

Jacob Dahl Rendtorff

Dømmekraftens Historiske Ansvar Hannah Arendt og vores opfattelse af Holocaust

Spørgsmål om ondskaben i totalitarismen og i Holocaust er centrale i Hannah Arendts filosofi. Der kredses om disse temaer i hovedværkerne *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958) og ikke mindst *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1964). En læsning af disse værker kan hjælpe os til at forstå, hvordan nutidens demokratiske samfund skal forholde sig til fortiden og sikre sig, at totalitarismen og Holocaust-massakren af seks millioner jøder under Anden Verdenskrig aldrig kommer til at ske igen. Arendts tese om ondskabens banalitet som det radikalt onde stiller store etiske krav om dømmekraft og reflektiv tænkning. Det drejer sig om samfundets kollektive erindring samt historikerens etiske og politiske ansvar for at fremstille begivenheder, der vidner om det ondes eksistens i historien. Her er Arendts filosofi et eksempel på en tænkning af forholdet mellem historisk ansvar, modernitet og dømmekraft.

Det er et problem i Arendts tænkning, hvordan man på forsvarlig vis kan skildre Holocaust, når den egentlige skandale var ondskabens banalitet, dvs. at det var almindelige mennesker, der i afstumpethed begik de største forbrydelser mod menneskeheden. Spørgsmålet er ikke mindre presserende i dag. Man har nyligt foretaget undersøgelser, der viser, at næsten halvdelen af de 15-35-årige i Danmark ikke kender til Nürnberglovene eller Krystalnatten (Information, d. 26 marts 2001). Omvendt hævdes det i Israel, at børnene tudes ørene fulde af Holocaust i en sådan grad, at det er en naturlig del af deres dagligdag. Den aktive jøde sættes i modsætning til de passive ofre, der frivilligt lod sig gasse i koncentrationslejrene. Vender man sig mod film og tv-industrien eller undersøger man fremkomsten af mange Holocaustmuseer og monumenter,

ser det ud til, at alle vil høre historien om jødeudryddelserne igen og igen. Samtidig er Internettet fuldt af revisionistiske sider, hvor det benægtes, at Holocaust fandt sted.

Disse forskellige opfattelser af Holocaust stiller naturligt spørgsmålet om, hvordan man ansvarligt forholder sig til Holocaust og andre folkemord. Hvordan kan man i det hele taget repræsentere den radikale eller banale ondskab? Dette har f.eks. været diskussionen omkring den amerikanske Tv-serie *Holocaust* fra 1978 og filmene Claude Lanzmanns *Shoah* fra 1985 og Steven Spielbergs *Schindlers Liste* fra 1993, der udtrykker meget forskellige måder at gengive Holocaust på. I de to amerikanske film skete det med alle Hollywoods traditionelle virkemidler, mens Lanzmann understregede, at Holocaust var så frygteligt, at det aldrig kunne gengives passende med billeder. Dette billedforbud er så blevet udfordret af folk, der har hævdet, at den refleksive bearbejdelse af et traume er en nødvendighed for at kunne leve med historiens traumer. Samtidig har Holocaust-erindringen stor betydning for nutidens krigsforbryderdomstole og for samfundets politiske ansvar for at undgå etniske udrensninger.

Man kunne her i forlængelse af Arendts kritik af tendensen til at gøre det onde til noget absolut (Arendt [1964] 1992) hævde, at den stærke interesse for det onde og Holocaust har været tidstypisk, og at det moderne samfund har brug for Holocaust for at finde en fælles identitet. Man kan spørge, om det er heldigt, at Holocaust bliver symbol på jødisk kultur i det 20. århundrede. Dette gælder også andre grupper, der forsøger at definere deres kulturelle identitet ud fra deres offerstatus, f.eks. homoseksuelle eller sorte. I denne forbindelse er spørgsmålet om den hurtige reference til Holocaust i ethvert tilfælde af diskrimination tværgættet. Det betyder jo, at den logiske konsekvens af diskrimination bliver gasning og drab.

En endnu mere radikal position er blevet fremført af den overlevende fra Holocaust Elie Wiesel. Han har hævdet, at nutiden aldrig kan komme til at begribe Holocaust (Novick 2001, 381). Wiesel mener, at den, som ikke har oplevet Holocaust, aldrig vil komme til at forstå begivenheden. Wiesels opfattelse indebærer, at vi ikke kan give mening til Holocaust i vores almindelige sprog. Begivenheden er så frygtelig og historisk unik, at den overskrider ethvert sprogligt udtryk. Den kan heller ikke illustreres med billeder, film, eller nok så mange filosofiske værker eller historiske skildringer af fakta. I forlængelse heraf kan det hævdes, at der er tale om en irrationel mystisk begivenhed, som kun kan forstås af ofrene, og de overlevende er derfor episodens eneste vidner.

Det har også været hævdet, at Holocaust som folkemord af jøderne er radikalt forskelligt fra andre typer af folkemord, som f.eks. Bosnien eller Rwanda.

Steven Katz fra Holocaust-museet i Washington har i et planlagt trebindsværk om *The Holocaust in Historical Context* (1994), hvoraf mindst et bind er blevet skrevet færdigt, forsøgt at klarlægge, hvorledes drabet på jøderne på grund af deres religion og kultur udgør en hel unik type folkemord i historien.

Omvendt kan det være problematisk at trivialisere forbrydelserne mod jøderne ved at hævde, at Holocaust set i lyset af de 50–60 millioner mennesker, der blev dræbt i den Anden Verdenskrig, ikke var særligt stort. Problemet kan imidlertid ikke være reelt. Det var ikke kun jøderne, der blev dræbt, og det kan i forlængelse af Hannah Arendts skarpe argumenter i *Eichmann-bogen* (Arendt 1992, 5) ikke understreges for tit, at Holocaust var en forbrydelse mod menneskeheden. Endvidere kan man mene, at vi ved at give jøderne patent på Holocaust implicit kommer til at give Hitler en halv sejr, eftersom vi anerkender, at jøden er en udvalgt paria i den historiske udvikling.

På denne baggrund stiller Hannah Arendts diskussion af nazi-bureaukraten Adolf Eichmanns banale ondskab i *Eichmann in Jerusalem* spørgsmålet, om nazisternes ondskab var historisk unik, eller måske snarere udtryk for menneskets middelmådighed i et mekanisk totalitært system (Arendt 1992, 49). Arendts kritik af ondskabens banalitet problematiserer, om vi overhovedet kan lære noget af Holocaust, og om det tjener det samfundsmæssige fællesskab hele tiden at vende tilbage til Holocaust (Novick 2001, 28). Hvad får jøderne egentlig ud af at blive set som et offerfolk, der smertefuldt måtte gå store lidelser igennem for at blive udvalgt? I forlængelse af Arendt kan man mene, at det er farligt at gøre Holocaust til en mystisk helligdom, der giver jøderne deres nye identitet i et sekulariseret samfund.

1. Holocaust som historisk begivenhed

Det ligger i Hannah Arendts teori om det ondes banalitet, at erindringen under alle omstændigheder er nødvendig, men spørgsmålet er samtidig, hvordan man på en passende måde kan huske på Holocaust, ære ofrene og bekæmpe lignende forbrydelser. Arendts analyser af Holocaust som baseret på nazisternes grænseløse lydighed, moralske blindhed og tankeløse afstumpethed kombineret med et effektivt bureaukrati i et totalitært samfund (Arendt 1992, 136) dokumenterer, at det er farligt at gøre Holocaust til en unik begivenhed, der ligger uden for historien. Vi respekterer bedst ofrene, hvis vi prøver at trænge ind i grundene til denne grusomhed. Kravet om at analysere Holocaust som en historisk begivenhed tjener til det formål at huske på, at umenneskeligheden blev skabt af banale og intetsigende mennesker. I denne forbindelse kan det imidlertid ikke udelukkes, at det viser sig, at vi slet ikke kan lære noget som helst af Holocaust.

Det kan hævdes, at begivenheden ikke er mystisk, men så meningsløs og irrationel, at der ikke er noget at forstå. Modsat sådan at gøre Holocaust til en mystisk hændelse, som Wiesel nærmer sig, kan vi lære af Hannah Arendt, at vi skal ophøre med at gøre Holocaust til uangribelig mystik, men derimod så meget som muligt forsøge at forklare det med vores tilstedeværende samfundsvidenskabelige teorier. Ved at fremhæve ondskabens banalitet kan man i Arendts ånd afvise enhver form for mystisk determinisme i Holocaust. Det giver ikke mening at hævde, at Auschwitz var antisemitismens naturlige endepunkt eller et nødvendigt skridt på vej mod skabelsen af Israel. Deraf følger, at en overdreven fokusering på Holocaust fører til større antisemitisme og dermed kan have den modsatte effekt af at respektere og ære ofrene.

Det ligger implicit i Arendts analyser af totalitarismen, at anvendelsen af teknik og bureaukrati i Holocaust gør begivenheden til en del af vores moderne verden (Arendt 1992, 114). Dette kritiseres ofte for at være en upræcis analyse, der teoretiserer i stedet for at fange den egentlige ondskab. Ifølge Arendt er noget af det mest uhyggelige ved Holocaust ikke kun, at det blev udført af almindelige mennesker, men også at det blev gjort, mens hele verden forholdt sig passivt uden at gøre noget. Selvom der kom information ud om jødeforfølgelserne, var de fleste mennesker i Europa og USA indifferente og greb ikke ind i sammenhængen. Det er den samme moralske blindhed og indifferens, som vi observerer dagligt, når mennesker på gaden har størst tendens til at forholde sig passivt, hvis der sker noget med andre inden for deres rækkevidde. Denne indifferens og mangel på sensibilitet er det moderne masse menneskes lod.

Arendts tolkning af ondskabens banalitet står imidlertid ikke kun i modsætning til dem, der gør Holocaust til en irrationel mystisk begivenhed. Hun ville også være kritisk over for dem, der benægter Holocaust. Dette er, som Deborah Lipstadt hævder i *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory* (1993), en uhyggelig 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, at Holocaust har fundet sted. Vi kan i et demokrati ikke acceptere, at højreradikale grupper leger med historiens grusomhed. Derudover er en vis symbolsk institutionalisering af erindringen om Holocaust i museer og mindesmærker nødvendig for at undgå trivialiseringen af begivenheden. Dette er i forlængelse af Arendt, der kun har håb til overs for Eichmanns manglende evne til at tænke. Hun opfatter den reflekterende erindring som en vigtigt aspekt ved det at være menneske (Arendt 1992, 252). Arendt sagde, at hun følte sig tvunget til at drage til Jerusalem og skrive om Eichmann-sagen af ansvar for sin egen fortid.

Eichmann in Jerusalem er ud over en reportage fra retssagen mod Eichmann i Israel et opgør med den intentionalistiske skole i Holocaust-forskningen, der

hævdede, at Holocaust var et resultat af Hitlers og de øvrige nazisters eksplicit onde intentioner som en naturlig konsekvens af den nazistiske ideologi og det racistiske verdensbillede (Cesarani, 1994: 5-6). Arendt er således tættere på den såkaldte "funktionalistiske" og "kybernetiske" skole, eftersom hun forklarer Holocaust ud fra samspillet mellem et totalitært ideologisk system, bødlernes grænseløse lydighed og ofrenes manglende evne til at mobilisere effektiv modstand.

Eichmann er den bedste illustration af den middelmådige småborger, hvis manglende evne til dømmekraft og kritisk refleksion var med til at udløse Holocaust. Det viser Eichmanns dårlige hukommelse, og Arendt understreger, hvorledes han ikke kunne huske sine egne dispositioner med særlig stor nøjagtighed. Han havde problemer med at erindre det nøjagtige forløb i planlægningen af "Die Endlösung". Selvom han havde organiseret Wannsee-konferencen, der var et vigtigt skridt i koordineringen af jødeudryddelserne, havde det ikke gjort stort indtryk på ham (Arendt 1992, 54). Og han havde holdt sig væk fra koncentrationslejrene, som han kun besøgte få gange. Eichmann er en skrivebordsmorder på distance fra sit offer. Hans dårlige hukommelse illustrerer hans ufølsomhed, banalitet og manglende evne til at tage ansvar for sine handlinger.

Vi kan dog ikke komme uden om, at den totale og entydige gengivelse af fortiden er umulig (Ricœur: 2000: 31). Denne apori er blevet fremhævet af Lyotard, der i midten af firserne i en sprogfilosofisk undersøgelse med en noget søgt pointe, gjorde opmærksom på, at det skulle være umuligt at erindre Holocaust, eftersom ofrene, der er de eneste, der havde direkte tilgang til begivenheden, er døde (Lyotard: 1984). For at komme ud over dette paradoks vil vi understrege, at erindringen altid allerede en refleksiv aktivitet. Der er hele tiden tale om sproglig bearbejdelse af begivenhederne. Samtidig er erindring ikke bare fortid. Det er vigtigt at forstå Arendts gengivelse af Eichmannsagen og diskussionen af Holocaust i lyset af nutiden. Tilstedeværelsen af fortiden i nutidens rum er en betingelse for erindringen af fortiden. Man kan ikke komme uden om, at erindringen er en nutidig erfaring, der viser tilbage til en række tidligere begivenheder (Ricœur 2000).

På samfundsplanet kan der være tale om kollektive traumer og patologier. Holocaust udtrykte et sådant gigantisk sorgarbejde for ofrene, men også for den tyske befolkning, der skulle komme overens med deres egen historie. Målet med sorgarbejdet er at genskabe et tåleligt forhold til fortiden. Den manipulerede hukommelse er udtryk for identitetens skrøbelighed. Det er oplagt at forstå Eichmann som den kyniske og perverse morder med et spaltet selv, hvor det den onde indstilling fortrænges i den sygelige normalitet. Men dette er ifølge Arendt ikke sandsynligt. I retssalen var der intet frygtindgydende

eller djævelsk ved Eichmann. Spørgsmålet er snarere, om Eichmann, dette banale menneske, overhovedet havde sammenhæng i sit liv. Arendt nævner flere gange hans mangel på realistisk selvforståelse. Et selv, der ikke har styr over sin hukommelse og sit forhold til fortiden, kan nemt komme til at leve en melankolsk drømmetilværelse, hvor det ikke har sammenhæng i sit liv.

Arendts beskrivelse af banaliteten i Eichmanns personlighed vidner om hans tomme identitet. Denne fremgår også af Eichmanns egne dagbøger, som han skrev under retssagen i Jerusalem, og som han ville skulle udgives efter hans død, men som den israelske stat beslaglagde og først lod være tilgængelige for offentligheden 28 år efter i år 2000. Dette 1200 sideres, tætskrevne værk tilføjer ikke afgørende nyt i forhold til Arendts analyser, men det vidner om Eichmanns problemer med at etablere en sammenhængende personlig identitet. I dagbøgerne vedbliver Eichmann at fralægge sig ansvaret fra jødeudryddelserne og understreger, at han kun adlød ordrer. Manuskriptet skulle have titlen *Götzen* (Afguder), med henvisning til de nazistiske ledere, som Eichmann i starten opfattede som Guder, men senere som afguder, fordi de stod for helvede på jorden. Værket skulle ifølge Eichmanns pertentlige anvisninger være pænt indbundet, og hans navn skulle stå på forsiden med klare bogstaver. Eichmann forsøger i dagbøgerne at fremstille sig selv som et godt menneske uden onde hensigter, som imidlertid på beklagelig vis var havnet i et inferno af ondskab. Han beskriver selv, hvorledes han var ved at besvime og måtte styrke sig med sin lommelærke, da han så gasninger, kvælninger og begravelser i massegrave, efter at soldaterne havde trukket guldplomber ud af ofrenes tænder. Eichmanns selvmedlidende skrift er præget af et forsøg på at bortforklare nazismen, selvom man tidligere havde hørt, at han gik fuldt ud ind for den nazistiske ideologi.

I denne forbindelse er Arendts analyser af de banale nazister måske i virkeligheden slet ikke så langt fra Daniel Goldhagen, der nyligt har modtaget en tysk demokratipris for sin kritik af den tyske antisemitisme i *Hitler's Willing Executioners* (1996). Modsat de revisionistiske historikere, der i den berømte *Historikerstreit* i midten af 1980'erne fremstillede Holocaust som en parentes i tysk historie, argumenterede Goldhagen for, at Holocaust ikke bare var en tilfældighed, men en gennemtænkt ideologisk aggression fra tyskernes side. Han påstod, at man var mere voldelige over for jøderne end over for andre, og at hele den tyske nation stod bag drabene og jødeforfølgelserne.

Goldhagens bog er udtryk for et berettiget opgør med den tyske historiker Ernst Nolte, som mente, at nazisternes terror ikke kunne forstås uden at inddrage stalinisternes terror i USSR. Ganske vist benyttede nazisterne sig af nærmest industrielle metoder, men i bund og grund var deres handlinger inspireret af kommunisterne. Derfor, hævder Nolte, må vi revidere vores opfat-

telse af Holocaust. Samtidig mener han, at tyskerne, selvom de gik klart over gevind med gasningen, havde ret til at gøre jøderne til krigsfanger, eftersom disse jo havde erklæret Tyskland krig. Noltes holdning kunne være grundlag for bestræbelser på at give Tyskland en ny identitet, der befrier landet fra den kollektive skyld i forhold til nazismen.

Selvom Arendt i højere grad understregede de institutionelle betingelser for det banalt onde og pointerer, at ofrenes manglende modstand grænser til "samarbejde", har hun tilfælles med Goldhagen, at hun argumenterer for en selvkritisk historievidenskab, der sigter mod at få sandheden frem, hvor ubehagelig den end måtte være. Arendt understreger, at erindringen af nazisternes forbrydelser mod menneskeheden bør finde en plads i det tyske og det internationale samfunds kollektive hukommelse (Arendt 1992, 269). Vi bør, idet vi læser beretningen om Eichmannsagen, være klar over, at erindringen om den radikale ondskabs frygtindgydende banalitet er nødvendig for et demokratisk samfund, selvom det ikke var en selvfølge for tyskerne efter krigen. En sådan kritisk ransagelse af fortiden er en betingelse for, at et samfund kan fungere som et genuint moralsk og politisk fællesskab.

I stedet for at bortforklare ondskaben og gøre den til en bagatel i den nationale politiske historie, bør et demokratisk samfund have en selvkritisk og ansvarlig holdning til historien. Her er det vigtigt at slå fast, at Holocaust ikke var en tilfældig begivenhed i menneskehedens historie, men et resultat af den nazistiske politiske ideologi og en række dæmoniske bødler, der benyttede banale håndlangere som Eichmann til at gennemføre deres forbrydelser. For at undgå at det sker igen, bør det demokratiske samfund internationalt set være vedvarende opmærksomt på Holocaust som et fælles menneskeligt problem. Det er således nødvendigt, at erindringen om Holocaust holdes levende i den fælles historie.

2. Ondskabens banalitet og faserne i opfattelsen af Holocaust

Den filosofiske historieskrivning har et stort ansvar for at bidrage til den kollektive erindring (Ricœur, 2000). Arendts analyser af totalitarismen og det ondes banalitet bidrager til at bestemme den rationalitet, der lå bag Holocaust som en integreret del af det moderne samfund. Arendt hjælper her til kritikken af oplysningens dialektik, hvor den vesterlandske rationalitet, der skulle skabe demokrati og tolerance, ender i ideologi og terror. Arendts analyser er udtryk for en repræsentation af fortiden, der hjælper os til at forstå de sociologiske, historiske og filosofiske forudsætninger for totalitarismen (Arendt 1992). Selvom vi ikke kan komme uden om, at forestillingsevnen kan være ideologisk præget, bør vi fastholde, at den historiske repræsentation bestræber

sig på at skildre fortiden, som den var. Dette sker ved at anvende videnskabelige modeller og teser, som forklarer årsag-virkningsforhold og etablerer de økonomiske og geografiske lovmæssigheder for den historiske udvikling.

Her kan vi læse Hannah Arendts kritiske filosofi om dømmekraften i historien i lyset af Frederick Nietzsches problem om forholdet mellem historien og livet, hvor Nietzsche argumenterede for, at historien skulle have nytte for livet (Ricœur 2000). I sin tolkning af Kants teori om dømmekraften kan Arendt siges at formulere en "kritik af den historiske dømmekraft" (Arendt 1989). Som verdensbetragter forsøger vi at placere os på randen af begivenhederne for at bedømme dem så korrekt og upartisk som muligt. Arendt er klar over, at dommen over historien ikke udsiges fra et sted udenfor historien, men hun mener samtidig, at menneskets tilhørsforhold og væren i historien ikke udelukker et engagement i historisk objektivitet.

I forlængelse heraf vil vi understrege, at begreberne om kritisk efterprøvelse og sandhed bør være en integreret del af historikerens arbejde (Ricœur: 2000, 417). Det kan ikke være historikerens første opgave at foretage en moralsk bedømmelse af fortiden. På samme måde som det er vigtigt for Arendt at skelne mellem dømmekraft og handling, bør vi understrege den grundlæggende forskel mellem historikeren og dommeren. Når en dommer forholder sig til fortiden i en krigsforbryderdomstol eller krigsret, drejer det sig ikke først og fremmest om sandhed, men om at genetablere offentlig orden samt at respektere ofrenes værdighed som mennesker. Derfor er dommerens og historikerens opgaver i princippet forskellige.

Historikeren skal berette om, hvad der skete, mens en dommer under hensyntagen til ofrene skal dømme de skyldige. Hvis historikeren alene gør sig til dommer over historien risikerer vedkommende at blive partisk, og det bliver dermed vanskeligt for andre historikere at betvivle vedkommendes forskning. Historikerne vedbliver med at være uenige, og historien kan, i fald nyt materiale fremkommer, skrives på ny. I en retssag, derimod, tager dommeren stilling til mange forskellige historiske vidnesbyrd og kan derfor få et mere varieret perspektiv på sagen (Ricœur, 2000: 412).

Det er domstolenes opgave indenfor rammerne af deres kompetence at udfærdige en retfærdig dom. Denne opfattelse af forholdet mellem dommer og historiker hjælper os til at forstå, hvorledes historikeren bør forholde sig til Holocaust. I den tyske *Historikerstreit* kritiserede Habermas de revisionistiske tyske historikere, fordi de hævdede, at der ikke var stor forskel på det tyske Holocaust og Stalin-tidens forbrydelser. Habermas kunne derfor senere hilse Goldhagens teorier om tyskernes intenderede ondskab i Holocaust velkommen, eftersom de var udtryk for en kritisk accept af Tysklands skyld.

Dette behov for historisk og juridisk sandfærdighed i forhold til historien

begrundes også i sorgen over de døde og i længslen efter retfærdighed. Tilhørsforholdet til historien som for Arendt beskrives ved nataliteten (Arendt [1958], 1989), dvs. med menneskets evne til at kunne begynde på ny, vidner paradoksalt nok både om livet, generationsfølgen og om døden, eftersom de døde i dag er dem, som i går var levende handlende og lidende mennesker.

På denne baggrund har vi et ansvar for ikke at glemme. Men samtidig er der en nødvendig glemsel af Holocaust. Glemslen er udtryk for sårbarheden ved menneskets liv. Den vidner om den syge hukommelse, der har mistet sin evne til at erindre. Alligevel kan man tale om en form for lykkelig glemsel. Den argentinske forfatter Louis Borges har f. eks skrevet noveller om det forfærdelige i at være et menneske, som ikke kan glemme (Ricœur 2000). Således er der mindst to former for glemsel: en total udviskning af fortiden i bevidstheden, samt en tildækning af fortiden, som vedbliver at være tilstede med mulighed for genoplevelse og genkendelse.

I dag kan man allerede tale om en Holocaust-erindringens historie. Erindring kan forstås ud fra den franske sociolog Maurice Halbwachs teori om den kollektive hukommelse. Kollektiv hukommelse udtrykker en enkel og simpel fælles erindring. Det er nærmest et ideologisk begreb. I dette perspektiv kan man opfatte den kollektive erindring om Holocaust som en konstrueret historisk erindring. Dette er i særlig grad et eksempel på, hvorledes fortiden sammensmeltes med nutiden (Zelizer 1998, 3). I den kollektive hukommelse fremstilles det 20. århundredes masse mord på forskellige måder, der afspejler vores forhold til fortiden.

Den historiske udvikling i opfattelsen af Holocaust viser en række meget forskellige ideer. I begyndelsen troede ingen på den groteske størrelsesorden af drabene på jøderne. Under krigen havde man ikke opfattet jøderne som specielle. Der havde i det hele taget været stilhed omkring tyskernes drab af jøderne, som da de jødiske ledere holdt det hemmeligt for befolkningen. Tyskerne havde hele menneskeheden som fjende. Lige efter krigen blev størrelsen af Holocaust bagatelliseret i forhold til andre af krigstidens forbrydelser. Efter krigen var mange bange for at fremhæve Holocaust, eftersom man ikke ville udsættes for videre antisemitisme (Novick 2001, 66).

Derudover var den tids indifferens fra omverdenen en af de mest iøjefaldende erfaringer om verdens indifferens over for mordene. Under krigen havde nogle foreslået at hjælpe jøderne. Det var blevet fremført, at man kunne bombe jernbanerne og togsporene til Auschwitz eller endda selve Auschwitz. Mulige forklaringer er, at bombarderingen blev afvist, fordi det var umuligt at opnå den givne præcision i bomberne, at man var bange for at dræbe ofrene og endelig, at man simpelthen ikke kendte til dødslejren i Auschwitz-Birkenau. Problemet blev dog aldrig virkelig seriøst diskuteret, og mange mente, at det

dårligt kunne være de allieredes og USA's pligt at redde jøderne (Novick 2001, 84). Efter krigen var man stolt over USA's indsats.

Ofrene for Holocaust er gået en mærkelig skæbne igennem. Først blev de betragtet som befriede, derefter som "Displaced Persons", senere skulle de finde ny nationalitet i de lande som de var emigreret til, og endelig har man i dag fundet på begrebet "Holocaust Survivor". At være offer for nazismen synes at være uendeligt. I visse fundamentalistiske jødiske kredse har det været hævet, at Holocaust var en del af Guds plan, så at Israel kunne blive dannet. Israel blev jo etableret i 1948 på baggrund af Vestens skyldfølelse over, at man ikke havde grebet ind over for Hitler. Man havde stor medfølelse med de overlevende, hvoraf næsten to tredjedele rejste til Israel og størstedelen af resten til USA.

Det er fremtrædende, at det visuelle billede fra begyndelsen var et vigtigt supplement til den historiske beretning. Holocaust blev i starten formidlet til verdensoffentligheden igennem de amerikanske soldaters fotografier, der blev reproduceret i aviserne. Denne Holocaust-erindringens første fase er præget af en stor rædsel over for morderne. Der var så mange lejre, at de allierede befrielsestropper nærmest dumpede ind i dem.

De fotografiske billeder spillede en stor rolle i forhold til at fortælle omverden om massakrerne, gaskamrene, massegravene, mv. Billederne og beretningerne bærer præg af rædselslagen forundring, og soldaterne havde svært ved at forstå, hvad de så. Mange journalister holdt op med at stille spørgsmål, og de kunne ikke finde de rigtige metaforer til at beskrive den gru af myrdede kroppe og afhumaniserede ofre, som de så i lejrene (Zelizer: 1998: 84). Fotograferne og journalisterne var i et evigt dilemma, om de overhovedet skulle trykke deres beretninger om en brutalitet, der var så frygtelig, at den nærmest var ubeskrivelig. Disse direkte beskrivelser af fakta i koncentrationslejrene var vigtige i en samtid, hvor ingen længere kunne finde på at benægte Holocausts eksistens.

Efter krigen ændrede holdningen til jøderne sig imidlertid hurtigt. Man havde fra den vestlige verdens side stor interesse i at bagatellisere begivenhederne i anden verdenskrig, eftersom USA jo også havde udøvet ondskab på afstand, da de smed atombomber over Hiroshima og Nagasaki. Tyskland blev nødvendigvis allieret mod USSR, der var blevet en totalitær stat. Man ignorerede således hurtigt Holocaust ved begyndelsen af den kolde krig (Novick 2001, 120). I 1950'erne var det forholdet til kommunismen og ikke til Holocaust, der spillede en rolle i den internationale politik. Man gjorde Holocaust til en bagatel for at kunne danne fælles front i den kolde krig. I definitionen af folkemord fra folkemordskonventionen blev begrebet f.eks. anvendt på en passende bred måde.

Der opstod således hurtigt en anden fase i Holocaust-erindringen, hvor man fokuserede på beretningernes symbolske dimensioner eller slet og ret fortrængte

Holocaust. De personlige vidnesbyrd om Holocaust var så frygtelige, at man i efterkrigstiden i 1950'erne helst ville glemme dem. Fra den ene dag til den anden var fortiden væk, som forfatter Saul Friedlander har sagt (Zelizer 1998, 163). Man ville helst glemme alt, og det var i begyndelsen meget svært at få publiceret Holocaust-klassikere som f.eks. *Anne Franks dagbog* (Zelizer 1998, 166).

Selvom denne fortrængningsproces var ret stærk blandt almindelige mennesker, indvarslede retssagen mod Eichmann i 1961-62 og Arendts skildringer heraf en ny fase i erindringen af Holocaust, hvor man i langt højere grad blev bevidst om såvel fakta som de symbolske dimensioner af folkedrabene (Arendt 1992). Nu spurgte man i stedet om, hvorfor og hvornår det begyndte, og hvor og hvornår det skete (Zelizer 1998, 174). Tilfangetagelsen af Eichmann udgjorde en afgørende ændring, eftersom man anklagede en person direkte for Holocaust. Nu gik man i gang med at udrede Holocaust som et direkte angreb mod jøderne. I modsætning til tidligere, hvor man havde fundet det problematisk at vise jøderne i en offerrolle over for de brutale nazister, blev Holocaust nu et almindeligt debateme.

Arendts tolkning af Eichmanns banalitet kom her til at gå imod strømmen om at finde en ond og sadistisk ansvarlig for Holocaust, men den indskrev sig i samtidens debat om det totalitære samfund. Efterfølgende har man mange gange problematiseret Arendts teori om, at ofrene samarbejdede med bødlerne, som farlig for at forstå samtiden. Nyere forskning har problematiseret hendes synspunkter ved at dokumentere en vis undergrundsmodstand blandt jøderne (Cesarani 1996). Selvfølgelig er det problematisk, når man betænker, at de jødiske ledere uden tvivl havde stor subjektiv vilje til at beskytte deres folk, og dog kan vi nok ikke komme uden om, at jøde-rådene objektivt blev et middel, som nazisterne kunne anvende til at gennemføre deres planer (Novick 2001, 191). Arendt var dog fuldstændig klar over, at de almindelige jøder havde meget få muligheder for at gøre oprør eller flygte, uden at det ville være at sætte livet på spil. At jøderne f.eks. ikke gjorde modstand i Warszawa-ghettoen før det var for sent, viser imidlertid, at de ikke havde andet valg end at gå i krig mod tyskerne. Samtidig benægter Arendt absolut ikke, at lejre som Auschwitz var drabscentre, hvor man blev dræbt umiddelbart efter ankomsten, hvor det var umuligt at gøre modstand, og hvor dem, der blev sat til arbejde, levede under så uhygiejniske og umenneskelige forhold, at de hurtigt blev udsultet og mistede deres værdighed. Derfor var det vanskeligt at mobilisere solidaritet eller opstand i lejrene. Og alligevel var der både en indre og ydre modstandsbevægelse, der kæmpede for at redde mennesker og gøre verden opmærksom på lejrene. Selvom det var sjældent, at det lykkedes for nogen at flygte, var flugten vigtig for at gøre omverden opmærksom på de kummerlige forhold.

I forbindelse med seksdagskrigen i 1967-68 kom Holocaust igen på dags-

orden. Man bevægede sig mod en tredje fase, hvor Holocaust igen fik afgørende politisk og symbolsk betydning. Begin nævnedes ofte Holocaust som legitimation for det israelske forsvar og krigshandlinger mod araberne. Sadat blev beskyldt for at være nazist, og Holocaust var hele tiden på den politiske dagsorden. Efter at Tv-serien *Holocaust* i 1978 effektivt udbredte viden om fænomenet i samfundet, er det fortsat med at være i centrum for diskussionerne. Reagans besøg til en SS-kirkegård i Tyskland blev fordømt af verdenspressen, østrigeren Kurt Waldheim måtte gå af som præsident på grund af sin hjælp med at transportere jøder til fangelejre, og man har igennem 1970'erne og 1980'erne vedvarende ledt efter krigsforbrydere som Klaus Barbie, der blev dømt i Lyon, Joseph Mengele, der menes omkommet i Brasilien, eller en arbejder fra Cleveland, som blev forvekslet med bødlen "Ivan den skrækelige" fra Treblinka.

Denne fase er kendetegnet ved en række centrale diskussioner om, hvordan Holocaust skal erindres, og om man overhovedet kan yde retfærdighed til erindringen igennem det billedmæssige udtryk. I modsætning til den historisk kildekritiske forskning, blev nødvendigheden af den symbolske respekt fremhævet. I dag er Holocaust sågar blevet en politisk genre. Da Vietnamerne forsøgte at indrette et Holocaust museum efter Pol Pots regime, lod de sig inspirere af museer i Østeuropa. Saddam Hussein blev gennemgående sammenlignet med Hitler (Novick 2001, 316). I andre sammenhænge som i Afghanistan eller i Rwanda har der også været tale om ondskab, og efter den 11. september er Al Qaida og Osama bin Laden også blevet gjort til repræsentanter for den absolutte og totalitære ondskab. I fremtiden vil vi også skulle diskutere ondskabens banalitet i en række internationale konflikter. Det er paradoksalt, at man hele tiden møder nye Holocaust-situationer, hvor det gentages "aldrig mere". Man kan spørge sig om den sande banalitet Holocaust i virkeligheden er det moderne menneskes indifferens og manglende sensibilitet over for det onde (Novick 2001, 327). Det er opgaven i fremtiden at undgå, at Holocaust og det onde banaliseres som en del af menneskets hverdag, på samme måde som det var tilfældet med SS-soldaterne i koncentrationslejrene.

Spørgsmålet er så, om vi er på vej over i en fjerde fase, hvor Holocaust-erindringen er gået over gevind, og vi har glemt, at det uhyggelige ved Holocaust netop er, at den radikale ondskab bliver dagligdags banalitet? Fremkomsten af de mange film og Tv-serier om Holocaust, indførelsen af undervisning i Holocaust i skolerne i mange vesteuropæiske lande samt etableringen af Holocaust-museer og monumenter som Yad Vashem i Jerusalem og Holocaust Memorial Museum i Washington eller en Holocaust skulptur midt i Boston har betydet, at Holocaust i dag er en fast del af det moderne menneskes erfaringsrum. Derudover drager mange mennesker i dag på pilgrimsrejse til Auschwitz-museet

ved Krakow i Polen og andre af de østeuropæiske monumenter. Holocaust findes ikke længere kun som symbol eller historisk faktum, men som en levende fotografisk og billedmæssig oplevelse. Det offentlige rum er fyldt med billeder, genstande og monumenter, der vidner om Holocaust. Holocaust-industrien lever i bedste velgående, og der kan tjenes mange penge på de forskellige film, museer eller begivenheder til at huske på begivenheden. Risikoen ved denne "overeksponering af erindringen" er, at fortiden mytologiseres, så fiktion og virkelighed smelter sammen, og Holocaust mister sin symbolske betydning og dermed bliver trivial og meningsløs (Zelizer: 1998: 201).

Dette problem bliver endnu mere aktuelt, når vi tænker på, hvordan vi bør forholde os til nutidige folkemord og etniske rensninger. Vi oversvømmes med billeder fra USA's krig i Afghanistan og i Vietnam, Pol Pots udrensninger i Cambodja, Saddam Husseins indgreb mod kurderne, kampen mellem Hutuer og Tutsier i Rwanda og ikke mindst Serbernes etniske udrensninger i Bosnien og Kosovo. Sidst er vi blevet konfronteret med terrorismens meningsløse terror, vor tid har været folkemordenes tidsalder, og selvom vi er imod Holocaust og har vedtaget flere FN-konventioner imod etniske udrensninger, er verdenssamfundet relativt ubevægeligt, på trods af at det hele tiden oversvømmes med billeder og beretninger om etniske udrensninger. Vi står over for store udfordringer, med hensyn til hvordan vi kan skildre disse begivenheder, så der ydes retfærdighed til den historiske sandhed og de moralske aspekter af de uhyggelige folkemord.

3. Opgøret med det onde: Den umulige tilgivelse

Et presserende problem, der melder sig efter mødet med Holocaust og de moderne krigsforbrydelser, er i denne forbindelse, hvordan samfundet bør forholde sig til alle de krigsforbrydere og Eichmann-lignende banalt onde personer, der som resultat af de mange ugeringer og massakrer i det 20. århundrede stadig befolker vores klode. Politisk filosofi bør tage folkemord og krigsforbrydelser meget alvorligt, eftersom de er en funktion af den moderne politiske magttrationalitet (Agamben 1996). Man kan med den italienske retsfilosof Giorgio Agamben, der arbejder i forlængelse af Arendts politiske tænkning, hævde, at en af de vigtigste udfordringer for en fremtidig politisk filosofi er at beskytte det nøgne og unikke menneske i relation til staternes bestræbelser på at beherske liv og død ved at forstå nationalstatens medlemmer som et totalitært og ideologisk "Volk", en helhed, som de kan modellere og omforme efter behov. I forlængelse af Arendt understreger Agamben, at retlighedsbegrebet er blevet indsnævret til kun at gælde de mennesker, der allerede lever i en stat (Agamben 1996, 19). Menneskerettigheder har ganske

vist været den oprindelige figur for at indskrive det nøgne menneskelige liv i nationalstaten, men det har samtidig betydet, at rettighedsbegrebet er blevet reserveret til dem, som allerede lever i stater. Agamben er enig med Arendt i, at vi i dag bør udvide rettighedsbegrebet, så det ikke kun omfatter mennesker i nationalstater, men i stedet tager udgangspunkt i det nøgne menneske, repræsenteret ved flytningen, den statsløse og nomaden eller sigøjneren, der permanent lever uden for stater og derfor ikke kan omfattes af statens rå regeringsrationalitet. Dette er en afgørende betingelse for at komme ud over ondskabens indifferens og mangel på sensibilitet.

Arendts politiske tænkning kan i denne forbindelse siges at indeholde en lignende stræben efter at respektere det nøgne, "hellige" menneskeliv. Det centrale i hendes republikanske politiske filosofi er, at vi alle har rettigheder som grundlæggende politiske væsner. Den politiske sfære udvides således, at politikken baseres på en uendelig respekt for mindretallet. Det gælder om at undgå den trussel, som Agamben mener, virker mod vores samfund, nemlig at koncentrationslejrens "biopolitiske nomos" bliver styrende for vores samfund (Agamben 1996, 60). Det er derfor, at vi vedvarende bør fastholde Arendts 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 uendelige værdighed og ret til at være forskellig fra de andre. Her baseres politikken aldrig på en instrumentel målrationelitet, men den autentiske politik skal forstås som en vedvarende deliberation over de rette midler (Agamben 1996, 136). I dette perspektiv er republikanismen en humanistisk tænkning, hvor respekten for det nøgne liv som hos Arendt baseres på et dømmekraftsdemokrati, en vedvarende respekt for den fælles menneskelighed og nøgenhed i en fælles sfære.

Agamben giver os også hjælp til at formulere den teoretiske forudsætning for vores argumentation for, at Holocaust kan og bør huskes og gengives for at sikre, at det aldrig sker igen. Det afgørende spørgsmål er som sagt, om man overhovedet kan erindre det grusomme, når man som koncentrationslejroffer har mistet enhver menneskelighed og er blevet en levende død. Med reference til Primo Levi, der selv var koncentrationslejroffer, men holdt sig i live for at bevidne ondskaben, mener Agamben, at bevidnelsen er den nødvendighed, der sætter samfundet i stand til at fastholde humaniteten. Sproget og kommunikationen er den tilegnelse, der transformerer naturen til at være udtryk for menneskets nøgne liv (Agamben: 1996: 99). Man kan altså sige, at det er den sproglige kommunikation og bevidnelse af erfaringen, der igen sætter ofrene i stand til at være mennesker.

Dette problem kan diskuteres med hensyn til de stakkels fanger, der frem for alt mistede deres menneskelighed i lejrene, nemlig den såkaldte "Sonder-

kommando”, der havde til opgave at plyndre og brænde de døde kroppe. I forlængelse af Levi kan det hævdes, at disse mennesker kun kunne overleve, fordi de kunne komme til at bevidne totalitarismens totale ødelæggelse af deres liv. I de senere fundne nedgravne manuskripter omkring krematorierne, havde en af dem nedgravet en beretning på hebraisk om forbrydelserne. Disse mennesker havde en stor følelse af skam over for de allierede tropper, da de blev befriet. De følte, at de burde være døde, og en anden burde leve i stedet for dem, men man kan aldrig leve i stedet for en anden, og de havde til opgave at bevidne grusomhederne.

Bevidnelsens etiske betydning understreges af, at det er en af de centrale grunde til, at mennesker kan leve videre og ikke knækkes i en koncentrationslejr. Levi har beskrevet dem, der ikke taler, som “muselmänner”, et øgenavn i lejrene til de levende døde (Agamben: 1999: 44). Disse levende døde har tabt enhver værdighed og selvrespekt og er i sandhed blevet til de omvandrede kroppe, som Arendt beskrev. Muselmanden lever i en gråzone mellem menneske og ikke-menneske og kan kun blive menneske igen, når han bevidner, hvorledes det var at leve, når man har fået fuldstændigt destrueret sin menneskelighed. Dermed kan Levi og Agamben løse problemet om, at man kun kan bevidne Holocaust, hvis man har oplevet det, hvilket er umuligt, fordi den, der har oplevet Holocaust, pr. definition er død og borte. Kun den, der sprogligt bevidner den totale menneskelige fornægtelse, som vedkommende befinder sig i, kan komme ud over sit eget tab af værdighed og genfinde sin selvrespekt. Men dette betyder samtidig, at kun den, som er fuldstændig ødelagt, virkelig er menneskelig (Agamben: 1999: 134). Modsat Eichmann, hvis erindringer vidner om den tomme og banale identitet, kan ofrene lige akkurat holde sammen på deres menneskelighed i kraft af bevidnelsen af ondskaben.

Arendt kommer i sin behandling af Eichmann ind på spørgsmålet, om det giver mening at straffe kriminelle handlinger, som er så store som folkedrab og forbrydelser mod menneskeheden (Arendt 1992, 255). Det er Arendts holdning til Eichmann-sagen, at Eichmanns forbrydelse, selvom den er banal, i princippet ikke kan tilgives. I *Eichmann in Jerusalem* synes Arendt at mene, at man ikke kan tilgive nogen uden at skulle tilgive det hele. Samtidig går Arendt ind for dødsstraf for Eichmann, eftersom det han gjorde var utilgiveligt, og ingen kan dele plads med ham på jorden. Det paradoksale ved Eichmann var imidlertid, at hans forbrydelse ikke kunne tilgives, men han kunne heller ikke straffes, på grund af hans manglende evne til at føle skyld.

Et andet område, hvor Arendts filosofi finder direkte anvendelse, er spørgsmålet om, hvordan vi skal forholde os til krigsforbrydere? Skal de straffes eller tilgives? Er amnesti eller tilgivelse af krigsforbrydere ikke en “kommanderet glemsel”, der mere anvendes af pragmatiske grunde end for at håndhæve

retfærdigheden? (Ricœur 2000, 637). I stedet for på denne måde at opgive sanktionen af sandheden omkring fortiden, kan det håndhæves, at det er en af de største fremtidige udfordringer for en Arendt-inspireret republikansk filosofi, at finde en mulighed for at forsone menneskene i det nutidige samfund, der giver dem mulighed for at leve videre i et velfungerende demokratisk samfund.

Her ændrede Arendt holdning i Eichmann-bogen i forhold til sin analyse af tilgivelsen i *The Human Condition*, hvor hun hævder, at selvom det principielt er svært, er vi reelt nødt til at tilgive andre menneskers handlinger for at leve sammen i et fællesskab. Hvis vi vil redde *vita activa*, bør vi kunne geninstallere de store politiske forbrydere i samfundet, selvom deres forbrydelse er utilgivelige og ikke kan straffes. Dette problem har i dag fået ekstra stor aktualitet, fordi vi har så mange lande, f.eks. Bosnien eller Rwanda der har været præget af massakrer og ondskab, og vi har her en masse nye forbrydere. Og hvad med terroristerne? Vi kan jo ikke give dem alle dødsstraf, og hvad nu, hvis blot én godt vil leve med dem på jorden. Her er det vanskeligt at finde belæg for Arendts påstand om, at en reflekteret person ikke ville kunne retfærdiggøre at leve med Eichmann på jorden.

Måske kunne man forsøge at gå tilbage til Arendts tolkning af tilgivelsen i *The Human Condition* for at løse problemet (Ricœur 2000, 637). Her fremhæver Arendt nemlig, at handlingens implicite tragik, således som den beskrives i de græske tragedier, hvor gode mennesker kommer til at gøre onde handlinger, bør forudsætte tilgivelsens mulighed. Dette baseres i sidste ende på en anerkendelse af pluraliteten i ethvert menneske, og det er ofrenes suveræne operation at kunne sige til de skyldige: "Vi tilgiver dig, såfremt du virkelig angre og lover os aldrig at gøre noget lignende igen", men indgår i vores politiske fællesskab. Er det tilfældet, anerkendes det, at ethvert menneske er mere værd end sine handlinger, og at tilgivelsens smertefulde handling er den eneste mulighed for at komme videre (Ricœur: 2000). Tilgivelsens nødvendighed hænger dog også sammen med skrøbeligheden i det politiske fællesskab. Og vi må indrømme, at vi finder det nærmest umuligt at tilgive de største forbrydere som Eichmann, selvom en vis gensidighed er en betingelse for at et samfund kan komme til at bestå igen efter et folkemord. Problemet er, om det er meningsfuldt at få banale og identitetsløse mennesker til at angre, når det er vanskeligt overhovedet at få dem til at erkende deres skyld.

Vor tids udfordringer for en fremtidig republikanisme er altså først og fremmest at skabe mulighed for at forsone samfundene med deres fortid. Dette skal f.eks. ske i retssagerne mod krigsforbrydere i Serbien og Kosovo samt i forbindelse med genetableringen af nye politiske samfund overalt i verden. Bevidnelsen og forsoningen er af central betydning. Derudover kan vi ikke komme uden om, at problemer om det ondes banalitet også findes i de moderne velfærdsstater, når administratorer og bureaukrater lader sig præge af samme banalitet, som kendetegnede Eichmann (Laustsen & Rendtorff 2002).

Arendts bidrag til at forstå folkedrab og krigsforbrydelser er altså i høj grad af betydning for de presserende spørgsmål i vore dages filosofiske og samfundsteoretiske debat. Arendts påvisning af Eichmanns banale ondskab er et af de mest fremragende bidrag til Holocaustforskningen, selvom den af og til måske ikke helt er historisk stringent. Holocaust skal forstås som del af den moderne historie. Holocaust lå ikke uden for verden, men det komplekse samspil af begivenheder, der førte til katastrofen, var en konsekvens ikke blot af tyske historie, men af hele moderniteten. Krigsforbrydernes ophavsmænd forekommer uforståelige og gør os oprørte, men ikke desto mindre var de mennesker, hvis handlinger vi bør forholde os til. At fokusere på ondskabens banalitet medvirker til en forklaring af Holocaust, der gør det muligt at undgå lignende hændelser i andre institutioner og organisationer. Holocaust skal ikke forstås som et urørligt symbol, og den historisk-filosofiske udregning af begivenhederne er nødvendig som hæder til ofrene og som en nødvendig respekt for pluralitet og menneskelig værdighed.

Litteraturliste:

Agamben, Giorgio (1996): *Means without ends. Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agamben, Giorgio (1999): *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, New York: Zone Books.

Arendt, Hannah ([1964] 1992), *Eichmann in Jerusalem - A Report on the Banality of Evil*, London: Penguin Books.

Arendt, Hannah ([1951] 1979), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace.

Arendt, Hannah ([1958] 1989), *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah (1989), *Lectures on Kant's Political Philosophy*, red. R. Beiner, Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah ([1965] 1990), *On Revolution*, Harmondsworth: Penguin Books.

David Cesarani (red. (1996), *The Final Solution. Origins and Implementation*, London: Routledge.

Goldhagen, Jonah ([1996] 1997): *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York: Vintage Books.

Goldhagen, Daniel Jonah (1998), "Modell Bundesrepublik: National History, Democracy, and internationalization in Germany" i Daniel Goldhagen dresses an old theses in new robes" i Robert R. Standley (ed.): *Unwilling Germans? The Goldhagen Debate*, Minneapolis:

University of Minnesota Press.

Habermas, Jürgen (1998), "Goldhagen and the Public Use of History: Why a democracy prize for Daniel Goldhagen" i Robert R. Standley (ed.): *Unwilling Germans? The Goldhagen Debate*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Habermas, Jürgen (1992), *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Katz, Steven (1994): *Holocaust in Historical Context, I-III*, New York.

Laustsen, Carsten Bagge & Rendtorff, Jacob Dahl (2002): *Ondskabens banalitet, Om Hannah Arendts „Eichmann i Jerusalem“*, Museums Tusculanums forlag, København.

Lipstadt, Deborah (1993): *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*: New York.

Liotard, Jean-François ([1984] 1988): *The Differend: Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press.

May, Larry & Kohn, Jerome (1996), *Hannah Arendt, Twenty Years Later*, Cambridge Massachusetts : The MIT-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 2000.

Zelizer, Barbie (1998): *Remembering to forget. Holocaust Memory through the Camera's Eye*, Chicago: The University of Chicago Press.