moralske forfald (Haugaard i Kant 1993: 51). Den fatalistiske historiefilosofi, som var den underliggende tese i den serbiske nationalisme, stod derimod for en stærk deterministisk tese: Ethvert forsøg på at forhindre historiens gentagelse er formålsløst, for det ligger i kroaternes *natur*, at de er "folkemorderiske". De historiske eksempler på kroatisk aggressioner under Anden Verdenskrig bruges som bevis for, hvad kroaterne også i dag kan finde på. Den sensationelle mediedækning af Ustasha-massakrerne under Anden Verdenskrig har som kalkuleret formål at bekræfte enhver serbers værste mareridt: At endnu et folkemord imod serberne er en reel mulighed. Fortidens grusomheder bliver altså brugt til at bekræfte og understøtte en forvrænget, nationalistisk fortolkning af den samtidige jugoslaviske politiske virkelighed: "Hvis fortiden var nøglen til at forstå nutiden, så var et nyt folkedrab, hvad serberne kunne forvente." (Sindbæk 2007: 183). Idet *ophlysningen* om grusomhederne udvikler sig til en *advarsel*, ændrer det moralske imperativ 'Aldrig igen!' sig fra at være et præventivt forsøg på afværge katastrofen til at blive en opfordring til et *aggressivt forsvar*. Som psykiateren og lederen af de kroatisk-serbere, Jovan Rašković, proklamerer i 1991 på serbisk tv:

[...] en ting er sikkert: serberne vil *aldrig igen* lade sig lede til gravene af et par enkelte Ustasha. Serberne bliver nødt til at rejse en enorm modstand, så den folkemorderiske idé vil kollapse sammen med den folkemorderiske kroatisk stat.<sup>11</sup>

Analysen af begivenhederne rejser også et mere generelt etisk spørgs-

mål om, hvilken rolle erindringen af fortiden som sådan skal spille for vores fortolkning af nutidige begivenheder, og moralfilosoffen Avisha Margalit spiller her ind med et perspektiv, der kan belyse dynamikken i den ovenstående case.

### En partisk erindring

Margalits generelle og bærende argument i *The Ethics of Memory* er, at vores hukommelse altid vil være *partisk* og centreret omkring de ofre og de tragedier, som vi selv har en relation til (Margalit 2003: 80). Margalit skelner imellem etik og moral, og hans argument er, at der findes en snæver og lokal erindrings*etik*, men kun i ganske svag form en mere universel erindrings*moral* (Margalit 2003: 7). Erindringsetikken forpligtiger os først og fremmest til at huske de mennesker, som vi står i en nær relation til, og de erindringsfællesskaber, som vi er en del af. Kun i svagere grad har vi en erindringsmoralisk forpligtigelse til at huske de mere fjerne relationer, vi har til mennesker, som vi kun identificerer os med i kraft af vores fælles menneskelighed. Særligt grusomme begivenheder som folkemord og forbrydelser mod menneskeheden, mener Margalit dog, at menneskeheden som sådan har en erindringsmoralisk forpligtigelse til at erindre, men han har ikke særlig stor tiltro til, at menneskeheden som sådan kan leve op til dette (Margalit 2003: 9). Den stærkeste kraft ligger i de lokale erindringsfællesskaber, der er baseret på 'naturlige' tilhørsforhold, som ifølge Margalit kan være relationerne i en familie, nation eller religion.

De etiske erindringsfællesskaber er ikke kun baseret på nære relationer til de levende, men også på nære relationer til de døde: "Det er et fællesskab som er optaget af spørgsmålet om overlevelse gennem erindring" (Margalit 2003: 69). Derved beskriver Margalits analyse meget præcist den mekanisme, der opstod omkring den serbiske ortodokse kirkes mindeceremonier for ofrene for Ustasha, som vi hørte om i forrige afsnit. Begravelsesceremonierne fik den enkelte serber til at identificere sig mere med knoglerne af de døde serbere end med hans kroatiske eller bosnisk-muslimske nabo, der boede inde ved siden af. Koncentrationslejren Jasenovac og de andre grusomheder, som serberne havde været udsat for under Anden Verdenskrig, var netop eksempler på vigtige *fælles minder* i det serbiske erindringsfællesskab, og relationerne til fortidens serbere var stærkere end relationerne til de andre erindringsfællesskaber i det daværende Jugoslavien.



Margalits analyse rammer meget præcist, så længe den forbliver i det deskriptive domæne, problemet er blot, at det er uklart, om Margalit mener, at hans teori om en erindringsetik også skal tillægges *normative* implikationer. Mener Margalit, at den *etiske* forpligtigelse til at huske de døde fra vores eget erindringsfællesskab er større end den *moralske* forpligtigelse til at huske eksempler på folkemord og forbrydelser imod andre erindringsfællesskaber? Hvis en *erindringsetik* primært handler om at huske vores egne ofre, så er hans model snarere en del af problemet end af løsningen. De fleste forbrydelser mod menneskeheden og folkemord er netop motiverede af etniske, religiøse eller nationale erindringskrige. Kernen i den serbiske nationalismes opblomstring bestod netop i et øget fokus på de grusomheder og lidelser, som hhv. kroaterne og de bosniske muslimer havde påført den serbiske nation op igennem historien. Hvis den vigtigste etiske forpligtigelse er at huske vores egne ofre frem for ethvert uskyldigt offer, så er det svært at forestille sig, hvordan 'Aldrig igen!' kan fortsætte med at være et almengyldigt imperativ, der har en rækkevidde, der går ud over de lokale erindringsfællesskaber.

### Hævnmotivet i 'Aldrig igen!'

Som demonstreret gennem eksemplerne ovenfor, så producerer en umiddelbar afsky overfor menneskelig lidelse altså ikke nødvendigvis et incitament til at forhindre en sådan lidelse for mennesker generelt. I værste fald kan en sådan afsky producere et incitament til at gentage en lignende forbrydelse som en hævnaktion eller at skabe en hovedløs frygt for, at kroaterne vil gøre det samme igen, hvis ikke de når at blive stoppet først. 'Aldrig igen!' bliver altså i denne sammenhæng en motiverende faktor for nye aggressioner.

Adorno diskuterer netop den intime sammenhæng imellem moralske domme og hævnmotiver i *Negative Dialektik* ved at gengive Walter Benjamins bemærkning om, at dødsstraf måske kan være sand i sin udførsel men aldrig i sin legitimation (Adorno 1975: 282). Benjamins pointe er, at ønsket om at udsætte gerningsmændene for den samme lidelse, som de påførte ofrene, og at straffe dem ud fra devisen øje for øje - tand for tand, kun kan være sand i selve øjeblikket. En sådan hævnaktion ville aldrig kunne retfærdiggøres. I første del af *Minima Moralia* opridses Adorno på samme måde det tvetydige i et sådant hævnmotiv. Det foregår i en diskussion om retsopgøret, der på daværende tidspunkt ventede forude for

efterkrigstidens Tyskland. På den ene side mener Adorno ikke, at man skal ”ansætte bødler i retssystemet”, dvs. indføre dødsstraf, men på den anden side vil han heller ikke forhindre nogen i at hævne sig over det, som er sket. Adorno anerkender altså, at hævnmotivet i sig selv er berettiget som en moralsk impuls, men han ønsker ikke en institutionalisering af hævn-motivet gennem dødsstraffen. Et sådant retsprincip, mener han, ville gøre os alle sammen til bødler. Alligevel proklamerer han, at han ikke vil stille sig i vejen for selvtægt, dvs. for dem, der har i sinde at hævne sig. Han advarer om, at man ikke skal vise nåde, fordi den ”ustraffede fascisme” derved vil sejre og blive opmuntret til at fortsætte sine ugerninger andre steder. Adorno anerkender det paradoksale i sin udmelding: En afvisning af dødsstraf ville spotte og ignorere vores moralske impuls, men en ”institutionalisering af gruen” ville trække os tilbage til primitive og barbariske mønstre, fordi retsstaten ville blive en garant for blodhævn (Adorno 1962: 107-108). Ifølge Adorno indeholder den moralske impuls *i sig selv* en sådan apori: Adorno anerkender altså, at vores afsky og indignation over de grusomme gerninger let kan føre til blodhævn.

Som Adorno fremhæver, så afføder den kropsligt funderede moralske impuls netop et ønske om hævn. Derfor mener jeg ikke, at den serbiske nationalismes brug af ‘Aldrig igen!’ udelukkende skal fortolkes som et *mis*-brug. Muligheden for, at efterlevelsen af ‘Aldrig igen!’ udvikler sig til mas-sakrer og blodhævn i selvforsvarets navn, er altså ikke kun betinget af de nødvendige eksterne faktorer såsom den politiske manipulation; den er også til stede som et inhærent potentiale i det nye moralske imperativ.

Samme problematik er Margalit inde på, når han i en bibemærkning nævner, at de minder, som han mener, menneskeheden som et *moralske* erindringsfællesskab er forpligtiget til at huske, er negative og grusomme begivenheder som f.eks. folkemord og forbrydelser mod menneskeheden, sådanne minder ikke inspirerer til taknemmelighed, i stedet antænder de en lyst til hævn (Margalit 2003: 73). Her har Margalit fat i en vigtig pointe, som han dog ikke uddyber yderligere. Margalit tager nemlig ikke i betragtning, at den samme mekanisme i allerhøjeste grad er til stede i de *etiske* erindringsfællesskaber; når vi husker de grusomme begivenheder, som er blevet begået imod vores egne ofre, vil det i høj grad også afføde en hævn-gerrighed. Et øget fokus på de grusomheder, som et erindringsfællesskab har været udsat for, kan netop være med til at puste til ilden i en proces, der fører hen imod en konflikt.

## Konklusion

Den moralske impuls i 'Aldrig igen!' indeholder ikke kun et progressivt potentiale, men kan i lige så høj grad aktualisere et primitivt ønske om blodhævn. Paradoksalt nok kan 'Aldrig igen!' altså slå om i sin egen modsætning og i stedet for at forhindre nye forbrydelser mod menneskeheden blive et middel til at tilskynde til dem. Men dermed kan vi dog ikke konkludere, at enhver oplysningskampagne om folkedrab kan udvikle sig til nye grusomheder; den tese er, som understreget tidligere, ikke engang gyldig i forhold til det eksempel, som artiklen her har behandlet.

Det generelle problem er, at alle moralske imperativer potentielt set kan forvrænges eller misbruges. Kants 'gamle' kategoriske imperativ blev fx forvrænget af nazisten og skrivebordsbødlen Adolf Eichmann og brugt til at retfærdiggøre det nazistiske regimes folkemord (Arendt 1994: 135ff og Bagge-Laustsen 2002). Intet moralsk bud kan på forhånd sikre sig imod en sådan pervertering, og nissen flytter altså med til det nye imperativ. En sådan konklusion ville dog næppe komme som nogen overraskelse for Adorno, for selvom han forsøgte at løse problemet ved at gøre moralen afhængig af en kropslig impuls, så var han samtidig klar over, at selv dette nye imperativ også ville indeholde sit eget destruktive potentiale. Opgaven for moralfilosofien bliver derfor at analysere, hvordan og hvorfor en sådan forvrængning eller pervertering bliver muligjort. Som Adorno har formuleret det, hører det netop med til moralen ikke at føle sig hjemme i sit hjem (Adorno 1962: 82). Vi skal ikke være for skrāsikre på, at moralske imperativer kan give os en ufejlbarlig anvisning på det rigtige liv. Moralfilosofi er kun gyldig som disciplin, hvis man er bevidst om de antinomier, der findes inhærent i den (Adorno 1996: 167-168).

## Noter

- 1 Artiklens argument er mere detaljeret udfoldet i Munch-Hansen 2008.
- 2 Adorno formulerer en anden version af det samme nye imperativ i "Erziehung nach Auschwitz" (Adorno 1997).
- 3 Med mindre andet er angivet, er alle oversættelser mine.
- 4 Kroatisk by, der ligger netop på grænsen til Serbien.
- 5 *Images and Words of Hate*, dokumentarfilm af B92, produceret af Fondacija "Pravo na sliku i rec (Fonden for retten til billeder og ord)", "Vukovar, 1991".
- 6 Jævnfør dommen for Mrkšić et al. (nr. IT-95-13/1) "Vukovar Hospital" ved FN's krigsforbryderdomstol for Eks-Jugoslavien.

- 7 Ustasha var en nationalistisk og fascistisk bevægelse i Kroatien, der blev dannet af Ante Pavelić i 1929. Ustasha kom til magten under Anden Verdenskrig, hvor de indgik i en alliance med de tyske nazister, og oprettede en uafhængig kroatisk stat. Ustasha udførte samme form for systematisk udryddelse af jøder og romaer som nazisterne, men derudover var deres primære offergruppe serberne. Ustasha var berygtet for deres massakrer på civile ikke-kroater, kz-lejren Jasenovac og brutale tortur- og henrettelsesmetoder (Jævnfør Sindbæk 2007: 22ff).
- 8 *Images and Words of Hate*, "Year Two"
- 9 Jævnfør sektionen "Statements of Guilt" fra ICTY's hjemmeside: <http://www.icty.org/sid/221>
- 10 *Images and Words of Hate*, "Vukovar, 1991".
- 11 *Images and Words of Hate*, "Year two - 1991"

### Litteratur

- Adorno, Theodor W. (1975 [1966]): *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- (1996): "Probleme der Moralphilosophie" i *Theodor W. Adorno Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen Band 10*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1962 [1951]): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- (1997 [1967]): "Erziehung nach Auschwitz" i *Theodor W. Adorno, Gesammelte Werke, Bd. 10.2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Theodor W. & Horkheimer, Max (1988 [1944]): *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main; Fischer Taschenbuch Verlag.
- Arendt, Hannah (1994 [1963]): *Eichmann in Jerusalem – a Report on the Banality of Evil*, USA: Penguin Books.
- Kant, Immanuel (1993 [1784]): "Idé til en almen historie med verdensborgerlig hensigt" (oversat efter "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht") i *Oplysning, historie, fremskridt – Historiefilosofiske skrifter*, ved Morten Haugaard Jepsen, Århus: Slagmark.
- Laustsen, Carsten Bagge (2002): "Eichmanns Kant" i *Ondskabens Banalitet*, København: Museum Tusulanums Forlag.
- Margalit, Avishai (2003): *Ethics of Memory*, Cambridge: Harvard University Press.
- Munch-Hansen, Ditte Marie (2008): *Et nyt kategorisk imperativ? – En filosofisk undersøgelse af udtrykket 'Aldrig igen!'*, (speciale), Filosofi, Københavns Universitet, publiceret på Dansk Institut for Internationale Studiers hjemmeside: <http://www.diis.dk/sw67059.asp>.
- Sontag, Susan (2003): *Regarding the Pain of Others*, New York: Picador.
- Sindbæk, Tea (2007): *Usable History – the Theme of Genocide in Yugoslav Historical Culture, 1945 – 2002* (upubliceret phd-afhandling), Historisk Afdeling, Aarhus Universitet.