

Enzo Traverso

Auschwitz, Marx och nittonhundratalet

Utgiven av Bokförlaget Röda Rummet 2006

Originalalets titel: *Understanding the Nazi Genocide. Marxism after Auschwitz*

Översättning: Per-Olof Mattsson

Innehåll

Förord	1
Introduktion	3
1. Auschwitz, Marx och nittonhundratalet	6
2. De intellektuellas blindhet: Sartres ”Antisemit och jude” i ett historiskt sammanhang	19
3. På tröskeln till förståelse: från Frankfurtskolan till Ernest Mandel	30
4. Det unika med Auschwitz: hypoteser, problem och felaktiga vändningar i historisk forskning.....	45
5. Skulden: Upproret i Warszawas ghetto	56
6. <i>Shoah</i> , historikerna och den offentliga användningen av historien: Om affären Goldhagen	63
Slutsats	72
Litteraturlista	74
Förklaringar	84

Till minnet av Ernest Mandel (1923–1995), revolutionär intellektuell och ”ojudisk jude”, vars liv och arbete lärde mig vad internationalism är.

Förord

Den tyska imperialismens försök att erövra hela Europa mellan 1939 och 1945 misslyckades. Storkapitalet hade överlåtitt den politiska och militära makten till de nazistiska ledarna med Adolf Hitler i spetsen. Förtryck mot arbetare och internering av aktiva socialister och kommunister var vad borgerligheten förväntade sig att få ut av sitt stöd till nazisterna. En viss diskriminering av judar, och andra grupper som ansågs främmande i det tyska samhället, var också förväntad.

Men någonstans mellan den punkten och det fullskaliga försöket att helt utrota Europas alla judar under andra hälften av världskriget överträdde en gräns. Diskriminering och förföljelse övergick till något som ofta även trotsade kapitalismens ekonomiska rationalitet. Istället för att producera för den tyska krigsmaskinen och hemmafronten, började en del läger att enbart framställa död. Lik staplades på lik och brändes industriellt i speciella brännugnar.

Den skillnaden mellan det judiska folkmordet och andra storskaliga folkmord har ofta debatterats. Är Förintelsen unik i historien, eller finns det jämförbara vidrigheter? Den diskussionen har nästan alltid förts av historiker specialiserade på området eller politiska propagandister av skiftande kulör. Marxister har allt för länge varit tysta i den debatten.

Den fransk-italienske statsvetaren Enzo Traverso har i en rad böcker försökt råda bot på den tystnaden.

Enzo Traverso är född i Italien men bosatt och verksam i Frankrike. Han har varit universitetslektor i judiska studier vid Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales i Paris och undervisar för närvarande i statsvetenskap vid Jules Verne-universitetet i Amiens.

Traverso är idag en av de mest kända företrädarna för den radikala vänstern i den fransktalande världen när det gäller studier av Förintelsen, eller *Shoah* som han föredrar att kalla det judiska folkmordet under andra världskriget.

Hans mest kända arbete är den stora studien *Les Marxistes et la Question juive* (Paris 1990; am. övers. *The Marxists and the Jewish Question*, New Jersey 1993). Traverso behandlar ett århundrade – 1843–1943 – av intima kontakter mellan marxismen och framför allt den judiska socialismen i centrala och östra Europa. Det breda spektrum av socialister som behandlas sträcker sig från Marx själv över Kautsky, Trotskij och fram till Abraham Léon, den trotskistiske författaren till *Marxismen och judefrågan* (1946), och företrädare för den akademiska Frankfurtskolan (Walter Benjamin, Adorno och Horkheimer). Ett helt kapitel ägnas åt de föga kända Ber Borocho och Vladimir Medem – båda företrädare för den judiska arbetarrörelse vars mest kända organisation var Bund.

I *Les Juifs et l'Allemagne* (Paris 1992; am. övers. *The Jews and Germany. From the 'Judeo-German' Symbiosis to the Memory of Auschwitz*, 1995) har Traverso fortsatt att studera *Shoah* ur en mer historisk synvinkel. Han har deltagit i de omfattande debatterna om det judiska folkmordet och behandlat det ur flera aspekter – exempelvis i *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels* (Paris 1997) eller *La Violence nazie. Une généalogie européenne* (Paris 2002; am. övers. *The Origins of Nazi Violence* (New York 2003)). Det är dock inte det historiska skeendet i sig som står i centrum för hans intresse, utan tolkningen av det som hände.

Traverso har etablerat sig som en marxistisk auktoritet inom studiet av *Shoah*, men hittills har hans texter inte översatts till svenska, bortsett från en kortare artikel i tidskriften *Tidsignal* ("Den nya antisemitismen – verklighet och fantasifoster", nr 2 2005). Det är alltså hög tid att

släppa in en marxistisk röst i en debatt som alltför ofta dominerats av liberaler eller representanter för den sionism som används för att motivera Israels förtryck av palestinierna.

Den bok som nu föreligger på svenska är ursprungligen ett antal texter, närmare bestämt sex essäer, som publicerats i olika sammanhang. Under titeln *Understanding the Nazi Genocide. Marxism after Auschwitz* (1999) sammanställdes de och publicerades av Pluto Press i London och The International Institute för Research and Education (IIRE), en institution som är knuten till Fjärde internationalen. Peter Drucker översatte texterna, vilka ursprungligen publicerats på flera språk, till engelska. I arbetet med att översätta texterna till svenska har Maria Sundvall bistått med granskning utifrån franska original och i övrigt varit en ovärderlig rådgivare under arbetets gång.

Det genomgående syftet med Traversos bok är att försöka korrigera marxisters förhållande till det judiska folk mordet. Författaren är ofta starkt kritisk till den marxistiska traditionen och dess oförmåga att förstå det specifika med Förintelsen. Men hans kritik bedrivs ändå inom ramen för marxismen.

Traverso presenterar alternativa tolkningar i förhållande till de vi vanligen serveras. Det har publicerats ett stort antal böcker som ger grundläggande historiska fakta om folk mordet på judar, romer och andra i samband med andra världskriget. Se exempelvis böcker översatta till svenska av Saul Friedländer eller Christopher Browning. Traverso refererar till denna forskning, men syftet med hans bok är framförallt att presentera alternativa tolkningar.

Traverso vill förstå folk mordet och relatera det till kampen för socialism och de förtrycktas intressen. Traverso har ett tungt bidrag att lämna till debatten om det judiska folk mordet.

Per-Olof Mattsson

våren 2006

Introduktion

En av franska revolutionens mest framträdande fiender, Joseph de Maistre, kritiserade dess deklamationer och konstitutioner vilka antogs vara baserade på ”människans rättigheter”. ”Jag har under mitt liv träffat fransmän, italienare och ryssar”, skrev han, och ”tack vare Montesquieu vet jag att det även är möjligt att vara perser; men vad gäller ’*människan*’, måste jag säga att jag aldrig mött honom under mitt liv.”¹ De Maistres samtida Edmund Burke gjorde den uppenbara poängen i anmärkningen ännu tydligare, när han ställde de undflyende ”mänskliga och medborgerliga rättigheterna” mot engelsmännens historiska rättigheter, det vill säga den brittiska aristokratins nedärvda privilegier.² Burkes och De Maistres uppfattning är inte något som vi delar. Inte desto mindre belyser deras kritik en verklig begränsning i upplysningstidens kultur: dess oförmåga att förena en universell uppfattning om mänskligheten och ett erkännande av mänsklig mångfald.

Fallet med judarna är i det avseendet i hög grad talande. Franska revolutionen frigjorde dem, omvandlade dem till ”människor som alla andra”. Men det pris som de avkrävdes för jämställdhet var förnekandet av deras speciella identitet. När de väl blev medborgare, förutsattes judarna inte längre vara judiska. Eftersom den universella människan juridiskt sett bara existerade inom nationalstaten, uppmanades judarna att omvandla sig till franska män och kvinnor, italienare, tyskar och så vidare. Upplysningens arvtagare vågade, oavsett om de var liberaler, socialister eller marxister, inte ifrågasätta detta paradigm om homogenitet, utjämnande av skillnader. Under 1800-talets gång avlöstes således kampen för frigörelse av plikten att *assimileras*. Motstånd likställdes med obskurantism, avvisande av ”framsteg” och beskrevs även som längtan tillbaka till ghetton.

Med den inställningen blev det enda möjliga sättet att bevara judiskheten att ”normalisera” den, att inte definiera den som något ”annat”, utom i form av en judisk nationalstat. Sionismen var ett barn av en kultur som inte kunde föreställa sig mänsklig mångfald bortsett från och utöver nationella gränser. Antisemiter förblev, å andra sidan, intresserade av verkliga judar, inte av abstrakta judiska medborgare, som i deras ögon inte var något annat än en optisk illusion, ett bedrägeri, en förklädnad som gjordes möjlig av demokratin och moderniteten.

I och med slutet på den borgerligt liberala eran, vilket förebadades av första världskriget och definitivt fullbordades genom de följande årens framväxt av totalitära regimer, berövades Europas judar, långsamt men obönhörligt, allt som de uppnått genom frigörelsen, emancipationen. De berövades sina rättigheter, blev än en gång ett folk av paria, statslösa, förvisade, en sårbar, diskriminerad och förföljd minoritet, som drevs från land till land, utsatta för alla former av trakasserier och slutligen utrotade under en i det närmaste allmän likgiltighet. De berövades tyskt medborgarskap 1935, italienskt 1938, österrikiskt 1938, franskt 1940 och så vidare och skyddades som judar inte längre av någon internationell rätt. De blev ”överflödiga” varelser:

Innan [nazisterna] satte igång gaskamrarna hade de noga sonderat terrängen och till sin tillfredsställelse funnit att inget land gjorde anspråk på dessa människor. Poängen är att ett tillstånd av fullständig rättslöshet skapades innan rätten att leva ifrågasattes.³

Emancipationen hade inte suddat ut det annorlunda med judarna. Nationalsocialismen omvandlade dem till syndabockar för en värld som var ur led och som hade brutit samman i ett gigantiskt våldsbrott. Revolutionen hade gjort judarna till medborgare, med utgångspunkt i deras medlemskap i mänskligheten; naziregimen förklarade dem vara *Ummenschen* och

¹ Joseph de Maistre, *Ecrits sur la Révolution* (Paris 1989), s 145.

² Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution* (Harmondsworth 1968), s 148–152.

³ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York 1976), s 296.

inledde deras *uteslutning*, i ordets mest bokstavliga mening, från mänskligheten i Auschwitz och Treblinka.

Mellan emancipation och folkmord kan den europeiska judenhetens historia, lika mycket i sina förvandlingar som i sina sår, ses som det ideala laboratoriet för att studera modernitetens olika ansikten: å ena sidan dess förhoppningar och frigörande strävanden, å andra sidan dess destruktiva utbrott. Denna historia visar både tvetydigheten i upplysningen och dess arvtagare, inklusive marxismen, och de extrema former av barbari som den moderna civilisationen kan anta.

Folkmordet på judarna kan inte lösgöras från sitt historiska sammanhang, vars i allra högsta grad *barbariska* karaktär knappast är möjlig att betvivla. Enligt en uppskattning av Zbigniew Brzezinski uppgår det totala antalet offer för nittonhundratalets krig, massakrer och folkmord (mellan 1914 och 1990, det vill säga före kriget i Persiska viken, Jugoslavien och Rwanda) till förfärande 187 miljoner människor. Historikern Eric J Hobsbawm tillfogar att denna siffra uppgår till 9 procent av den totala mänskliga befolkningen i början av århundradet.⁴ Det judiska folkmordet föregicks av folkmordet på armenierna i Turkiet, åtföljdes av folkmordet på romerna och följdes av folkmordet på tutsierna i Rwanda 1994. Vi skulle också kunna nämna andra folkmord som inspirerats av andra motiv än rashat, såsom decimeringen av den ukrainska bondebefolkningen under tvångskollektiviseringen av det sovjetiska jordbruket i början av 1930-talet eller fasorna i Kambodja under de röda khmerernas styre. Om vi bortser från dessa folkmord, kom nittonhundratalet att bevittna nya, tidigare okända former av utrotning, vilka skördade miljontals offer i nazisternas koncentrationsläger och stalinismens Gulag och många tusen blev, i en annan skala, offer vid USA:s atombombning av Hiroshima och Nagasaki.

Denna (i hög grad ofullständiga) bild av vår tids fasor är tillräcklig för att antyda den mångfald av perspektiv ur vilka man kan undersöka det moderna barbariet. Om jag har valt den judiska synvinkeln, är det på grund av att den i viss mening är uttryck för en förändrad världsbild. Auschwitz föregicks av en lång historia av förföljelser där judarna utsågs till måltavla. Denna trångsynthet uppstod ur de hopplösa motsättningarna i en kultur som, vilket Detlev Claussen betonat, hade emanciperat judarna utan att erkänna dem.⁵ Judisk historia eller antisemitismens historia är inte historien om ett förutsägbart folkmord vars stadier kan studeras med slutresultatet som facit, men den visar förutsättningarna för folkmord och belyser dess bakgrund.

I Auschwitz ser vi ett folkmord med rashat som praktiskt taget enda motiv, och som genomfördes utan hänsyn till varje ekonomiskt, politiskt eller militärt övervägande. Vi kan i Auschwitz också se ett i allra högsta grad modernt folkmord. Om rashat var dess främsta orsak, vilket rättfärdigades av en ideologi som åberopade sig på vetenskapens auktoritet, fordrade dess genomförande administrativa, tekniska och industriella strukturer: kort sagt, en ”rationalitet” som är typisk för den moderna kapitalismen. Detta folkmord kräver att vi omprövar nittonhundratalet och själva grundvalarna för vår civilisation.

Efter Auschwitz skrev Georges Bataille 1947: ”bilden av en människa är, från detta ögonblick, oskiljaktig från en gaskammare”.⁶ Men Auschwitz kan även bli en utgångspunkt för att försöka se mänskligheten – på den andra dialektiska kanten av denna avgrund – som en konkret universell kategori, som en totalitet försonad med sin mångfald, utan förtryck baserat

⁴ Eric J Hobsbawm, ”Barbari: En handbok”, i *Om historia* (Stockholm 2001), s 286. Sv. övers. Lena Lundgren.

⁵ Detlev Claussen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus* (Frankfurt 1995).

⁶ Georges Bataille, ”Réflexions sur la question juive”, *Critique* nr 12 (maj 1947), s 471. Omtryckt som ”Sartre”, i *Oeuvres complètes. 11* (Paris 1988).

på klass, kön eller ras. Om Auschwitz inverkan på sina judiska offer var att förneka dem mänsklighet, kan en ny mänsklighet bara se dagens ljus genom att överskrida den civilisation som framkallade denna fasa. Faktum är att vi fortfarande lever i en sådan civilisation: Det visar att en kritik av det moderna barbariet både är angelägen och aktuell. Detta är den röda tråd som sammanbinder de essäer som samlats i denna bok.

Dessa sex texter skrevs under nittioalet, för det mesta antingen som bidrag till konferenser eller på begäran av tidskrifter. Det begränsade utrymmet har gjort det nödvändigt med ett drastiskt, ibland svårt urval. De texter som slutligen valdes belyser alla vissa nyckelaspekter av det judiska nittonhundratalet i Europa – antisemitism, folk mord, revolt – och marxistiska försök att förstå dem.

Några av essäerna i detta urval innehåller en del mycket skarp kritik av marxismens intellektuella tradition. Auschwitz förblir ett ”lackmustest” för teoretiker, oavsett inriktning, som identifierar sig med Marx tänkande. Oförmågan hos marxismen – det starkaste och kraftfullaste tänkandet kring människans frigörelse i modern tid – att först se och sedan förstå det judiska folk mordet väcker ett betydande tvivel om hur relevanta dess svar på nittonhundratalets utmaningar är. Marxisters tystnad om Auschwitz – i bokens tredje del analyserar jag de undantag bland marxistiska röster som försökte bryta tystnaden – antyder begränsningar i deras tolkningar av det gångna, barbariska århundradet.

Men samtidigt som Auschwitz här används som en utgångspunkt för en nödvändig omvärdering av marxismens intellektuella tradition, görs denna omvärdering inifrån traditionen, med perspektivet att förnya den snarare än överge den. Inget projekt för mänsklig frigörelse kan se dagens ljus om vi inte förmår att förstå nittonhundratalets omänsklighet och reflektera över lärdomarna av Auschwitz. Samtidigt kan inget verkligt perspektiv för emancipation skapas ur ingenting. Vi kan inte suddas ut det förflutna eller glömma ett och ett halvt århundrades segrar och nederlag som närts och inspirerats av Marx tänkande, vars rörelser ofta organiserades och leddes av män och kvinnor som medvetet följde i hans fotspår. Det är därför som ett kapitel i denna samling förespråkar omläsning av Marx i ljuset av Auschwitz.

Även om det ges några referenspunkter för att hjälpa läsarna, speciellt de som inte är historiker, att orientera sig, överväger analysen över redogörelser för händelseförlopp. Dessa essäer är skrivna i presens, i ett försök att ställa frågor till det förflutna utifrån dagens debatter, angelägenheter och frågeställningar. Detta är i viss utsträckning sant för all historisk forskning, eftersom historiker inte lever i ordspråkets elfenbenstorn eller i nedkylda arbetsrum som bevarar dem från hettan i världens passioner. Men det finns olika sätt att ställa frågor till det förflutna. Mitt sätt är sättet hos en historiker som också är vad som brukade kallas aktivist. Det finns fler av oss än vad man vanligtvis föreställer sig, trots att medias terminologi, som är lika utarmad som den är arrogant, försöker klistra på oss etiketten ”gammalmodig”. Jag tog mina första steg i den politiska och intellektuella världen i början av 1970-talet, i Italien, när jag trodde att jag levde i en tid som överskuggades av revolutionens framtidsutsikter, i Europa liksom i Vietnam eller Latinamerika. På senare år har jag blivit övertygad om att nittonhundratalets dominerande kännetecken är barbari. Det har inte lett mig till att avsäga mig min övertygelse eller överge mitt engagemang, utan snarare till att ändra perspektivet för dem.

Om medvetenheten om att leva i en tid av barbari gör uppgiften att omvandla världen desto mer tvingande, visar det att omvandlingen inte kommer att följa med historiens ”ström” utan snarare mot strömmen. Denna inställning har förändrat min läsning av det förflutna. Exempelvis förefaller mig idag minnet av upproret i Warszawas ghetto – en händelse som inte noterades av samtiden, en händelse vars historiska inverkan helt enkelt var lika med noll om vi jämför den med, låt oss säga, oktoberrevolutionen – vara exemplariskt och väsentligt för att tänka igenom ett projekt för frigörelse. Det är i den andan som den här boken har fötts.

1. Auschwitz, Marx och nittonhundralet

Av olika skäl är Auschwitz både en symbol för och en stötesten i analysen av nazismens brott. Vi bör inte desto mindre notera att den nutida användningen av namnet, som en syntes och metafor för hela utrotningens maskineri, är relativt ny. Med undantag för några få isolerade intellektuella, Theodor Adorno främst bland dem, var det mycket få människor som använde det tyska namnet på denna lilla polska stad (Oswjecim) så tidigt som 1945 för att hänvisa till den största dödsfabriken någonsin. Precis efter kriget, när den antifascistiska kulturen föreföll helt dominerande i Frankrike och flera andra västeuropeiska länder, tenderade symbolen för nazismens brott att snarare hämtas från de viktigaste centra för politiska deportationer, såsom koncentrationslägren i Dachau och Buchenwald. Auschwitz centrala ställning i litteraturen om nazismens koncentrationsläger började först framträda när väst kom till insikt om det historiskt unika i utrotningen av judarna.

Denna senfärdiga insikt gav upphov till bildandet av nya ord som sedan dess blivit en del av varje språk: "Holocaust" (Förintelsen), ett ord med latinskt ursprung som betecknar ett mänskligt offer som medför rening genom eld, och "Shoah", det hebreiska ordet för utplåning. Ordet "Holocaust" är ett vardagligt uttryck tack vare den massiva användningen i media (man behöver bara tänka på teveserien med samma namn) och även i biblioteks-kataloger (framför allt i länder där man talar engelska). Men det har ändå blivit föremål för heta debatter, enligt min åsikt helt legitimt, på grund av att det ger religiösa associationer, vilka tycks underförstått att den judiska tragedin har ett teologiskt rättfärdigande. Ordet "Shoah" har fördelen att definiera det centrala i händelsen, vilket har att göra med det specifika i utrotningslägren. Men det har också blivit genomsyrat av ideologiska tolkningar, för att inte säga av helt och hållet politiska spekulationer, genom det sätt som delar av det israeliska etablissemangen använder sig av det judiska folkmordet på för att legitimera sig själva.

Den mest välkända bilden av Auschwitz – de spår som leder in i lägreets inre som är höljt i mörker – kan inte undgå att framkalla minnet av konvojer från Europas alla hörn fullastade med deporterade judar på väg till gaskamrarna. Vi kan inte längre tänka på Auschwitz utan att föreställa oss röken från krematorierna. Det finns ett outplånligt band som för alltid kommer att förknippa detta namn med utplånandet av de europeiska judarna. Samtidigt har Auschwitz idag fått ställningen som ett begrepp som, bortsett från dess känslomässiga ton av sorg och hågkomst, historiskt sammanfattar nazisternas brott i dess *helhet*. På den etiska nivån anspelar det, åtminstone sedan publiceringen av Karl Jaspers' och Hannah Arendts verk, på den "skuld", som varken är universell eller otvetydig men inte desto mindre mycket verklig och omöjlig att glömma, som *delar* av Tyskland och Europa har för nazismens brott¹

"Auschwitz" är en lämpligare term än både "Holocaust" eller "Shoah" för att hänvisa till Hitlers mordiska system. Det erkänner det specifika i det judiska folkmordet utan att isolera det, eftersom det samtidigt pekar på det bredare sammanhanget med de nazistiska koncentrationslägrens värld. Det är alltså följande orsaker som gör denna plats till en symbol, en metafor och en syntes: Auschwitz var på en och samma gång det största koncentrationslägret och det största utrotningslägret som fanns i Tredje riket; bland mångfalden av nazistiska läger, är det det läger där det största antalet offer dog, inte bara judar, utan också romer, ryssar, polacker och människor ur andra nationaliteter; och det var det huvudsakliga centrum för rasutrotning (omkring en miljon judar dödades i Birkenaus gaskamrar) och för experiment med utrotning genom arbete (261 000 döda av 405 000 deporterade).

¹ Hannah Arendt och Karl Jaspers, *Briefwechsel* (München 1985).

Auschwitz var, med andra ord, ett komplex av läger som kan karaktäriseras lika mycket som ett centrum för tvångsarbete som ett centrum för dödande. Varje kategori i nazisternas tvångsmässiga klassificering av fiender och *Untermenschen* fanns representerade där, från judar till romer, från Jehovas vittnen till homosexuella, från "asociala" till politiska fångar, från krigsfångar till de som helt enkelt "rekvirerades för arbete" från länder som ockuperats av tyskarna. I detta avseende utgör Auschwitz verkligen en springande punkt. Det förbinder koncentrations- och utrotningslägren med hela det tyska samhället och nazistytret i Europa. Det gör det möjligt att förstå förbindelserna mellan den politiska makten och deportationerna och mellan industrin och utrotningen. Det gör det också möjligt att förstå de motsättningar som uppstod ur militära och produktiva behov, å ena sidan, och utplåningsens mål, å den andra, och mellan systemets "administrativa" rationalitet och dess fullständiga irrationalitet på den sociala och mänskliga nivån. Slutligen, eftersom Auschwitz var ett gigantiskt komplex av läger lämnade det, inte bara det största antalet offer efter sig utan också det största antalet vittnesmål, från Primo Levi till Charlotte Delbo, från Tadeusz Borowski till Jean Améry.²

Auschwitz och den slutgiltiga lösningen

Lägret i Auschwitz skapades 1940 och började fungera som *Konzentrationszentrum* året därpå. Det var ett av de första utrotningslägren som under våren 1942 började använda systemet med avrättning i gaskammare och det sista som i november 1944 satte stopp för denna makabra ritual. Utrotningslägret i egentlig mening, Birkenau, var det största av sex centra där det judiska folkmordet genomfördes. (De andra var Chelmno, Belzec, Sobibor, Lublin-Majdanek och Treblinka.)

Skapandet av Auschwitz-Birkenau föregicks av inrättandet av koncentrationsläger, vilka först reserverades för tyska politiska motståndare. De upprättades först i Tyskland 1933 (Dachau), blev allt fler från 1938 (Buchenwald, Mauthausen, Neuengamme, Flossenburg med flera) och utvidgades slutligen till alla territorier som ockuperades av tyska riket under kriget.

Utrrotningslägren skilde sig kvalitativt från koncentrationslägren, men var deras fortsättning och utvidgning, ett "högre" stadium i det nazistiska dödsmaskineriets utveckling, som bar vidare arvet från tidigare former inom lägrens värld. Detta kvalitativa språng innebar en förändring i koncentrationslägrens funktion: Deras omedelbara mål blev nu produktionen av död. Språnget bestämdes av att koncentrationslägrens struktur anpassades till nazismens ideologiska imperativ att utrota "underlägsna raser". Auschwitz är i denna mening en symbol för den överlappning mellan rasbiologi och utvecklingen av massutrotningens teknologi som finns i utrotningslägrens ursprung. Att studera Auschwitz uppkomst innebär därför att gå bakåt genom de olika stadierna i den process vars resultat var den "slutgiltiga lösningen" av "den judiska frågan" i Europa.

I Hitlers fall var antisemitismen en besatthet som gick tillbaka till hans ungdom i Österrike, som präglades av påverkan från den småborgerliga demagogen hos Wiens kristsociala borgmästare Karl Lüger och Georg von Schönerers pangermanska nationalism. Dessa två strömningar genomsyrade hela den tyskösterrikiska kulturmiljön vid sekelskiftet. Genom att förlita sig på den rasistiska och antisemitiska traditionen projicerade Hitler sin frustration som ung konstnär utan framtid – lika ärelysten som medelmåttig – på judarna, i en intellektuell omgivning som i hög grad präglades av eller till och med dominerades av den judiska närvaron. I det finns inget uppseendeväckande: Psykologiska mekanismer av det slaget var mycket vitt spridda vid den tiden i många europeiska länder. Men i Tyskland efter första världskriget blev en *völkisch* (folklig) nationalism och rasistisk antisemitism grundvalen för en politisk massrörelse. Till att börja med var den förvirrad och heterogen, men senare blev

² Se Alain Parrau, *Ecrire les camps* (Paris 1995).

den alltmer fast sammansvetsad kring nazistpartiet, speciellt efter nazisternas uppseendeväckande genombrott i valet 1930.

Från det ögonblick när Hitler grep makten radikaliserades nazismens antisemitism fortlöpande. Bortsett från den våg av förtryck som obönhörligt drabbade aktivister och intellektuella inom vänstern, två grupper där judar var märkbart framträdande, antogs de första diskriminerande åtgärderna mot judar så tidigt som våren 1933, och de riktades väsentligen mot statstjänstemän och en del av de fria yrkena. De utvidgades två år senare med Nürnberglagarna, vilka fullständigt raderade ut landvinningarna av ett århundrades emancipation. Slutligen gav de plats åt en politik med verkliga förföljelser efter vågen av pogromer som släpptes lös i november 1938 under den ökända *Kristallnacht*. Åtgärder för att ”arifiera” den tyska ekonomin – med andra ord, intensiv expropriering av judiskt kapital och judiska förmögenheter – hade inletts åtskilliga månader tidigare men tilltog drastiskt i och med Kristallnatten, en verklig vändpunkt i nazismens antisemitism. I backspegeln förefaller pogromerna 1938 vara ett avgörande prov på vägen till den slutgiltiga lösningen. De bekräftade för första gången i större skala den allmänna passiviteten i det tyska samhället, som ”marscherade i takt” från den här tiden och framåt, inför förföljelserna av judarna. Hitler och nazisteliten kunde således känna att en radikaliserings var möjlig och inte skulle möta några oöverstigliga hinder.

Med krigets utbrott 1939 och invasionen av Polen började den nationalsocialistiska regimen att deportera judar till ghetton och koncentrationsläger (samtidigt som den började planera en massiv förflyttning av inhemska tyska folkgrupper mot territorier i öster). Efter angreppet på Sovjetunionen gick nazisterna redan i augusti 1941 vidare till utrotning. Detta ägde rum i två faser. I den första fasen anförtroddes utrotningen åt *Einsatzgruppen*, speciella enheter i SS som ansvarade för att eliminera judar och Röda arméns politiska kommissarier inom territorier som ockuperats av den tyska armén, *Wehrmacht*. I den andra fasen, som inleddes våren 1942, sattes utrotningslägren igång. Nu började Auschwitz spela en väsentlig roll i den byråkratiska och industriella utplåningen av ett helt folk av ”rashygieniska” skäl.

Det övergripande resultatet av denna *Vernichtungskampf* (”utrotningskamp”) blev mellan fem och sex miljoner döda. Utrotningen var, vilket Raul Hilberg, den slutgiltiga lösningens ledande historiker, påminner oss om, en *process* som utmärktes av en rad distinkta stadier. Först måste judarna *definieras* som fiender till den ”ariska rasen” genom ny antisemitisk lagstiftning (1935). Sedan *exproprierades* de och reducerades till ställningen som paria (1938). I den tredje fasen *koncentrerades* de i ghetton och läger i Östeuropa, tack vare en politik av *deportationer* som genomfördes i alla länder under nazismens ok (1940–44). Slutligen *elimineras* de (1941–44). Utrotningen i sig genomfördes i två stadier: först genom ”de mobila mordoperationer” som företogs av *Einsatzgruppen*, sedan av specialiserade mordcentra.³

Detta var inte en planerad process, utan en rad åtgärder förbundna med varandra som de olika länkarna i en kedja, vilka framkallades av den fortlöpande radikaliserings av den nazistiska politiken och det nazistiska styressättet. Om det linjära och sammanhängande i processen tycks klart i efterhand, var det inte alltid så för offren vid den tiden, men inte heller och framför allt inte alltid för de som formulerade och genomförde den. Samtidigt som deportations- och koncentrationsmaskineriet sattes i rörelse, lutade naziregimens officiella politik fortfarande åt alternativet judisk emigration. Det alternativet övergavs först 1941.

³ Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews, 1–3* (New York 1985). [Detta är den reviderade och definitiva utgåvan.] Det sista avsnittet finns i svensk översättning: *Hur de europeiska judarna förintades* (Stockholm 1963). Sv. övers. Claës Gripenberg.

Även då behölls ett vagt perspektiv att skapa ett enormt judiskt ghetto i Madagaskar, en fransk koloni vid den tiden, där Hitler ville placera fyra miljoner judar.

Det judiska folk mordet förblir absolut obegripligt utan den moderna antisemitismens historia, med dess speciella drag i Centraleuropa och framför allt i den germanska delen. Detta innebär att säga att utrotningen av judarna, i slutändan, var konsekvensen av en *avsikt*. Beslutet om *Endlösung* ("den slutgiltiga lösningen") fattades av Hitler (utan tvivel mellan sommaren och hösten 1941, när han lade sista handen vid och inledde "Operation Barbarossa", angreppet på Sovjetunionen).⁴ Det genomfördes under de följande åren tack vare ett tekniskt och administrativt system som aldrig kunde ha varit resultatet av bara improvisationer.

En något djupare undersökning av naziregimens militära och politiska situation under kriget avslöjar att utrotning inte var det mest "bekväma" eller minst kostsamma sättet att lösa det judiska problemet i de territorier som erövrades i Polen, Ukraina, Ryssland och de baltiska staterna, för att inte tala om Västeuropa och de mer marginella territorierna i utkanten av det tyska imperiet som det grekiska fastlandet eller ön Korfu. Maskineriet för deportation, koncentration och utrotning förutsatte, å ena sidan, en nivå av samordning och organisation som absolut inte kunde improviseras fram eller härröra ur empiriska, tillfälliga val. Det underförstod, å andra sidan, en användning av strukturer och medel som visade sig vara föga rationella på militär eller ekonomisk nivå. Den politiken bestämdes av ett *ideologiskt imperativ*, som trots den formella rationaliteten (i den mening som sociologins pionjär Max Weber givit åt ordet) i dess olika byråkratiska, administrativa och industriella segment avslöjade den övergripande "motrationaliteten" i det nazistiska styrelseskicket.⁵

Inte desto mindre kan ett försök att förklara det judiska folk mordet inte stanna här. Om det synsättet skulle drivas till sina logiska slutsatser, skulle det resultera i att se Auschwitz som den enkla produkten av Hitlers psykopatologi. Nazismens antisemitism genomgick en utveckling, och framför allt en betydande radikalisering, under kriget. Det är kanske inte irrelevant att nämna att antisemitismen (som hur som helst var diskriminerande, inte folk mördande) inte intog någon central plats i nazistpartiet NSDAP:s program i början av 1920-talet. Vi måste också tillägga, vilket många historiker har betonat, att till skillnad från Hitler och Alfred Rosenberg, som alltid hade varit besatta av antijudiskt hat, hade de flesta framträdande nazisterna inte visat några tecken på elakartad antisemitism innan de anslöt sig till nazirörelsen. Vi kan, exempelvis, utesluta att människor som Himmler, Göring, Hess, Frank eller ens Goebbels, vilka alla spelade en huvudroll i den slutgiltiga lösningen, anslöt sig till den nationalsocialistiska rörelsen på grund av antisemitism.⁶ Folk mordet var således inte en linjär process eller genomförandet av ett redan proklamerat mål. *Avsikt* kan inte ensamt förklara det, alldeles bortsett från det faktum att avsikten inte delades av alla i nazihierarkin. Ideologi räcker inte för att förklara övergången från antisemitisk propaganda till utrotning.⁷

Vi måste därför se till hela nazistatens komplicerade maskineri med alla dess förgreningar i det ockuperade Europa. Det judiska folk mordet var först av allt en produkt av kriget. Det skulle ha varit en helt otänkbar händelse utan det sociala, politiska, militära och även psykologiska sammanhang som skapades av kriget på östfronten. Bara andra världskriget tillät att Hitlers instinktiva hat mot judar och hans antikommunism sammanfogades till ett totalt krig mot "judebolsjevismen".

⁴ Se Philippe Burrin, *Hitler et les Juifs. Genèse d'un génocide* (Paris 1989).

⁵ Se Dan Diner, "Historical understanding and counter-rationality", i *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, red. Saul Friedlander (Cambridge 1992).

⁶ Michael R Marrus, *The Holocaust in History* (Harmondsworth 1987), s 11.

⁷ Pierre Vidal-Naquet, *The Jews. History, Memory, and the Present* (New York 1996), s 154. Am. övers. David Ames Curtis.

Med början 1941 blev detta krig, jämfört med det som bedrevs mot västmakterna, kvalitativt annorlunda beträffande nivån av våld och utplåning. Det var, med Arno J Mayers ord, ett slags moderna tiders ”sekulära korståg”. Målet för detta ”totala krig” var inte bara Röda arméns nederlag utan framför allt erövring av *Lebensraum* i öster och försvar av ”européisk civilisation” mot hotet från judisk bolsjevism. Folkmordet var en del av ett blodigt krig som krävde flera tiotals miljoner offer. I detta krig blev allt möjligt, även sådant som ännu föreföll otänkbart fram till slutet av 1930-talet.⁸

I detta perspektiv var utrotningen av judarna kulminationen på ett modernt trettioårigt krig, som började 1914 med sammanbrottet för den gamla dynastiska maktbalansen mellan de europeiska stormakterna.⁹ Judarna var, som *outsiders* i det moderna väst, således de utvalda offren för detta långa europeiska inbördeskrig, som släpptes lös i den första globala konflikten skyttegravar och som fullbordades i ugnarna i Treblinka och Birkenau.

Auschwitz sociologi

Organiseringen av nazisternas dödsmaskin utgjorde en syntes av det moderna samhällets industriella, militära och rättsliga strukturer, som fogades samman i ett projekt för ras-eliminering. Döden härskade över en värld vars byggstenar – fabriker, baracker, fängelser – var kända i alla västerländska samhällen. Det var, när allt kommer omkring, ingen tillfällighet att Auschwitz var både ett dödsläger och ett arbetsläger – Buna-Monowitz – där den tyska kemikoncernen IG Farben hade satt upp sina produktionsanläggningar.¹⁰ Raul Hilberg bekräftar en SS-läkares beskrivning av hela systemet som ett ”löpande band” (*am laufende Band*).¹¹ Dessa två strukturer, produktiva och destruktiva, var integrerade i Auschwitzlägrets hela struktur. Det slutgiltiga resultatet var seger för den *reifierade döden*.

Denna dubbla funktion hos lägret (*Lager*) i Auschwitz sammanfattade på ett talande sätt en av de huvudmotsättningar som utmärkte hela processen med utrotningen av judarna: Den nästan ständiga konflikten inom SS mellan förespråkarna för utrotning som första prioritering (Himmler och Heydrich) och krafter som lutade åt en mer utdragen exploatering av den judiska arbetskraft som koncentrerats i lägren (framför allt O Pohl i WVHA, centralmyndigheten för administration och ekonomi). Utrotningslägren föddes ur sammansmältningen av två redan existerande system. Gaskamrarna, som introducerades under fälttåget på den ryska fronten, var till att börja med mobila. Koncentrationslägren var, å andra sidan, väsentligen avsedda för politisk deportation och senare för exploatering av krigsfångars arbetskraft. Dessa läger, som övervakades av SS ekonomiska avdelning, blev det huvudsakliga verksamhetsområdet för den utrotningspolitik som beslutats av inrikesministeriet, polisen och raspolitikens organ. Övergången från exploatering till utrotning var varken automatisk eller friktionsfri. Hela folkordspolitiken utvecklades i ett sammanhang med ständig spänning mellan produktivitet och utplåning. Dessa motsättningar genomkorsade själva koncernen IG Farben. Å ena sidan hade IG Farben intresse av exploateringen av den judiska arbetskraften

⁸ Arno J Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken? The "Final Solution" in History* (New York 1988), s 35, 234, 12.

⁹ Den inställningen får inte förväxlas med inställningen hos den tyske historiervisionisten Ernst Nolte, som populariserade idén om ett ”européiskt inbördeskrig”. Han såg inte dess ursprung i sammanbrottet för den gamla dynastiska ordningen 1914 utan i tidpunkten för oktoberrevolutionen, i hans ögon källan till alla nittonhundratalets katastrofer. Se Ernst Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg. Nationalsozialismus und Bolchewismus* (Frankfurt 1987).

¹⁰ Se Peter Hayes, *Industry and Ideology. IG Farben in the Nazi Era* (Cambridge 1987).

¹¹ Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*. 3, s 968.

inom ramen för ”utrotning genom arbete” (*Vernichtung durch Arbeit*). Ändå framställde den samtidigt den gas, Zyklon B, som var nödvändig för gaskamrarnas verksamhet.¹²

Om den väg som ledde till Auschwitz inte var rak utan slingrig, och kännetecknades av motstridiga tendenser som slutligen övervanns genom att ekonomiska intressen underordnades utplåningens krav, var procedurerna i utrotningslägren fullkomligt ”rationella” och vetenskapliga: med andra ord, *moderna*. Auschwitz fullbordade äktenskapet, som är så typiskt för nittonhundratalet, mellan den största *rationalitet i medlen* (lägersystemet) och den mest fullständiga *irrationalitet i mål*. Alternativt skulle man kunna säga att genom användningen av en destruktiv teknologi fullbordade Auschwitz skilsmässan mellan vetenskap och etik.

I grund och botten fanns det en anmärkningsvärd strukturell likhet mellan de system för produktion och system för utrotning som samexisterade i Auschwitz. Systemet för utrotning fungerade som en fabrik, vars produkt var död.¹³ Judar var dess råvara, och det fanns inget primitivt i dess produktionsmedel, åtminstone inte när väl de mobila gasbilarna på våren 1942 ersatts med ojämförligt mer effektiv utrustning: gaskamrarna. Här åstadkoms döden genom strömmar av Zyklon B, en typ av speciellt framställd cyanid från IG Farben, det mest avancerade tyska kemibolaget. Offrens kroppar brändes sedan i lägerkrematorierna, vars skorstenar påminde om de mest traditionella arkitektoniska formerna i ett industrilandskap. Allt som kunde räddas från offren – inte bara deras ägodelar utan också delar av deras *kroppar* – staplades i lagerlokaler. När lägren befriades upptäckte de allierade således berg av hår, tänder, skor, glasögon, resväskor, etc.

Den reifierade döden fordrade ett lämpligt språk, tekniskt och kallt, passande för ett brott som begåtts utan lidelse, utan hatreaktion, men snarare med tillfredsställelsen att väl utföra en uppgift och genomföra ett metodiskt arbete. Folkmord blev *Endlösung* (”den slutgiltiga lösningen”), gasoperationerna blev *Sonderbehandlungen* (”specialbehandlingar”), gaskamrarna blev *Spezialeinrichtungen* (”specialinrättningar”), med mera. Detta byråkratiska, kodade språk syftade till att kamouflera brottet; samtidigt uppenbarade det ett av dess viktigaste kännetecken: dess byråkratiska dimension, den oundgängliga förbindelsen mellan rutinmässigt våld och reifierad död.

Myndigheterna som skötte lägren var i de flesta fall byråkrater, nitiska och disciplinerade verkställare av politik. De inkarnerade, i likhet med Adolf Eichmann, ”ondskans banalitet” (med Hannah Arendts formulering). I sitt testamente, som skrevs i en cell i Krakow i februari 1947, skisserade kommandanten i Auschwitz Rudolf Höss, den makabre kamrern i en gigantisk dödsfabrik, sitt självporträtt med dessa ord: ”Omedvetet blev jag en kugge i Tredje rikets stora utrotningsmaskin”.¹⁴

Auschwitz och moderniteten

Det mesta av den nya forskningen om nazisternas system av koncentrationsläger och det judiska folkmordet betonar Auschwitz djupa rötter i nittonhundratalets samhälle, och ser i det ett tecken på det moderna samhällets dolda möjligheter. Enligt Zygmunt Bauman ifrågasätter ”Auschwitz vår kultur eftersom det föreställdes och förverkligades inom ramen för vår civilisation, inte vid dess gränser utan i en av dess mest utvecklade delar.”¹⁵ Auschwitz modernitet har inte bara med dödsfabrikerna att göra utan också med dess kulturella

¹² Se T Sandkühler och H W Schmuhl, ”Noch einmal: die I.G. Farben und Auschwitz”, *Geschichte und Gesellschaft* årg. 19 (1993), nr 2, s 264f.

¹³ Se Zygmunt Baumans introduktion till hans auktoritativa arbete *Auschwitz och det moderna samhället* (Göteborg 1991), s 27f. Sv. övers. Gustaf Gimdal och Rickard Gimdal.

¹⁴ Rudolf Höss, *Kommandant i Auschwitz* (Stockholm 1967), s 155.

¹⁵ Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge 1989), s 30.

bakgrund, som formats av en byråkratisk rationalitet som förutsätter en administrativ styrelse fri från varje inblandning av etiskt slag. Till statens monopolisering och rationalisering av våldet fogades en tillräcklig produktion av moralisk likgiltighet. Det fanns exempelvis stats-tjänstemän som skötte rikets järnvägstransporter minutiöst utan att någonsin fråga sig vad tågen på väg till Auschwitz, Treblinka och Sobibor förde med sig, eller vad som blev av deras passagerare. Wolfgang Sofsky har också påpekat att dödslägren visade den moderna organisationens destruktiva makt.¹⁶

Enligt Ernest Mandel, som infogade sin analys av det judiska folk mordet i en övergripande tolkning av andra världskriget:

När vi säger att *fröet* till Förintelsen återfinns i kolonialismens och imperialismens extrema rasism, menar vi inte att fröet oundvikligen och automatiskt skapar sjukdomen i sin värsta form. För att detta skall ske måste det rasistiska vansinnet kombineras med det moderna industrisystemets dödliga förnuftsmässighet i detaljer.¹⁷

Det historiskt unika i det judiska folk mordet består inte i systemet med koncentrationsläger, utan snarare i rasutrotning: Auschwitz var produkten av en sammansmältning av rasbiologi med modern teknologi.¹⁸ Det var ett verkligt *civilisatoriskt brott*, som bröt upp väven i den elementära mänskliga solidaritet som människans tillvaro på planeten dittills baserats på.¹⁹

Vi kan dessutom säga att det judiska folk mordet föddes ur det ödesdigra mötet mellan modern antisemitism och fascism. Dessa två mörka och ondsinta poler i moderniteten fogades samman i Tyskland, men tagna var för sig var de båda vitt spridda i Europa mellan kriget. I det avseendet utgör Auschwitz, mycket mer än något specifikt tyskt, en tragedi vars rötter ligger djupt i belägenheten för nittonhundratalets Europa.

Antisemitismen har ofta antagit formen av en konservativ reaktion mot det moderna samhället. Så var fallet i tsarernas Ryssland och i många avseenden även i Hitlers Tyskland, vars *Weltanschauung* (världsåskådning) öppet siktade på att sudda ut åtminstone en aspekt av den moderna värld som föddes ur franska revolutionen: arvet från upplysningen och den humanistiska rationalismen. Men den striden fördes i namn av och med vapen från den mest framskridna teknologiska och industriella modernitet. Nationalsocialismen hade från den ”konservativa revolutionen” ärvt en originell blandning av arkaismer och modernitet, forngermansk mytologi och kulten av teknologi, till vilken den fogade en biologiskt inspirerad rasism, som räknade sina rötter tillbaka till socialdarwinismen och som hade vetenskapliga anspråk. Auschwitz har ofta, med utgångspunkt i en naiv och positiv för att inte säga positivistisk historiesyn (som under de två senaste århundradena dominerats av framstegets idé) tolkats som samhällets tillbakaglidande i barbari. Men en sådan syn visar sig vara oförmögen att få grepp om den moderna dimensionen av denna form av barbari, en produkt av vetenskapens och teknologins utveckling som dödens instrument. Utrotningslägren utgör inte en social regression mot ett tidigare barbari, utan ett radikalt nytt historiskt fenomen.²⁰

¹⁶ Wolfgang Sofsky, *The Order of Terror. The Concentration Camp* (Princeton, NJ 1996). Am. övers. William Templer.

¹⁷ Ernest Mandel, *Andra världskriget. Vad det egentligen handlade om* (Stockholm 2005), s 121. Sv. övers. Göran Källqvist. Se även Mandels essä ”De materiella, sociala och ideologiska förutsättningarna för nazisternas folk mord”, tryckt som tillägg i *Andra världskriget*, s 231–239.

¹⁸ Se Detlev Peukert, ”Alltag und Barbarei. Zur Normalität des dritten Reiches”, i *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, red. Dan Diner (Frankfurt 1987), s 59.

¹⁹ Se de texter som samlats i den antologi som redigerats av Dan Diner, *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz* (Frankfurt 1988).

²⁰ Jag har försökt utveckla denna punkt i *The Jews and Germany. From the ”Judeo-German Symbiosis” to the Memory of Auschwitz* (Lincoln 1995), kap. 5. Am. övers. Daniel Weissbort.

Även om de inte var det naturliga och oundvikliga resultatet av moderniteten, var de sannerligen ett av dess möjliga resultat inom ramen för de existerande sociala förhållandena.

Medan det judiska folk mordet på en historisk nivå måste ses som kulminationen av en lång kedja av förföljelser, skulle det emellertid vara alltför förenklat att tolka det som det förutbestämda resultatet av ett evigt judehat. Den moderna antisemitismen är, för det första, kvalitativt annorlunda från traditionell kristen fiendlighet mot judar; den slutgiltiga lösningen utgjorde, för det andra, ett kvalitativt språng och brott i antisemitismens egen historia. Antisemitismen fyllde en alldeles tydlig funktion genom att göra judarna till syndabockar för sociala spänningar och konflikter. För att kunna spela den rollen måste judarna existera. Utrotningslägren bröt däremot med varje form av social eller ekonomisk rationalitet och markerade ett brott i förhållande till den traditionella antisemitiska bilden av judar som en främmande, farlig och fiendtlig minoritet. De uttryckte en annan form av "rationalitet". Auschwitz tycks konkretisera det som Horkheimer och Adorno, i Max Webers efterföljd, kallade den moderna kapitalismens "instrumentella förnuft" (*instrumentelle Vernunft*): en beräknande rationalitet, glömsk av människor och uteslutande inriktad på dominans.

Auschwitz får inte bara utgöra ett tillfälle att hedra minnet av sorger i det förgångna, som den "homogena eller tomma" tidens gång (med Walter Benjamins ord) kommer att svälja, och som mänskligheten kommer att förpassa till sina arkiv och kanske glömma en dag. Auschwitz måste sväva som ett ständigt frågetecken över vår civilisation och den värld vi lever i, vilka är desamma som de som framskapade gaskamrarnas fasor. "Aldrig mera Auschwitz": Detta är, i Adornos anda, det *kategoriska imperativ* som generationerna efter kriget måste bindas till.²¹ Översatt till konkret handling innebär detta imperativ idag aldrig mer Sarajevo, aldrig mer Kigali.

Att läsa om Marx efter Auschwitz

Att läsa om Marx efter katastrofen, i skuggan av Auschwitz, är inte en poänglös uppgift, eftersom gaskamrarna reser frågor om den intellektuella tradition vars grundare han var. Auschwitz ifrågasätter vissa paradigmer i socialistiskt tänkande, en del av dem inneslutna i Marx egna texter, en del konstruerade och utvecklade med början i luckor i hans verk. Auschwitz reser frågor för marxismen och dess olika strömningar eftersom marxismen, under många årtionden, var oförmögen att se Auschwitz som det "svarta hål" det var (med Primo Levis ord), att uppskatta dess fulla innebörd, eller att fatta dess karaktär som en vändpunkt och ett civilisationsbrott i historien. Den marxistiska populärversionen framställde utrotningslägren som en manifestation bland andra, utan några kvalitativa distinktioner, av "monopolkapitalism" och "imperialistisk dekadens". Synen på det judiska folk mordet som ett extremt uttryck för modern rasism har mycket oftare varit en retorisk formel än en fruktbar, innovativ undersökning av rasistiska mentaliteters och ideologiers ställning i västvärldens historia.

Ingen marxist efter kriget, åtminstone inte förrän helt nyligen, ägnade ett arbete åt dessa frågor lika grundläggande eller belysande som de två första delarna av Hannah Arendts *The Origins of Totalitarianism* ("Totalitarismens ursprung"). Denna tystnad var inte det värdigaste eller mest fruktbara sättet att hedra de – tusentals – marxistiska aktivister och intellektuella som förlorade livet i koncentrations- och utrotningslägren i Hitlers rike.

De nazistiska koncentrationslägrens värld har ofta citerats som en bekräftelse av det klassiska alternativ som Europa, enligt Rosa Luxemburg, stod inför i början av första världskriget: "socialism eller barbari".²² Samtidigt som Luxemburgs intuition var slående, har det rituella

²¹ Theodor W Adorno, *Negative Dialectics* (New York 1973). Am. övers. E B Ashton.

²² Rosa Luxemburg, *Socialdemokratins kris* (Stockholm 1971), s 40f. Sv. övers. Lars Krumlinde. [Detta vanliga citat är ett sammandrag av följande: "Friedrich Engels sade en gång att det borgerliga samhället står inför ett

upprepanndet av denna paroll omvandlats till ett slags undvikande, desorienterande rökridå. Den har frammanat bilden av civilisationens tillbakagång utan att erkänna att Auschwitz *var* barbari. Med få undantag – framför allt Walter Benjamin – hade marxister föreställt sig mänsklighetens tillbakagång som en *regression*, en *återgång* till förmoderna, till och med primitiva samhällsformer. Detta lämnade dem avväpnade, desorienterade och ibland blinda inför det oväntade framträdandet av ett nytt, *modernt* ”barbari”, som passade in i den historiska utvecklingens grundläggande tendenser istället för att avvika från eller kasta om dem: med andra ord, ett teknologiskt, industriellt barbari, organiserat och styrt för sina egna syften.

Den enda parallell vi rättmätigt kan dra mellan det judiska folk mordet och medeltiden återfinns i den anda av ”korståg”, anmärkningsvärt analyserad av Arno Mayer, som inspirerade uppfinnarna av den slutgiltiga lösningen.²³ De medeltida ”barbarerna” (utlänningar) som under några generationer lät sig omvändas till kristendomen hade inget gemensamt med den nationalsocialistiska *Weltanschauung*.

Det är sant att man skulle kunna betrakta utrotningslägren som kulmen på en lång process av ”förnuftets utplåning” – det humanistiska förnuft som ärvts från upplysningen – för att använda Georg Lukács’ fras. Men deras struktur, vid skärningspunkten mellan flera moderna erfarenheter och institutioner (baracker, straffanstalter, slakthus, fabriker och byråkratiskt rationell administration) och deras ideologi (rasbiologi), förblev produkten av en europeisk historisk kurs utdragen över flera århundraden, vars allmänna linje traditionellt hade tolkats som mänsklighetens framåtmarsh mot Framsteget. Denna kurs visade sig nu vara helvetets förgård. Utan den skulle Auschwitz helt och hållet vara otänkbart, förutom i den intellektuellt oacceptabla formen av en plötslig, oförklarlig historisk urspårning (den ståndpunkt som 1945 försvarades av Benedetto Croce och Friedrich Meinecke).

Den ”vetenskapliga” marxismen – den marxism som kanoniserades som officiell ideologi av Andra och Tredje internationalen och kodifierades på en teoretisk nivå av Kautsky och Plechanov, Lenin och Bucharin – hade aldrig föreställt sig socialismen som ett djupt, radikalt brott med den borgerliga civilisationen. Undertryckandet av kapitalismen betraktades av representanter för denna tradition som slutet för utsugning, som gjorts möjligt genom socialiseringen av ekonomin, men absolut inte som ett radikalt ifrågasättande av den typ av utveckling som Europa och västvärlden genomlevt sedan den industriella revolutionen. Idén att sätta stopp för denna utveckling hade aldrig slagit de socialister som verkade före första världskriget, socialister som Jean Jaurès, August Bebel, Filippo Turati eller Viktor Adler. Att ersätta profitens lag med mänsklighetens behov (en ”mänsklighet” som ofta reducerades till den manliga arbetarklassen) innebar för dem inte alls att vända över ända grunderna för ett samhälle som identifierades med industri, teknologi, vetenskap och framsteg.

Plechanov tillskrev marxismen uppgiften att fullborda det arbete med att modernisera Ryssland som inletts av Peter den store. Bolsjevikerna avlägsnade sig knappast från denna föreställning. För Lenin, som oförskräckt bekämpade populisternas ”ekonomiska romantik”, var socialismen lika med ”sovjeterna plus elektrifiering”. Det är sant att man inte kan belasta honom med ansvaret för Stalins brott, men det är inte svårt att i hans verk spåra en

svårt dilemma: antingen övergår man till socialismen eller också faller man tillbaka till barbariets stadium... Vi står alltså inför just det val som Friedrich Engels för en mansålder sedan siade om: antingen får imperialismen triumfera, vilket innebär att hela kulturen går under liksom i det gamla Rom, med ödeläggelse, avfolkning och degeneration som följer; slutligen blir samhället en enda väldig kyrkogård. Eller också segrar socialismen, vilket betyder att det internationella proletarietet går till målmedveten kamp mot imperialismens redskap: kriget. Detta är ett världshistoriskt dilemma, ett antingen – eller, där de fram och åter gungande vågskålarna väntar på att det klassmedvetna proletarietet skall göra sitt val.” Övers. anm.]

²³ Arno J Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken?*, kap. 1.

föreställning om övergången till socialismen som en industrialiseringsprocess i vilken företräde i planen måste ges till att utveckla produktivkrafterna. Längs samma linjer smidde Preobrazjenskij begreppet ”primitiv socialistisk ackumulation”. Det var tveklöst ett svar på en bokstavligt talat katastrofal konkret situation, vilket gav revolutionärerna uppgiften att återuppbygga ekonomin i ett land i ruiner, ödelagt av världskrig och inbördeskrig. Faktum kvarstår att denna bjudande nödvändighet fullständigt överskuggade det socialistiska projektets utopiska dimension.

Det var, kort sagt, uppenbart för dem alla att socialismen, långt ifrån att omvälva den borgerliga civilisationen, skulle fullborda dess arbete genom att gå ”utöver” den, och således förverkliga alla dess möjligheter. De glömde således Marx, i vars ögon de ryska socialisterna borde hämta inspiration från den slaviska bondekommunen (*obsjtjina*) snarare än från den engelska industrin.²⁴

Sedan Rousseaus, Fouriers och Marx dagar hade civilisationskritiken skjutits åt sidan. Från och med nu antogs att proletariatet skulle föra vidare bourgeoisieens revolutionära roll och ta upp den fana som bourgeoisie hade förrått eller låtit falla. De ”kätterska” representanterna för den klassiska marxismen från Luxemburg och Gramsci till Trotskij distanserade sig från detta paradigm utan att någonsin lyckas överge det helt. De kritiserade Kautskys optimistiska fatalism och evolutionism, men deras teoretiska inställning präglades fortfarande av en starkt produktivistisk tendens. Deras brytning var ofullständig. Medan Luxemburgs och Trotskijs kosmopolitism mycket ofta var förbunden med deras judiskhet, var priset de betalade för att rycka upp sina ryska och polska rötter en extrem västerländskhet, vilken ledde dem till att se hela världen utanför Västerlandet (som började med Europa öster om Berlin) uteslutande genom kategorin efterblivenhet.²⁵

Det marxistiska tänkandet, som alltmer genomsyrades av positivism och evolutionism, överlät ett monopol på civilisationskritiken till den romantiska, konservativa högern. Denna romantiska höger fann sin propagandist i Oswald Spengler och sin djupsinnigaste filosof i Martin Heidegger (några av de mest originella marxisterna efter kriget fanns bland Heideggers studenter).

Auschwitz gjorde en gång för alla slut på, inte bara framstegets idé, utan också föreställningen om socialismen som historiens naturliga, automatiska och oundvikliga utgång. Auschwitz utmaning mot marxismen är således tvåfaldig. Historien måste, för det första, omvärderas i ljuset av katastrofen, utifrån de besegrades ståndpunkt. Socialismen måste, för det andra, omvärderas som en radikalt *annorlunda* civilisation, som inte längre grundas på paradigmet med produktivkrafternas blinda utveckling och teknologins dominans över naturen. Socialismen måste baseras på en ny livskvalitet, en ny värdehierarki, ett annorlunda förhållande till naturen, jämlika relationer mellan könen, nationerna och ”raserna” och systerliga sociala relationer och solidaritet mellan folk och kontinenter. Detta innebär att kasta om den marschväg som följts av västvärlden under flera århundraden. Det innebär att göra sig av med den naiva optimismen i ett sätt att tänka som gjorde anspråk på att vara det medvetna uttrycket för ”historiens rörelse”, och i en rörelse som trodde att den ”simmade med strömmen”. Det innebär också att återupprätta socialismens utopiska dimension.

Detta försök att omvärdera marxismen efter Auschwitz genomfördes, på ett begränsat och ofullständigt sätt, av Adorno och Horkheimer mot krigets slut i deras *Upplysningens dialektik*. Det kom att återupptas igen från 1950-talet i Herbert Marcuses mångformiga verk, speciellt i

²⁴ Denna aspekt av Marx tänkande betonas av Michael Löwy och Robert Sayre i deras bok *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* (Paris 1992).

²⁵ Jag har utvecklat denna punkt utförligt i min artikel ”Le prophète muet. Portrait de Trotsky”, i *Actuel Marx* nr 17 (1995), s 175–195.

hans *Eros och civilisation* (1954) och *Den endimensionella människan* (1960) och av Günther Anders, författare till *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956/1980, ”De ålderdomliga människorna”), den ende marxistiske intellektuelle som ställde Auschwitz och Hiroshima i centrum för sina filosofiska reflektioner.²⁶ Men framför allt föregreps det så tidigt som på 1930-talet av Walter Benjamin, som tog på sig uppgiften att konstruera ”en historisk materialism som i sig förklarar idén om framsteget för ovidkommande”.²⁷ Istället för att spela rollen som ”historiens lokomotiv”, i enlighet med den traditionella föreställningen, måste revolutionen, enligt Benjamin, fungera som en ”nödbroms” som kan stoppa tågets huvudstupa rusning mot katastrofen.²⁸

Under mellankrigstiden var Benjamin en av de första som förstod den sociala regression som återfinns i de ekonomiska och tekniska framsteg som uppnåtts under kapitalismen, och som föreställde sig socialismen inte som ett överflödets paradiset utan snarare som återskapandet, i motsättning till den borgerliga civilisationen (även om det är på grundval av dess materiella framsteg), av vissa tidigare gemenskapsformer, grundade på människors harmoniska sociala relationer med varandra och med naturen. Socialismen måste, i mycket högre grad än att förverkliga en drömd framtid, återerövra det förflutna, tillfredsställa en ännu omätad hunger efter förlösning, gottgöra en orättvisa och rädda de besegrade från glömska.²⁹

Dessa två föreställningar om historien och socialismen, kort sagt dessa två tolkningar av marxismen som representeras av respektive Karl Kautsky och Walter Benjamin, och vilka idag är fientliga, *samexisterar* i embryonal form i Marx verk.³⁰ De finns inneslutna i motsättningarna i ett utomordentligt rikt verk, vilket vittnar om en levande, skapande, fördomsfri, odogmatisk och ofta sökande ande. Att följa marxismens historia i Auschwitz kölvatten innebär således att upptäcka de olika vägar som öppnades av Marx banbrytande skrifter, för att urskilja (och åtskilja) två tendenser inom dem: å ena sidan den bländande intuitionen i ”Teser om Feuerbach” (tolka världen för att omvandla den) och andra skrifter såsom *Kommunistiska manifestet* (de förtryckas självbefrielse) och *Kapitalet* (teorin om reifikation och mervärde); å andra sidan den positivistiska inställningen i förordet i *Till kritiken av den politiska ekonomin* och i många av Engels skrifter, från *Anti-Dühring* till *Naturens dialektik* (ekonomisk determinism och den evolutionistiska och normativa föreställningen om stadier i den historiska utvecklingen).

Luckorna och motsättningarna i denna kritik av det borgerliga samhället är synliga redan på de första sidorna av *Kommunistiska manifestet*. Här är Marx och Engels inte rädda för att låta som kapitalismens försvarare när de förhållsamt hur bourgeoisien spelat en ”högst revolutionär roll i historien”: ”Den har fullbordat helt andra underverk än egyptiska pyramider, romerska vattenledningar och gotiska katedraler, den har genomfört helt andra tåg än folkvandringar och korståg.” Men denna analys, som inte saknar viss släktskap med vissa skrifter av Max Weber, genomgår plötsligt i Marx händer en verkligt dialektisk omkastning. Väl vid makten

²⁶ Bland de senaste studierna av detta ämne, kan vi nämna Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedingung* (Paris 1993). Günther Anders' verk publiceras i Tyskland av C H Beck i München. Bland hans många böcker är de två som ägnas *Die Antiquiertheit des Menschen* utan tvekan de viktigaste 1. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* och 2. *Über der Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (München 1956/1980).

²⁷ Walter Benjamin, *Paris 1800-talets huvudstad. Passagearbetet. 1* (Stockholm/Stehag 1990), s 380. Urval och sv. övers. Ulf Peter Hallberg.

²⁸ Denna passage finns i förarbetena till Benjamins ”Historiefilosofiska teser”, i *Gesammelte Schriften* 1:3 (Frankfurt 1977), s 1232.

²⁹ Se de studier som ägnas Benjamin i Michael Löwys samling *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin* (Atlantic Highlands, NJ 1993).

³⁰ Denna iakttagelse förefaller mig att också inspirera slutsatsen i Etienne Balibars studie *La philosophie de Marx* (Paris 1993).

har bourgeoisien ”dränkt det fromma svärmeriets heliga rysning, den ridderliga hänförelsen och det källborgerliga vemodet i den egoistiska beräkningens iskalla vatten” genom att utplåna alla gamla värden som under århundraden utgjort den mänskliga gemenskapens kulturella och andliga arvegods.³¹

För Marx är den borgerliga civilisationens (med Benjamins uttryck) ”avförtrollade”, rationaliserade och mekaniserade värld utan själ, en värld där mänskligheten förlorat sin plats och sina rättigheter. Detta nya värdesystem, grundat på universell reifiering och omvandlingen av varje mänsklig relation till en marknadsrelation – ett centralt tema i första delen av *Kapitalet* – alstrades av kapitalismen och formade hela det borgerliga samhället.

Kommunistiska manifestet inleds med en beskrivning av ett apokalyptiskt scenario som kapitalismen har försatt mänskligheten i, vilket antingen måste ta slut ”med hela samhällets revolutionära omgestaltning eller med de kämpande klassernas gemensamma undergång”. På de följande sidorna använder Marx och Engels däremot den positivistiska metaforen med ”historiens hjul” och framställer socialismen som den mänskliga utvecklingens naturliga kulmen, vars prestationer påstås överensstämma med ett slags historisk lag. I och med den storskaliga industrins utveckling frambringar bourgeoisien ”sin egen dödgrävare”. Följaktligen är ”[d]ess undergång och proletariats seger [...] lika oundviklig.”³²

I Marx verk går beundran (ibland på gränsen till entusiasm) för kapitalismen, som ett produktionssätt som genererar ofantlig ekonomisk tillväxt och ett ständigt omstörtande av traditionella samhällsformer, hand i hand med en skoningslös kritik av alla de former av förtryck och utsugning som följer av dess utvidgning och utveckling. De sidor i första delen av *Kapitalet* som ägnas åt den industriella revolutionens inverkan på arbetares liv, framför allt barns liv, vittnar talande om detta. Samtidigt som han inte tvekar att tillskriva artonhundratalets kapitalism och således kolonialismen ett ”civiliserande uppdrag”, framställer han den på samma gång som ett system som ”omvandlar varje ekonomiskt framsteg till ett öppet nödtillstånd”.³³ I en berömd artikel om resultatet av brittiskt styre i Indien, jämför han ”framsteg” med ”den där ohyggliga, hedniska avguden, som inte ville dricka nektar annat än ur de dräptas skallar”.³⁴

Marx föreställde sig kapitalismens utveckling som en dialektisk process, i vilken det ”civiliserande uppdraget” (produktivkrafternas tillväxt) och ”social regression” (klassförtryck, nationellt förtryck, med mera) var oupplösligt förbundna. Denna motsättning var i hans ögon förutbestämd att fördjupas tills den åstadkom ett revolutionärt brott. Nittonhundratalet skulle, tvärtom, visa att denna dialektik också kunde ha en *negativ* karaktär: Istället för att bryta de kapitalistiska samhällsförhållandenas järnbur, kunde produktivkrafternas tillväxt och teknologiska framsteg bli grunden för moderna, totalitära monster som fascism, national-socialism eller, i en annan form, stalinism. Idag, efter Auschwitz, Hiroshima och Kolyma, står valet inte längre mellan socialism och mänsklighetens *tillbakagång*, utan snarare mellan en socialism som uppfattas som *en ny civilisation* och mänsklighetens *utplåning*.

Jag föreslår därför att vi antar Auschwitz som ett paradigm. Auschwitz tvingar oss att läsa om Marx kritiskt, och att göra en kvalitativ distinktion mellan de olika teoretiska traditioner som

³¹ Karl Marx och Friedrich Engels, *Kommunistiska manifestet* (Stockholm 1994), s 12f. Sv. övers. Per-Olof Mattsson.

³² *Kommunistiska manifestet*, s 21.

³³ Karl Marx, *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin. 1* (Staffanstorp 1969), s 425. Sv. övers. Ivan Bohman. Den mest djupgående analysen av Marx föreställning om framsteg kan enligt min uppfattning återfinnas i Ernest Mandels samling *Karl Marx. Die Aktualität seines Werkes* (Frankfurt 1983), s 77–79, 113, 122f.

³⁴ Karl Marx, ”The Future Results of British Rule in India”, i *Collected Works. 12* (New York/Moscow 1979), s 222.

hans grundläggande verk gav upphov till. Samtidigt kommer inte marxismen att kunna förnya sig om den inte är förmögen att förstå Auschwitz, det moderna barbariet. Från och med nu måste vi lära oss att betrakta inte bara Marx, för att använda Sartres berömda formel, utan också Auschwitz som vår tids oöverträffade horisont.

Texten skrevs för antologin *Ausblick auf das vergangene Jahrhundert*, red. Wladislaw Hedeler och Mario Kessler (Hamburg 1996).

2. De intellektuellas blindhet: Sartres ”Antisemit och jude” i ett historiskt sammanhang

Det som är mest slående – eller åtminstone det för mig mest slående – när det gäller att läsa Sartres ”Antisemit och jude” idag är hans närmast fullständiga tystnad om Auschwitz. Den centrala plats som intas av utrotningen av de europeiska judarna i våra framställningar av nittonhundratalets historia står i skarp kontrast till det sätt på vilket denna händelse uppfattades i västvärlden under 1940- och 1950-talet. Mer än något annat tycks Sartres essä vara typisk för tystnaden om *Shoah* i efterkrigskulturen och den avslöjar, på samma gång, hur perspektiven i grunden förändrats under de senaste femtio åren.

Sartres verk skrevs till största delen under hösten 1944, utdrag publicerades ett år senare i *Les Temps Modernes*, och det utgavs i sin helhet 1946, arton månader efter befrielsen av dödslägren. Det är sant att utrotningens faktum nämns i boken, men bara en gång, och mycket diskret, med följande ord: ”Säger vi något om judarna? Hälsar vi de överlevandes återkomst? Ägnar vi en tanke åt de som dog i gaskamrarna i Lublin? Inte ett ord.”¹ Detta klara och måttfulla uttalande förblir outvecklat.

Det är inte bara så att Sartre aldrig placerar folk mordet i centrum för sina reflektioner, han utvecklar sina argument som om det aldrig hade ägt rum. Många passager i hans bok pekar tydligt på att han, även om han visste vad som hade hänt, var fullständigt oförmögen att förstå det, för att inte tala om att inse dess betydelse. Hans uppfattning om fenomenet antisemitism stannar vid pogromen, som uppfattas som den extrema formen av judehat. ”En antisemitisk pöbel”, skriver han, ”kommer att anse att den gjort tillräckligt när den har massakrerat en del judar och bränt några synagogor” (s 44; 51). Ibland gör han anspelningar på de ”symboliska mord” som begåtts av antisemiten (s 49; 58), samtidigt som han preciserar att även om han är en ”fiende till judarna, har antisemiten behov av dem” (s 33; 38).

Sartres blindhet när han konfronteras med *Shoah* måste förklaras, sättas i sitt sammanhang och ges en historisk ram. Sartre är inte alls likgiltig inför judarnas öde. Men han befinner sig inte i en position att för egen del ställa den enkla frågan som, 1940, hemsöker Gershom Scholems korrespondens: ”Vad kommer att hända med Europa efter judarnas eliminering?”²

Sartres blindhet får inte betraktas som ovanlig. Det är snarare Scholem som, med uppseendeväckande förutseende, undflyr de banaliteter som behärskar tidsandan (*Zeitgeist*). Sartres blindhet är en funktion av den kultur och period i vilken han skrev. Det blev bara uppenbart i hans fall, eftersom han 1946 var en av de få som hade skrivit om ämnet. I det avseendet är det inte malplacerat att minnas att hans tystnad om Auschwitz inte noterades av någon av bokens kritiker, varken i Frankrike eller i USA.³ Det skulle därför vara absurt och i grunden anakronistiskt – och utan tvivel också orättvist – att peka ut författaren till ”Antisemit och jude” för att inte ha sett vad ingen, eller nästan ingen, kunde se vid den tiden. Det skulle innebära att förebrå honom för att inte uppfatta Auschwitz så som vi gör: som en historisk

¹ Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew* (New York 1995), s 71. Am. övers. George J Becker. (*Réflexions sur la question juive* [Paris 1957], s 86). Härefter hänvisning inom parentes i texten, med engelsk sidhänvisning följd av den franska.

² Walter Benjamin och Gershom Scholem, *Briefwechsel 1933–1940* (Frankfurt 1980), s 319.

³ Se *Hillel* årg. 3 (1946–47), citerat i Michel Contat och Michel Rybalka, *Les Ecrits de Sartre* (Paris 1970), s 141, Georges Bataille, *Critique* årg. 12 (maj 1947), omtryckt som ”Sartre” i *Oeuvres complètes 11* (Paris 1988), s 226–228, Rabi, ”Portrait d’un philosémitte”, *Esprit* årg. 10 (1947), s 532–544, Sidney Hook, ”Reflections on the Jewish question”, *Partisan Review* årg. 5 (1949), s 463–482, Gustav Ichheiser, *American Journal of Sociology* årg. 55 (1949), nr 1, s 111, Harold Rosenberg, ”Does the Jew exist? Sartre’s morality play about anti-Semitism”, *Commentary* årg. 7 (1949), nr 1. Se också, femton år eller så senare, Arnold Mandel, *L’Arche* (febr 1962), s 261–264.

brytningspunkt. En kritik av hans text skulle, å andra sidan, kunna klargöra tvetydigheterna i den dåtida kulturen.

Det verkliga problemet skulle vara risken att fördunkla frågan genom att omvandla Sartre till syndabock. Det behöver knappast påpekas att vi idag läser hans verk i nuet och därför är våra reaktioner formade av ett historiskt medvetande om *Shoah* och dess plats i nittonhundratalet som inte fanns när Sartre skrev. Detta avstånd tillåter oss att bättre inse begränsningarna i hans verk, men vi måste även respektera det. Om vi skulle eliminera detta avstånd, utsätter vi oss för risken för en helt anakronistisk läsning. Ett kritiskt perspektiv måste undvika två motsatta, men kompletterande, fällor: att urskulda honom med hänvisning till tidsandan, å ena sidan, och, å andra sidan, ett summariskt fördömande som uttalas från en predikstol för retrospektiv ”klokhets” som är lika arrogant som den är försenad.

Jag kan inte här utveckla beskrivningen av det historiska sammanhang som gjorde det judiska folk mordet osynligt. Det räcker att minnas att ett vittne som Primo Levi mötte svårigheter med publiceringen av *Är detta en människa?* och att den i stort sett gick obemärkt förbi när den utgavs 1947.⁴ Man behöver bara tillfoga att distinktionen mellan koncentrationsläger och utrotningsläger uttryckligt avvisades av David Rousset i *L'Univers concentrationnaire* (”Koncentrationslägrens universum”),⁵ knappast nämndes av Robert Antelme i *L'Espèce humaine* (”Den mänskliga arten”)⁶ och att mer än tjugo år behövdes innan skillnaden blev ett vedertaget begrepp i historieskrivningen. Man måste också återkalla periodens intellektuella och politiska klimat, under den antifascistiska kulturens höjdpunkt, som var mycket mer benägen att hylla upplysningens senaste triumf än att omvärdera historien ur de besegrades synvinkel.⁷

För de som befann sig i motståndsrörelsen var Auschwitz, den största dödsfabriken, inte symbolen för nazibarbariet, utan Buchenwald, det viktigaste lägret för politiskt deporterade. I ett Europa i ruiner, i ett Frankrike som bevittnade återkomsten av mer än en och en halv miljon krigsfångar, tvångsarbetare och politiskt deporterade, var det dessutom få som lade märke till återkomsten av 2 500 judar, de enda överlevarna bland de 75 000 som deporterades. I ett sådant klimat av antifascistisk nationell enhet var det nästan omöjligt att uppfatta det unika i den judiska tragedin. Den franska staten måste, som periodens officiella uttryck formulerar det, undvika varje ”form av diskriminering bland fransmän som gripits för sin politiska, filosofiska eller etniska anknytning”.⁸ Judarna själva upplevde ett alldeles för starkt behov att återintegreras i ett nationellt samhälle, ur vilket de så grymt hade uteslutits, för att hävda sin unika ställning. Många skrev, berättar Sartre för oss, för att tacka honom för att han inte glömt dem (s 72; 87f).

Det är i ett sådant sammanhang som man därför måste placera ”Antisemit och jude”. Den går mot strömmen i den utsträckning som den reser en fråga som ignoreras av den överväldigande majoriteten av hans samtida, men dess begränsningar visar sig i att den förblir fångad i en begreppslig horisont i vilken folk mordet ännu är frånvarande. Om den antisemitism som är föremålet för Sartres undersökning är mycket fransk, rör det sig om ett Frankrike som varken upplevt Vichyregimen eller dödslägren. Det är tredje republikens och Dreyfusaffärens antisemitism. Om man läser den idag, gör boken ett konstigt intryck, lite som att läsa ett verk om DDR som publicerats 1992 och vars författare inte tar med i beräkningen att Berlinmuren

⁴ Se speciellt bidragen i *Primo Levi. Un antologia della critica*, red. Ernest Ferrero (Turin 1997).

⁵ David Rousset, *L'Univers concentrationnaire* (Paris 1965), s 51.

⁶ Robert Antelme, *L'Espèce humaine* (Paris 1994), s 11.

⁷ Se James D Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe* (Cambridge 1981).

⁸ Citerat i Annette Wieviorka, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli* (Paris 1992), s 151.

fallit och att den östtyska staten upphört att existera under mellantiden. Men vi måste inse att detta är vårt intryck och inte läsarens intryck 1946.

Ett första missförstånd som måste undvikas rör den fras som används i titeln: ”den judiska frågan”. Bokens innehåll antyder att Sartres avsikt inte var att ställa upp ett ontologiskt problem som härrör ur judarnas existens. Tolkningar som upptäcker spår av antisemitism i denna titel genom att påpeka närheten i tiden till Vichyregimens dystert ökända ”Kommissariatet för judiska frågor” förefaller inte vara särskilt övertygande.⁹ De glömmer exempelvis att 1946, året för den första upplagan av Sartres essä, publicerades Abram Léons postuma *Marxismen och judefrågan*.¹⁰ Léon var en polsk jude som emigrerat till Belgien där han ledde det trotskistiska motståndet innan han deporterades till Auschwitz och mördades. Uttrycket ”den judiska frågan” (*Judenfrage, jüdische Frage* på tyska, *jidische frage* på jiddisch) tillhör historien om debatter i arbetarrörelsen och inom marxismen, där det alltid betecknade förtrycket av judarna.¹¹ Den betraktades som en aspekt av en mycket större ”nationell fråga” genom vilken socialisterna kategoriserade människor i kamp för sin nationella frigörelse. (Det var i dessa termer som man talade om en irländsk fråga eller en polsk fråga och även, på artonhundratalet, om en italiensk eller tysk fråga.)

Sartres bok ville inte vara ett bidrag till denna debatt, vilken han dessutom till stor del var ovetande om, men frasen var så vitt spridd att han mycket naturligt kunde återanvända den för sina egna syften. Hans text uppvisar ovedersägligt en stark dragning till marxismen, särskilt när han skriver att ”den socialistiska revolutionen är nödvändig och tillräcklig för att undertrycka antisemiten. Det är också för judarna vi ska göra Revolutionen” (s 151; 182). (Han reproducerar här oavsiktligt en farlig illusion som redan fanns hos de ryska bolsjevikerna 1917.) Sartre var inte närmare bekant med den marxistiska litteraturen om nationen och nationalismen, men han kunde ”sjunga med”.

I sin analys av antisemitismen tog Sartre än en gång upp flera ämnen som han redan hade berört i en novell från 1939, ”En ledares barndom”, som ingår i *Muren*. I den beskrev han formandet av en ung borgerlig nationalist, Lucien Fleurier, en inkarnation av en typisk aktivist i 1930-talets högergrupper, besmittad av ett våldsamt hat mot judar som fann sin naturliga förlösning i en pogrom.¹² ”Antisemit och jude” ger en omedelbar bild av antisemitismen som en lidelse och som ett trossystem, eller mer exakt, som valet av hat framför förnuft.

Avvisandet av juden blir således uttrycket för en uråldrig och fördunklad mentalitet i reaktion mot, eller i flykt från, moderniteten. Genom att underförstått anspela på Durkheims uppdelning mellan den ”mekaniska solidaritet” som är inneboende i traditionella samhällen och den ”organiska solidaritet” som är typisk för moderna industrisamhällen, tolkar Sartre fientlighet mot judarna som tecknet för en strävan efter gemenskap.¹³ Men det är, går han vidare med att specificera, fråga om en ”primitiv” gemenskap, en gemenskap som är homogen och

⁹ Se exempelvis Susan Suleiman, ”The Jew in Jean-Paul Sartre’s *Réflexions sur la question juive*. An exercise in historical reading”, i *The Jew in the Text*, red. Linda Nochlin och Tamar Garb (New York 1995), s 202–208.

¹⁰ Abraham Léon, *Marxismen och judefrågan*. (Möln dal 1970). Sv. övers. Ewa Rappe, med förord och efterskrift av Maxime Rodinson, Ernest Germain (Ernest Mandel) och Nathan Weinstock. Léons manuskript är daterat 1942.

¹¹ Om detta ämne, se Enzo Traverso, *The Marxists and the Jewish Question. The History of a Debate 1843–1943* (Atlantic Highlands, NJ 1994). Am. övers. Bernard Gibbons.

¹² Sartre, ”En ledares barndom”, i *Muren* (Stockholm 1946). Sv. övers. Eva Alexanderson. Se Nicholas Hevitt, ”Portrait de l’antisémitisme”: antisémitisme et judéocide”, i *Etudes sartriennes* årg. 1 (Paris 1984), s 111–122.

¹³ Referensen är uppenbarligen till Emile Durkheim, *De la Division du travail social* (Paris 1996). Beträffande Durkheim, så ansåg han, i två texter skrivna vid tiden för Dreyfusaffären, antisemitismen vara en aspekt av det moderna samhällets ”normlöshet”. Se Pierre Birnbaum, ”L’Amour de la science. Les sociologues entre ranson et fidélité”, kap. 4 i hans bok *Destins juifs. De la Révolution française à Carpentras* (Paris 1995).

oartikulerad, i vilken jämlikhet är ”produkten av en frånvaro av differentiering av funktioner” (s 30; 34).

Antisemiten är instinktivt förbunden med ett fädernearv – som existerar lika mycket i hans medvetande som i den materiella världen – som överförs från en generation till nästa, och ser i juden inkarnationen av den moderna världens abstrakta rationalitet, en rationalitet som skrämmer och hotar honom. När han konfronteras med juden, representanten för ”abstrakt intelligens” och universalitet, ställer antisemiten upp sig själv som ”den verkliga egendomens poet” (s 24; 27). Härur härrör de motsatspar ur vilka, anser Sartre, antisemitens föreställningar konstrueras: tradition mot modernitet, jorden i motsättning till egendom, materiell rikedom i motsats till pengar, jorden mot den anonyma staden, det nationella i motsats till det kosmopolitiska, det partikulära mot det universella, konkret mot abstrakt.

I en passage som starkt påminner om Léon Daudets porträtt i sina memoarer av litteraturkritikern Marcel Schwab,¹⁴ utforskar Sartre mentaliteten hos den antisemit som avskyr den judiske språkvetare som kan kommentera och dissekera Racines verk vetenskapligt, medan han, en fransman av gammal stam, ”äger” det. ”Juden kanske talar en renare franska än jag gör”, säger Sartres antisemit, ”han kanske kan mer om syntax och grammatik, han kanske till och med är författare. Det spelar ingen roll; han har bara talat detta språk under tjugo år och jag under tusen år. Det korrekta i hans stil är abstrakt, tillägnat; mina misstag är i överensstämmelse med det franska språkets anda” (s 24f; 28).

Antisemitismen är, med andra ord, en variant av ”jordens och de dödas” nationalism, den romantiska och konservativa inställning som avvisar moderniteten. Det är en kulturell kod – enligt Shulamit Volkovs belysande definition – som omvandlar juden till katalysator för en negativ identitet.¹⁵ I en värld utan referenspunkter där han inte längre innehar en nedärvd plats som legitimeras av tradition och som är garanterad genom ett orörligt samhälles självreproduktion, kan den med rötterna uppryckta individen, tack vare antisemitismen, skapa en negativ identitet genom att avgränsa sig från juden, den utländske bäraren av alla de värden som han avskyr. Det är Drumonts, Barrès’ och Maurras’ ideologi vilka, tillsammans med Céline och Drieu la Rochelle, är de enda antisemitiska författare som explicit citeras av Sartre. Det är antisemitismen hos antidreyfusarderna, Action Française och kampanjen mot den ”judiska republiken”.¹⁶

Sartres analys är mycket träffande om den tillämpas på tredje republikens Frankrike. Med en stil och en elegans som saknas hos majoriteten av sociologer och historiker, formulerar den, när allt kommer omkring, en klassisk diagnos. En sådan formulering – antisemitism som lidelse – kan emellertid inte integrera Auschwitz. Utan att genomföra en undersökning av hans verk, citerar Sartre Céline bara för att säga att han ”fick betalt” av nazisterna (s 41; 47f). Hitler, Goebbels eller Rosenberg inträder lika lite i hans synfält som Xavier Vallat eller Louis Darquier de Pellepoix eller arkitekterna bakom judeföreskrifterna i oktober 1940 eller organisatorerna av razziorna följande år. Antisemitismen som ett känslomässigt syndrom kanske kan förklara de antijudiska händelserna i Frankrike mellan 1898 och 1934, men absolut inte dödslägren, det vill säga utrotning som system och inte längre som ett spontant utbrott av våld.

Sartre är oförmögen att i Auschwitz se en illavarslande seger för moderniteten, ett folkmord som otvivelaktigt förutsätter rashat som yttersta motivering för de som tänkte ut det, men som

¹⁴ Léon Daudet, ”Au Temps de Judas” (1920), i *Souvenirs et polémiques* (Paris 1992), s 556f.

¹⁵ Shulamit Volkov, ”Antisemitismus als kultureller Code”, i *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19 und 20 Jahrhundert* (München 1990), s 13–36.

¹⁶ Se Pierre Birnbaum, *Un Mythe politique. La ”République juive”. De Léon Blum à Pierre Mendès France* (Paris 1988).

i dess funktion underförstod ett administrativt, byråkratiskt, tekniskt och industriellt maskineri vars funktion inte är beroende av hat utan rutin, en instrumentell rationalitet avskuren från alla etiska överväganden. ”Ondskans banalitet” undflyr Sartres beskrivning av antisemitismen. Rashygien, rasbiologi, *völkisch* nationalism och socialdarwinism utgör för Sartre inte den ideologiska premissen för en plan att utrota judarna. Han ser i dem enbart ”den skrala vetenskapliga förklådningen för denna primitiva övertygelse” som är den antisemitiska ”lidelsen” (s 38; 44).

Inte desto mindre vet vi att fransk kultur från Gobineau till Vacher de Lapouge och Gustave Le Bon inte var främmande för utvecklingen inom ett europeiskt intellektuellt klimat i vilket den nationalsocialistiska världsuppfattningen tog form. Maurras var ingen Hitler, och Vichy var inte Tredje riket, men de överlappande områden som finns är knappast obetydliga. Genom att visa en sådan brist på förståelse av modern antisemitism 1946 förefaller Sartre ge uttryck för övertygelsen, som idag sedan länge är undanträngd, men som under lång tid dominerade i fransk historieskrivning, att fascismen i Frankrike var en importerad produkt, lika exotisk som marginell.¹⁷

Sartres argument saknar inte intresse eller relevans för analysen av traditionell antisemitism; det som är bedövande är gapet, avgrunden – en avgrund som öppnats av utrotningen – som hädanefter åtskiljer den från verkligheten. Och ändå var inte *Shoahs* osynlighet oundviklig. I en studie skriven i slutet av 1944 och publicerad ett år senare under titeln ”Organiserad skuld”, beskrev Hannah Arendt nazisternas brott som produkten av ett ”omfattande maskineri för administrativt massmord”, i vilket hon varseblev ”de sanna konsekvenserna av alla de rasteorier och andra moderna ideologier som predikar att makt är rätt”. Den systematiska utrotningen som begicks av nazisterna överskred, enligt henne, ”inte bara mänskliga varelsers föreställningsförmåga, utan även ramarna och kategorierna i vårt politiska tänkande och handlande”.¹⁸ Jag vill inte på den här punkten utveckla en jämförande analys av vad två så olika författare som Sartre och Arendt skrivit om antisemitism. Citatet antyder inte desto mindre det avgrundslika avståndet som, även vid detta tidiga tillfälle, skilde den franske intellektuelles förståelse av händelsen från förståelsen hos den judisk-tyska filosofen i exil.¹⁹

Mottagandet av Sartres essä fokuserades huvudsakligen på hans definition av juden som antisemitens skapelse: ”Juden är”, skriver Sartre, ”den som andra anser vara jude” (s 69, 83f). Han tillägger att om antisemitismen inte hade existerat, skulle judarna för länge sedan ha assimilerats helt och hållet (s 67; 83). I hans ögon utgör juden – som så ofta har noterats – enbart en rent negativ och härledd kategori som berövats varje självständig existens: En jude är en jude på grund av någon annans blick. Vissa franska judar, som Raymond Aron, omfattade med lätthet denna definition, medan andra kritiserade eller avvisade den, irriterat eller med förakt.²⁰

Hur kan denna frånvaro av subjektivitet, judens existens bara som en spegelbild, förklaras? Sartre använder sig av en idé, som härrör från den tyske filosofen Hegel (s 66; 81), och vilken

¹⁷ Åtminstone fram till 1970-talet när självbelåtna övertygelser tack och lov skakades om av utländska forskare som Zeev Sternhell och Robert O Paxton. Se Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire 1885–1914. Les origines françaises du fascisme* (Paris 1978) och Robert O Paxton, *Vichy France. Old Guard and New Order 1940–1944* (New York 1972).

¹⁸ Hannah Arendt, ”Organised guilt and universal responsibility”, *Jewish Frontier* (jan 1945), s 19–23.

¹⁹ Om denna skillnad i perspektiv, se Enzo Traverso, *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels* (Paris 1997), kap. 1.

²⁰ ”Jag tillhör därför”, skriver Aron, ”de judar som Sartre, i sin essä, anser vara typiska. Judar därför att omvärlden förklarar dem vara det, som förutsätter sin judiskhet för att bevara sin värdighet, men som inte upplever den spontant”. Citerat i Jean-Louis Missika, ”Juif par le regard de l'autre?”, *Commentaires* nr 28–29 (1985), s 189.

fortlevt inom marxistiskt tänkande genom Friedrich Engels: idén om ”historielösa folk” (*geschichtslose Völker*).²¹ Judarnas historia, förklarar Sartre, är ”en historia av vandrande under tjugo århundraden” (s 132; 161), utmärkt av att det saknats såväl ”varje kollektivt arbete som är specifikt judiskt”, som en ”gemensam mystik”. En ”civilisation som i egentlig mening är judisk” existerade aldrig, enligt Sartre (s 85; 103). I slutet av sin bok, sammanfattar han sitt tänkande i en korthuggen formel: ”Det judiska samhället är varken nationellt eller internationellt, varken religiöst, eller etniskt, eller politiskt: det är ett kvasihistoriskt samhälle” (s 145; 176).

När den judiska historien väl uppfattas som den enkla spegelbilden av antisemitism, det vill säga av ”en regressiv social kraft och en föreställning som härrör från den förlogiska världen” (s 143; 173), kan den bara bära alla sin härledda och olyckliga naturs stigma. Sartre uppvisar därigenom en tydlig, nästan fullständig okunnighet om judarnas historia, kultur och filosofi, en okunnighet som han dessutom mycket senare, hedervärt och uppriktigt, erkände under sina intervjuer med Benny Lévy.²² Det är uppenbart att judisk filosofi från Maimonides till Mendelssohn, från Hermann Cohen till Martin Buber, förblev en outforskad kontinent för honom. Hans anspelning på frånvaron av en ”gemensam mystik” i den judiska traditionen tyder på att han aldrig hört talas om chasidismen.²³ Det är inte förvånande att han under sin vistelse i Tyskland under naziregimens början inte blev medveten om *haskalan* (hebreiska för ”upplysning”) eller *Wissenschaft des Judentums* (judisk vetenskap), men han kände säkert inte heller till dess franska motsvarighet, inte heller hade han hört om Sylvain Lévis eller James Darmesteters arbeten. I sin introduktion till *The Origins of Totalitarianism* anspelar Hannah Arendt ironiskt på Sartres tes att juden är en effekt av antisemitism och noterar att denna ”myt” är på modet i franska ”existentialistiska” kretsar.²⁴

Kärnan i Sartres tes kommer direkt från en filosofisk kultur, som går tillbaka till upplysningen, som han vill kritisera men vars fånge han också förblir. Den består i att uppfatta judendomen som en defekt som judarna kan övervinna tack vare upplysningen. Under artonhundratalet skulle tesen utvecklas vidare, utan att ifrågasättas, lika mycket av liberaler som av socialister. Sartres karaktärisering av judarna som ett folk ”utan historia” påstår sig hämta inspiration från Hegel, men den tycks ha hämtats från *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (”Allmän historia och jämförande system för semitiska språk”) av Ernest Renan, i vilken man kan läsa att ”den semitiska rasen är igenkännbar nästan enbart genom sina negativa kännetecken: den besitter varken mytologi, epik, vetenskap, filosofi, skönlitteratur, plastiska konster eller ett civilt liv; sammanfattningsvis saknar den komplexitet, nyanser och en distinkt känsla av sig själv som ett förenat helt.”²⁵

På grundval av detta påstående att ett samhälle vars enda minne består av ”ett långt martyrskap, det vill säga av en lång passivitet” (s 67; 81) saknar historisk karaktär, målar Sartre upp ett dubbelpporträtt av juden: å ena sidan, den mest perfekta inkarnationen av detta martyrskap, ghettojuden, å andra sidan, den assimilerade men rotlöse juden, till sin kärna kosmopolitisk

²¹ Om detta ämne, se Roman Rosdolsky, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der ”geschichtslosen Völker”* (Berlin 1979).

²² Han sade 1980 till Benny Lévy: ”Jag skrev La question juive utan någon dokumentation, utan att läsa en judisk bok” (Sartre och Benny Lévy, *Les entretiens de 1980* [Paris 1991], s 74).

²³ Henri Meschonnic har om detta skrivit: ”En stillsam glömska av en kontinent: Bibeln, Talmud, Kabbalan. Med ett ord, en mycket filosofisk okunnighet. Kännetecknet för en tradition. Och för en epok” (”Sartre et la question juive”, *Etudes Sartriennes* nr 1, 1984, s 141).

²⁴ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s xv. Enligt Richard Bernstein är Arendts kritik av Sartre inte desto mindre orättvis och överdriven, eftersom Sartres distinktion mellan den autentiske och den inautentiske juden helt överensstämmer med den som Arendt upprättade i *The Hidden Tradition* mellan juden som paria och som uppkomling. Se Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge 1996), s 195–197.

²⁵ Ernest Renan, *Oeuvres complètes*. 8 (Paris 1967), s 155.

och antinationalistisk, den ”inautentiske” juden. Den förste återges med slående drag som är skarpsinnigt och ömsint iakttagna, men som är obehagligt nära en stereotyp:

Här är en jude på sin trappa på Rue des Rosiers. Jag känner omedelbart igen honom som en jude: han har svart och lockigt skägg, en lätt böjd näsa, utstående öron, stålbågade glasögon, ett plommonstop nerdraget över ögonen, svarta kläder, snabba och nervösa gester och ett leende av främmande och sorgsen godhet. (s 63; 76)

Detta är den enda anspelningen i Sartres essä på den östeuropeiska judenheten.

Den ”inautentiske” västjuden är, å andra sidan, en mycket mer komplicerad gestalt. Sartre lånar från filosofen Heidegger idén om inautenticitet och utvidgar dess innebörd. Till sin kärna är inautenticitet för Heidegger modernitet, den alienerade värld som domineras av det opersonliga ”man” (*das man*).²⁶ Sartre var inte besmittad av den konservativa revolutionens gift och började distansera sig från författaren till *Varat och tiden* samma år som hans ”Anti-semit och jude” publicerades, men hans språk förblir heideggerskt.²⁷ Som en människa utan kvalifikationer, utan, i strikt mening, kultur och tradition, inkarnerar juden perfekt, enligt Sartre, moderniteten i dess rena form. Den moderne judens identitet är rotad i abstrakt rationalitet. ”Judarnas rationalism”, skriver Sartre, ”är en lidelse – lidelsen för det universella” (s 111; 134).

Återigen är judiskhet, definierad av föreställningar om intelligens, rationalitet, abstraktion och kalkylering, bara en projektion av antisemitens fantasi. Om antisemiten är, som vi har sett, ”jordegendomens poet”, är juden – som ”det universellas missionär” vilken praktiserar filosofi som en ”övning i asketism och rening” (s 112; 136), en som besjålas av ”ett slags lidelsefull förnuftets imperialism” (s 112; 137) – hans motsats. En sådan definition av juden påminner om den definition av den intellektuelle som återgavs av Julien Benda tjugo år eller så tidigare: en medlem av en kast av det rena metafysiska spekulerandets lärjungar, de officiella uttolkarna av förnuft och abstrakt rättvisa som ”inte förnedrar sig själva genom lidelse för ett jordiskt föremål”.²⁸ I den gruppen inkluderar Sartre inte bara Spinoza och Husserl, utan också – i motsats till Bendas uppfattning – Bergson, vars filosofi, i jämförelse med Sorels irrationalism, föreföll Sartre vara en form av ”omdöpt rationalism” (s 116; 141). Det är ”en antiintellektuell doktrin helt och hållet skapad av de mest rationella och kritiska av förmågor” (s 115; 140).

När Sartre publicerade sin essä hade uppfattningen om den judiske intellektuelle som inkarnationen av abstrakt rationalism varit en stöttepelare i europeisk kultur under ett århundrade.²⁹ Dess mest originella uttolkare var utan tvivel den tyske ekonomen Werner Sombart, vars verk *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (”Judarna och det ekonomiska livet”) Sartre skulle ha kunnat läsa i fransk översättning.³⁰ Det är emellertid mer sannolikt att han fick element i sitt tänkande från en riklig fransk antisemitisk litteratur som blomstrade efter Dreyfusaffären och som han dessutom inte undgår att nämna i den första delen av sin bok: Edouard Drumont, som i *La France Juive* (”Det judiska Frankrike”) kontrasterar den israelitiska köpmannen, cerebral och kalkylerande, med den ”ariske” jordbrukaren, heroisk

²⁶ Martin Heidegger, *Varat och tiden* (Lund 1981), s 151. Sv. övers. Richard Matz. Om detta ämne, se Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps* (Paris 1996), s 175.

²⁷ Åren 1946–47 publicerade *Les Temps Modernes* artiklar av Maurice de Gandillac, Karl Löwith och Eric Weil som fördömde Heideggers anslutning till nazismen.

²⁸ Julien Benda, *La Trahison des clercs* (Paris 1975), s 131f, 136.

²⁹ Om detta ämne, se de mycket relevanta kommentarerna av Misscha Brumlik, ”Das verkörperte ’Sein für die Anderen’. Zu Sartres Theorie des Judentums”, i *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* årg. 2 (1987), s 94.

³⁰ Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (München/Leipzig 1920). Om judens abstrakta intelligens som stereotyp, se Sander Gilman, *Smart Jews. The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence* (Lincoln 1996).

och kreativ,³¹ eller Drieu la Rochelle, som 1939 ägnar sin roman *Gilles* åt detta ämne. I den kan man läsa en passage som förblivit berömd: ”En jude är lika hemsk som en *polytechnien* eller en *normalien*.”³²

Sartre formades i en fransk kultur mellan de två världskrigen som var genomsyrad av en långt ifrån yttlig antisemitism. Han bygger sina argument på grundval av material som han har till sitt förfogande och det är därifrån som han lånar bilden av den judiske intellektuelle. Hans källor behöver inte ens komma ur texter som han läste, utan helt enkelt ur samtida idéer som rörde sig fritt i luften och som han helt naturligt tog till sig. Om materialet som han använder härrör ur denna tradition, måste man emellertid också notera att han inte instämmer med den; han omvandlar dess koder och når helt andra slutsatser. Sartre brännmärker exempelvis som en ”absurd anklagelse” den antisemitiska plattityden om judarnas inneboende estetiska och kulturella sterilitet, som av naturen är främmande för varje skapande impuls. Han behöver bara erinra om namn som Spinoza, Proust, Kafka, Darius Milhaud, Einstein och Bergson (s 113; 137). Sartre lånar, med andra ord, utgångspunkten för sin diskussion ur antisemitens fantasi – den om den intellektuelle juden, sjuklig och neurotisk – men bara för att ställa antisemitens slutsatser på huvudet.

Inte för att likställandet av judiskhet och rationalism var den antisemitiska litteraturens exklusiva ägodel – långt därifrån. Sartres argument verkar emellertid tyda på att han var ännu mer inspirerad av Barrès och Drumont och en vitt spridd stereotyp i fransk kultur vid sekelskiftet än av nykantianen Hermann Cohens arbeten. Resultatet är givetvis Sartres och inte Maurras’ eller Drumonts. Det skulle därför vara fel att tolka hans intellektuella ”lån” som tecken på antisemitism. Sartre vill bekämpa antisemitismen, men han kunde bara göra det med de verktyg han hade till hands, och dem lånade han av antisemiterna själva.

En sådan definition av juden undgår dock inte att förvirra läsaren, eftersom Sartres essä inleds med en kritik av demokraternas inställning till den ”judiska frågan”. Återigen ifrågasätter han radikalt en strävan till assimilation som var väl rotad i Frankrike sedan revolutionen, och som entusiastiskt stöddes av judarna. (”Assimilationspolitiken” var faktiskt fram till Vichyregimen en av den franska judenhetens grundpelare.)³³ Sartre förlitar sig, precis som Hannah Arendt under den perioden, på vissa aspekter av den kontrarevolutionära kritiken av människans rättigheter. För demokraten, insisterar han, finns bara Människan, en abstrakt och universell storhet, medan mänskligheten är sammansatt av enskilda, konkreta individer. Genom att parafrasera De Maistre, som kände till existensen av fransmän, italienare och, tack vare Montesquieu, till och med perser, men som aldrig hade mött Människan av kött och blod,³⁴ påminner Sartre läsaren om att demokraten ”erkänner varken jude, arab, neger, borgare eller arbetare, utan bara människan – människan som alltid är densamma i alla tider och på alla platser” (s 55; 65). Han angriper till och med ”en nyans av antisemitism” i en sådan inställning, eftersom demokraten önskar utplåna juden för att rädda människan i honom (s 56; 68). Sartre pläderar för ett erkännande av den judiska människan, det vill säga av en jude inte som en abstrakt människa, utan som en konkret, enskild individ, och således som en jude med sin judiskhet.

Motsättningen uppstår ur det faktum att juden, som vi sett, för Sartre inte är något annat än just inkarnationen av abstrakt rationalitet, en universalitet utan specifikation. Därutöver rör sig

³¹ Eduoard Drumont, *La France Juive* (Paris 1886), s 251.

³² Pierre Drieu la Rochelle, *Gilles* (Paris 1949), s 100. [En *polytechnien* är någon som avlagt examen vid en polyteknisk skola; en *normalien* är någon som avlagt examen vid Ecole Normale Supérieure. Övers. anm.]

³³ Se Michael R Marrus, *The Politics of Assimilation. A Study of the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair* (New York 1972).

³⁴ Joseph de Maistre, *Ecrits sur la Révolution*, s 145. För Arendts omläsning av den kontrarevolutionära kritiken av filosofin bakom människans rättigheter, se Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s 299–302.

denna allmänna definition, den beskrivning av juden som han föreslår mellan två karikatyr-mässiga poler: å ena sidan, antisemitismens dialektiska dubbelgångare, det vill säga som en gemenskap ”vanärad, uppryckt med rötterna, från början bestämd till antingen inautenticitet eller martyrskap” (s 136; 165) och, å andra sidan, reproduktionen av en grov rasstereotypi som tillskriver judar vissa typiska drag – ”krokig näsa, utstående öron” – vilka förefaller vara ”etniska kännetecken”, obestriddigt giltiga, nedärvda biologiska förutsättningar (s 102; 123).³⁵

Att sådana klichéer förekommer i ett verk publicerat 1946 visar mycket väl hur svårt det är att bli av med fördomar och hur mycket tid det tar att rensa ett språk som fortfarande genomsyras av arvet från ett långt antisemitiskt förflutet. Detta rättfärdigar inte att man gör Sartre till en god elev till Drumont, lika lite som sionister som Felix Weltsch eller Max Nordau, vars fördömande av diasporans ”degenererade” jude vilade på liknande plattityder för att etablera en annan, motsatt kliché: klichén med en *Muskeljude* som stärkts av återvändandet till jorden.³⁶ Sartre var inte sionist 1946, och ännu mindre anhängare till Maurras, men hans språk undkommer inte smittan från en uråldrig *Zeitgeist* (tidsanda).

Kritik av det assimilationsideal som ville bekämpa antisemitiska fördomar, samtidigt som existensen av faktiska judar ignoreras, är nödvändigt för Sartres argumentation för att introducera sin plädering för ”judisk autenticitet”. Det senare begreppet består inte i att återhämta och ta ansvar för ett förflutet, en tradition, ett kulturarv som, enligt honom, inte existerade. Sartre rekommenderade inte en återgång till judendomens religiösa källor, inte heller ville han gräva fram ett ”organiskt” judiskt samhälle som konstitueras av dagliga praktiker, jiddisch som språk och litteratur, enligt mönstret från den mytiska östjudenhet (*Ostjudentum*) som idealiserats av Kafka och Buber. Inte heller ville han fabricera en judisk nation enligt modellen från västvärldens nationalstater.

För Sartre har judisk autenticitet, med andra ord, inget att göra med vare sig nyortodoxi eller en viss judisk romantik som då var okänd i Frankrike. Inte heller hade den något att göra med en politisk sionism av Herzls slag vars legitimitet han erkände utan att stöda den. Dessa olika möjligheter tas aldrig med i beräkningen i hans analys. Judisk autenticitet är, enligt hans uppfattning, reducerad till judens erkännande av sitt tillstånd som någon som är förtryckt och förföljd. Den autentiske juden är en jude som tar på sig sin existens som en paria, som med en formulering Sartre återigen lånar från Heidegger, erkänner sin ”situation”, sitt ”varande-i-världen”.³⁷ ”Att vara jude är att kastas in i – att bli utlämnad till – en judes situation” (s 89; 108). ”Judisk autenticitet”, klargör Sartre:

består i att välja som jude, det vill säga förverkliga sitt judiska tillstånd. Den autentiske juden överger myten om den universella människan; han känner sig själv och vill se sig själv i historien som en historisk och fördömd varelse; han upphör att fly från sig själv och att skämmas för sitt eget släkte [...] han vet att han är en som står vid sidan av, oberörbar, hånad, förbjuden – och det är som sådan han hävdar sitt vara. (s 136f; 166)

³⁵ Denna reproduktion av en antisemitisk stereotyp i Sartres essä hade tidigare uppmärksamats av Rosenberg i ”Does the Jew exist?”, s 15. Rosenberg karaktäriserar dock inte hela Sartres text som antisemitisk i den utsträckning som dessa stereotyper är inskrivna i en argumentation vars mål är att bekämpa antisemitism. Detta är, å andra sidan, inte Susan Suleimans åsikt. Närvaron av dessa stereotyper är, enligt henne, tillräckligt för att försvara tesen om Sartres antisemitism (Sartre som antisemit trots sig själv). Se ”The Jew in Jean-Paul Sartre’s *Réflexions sur la question juive*”, i *The Jew in the Text*, red. Linda Nochlin/Tamar Garb (New York 1995), s 208–215.

³⁶ Om spridningen av fysiska stereotyper rörande judarna i den europeiska kulturen vid sekelskiftet, se Sander Gilman, *The Jew’s Body* (New York 1991).

³⁷ Om förhållandet mellan Sartres ”judisk autenticitet” och Heideggers *Eigentlichkeit*, se Misscha Brumlik, ”Das verkörperte ’Sein für die Andere’”, s 95.

Denna slutsats påminner ofelbart om porträttet av den judiska parian som målats av Bernard Lazare i *Le Fumier de Job* ("Jobs dynghög"), en text som Sartre sannolikt inte kände till, i vilken Lazare beskriver "stoltheten i att vara en paria och framför allt den paria som är jude".³⁸ En sådan stolthet är också kännetecknande för många judars inställning under och efter förföljelserna. Hannah Arendt har skrivit att, under nazismens tid, var det enda svar hon kunde ge på frågan "Vem är du?" helt enkelt: "Jude". Det svar som gavs på samma fråga av *Nathan den vise* i Lessings berömda pjäs – "Jag är en människa" – föreföll Hannah Arendt vid den tiden bara vara "ett groteskt och farligt undvikande av verkligheten".³⁹

Men Sartre hade – även om man absolut inte skulle vilja hålla det mot honom – den goda turen att aldrig uppleva den splittrade identiteten hos en Bernard Lazare eller en Hannah Arendt. Hans situation under krigsåren – som delades av många franska intellektuella, som tog sig igenom perioden genom att anpassa sig till förhållandena och således anlägga ett sätt att uppträda som varken var ömkligt eller heroiskt – är oändligt långt från den landsflyktige judens situation.⁴⁰ Sartres plädering för "judisk autenticitet" är inte grundad på iakttagelser om hur judar blev medvetna om sig själva och handlade under påverkan av nazistisk förföljelse; den måste därför förstås för vad den är – en appell inifrån den franska kulturen att förstå judarnas lidande och tilldela dem statusen av offer i just det ögonblick när de hade glömts bort och deras tragedi helt och hållet marginaliserats. Att av judarna kräva att de erkänner sig själva som offer för förföljelse innebär, i slutändan, att uppmana fransmännen att inte strunta i dem.

För Sartre måste denna "judiska autenticitet" i själva verket åtföljas av erkännandet för icke-judarnas del att "antisemitism inte är ett judiskt problem: det är vårt problem" (s 152; 184). Judisk autenticitet är en aspekt av antisemitism och detta berör samhället i dess helhet. Sartre tvekar inte att erkänna sitt eget ansvar – det som Karl Jaspers under samma period kallade "metafysisk skuld" – som härrörde från tillhörigheten till den västerländska, kristna civilisationen. "Det judiska blod som nazisterna utgjutit" skriver han, "faller på allas våra huvuden" (s 136; 165). I periodens sammanhang, och med hänsyn tagen till dess författares utvecklingsgång, tycks mig denna läsning av Sartres text, om än inte den enda möjliga läsningen, åtminstone vara den mest trovärdiga.

En sådan definition av judisk autenticitet är sannerligen diskutabel ur många synvinklar. På den historiska nivån är den, som vi sett, diskutabel på grund av den utsträckning i vilken den ignorerar praktiskt taget allt – det förflutna, traditionen och judisk kultur – som skulle ha kunnat förankra den. Men den är lika suspekt på den politiska nivån. Sidney Hook, en konsekvent liberal, betraktar Sartres distinktion mellan autentiska och inautentiska judar som fullständigt meningslös eftersom, betonar han, i en rättsstat finns det bara medborgare, individer som är lika inför lagen, och de är fria att för sig själva avgöra vilka de är och att därför välja sin egen identitet: judisk eller kristen, amerikansk eller italiensk och så vidare.⁴¹ Strängheten i ett sådant argument är oantastlig förutom det sätt på vilket det abstraherar från ett historiskt sammanhang i vilket juden, oberoende av sitt val av identitet och självmedvetande, uppfattas som jude i en politisk och social verklighet som förföljer honom; i ett sammanhang i vilket en jude, med andra ord, oavsett vad som händer, oavsett om han vill vara det eller inte, är en "jude eftersom andra anser honom vara det". Det var helt enkelt omöjligt för judarna i Europa 1945 att abstrahera från den massaker som just utförts mot dem. När inte

³⁸ Bernard Lazare, *Le Fumier de Job* (Paris 1990), s 49.

³⁹ Hannah Arendt, "On humanity in dark times. Thoughts about Lessing", i *Men in Dark Times* (New York 1968), s 17f.

⁴⁰ Jean-François Sirinelli följer Philippe Burin i att klassificera Sartres inställning under kategorin "påtvungen anpassning". Se *Deux Intellectuels dans le siècle. Sartre et Aron* (Paris 1995), s 188.

⁴¹ Sidney Hook, "Reflections on the Jewish question", s 481f.

det judiska tillståndets historiskt bestämda ”autenticitet” erkändes – vilket Sartre fördömer – kunde det bara ta formen av en ”flyktväg” (s 93; 112).

Det är bara en intuition som Sartre uttrycker med det begreppsliga bagaget i sin existencialism. Det är en enkel intuition, eftersom han inte kan se folkmordet och ännu mindre kan placera det i centrum för sitt tänkande. Ur den synvinkeln är hans iakttagelser långt ifrån de klaraste eller mest djupgående vid den tiden. Vi behöver bara erinra oss ett verk som *Upplysningens dialektik* som skrevs under samma år, i vilket Horkheimer och Adorno betecknar Auschwitz som symbolen för ”förnuftets självförstörelse” vilket fullbordar den västerländska civilisationens gång.⁴² Eller tänk på en intellektuell som Dwight MacDonald, som varken var jude eller landsflyktig, men som 1945 skrev om ”dödsfabrikerna” som ett radikalt brott i västerländsk historia.⁴³

Man skulle kunna säga att Sartre, istället för att skriva sin briljanta plädering för ”judisk autenticitet”, borde ha följt Karl Jaspers’ exempel och sammanställt en stramare pamflett om den franska skulden.⁴⁴ Men 1945 hemsöktes det befriade Frankrike inte av några skuld känslor och Vichyregimen skulle förbli ett tabuämne under de följande trettio åren. Sartres studie är inskriven i ett intellektuellt och politiskt klimat, men inför däri en avvikande röst som riktar uppmärksamheten på ett ”judiskt problem” som den stora majoriteten struntat i. Detta ”problem” är utrotningen av de europeiska judarna, vilken han, även om han kände till den, inte lyckades namnge eller tänka igenom. Det är för denna intuition som han tackades av judar som, rörda, skrev till honom. Det är till den intuitionen som Georges Bataille betygade sin vördnad i sin kritik av Sartres essä när han skrev att efter Auschwitz ”är bilden av människan hädanefter oskiljaktig från bilden av en gaskammare.”⁴⁵

Presenterades först vid ett kollokvium på New York University i april 1998 i samband med femtioårsjubileet av Sartres ”Antisemit och jude” och publicerades på engelska i tidskriften *October* (New York) nr 87 (1998).

⁴² Max Horkheimer och Theodor W Adorno, *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment* (Göteborg 1981). Sv. övers. Lars Bjurman och Carl-Henning Wijkmark.

⁴³ Dwight MacDonald, ”The responsibility of peoples”, *Politics* årg. 2, nr 3 (mars 1945), s 82–93, omtryckt i *The Responsibility of Peoples* (London 1957). Jag har själv jämfört MacDonald och Sartre i *L’Histoire déchirée*, kap. 8.

⁴⁴ Se Karl Jaspers, *Den tyska skuldfrågan. Ett bidrag till den tyska frågan* (Stockholm 1947). Sv. övers. Alf Ahlberg.

⁴⁵ Georges Bataille, ”Sartre”, s 226.

3. På tröskeln till förståelse: från Frankfurtskolan till Ernest Mandel

Den marxistiska diskussionen om ”den judiska frågan” sträckte sig över ett århundrade av historia, från Karl Marx till den belgiske trotskisten Abram Léon, från frigörelse till Auschwitz. Den uppstod ur en nära förening mellan en judisk minoritet i diasporan och en universalistisk, revolutionär tankeströmning. Deras möte präglades av kriser och brytningar: här behöver vi bara nämna en essä som den unge Karl Marx ”Om judefrågan” (1843) – ämnet för polemiker, ideologiska spekulationer och missförstånd – eller det tragiska ödet för så många revolutionärer med ursprung i jiddischkulturen i det stalinistiska Ryssland under 1930- och 1940-talen. Men man kan inte undgå att slås av omfattningen av detta fenomen. Mellan slutet av artonhundratalet, så tidigt som vid Andra internationals grundande, och fram till andra världskriget, hade judar ett djupgående inflytande på hela marxismens historia genom sin närvaro, sitt tänkande och sina handlingar.

Att analysera denna diskussion före kriget leder till en grundläggande fråga om det fruktbara och (ibland snävt) begränsade i den marxistiska inställningen till judisk historia. Det judiska mötet med marxismen åtföljdes av illusioner och bakslag vars kostnader ibland var höga. Marxistiskt tänkande var, med få undantag, drabbat av en genuin blindhet inför framväxten av modern antisemitism, från dess första manifestationer i Europa mot slutet av artonhundratalet till Auschwitz fasor. Det skulle emellertid vara felaktigt att betrakta dessa begränsningar som resultatet av marxismens brist på anknytning till judisk historia. Marxismen var tvärtom en av den judiska historiens politiska och kulturella dimensioner vid en tid när judarna, tack vare emancipationen, blivit fullvärdiga medborgare i de flesta europeiska samhällen.

Det skulle vara bättre att förstå denna debatt som en av manifestationerna av jiddischkultur och tysk-judisk kultur, vilka hade djupa förbindelser med arbetarrörelsens idéer och historia. Det judiska folkmordet innebar ett radikalt brott vilket, på mycket kort tid (1941–45), gjorde slut på en marxistisk debatt om ”den judiska frågan” som hade börjat ett århundrade tidigare. Det långsiktiga mötet mellan judendom och marxism bröts på kort sikt av utrotningen. Medan emancipationen hade lagt grunden för detta närmande, raserades den helt av Auschwitz (åtminstone i det geografiska och kulturella rum där närmandet ägt rum). Hitler hade tagit på sig att utplåna judarna; efter kriget i Europa – i Sovjetunionen så tidigt som slutet av 1920-talet – hade stalinismen åtagit sig att utplåna den levande marxismen, delvis genom att omvandla den till en statsideologi, delvis genom att undertrycka dess mest originella och autentiska representanter.

Den ”klassiska” marxistiska debatten om den judiska frågan slutade således med Auschwitz: inte uttömd, utmattad eller föråldrad, utan utplånad tillsammans med de som skapat och be drivit den. Marxismen efter kriget skulle bli mycket ”mindre judisk” än marxismen under artonhundratalet eller nittonhundratalets början. Under gott och väl trettio år förflyttades dess epicentrum från centrala och östra Europa till de latinska länderna (framför allt Italien och Frankrike, med en del mycket betydande utlöpare i Latinamerika). I slutet av 1970-talet slog den sedan rötter i engelsktalande länder, speciellt vid universiteten i USA.¹ Under tiden flyttade de flesta överlevande från förkrigstidens ”judiska marxism” i strikt mening, arbetar-sionister och medlemmar i Bund, till Israel vid krigets slut, där de ställdes inför en radikalt ny verklighet och radikalt nya problem.

¹ Se Perry Anderson, ”I den historiska materialismens spår”, i *Om den västerländska marxismen* (Lund 1984), s 141–255. Sv. övers. Gunnar Sandin.

Denna omfattande rubbning i förhållandet mellan judarna och arbetarrörelsen efter 1945 förklarar i hög grad bristen på marxistisk debatt om orsakerna till, formerna för och konsekvenserna av de europeiska judarnas utplåning. Folkmordet visade begränsningarna i de teoretiska och politiska dispyterna före kriget, och satte samtidigt brutalt stopp för dem genom att utplåna det folk som diskuterats. Det kulturella och politiska sammanhanget efter kriget bidrog varken till att undersöka det brottet eller fylla det teoretiska tomrummet. Under 1940- och 1950-talet blev marxismen ett väsentligt inslag i en antifascistisk kultur, i vilken den judiska tragedin reducerades till en marginell aspekt av den gigantiska konflikt som förött Europa.

Nazismens nederlag, Röda arméns framryckning in i centrala Europa och den imponerande tillväxten av kommunistiska partier i länder där de spelat en ledande roll i motståndsrörelsen uppmuntrade en återgång under den omedelbara efterkrigsperioden till en filosofi baserad på framsteg. Detta lämnade knappt något utrymme för att tänka igenom katastrofen. Marxismen kännetecknades således av sin *tystnad* om ämnet Auschwitz. Hur skulle man kunna ägna uppmärksamhet åt den ”lilla skillnaden” i ett ögonblick när historien, efter att ha undanröjt ett berg av lik, tycktes ha nått sitt lyckliga slut? När dess anda föreföll inkarneras av en ”befriare” som ryckte fram segerrikt, inte längre på en vit häst som Napoleon framträdde för Hegel i Jena, utan i besittning av en sovjetisk stridsvagn?²

Denna tystnad har varat fram till vår egen tid. Den store brittiske historikern Eric J Hobsbawm, för att bara ge ett exempel, inleder sitt bokslut över nittonhundratalet genom att notera den slående ”tillbakagången” under detta århundrade från den nivå av civilisation som betraktades som permanent uppnådd i västvärlden under århundradet från kongressen i Wien 1815 till början av 1914. Han påminner oss om att tortyr och dödande av civilbefolkningen i krigstid ansågs definitivt ha avskaffats; men han ägnar bara några få marginella rader åt nazisternas utrotningsläger.³ Marxismen har, kort sagt, inte varit något undantag vad gäller den europeiska kulturens blindhet inför det civilisatoriska brott som Auschwitz representerar.

Två exceptionella gestalter, Leo Trotskij och Walter Benjamin, förmådde bryta med den allmänna tendensen och visade stor klarsynthet om de konsekvenser som kriget kunde få för den europeiska judenhetens öde. Trotskij förutsåg 1938 att en ny konflikt skulle leda till ”fysisk utrotning” av judarna. I berömda teser från 1940, som mirakulöst räddades trots sin författares flykt och självmord, skisserade Benjamin konturerna av en ny vision av historien i vilken idén om katastrof ersatte myten om framsteg. De två inställningarna var radikalt annorlunda – Trotskij var ateistisk revolutionär och strikt rationalist, medan Benjamin var en judisk tänkare som sökte en syntes mellan historisk materialism och messiansk frälsning – men deras slutsatser sammanföll helt och hållet. Trotskij tillkännagav kraftfullt den omedelbara farans omfattning; Benjamin utvecklade de filosofiska kategorier som kunde beskriva och analysera Auschwitz sönderslitande effekter. Den ryske landsflyktige föreföll nästan i politiska termer översätta den idé som predikades av den tysk-judiske kritikern, att inte längre föreställa sig revolutionen som ”historiens lokomotiv” utan istället som ”nödbromsen” som kan stoppa rusningen mot katastrof. Båda kom att svepas bort av århundradets barbari, offer för stalinismen respektive nationalsocialismen.⁴

Det är arvtagarna till dessa två gestalter som kommer att föra deras idéer vidare efter kriget. Detta betydde i verkligheten inte att den marxistiska debatten väcktes till liv, utan bara att några få isolerade analyser, vilka förblev praktiskt taget okända vid den tiden, utvecklades av

² Enligt de uttalanden som Roger Callois tillskrivit Alexandre Kojève, och som citeras i Lutz Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* (Hamburg 1989), s 77.

³ Eric J. Hobsbawm, *Ytterligheternas tidsålder. Det korta 1900-talet. 1914–1991* (Stockholm 1997), kap. 1. Sv. övers. Lena Lundgren.

⁴ Om denna fråga, se Enzo Traverso, ”Trotzki und Benjamin. Wahlverwandschaften”, *Das Argument* nr 222 (1997), s 697–705.

intellektuella som var marginaliserade, i landsflykt eller som undkommit Hitlers stora massaker.

Försöket att tänka igenom Auschwitz inom marxismens fält (och ibland omvandla fältet i processen) skulle bli ett verk av Frankfurtskolan och Ernest Mandel, som utgick från skilda men parallella inställningar. Horkheimer och Adorno utvecklade i sin *Upplysningens dialektik* vissa teman som förekom redan i Benjamins ”historiefilosofiska teser”. Kort efter kriget gjorde andra filosofer vid Institutet för social forskning eller i dess periferi, såsom Leo Löwenthal, Herbert Marcuse och Günther Anders, Auschwitz till utgångspunkten för sin kritik av den moderna civilisationen. Ernest Mandel, belgisk marxist av tysk-judiskt ursprung, var vän och kamrat till trotskisten Abram Léon, och hade liksom Léon gripits, men till skillnad från Léon hade han lyckats fly från ett arbetsläger i Tyskland. Mandels verk innehåller otvivelaktigt det mest sammanhängande försöket att tolka det judiska folk mordet med utgångspunkt i den klassiska marxismens kategorier, och vidareutvecklade på så sätt Trotskijns inställning.

Vi måste inte desto mindre notera ett tomrum på i stort sett fyra årtionden mellan Frankfurtskolans arbeten, skrivna vid krigsslutet, och Mandels, vilka huvudsakligen är daterade från senare delen av 1980-talet. Ännu en gång, liksom med Trotskij och Benjamin, följde dessa två tankeströmningar skilda vägar utan att någonsin mötas. Det råder inget tvivel om att omöjligheten av deras möte i hög grad hade att göra med vad Perry Anderson pekat på som ett av västmarxismens kännetecken – dess reträtt in i filosofi och estetik – och vad Martin Jay framställt som ett av de väsentligaste kännetecknen hos Frankfurtskolans marxism: att den var så totalt åtskild från den organiserade arbetarrörelsen.⁵ Denna isolering gjorde det möjligt för den att, å ena sidan, bevara sin självständighet och originalitet, men dömde den, å andra sidan, till en gradvis förlust av varje social förankring.

Frankfurtskolans marxism (och främst dess radikala version representerad av Günther Anders, den intressantaste av dess ”medlöpare”) tycktes, med Herbert Marcuse som uppseendeväckande undantag, anta en alltmer antiutopisk dimension. Slutligen kom den att basera sig på ett paradigm som vi, i motsättning till Ernst Blochs ståndpunkt, skulle kunna kalla ”förtvivlans princip” (*das Prinzip Verzweiflung*).⁶ Dess radikala kritik av civilisationen gick från den tiden hand i hand med en förtvivlad inställning, skepticism och en tragisk känsla av vanmakt (ända till att motsätta sig studenternas proteströrelser, som Adorno och Horkheimer skulle komma att göra 1968).

Mandel utvecklade däremot en kritisk samhällsteori som var oskiljaktig från ett politiskt projekt som fann sitt subjekt i de utsugna klasserna. Hans marxism var utopisk, generös och ständigt på utkik efter vändpunkter eller ”vägskäl” i historien som skulle kunna omvandlas till revolutionära brott. Mandel nådde sin höjdpunkt som politisk tänkare under perioden efter maj -68. Den nyliberala utgången av krisen 1989–91 i det sovjetiska blocket kunde inte bryta hans ande. Hans bana var således helt annorlunda än Adornos och Anders’. Det enda de trots allt delade var ett avvisande av stalinismen.

⁵ Se Perry Anderson, *Om den västerländska marxismen* och slutkapitlen i Martin Jay, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950* (Boston 1973).

⁶ Anders ersätter Ernst Blochs ontologi med ännu inte (*Noch-Nicht-Sein*) med en antiutopi av väntan på utplåning (*noch-nicht-Nichtsein*). Se Konrad-Paul Liessman, *Günther Anders* (Hamburg 1993), s 92. Ur den här synvinkeln kan Anders *Die Antiquiertheit des Menschen* ses som antitesen till Ernst Blochs *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin 1955–60).

Frankfurtskolan

Walter Benjamin hade redan, genom att hävda nödvändigheten av att utveckla en ny form av historiematerialism, ”som i sig förklarar idén om framsteget för ovidkommande”, berett väg för intellektuella i Frankfurtskolan att tänka kring det judiska folkmordet.⁷ Genom att följa i Benjamins fotspår genomfördes ansträngningen att omvärdera historien i kölvattnet efter Auschwitz av Adorno och Horkheimer mot krigets slut i deras *Upplysningens dialektik*. Ett kapitel i detta arbete, skrivet med hjälp av Leo Löwenthal 1943–44, ägnas åt att analysera antisemitismen. Där framställs den slutgiltiga lösningen som paradigmet för ett barbari mot vilket hela den västerländska civilisationens bana, karakteriserad som en process av ”upplysningens rastlösa självförstörelse” (*Selbsterstörung der Aufklärung*), har sammanstrålat.⁸ Den frigörande potentialen i upplysningens humanistiska rationalism, förklarar Adorno och Horkheimer, har gradvis men obevekligt givit plats åt en instrumentell, blind och makthungrig rationalitet. De förefaller, liksom Benjamin i hans allegori om historiens ängel, vända upp och ner på den positivistiska visionen om en mänsklig utveckling mot framsteg som är lång, linjär, automatisk, och ser nationalsocialismen som slutpunkten på västvärldens resa. Auschwitz lyfter på slöjan till upplysningens destruktiva dimension, vilken nu har uppenbarat sig i stället för Hegels absoluta ande som historiens verkliga innehåll.⁹

Denna brytning med framstegets filosofi är fortfarande ofullständig – och i det avseendet mindre radikal än Benjamins – i den utsträckning som Horkheimer och Adorno framställer nazismen som ”den upplysta civilisationens återgång till faktiskt barbari” (*Rückkehr der aufgeklärte Zivilisation zur Barbarei*).¹⁰ Detta kan tolkas bokstavligt som en *tillbakagång* till det förflutna, istället för framträdandet av ett modernt ”barbari” grundat på den industriella civilisationens materiella strukturer, ideologier och mentaliteter.¹¹ Formler som är vanliga i Adornos och Horkheimers verk, såsom ”framsteg som tillbakagång”,¹² tillför endast något mer av dialektik till en historiesyn som sitter fast i tanken att historien rör sig – omväxlande fram- och baklänges – längs en linjär axel över tiden.

Adornos och Horkheimers kritiska inställning, som vilar på grundvalen i Hegels och Marx verk, berikades av bidrag från Weber, Benjamin och Freud, och uppnådde således för första gången en sammanhängande syntes. Kraften i ett verk som *Upplysningens dialektik*, formulerat och publicerat i exil, skulle uppfattas först mycket senare, när det återutgavs i Tyskland mot slutet av 1960-talet; men dess inflytande skulle då bli varaktigt. Deras inställning radikaliserades av Herbert Marcuse i *Eros och civilisation* (tyskt original 1954), vars introduktion inte längre framställer ”[k]oncentrationsläger, massutrotningar, världskrig och atombomber” som ett ”återfall i barbariet”, utan istället som ”det hämningslösa fullföljandet av framstegen i modern vetenskap, teknologi och teknik för härskande”.¹³

För Günther Anders, författare till *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956/1980; ”De föråldrade människorna”), förebådade Auschwitz och Hiroshima, långt ifrån att dra ner mänskligheten i ett nedärvt barbari, ankomsten av en ny tidsålder för det mänskliga släktet, som nu blivit ”föråldrat” i en värld som dominerades av teknologi och därför löpte risken att

⁷ Walter Benjamin, *Paris 1800-talets huvudstad. Passagearbetet. 1* (Stockholm/Stehag 1990), s 380. Urval och övers. Ulf Peter Hallberg.

⁸ Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 9.

⁹ Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge 1989), s 114.

¹⁰ Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 14.

¹¹ Enligt Michael Löwy och Eleni Varikas genomförde Adorno en ”dialektisk problematisering av framstegets idé” utan att därför ”sudda bort den från sin begreppsliga horisont” (”L’esprit du monde sur les ailes d’une fusée”, *La critique du progrès chez Adorno*”, *Revue des Sciences Humaines* nr 229 (1993), s 53, 59).

¹² Horkheimer och Adorno, *Upplysningens dialektik*, s 13.

¹³ Herbert Marcuse, *Eros och civilisation. En Freudtolkning* (Stockholm 1968), s 15. Sv. övers. Jan Ivarsson.

fullständigt utplånas.¹⁴ I Auschwitz och Treblinkas gaskamrar utplånades judar och romer med industriella metoder, på samma sätt som en maskin kan ”bearbeta” sitt råmaterial (*Rohstoff*). I Hiroshima, betonar Anders, demonstrerades att hela mänskligheten kunde utplånas, att apokalypsen har upphört att vara en profetisk vision och blivit ett helt konkret hot. I den här tidsperioden, i vilken den judiska tragedin och atombomben har uppenbarat en fara för vår existens på jorden, tycks varje distinktion mellan ontologi och etik vara föråldrad. Den frigörande uppgift som har utgjort socialismens horisont sedan Marx tid, är nu på väg att sammanfalla med en ”konservativ” uppgift som syftar till att bevara planeten och människosläktet.

Anders definierar således sitt politiska engagemang som engagemanget hos en ”ontologiskt konservativ”.¹⁵ Hans verk uttrycker otvivelaktigt det mest konsekventa försöket att ompröva marxismen i det svarta ljuset från Auschwitz. Han gör mindre anspråk på att ”förklara” gaskamrarna än att göra dem till utgångspunkt för en radikal kritik av den existerande samhällsordningen och för ett projekt av mänsklig och social frigörelse.

Denna inställning går på tvärs mot de som försökte att se nationalsocialismen som kulminationen av ett flerhundraårigt försök (påbörjat precis efter och som reaktion på franska revolutionen) att ”utplåna förnuftet” (med Georg Lukács’ uttryck).¹⁶ Marxismen efter Marx hade, som vi sett, i stort sett avsvurit sig den kritik av civilisationen som inletts av Rousseau och Fourier, för att hylla ”framsteget”. Men Auschwitz visade att många institutioner som är vanliga i det moderna samhället, och som traditionellt tolkats som frukter av ”framsteget”, kunde vara förgården till helvetet.¹⁷ Framväxten av modern vetenskap och stärkandet av det statliga våldsmonopolet – som av den europeiska kulturtraditionen från Thomas Hobbes till Norbert Elias betraktats som två milstolpar i civilisationsprocessen – var väsentliga förutsättningar för den slutgiltiga lösningen, för dess ideologi (biologisk rasism) liksom dess industriella och byråkratiskt rationella strukturer. Att avtäcka denna paradox i civilisationen har varit ett av Frankfurtskolans viktigaste bidrag. Genom att återuppta Marx radikala kritik av den borgerliga civilisationen genomförde den en *brytning* inom marxistiskt tänkande. Ett verk som *Upplysningens dialektik* visar att i ursprunget till detta teoretiska brott låg den sönderslitning av historien som ägde rum i de nazistiska utrotningslägren.¹⁸

Denna brytning ägde även rum inom själva Frankfurtskolan, även om de som genomförde den inte drog alla konsekvenserna. I början av kriget höll dess medlemmar (exempelvis Friedrich Pollock) fortfarande på att analysera nationalsocialismen som en form av ”monopolkapitalism” och försvarade en helt igenom traditionell marxistisk syn på antisemitism. Det var fallet med Horkheimers artikel ”Judarna och Europa” (1939) och ett verk som *Behemoth* (1942), i vilket Franz Neumann uttryckligen uteslöt möjligheten av det nazistiska folkmordet:

¹⁴ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (München 1985).

¹⁵ Intervju med Günther Anders av Mathias Greffrath (1979), *Das Günther Anders Lesebuch* (Zürich 1984), s 319. Se även Anders *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau* (München 1979).

¹⁶ Georg Lukács, *Förnuftets banemän. Från Nietzsche till Hitler* xxx(Lund 1985). Sv. övers. Bernt Kennerström. [Den svenska översättningen är baserad på en av Lukács själv förkortad tysk upplaga, *Vom Nietzsche zu Hitler oder Der Irrationalismus in der deutschen Politik*. Övers. anm.]

¹⁷ Se s 20*xxx ovan. Marxisternas övergivande av kritiken av den industriella moderniteten noteras och kritiseras i Ernst Blochs *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfurt 1963).

¹⁸ Bland de verk som producerades under denna period av Frankfurtskolan och som märkts av det judiska folkmordet, förutom *Upplysningens dialektik*, kan vi här nämna de första fragmenten i *Minima Moralia. Reflexioner ur det stympade livet* (Lund 1986) som skrevs av Adorno 1944 och Löwenthals essä ”Terror’s atomization of man: The crisis of the individual”, *Commentary* jan 1946.

Det inhemska politiska värdet av antisemitismen kommer därför inte att tillåta ett fullständigt utrotande av judarna. Fienden kan inte och får inte försvinna; han måste alltid hållas i beredskap som syndabock för allt ont som har sitt ursprung i det sociala och politiska systemet.¹⁹

Antisemitisk trångsynthet skulle förlora sitt existensberättigande om det någonsin utplånade sitt hatobjekt, trodde han. Efter den slutgiltiga lösningen var dessa analyser tydligt otillräckliga och inte längre giltiga (även om det inte på något sätt eliminerar värdet av ett verk som *Behemoth*, vars analys av det nazistiska styrelseskicket skulle bli utgångspunkten för Raul Hilberg, en av de viktigaste historikerna beträffande utplånningen av de europeiska judarna).²⁰

Upplysningens dialektik markerade en vändpunkt i det avseendet. Horkheimers och Adornos utgångspunkt 1944 var att fullständig utrotning *är möjlig*. Det är däremot utopin om en emanciperad värld som efter Auschwitz tycks ha bannlysts eller för evigt mist sin glans för Frankfurtskolans. Efter att ha erkänt den brytning i civilisationen som ägde rum i Auschwitz, tycks Frankfurtskolans medlemmar från den tidpunkten se den som oåterkallelig. Auschwitz hade i deras ögon avslutat den historiska dialektik som grundades på klasskamp och bringat i dagen en negativ dialektik av dominans som inte hade plats för en frigörande utopi. Marxismen kan bara, tycks deras slutsats vara, erkänna Auschwitz till priset av självstympning.²¹

Ernest Mandel

Idén att den klassiska marxismens kategorier skulle kunna vara oförmögna att förklara det judiska folk mordet drabbade aldrig Ernest Mandel. Han var 22 år vid tiden för befrielsen, och hans tro på den industriella arbetarklassens revolutionära potential var orubblig. Han hade inte genomlevt kriget i exil som Adorno och Anders, utan i Belgien och Tyskland. I Antwerpen var han aktiv i trotskistiska grupper som underjordiskt hade hjälpt till att organisera motståndsrörelsen. Han greps två gånger och lyckades fly båda gångerna. Han kom, som internerad i ett arbetsläger i Tyskland, i kontakt med vakter som varit medlemmar i de socialdemokratiska och kommunistiska partierna och lyckades övertala dem att hjälpa honom fly.²² Hans djärvhets räddade honom från att deporteras till Auschwitz. Det var första gången som han visade sin okuvliga kallelse som ”upplysare”. Tyskland förblev i hans ögon, liksom för alla kommunister som skolats politiskt mellan kriget, mycket mindre bödlarnas land än Rosa Luxemburgs och den europeiska revolutionens kärnland.

I ett efterord till den första utgåvan av Abram Léons verk *Marxismen och judefrågan* 1946, försökte den unge Mandel analysera det judiska folk mordet. Han använde inte ordet, vilket just hade myntats och ännu inte var i allmän användning, men han återgav siffran fem

¹⁹ Max Horkheimer, ”Die Juden und Europa”, *Zeitschrift für Sozialforschung* årg. 8 (1939), Franz Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944* (London 1967), s 125. För en övergripande analys av Frankfurtskolans förändrade inställning till antisemitism, se Martin Jay, ”The Jews and the Frankfurt School. Critical theory’s analysis of anti-Semitism”, i *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York 1985), s 90–100 och framför allt Michael Schäfer, *Die Rationalität des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie* (Veinheim 1994).

²⁰ Se Raul Hilbergs självbiografi, i vilken han helt erkänner sin skuld till Franz Neumann, vars student han hade varit i New York vid krigsslutet (Raul Hilberg, *Unerbetene Erinnerung. Der Weg eines Holocaust-Forschers* (Frankfurt 1994), s 54–58).

²¹ Denna resignation skulle inte delas av Marcuse (eller på hans eget sätt av Anders). Om den konflikt som Marcuse hade med Horkheimer och Adorno 1969, se Rolf Wiggershaus, *L’École de Francfort: Histoire, développement, signification* (Paris 1993), s 612–617. Det är värt att minnas att när studenterna i Frankfurt ockuperade Institutet för social forskning 1968, döpte de om det till ”Walter Benjamins institut”.

²² Se Tariq Alis intervju med Mandel (1989), ”The luck of a crazy youth” [En galen ungdoms smala lycka], *New Left Review* nr 213 (1995). [Omtryckt i *The Legacy of Ernest Mandel*, red. Gilbert Achcar (London/New York 1999), s 217–224. Övers. anm.]

miljoner offer. ”Den mänskliga fantasin kan knappast konkret föreställa sig innebörden av denna siffra”, skrev han.²³ Enligt hans uppfattning var tragedins absurditet bara ett ytfenomen, eftersom det var produkten av ”en värld i plåga”. Även om varje förklaring tycktes ”otillräcklig inför verklighetens hela fasa” när den ställdes inför ghettona, massavrättningarna, gaskamrarna och ugnarna, varnade han för frestelsen att betrakta det som ”en plötslig, unik katastrof” i historien. Det är sant att judarna hade ”drabbats hårdare än andra folk”, men det får inte glömmas bort att deras utplåning ägde rum vid en tid när hela människosläktet nästan fallit ner i ett bottenlöst hål. Kriget hade hotat att svepa bort ”allt som tjugo århundraden av civilisation långsamt ackumulerat”, vilket dess 60 miljoner offer bar vittnesbörd om.²⁴ Folkmordet på judarna, sade han, ”drev [bara] barbariet i imperialismens vanliga metoder i vår tid till det extrema”, och han syftade framför allt på metoderna för koloniala massakrer.²⁵ Atombombningen av Hiroshima och Nagasaki visade att nazismen inte hade monopol på våld riktat mot oskyldiga offer; och Mandel undvek inte heller att uttrycka oro – med all rätt, men med användning av mycket olyckliga, överdrivna uttryck – för det öde som väntade tyskar som utvisats från områden som ockuperats av Röda armén.²⁶ Mandels text slutar med att bekräfta den klassiska tudelningen mellan intellektets pessimism – ”mänskligheten har färdats lång väg sedan den upprördes över ödet för Krimkrigets offer”²⁷ – och en orubblig viljans optimism: ”Vi har ingen anledning att förtvivla över mänsklighetens öde.”²⁸

Vid den tiden betraktade den unge Mandel det judiska folkmordet som ett *imperialistiskt brott*, utan tvivel ett av de mest fruktansvärda i samband med ett krig som överträffat alla fasor människan tidigare drabbats av, men inte alls som en *unik* händelse. Han såg det inte som *kvalitativt annorlunda* från koloniala massakrer och det kapitalistiska härsarsystemets traditionella våld.

Mandel skulle vänta fyrtio år efter publiceringen av denna text innan han än en gång skrev om ämnet. Tillfällena erbjöds 1986 i och med publiceringen av hans bok om andra världskriget, sedan igen 1988 genom ett seminarium i Bryssel om nazismens totalitarism och slutligen genom den enorma effekten av den tyska ”historikerstriden” (*Historikerstreit*). Under årtiondena som åtskilde hans första text från 1946 från de återstående, ägnade han flera studier åt fascismens problem men utan att ägna någon särskild uppmärksamhet åt dess antisemitiska dimension.²⁹ Denna tystnad var, långt ifrån att vara exceptionell, kännetecknande för alla som analyserade marxistiska teorier om fascismen mellan 1960-talet och början av 1980-talet. Historikerna efter kriget delade med 1930-talets marxister en modell av europeisk fascism i vilken nationalsocialismen bara var en tysk variant och dess antisemitiska dimension bara upptog en

²³ Ernest Germain (Mandel), ”Postface. La question juive au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale”, i Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive* (Paris 1946), s. i. [Svensk översättning: [Den judiska frågan efter andra världskriget](#). – Red]

²⁴ Ernest Mandel, ”Postface”, s. i.

²⁵ Ernest Mandel, ”Postface”, s. ii.

²⁶ Han gick så långt att han till och med skrev att ”Dödstågen har startat igen, i motsatt riktning och med en annan mänsklig last” (Ernest Mandel, ”Postface”, s. ii). Bara i förbigående och enbart som en anekdot, utan att det minsta antyda intellektuellt släktskap, nämner vi att en liknande analogi gjordes vid den tiden av Martin Heidegger i hans brev till Marcuse 1947 (se Jürgen Habermas, ”Martin Heidegger. L’oeuvre et l’engagement”, *Textes et contextes* [Paris 1994], s. 193f).

²⁷ Ernest Mandel, ”Postface”, s. ii.

²⁸ Ernest Mandel, ”Postface”, s. xii.

²⁹ Se speciellt Ernest Mandel, *Du fascisme* (Paris 1974). Däremot inkluderar hans bok *Trotsky* en mycket kort hänvisning till Trotskijs förutsägelse 1938 om utrotningen av judarna under ett nytt världskrig (*Trotsky. A Study in the Dynamic of His Thought* [London 1979], s. 103). Förändringen i perspektiv förefaller uppenbar i hans sista bok om den ryske revolutionären, i vilken Mandel ägnar ett helt kapitel åt den judiska frågan (*Trotsky as Alternative* [London 1995], kap. 10, svensk översättning: [Trotskij som alternativ](#)).

marginell plats.³⁰ Diskussionen om det specifika i nazismen skulle uppstå senare ur utvecklingen av den historiska forskningen om det tyska samhället och det judiska folkmordet. Detta skulle med en gång få tidigare marxistiska debatter att förefalla hopplöst föråldrade.³¹

Det var alltså i ett sammanhang som utmärktes av att det judiska minnet trädde in på den offentliga scenen – tillsammans med otaliga mediahändelser, från ”förintelseförnekning” till den tyska historikerdebatten via Claude Lanzmanns film *Shoah* – som Mandel kände behovet att återkomma till frågan om Auschwitz. Under de mellanliggande åren hade hans synvinkel förändrats och hans analyser hade blivit mycket mer nyanserade.

I sina verk från denna sista period, tvekar inte Mandel att erkänna det unika i det judiska folkmordet. Det ”medvetna och systematiska mördandet av sex miljoner män, kvinnor och barn bara på grund av deras etniska ursprung”, skrev han, kan bara förstås som en ”unik” händelse i historien – även om det inte innebär att vi inte kan förklara det, och ännu mindre att vi inte kan jämföra det med andra.³² Utrotningen av de europeiska judarna var kulminationen av en lång rad utbrott av våld som flammade upp genom hela imperialismens historia, och som redan hade lett till andra massmord och även fullskaliga folkmord, som i fallet med ursprungsinvånarna i hela Amerika. Nazisternas avhumanisering av judarna var inte utan historiskt motstycke: Något liknande hade inträffat i stor skala så tidigt som på medeltiden med förföljelserna av barnmorskor, kättare och häxor, och sedan i den moderna världen av svarta och koloniserade folk. Det unika i det judiska folkmordet bestod därför inte i nazisternas större omänsklighet i jämförelse med deras europeiska föregångare, eller i den specifika karaktären av deras antisemitism.³³ I den hitleristiska ideologins grundvalar låg en form av biologisk rasism, som systematiserades så tidigt som på 1800-talet av socialdarwinismen, vilken var vitt spridd i alla västländer, med början i Frankrike (från Gobineau till Vacher de Lapouge). En av grundtexterna i nazismens antisemitiska politik, *Sions vises protokoll*, som spred myten om den internationella judiska konspirationen, var av ryskt ursprung, påpekade Mandel.³⁴

Parallellt med sin kritik av eurocentriska inställningar som isolerar Auschwitz från rasism och kolonialt förtryck, avvisade Mandel den mystiska kulten av Förintelsen. Det judiska folkmordet måste behandlas historiskt; det specifika i det kan bara ses tydligt utifrån jämförande analyser. I detta perspektiv framstår detta brott mycket mindre som resultatet av ett uråldrigt judehat än som ett utbrott av det moderna våld som använts av imperialismen mot folk som bedömts vara ”underlägsna”, ”undermänskliga” eller omöjliga att assimilera. I *Andra världskriget* skrev Mandel:

den traditionella halvfeodala och småborgerliga antisemitismen [...] ledde till pogromer, som för de nazistiska mördarna var som kniven jämfört med atombomben. Fröna till gaskamrarna fanns i

³⁰ Se Enzo Traverso, *The Marxists and the Jewish Question. The History of a Debate 1843–1943*, kap. 9.

³¹ För en utomordentligt tydlig och användbar syntes av den historiografiska debatten om nazismen, se Ian Kershaw, *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation* (London 1989).

³² Ernest Mandel, *Andra världskriget. Vad det egentligen handlade om*, s 123 [[Vad Andra världskriget egentligen handlade om](#)]. Se även Mandels essä ”De materiella, sociala och ideologiska förutsättningarna för nazisternas folkmord”, i *Andra världskriget* och hans artikel ”Zum Historikerstreit. Ursprung, Wesen, Einmaligkeit und Reproduzierbarkeit des Dritten Reiches”, i *Der zweite Weltkrieg* (Frankfurt 1991), s 209.

³³ Ernest Mandel, ”De materiella, sociala och ideologiska förutsättningarna för nazisternas folkmord”.

³⁴ Ernest Mandel, ”De materiella, sociala och ideologiska förutsättningarna för nazisternas folkmord”. Detta sätt att argumentera visar en viss släktskap med det som utvecklades av Hannah Arendt i hennes *The Origins of Totalitarianism*, i vilken hon citerar Burke, Gobineau och ideologerna för 1800-talets kolonialism (framför allt franska och brittiska) som föregångare till nazismen på ett kulturellt plan. Men Arendts namn förekommer nästan aldrig i Mandels verk.

slavhandelns massförslavande av och mord på svarta, i conquistadorernas massutrotning av indianer i Central- och Sydamerika. I dessa fall är termen folkmord fullständigt berättigad [...].³⁵

Det unika i utplåningen av judarna hade inte att göra med karaktären av nazisternas anti-semitiska hat, vilket inte var kvalitativt annorlunda än andra former av rasism som var vitt spridda vid den tiden både inom och utanför Tyskland. Romerna var exempelvis offer för ett folkmord jämförbart med judarnas. Nazismens politik reducerade dessutom slaviska folk till ställningen som slavar. Dessa andra former av utplåning i massomfattning innebär för Mandel att den slutgiltiga lösningen inte är ett *fullständigt* unikt brott utan i mycket högre grad ett brott som avspeglar ett helt paradigm.

Det unika i detta folkmord har inget att göra med bödlarnas karaktär, tillfogade Mandel. Ansvar för detta brott delades, å ena sidan, ganska brett i det av Hitler dominerade Europa. De – direkta och indirekta – tyska ”verkställarna” utgjorde bara 50–60 procent av en armé av funktionärer, byråkrater, poliser, soldater, ideologer och företagare, vilka representerade praktiskt taget varje sektor av samhället och som var verksamma både inom och utanför Tredje riket.³⁶ Den stora majoriteten av dem hade, å andra sidan, inte sadistiska brottslingars eller rasistiska fanatikernas mentalitet. Sådana drivkrafter förekom visserligen, men det gällde bara för en liten minoritet av entusiastiska nazister. Psykologin hos den stora massan av dem som var medskyldiga till den slutgiltiga lösningen var den hos ”medbrottslingar”, som ibland genomförde uppgifter av feighet, ibland av beräkning och ännu oftare av vana, och som föredrog att inte ställa frågor om konsekvenserna av sina handlingar. Detta var mentaliteten hos de traditionellt dominerande klasserna i Tyskland, och som grundades på värden som ”ära”, ”lojalitet”, ”patriotism” och ”pliktuppfyllelse”.³⁷ De höga statstjänstemännen, diplomaterna, företagarna och ingenjörerna som lämnade sina bidrag till utrotningsarbetet genom att genomföra uppgifter inom organisation, planering och ledning identifierade sig mer med dessa traditionella värden än med nazipropagandans mordiska paroller.

Nazismen var, med andra ord, inte ett oförklarligt utbrott av våldsamt, irrationellt hat som plötsligt fick historiens normala gång att spåra ur. Hitlers Tyskland förde helt enkelt det våld som är inneboende i det kapitalistiska samhället och imperialismen till det extrema. För Mandel är ”denna tendens, vars slutresultat är utrotningen av Europas judar, inte på något sätt unikt” (*ist keinesweg einmalig*).³⁸ Betraktad ur detta perspektiv var det judiska folkmordet inte ojämförligt, och ännu mindre ”unikt”. Att se detta brott som uttryck för ett paradigm är det enda ansvarsfulla sättet, etiskt och politiskt, att tolka det, eftersom de sociala, ekonomiska och psykologiska förutsättningar som gjorde det möjligt inte försvann med Tredje riket. Det moderna samhället är inte immunt mot faran för upprepning, kanske i andra former och med andra måltavlor, av fasor som kan jämföras med dödslägen.

Det unika med Auschwitz bestod, enligt Mandel, i den sammansmältning som förverkligades i Nazityskland mellan modern rasism (en *völkisch* ideologi som inte längre var grundad på religiösa fördomar utan på rasbiologi) och den destruktiva teknologin i ett utvecklat industrisamhälle. Om det judiska folkmordets unika karaktär berodde på denna tragiska konstellation, bär dess förklaring på en varning inför framtiden. Hittills har denna ödesdigra korsning av rasistiskt hat och industriell modernitet bara inträffat i Tyskland under nazismens och krigets exceptionella omständigheter, men ingenting garanterar att det en dag inte kan återkomma någon annanstans.

³⁵ Ernest Mandel, *Andra världskriget*, s 120. Om denna aspekt på problemet, se också Domenico Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (Bari 1996), speciellt kap. 5.

³⁶ Ernest Mandel, ”De materiella, sociala och ideologiska förutsättningarna för nazisternas folkmord”.

³⁷ Ernest Mandel, ”Zum Historikerstreit”, s 223.

³⁸ Ernest Mandel, ”Zum Historikerstreit”, s 239.

Den slutgiltiga lösningen föreföll således för Mandel bekräfta ett av huvuddragen i de samtida västekonomierna – en hybrid av organisation och anarki, extremt detaljerad planering av varje segment med ett övergripande kaos utom all kontroll. Han hade analyserat denna paradox i sitt mest ambitiösa teoretiska verk, *Senkapitalismen*, genom att utveckla ett rationalitetsbegrepp som han erkände som Max Webers och Georg Lukács' idé. Auschwitz var, betraktat ur denna synvinkel, ett dödligt exempel på den kombination av ”partiell rationalitet” (*Teilrationalität*) och ”global irrationalitet” (*Gesamtirrationalität*) som är typisk för den framskridna kapitalismen.³⁹

Här blir Mandels analys en parallell till Herbert Marcuses analys, vilken tidigare hade beskrivit neokapitalismens ”endimensionella” samhälle som ett samhälle där den ”omfattande rationaliteten [...] är i sig själv irrationell”.⁴⁰ Denna föreställning om det judiska folk mordet som en syntes av partiell rationalitet (dödslägrens administrativa och industriella system) och ”global irrationalitet driven till sin logiska slutsats” (den blodtörstiga galenskapen i att utplåna ett folk) påminde också om Adornos och Horkheimers inställning, i vilken den ”förnuftets självförstörelse” som fullbordats av nazismen gjordes möjlig av en extrem radikaliserings av den moderna världens instrumentella rationalitet.

Men denna släktskap ska inte tolkas som ett orsakssamband; Mandel och Frankfurtskolans filosofer tillhörde inte samma intellektuella strömning. Det var snarare en sammanstrålning som utgick från två olika metodologiska inställningar. Diagnosen är densamma, men analyserna skiljer sig åt. För Mandel förklarar kapitalismens instrumentella rationalitet folk mordets *form* men inte dess *orsaker*. I sin bok om *Senkapitalismen* förebrådde han Adorno att inte se att teknologi inte kan tillämpas oberoende av mänsklig vilja och ett mer allmänt historiskt sammanhang:

Auschwitz och Hiroshima är i sista hand inte produkter av teknologin, utan av de samhälleliga styrkeförhållandenas utveckling, dvs. de (tillfälliga) ändstationerna för det internationella proletariats stora historiska nederlag.⁴¹

Hur kunde Tyskland bli platsen för denna dödliga syntes mellan rasism och industri? Idén om en ”skuld” inskriven i den nationella historien, till och med i den tyska ”själen”, var så främmande för hans tänkande att Mandel aldrig ens tog sig för att avvisa den, vare sig i dess mer ädla versioner (som hos Karl Jaspers) eller i dess mer vulgära antityska former (speciellt vanliga i Europa under 1950-talet och idag återupplivade av Daniel J Goldhagen).⁴² Den förklaring som Mandel föreslog var i grunden inget mer än en marxistisk version av den klassiska teorin om en *deutsche Sonderweg* (särskild tysk väg).⁴³ Att tolka tysk historia som ett *undantag* är inte oproblematiskt, i den mån det underförstår en *norm* för övergången till moderniteten som är mycket svår att definiera (franska revolutionen är inte en sådan norm).⁴⁴ Det understryker emellertid motsättningarna i en moderniseringsprocess som, utan att vara unik – liknande processer ägde rum i flera länder, från Italien till Japan – inte desto mindre

³⁹ Ernest Mandel, [Senkapitalismen, del 1](#) och [del 2](#) (Stockholm 1974). Sv. övers. Bengt Andersson; Mandel, ”Zum Historikerstreit”, s 225; Mandel, ”De materiella, sociala och ideologiska förutsättningarna för nazisternas folk mord”.

⁴⁰ Herbert Marcuse, *Den endimensionella människan. Studier i det avancerade industrisamhällets ideologi* (Stockholm 1969), s 13. Sv. övers. Sven-Eric Liedman.

⁴¹ Ernest Mandel, *Senkapitalismen*. 2, s 206.

⁴² Karl Jaspers, *Den tyska skuldfrågan*, Daniel J Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust* (London 1996). Detta är uppenbarligen två mycket olika sätt att analysera ”tysk skuld”, både på grund av deras skilda historiska sammanhang och på grund av deras skilda sätt att argumentera. Om Goldhagen, se kap. 6 nedan.

⁴³ För en syntes av denna diskussion, se Jürgen Kocka, ”German history before Hitler. The debate about the German Sonderweg”, *Journal of Contemporary History* årg. 23 (1988).

⁴⁴ Se David Blackburn och Geoff Ely, *The Peculiarities of German History* (Oxford 1984).

förblir distinkt. Den liberala traditionens svaghet, den fördröjda nationella föreningen, militarismens tyngd och gamla preussiska eliter med feodala stamträd och slutligen avsaknaden av ett kolonialt imperium: Alla dessa element bidrog till att ge den tyska imperialismen en speciellt aggressiv och expansionistisk karaktär. Denna tendens, redan påtaglig under kejsar Wilhelm II:s regeringstid (1888–1918), skulle komma att accentueras av naziregimen. Från Bismarck till Hitler var den tyska expansionismen produkten av en specifik förening mellan efterblivenheten i nationens politiska former och dynamiken i dess ekonomiska utveckling. Den borgerliga revolutionens historiska nederlag i Tyskland – från bondekrigets krossande under reformationen till nederlaget för revolutionen 1848 – kombinerades med en imponerande industriell tillväxt, som gjorde Tyskland efter enandet 1871 till Europas mest betydande ekonomiska makt.⁴⁵

Den tyska militarismen var frukten av den specifika sammanlänkningen mellan ett uppsving för oemotståndliga produktivkrafter inom landets gränser och bevarandet av förkapitalistiska mentaliteter i dess samhälle. Nationalsocialismen genomförde således en unik sammansmältning mellan den mest framskridna industriella modernitet och det mest reaktionära mörker. Under ett seminarium som hölls i Salzburg 1990 citerade Mandel Ernst Bloch för att förklara ”den bristande samtidigheten” (*Ungleichzeitigkeit*) mellan ideologi och samhälle under Tredje riket, en regim som kännetecknades av ”kvarlevor från 1200-talet mitt i 1900-talet”. Denna syn var helt förenlig med Trotskijs inställning, i vilken nazismen representerade en form (för att använda Norman Geras synnerligen upplysande definition) av ”osmält barbari”.⁴⁶

Denna kombination ger en stringent förklaring av en av nazismens grundläggande element – dess säregna blandning av uråldrigt och modernt – vilket har lett många historiker till att framställa den som arvtagaren till ”den konservativa revolutionen”, för att inte säga som uttrycket för en speciell variant av ”reaktionär modernism”.⁴⁷ Antisemitismen var precis den rätta länken som gjorde en förbindelse möjlig i nazisternas världsbild mellan förflutet och framtid: en integration av teknologi och industri i hjärtat av en reaktionär ideologi som föresatte sig att radera ut arvet från upplysningen och återuppväcka värdena från ett fäderneärvt, urgermanskt Tyskland. När judarna väl var eliminerade (löd fantasin), skulle kapitalismen bli produktiv (tysk industri) istället för parasitisk (”judaiserade” finanser), städerna skulle återvinna den klassiska antikens prakt genom att bli monument över det eviga Tyskland istället för grogrunder för (judisk) kosmopolitism, och teknologin skulle kunna återvinna sin kreativa funktion efter att ha ställts i tjänst hos den (ariska) gemenskapen och återvunnits från de opersonliga, korrupperande mekanismerna i (det judiska) samhället.⁴⁸ Denna form av antisemitism gjorde det, med andra ord, möjligt för en revolt mot moderniteten att använda sig av civilisationens resurser. En jämförbar uppfattning kan återfinnas i studier av

⁴⁵ Ernest Mandel, ”Zum Historikerstreit”, s 240f. Mandel betonade speciellt denna punkt i sin artikel ”Trockij e la lotta contro il fascismo”, *Il Ponte* nr 11/12 (1980).

⁴⁶ Ernest Mandel, ”Die zukünftige Funktion des Marxismus”, i *Das verspielte ”Kapital”. Die marxistische Ideologie nach dem Scheitern des realen Sozialismus*, red. Hans Spatzenegger (Salzburg 1991), s 219 (jfr E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*), Norman Geras, ”Marxists before the Holocaust. Trotsky, Deutscher, Mandel”, i *The Legacy of Ernest Mandel*, red. Gilbert Achcar (London/New York 1999), s 191–213. Geras gör antagligen rätt när han kritiserar min analys av utvecklingen i Trotskijs tänkande (*The Marxists and the Jewish Question*, s 201–204) för att överbetona fascismens moderna dimension, medan Trotskij faktiskt lyckades förstå kombinationen av gamla och nya former.

⁴⁷ Se Louis Dupeux, ”’Révolution conservatrice’ et hitlérisme. Essai sur la nature de l’hitlérisme” i *La ”Révolution conservatrice” dans l’Allemagne de Weimar*, red. Dupeux (Paris 1992), s 201–214, Rolf Peter Sieferle, ”Modernität, Technokratie und Nationalsozialismus”, i *Die konservative Revolution* (Frankfurt 1995: Fischer), s 198–221, Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (New York 1984), särskilt kap. 8.

⁴⁸ Se Moïse Postone, ”Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretische Versuch”, i *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, red. Dan Diner (Frankfurt 1988), s 242–254.

Frankfurtskolan vilka karaktäriserar nazismen som en ”naturens revolt” kanaliserad av teknologin.⁴⁹

Föreställningen om nazismens antisemitism som ”osmält barbari” tenderar emellertid att framställa nazismens våld – och i slutändan det judiska folk mordet – som resultatet av en ödesdiger kombination i vilken det var det arkaiska inslaget (fäderneärvd grymhet) som släppte lös ett okontrollerbart, dödande våld mitt i nittonhundratalet. Vi skulle av detta kunna dra slutsatsen att ett fullständigt modernt, sekulariserat samhälle inte skulle ha något att frukta från sådana utbrott av våld.⁵⁰ Tesen om Nazitysklands ofullständiga, motsägelsefulla modernisering (*deutsche Sonderweg*) förefaller således att vara en enkel variant av den traditionella föreställningen om det judiska folk mordet som uttrycket för samhällets fall ner i förmodernt barbari. Nazisterna skulle kunna ses som dunkla fanatiker av storinkvisitorn Torquemadas kaliber, vilka plötsligt kom till makten i ett industrisamhälle.

Det finns utan tvivel en kärna av sanning i denna tes, som nyligen återupptagits av Arno J Mayer i ett arbete som beskriver den slutgiltiga lösningen som den moderna tidens ”sekulära korståg”.⁵¹ Men den har den stora nackdelen att bortse från den moderna dimensionen i nazismens ideologi, förankrad i rasbiologi och socialdarwinism och utarbetad och systematiserad av en armé av läkare, kriminologer, psykologer, genetiker, fysiker, etnologer och antropologer, som hade mycket lite att göra med Luthers eller den katolska inkquisitionens världsåskådning.⁵² Den bortser också från de ”medskyldigas” mentalitet och praktik. Mandel hade redan betonat att dessa ”medskyldiga” varken var mörkermän eller fanatiker utan mycket banalt ”moderna”, det vill säga typiska för varje samhälle som underkastats byråkratisk administration och ”lagligt-rationellt” styre i Webers mening.⁵³

I en fotnot till sin essä om historikerstriden, kritiserade Mandel den tyske historikern Ulrich Herberts tes om att den rasistiska världsåskådningen hade företrädare framför varje övervägande av ekonomiskt slag i nazisternas utrotningsspolitik. Mandel hävdade däremot att när den fördjupade konflikten gjorde att mängden krigsfångar, samtidigt som de växte i antal, inte längre var överväldigande utan helt otillräckligt, underordnades rasutrotningen ”utrotning genom arbete” (*Vernichtung durch Arbeit*).⁵⁴ Även om det är sant att hela processen med judarnas utplåning utmärktes av en ständig spänning mellan utrotning och exploatering, var och en förespråkad av olika delar av SS och naziregimen, förefaller det svårt att förneka att konflikten i slutändan löstes till förmån för utrotning. Historikern Raul Hilberg har understrukit folk mordets i grunden antiekonomiska karaktär. Han påpekar att företagaren Krupp hade bett Himmler att inte deportera den judiska arbetskraft som var sysselsatt i industrin. I generalguvernementet Polen var 300 000 av en miljon arbetare judar; i textilindustrin, som omstrukturerats för att producera tyska skor och uniformer för Tyskland, var 22 000 av 22

⁴⁹ Se framför allt Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York 1947), kap. 3. Se även Eugene Lunn, *Marxism and Modernism. Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno* (London 1985), s 238–241.

⁵⁰ Detta är den tes som försvaras av en historiker som Heinrich August Winkler i hans essä ”Deutschland vor Hitler”, i *Der historische Ort des Nationalsozialismus*, red. Walter Pehle (Frankfurt 1990), s 11–30, och som inspirerar George L. Mosses arbete, främst i en bok som blivit en klassiker: *The Crisis of German Ideology. The Cultural Origins of the Third Reich* (New York 1968).

⁵¹ ”Utan det vindlande och föga framgångsrika totala kriget, vilket i allt väsentligt var ett korståg, kunde det som var omöjligt att föreställa sig inte ha blivit föreställt, för att inte tala om möjligt och genomförbart.” Arno J Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken? The "Final Solution" in History*, s 35, 12.

⁵² Se *La science sous le Troisième Reich*, red. Josiane Olf-Nathan (Paris 1993) och Mario Biagioli, ”Science, modernity and the Final Solution”, i *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, red. Saul Friedlander (Cambridge, Ma 1992).

⁵³ Om detta ämne, se Zygmunt Bauman's auktoritativa bok *Auschwitz och det moderna samhället*.

⁵⁴ Ernest Mandel, ”Zum Historikerstreit”, s 225. Jämför Ulrich Herberts artikel ”Arbeit und Vernichtung. Ökonomisches Interesse und Primat der 'Weltanschauung' in Nationalsozialismus”, i *Ist der Nationalismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit* (Frankfurt 1987), s 198–236.

700 judar. Beslutet att utplåna ghettona under våren 1942 fick katastrofala ekonomiska konsekvenser, vilka generalguvernören Frank inte undvek att rapportera till Berlin. ”De polska judarna utplånades i en process i vilken ekonomiska faktorer verkligen var sekundära”, är den slutsats Hilberg drar.⁵⁵ Den ekonomiska och militära irrationaliteten i deportationen av de ungerska judarna våren 1944, för att inte tala om deportationen av judarna på Korfu, behöver inte understrykas.

Mandels inställning ledde honom till att i alla sina arbeten strunta i en distinktion som sedan dess nästan blivit universellt erkänd av historikerna, den mellan nazisternas *koncentrationsläger* och *utrotningsläger*. Konzentrationsläger förbehölls krigsfångar, politiska fångar och ”antisociala”, medan utrotningslägren reserverades för judarna och, i mindre utsträckning, romerna. Auschwitz – som inte bara var ett deportationscentrum (Auschwitz I) och ett centrum för dödande (Birkenau), utan också ett centrum för industriproduktion (Buna-Monowitz) – kombinerade båda, liksom Majdanek. Men andra läger, som Treblinka, Chelmno och Sobibor, ägnades uteslutande åt utplåning av de europeiska judarna. Den rasistiska världsåskådningen var, med andra ord, inte en aspekt av många, utan en verklig ”fixeringspunkt för systemet”.⁵⁶ Det var omöjligt för den klassiska marxism som Mandel identifierade sig med att erkänna detta företräde för ideologin över ekonomin i utplåningen av judarna. Det bekräftar den fördröjning och de begränsningar som hållit tillbaka den marxistiska traditionen och inskränkt dess förmåga att räkna med former av förtryck som *inte har med klass att göra*: nationellt, etniskt, religiöst eller sexuellt.⁵⁷

Mandel förstod det ödesdigra sambandet i den slutgiltiga lösningens kärna mellan rasism och industriell modernitet, mellan kapitalismens partiella rationalitet och övergripande irrationalitet, men han hade svårt att medge att detta folk mord ”i slutänden” bestämdes av ideologi, trots den tyska imperialismens materiella intressen (och militära prioriteringar). För honom innebar det att göra för stora eftergifter till idén om ”politikens företräde” i Tredje rikets historia (en idé som han redan kritiserat historikern Tim Mason för)⁵⁸ och att alltför hårt tänja på historiematerialismens axiom.

Faktum är att ”kontrarationaliteten” i utplåningen av judarna och, i mindre utsträckning, romerna utgör en utmaning för varje strikt historisk redogörelse för nazismen, inte bara för den klassiska marxismens kategorier.⁵⁹ Om det judiska folk mordet beskrivs som en funktion av det tyska storkapitalets klassintressen – det är verkligen tolkningskriteriet ”i slutänden” för

⁵⁵ Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*. 2 (New York 1985), s 527, 529, 542.

⁵⁶ Detta är slutsatsen av essän som citerats ovan, Herberts ”Arbeit und Vernichtung”, s 236. Den delas av den amerikanske historikern Christopher Browning, *The Path to Genocide* (New York 1992), s 76. Beträffande det judiska folk mordets ”ekonomiska rationalitet”, speciellt med utgångspunkt i den tolkning som gjorts av historikerna Götz Aly och Susanne Heym, se de kritiska essäer som samlats i ”*Vernichtungspolitik*”. *Eine Debatte über den Zusammenhang von Sozialpolitik und Genozid im nationalsozialistischen Deutschland*, red. Wolfgang Schneider (Hamburg 1991).

⁵⁷ Se Enzo Traverso, *The Marxists and the Jewish Question*, s 234–236.

⁵⁸ Ernest Mandel, *Du fascisme*, s 49. Jfr Tim Mason, ”Das Primat der Politik”, *Das Argument* nr 41 (1966). Tesen om ”det politiskas företräde” i nationalsocialismen går tillbaka till Frankfurtskolans ekonom Friedrich Pollock, ”Is National Socialism a new order?”, *Zeitschrift für Sozialforschung/Studies in Philosophy and Social Science* nr 9 (1941), s 200–225. Om detta ämne, se det arbete av Schäfer som redan citerats – *Die ”Rationalität” des Nationalsozialismus*, s 61–71.

⁵⁹ Enligt Dan Diner (”Perspektivenwahl und Gesichtserfahrung. Bedarf es eine besonderen Historik des Nationalsozialismus?”, i *Das historische Ort des Nationalsozialismus*, red. Pehle, s 112), är det denna nazismens kontrarationalitet, som kulminerade i systemet med utrotningsläger – fabriker vars produkter var död istället för värde – som gör det problematiskt att likställa det judiska folk mordet med stalinismens brott. Även om död var ett av Gulags väsentliga kännetecken, var det inte dess mål. Se även Dan Diner, ”Nationalsozialismus und Stalinismus. Über Gedächtnis, Willkür, Arbeit und Tod”, i *Kreisläufe, Nationalsozialismus und Gedächtnis* (Berlin 1995), s 72.

alla marxistiska teorier om fascismen – kan det inte förstås på djupet utan bara karikeras. Östtyska historiker – inte alltid ideologer, ibland verkliga historiker – kunde inte, instängda i denna återvändsgränd, undkomma inskränkningarna i en inställning som till varje pris försökte innesluta en komplicerad verklighet i förutbestämda kategorier. Den inställningen var förutbestämd att både göra det judiska folk mordet banalt och diskreditera själva marxismen genom att reducera den till en form av ekonomisk determinism.⁶⁰

Även om Mandels verk alltid – eller nästan alltid – håller sig borta från dessa dogmatiska, felaktiga avtagsvägar, undgår det inte en viss förenkling av verkligheten, och ibland en viss kunskapsteoretisk arrogans. De överlevande, även de mest hårdnackat rationalistiska överlevande som Jean Améry och Primo Levi, var misstänksamma mot den här typen av förenklad analys. I Amérys ögon är ”alla försök till ekonomiska förklaringar, alla endimensionella tolkningar som hävdar att tyskt industri kapital, av rädsla för sina privilegier, finansierade Hitler, fullständigt meningslösa för ett ögonvittne”. Trots sin önskan att ”förklara” (*erklären*) sina erfarenheter, förblir Auschwitz för honom ”en mörk gåta” (*ein finsteres Rätsel*).⁶¹ Primo Levis uppfattning är i hög grad densamma: Auschwitz förblir för honom ”ett svart hål” (*un buco nero*). Samtida tolkningar av antisemitismen tillfredsställde honom inte. Inte för att de föreföll felaktiga, utan för att de var ”otillräckliga, de motsvarar inte, står inte i proportioner till, de förhållanden som behöver förklaras.”⁶²

Mandel var, som den sista stora gestalten i den klassiska marxismen efter kriget, en arvtogare till upplysningen. Hans internationalism var grundad lika mycket i den judiska kosmopolitismens tradition som i en universalism som på ett nästan naturligt sätt överfördes till marxismen genom upplysningens kultur. När han ställdes inför nazismens barbari, var hans svar svaret från en rationalistisk humanist. Socialismen innebar för honom ”mer och inte mindre förnuft”, med andra ord, ”en ökning av den medvetna kontrollen över människans öde och över historien”.⁶³ De frågor om den västerländska rationalismens tragiska öde och inre paradoxer som ställdes av Frankfurtskolan – frågor vars rötter går tillbaka till Max Weber, och som kom att återupptas av Adorno och Horkheimer och slutligen radikaliserades av Günther Anders – övervägdes aldrig på allvar av Fjärde internationalens teoretiker.

Den framstegsfilosofi som hade inspirerat den klassiska marxismen – inte bara i dess mest vulgära positivistiska versioner (som hos Kautsky) utan även i dess mer dialektiska och problematiserade form (som hos Trotskij) – kom i Mandels verk att ersättas av en *antropologisk*

⁶⁰ Se Konrad Kwiet, ”Historians of the German Democratic Republic on antisemitism and persecution”, *Leo Baeck Institute Yearbook* årg. 21 (1976). Denna ekonomiska determinism drevs till en absurd slutsats mot slutet av 1970-talet i förnekandet av *Shoah* av en fransk vänsterextrem sekt, bildad av tidigare anhängare till Amadeo Bordiga, kring bokhandeln La Vieille Taupe (Gamle mullvaden). Deras ”teori” var mer eller mindre grundad på följande argumentation: Auschwitz var ett arbetsläger som följde den kapitalistiska utsugningens kriterium, därför kan det inte uteslutande ha skapats för att döda människor utan att skapa profit. På det sättet kunde förnekande av *Shoah*, en av de mest slående manifestationerna av modern antisemitism, under en tid försvaras av människor som inspirerades av en särskilt karikatyrmässig och förvriden form av antikapitalism. (Det var inte svårt att hos dem upptäcka kvarlevor av en antisemitisk vänstertradition som har mycket gamla rötter i ett land som Frankrike, från Toussenet till Proudhon och från Blanqui till den tidige Bernard Lazare.) I ljuset av detta extrema fel, förefaller svagheten i marxistiskt tänkande om det judiska folk mordet desto mer allvarligt. Om detta ämne, se Alian Bihrs upplysande essä ”Les mésaventures du sectarisme révolutionnaire”, i *Négationnistes. Les chiffonniers de l'histoire*, red. Bihr och Didier Daeninckx (Paris 1997). Det definitiva verket om förnekande av *Shoah* förblir naturligtvis Pierre Vidal-Naquets *The Assassins of Memory* (New York 1992).

⁶¹ Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtement* (Paris 1995), s 15.

⁶² Primo Levi, ”Il buco nero di Auschwitz”, *La Stampa* 27 jan 1987; Primo Levi, ”Efterskrift”, i *Är detta en människa?* (Stockholm 1998), s 228. Sv. övers. Ingrid Borge.

⁶³ Ernest Mandel, ”Zum Historikerstreit”, s 228.

optimism, en optimism om människan, av humanistisk och rationalistisk härkomst.⁶⁴ Han betonade alltid sammansmältningen i marxismen mellan dess ”vetenskapliga” dimension och dess etiska spänning, som från Marx tid hölls i en ostadig balans på slak lina mellan vetenskaplighetens frestelse och den radikala humanismen.⁶⁵ Han skrev exempelvis att kampen mot förtryck är berättigad på den etiska nivån, frånsatt varje rationellt övervägande. Kampen mot dominans och orätt är en elementär etisk plikt, som är lika bindande för marxister som Kants kategoriska imperativ: ”Motstånd mot omänskliga förhållanden”, skrev han apropå upproret i Warszawas ghetto, ”är en mänsklig rättighet och en mänsklig plikt”.⁶⁶

Denna etiska impuls och revolutionära humanism var ursprunget till Mandels engagemang i motståndsrörelsen under kriget och till alla striderna i hans liv som aktivist. Samtidigt som den generositeten kräver vår beundran, kan den inte lösa marxismens paradoxer när den ställdes inför Auschwitz ”svarta hål”. Att erkänna att teorin inte räcker till för att göra verkligheten rättvisa får varken leda oss till stoisk resignation inför medvetandets nederlag eller till metafysisk flykt till föreställningar om ”Förintelsens” överhistoriska karaktär. En syn på det judiska folkmordet som en per definition obegriplig, oförklarlig och obeskrivlig händelse avvisades med rätta av Mandel som fördunklande. Men även om inställningen hos en sådan som Elie Wiesel i det avseendet förefaller intellektuellt oacceptabel, gör det inte Mandels förklaring mer tillfredsställande. Marxismens motsättningar och luckor i behandlingen av utrotningen av judarna delas i grund och botten av all samtida historieskrivning, filosofi och, på ett mer allmänt sätt, kultur.

Ett större historiskt avstånd, ett förändrat förhållande mellan historia och minne, en tydligare uppfattning av Auschwitz i sammanhang med allt våld under nittonhundratalet: Detta är de element som kanske en dag kan göra det möjligt att penetrera denna mörka region, och överbygga avståndet som åtskiljer vår kunskap om att denna händelse ägt rum från en ”förståelse” av den. Det finns inga ”definitiva” tolkningar i historien. Den återvänder ständigt för att idag ifrågasätta vad den sade igår. Framtida generationer kommer att fortsätta att ställa frågor om Auschwitz och dess ”mörka gåta”. Vi kan hoppas att de kommer att undgå vår nuvarande förvirring. Vi kan hoppas: men inget är mindre säkert. I ett fragment som publicerades efter hans död, skrev Isaac Deutscher, liksom Mandel judisk marxist upplärd i Trotskijns skola:

Det största hindret för en historiker som försöker förstå den judiska massakern är att katastrofen är absolut unik i sitt slag. Det är inte bara en fråga om tid och historiskt perspektiv. Jag tvivlar på att människorna ens om tusen år kommer att kunna förstå Hitler, Auschwitz, Majdanek och Treblinka bättre än vi gör nu. Kommer de att kunna se det hela i ett bättre historiskt perspektiv? Tvärtom kanske eftervärlden kommer att förstå det ännu mindre än vi gör [...] Kanske en modern Aiskylos eller Sofokles skulle kunna skriva om detta ämne. Men de skulle göra det på ett helt annat plan än den historiska tolkningens och förklaringens.⁶⁷

Publicerades först som efterord till den andra franska upplagan (Paris 1997) av Enzo Traversos bok *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat (1843–1943)*.

⁶⁴ Se Michael Löwy, ”Ernest Mandel’s revolutionary humanism”, i *The Legacy of Ernest Mandel*, red. Gilbert Achcar (London/New York 1999), s 24–37.

⁶⁵ Om denna punkt, se hela första delen av Daniel Bensaid, *Marx l’intempestif. Grandeur et misères d’une aventure critique (XIXe et Xxe siècles)* (Paris 1995).

⁶⁶ Ernest Mandel, ”Die zukünftige Funktion des Marxismus”, s 173.

⁶⁷ Isaac Deutscher, *Den ojudiske juden* (Stockholm 1969), s 177f. Sv. övers. Elin Clason. [[Den judiska tragedin och historikern](#)]

4. Det unika med Auschwitz: hypoteser, problem och felaktiga vändningar i historisk forskning

I sin balansräkning över ”det korta nittonhundratalet” (1914–1991) vi nu lämnat bakom oss, citerar Eric J Hobsbawm ett statistiskt faktum som räcker för att klassificera epoken – ”ytterligheternas tidsålder” – som barbarisk. Mellan första världskriget och slutet av 1980-talet krävde krig, folkmord och olika slags politiskt våld åtminstone 187 miljoner liv: dubbelt så mycket som befolkningen i Europa i mitten av sjuttonhundratalet.¹ Eftersom beräkningen upphör 1990 omfattar den inte de som dödats i Gulfkriget eller före detta Jugoslavien eller det rwandiska folkmordet. För att ge en något mindre abstrakt idé om vad denna siffra innebär: föreställ dig en karta över Europa med Frankrike, Italien och Tyskland utsuddade. Ersätt det i fantasin med ett stort tomrum eller en öken, eller snarare en oändlig kyrkogård. Det ger en tydligare bild av den moderna världens våld.

Hobsbawm påpekar att barbari är ett av det ”korta” nittonhundratalets viktigaste kännetecken. Han betonar den oförnekliga sociala tillbakagång som ägt rum i vår tid från de nivåer av ”hövlighet” som uppnåddes efter franska revolutionen. Om mänskligheten ännu inte definitivt och oåterkalleligt fallit ned i en mörk tidsålders avgrund, tillfogar han, är det väsentligen tack vare fortlevandet av värden som ärvts från upplysningen.² Genom att citera Clausewitz påminner han oss om att principen att segrare inte hade rätten att vare sig massakrera krigsfångar eller behandla civilbefolkningen som militära mål föreföll ha etablerats för gott bland de europeiska nationerna efter Napoleons fall. För att få en föreställning om den förändring som hade ägt rum ett och ett halvt århundrade senare, behöver vi bara påminna oss att andra världskrigets *civila* offer – inte det totala antalet döda (ungefär 55 miljoner) utan bara de civila – översteg 20 miljoner människor.³ Bedömda efter militärteoretikern Clausewitz’ ridderliga – man frestas nästan säga ”humanistiska” – ideal, tycks projektet med neutronbomber – ett vapen som kan utrota människor utan att skada egendom – symbolisera en mer eller mindre fullständig omkastning av värden.

Det är viktigt att komma ihåg det totala antalet offer, eftersom vår tids våld och folkmord måste placeras i och bara kan förklaras i sammanhang med ett århundrade av barbari. Men historiker kan inte nöja sig med det sättet att sätta saker och ting i perspektiv. Deras uppgift består i att rekonstruera händelserna – inklusive faktamässigt, faktiskt *wie es eigentlich gewesen* (”som det verkligen var”, med historikern Leopold von Ranke’s ord) – och att försöka tolka dem. Historikerna kan inte undvika att göra distinktioner, jämförelser, scheman och klassificeringar, ibland med risk för att förvandla sig till kalla, uppenbarligen orubbliga redovisare av fruktansvärda brott.

Låt oss kort räkna upp nittonhundratalets fasor. Det ägde rum två världskrig. Det ägde rum flera regionala krig, av vilka kriget i Vietnam utan tvivel var mer fruktansvärt i sitt slag än de som föregick det. Det ägde rum en rad folkmord, från det armeniska på tröskeln till det ottomanska imperiets fall till det rwandiska 80 år senare, och med Ukraina 1930 och Auschwitz under andra världskriget däremellan. I och med de stalinistiska och nazistiska koncentrationslägren bevittnade nittonhundratalet en ny form av dominans, förtryck och utplåning som berörde miljoner människor och som gick långt utöver artonhundratalets koloniala massakrer. Men framför allt bevittnade nittonhundratalet historiskt nya och ojämförliga former av våld som var omöjliga att föreställa sig för de som i likhet med mina

¹ Eric J Hobsbawm, *Ytterligheternas tidsålder. Det korta 1900-talet. 1914–1991* (Stockholm 1997), s 29.

² Eric J Hobsbawm, ”Barbari: En handbok”, i *Om historia*, s 285.

³ Se statistiken (som noga skiljer mellan militära och civila döda) som återfinns som appendix till Alan Bullock, *Hitler and Stalin. Parallel Lives* (London 1993).

farföräldrar föddes i slutet av artonhundratalet. Jag nämner bara de tre viktigaste, som är symboliskt förbundna med namnen Auschwitz, Kolyma och Hiroshima: med andra ord, etniskt folk mord, koncentrationslägersystem och atombomben. Jag ska nu försöka beskriva dem, även om det är på ett mycket schematiskt sätt.⁴

Auschwitz var en utrotning tillkommen på ideologiska grunder och planerad, byråkratiskt styrd och genomförd med industriella metoder. Dess offer betecknades som tillhöriga en grupp som definierades som en ”skadlig ras”, inom ramen av ett projekt för biologisk omgestaltning av mänskligheten. Detta rasmässiga folk mord föregicks av Operation T4 (eutanasi) riktat mot människor med funktionshinder, vars liv enligt nazisternas formel ”inte var värda att leva”. Protester från kyrkor tvingade Hitler att 1941 sätta stopp för den massakern. Samma år började nazisterna, under en allmän likgiltighet i Tyskland och västvärlden, utrota judarna och i mindre skala romerna.

Lägret i Kolyma var en form av utplåning som Stalins regim inte teoretiserade kring, och som faktiskt stod i motsättning till de principer som proklamerats av Sovjetunionen. Den styrdes byråkratiskt med paranoida metoder, vilka generaliserade förtrycket i mycket stor skala och riktade det mot verkliga eller inbillade fiender, som definierades både socialt och politiskt: ”kriminella”, kulaker (storbönder), trotskister, etc. Under stalinismens höjdpunkt var varje sovjetmedborgare ett potentiellt offer för systemet med koncentrationsläger.

Hiroshima var, slutligen, en form av utrotning utan ideologisk motivering, genomförd av en stat som inte var totalitär, och som saknade deportationer och koncentrationsläger. Det gjordes möjligt genom det mest kraftfulla förstörelsemedel som skapats av den moderna teknologin. Dess mål var civilbefolkningen i ett fientligt land i krigstid.

Andra världskriget var det ögonblick då dessa tre former av utrotning möttes. Det fanns sannerligen ingen brist på historiska föregångare. Auschwitz var inte det första folk mordet i historien. Systemet med koncentrationsläger hade redan förberedats i primitiv form av artonhundratalets fångelser och fattighus, liksom den kombination av administration och massakrer som kännetecknade de koloniala erövringarna.⁵ Men i jämförelse med de engelska fattighusen och det första algeriska kriget (1830), markerade Auschwitz och Kolyma utan tvivel ett

⁴ Den modell som jag använder här fördes först fram i Wolfgang Kraushaar, ”Sich aufs Eis wagen. Plädoyer für eine Auseinandersetzung mit der Totalitarismustheorie”, *Mittelweg* nr 36 (1993), s 6.

⁵ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s 186. Arendt citerar en passage från Joseph Conrads *Mörkrets hjärta*, ”det mest upplysande verket om verkliga erfarenheter av ras i Afrika”, och nämner ”boernas utrotning av hottentottstammar” och ”decimeringen av den fredliga kongolesiska befolkningen (från mellan 20 och 40 miljoner reducerade till 8 miljoner människor)” som de ”mest fruktansvärda massakrerna i nyare historia” (ibid, s 185). Den italienske historikern Domenico Losurdo understryker den punkten och tolkar nazisternas våld och folk mord under andra världskriget som införandet i Europa av alla de utrotningsmetoder som användes i de klassiska kolonialkrigen under artonhundratalet. Han citerar *Hitlers bordssamtal i führerhögkvarteret 1941–1942* (samtal den 22 juli 1942; red. Henry Picker, urval Stig Jonasson [Stockholm 1984], s 159–162. Sv. övers. Wolf Pietsch) och föreslår att *Lebensraum* i Östeuropa av nationalsocialismen uppfattades som Tredje rikets Fjärran Västern eller Afrika (Losurdo, *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, s 212–218). Men Losurdo analyserar inte konsekvenserna av denna inställning. För det första, att ett kolonialkrig genomfördes i Europa, i mitten av nittonhundratalet, med användning av ett utvecklat industrisamhälles moderna utplåningsverktyg, gav upphov till en ny våldsdimension: totala miljoner offer och ett folk mord som inte begicks under ett århundrade eller under flera årtionden utan under några få år. För det andra, judarna var inte, som afrikanerna eller ursprungsamerikanerna, ett kolonialfolk, utan ett folk som var en del i den västerländska civilisationens ursprung, som deltog i den tyska kulturen från upplysningen och framåt och vars medlemmar hade varit tyska medborgare under flera årtionden. Detta faktum inför uppenbarligen inte en hierarkisk skala i folk mordens historia, men det antyder ett nytt stadium som våldet uppnått under kapitalismen: inte längre utplåning genom en erövrande imperialism som påtvingar den västerländska civilisationens styre på världen utanför Europa, utan början av den civilisationens sammanbrott (det som Adorno och Horkheimer kallade ”förnuftets självförstörelse” [*die Selbstzerstörung der Vernunft*]).

kvalitativt nytt stadium. Vad gäller atombomben pulveriserade den helt enkelt tidigare århundradens utplåningsmedel och etablerade en ny tröskel av terror inför vilken skillnaden mellan en kanonkula och en pil blir obetydlig.

Det unika med Auschwitz: definition och jämförelser

Dessa former av våld åstadkom ibland verkliga historiska brott. Det var fallet med första världskriget, som studerats av historikerna som ett modernitetens laboratorium i vilket människor för första gången upplevde teknologisk utplåning och anonym massdöd.⁶ Andra världskriget omvandlade Europa från 1939 till 1945 till ett landskap av grus, och fick sin epilog i Hiroshima; Günther Anders betraktade det som ett slags ”dag ett” (*Tag Null*), startpunkten för en ny tidsålder i vilken mänskligheten nu och permanent är förmögen att slå in på vägen till sin egen självutplåning.⁷

I västvärldens medvetande framträder ett historiskt brott, Auschwitz, bland alla andra, till den grad att det utgör ett *paradigm* för detta århundrades barbari. Detta erkännande av det historiskt unika i ”den slutgiltiga lösningen” har nu varit en omstridd fråga under en längre tid. Inte alla kontroverser har varit fruktbara: En del av dem har till och med varit helt ofruktbara och utkristalliserat konflikter och lidelser som ofta tenderat att gå över gränsen för ett utbyte av rationella idéer. Bland de många varianterna av teorier om det unika med Auschwitz, ska vi här bara diskutera de som är relevanta för historiens område. Vi kommer exempelvis inte att ta upp påståendet att det unika i *Shoah* kommer ur det judiska folkets ”utvaldhet”, eller påståendet som ger den en överhistorisk dimension och behandlar det, med Elie Wiesels ord, som en händelse som överskrider historien. Det är omöjligt för historiker att *a priori* svara på sådana påståenden, även om de inte saknar inflytande på det sammanhang i vilket den historiska berättelsen utvecklas.

Den mest negativa efterdyningen av denna debatt analyserades av Jean-Michel Chaumont i en bok nyligen om ”konkurrens mellan offren”: judar mot politiska fångar, judar mot romer, svarta mot homosexuella och så vidare. Vi är frestade att förpassa hela denna polemik, i Chaumonts efterföljd, ”till ett skräckkabinett som de på gammaldags, kringresande cirkusar. Precis som de monstrositeter som ställs ut på dessa cirkusar, är de makabra, värdelösa och smaklösa. Så stuva undan dem i glasskålar i formalaldehyd.”⁸ Frestelsen att följa Chaumonts råd är stor men farlig, eftersom Chaumonts svar kastar ut barnet med badvattnet. Problemet kan inte ignoreras eller bara förklaras som icke existerande. Vi får inte svara på den oroande vändning denna diskussion tagit med lika sterila former av metodologisk nihilism. Vi måste istället försöka ställa problemet om det historiskt unika i denna händelse på ett klarare, mer rigoröst sätt.

Här ska vi varken *göra anspråk* på det unika med Auschwitz (vilket skulle vara absurt) eller förneka det (vilket däremot skulle vara tvivelaktigt). Vi kommer att erkänna det och definiera det. Vi måste också fråga oss själva vad som är orsakerna till och förutsättningarna för denna debatt, eftersom det helt enkelt inte fanns någon sådan debatt kring andra viktiga historiska vändpunkter.

De flesta samtida historiker är, även om de inte är enhälliga, överens om att erkänna Auschwitz som unikt. Deras uppfattning kan kort sammanfattas som följer: Det judiska

⁶ Om den barbarisering av det sociala och politiska livet som framkallades av första världskriget, se George L. Mosse, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars* (New York 1991) och Antonio Gibelli, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale* (Turin 1990). Se Omer Bartov, *Murder in Our Midst. The Holocaust, Industrial Killing, and Representation* (New York 1996) för en intressant analys av det historiska förhållandet mellan det stora kriget och den slutgiltiga lösningen.

⁷ Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. 1*, s 239 och 2, s 404.

⁸ Jean-Michel Chaumont, *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance* (Paris 1997), s 201.

folkmordet var det enda i historien som genomförts med målet att biologiskt omforma mänskligheten. Det var också det enda som saknade någon instrumentell karaktär, det vill säga i vilket utrotningen av offren inte var ett medel utan ett mål i sig. George Steiner har definierat det som en ”ontologisk massaker”, i vilken offren inte eliminerades på grund av sina handlingar utan bara på grund av att de existerade.⁹ Denna tes har försvarats i dussintals böcker. Jag ska begränsa mig till att citera två passager, den första från en israels penna, den andra från en tysk historiker.

Saul Friedländer utgår från en idé som prövats av Hannah Arendt i hennes essä *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem*, där hon skriver att nazisterna ville ”bestämma vilka folk som får och inte får bo på jorden”,¹⁰ och tillfogar följande kommentar:

Detta är faktiskt något som ingen annan regim, oavsett dess brottslighet, har försökt göra. I den meningen uppnådde naziregimen vad som, enligt min uppfattning, är något slags teoretisk yttre gräns: man skulle kunna föreställa sig ett ännu större antal offer och ett teknologiskt mer effektivt sätt att döda, men när en regim väl beslutat att grupper, oavsett vad kriteriet kan vara, ska utplånas där och då och aldrig tillåtas leva på jorden, har det ultimata uppnåtts. Denna gräns uppnåddes, ur mitt perspektiv, bara en gång i modern historia: av nazisterna.¹¹

Denna uppfattning har med stor polemisk kraft försvarats av Eberhard Jäckel under den tyska ”historikerstriden”:

Nazisternas dödande av judarna hade något unikt (*einzigartig*) över sig, eftersom en stat aldrig tidigare hade beslutat och under sina högsta ledares auktoritet tillkännagivit att en speciell grupp av människor ska utrotas, i den utsträckning det är möjligt i sin helhet, inklusive gamla, kvinnor, barn och spädbarn; ett beslut som denna stat därefter tillämpade med alla medel den hade till sitt förfogande.¹²

Denna definition av det unika med Auschwitz, där utrotningen riktas mot människor utifrån deras härstamning, understöds ofta av att man kategoriserar och jämför med andra typer av folkmord och våldsbrott under nittonhundratalet. Nazisternas utrotningsläger har således blivit symboler för detta unika, som skiljer det judiska folkmordet både från andra nazistiska brott och från stalinismens våld. Stalinismen var faktiskt fruktansvärt blodtörstig under kollektiviseringen av jordbruket 1929–32: den ledde till en svält i vilken omkring sex miljoner bönder dog i Ukraina, Kazakstan och norra Kaukasus.¹³ Under i stort sett tjugo år, från 1934 till 1953, inhyste sovjetiska koncentrationsläger omkring 15 miljoner förvisade, av vilka åtminstone två miljoner inte lämnade dem levande.¹⁴ Nazisternas lägerorganisation hade en kortare livstid (mellan sju och åtta år i genomsnitt, med undantag för vissa läger som Dachau

⁹ George Steiner, *Errata. An Examined Life* (London 1997), kap. 8.

¹⁰ Hannah Arendt, *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem* (Göteborg 1996), s 265. Sv. övers. Barbro Lundberg och Ingemar Lundberg.

¹¹ Saul Friedländer, *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe* (Bloomington 1993), s 82f.

¹² Eberhard Jäckel, ”Die elände Praxis der Untersteller”, i ”*Historikerstreit*”. *Die Dokumentation über die Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistische Judenvernichtung*, red. Jäckel (München 1987), s 118.

¹³ Nicolas Werth, ”En stat mot sitt folk”, i *Kommunismens svarta bok*, red. Stéphane Courtois (Stockholm 1999), s 159. Sv. övers. under red. av Jan Stolpe.

¹⁴ Nicolas Werth, ”Gulag: les vrais chiffres”, *L’Histoire* nr 169 (1993), s 42. I sitt bidrag till *Kommunismens svarta bok* som citerats ovan, underskattar Werth de sovjetiska lägrens produktiva funktion, och han tillfogar: ”att en gång ha hamnat i läger innebar i regel inte att man aldrig skulle komma därifrån” (s 216f). Enligt Werth var det totala antalet av dem som dog i Gulag under de tjugo åren en tredjedel av antalet döda på grund av tvångskollektiviseringen av jordbruket, vilken ägde rum under bara tre år. Öppnandet av sovjetiska arkiv har lett till en revidering neråt av siffran på 20 miljoner döda som gavs av Robert Conquest 1968 (*Den stora terrorn*, Stockholm 1968). Det här slaget av ”revision” är väntad. Under tiden efter kriget sade de polska myndigheterna att 4 miljoner människor hade dött i Auschwitz-Birkenau. Vi vet idag att mellan 1 och 1,5 miljoner människor dog där.

vilka inrättades så tidigt som 1933) och berörde ett mycket mindre antal förvisade, men dess dödliga inverkan var mer intensiv. Wolfgang Sofsky har angett siffran 1 100 000 döda i de tio största nazistiska koncentrationslägren (Dachau, Buchenwald, Mauthausen, Neuengamme, Flossenbürg, Gross-Rosen, Auschwitz I, Majdanek, Mittelbau, Bergen-Belsen) utav de 1 650 000 som internerades där.¹⁵ I dödslägren som upprättades under kriget (Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka, Auschwitz-Birkenau), av vilka inget existerade mer än fyra år, eliminerades upp till 2,7 miljoner judar, förutom de 300 000 judar som dödades i andra läger.¹⁶ Nazisternas läger befolkades även av fångar som kom från många europeiska länder, de flesta av dem inte tyskar; den överväldigande majoriteten av fångarna i Gulag bestod däremot av sovjetiska medborgare.

Gulag var en form av terror som slog rot under en lång period, och som kom att forma det sovjetiska samhället på djupet och bli ett permanent hot för hela befolkningen. Auschwitz var en fruktansvärt mordisk men kortvarig form av våld: Det var otänkbart utanför sammanhanget med kriget på östfronten och erövringen av tyskt *Lebensraum*. Det förekom under en mycket kort tidsperiod, på ett sätt som nästan förefaller att motsäga Braudels uppfattning om historiens ”långa utsträckning” (*longue durée*).¹⁷

Auschwitz och Kolyma var båda, med andra ord, gigantiska dödsvärldar, men det förminskar inte på något sätt skillnaden mellan de två brottens karaktär, vilket lika mycket hänger samman med deras mål som deras metoder. I det ena fallet syftade terror, deportationer och massavrättningar – med ibland oförutsedda konsekvenser – till att uppnå vissa sociala och politiska mål: genomföra en ekonomisk omvandling genom att kollektivera jordbruket, och sedan konsolidera en etablerad regim genom att eliminera dess verkliga eller potentiella motståndare. I det andra fallet var utrotning på löpande band av judarna – och likaså av romerna – inte längre ett medel för att nå ett mål utan hade i sig blivit regimens mål, och genomfördes trots dess militära och ekonomiska irrationalitet under krigsförhållanden.¹⁸ Tvärtemot de snabba paralleller som dras av de flesta av totalitarismens teoretiker, har en historiker som Ian Kershaw dragit slutsatsen att en jämförelse av stalinismens och nazismens brott är ”legitim, men har en begränsad potential”, och den skulle framför allt uppenbara att ”nationalsocialismen verkligen var unik”.¹⁹

Sonia Combe har nyligen understrukit denna skillnad genom att, på ett alldeles originellt sätt, genomföra en jämförande analys av två lägerkommendanters roll: S K Jevstignejev, chefen för *Ozerlag*, ”sjölägret” nära Bajkalsjön, 1 000 kilometer norr om Irkutsk, och den mer välkände Rudolf Höss, den ansvarige för Auschwitz. Utan tvivel hade de mycket gemensamt: byråkratisk medelmåttighet, en auktoritär personlighet, andlig fattigdom, kort sagt den ”ondskans banalitet” som gjorde en samling av anonyma statstjänstemän och byråkrater till de obevekliga verkställarna av en planerad massaker. Men analogin upphör där. Jevstignejevs mål var att bygga en järnväg, ”spåret”, ett mål som måste nås oavsett kostnaden, även om det innebar döden för tusentals fångar (*zeks*). Detta innebär att Ozerlag förblev ett arbetsläger, inte ett utrotningläger. Höss var däremot ansvarig för ett system vars huvudmål var elimineringen av judarna. Ozerlags ”produktivitet” mättes i kilometer av järnvägsspår, Auschwitz ”produkti-

¹⁵ Wolfgang Sofsky, *The Order of Terror. The Concentration Camp*.

¹⁶ Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*. 3, s 1219.

¹⁷ Arno J Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken? The "Final Solution"*.

¹⁸ Christopher Browning, *The Path to Genocide*, s 75f.

¹⁹ Ian Kershaw, ”Totalitarianism revisited. Nazism and Stalinism in comparative perspective”, *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* nr 23 (1994), s 39f. Det är också den slutsats Alan Bullock nått i sin jämförande biografi över nittonhundratalets två stora diktatorer: ”en jämförelse mellan de två är giltig”, men ”ingenstans [i det stalinistiska systemet] fanns det en motsvarighet till Förintelsen [...] i vilken massmord inte blev ett instrument utan ett mål i sig”. *Hitler och Stalin. Parallel Lives*, s 1056.

vitet” genom att räkna de döda. Jevstigneov kunde antingen ”slösa bort” sina ”männsliga resurser” eller ”använda dem sparsamt” för att genomföra sina uppgifter; Höss beordrades att organisera och rationalisera Birkenaus materiella resurser för att döda judar.²⁰

Stalins mål var inte att skapa en rasordning, utan en djupgående omvandling av det sovjetiska samhället, genomförd med auktoritära och våldsamma metoder. Stalinismen hade, med andra ord, sin egen rationalitet, även om den var totalitär. Utrotningen av judarna motsade däremot alla kriterier för ekonomisk och militär rationalitet.

Denna definition av det historiskt unika med *Shoah* – ett folk mord uttänkt uteslutande på ”rasmässig” grund – kan vara fruktbar på en metodologisk nivå, som en forskningshypotes. Men den får inte förutsättas som något normativt, ett rättesnöre eller påtvingas som en dogm. Auschwitz är inte, trots sina specifika drag, en *ojämförlig* historisk händelse. Att jämföra, urskilja och ordna innebär inte heller att sätta upp en hierarki. Det unika med Auschwitz kan inte bli grunden för någon skala med större eller mindre våld och ont. Inget folk mord är ”värrer” eller ”mindre” än något annat och Auschwitz *särprägel* ger ingen speciell aura åt dess offer eller något privilegium för dess martyrskap. Det ger följaktligen inte någon privilegierad status åt detta kollektiva minne. Det unika med Auschwitz, definierat på detta sätt, utesluter inte det unika i andra former – exempelvis det unika Gulag och Hiroshima. Auschwitz passar in i ett sammanhang i vilket andra former av våld och folk mord också har en plats. Istället för ett argument för ensidig koncentration, blir det unika med Auschwitz ett verktyg med vilket vi kan utveckla en hermeneutik, ett tolkningsmönster för nittonhundratalets barbari.

Ändå kan inte en unikhets av detta slag slås fast genom traditionella tillvägagångssätt för att undersöka historiska samband. Den diskussion den ger upphov till är inte av samma slag som akademiska debatter om särdragen i den italienska renässansen, den tyska reformationen eller franska revolutionen. Den historiska medvetenheten kan inte integrera Auschwitz i sitt schema som en födelseakt eller ett stadium i civilisationens process, utan bara som ett sönderslitande av mänsklighetens väv. I detta perspektiv är betoningen av det unika med Auschwitz bara ännu ett sätt att framhäva paradoxerna i en ofullständig historisk förståelse. Få andra händelser under nittonhundratalet har attraherat så många historiker och givit upphov till en så imponerande mängd forskning; forskare har studerat den slutgiltiga lösningens ursprung, ideologi, strukturer, stadier och övergripande dynamik, men att studera är inte detsamma som att förstå. Det judiska folk mordet är fortfarande ett ”fattningsförmågans ingen mans land”.²¹

Vi måste hålla i minnet den underliggande problematiken i denna debatt om det unika med *Shoah*. För det första, är det frågan om minnets förhållande till historien (vilka var och en är unika på sitt eget sätt). För det andra, är det frågan om Auschwitz förhållande till Västerlandets historia, vilket ifrågasätter vår civilisations speciella anspråk på rationalitet. Slutligen, är det den mest kontroversiella frågan, som har att göra med vad Jürgen Habermas kallar ”den offentliga användningen av historia”: historisk medvetenhet som en av grundpelarna i vårt etisk-politiska ansvar i nuet.

Det unika i minnet och det unika i historien

Det sätt på vilket problemet med det unika med *Shoah* bröt fram i historiedebatten har att göra med hur det judiska minnet utvecklats: hur det judiska minnet har framträtt på den offentliga

²⁰ Sonia Combe, ”S. K. Evstigneov, roi d’Ozerlag” i *Ozerlag 1937–1964. Le système du Goulag, traces perdues, mémoires réveillées d’un camp sibérien*, red. Alain Brossat (Paris 1991), s 226f. Liknande slutsatser har dragits av Primo Levi i *The Drowned and the Saved* (New York 1988). Am. övers. Raymond Rosenthal.

²¹ Dan Diner, ”Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus”, i *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, red. Dan Diner (Frankfurt 1987), s 73.

scenen på senare år och hamnat i konflikt med traditionella forskarpraktiker. Detta beror främst på flödet av muntlig historia (*oral history*), audiovisuella arkiv och så vidare. Minnet gör historien unik. Det är per definition subjektivt, selektivt och bortser ofta från kronologiska sekvenser, övergripande rekonstruktioner och globala förklaringar. Det utgår från levd erfarenhet, och därför är dess uppfattning om det förflutna nödvändigtvis och oreducerbart unikt. Där historikerna bara ser ett steg i en process eller en detalj i en komplicerad, skiftande bild, kan ett vittne gripa tag i en betydelsefull händelse som oåterkalleligt förändrade ett liv. Historikerna kan avkoda, analysera och förklara foton som överlevt från lägret i Auschwitz; de vet att de människor som stiger av tåget är judar, att SS-männen som bevakar dem gör en selektion och att den stora majoriteten av människorna bara har några timmar kvar att leva. För ett vittne kan fotot säga mycket mer: Det frambringar förnimmelser, känslor, oljud, röster, lukter, rädslan och förvirringen i att anlända till lägret, utmattning efter en lång resa som gjorts under fruktansvärda förhållanden. Fotot framkallar, med andra ord, en helt unik uppsättning bilder och minnen som är fullständigt oåtkomliga för historikerna förutom på grundval av en senare redogörelse, vilken hur som helst skulle framkalla det slags medkänsla som upplevs av någon som ser film, och inte erfarenheten som återupplevs av vittnet. En fånges fotografi avbildar i historikerns ögon ett anonymt offer; för en förälder, vän eller lägerkamrat framkallar det en helt, absolut unik värld. För en utomstående betraktare representerar detta foto, som Siegfried Kracauer skulle säga, bara en ”oförlöst” (*unerlost*) verklighet.²²

Alla dessa minnesbilder utgör tillsammans det judiska minnet. Historikerna kan inte ignorera detta minne. De måste respektera det; de måste även, i den utsträckning det är möjligt, utforska och förstå det. Men de bör inte underordna sig det. De har ingen rätt att omvandla det oförnekliga, legitima unika i detta minne till en norm för hur historia ska skrivas. Deras uppgift består snarare i att införliva det unika i denna levda erfarenhet i dess övergripande historiska sammanhang och att försöka klargöra dess orsaker, villkor, strukturer och övergripande dynamik. Detta innebär att lära av minnet, men också att sila det genom objektiv, empirisk, dokumentär och faktisk verifiering, och om så krävs jaga fram dess motsättningar och fällor. I minnet kan något bli *absolut* unikt; i historien är det unika alltid *relativt*.²³ För en polsk jude innebär Auschwitz något fruktansvärt unikt: försvinnandet av det mänskliga, sociala och kulturella universum i vilket han eller hon föddes. Ingen historiker som misslyckas med att förstå detta kan någonsin skriva en bra bok om det judiska folkmordet. Men resultaten av en historikers forskning skulle knappast förbättras om de ledde till slutsatsen att det judiska folkmordet var det första och sista i historien.²⁴

I en tidsålder av diskriminering och förföljelser kunde inte judarna undgå att ställa sig frågan: ”Är det bra eller dåligt för judarna?” På sätt och vis bestämde svaret sättet att bete sig. Men den inställningen kan inte vägleda historikerna. Enligt Eric Hobsbawm kan inte historiker undfly sitt ansvar att vara universalister: ”En historia som *bara* är avsedd för judar (eller afroamerikaner, eller greker, eller kvinnor, eller proletärer, eller homosexuella) kan inte vara en god historia, även om den kanske är en trösterik historia för dem som ägnar sig åt den.”²⁵

Vi kan uppenbarligen inte på ett mekaniskt sätt ställa ett ”mytiskt” minne mot historikerns vetenskapliga och rationella inställning, med tanke på den omfattande litteraturen i ämnet.²⁶

²² Siegfried Kracauer, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality* (New York 1960), s 14.

²³ Jean-Michel Chaumont, ”Connaissance ou reconnaissance? Les enjeux de débat sur la singularité historique de la Shoah”, *Le Débat* nr 82 (1994), s 87.

²⁴ En tes av detta slag försvaras av Steven Katz, ”The uniqueness of the Holocaust. The historical dimension”, i *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, red. Alan S Rosenbaum (Boulder, Co 1996), s 19–38.

²⁵ Eric J Hobsbawm, ”Identitetshistoria räcker inte”, i *Om historia*, s 308.

²⁶ Yosef Haym Hierusalimi, *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory* (Seattle 1982).

Historikerna arbetar långt ifrån instängda i talesättets elfenbenstorn. De bestäms av sina sociala, kulturella och nationella sammanhang. De kan inte undfly inflytandet av sina egna minnen eller minnen som är inneslutna i kunskap som de ärvt. De kan försöka frigöra sig från att betingas och påverkas av dessa minnen, men inte genom att förneka dem, utan bara genom ansträngningen som det innebär att inta en kritisk distans.²⁷ Ur den synvinkeln består deras uppgift inte i att försöka skjuta – det personliga, individuella och kollektiva – minnet åt sidan, utan i att införliva det i en större historisk helhet.

Auschwitz och det unika med Västerlandet

Det finns också en *kulturell* uppfattning om det unika med Auschwitz. Den uppstod inte omedelbart, utan tog form gradvis under årtiondenas gång. Men idag är den fast etablerad i den allmänna opinionen. I korthet kan vi säga att debatten om det unika med *Shoah* väsentligen men inte uteslutande är *västerländsk*, en debatt som är okänd eller helt marginell utanför Europa, Nordamerika och en del latinamerikanska länder med stora judiska minoriteter såsom Argentina och Brasilien. Om det judiska folk mordet uppfattas som ett stort historiskt brott, är det på grund av att det ägde rum i hjärtat av Europa; därför att det planerades och genomfördes av en regim som kom till makten i västvärlden, som arvtogare till dess civilisation, i ett land som var ett av dess centra från reformationen på 1500-talet till Weimarrepubliken före första världskriget och även därför att judendomen själv fanns med i denna civilisations ursprung och har åtföljt den i dess bana under årtusenden. *Shoah* framstår därför som ett slags Västerlandets självstympning.

Tack vare Auschwitz har idén om folk mord slagit rot i Västerlandets medvetande och även dess vokabulär. Och Auschwitz förblir en oförsonlig fällande dom över Västerlandet. Processen med utplåning av de europeiska judarna som den analyserats av Raul Hilberg i dess olika stadier – definition, expropriering, deportation, koncentration och utrotning – har gjort Auschwitz till ett privilegierat laboratorium för att studera den oerhörda våldspotential som den moderna världen bär på. Samtidigt som en definitiv *avsikt* att utplåna fanns i ursprunget till detta brott, inbegrep det också vissa grundläggande *strukturer* i industrisamhället. Auschwitz uppnådde, som vi har diskuterat tidigare i denna bok, en sammansmältning av antisemitism och rasism å ena sidan, och fängelset, den kapitalistiska fabriken och en byråkratiskt rationell administration å den andra. Man kan studera en sådan händelse med stöd i Hannah Arendts, Michel Foucaults, Karl Marx och Max Webers teorier. I det avseendet utgör det judiska folk mordet ett *paradigm* för modernt barbari.

Flera av *Shoahs* kännetecken kan också återfinnas i andra former av våld eller massaker. Deportation föregick och åtföljde det armeniska folk mordet och utplåningen av kulakerna. De ”mobila dödsenheter” som beskrivits av Raul Hilberg hade föregångare i det ottomanska imperiet och epigoner i Rwanda och Bosnien. Lagersystemet i betydelsen platser för utrotning genom arbete hade paralleller i Gulag och kopierades i Pol Pots Kambodja. Seden att märka offren, som ett tecken på deras nedflyttning från statusen som individer till den som anonyma, avpersonifierade varelser, utformades först på afrikanska slavar som deporterades till Amerika. Gaskamrarnas moderna, industriella karaktär förefaller mycket rudimentära om vi jämför dem med atomutrotning. Den biologiska rasism som fanns i upphovet till det judiska folk mordet hade, slutligen, sitt första mål bland de mentalsjuka, av vilka 70 000 eliminerades av nazisterna.

Dessa exempel är inte inriktade på att försöka göra systematiska jämförelser mellan händelser som ofta hör hemma i helt olika historiska, sociala, kulturella och politiska sammanhang. De

²⁷ Se brevväxlingen mellan Saul Friedländer och Martin Broszat om historiseringen av nationalsocialismen i *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust and the Historians' Debate*, red. Peter Baldwin (Boston 1990), s 129.

antyder bara att Auschwitz passar in i en mycket större helhet som består av många former av våld. De räcker för att visa att Auschwitz åtminstone till formen mycket mindre var en *exempellös* händelse än en *unik syntes* av olika element som också återfinns i andra brott eller folkmord. Syntesen blev möjlig genom att vara förankrad i det sociala, tekniska och industriella systemet: kort sagt, i den moderna världens instrumentella rationalitet.

På många sätt reser debatten om det unika med det judiska folkmordet bara än en gång i tragisk form frågorna om den västerländska rationalismens rötter och universella karaktär som de formulerades av Max Weber i början av nittonhundratalet och som efter Auschwitz utvecklades av Adorno och Horkheimer.²⁸ Ett synsätt i enlighet med Marx och Weber skulle leda oss till att se Auschwitz som ett exempel på den västerländska rationalismens tendens att dialektiskt omvandla sig till en apparat för dominans och sedan till en orsak till mänsklig-hetens förstörelse. Kort innan sin död förutsåg Weber ankomsten av en ”polarnatt av isande mörker och hårdhet”.²⁹ Idag kan vi ge ett ansikte åt denna dystra förutsägelse.

Att erkänna det unika med Auschwitz i den västerländska kulturen leder till en viktig följd-sats. Det är alldeles uppenbart att det judiska folkmordet inte kan framträda som en händelse av samma tyngd för en afrikan eller en asiat som för en europé.³⁰ Det innebär inte att en japan är rättfärdigad i att strunta i Auschwitz, eller att en europé kan förbli lugnt likgiltig inför folkmordet i Östtimor (västvärlden har haft sina smutsiga fingrar i så många syltburkar). Men de som vägrar att acceptera denna banala iakttagelse har fallit i en gammal eurocentrisk fördoms fälla. I Kina, Kambodja eller Rwanda kan mänsklighetens ”upprättgående gång”, med Ernst Blochs ord, hänvisa till andra exempel som är mer konkreta och närmare dessa länders egna historiska erfarenheter.

Det unika med Auschwitz och den ”offentliga användningen av historia”

Att betrakta Auschwitz som ett paradigm för nittonhundratalets barbari innebär att göra det till en ingångsväg till barbariets olika andra aspekter, snarare än att ensidigt sätta det i fokus. Ett ensidigt fokus förefaller mig oacceptabelt på en *etisk* nivå – eftersom det bidrar till att skapa en hierarki och marginalisera och glömma offren för andra former av våld (för att inte tala om nazismens offer som inte var judar) – liksom på en *epistemologisk* (kunskapsteoretisk) nivå, eftersom det judiska folkmordet blir fullständigt obegripligt om det tas ur sitt historiska sammanhang, det vill säga ur sammanhanget med allt våld under nittonhundratalet.

Det finns många exempel på de fel som ett sådant ensidigt fokus kan leda till. Det räcker att nämna den amerikanske historikern Bernard Lewis, som betraktar det unika med *Shoah* som utom all diskussion men som ifrågasätter verkligheten i det armeniska folkmord som begicks av det ottomanska imperiet 1915.³¹ Men vi kan även nämna den diskussion som framkallades av kriget i före detta Jugoslavien. Under den konflikten fanns det en del människor som ansåg att den största skandalen inte var den ”etniska rensningen” utan förmäthenheten hos dem som – felaktigt – vågade jämföra det med nazisternas brott. Ett dåligt val av jämförelser uppenbarade således en mycket oroande fetischering av det unika med *Shoah*. Arno J Mayer har starkt kritiserat denna tendens att uppresa en privat kult av minnet och omvandla Auschwitz till en källa för ett slags pervers stolthet och inskränkt tolkning som undflyr all kritisk och

²⁸ Max Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda* (Lund 1978). Sv. övers. Agne Lundquist.

²⁹ Se framför allt Webers föreläsning i München 1919, ”Politics as a vocation”, i *From Max Weber. Essays in Sociology*, red. C Wright Mills (New York 1958), s 128. Om Weber och Auschwitz, se Detlev Peukert, ”Die Genesis der ’Endlösung’ aus dem Geist der Wissenschaft”, i *Max Webers Diagnose der Moderne* (Göttingen 1989), s 102–121 och Enzo Traverso, *L’Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, s 45–50.

³⁰ Pierre Vidal-Naquet, *Réflexions sur le génocide. Les Juifs, la mémoire et le présent*. 3 (Paris 1995), s 288.

³¹ *Le Monde* 16 nov 1993. Om detta ämne, se Yves Ternon, ”Lettre ouvert à Bernard Lewis et à quelques actres”, i *La province de la mort*, red. Leslie A Davis (Bruxelles 1994).

rationell analys.³² En av de sista överlevande från upproret i Warszawas ghetto, Marek Edelman, uppvisade en mycket värdigare inställning när han framställde dessa sentida massakrer som en posthum seger för Hitler.³³

I den andra extremen från det ensidiga fokuset finns den ursäktande relativiseringen. Det unika med Auschwitz har ifrågasatts med syftet att normalisera eller till och med rehabilitera det tyska förflutna och återlegitimera den ideologiska och politiska tradition som förberedde marken för Hitlers väg till makten. Detta är en elakartad tendens, vars mest välkända språkrör – även om han har en hel tankeskola och delar av media bakom sig³⁴ – är den konservativa historikern Ernst Nolte. För Nolte var nazismens brott inget annat än ett svar på de utrotningar som genomfördes av bolsjevikerna, vilka var den ultimata, avgörande modellen för alla nittonhundratalets fasor. Hitler var följaktligen skyldig till en beklagansvärd överdrift i sin historiskt berättigade ansträngning att försvara Tyskland och västvärlden mot det kommunistiska hotet. Det är därför som Noltens ”europiska inbördeskrig” inte börjar 1914, med sammanbrottet för den gamla imperieordningen och första världskrigets utbrott, utan 1917 vid tidpunkten för oktoberrevolutionen. Den uppfattningen reducerar Auschwitz till en biprodukt av ett klumpigt försök att imitera den ”asiatiska” tortyr som praktiserades av den ryska säkerhetspolisen, tjekan.³⁵

Fallet Nolte illustrerar konsekvenserna av en felaktig, ideologiskt försåtlig jämförelse. Vi kan formulera problemet på följande sätt: å ena sidan behöver historisk forskning och historiskt medvetande analogier, å den andra lånar sig analogier till användning och missbruk för politiska syften. När Auschwitz väl ses som ett mönster för nittonhundratalets våld, kan varje jämförelse förefalla vara ett försök att förminska dess innebörd eller förstora betydelsen av andra dödliga händelser. När en av redaktörerna för *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Joachim Fest, insisterar på att det inte finns någon kvalitativ skillnad mellan nazisternas gaskamrar och NKVD:s ”masslikvideringar med nackskott”,³⁶ är budskapet tydligt: sluta hacka på tyskarna, se istället på vad de där ryska kommunisterna gjorde. När ett institut för ukrainska studier publicerar en bok i vilken svälten 1930–32 beskrivs som ”en avsiktlig folkmordshandling” jämförbar med *Shoah*,³⁷ är argumentets mål lika tydligt: att dra uppmärksamhet till ett folkmord som inte erhållit samma erkännande från den allmänna opinionen som ”Förintelsen”. Vi kan alldeles uppenbart inte placera dessa två slags relativism på samma nivå. Den ena syftar till att minimera ett folkmord, det andra till att dra uppmärksamheten till ett folkmord som alltför ofta glömts bort.

I ett italienskt sammanhang, där en annan elakartad dispyt rasat bland historikerna under i stort sett tjugo år om hur fascismen ska tolkas, förefaller rollerna vara helt ombytta. Här har den påstått ojämförliga karaktären av nazisternas brott använts som ett vapen för att rehabilitera fascismen. För Renzo de Felice, som fört en lång strid för att få bort varje uppfattning som är ”förvanskad av antifascismen”, förblir Mussolinis regim ”utanför Förintelsens skugga”

³² Se Arno J Mayer, ”Memory and history. On the poverty of remembering and forgetting the Judeocide”, *Radical History Review* nr 56 (1993), s 5–20.

³³ Alain Finkelkraut, ”La victoire posthume de Hitler”, i *L'Ange exterminateur*, red. Jean Gillibert och Perel Wilgowitz (Bruxelles 1995), s 261.

³⁴ Se Karl Heinz Roth, ”Revisionist tendencies in historical research into German fascism”, *International Review of Social History* årg. 30, nr 3 (1994), s 428–455.

³⁵ Ernst Nolte presenterade sina uppfattningar i flera artiklar, som drog igång den tyska ”historikerstriden” i mitten av 1980-talet. Han utvecklade och förtydligade dem senare i sin bok *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolchewismus*.

³⁶ Joachim Fest, ”Die geschuldete Erinnerung”, i ”*Historikerstreit*”, red. Jäckel, s 103.

³⁷ James E Mace, ”The man-made famine of 1933 in Soviet Ukraine”, i *Famine in Ukraine, 1932–1933*, red. Serbyn och Krawchenko (Edmonton 1986), s 11. Citerat i Barbara B. Green, ”Stalinist terror and the question of genocide. The great famine”, i *Is the Holocaust Unique?*, red. Rosenbaum, s 141.

och det unika med *Shoah* utesluter utan tvivel varje släktskap mellan nazismen och den italienska fascismen.³⁸ För den antifascistiske historikern Nicola Tranfaglia riskerar däremot alltför mycket betoning av det unika i det judiska folk mordet att överskugga de väsentliga likheter som finns mellan det fascistiska Italien och nazisternas Tyskland, vilka båda, trots sina oförnekliga särdrag, tillhörde ”den europeiska fascismens modell”.³⁹ Han tillägger att en sådan underskattning skulle riskera att negligera brott som begåtts av den italienska fascismen, vilken, även om den inte kan tävla med nazismens ytterligheter, ”närmade sig folk mord i Afrika, var aktiv medbrottsling till Hitlerregimens deportation av judar och var i likhet med den tyska diktaturen en antiliberal, odemokratisk, imperialistisk och krigshetsande regim genomsvad av rasistiska tendenser”.⁴⁰

Att ställa dessa två historikerdispyter, en tysk och en italiensk, vid sidan av varandra visar på ett mycket slående sätt i vilken utsträckning det unika med Auschwitz kan bli en fråga i den offentliga användningen av historia, i vilken historikerna uppmanas att bidra till att smida en nationell identitet och en historisk medvetenhet i samtiden genom att tolka det förflutna. Även om argumenten skiljer sig åt, att förneka eller minimera det unika tjänar i ett fall till att rehabilitera det nazistiska förflutna, och i det andra till att undvika att göra det fascistiska förflutna till en alldaglig företeelse. Alla dessa exempel visar att ”historisk relativism” kan anta helt olika former. De som förnekar det unika med Auschwitz är inte alla revisionister. De som gör anspråk på den visar sig ibland vara fruktansvärt blinda för andra former av våld.⁴¹ Den ena eller andra sidan kan använda denna händelse för sina egna tvivelaktiga mål.

Den slutsats vi kan dra av denna debatt är inte särskilt originell, men den förefaller mig vara den enda möjliga. Bästa sättet att hålla minnet av ett folk mord levande är alldeles tydligt inte att förneka förekomsten av andra, eller att skapa en religiös kult kring det och avvisa varje jämförelse som ett farligt försök till profanering. *Shoah* har idag både sina dogmer – dess ojämförlighet och oförklarlighet upphöjd till en norm – och dess skräckinjagande tempelväktare. Att erkänna det historiskt unika med Auschwitz kan ha en innebörd endast om det bidrar till att främja en fruktbar dialektik mellan minnet av det förflutna och kritiken av det nuvarande. Målet måste vara att belysa de många trådar som förbinder vår värld med den mycket närliggande värld i vilka dessa brott föddes.

Presenterades först vid konferensen ”L’Homme, la langue, les camps” vid universitetet Paris IV-Sorbonne i maj 1997 och trycktes sedan i *Pour une critique de la barbarie moderne* (Lausanne 1997).

³⁸ Se speciellt De Felices introduktion till den näst sista upplagan (1987) av hans nu klassiska verk *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* (Turin 1993), s xxixf. Hans uttalande om det fascistiska Italiens frikallande från ”Förintelsens skugga” uppträder i en chockerande intervju publicerad i *Il Corriere della Sera* 27 dec 1987 (omtryckt i *Il fascismo e gli storici oggi*, red. Jared Jacobelli. Bari 1988, s 6). För en parallell mellan Noltes och De Felices ”revisionism”, se Wolfgang Schieder, ”Zeitgeschichtliche Verschränkungen über Ernst Nolte und Renzo De Felice”, *Annali dell’Istituto italo-germanico di Trento* årg. 17 (1991), s 359–376.

³⁹ Nicola Tranfaglia, *Un passato scomodo. Fascismo e postfascismo* (Roma 1996), s 53–56.

⁴⁰ Nicola Tranfaglia, *La prima guerra mondiale e il fascismo* (Turin 1995), s 670. En jämförbar uppfattning försvaras i Enzo Collotti, ”Il fascismo nella storiografi. La dimensione europea”, i *Il regime fascista*, red. Angelo Del Boca, Massimo Legnani och Mario G. Rossi (Bari 1995), s 17–44.

⁴¹ Vi påminns med rätta om det i Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire* (Paris 1995), s 45.

5. Skulden: Upproret i Warszawas ghetto

Krönikören, som berättar rakt fram vad som tilldragit sig, utan att skilja mellan stort och smått, gör på detta sätt rättvisa åt insikten att ingenting som hänt i historien bör ges förlorat. Visserligen är det först den förlösta mänskligheten som slutgiltigt kan ta sitt förflutna i besittning.

Walter Benjamin (Historiefilosofiska teser, tes III)

För över femtio år sedan, den 19 april 1943, reste sig Warszawas ghetto i revolt. Medan kriget rasade på östfronten, inledde några hundra kämpar en kamp som de, inför omvärldens likgiltighet, skulle föra under en månad till dess ghattot utplånades fullständigt och slutgiltigt av enheter ur SS och *Wehrmacht*. Deras kamp syftade inte till att befria dem själva: de visste att det var omöjligt, att det inte längre fanns något sätt att stoppa den nazistiska dödsmaskinen. I jämförelse med de tyska styrkor som kontrollerade den polska huvudstaden, var deras antal och beväpning fullständigt skrattretande. Det fanns mellan 500 och 700 kämpar, som var beväpnade med pistoler och omkring tio kulor var, plus några tusen handgranater och några molotovcocktails som tillverkats i ghattot. Deras mest kraftfulla vapen mot fiendens pansar bestod av en eller kanske två gamla maskingevär.

De höll ut i en månad, deras antal minskade för varje dag. Med en formulering från Marek Edelman, en av deras ledare, var det bara frågan om att inte dö ”på knä”, inte i Treblinkas gaskamrar, utan med vapen i hand.¹ Det var inte en nationell befrielsekamp. Ghattot var varken den vietnamesiska djungeln eller de kubanska bergen. Det var en kamp för att hävda judisk värdighet, eller helt enkelt mänsklig värdighet, inför utrotningen.

Polens judar mellan passivitet och motstånd

Den här kampens heroiska karaktär har lett en del till att idealisera den. De har tillskrivit den en oproportionerligt stor historisk roll, som om dess symboliska värde – som är så viktigt för oss idag, men som nästan inte alls fanns under kriget – på något sätt kunde ha förändrat styrkeförhållandena på marken. Martyrerna i ghattot kämpade inte för ära. De tänkte inte på de monument som skulle resas till deras minne, utan hur de på bästa sätt skulle hushålla med de få kulor de hade. De var inga Rambo utan unga människor som ofta inte orkade mer, utmattade av två och ett halvt års hunger och ännu traumatiserade av deportationerna som praktiskt taget tömt ghattot på några månader. De överlevde mitt i en folkmassa av spöken som såg ut som skelett. Ja, de var hjältar. Men människor glömmet alltför ofta, som Pierre Vidal-Naquet har skrivit, att hjältar också och först av allt är människor.²

Den fullständigt desperata karaktären av denna kamp har lett många andra iakttagare till att förneka det judiska motståndets själva existens. Det är bedömningen hos en betydande historiker som Raul Hilberg, som säger att judarnas beteende kännetecknades ”nästan helt av bristen på motstånd”.³ Kan vi acceptera detta entydiga påstående? Det är sant att det inte fanns någon judisk motsvarighet till den väpnade kamp som uppstod i Polen, Frankrike eller Italien. Men kunde det ha funnits?

¹ Marek Edelman, *The Ghetto Fights* (New York 1946), s 8. [Ny uppl. London 1990. Övers. anm.]

² Pierre Vidal-Naquet, *The Jews. History, Memory, and the Present* (New York 1996), s 127.

³ Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*. 3, s 1030.

Vi måste komma ihåg att östeuropeiska judiska invandrare spelade en framträdande roll i den franska motståndsrörelsen, speciellt bland kommunisterna.⁴ Kunde judarna revoltera i Polen, där det fanns många judar som bildade ett slags nation inom nationen, präglade av Polens språk och litteratur och av ett utomordentligt rikt intellektuellt och politiskt liv? Kunde de skapa motståndsrörelser? När vi ställer den frågan, får vi inte glömma att judar och polacker inte levde under samma villkor. Polackerna hade besegrats, de utsattes för mycket svår repression (mycket svårare än exempelvis det förtryck som nazimyndigheterna införde i Frankrike), de var en förtryckt nation som riskerade att få sin politiska och intellektuella elit utplånad, men de hotades inte av folkmord. Judarna var inte en förtryckt nation: de var offer för en process av fullständig utplåning. Det var inte bara det att de aldrig haft en armé, det var inte bara det att de inte kunde förlita sig på stöd från en regering i exil – hypoteser som för den stora majoriteten av judar i diasporan, förutom en minoritet av sionister, föreföll helt orimliga. De berövades också omedelbart sina ägodelar, föstes ihop i ghetton och reducerades till slaveri. Under två år, innan deportationerna till dödslägren inleddes, var de utsatta för en process med ”långsam utrotning” genom hunger, köld och de epidemier som ödelade ghettona. Detta är det sammanhang i vilket deras manifestationer och former av motstånd måste förstås.⁵

Vi kan ge ett annat exempel. I mars 1943, en månad innan upproret i Warszawas ghetto, inledde arbetarna på Fiat i Turin en strejk som paralyserade staden och markerade inledningen på väpnat motstånd i hela det ockuperade Italien. Judiska textilarbetares strejker i Lodz och Warszawas ghetton kunde emellertid inte få samma verkan. De skulle knappast ha uppfattats utanför ghattots murar, i de ”ariska” delarna av polska städer. Judarna gjorde motstånd på de sätt som var möjliga.⁶

I september 1941 skrev Emmanuel Ringelblum, krönikör över Warszawas ghetto:

De engelska kommuni­kéerna har på senare tid varit fulla av beskrivningar av sabotage i olika länder som ockuperats av den tyska armén. Det finns ingen stor [vapen-] industri i ghattot, men de judiska skraddarna som arbetar för tyskarna, som vill göra sin del för sab[otaget], har skickat iväg en transport av militäruniformer med byxorna ihopsydda, knapparna felvända, fickorna upp och ner, ärmarna omkastade (den vänstra ärmen där den högra ska vara). Transporten returnerades från Berlin och nu befinner sig produktionsavdelningen i spänd väntan. Det förekommer hot om drastiska bestraffningar.⁷

Tills helt nyligen förkroppsligade de strejkande i Turin den italienska arbetarrörelsens traditioner och stolthet; de judiska skraddarna i Warszawa har däremot glömts bort.

Ghattot

För att förstå upprorets karaktär och former, måste vi förstå vad ghattot i Warszawa var. När den tyska ockupationen började i september 1939 fanns det 350 000 judar i den polska huvudstaden, eller omkring 30 procent av dess befolkning. Denna mängd av människor sammanfördes inte i ett svep i ett *jüdische Wohnbezirk* (”judiska kvarter” – tyskarna använde aldrig ordet ”ghetto”); det var resultatet av ett års gradvisa åtgärder för segregering. I november 1941 delades staden i tre sektorer: en tysk, en polsk och en judisk. Den judiska sektorn var omgiven av en 18 kilometer lång och 3 meter hög mur. Ghattot inkluderade 73

⁴ Se de essäer som samlats av Karel Bartosek, René Gallissot och Denis Peschanski i antologin *De l'exil à la résistance. Réfugiés et immigrants d'Europe centrale en France 1933–1945* (Paris 1989).

⁵ Om det judiska motståndet i Polen, se Yejuda Bauer, ”Résistance et passivité juives à l'Holocauste”, i *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, red. François Furet (Paris 1985), s 404–419.

⁶ Enligt Hannah Arendt fanns det bara en liten kärna av judiskt motstånd; miraklet var just att denna kärna över huvud taget fanns. Se *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem*, s 118.

⁷ Emmanuel Ringelblum, *Notes from the Warsaw Ghetto* (New York 1974), s 213. Am. övers. Jacob Sloan.

gator av de 1 800 som fanns i Warszawa; det koncentrerade 30 procent av stadens befolkning på ett utrymme som uppgick till 2,4 procent av dess totala yta. Befolkningstätheten var, enligt samtida tyska källor, 128 000 invånare per kvadratkilometer eller 9,2 personer per rum.⁸

Mellan slutet av 1940 och sommaren 1942 nådde ghattots befolkning, tack vare ankomsten av judar från olika områden i Polen liksom från många städer i Tyskland, 450 000. Vi måste tillägga att under samma period gick ungefär 83 000 judar under i ghattot av fattigdom, köld och de sjukdomar – framför allt tyfus – som var vanliga där. Även om det fanns 65 000 arbetare i ghattot, inklusive 55 000 som fick lön som bestämdes av det av nazisterna påtvingade systemet (en maximilön på 500 zloty i av tyskarna konfiskerade företag som Többens textilfabriker), kom 80 procent av ghattots livsmedel från småskalig handel som tolererades och handel med smuggelvaror med stadens ”ariska” sektor.

När månaderna gick invaderade döden stadslandskapet, vilket många fotografier av ghattots gator visar.⁹ I januari 1940 antecknade Ringelblum fortfarande med fasa att dödligheten bland Warszawas judar var ”förfärlig. Mellan femtio och sjuttio dör varje dag.” I augusti 1941 antecknade han ”en markant, anmärkningsvärd likgiltighet inför döden, vilken inte längre berör. Man går likgiltigt förbi lik.”¹⁰ Adam Czerniakow, ordförande i *Judenrat* (judiska rådet) som upprättats av nazimyndigheterna, skrev i sin dagbok att när han satt vid sitt skrivbord kunde han höra klagandet från utsultna tiggare på gatan.¹¹ Jan Karski, kurir för den polska regeringen i exil som besökte ghattot 1942, beskrev det med användning av bilden av *helvetet*: ”Det var ingen värld. [...] Det var inga människor. Det var ett slags ... ett slags ... helvete.”¹²

Från och med december 1941 var all kommunikation med omvärlden avskuren.

Brevförsändelser till utlandet stoppades för gott. Det återstod bara en spårvägslinje som förband ghattot med resten av staden, där judar inte var tillåtna att röra sig utan tillstånd. Från och med då var isoleringen fullständig. Den polska pressen förbjöd medborgarna att ta kontakt med judarna på grund av den tyfus som härjade i ghattot.

I denna värld som inte var en värld fortsatte inte desto mindre livet på gator beströdda med lik. De vittnesmål som har nått oss beskriver intensiv kulturell aktivitet, ett politiskt liv som inte var mindre livligt än före kriget och ett hektiskt nattliv. Två tusen aktivister i Bund möttes för att fira årsdagen av sitt partis grundande, medan religiösa kretsar skapade en talmudskola som besöktes av 700 elever. Det fanns dussintals underjordiska tidningar på jiddisch och polska. Samtidigt som biblioteken tömdes på sina böcker, vilka bränts för att värma de iskalla rummen, organiserades 93 föreläsningar för att minnas Mendele Mojcher Sforim, jiddischlitteraturens fader. De som inte svimmade på gatorna gick på teater och konserter, eller på dans på någon av de många nattklubbarna och besökte bordeller.

Denna överflödande aktivitet var ett sätt att reagera på den katastrof som hade drabbat Warszawas judar.¹³ För att organisera kollektivt motstånd, för att inte tala om väpnat motstånd, var det nödvändigt att övervinna nederlagets chock och återbilda intellektuella, politiska och militära ledningar, vilka hade skingrats fullständigt genom repression, exproprieringar och segregeringens inledning. Under hösten 1939 hade många ledare för den judiska

⁸ Se Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939–1943. Ghetto, Underground, Revolt* (Brighton 1982), s 60.

⁹ Se bland många andra arbeten Günter Schwarbergs *Das Getto. Geburtstagsspaziergang in die Hölle* (Göttingen 1989), som sammanför de bilder som togs av den tyske fotografen H Jöst i september 1942.

¹⁰ Emmanuel Ringelblum, *Notes from the Warsaw Ghetto*, s 194.

¹¹ Adam Czerniakow, ”Journal du ghetto de Varsovie”, *Les Temps Modernes* nr 550 (maj 1992), s 57. Se den fullständiga versionen av texten: *Journal du ghetto de Varsovie*, red. Raul Hilberg och Stanislaw Staron (Paris 1996).

¹² Claude Lanzmann, *Shoah. De överlevande berättar* (Stockholm 1986), s 223. Sv. övers. Mats Löfgren.

¹³ Se Ionas Turnovs ögonvittnesskildring, ursprungligen publicerad i Buenos Aires 1948, *C’était ainsi 1939–1943. La vie dans le ghetto de Varsovie* (Paris 1995).

arbetarrörelsen lämnat Warszawa och tagit sin tillflykt utomlands. En del av dem, som Shmuel Zygielbojm, skulle komma att återvända flera gånger till huvudstaden för att organisera motståndet.

Bildandet av ”Judiska rådet” (*Judenrat*), med ansvar för att administrera gھettot och genomföra de tyska myndigheternas order, hade skapat djup splittring bland invånarna. Uppträdandet av en judisk polisstyrka som påtvingade och upprätthöll nazisternas ordning hade en demoraliserande, desorienterande effekt. Det var inte bara det att en judisk polisstyrka var ett helt nytt fenomen i diasporans historia, judarna uppfattade dessutom från den stunden fiendens närvaro även innanför gھettots murar. Trots Adam Czerniakows moraliska integritet – i det avseendet mycket annorlunda än galenskapen hos Chaim Rumkowski, som styrde gھettot i Lodz som en verklig despot – ställdes *Judenrat* inför enhällig fientlighet från gھettots politiska grupperingar. Czerniakows självmord i slutet av juli 1942 räckte inte för att förändra institutionens image som pålitligt verktyg för nazisternas vilja.¹⁴

Upproret

Vändpunkten som gjorde det möjligt att ta steget att förbereda upproret var den *Aktion* som inleddes av de tyska trupperna i juli 1942 och som tömde gھettot på 75 procent av dess invånare på några veckor. Varje dag skickade SS tusentals judar till ”omlastningsplatsen” (*Umschlagplatz*) nära gھettot, där konvojerna till Treblinka formerades. På det sättet deporterades, som den tyska statistiken återger det, 253 741 judar till detta utrotningsläger mellan den 22 juli och 21 september 1942. Deras antal kunde variera mellan lägst 1 600 och högst 13 000 varje dag. Mot slutet av 1942 var inte mer än 50 000 kvar i gھettot, av vilka nästan hälften levde där illegalt. Deras sinness tillstånd hade genomgått en förändring: De hade blivit medvetna om att deportationerna skulle fortsätta till den sista juden.

Initiativet till att göra motstånd kom från de yngsta kvarvarande invånarna, som inte längre accepterade passiviteten hos ledarna. Zysha Frydman, representant för den religiösa rörelsen Agudat Israel, inväntade gudomlig räddning; den sionistiske ledaren Ignacy Schipper var rädd för de repressalier som en väpnad aktion oundvikligen skulle framkalla. Judarna var skräckslagna av rapporter om organiserade massakrer i Treblinka, men för det mesta förblev de skeptiska. Rykten cirkulerade oupphörligen och spred skräck, men de räckte inte för att bryta de psykologiska spärrar som gھettots invånare byggt upp för att skydda sig och överleva. Emmanuel Ringelblum skrev i oktober 1942: ”Judarna från Västeuropa har ingen aning om vad Treblinka är. De tror att det är en arbetskoloni [...] De anländer bärande på alldeles nya resväskor.”¹⁵

De polska judarnas inställning var i grund och botten inte mycket annorlunda. I sin rapport till Bunds centralkommitté skrev Marek Edelman att de ”envist vägrar att tro. De sluter ögonen, håller för öronen och försvarar sig ’med näbbar och klor’ mot den fruktansvärda sanningen.”¹⁶

Det var inte lätt att bryta denna passiva inställning. Det var ett verk av de mest medvetna, de modigaste, de mest radikala och de minst utmattade, som också var de yngsta. Den inledande kärnan i Judiska kamporganisationen (ZOB) bildades den 28 juli 1942, en vecka efter att hopsamlandet inleddes, av representanter för tre sionistiska ungdomsrörelser (Hashomir Hatzair, Hechalutz och Akiva). Under augusti månad försåg polska kommunister dem med deras första vapen: fem pistoler och åtta handgranater. I slutet av oktober omorganiserades ZOB genom inträdet av krafter ur arbetarrörelsen. Dess ledning bestod av fem medlemmar:

¹⁴ För en sammanfattning av den historiografiska debatten om den kontroversiella roll som spelades av *Judenräte*, se Michael R Marrus, *The Holocaust in History*, s 113–121.

¹⁵ Emmanuel Ringelblum, *Notes from the Warsaw Ghetto*, s 321.

¹⁶ Marek Edelman och Hannah Krall, *Mémoires du ghetto de Varsovie* (Paris 1983), s 54.

Mordechaj Anielewicz från Hashomir Hatzair, Marek Edelman från Bund, Michal Rejzenfeld från PPR (kommunisterna), Itzak Cukiermann från pionjärrörelsen (Hechalutz) och Herz Berlinski från Poale Zions vänster. Vladimir Jabotinskis högerinriktade och revisionistiska, sionistiska anhängare vägrade gå med i ZOB och skapade sitt eget upprorscentrum. I slutet av 1942 omfattade Judiska kamporganisationen 500 kämpar, medan revisionisterna hade omkring hälften så många.¹⁷

Frånsett några sporadiska aktioner, som avrättningen av den judiska polischefen Jacob Lejkin den 29 oktober 1942, visade sig ZOB offentligt först den 18 januari 1943, när Heinrich Himmler beordrade en andra våg av deportationer. De judiska kämparna angrep de enheter som åtföljde judarna till ”omlastningsplatsen” och dödade flera tyska soldater, som överraskades. Hopsamlandet avbröts. Under de följande dagarna följde inte de judiska arbetarna i Többens fabriker och borstverkstäderna nazimyndigheternas kallelse till en ny deportation. Inne i ghyttot ersatte ZOB:s auktoritet *Judenrat* från den tidpunkten. Invånarna förberedde sig på att göra motstånd genom att bygga skyddsrum och bunkrar. Informatörer och kollaboratörer dödades. Försvarsstyrkorna intog ställningar vid strategiska punkter, i en spökstad där de flesta byggnaderna var utrymda.

Upproret började den 19 april 1943 när ghyttot omringades av enheter ur SS och den tyska polisen. Så snart SS och polisen försökte gå in i ghyttot, svarade de judiska kämparna med att beskjuta dem. Mot slutet av tre dagars strider slogs det första tyska angreppet tillbaka. SS-generalen Jürgen Stroop, som registrerade stridens gång dag för dag i sin dagbok, beslutade då att utplåna ghyttot bit för bit. Det judiska motståndet bröts den 8 maj, när ledningen för ZOB fann sig omringad och gav kämparna order att begå självmord. Mordechaj Anielewicz, upprorets huvudsakliga ledare, mötte döden på det sättet och vägrade ge sig levande åt fienden. Han var 22 år gammal.

En handfull kämpar lyckades rädda sina liv genom att fly genom avloppen och in i stadens ”ariska” sektor. Följande år tog en liten kärna från ZOB del i upproret i Warszawa. Bland dem fanns Marek Edelman, som i slutet av kriget beskrev ghyttots kamp i en rapport till Bunds centralkommitté. Vi kan idag inte läsa denna ”militära” redogörelse utan att bli starkt känslomässigt berörda.

Efter att den 16 maj ha beordrat rivningen av Warszawas stora synagoga, som var belägen utanför ghyttot, tillkännagav general Stroop slutet för det ”judiska kvarteret”. Operationen hade kostat de tyska trupperna 16 döda och 85 sårade. För att bryta det judiska motståndet hade Stroop tvingats mobilisera 2 054 tungt beväpnade soldater och 36 officerare, som inte bara var utrustade med maskingevär utan med stridsvagnar, kanoner och eldkastare.

En revolt lämnad åt sitt öde

Upprorsmännen i Warszawas ghytto överlämnades åt sitt öde. De fick praktiskt taget ingen hjälp. De kämpade och dog i isolering. Deras tragiska slut reser bara återigen den mer allmänna frågan om judarnas övergivenhet, den likgiltighet och tystnad med vilken världen stod vid sidan av när de massakrerades.¹⁸

Under sommaren 1943, strax efter krossandet av ghyttot i Warszawa, hade det nationella polska motståndet – Hemmaarmén som var förbunden med exilregeringen i London – redan 25 000 gevär, 6 000 pistoler och flera tiotusental handgranater till sitt förfogande. Den försåg

¹⁷ Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw*, s 348. För en bra sammanfattning av upprorets gång, se Annette Wieviorka, ”L’insurrection du ghetto de Varsovie”, *L’Histoire* nr 164 (mars 1993), s 34–44.

¹⁸ Se Walter Laqueur, *The Terrible Secret. Suppression of the Truth about Hitler’s ”Final Solution”* (Harmondsworth 1982).

bara ZOB med tio pistoler.¹⁹ De polska partisanerna försökte aldrig störa deportationerna eller sabotera järnvägslinjerna på vilka konvojerna till Treblinka färdades. Deras uppfattning av judarna som utlänningar, vilket var resultatet av en lång historia av separering och antisemitism, uppmuntrade inte heller till solidaritetsaktioner. Judarna var inte polacker och deras segregering föreföll inte vara någon outhärdligt diskriminerande åtgärd. Inga initiativ togs i Polen som ens avlägset kan jämföras med den generalstrejk som organiserades i februari 1941 av arbetarna i Amsterdam för att protestera mot förföljelserna av judarna. Medan ghattot brann i Warszawa, gick livet vidare i den ”ariska” sektorn av staden.

Under andra hälften av 1942 organiserade faktiskt den polska motståndsrörelsen ett ”judiskt hjälpråd”, mer känt som Zegota. Zegota överlämnade till Judiska kamporganisationen bara blygsamma summor (omkring 300 000 zloty per månad) som den polska exilregeringen beslutat tilldela organisatörerna av upproret. Det organiserade också räddningen av flera tusen judiska barn och försåg ghattokämparna med ett betydande antal falska identitetspapper.²⁰ Den 29 april, när ghattot stod i lågor och upproret var nedslaget, publicerade Hemmaarmén en appell i en underjordisk bulletin som sade: att ”hjälpa judarna fly från det brinnande ghattot är en kristen plikt ända till den dag när Polen är befriat.”²¹ Detta är de solidaritetshandlingar som är värda att minnas, vilket räddade äran för dem som utformade dem och speciellt för dem som genomförde dem. Men de kom alldeles för sent och var alldeles för lite för att ändra kampens utgång.

Ett sår öppnades under dessa dagar som idag upplevs mycket smärtsamt av polska författare som Jaroslaw Rymkiewicz, författaren till *Umschlagplatz*. Han bär detta ”hemliga sår [...] i sitt hjärta, liksom Polen i sitt hjärta bar ett minoritetsfolk som på sätt och vis var det radikalt främmande”.²²

Det tragiska slutet för upproret i Warszawas ghetto reser även en annan fråga, den här gången riktad till arbetarrörelsen. Med undantag för några stencilerade tidningar på jiddisch, som distribuerades av judiska invandrare som var aktiva i den franska eller belgiska motståndsrörelsen, gick den första väpnade revolten i det av nazisterna ockuperade Europa praktiskt taget spårlöst förbi den internationella arbetarrörelsen.²³ Vem kunde ägna uppmärksamhet åt några hundra rebellers dödskamp i ett ghetto så snart efter Röda arméns motoffensiv i Stalingrad? Ringelblums mest pessimistiska förutsägelser visade sig vara riktiga: De sovjetiska trupperna kom för sent för att förhindra utrotningen av judarna.

Den 12 maj 1943 begick Bunds representant hos den polska exilregeringen, Shmuel Zygielbojm, självmord, efter att ha mottagit nyheterna om upprorets slutgiltiga krossande. I ett brev förklarade han sitt handlande på följande sätt:

Jag kan inte längre förbli tyst. Jag kan inte leva när återstoden av det judiska folket i Polen, som jag representerar, hela tiden utplånas. Mina kamrater i Warszawas ghetto föll med vapen i händerna, i den sista hjältemodiga striden. Jag var inte lycklig nog att dö som de och tillsammans med dem.

¹⁹ Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw*, s 257.

²⁰ Se Teresa Prekerova, ”L’action de la résistance polonaise en faveur des Juifs. Zegota”, i *L’insurrection du ghetto de Varsovie*, red. Joël Kotek (Bruxelles 1994), s 63–72.

²¹ Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939–1943. Ghetto, Underground, Revolt*, kap. 11.

²² Henri Raczymow, ”La dette”, förord till Jarek M. Rymkiewicz, *La dernière gare. Umschlagplatz* (Paris 1989), s 10.

²³ Se speciellt Adam Rayskis bidrag till den antologi som redigerats av Denis Peschanski, *Qui savat quoi?* (Paris 1987). Om upprorets återverkningar i den franska arbetarrörelsen (speciellt bland kommunisterna i den invandrade arbetskraften), se Annette Wieviorka, ”Les échos de la révolte en France”, i *L’insurrection du ghetto de Varsovie*, red. Joël Kotek m.fl. (Bruxelles 1994), s 87–98. Om de debatter det ledde till inom den trotskistiska motståndsrörelsen i Belgien, se Maxime Steinberg, ”L’écho de la révolte en Belgique. Une lecture paradoxale” (ibid, s 99–116).

Men jag tillhör dem och deras massgravar. Genom min död vill jag ge uttryck åt min kraftfulla protest mot den apati med vilken världen betraktar och finner sig i slakten av det judiska folket.²⁴

Idag, i en värld som börjar bli medveten om det judiska folk mordet och det civilisatoriska brott som det markerade i historien, fortsätter dessa ord att hemsöka oss.

Den riktiga användningen av minnet

Men arvet efter upproret i Warszawas ghetto kan inte reduceras till denna påminnelse om våra misstag och vårt historiska ansvar gentemot Europas förflutna. Den judiska arbetarrörelsen i Östeuropa försvann i ghattots ruiner. Under femtio år hade Bund och Poale Zion givit klassmässig och nationell värdighet åt ett folk av utstötta. När de lämnade den historiska scenen, överlämnade ghettokämparna ett universellt budskap av humanism och hopp till oss: De lärde oss att revolten, innan den blir en fråga om strategi och styrkeförhållanden, framför allt annat är en fråga om etik. Människor revolterar inte bara när de har chansen att vinna; de revolterar därför att de inte kan acceptera en skymf mot mänsklig värdighet.

Ghattots kämpar gav oss därtill en otrolig läxa i optimism, vars spår kan upptäckas på de sista sidorna i Ringelblums krönika. Precis innan han grävde ned sitt manuskript i jorden i Warszawa, gav han uttryck åt sin tillfredsställelse över att ha hjälpt till att genomföra ”ett storartat historiskt uppdrag”, vilket gav en mening åt hans död: ”Vi har tilldelat fienden ett hårt slag. Vi har uppenbarat hans sataniska plan att utplåna den polska judenheten, en plan som han ville genomföra under tystnad.”²⁵ Han behövde ett stort förtroende för framtida generationer för att tro att uppenbarandet av brottet, tack vare upptäckten av detta manuskript från en försvunnen värld, skulle bidra till att förhindra dess upprepning och göra mänskligheten mindre barbarisk.

Historikern Emmanuel Ringelblum, arkivarie för ghattot i Warszawa, avrättades av nazisterna den 7 mars 1944. Hans krönika visar att hans tro på den etiska plikten att vittna var djup. Nu är det upp till oss att sätta minnets terapeutiska dygder i arbete.

Ursprungligen i tryckt i *La Revue* (Paris) april–juni 1993.

²⁴ Citerat i Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw 1939–1943. Ghetto, Underground, Revolt*, s 363. Om Zygielbojms självmord, se även Henri Minczeles, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif* (Paris 1995), s 418–420.

²⁵ Emmanuel Ringelblum, *Notes from the Warsaw Ghetto*, s 295f.

6. Shoah, historikerna och den offentliga användningen av historien: Om affären Goldhagen

Det vi vanligtvis anser att ordet ”förstå” betyder är ”förenkla”. Utan djupgående förenkling skulle världen som omger oss vara en oändlig, odefinierad röra, som skulle trotsa vår förmåga att orientera oss och besluta vad vi ska göra [...] Denna *önskan* att förenkla är berättigad; men en förenkling är i sig inte alltid berättigad. Den är en arbetshypotes, användbar i den utsträckning som den erkänns som sådan och inte tas för verkligheten. De flesta historiska fenomen är emellertid inte enkla, eller i varje fall inte på ett sätt som skulle tillfredsställa oss.

Primo Levi

Utgivningen på franska av Daniel Jonah Goldhagens bok föregicks av ett års polemik efter dess publicering i USA och Storbritannien. Dess utgivning på tyska åtföljdes av författarens triumfartade turné genom Tysklands storstäder och en imponerande framgång i försäljningen. Goldhagen är en ung professor i statsvetenskap vid universitetet i Harvard men också son till en överlevare från det folk mord som han ägnat sin forskning åt. Hans bullrande inträde på den offentliga scenen förstärktes av en storskalig kampanj från hans förlag. ”Ett verk av största originalitet och betydelse – lika auktoritativ som den är explosiv – *Hitler's Willing Executioners* [”Hitler villiga bödlar”] förändrar radikalt vår förståelse av Förintelsen och Tyskland under naziperioden”, hävdade förlaget. Innehållet i bokens närmare 600 sidor sammanfattas helt och hållet av titeln.¹

Goldhagens tes är faktiskt inte helt ny. Demoniseringen av ”hunnerna” var mycket utbredd i slutet av andra världskriget. Men Goldhagen propagerar för den nu med ett språk som gör anspråk på vetenskaplig stränghet och objektivitet. Han begränsar sig inte till moralisk stigmatisering, han lägger fram fakta och dokument. Efter att ha presenterat sin tolkning i bokens första del, underbygger han den i den andra, den mest intressanta delen, som ägnas åt en historisk rekonstruktion av händelserna. Detta följs av en imponerande notapparat, i vilken författaren gör upp med andra historiker. Där försöker han, i allmänhet på ett föga övertygande sätt, att besvara invändningarna och försvara sig mot den kritik som hans mest extrema uttalanden var förutbestämda att locka fram.

Historikerna i USA och Tyskland har nästan enhälligt förklarat att boken omöjligt kan godtas som seriös historisk bevisföring. Med arrogansen i en enkel axelryckning har Goldhagen avfärdat de mest elementära slutsatserna av femtio års studier, analyser och reflektioner kring det judiska folk mordet. Ändå har det land som boken fördömer så skarpt omfamnat dess författare i sina bokhandlar, föreläsningssalar och tevestudior. Frånsett den teori som boken för fram, är dess effekt i Tyskland i sig värd närmare uppmärksamhet. Dess bemötande där markerar i flera avseenden ett nytt stadium i landets ändlösa, oundvikliga konfrontation med sitt eget förflutna.

Goldhagen har, vilket hans imponerande litteratur- och källförteckning visar, utfört en ofantlig mängd forskning, inbegripet i tyska arkiv från nazitiden. Vad som är så slående när man läser hans volym är den besatta beslutsamhet med vilken han lyckats sätta så mycket studier i tjänst åt en så klen, förenklad ståndpunkt.

Det minsta vi kan säga är att Goldhagen simmar mot strömmen. Historikerna har tillbringat årtionden med att studera en *hel uppsättning av orsaker* som resulterade i utrotningen av Europas judar, motiverade av övertygelsen att bara rashat inte räcker för att förklara mordet på sex miljoner människor. I sina verk har de betonat olika orsaker: karaktären och funktionen

¹ Daniel J Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. Förlagets ruta är tagen från insidan på den främre omslagsfliken. Vidare hänvisningar till citat ur boken ges inom parentes i texten.

hos det gigantiska byråkratiska maskineri som organiserade genomförandet av den slutgiltiga lösningen (Raul Hilberg),² det historiska sammanhang som omvandlade ett militärt korståg mot Sovjetryssland till ett folkmordsföretag (Arno J Mayer),³ förhållandet mellan det judiska folkmordet och misslyckandet för nazisternas planer för tysk bosättning i Östeuropas *Lebensraum* (Götz Aly),⁴ de sociala omständigheterna och psykologiska faktorerna som förändrade ”vanliga män” till massmördare (Christopher Browning),⁵ och förutsättningarna för detta oerhörda brott inom en civilisation, vår, där arbete mer och mer reducerats till att genomföra uppgifter utan att intressera sig för deras syfte, för att inte tala om att ställa några etiska frågor om dem (Zygmunt Bauman).⁶

En enda orsak

För Goldhagen är alla dessa försök strängt taget poänglösa. Hans förklaring av det judiska folkmordet håller sig rigoröst till en enda orsak. Den består i vad vi, med termer från debatterna under de senaste tjugo åren, kan beskriva som en form av *extensiv intentionalism*. I hans ögon är antisemitismen den unika och tillräckliga nyckeln för att förstå Auschwitz: inte så mycket Hitlers antisemitism, utan framför allt och väsentligen tyskarnas antisemitism. För Goldhagen ligger rötterna till *Shoah* inte i det moderna Europas historiska sammanhang utan i ett strukturellt fel i tysk historia. Han föreslår, med andra ord, att tolka den som resultatet av en uteslutande tysk process, och att undersöka den i mikroskopet som det oundvikliga resultatet av en tysk sjuka vars första symptom uppträdde med Bismarck eller till och med Luther. Här har vi en ny, förenklad, radikaliserad version av teorin om en *deutsche Sonderweg* (särskild tysk väg).

För Goldhagen var det judiska folkmordet utformat som ”ett tyskt nationellt projekt” (s 11). I slutändan var Hitler bara dess ledande gärningsman. ”Förintelsen var nazismens definierande aspekt, men inte bara för nazismen”, säger han. ”Det var också det definierande draget i det tyska samhället under dess nazitid.” (s 8). Han uppskattar ”det antal som blev Förintelsens gärningsmän” till 100 000 – kanske till och med 500 000 eller fler, tillfogar han (s 167). I varje fall handlade dessa direkta gärningsmän med stöd av hela det tyska samhället, som under flera århundraden behärskats av övertygelsen att ”judarna borde dö” (s 14). Tyska gärningsmän drog också fördel av det direkta samarbetet med ett stort antal fascister och antisemiter som inte var tyskar, vilka rekryterades i de europeiska länder som ockuperats av *Wehrmacht* och som handlade utifrån skiftande motiv; men Goldhagen betraktar deltagandet av andra än tyskar i folkmordet som helt marginellt. Den överväldigande majoriteten av bödlarna var tyskar, vidhåller han.

Vad gäller den slutgiltiga lösningens ursprung, placerar han Hitlers beslut att fortsätta att utrota judarna till mellan slutet av 1940 och början av 1941 (s 147), till skillnad från de flesta historiker som rör sig mellan juni och oktober 1941. Hur som helst var detta beslut enligt hans mening inte mer än ett enkelt steg i fullbordandet av ett projekt som utvecklats så tidigt som slutet av första världskriget och som, långt ifrån att vara något speciellt nazistiskt, uttryckte den dominerande böjelsen bland tyskarna. Andra världskrigets omständigheter gav antagligen nationalsocialismen dess chans att äntligen omvandla en ”likvidatorisk ideologi” som var djupt rotad i hela Tyskland till statlig politik. Folkmord blir således den tragiska epilogen i en mycket lång process som inleddes ett och ett halvt århundrade tidigare med den judiska

² Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*.

³ Arno J Mayer, *Why Did the Heavens Not Darken? The "Final Solution" in History*.

⁴ Götz Aly, *"Endlösung". Völkerverschiebung und der Mord an der europäischen Juden* (Frankfurt 1995).

⁵ Christopher Browning, *Helt vanliga män. Reservbataljon 101 och den slutliga lösningen i Polen* (Stockholm 1998). Sv. övers. Inger Johansson.

⁶ Zygmunt Bauman, *Auschwitz och det moderna samhället*.

emancipationen, det första försöket att ”eliminera” judarna genom att assimilera dem. (Goldhagen framkastar faktiskt att detta var fortsättningen i en sekulariserad värld av kristna ansträngningar att göra slut på judendomen genom omvändelse.) På grund av att assimilationens strategi inte hade lyckats undertrycka det som var annorlunda med judarna, ”tenderade det eliminatoriska tankemönstret mot ett exterminatoriskt” (s 71, 154, 162). Även om Tyskland aldrig blev helt nazifierat, fortsätter Goldhagen, utgjorde folkmördande antisemitism, som vi tenderar att betrakta som betecknande för Hitler, i verkligheten det dominerande draget i det tyska folkets kultur, mentalitet och psykologiska disposition, från arbetare i Berlin till författaren Thomas Mann och från specerihandlare i Köln till pastor Martin Niemöller och teologen Karl Barth (s 91, 112f).⁷ Krigstidens förhållanden tillät tyskarna att manifesteras och fullborda sin grundläggande fallenhet.

Enligt Goldhagen möttes nazisternas första antisemitiska åtgärder 1933 således av bifall, Nürnberglagarna två år senare hälsades med entusiasm, pogromerna under *Kristallnacht* 1938 åtföljdes av utbrott av folkligt hat och deportationen av judarna till dödsläger under kriget möttes med tillfredsställelse. ”Vanliga tyskar deltog spontant, utan provokation eller uppmantran, i brutaliteten” (s 100f), säger Goldhagen om *Kristallnacht*. Han bryr sig inte om att ifrågasätta en omfattande historisk litteratur som visar motsatsen. Ian Kershaw, som skrivit en auktoritativ studie av den tyska allmänna opinionen under nazisterna, hade, på grundval av rikhaltig dokumentation rörande Bayern, betonat att befolkningen i allmänhet varken godtog eller deltog i våldet under *Kristallnacht*. Kershaw visade, genom att citera rapporter från högt uppsatta statstjänstemän i nedre Bayern och övre Rheinland-Pfalz, att pogromerna till och med hade motsatt effekt, att den i många fall ”i onödan” tillät ”sympati för judarna i stad och land” att uppstå.⁸

Våldet i november 1938 var ett stort steg mot folkmord, i den utsträckning som det visade nazisterna att de kunde gå *utöver* en politik med förföljelser utan att möta hinder. De såg att en mordisk radikaliserings av deras antisemitism kunde åtnjuta befolkningens passivitet och medbrottsliga neutralitet. Kershaw drar emellertid slutsatsen att även om vägen till Auschwitz förvisso ”byggdes av hat”, var den framför allt ”belagd med likgiltighet”.⁹ Goldhagen framställer däremot, genom att nogsamt skjuta åt sidan varje bevis som inte styrker hans teori, pogromerna under *Kristallnacht* som ett spontant, grymt lössläppande av pöbeln, som sprorades och godkändes av en hel nation.

Auschwitz framstår, kort sagt, i denna tolkning inte längre som vare sig ett brott i europeisk historia eller som ett kvalitativt språng framåt i antisemitismens utveckling. Det framstår snarare som den naturliga, logiska, nästan ofrånkomliga produkten av en distinkt tysk ”elimineringssideologi”.

Goldhagens synsätt består därför i att studera det judiska folkmordet genom att fokusera sin analys på dess gärningsmän. Han försöker illustrera sin teori genom att ta med tre specifika fall i beräkningen: polisbataljonerna, som till överväldigande del bestod av vanliga tyskar och inte av SS, och som spelade en väsentlig roll i mobila utrotningsoperationer i Polen, koncentrationslägren, där judiskt ”arbete” inte längre tjänade något produktivt syfte utan fungerade som en form av utplåning och slutligen ”dödsmarschern” (*Todesmärke*), vilka ägde rum mot slutet av kriget när lägren hade evakuerats, under villkor och med fullständigt irrationella

⁷ Mann, Niemöller och Barth tillhörde de mest välkända tyskar som höjde rösten mot nazismen. Goldhagen nämner exempelvis Manns tvetydiga uttalanden om den ”judiska frågan” utan att någonsin nämna Manns berömda ”vädjanden till det tyska folket” under andra världskriget, som kraftfullt fördömde naziregimens utrotning av de europeiska judarna.

⁸ Ian Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich. Bavaria 1933–1945* (Oxford 1983), s 269.

⁹ Ian Kershaw 1983, s 277.

färdvägar vilka ännu en gång avslöjar deras destruktiva avsikt. Denna studie frambringar ett imponerande uppbåd av våld, grymheter och mördande, som genomfördes med sadistisk beslutsamhet. De överväldigande fakta som den lyfter fram är obestridliga. Men det schematiska sätt på vilket dessa fakta framställs och analyseras är i slutändan inte övertygande.

De två första tavlorna i denna triptyk hade redan studerats av Christopher Browning och Wolfgang Sofsky, som kom fram till helt andra slutsatser. I *Helt vanliga män* gav Browning en mycket mer nyanserad och komplicerad bild av sammansättning, motiv, psykologisk betingning och motsättningar som kännetecknade medlemmarna i polisbataljonerna vilka blev mördare enligt löpande bandets princip.¹⁰ Han utgår från samma iakttagelse som Goldhagen: Dessa polisreservister var ”vanliga människor”, i de flesta fall varken medlemmar i nazistpartiet eller fanatiska rasister. De hade blivit vuxna under Weimarrepubliken och röstade ofta på socialdemokraterna eller till och med på kommunisterna före 1933. Ändå deltog de i massakern på flera hundra tusen judar i Polen mellan hösten 1941 och slutet av 1943. Det är sant att de lydde order, men de kunde ha undvikit uppdraget eller bett att förflyttas till andra. Den stora majoriteten lydde faktiskt utan att tveka.

Med utgångspunkt i denna delade iakttagelse, som oundvikligen reser en viktig fråga – hur kunde dessa vanliga människor ha förvandlats till mördare? – skiljer sig Goldhagens och Brownings slutsatser drastiskt. Goldhagens svar är enkelt: De betedde sig så eftersom de var tyskar, det vill säga drivna av en ”eliminatorisk” antisemitism som naturligt fick dem att under krigstidens omständigheter döda judar. Browning har inget standardsvar, men han tar med ett antal faktorer i beräkningen: konformism och psykologiskt gruppträck, rädsla för att verka feiga, den brutalitet och grymhet som kännetecknade kriget mot Sovjetunionen och som hade fått soldaterna att vänja sig vid massakrer, det militära (och speciellt nazistiska) systemet att beröva gärningsmännen känslan av moraliskt ansvar, med mera. Antisemitiska fördomar som ingjutits av nazisternas propaganda och som var vitt spridda i det tyska samhället underlättade förvisso uppgiften för mördarpolisen, men de var långt ifrån att tillhandahålla det grundläggande motivet för deras handling. Browning påminner oss, med vittnesmål som stöd, om de psykologiska svårigheter (oro, depression, behovet att frossa på mat vid massakrer) som dessa poliser (inbegripet deras chefer) var tvingade att övervinna för att omvandla sig till mördare.

Hans stickprov gör det möjligt för honom att skissera följande bild: En minoritet (mindre än en fjärdedel av medlemmarna i en polisbataljon) vägrade att delta i mördandet. En annan minoritet, mer eller mindre jämförbar till antalet, deltog beredvilligt, ibland med stolthet och glädje, vilket fotografier som publicerats i Brownings och Goldhagens arbeten visar. Resten lydte efter att ha övervunnit psykologiska och moraliska hämningar.

Brownings slutsats syftar inte på något sätt till att rentvå mördarna, utan till att problematisera deras erfarenhet. Han drar en lärdom av det med universell tillämpning: Vi måste förbli vaktsamma, eftersom detta kan hända igen, på andra håll och med andra offer. Goldhagens slutsats eliminerar fenomenets komplexitet och reducerar det till dess nationellt tyska dimension. Tyskar idag har, förklarar han i en fotnot till boken, ingenting att göra med sina förfäder från före 1945 (”i allt väsentligt omskolades tyskarna efter kriget” av sina amerikanska ockupanter, förklarar han – s 594). Därför har vi ingen anledning att oroa oss för rasismens tillväxt i slutet av 1900-talet. Eftersom det tyska folk mordssyndromet behandlades är Europa skyddat mot varje upprepning – i andra former, under andra omständigheter och med andra måltavlor – av den katastrof som inträffade under andra världskriget.

¹⁰ Se framför allt slutsatserna i Christopher Browning, *Helt vanliga män*. Se också Brownings recension av Goldhagens bok i *History and Memory* nr 1 1996.

Goldhagen anammar samma reduktionistiska inställning till frågan om judiskt arbete i koncentrationslägren. Wolfgang Sofsky har visat att offren för ”utrotning genom arbete” (*Vernichtung durch Arbeit*) inte uteslutande var judiska. För det första, när Goldhagen anger en dödlighetsprocent på 100 procent för judar i lägret Mauthausen och mindre än 2 procent för de andra fångarna, glömmer han helt enkelt att lägret 1938–45 befolkades av åtminstone 190 000 deporterade, till största delen andra än judar, av vilka bara hälften lämnade lägret levande. Sofsky betonar dessutom att detta arbete, som inte var användbart utan destruktivt, bara kan förstås inom ramen för ett nytt experiment i antropologisk mutering som genomfördes i nazisternas läger, vilka var genuina laboratorier för totalitär dominans.¹¹ Att se nazismen enbart ur antisemitismens prisma hindrar, med andra ord, Goldhagen från att förstå hela komplexiteten och mångfalden i dess rötter. Han slutar med en ensidig, reduktionistisk analys, som paradoxalt begränsar dess kriminella dimension. Judarna var inte nazismens enda offer.

Den tredje delen av Goldhagens argument – om de ”dödsmarscher” som ägde rum under krigets sista fas, när lägren evakuerades inför den sovjetiska framryckningen – utgör otvivelaktigt den mest originella och intressanta delen av hans bok. Hans uppskattning av antalet offer – mellan en tredjedel och hälften av de 750 000 berörda fångarna – och hans studie av dessa marschers irrationella sträckning – vilka ofta omfattade fem gånger det verkliga avståndet från ett läger till nästa – visar att deras mål knappast var förflyttning utan istället utplåning (kapitel 13 och 14). Innan Goldhagens bok har ingen annan så tydligt och med så mycket dokumentation visat att *Todesmärche* utgjorde det sista stadiet i nazismens terror och det judiska folk mordet.

Att bagatellisera gaskamrarna

Vi måste inte desto mindre understryka att hela argumentationen i *Hitler's Willing Executioners* förblir begränsad till en dimension av det judiska folk mordet, även om det är en slående och väsentlig del: massakrer utomhus och avrättningar ansikte mot ansikte. Dessa ”mobila dödsoperationer” tog mer än 1,3 miljoner judiska liv. Men vi måste till dem lägga mer än 800 000 judar som dog i ghettona och framför allt de 3 miljoner som utrotades i lägren.¹² Detta innebär att även om massakrer som genomfördes av *Einsatzgruppen*, polis och armé utgör en central aspekt av folk mordet, är de inte desto mindre bara en aspekt. Goldhagen tar aldrig hänsyn till den byråkratiska, administrativa, industriella och opersonliga sidan av den slutgiltiga lösningen.

Utrotningslägren och gaskamrarna förblir nästan utan omnämnande i Goldhagens verk, förutom när han försöker reducera deras roll. ”Den obalans i uppmärksamheten som ägnas gaskamrarna behöver korrigeras” (s 523), säger han, eftersom ”tvärtemot både forskningens och populariseringens behandlingar av Förintelsen, var gasning verkligen ett bifenomen i tyskarnas slakt på judar” (s 521).¹³ Den passiva medbrottsligheten hos en armé av funktionärer och andra ”vanliga män” (tyskar och andra) som höll det nazistiska utrotningsmaskineriet igång, utan att någonsin tala med en enda jude eller hålla i ett gevär, reser inga frågor för denna statsvetare från Harvard. I hans föreställning utspelades den judiska katastrofen som en pjäs vars manus var skrivet i förväg. Alltihop sammanfattas i en aforism: ”inga tyskar, ingen Förintelse” (s 6).

¹¹ Wolfgang Sofsky, *The Order of Terror. The Concentration Camp*.

¹² Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*. 3, s 1219.

¹³ Denna relativisering i Goldhagens arbete av gaskamrarnas roll i det judiska folk mordet understryks med rätta av Liliane Kandel, ”La lettre volée de Daniel J. Goldhagen ou ’un révisionnisme radical’”, *Les Temps Modernes* nr 592 (1997), s 42–44.

Raul Hilberg, vars tolkning av *Shoah* befinner sig långt från Goldhagens, skrädde inte orden när han angrep denna tyskfiendliga, förenklade, reduktionistiska och i grunden relativiserande inställning:

[Han] har gett oss en bild av ett slags medeltida mara, en latent demon undångömd i den tyska själen, vilken väntade på det ögonblick när den våldsamt kunde välla fram. Vi ombeds att tro att den sedan antog formen av en superpogrom genomförd av mördare och vakter. I den återgivningen ges Förintelsen en orgiastisk vridning, och dess främsta attribut är degraderingen och tortyren av dess offer. Allt annat, inklusive gaskamrarna i vilka två och en halv miljon judar dog utom synhåll för gärningsmännen, är sekundärt, bara en 'bakgrund' för massakern utomhus. Goldhagen bryr sig inte om de oräkneliga lagar, beslut och dekret som antogs av gärningsmännen, eller de hinder som de fortlöpande stötte på. Han tar inte hänsyn till de standardprocedurer som var de vardagliga inslagen i hela företaget. Detta bryr han sig inte om. Han undersöker inte det administrativa maskineri eller de byråkratiska pulsar som fick hjulen att snurra, vilka fick fart när processen nådde höjdpunkten i sin gigantiska utveckling. Han har föredragit att sätta Förintelsen på plats och ersatt dess trassliga mekanismer med pistoler, piskor och knogjärn.¹⁴

Goldhagen instämmer inte med Hannah Arendts teori om "ondskans banalitet", som redan titeln på hans verk visar. I hans ögon var nazisterna i grund och botten bara de autentiska representanterna för ett "folkmördande samhälle" (s 406). "De tyska gärningsmännen var, när allt kommer omkring, bödlar mot en hel nation, vilken den tyska staten dömt till döden" (s 397). En del kritiker (främst Moshe Zimmermann, Hans-Ulrich Wehler och Eberhard Jäckel) har i denna tes sett en önskan att "etnifiera" den historiska diskussionen: Att definiera tyskar som en monolitisk enhet, som i grund och botten nästan tycks vara den mytiska bilden av judar som spritts av antisemitismen vänd ut och in.¹⁵ Denna uppfattning är så slående i boken att Goldhagens försök att rentvå sig från misstankar om antityska fördomar – speciellt i två långa artiklar som besvarar hans kritiker och som publicerats i *The New Republic* – mer förefaller vara en retrospektiv vädjan än en förklaring av hans tankemodell.¹⁶

För att kunna ge ett intryck av sannolikhet åt detta ohistoriska porträtt av ett modernt Tyskland fullständigt genomdränkt av "eliminatorisk" antisemitism, tvingas Goldhagen förenkla dess förflutna och samtidigt nogsamt undvika att placera in det i ett europeiskt sammanhang. Hans bild av en nation av pogrommakare ignorerar helt enkelt det faktum att det största tyska partiet i början av nittonhundratalet, socialdemokraterna, motsatte sig antisemitismen och räknade ett stort antal judar bland sina medlemmar. Den glömmer också omfattningen av den tysk-judiska kulturen, som samexisterade med framväxten av en *völkisch* nationalism. Denna kultur bar vittnesbörd om tyskspråkiga judars socioekonomiska och intellektuella uppåtstigande under kejsar Wilhelms regim och Weimarrepubliken på ett sätt som antagligen var oöverträffat på andra håll i Europa. Vi försöker inte försvara myten om en "judisk-tysk symbios". Men den myten kunde bara upprätthållas eftersom judarna hade lyckats karva ut en plats, förvisso en osäker och ej definierad plats, i det tyska samhället.

¹⁴ Raul Hilberg, "Le phénomène Goldhagen", *Les Temps Modernes* nr 592 (1997), s 9f.

¹⁵ Se deras samlade kritik i *Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust*, red. Julius H Schoeps (Frankfurt 1996). Zimmermann anklagar Goldhagen för att ständigt hänvisa till "tyskarna" närmast i rastermer, en vana som han finner oacceptabel både på moralisk och vetenskaplig nivå (s 153). Jäckel beklagar hans tillgripande av "primitiva stereotyper" och till och med former av "biologisk kollektivism" (s 191f). Wehler fördömer Goldhagens försök att "etnifiera" diskussionen och förebär honom för "kvasirasism" (s 200).

¹⁶ Daniel J Goldhagen, "Reply to my critics", *The New Republic* (29 april och 23 dec 1996). Pierre Bouretz försvar av Goldhagen tycks mig inte heller vara övertygande, även om han är ojämförligt mer subtil än Goldhagen själv. Bouretz säger att vi måste medge att "med undantag för några få avåkningar från vägen, gör [Goldhagens] bok inte alla tyskar till bödlar mer än vad Weber [i *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*] såg varje puritan som en framtida industriledare". Bouretz, "Daniel Goldhagen, la Shoah et l'Allemagne. Les pillers ont-ils vraiment tremblé?", *Les Temps Modernes* nr 592 (1997), s 31.

Det räcker med en hastig blick utanför Tysklands gränser för att se att Tyskland i början av århundradet föreföll vara en lycklig liten ö för europeiska judar. Utanför Tyskland svepte vågor av antisemitism över Europa: Dreyfusaffären i Frankrike, tsaristiska pogromer i Ryssland, rättegångar om ritualmord i Ukraina och Böhmen. Till och med i Österrike valdes Karl Lüger till borgmästare i Wien på ett uttalat antijudiskt program.

Första världskrigets trauman och oredan i sociala relationer i hela Tyskland var nödvändiga för att göra antisemitismen, som bara representerade 2 procent av den tyska valmanskåren i början av nittonhundratalet, till naziregimens ideologi, påminner oss Robert Wistrich.¹⁷ Detta skulle inte ha inträffat utan en djup, utdragen ekonomisk kris, en kaotisk och splittrande social modernisering, och kronisk politisk instabilitet under Weimarregimen. Det skulle inte ha inträffat utan framväxten av en aggressiv nationalism, som underblåstes av rädsla för bolsjevismen och den tyska revolutionen som repeterades 1918–23. Det skulle slutligen inte ha inträffat om inte tyskarna hade satt sitt hopp till en karismatisk frälsare, som inkarnerades av en ond individ vars popularitet i andra omständigheter aldrig skulle ha vuxit utöver väggarna i några ölhallar i München.

Instängd i sitt uteslutande tyska observatorium kan Goldhagen inte se att de avskyvärda, outhärdliga våldshandlingar som visas på många av fotografierna som illustrerar hans bok inte var unika för nationalsocialismen. De visar tvärtom vad nationalsocialismen hade gemensamt med alla nittonhundratalets fruktansvärda massakrer, från massavrättningarna av armenier i det ottomanska riket till ”etnisk rensning” i det tidigare Jugoslavien och avrättningar med machete i Rwanda.

Genom att fokusera på den fullständiga frånvaron av historiska jämförelser som utmärker *Hitler's Willing Executioners* har Norman G Finkelstein skarpsinnigt anmärkt att det skulle vara lätt att kriminalisera många andra nationer på samma sätt genom att använda Goldhagens kriterier. Finkelstein erinrar sig exempelvis grymheten i USA:s krig mot Japan, vilket i hög grad backades upp av den allmänna opinionen i ett land som inte var totalitärt utan demokratiskt, med en press som var fri att ifrågasätta den sittande regeringen. Han citerar historikern John Dowers beskrivning av den mycket vanliga vanan bland amerikanska soldater att samla öron från japanska offer eller uppvisandet av ”skalper, ben och skallar” som troféer. Dessa metoder blev långt ifrån fördömda utan populariserades av publikationer som *Life* med massupplaga. *Life* presenterade foton av amerikanska militärfordon dekorerade med dessa förtjusande objekt, eller en flicka som poserade vid en japansk skalle som skickats som gåva av hennes fästman från södra Stilla havet, på sina omslag.¹⁸

Vi skulle kunna ge många sådana exempel. Den franska imperialismens kolonialmassakrer under artonhundratalet, den italienska fascismens erövring av Etiopien 1935 tack vare massiv användning av kemiska vapen och atombomberna som släpptes över Hiroshima och Nagasaki 1945 var alla brott mot mänskligheten som inte mötte massivt motstånd i Frankrike, Italien eller USA. Genom att behandla dessa händelser isolerat, skulle vi kunna framställa fransmän, italienare och amerikaner som naturligt folkmordiska folk. Men det omdömet skulle otvivelaktigt vara en aning förhastat. Vi får inte heller glömma att nästan 300 000 italienare var engagerade i den väpnade antifascistiska motståndsrörelsen 1943–45 och att det fanns kraftfulla rörelser mot de algeriska och vietnamesiska krigen i Frankrike och USA under 1960-talet.

På samma sätt ägnar Goldhagen nästan ingen uppmärksamhet i sin bok åt de 200 000 tyska antifascister som internerades av nazisterna i koncentrationsläger, eller de tiotusentals

¹⁷ Robert Wistrich, ”Helping Hitler”, *Commentary* juli 1996, s 29.

¹⁸ John Dower, *War Without Mercy* (New York 1986), s 65. Citerat i Norman G Finkelstein, ”Daniel Jonah Goldhagen's 'crazy' thesis. A critique of Hitler's Willing Executioners”, i Finkelstein och Ruth Bettina Birn, *A Nation on Trial. The Goldhagen Thesis and Historical Truth* (New York 1998), s 65f.

”vanliga” tyskar som inte var judar och som fördrevs för sin opposition mot Hitlers regim. Inte ens under de tolv åren av nazism från 1933 och 1945 var Tyskland den nation dominerad av monolitisk antisemitism som Goldhagen gör anspråk på att beskriva. De exempel som nämnts räcker inte desto mindre för att visa att grymhet och rasistiskt våld som begåtts av västregimer med sina folks samtycke inte är ett utmärkande drag i tysk historia.

På den här nivån har Goldhagens teorier kullkastats av Norman Finkelsteins rigorösa, politiskt lidelsefulla och etiskt ädla kritik. Finkelstein driver emellertid sin kritik alltför långt. I sina ansträngningar att vederlägga teorin som ser varje vanlig tysk som en ”villig bödel”, utsätter han sig för faran att ”normalisera” inte bara det tyska folket utan även det judiska folk mordet. Han riskerar, med andra ord, att reducera Auschwitz till en ordinär massaker utan några andra drag.¹⁹ Men Auschwitz var inte ett utbrott av bestialiskt, primitivt våld; det var en slakt begånngen i stort sett ”utan hat”, tack vare ett planerat system av industriell produktion av död. Dess maskineri skapades av en minoritet kriminella konstruktörer, och det hölls igång av en mängd av gärningsmän som ibland var nitiska, vid andra tillfällen omedvetna och berövade varje ansvarskänsla. Den ägde rum mitt i en tyst likgiltighet bland den stora majoriteten tyskar, under medverkan av ett passivt Europa och Västerland. Härefter ligger det unika i det judiska folk mordet, vilket Goldhagens bok håller sig långt ifrån och vilket Finkelsteins kritik tycks vara okunnig om.

Goldhagens tyska triumf

Återstår så Goldhagens massiva, häpnadsväckande triumf i Tyskland. Historikerna har nästan enhälligt avvisat hans nya version av den gamla idén om det tyska folkets ”kollektiva skuld”. Hans bok har utsatts för alla sorters kritik, från den mest berättigade till den grundaste. Han har beskyllts för att vara inkompetent, för att inte tillhöra yrkeshistorikernas skrå och för att vara manipulerad av sin från Förintelsen överlevande fader. Hans framgång har tillskrivits hans oratoriska skicklighet, hans sympatiska ansikte och hans filmstjärnecharm – fördelar som de flesta av hans kritiker sorgligt saknar. Sanningen är mycket mer komplicerad.

Denna bok har helt enkelt ännu en gång återfört Tyskland till ett förflutet som vägrar att låta sig lämnas bakom. Den har, med Edouard Hussons ord, haft effekten ”av en blick från en klar himmel i den återvunna tyska normaliteten”.²⁰ Media har gjort resten. Resultatet har i sin helhet varit välgörande.

Det är otvivelaktigt förklaringen till Jürgen Habermas uppseendeväckande prisande av Goldhagens verk i ett tal han höll i Bonn. Frankfurtfilosofen försvarade *Hitler's Willing Executioners* – och avvisade därmed varje kritisk historisk analys – som ett användbart bidrag i samband med den ”offentliga användningen av historia”.²¹

Tyskland är inte Turkiet, sägs det ofta, man har inte dolt sitt förflutna. Det judiska folk mordet har blivit ett akademiskt ämne i Berlin och Frankfurt, liksom i New York och Chicago. Men institutionaliserad forskning kan också innebära ”desinfektion”: Att reducera det förflutna till ett neutralt studieobjekt ur vilket ”positiv” kunskap och rigoröst kodifierad vetenskap utvinns, men som ofta är ogenomträngligt för diskussioner i det vidare samhället. Den funktionalism som har dominerat ”Förintelsestudier” både i Europa och USA under ett antal år förefaller ha fördunklat en grundläggande sanning som Goldhagen erinrat om, trots sina dåliga argument:

¹⁹ Han blandar exempelvis ihop, under den vaga, konstiga rubriken ”Förintelselitteratur”, alla de som försvarar det unika med det nazistiska folk mordet. Mot ”Förintelselitteraturen” ställer han kategorin ”Förintelseforskning, som tenderar att vara historisk och multikausal”, även om han i sin essä inskränker sig till att kritisera Goldhagens tolkningsmodell utan att föreslå något alternativ.

²⁰ Edouard Husson, *Une culpabilité ordinaire? Hitler, les Allemands et la Shoah* (Paris 1997), s 140.

²¹ Jürgen Habermas, ”Geschichte ist ein Teil von Uns”, *Die Zeit* nr 12 (14 mars 1997), s 13f.

Att nazismen aldrig skulle ha kunnat föreställa sig eller genomföra utplåningen av 6 miljoner judar utan flera föregående århundraden av antisemitism. Den marxistiske sociologen Helmut Dahmer har skrivit följande i detta ämne:

I spåren efter Hitlers regim och Förintelsen har tyska specialister på samtida historia rationaliserat sitt ämne. Ämnet för studierna har neutraliserats och tömts på känsla på en etisk nivå; dess objekt ("händelserna") har gjorts opersonliga och dess framställningar har tömts på litterärt innehåll.²²

Den avgrund som åtskiljer denna läsning från Finkelsteins är mycket slående. Den återspeglar de radikalt skilda mottaganden som Goldhagens bok har fått i vänstermiljön i Tyskland och i resten av världen. Finkelstein uppfattade, som judisk, antisionistisk intellektuell, i sin amerikanska kollegas teorier en underförstådd tendens att frikänna väst från dess koloniala brott genom ett exklusivt fokus på *Shoah*. Han såg i Goldhagens arbete en bekräftelse av den klassiskt sionistiska (strängt talat med rötter redan hos Herzl) föreställningen om alla andra som besmittade av ett slags "ontologisk" antisemitism.²³ Den tyske marxisten Dahmer har däremot hyllat Goldhagens bok som ett användbart bålverk mot hotet om ökad akademisering och avpolitisering av studiet av nationalsocialismen och dess brott. Habermas och Dahmer har använt Goldhagens bok för att hindra varje relativisering av nazismen i Tysklands historiska medvetande; Finkelstein har fördömt den som en oacceptabel anklagelse mot hela den tyska nationen och en underförstådd ursäkt för USA-imperialismen och sionismen.

Jag tror inte, för min del, att något av dessa två mål är oförenliga med en rigorös, mindre subjektiv kritik av Goldhagens bok. Vår kritik måste undvika Habermas Scylla och Dahmers självbelåtna läsning, vilka gör en otjänst åt deras mål att bevara minnet av brottet. Samtidigt måste den styra förbi Charybdis i Finkelsteins hämningslösa nedrivning, som löper risken att fullständigt missa det historiskt unika i det judiska folkmordet.

Om vi kan se någon "förtjänst" med Goldhagens bok, är det att den, som Pierre Bouretz betonat, påmint oss om att "utplåningen av judarna ägde rum tack vare kriget och på grund av antisemitismen – inte på grund av kriget eller dess svårigheter",²⁴ som en del funktionalistiska historiker tycks föreslå.²⁵ Denna elementära sanning är viktig för hela den västerländska civilisationen, trots Goldhagens uppfattning, men också och främst av allt för Tyskland, det land där brottet kokades ihop.

De folksamlingar av unga människor som fyllt de största föreläsningssalarna i tyska storstäder för att applådera denna unga amerikanska akademiker genomför därför på sitt eget sätt "det omöjliga sörjande" som lämnades ogjort av generationerna före dem. Vi kan nästan säga att debatten som omgett Goldhagens bok är en speciell form av posthum upprättelse för Karl Jaspers, vars smärtsamma, anklagande reflektion om "tysk skuld" 1946 möttes av nästan fullständig likgiltighet.²⁶

Publicerades först i *L'Homme et la Société* (Paris) juli–september 1997.

²² Helmut Dahmer, "Holocaust und Geschichtsschreibung. Nachlese zur Goldhagen-Kontroverse", *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit* (Bochum 1998), s 462.

²³ "Goldhagen förser således antisemitismen med en unik ontologi, en som praktiskt taget trotsar historisk analys [...] Således är alla som inte är judar potentiella om än inte faktiska antisemitiska mördare. Undertiteln till Goldhagens bok är 'Vanliga tyskar och Förintelsen', men undertexten är 'Vanliga icke-judar och Förintelsen'" (Norman G Finkelstein, "Daniel Jonah Goldhagen's 'crazy' thesis", s 94f).

²⁴ Bouretz, s 26.

²⁵ Den mest radikala versionen av en funktionalistisk tolkning av *Shoah*, den tyske historikern Hans Mommsens, tycks reducera den till ett slags process utan subjekt, oplanerad och "improviserad" i en spiral av "tilltagande radikaliserings" vars slutstation var utrotning. Se framför allt Mommsens essä "The realization of the unthinkable" i hans samling *From Weimar to Auschwitz* (Princeton, NJ 1991).

²⁶ Karl Jaspers, *Den tyska skuldfrågan. Ett bidrag till den tyska frågan*.

Slutsats

I centrum för denna tunna samling av texter ligger ett försök att analysera och resa frågor om olika aspekter av marxismens förhållande till Auschwitz: lika mycket Auschwitz ursprung och tillkomst som det minne som är dess arv. Detta förhållande är mycket mer komplicerat och går mycket djupare än man vanligtvis föreställer sig. Kampen mot ”judebolsjevismen”, utplånandet av Sovjetunionen och utrotningen av de europeiska judarna var inte bara oupplösligt sammanvävda för naziregimen, till den grad att de blev till ett och samma mål, marxismen genomlevde också en veritabel vändpunkt med det judiska folk mordet.

Auschwitz var den tragiska följden av den tyska arbetarrörelsens nederlag 1933 och markerade ett brott på det marxistiska tänkandets färdväg. Utplåningen av den judiska socialismen i centrala och östra Europa, tillsammans med det storskaliga uppryckandet med rötterna av den marxistiska teoretiska traditionen i Tyskland och Österrike, hade långsiktiga konsekvenser som ännu är märkbara idag. Marxismen var mycket ”mindre judisk” efter andra världskriget än den hade varit från och med publiceringen av *Kapitalet* och till Walter Benjamins ”Historiefilosofiska teser”. Dess centrala axel trängdes undan från den germanska världen – Tyskland och det tysktalande Centraleuropa, som varit dess vagga under nästan ett århundrade – till att börja med till den latinska världen (Frankrike och Italien och i mindre utsträckning Latinamerika), sedan till den engelsktalande världen, där den visar flest livstecken idag.

Detta låter oss, i efterhand, uppskatta både den imponerande omfattningen och det oersättliga värdet av de judiska intellektuellas bidrag till framväxten av det marxistiska tänkandet. Men problemet sträcker sig mycket längre. Det går långt utöver de spår som Auschwitz lämnat inom en tankeströmning.

Det ”rationella”, industriella utrotandet av sex miljoner judar under andra världskriget tillfogade nittonhundratalets historia ett djupt sår. Mänskligheten har betalat ett pris för det: Auschwitz har förändrat vår bild av världen och civilisationen. Marxismen har också betalat ett pris för den stalinistiska natten av mördande, förtryckande totalitarism som prydde sig med Marx och kommunismens prakt. Denna enkla iakttagelse visar att det alternativ som uppställdes av de tyska spartakisterna i kölvattnet efter första världskriget – socialism eller barbari – idag måste omformuleras radikalt. För det första, har nittonhundratalet visat att barbari inte är ett hot mot vår framtid: det är det dominerande kännetecknet för vår tid. Detta århundrade har upplevt det moderna barbariet. Det är inte bara möjligt, det är oupplösligt förbundet med den civilisation vi lever i.

För det andra, har nittonhundratalet placerat ett stort frågetecken efter Marx förutsägelse om proletariats historiska roll som det sociala subjektet för hela mänsklighetens frigörelse. Det olycksaliga misslyckandet för alla de regimer som har försökt sig på en socialistisk omvandling av produktionsförhållandena räcker inte för att förklara att Marx projekt är av noll och intet värde: varken krig eller totalitarism, med deras åtföljande våld och massakrer, eller de tragiska erfarenheterna av den ”reellt existerande socialismen”, har någonsin satt stopp för klasskamp, sociala och politiska befrielseörelser och deras återupplivande, fördjupning och utbredning till områden som var otänkbara före första världskriget. Men även om Marx förutsägelse inte har ogiltigförklarats, återstår det att demonstrera dess livsduglighet.

Efter två århundraden av kapitalistisk övermakt har kapitalismen, med andra ord, utvecklats både sin imponerande produktiva dynamik och sin omfattande potential för utplåning av människor och natur. Socialismen förblir däremot en utopi – en ”konkret” utopi, med Ernst Blochs ord, det vill säga ett projekt och en kamp snarare än en vag synvillan – och en moralisk

nödvändighet, ett krav på social rättvisa.¹ Men det är med säkerhet inte en strid som vunnits i förväg, eller något som ofrånkomligt är inskrivet i ”Historiens gång” och ”vetenskapligt” garanterad av kraften i dess ”lagar”. Denna konkreta utopi har nu, för att använda Daniel Bensaïds inspirerade bild, en bismak av en ”melankolisk utmaning”.²

Detta är inte en ny känsla. Men vi har hittills inte kunnat erkänna den för vad den är, även om den nu mycket tydligt tar form i vårt historiska medvetande. ”[E]rfarenheterna av nederlag”, som Christopher Hill har beskrivit efterdyningarna av sextonhundralets engelska revolution, är lika gamla som de revolutionära rörelserna själva. Tanke och handling hos alla de stora besegrade revolutionärerna i historien – Saint-Just, Blanqui, Luxemburg, Benjamin, Trotskij, Guevara – hemsöktes ständigt av en akut känsla av det nederlag som genomlidits och den katastrof som alltid förblev möjlig. Detta är verkligen en röd tråd som binder samman historien i en kontinuitet som de förtrycktas historia.

Vår melankoli är varken hjälplös eller resignerad, den är grundvalen för hopp och en kamp genomdränkt av minnen, som är medvetna om sitt uppdrag att reparera (Benjamin skulle säga ”förlösa”) världen. Vår marxism har överlevt nazismens och stalinismens ödeläggelse till priset av en lång marsch genom vildmarken som fortsätter än idag (efter parentesens 1968). Det är en marxism – som jag kort antydde i kapitlet om Frankfurtskolan och Ernest Mandel – som har respekterat förbudet mot att falla ner i den positivistiska historieskrivningens slentrian och som ofrånkomligt dömts till att ”leva sig in i” de besegrades öde.³

Socialdemokratiens och stalinismens marxism pekade ut vägen till detta århundrades fruktansvärda nederlag. Den förberedde sin egen nuvarande upplösning i en vänster som med glädje underkastar sig marknadens inskränkningar och nyliberala dogmer, allt i namn av realism, ansvar och det högsta imperativet att ”simma med strömmen”. Socialismen uttömde sina krafter och paralyserade sina lärjungar i denna förödande skola av härolder för ”framsteget” och (post-)industriell civilisation, som Benjamin skrev, eftersom stridsviljan och offerandan ”får sin näring av bilden av de förslavade förfäderna, inte av idealbilden av de befriade efterkommande”.⁴

Arvet från Auschwitz utgörs av miljoner offer, till vilka vi ofta inte längre kan foga ett namn eller ett ansikte. Marxismens ”melankoliska utmaning” efter katastrofen består i att respektera den tysta förståelse som förbinder oss med denna förlorade värld av namnlösa offer som fortsätter att vänta på räddning. De är på sätt och vis de förfäder som håller liv i vår ilska och förbjuder oss att ge upp.

Denna melankoli är inte oförenlig med lycka. Fick vi inte se den återvunna värdigheten hos miljoner av conquistadorernas offer i de ansikten fulla av glädje som fyllde gatorna i Havanna på nyårsafton 1959 och i Managua den 19 juli 1979? Kunde vi inte i dessa ansikten se uttrycket för en lyckans dialektik (flyktig, provisorisk, aldrig definitiv men inte desto mindre verklig) som förlöste århundraden av lidande och förtryck? Att ompröva marxismen efter Auschwitz innebär att riva upp framstegets mytologier och uppfattningar om historiens ändamålsenlighet för att få fatt på den dialektik som förenar katastrof med befrielse – som förenar den historiska erfarenheten av den moderna världens våld med den utopiska, generösa, djärva men inte irrationella utmaningen i en ständigt frustrerad men alltid möjlig befrielse.

¹ Ernst Bloch, *On Karl Marx* (New York 1970). Se när det gäller denna punkt även Norman Geras briljanta essä *The Contract of Mutual Indifference. Political Philosophy after the Holocaust* (London 1998).

² Daniel Bensaïd, *Le pari mélancolique* (Paris 1997), s 244–258.

³ Walter Benjamin, ”Historiefilosofiska teser”, *Bild och dialektik. Essayer* (Stockholm/Skåne 1991), s 180 (tes VII). Sv. Övers. Carl-Henning Wijkmark.

⁴ Benjamin, *Bild och dialektik*, s 184 (tes XII).

Litteraturförteckning

- Adorno, Theodor W, *Negative Dialectics* (New York 1973). Am. övers. E B Ashton
- *Minima Moralia. Reflexioner ur det stympade livet* (Lund 1986). Sv. övers. Lars Bjurman
- Aly, Götz, ”Endlösning”. *Völkerverschiebung und der Mord an der europäischen Juden* (Frankfurt 1995)
- Améry, Jean, *Par-delà le crime et le châtement* (Paris 1995)
- Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. 2. Über der Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (München 1956/1980)
- *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau* (München 1979)
- Anderson, Perry, *Om den västerländska marxismen* (Lund 1984). Sv. övers. Gunnar Sandin
- ”I den historiska materialismens spår”, i *Om den västerländska marxismen* (Lund 1984), s 141–255. Sv. övers. Gunnar Sandin
- Antelme, Robert, *L’Espèce humaine* (Paris 1994)
- Arendt, Hannah, ”Organised guilt and universal responsibility”, *Jewish Frontier* (jan 1945), s 19–23
- ”On humancity in dark times. Thoughts about Lessing”, i *Men in Dark Times* (New York 1968)
- *The Origins of Totalitarianism* (New York 1976)
- /Jaspers, Karl, *Briefwechsel* (München 1985)
- *Den banala ondskan. Eichmann i Jerusalem* (Göteborg 1996). Sv. övers. Barbro Lundberg och Ingemar Lundberg
- Balibar, Etienne, *La philosophie de Marx* (Paris 1993)
- Bartov, Omer, *Murder in Our Midst. The Holocaust, Industrial Killing, and Representation* (New York 1996)
- Bataille, Georges, ”Réflexions sur la question juive”, *Critique* nr 12 (maj 1947). (Omtryckt som ”Sartre”, i *Oeuvres complètes. II*, Paris 1988.)
- Bauer, Yejuda, ”Résistance et passivité juives à l’Holocauste”, i *L’Allemagne nazie et le génocide juif*, red. François Furet (Paris 1985), s 404–419
- Bauman, Zygmunt, *Auschwitz och det moderna samhället* (Göteborg 1991). Sv. övers. Gustaf Gimdal och Rickard Gimdal
- Benda, Julien, *La Trahison des clercs* (Paris 1975)
- Benjamin, Walter, ”Historiefilosofiska teser”, i *Bild och dialektik. Essayer i urval* (Stockholm/Stehag 1991). Sv. övers. Carl-Henning Wijkmark
- /Scholem, Gershom, *Briefwechsel 1933–1940* (Frankfurt 1980)
- *Paris 1800-talets huvudstad. Passagearbetet. I* (Stockholm/Stehag 1990). Urval och sv. övers. Ulf Peter Hallberg
- Bensaïd, Daniel, *Marx l’intempêtif. Grandeur et misères d’une aventure critique (XIXe et Xxe siècles)* (Paris 1995)

— *Le pari mélancolique* (Paris 1997)

Bernstein, Richard, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge 1996)

Biagioli, Mario, "Science, modernity and the Final Solution", i *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, red. Saul Friedlander (Cambridge, Ma 1992)

Bihl, Alian, "Les mésaventures du sectarisme révolutionnaire", i *Négationnistes. Les chiffonniers de l'histoire*, red. Bihl och Didier Daeninckx (Paris 1997)

Birnbaum, Pierre, *Un Mythe politique. La "République juive". De Léon Blum à Pierre Mendès France* (Paris 1988)

— *Destins juifs. De la Révolution française à Carpentras* (Paris 1995)

Blackburn, David/Ely, Geoff, *The Peculiarities of German History* (Oxford 1984)

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin 1955–60)

— *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfurt 1963)

— *On Karl Marx* (New York 1970). Am. övers. John Maxwell

Bouretz, Pierre, "Daniel Goldhagen, la Shoah et l'Allemagne. Les pillers ont-ils vraiment tremblé?", *Les Temps Modernes* nr 592 (1997)

Broszat, Martin, "A Plea for the Historicization of National Socialism", i *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust and the Historians' Debate*, red. Peter Baldwin (Boston 1990)

Browning, Christopher, *The Path to Genocide* (New York 1992)

– recension av Goldhagens bok, *History and Memory* nr 1 1996

— *Helt vanliga män. Reservbataljon 101 och den slutliga lösningen i Polen* (Stockholm 1998). Sv. övers. Inger Johansson

Brumlik, Misscha, "Das verkörperte 'Sein für die Anderen'. Zu Sartres Theorie des Judentums", *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart* årg. 2 (1987)

Bullock, Alan, *Hitler and Stalin. Parallel Lives* (London 1993)

Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution* (Harmondsworth 1968)

Burrin, Philippe, *Hitler et les Juifs. Genèse d'un génocide* (Paris 1989)

Chaumont, Jean-Michel, "Connaissance ou reconnaissance? Les enjeux de débat sur la singularité historique de la Shoah", *Le Débat* nr 82 (1994)

— *La concurrence des victimes. Génocide, identité, reconnaissance* (Paris 1997)

Claussen, Detlev, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus* (Frankfurt 1995)

Collotti, Enzo, "Il fascismo nella storiografia. La dimensione europea", i *Il regime fascista*, red. Angelo Del Boca, Massimo Legnani och Mario G Rossi (Bari 1995), s 17–44

Combe, Sonia, "S. K. Evstigneev, roi d'Ozerlag" i *Ozerlag 1937–1964. Le système du Goulag, traces perdues, mémoires réveillées d'un camp sibérien*, red. Alain Brossat (Paris 1991)

Connerton, Paul, *The Tragedy of Enlightenment. An Essay on the Frankfurt School* (Cambridge 1989)

- Conquest, Robert, *Den stora terrorn* (Stockholm 1968)
- Contat, Michel/Rybalka, Michel, *Les Ecrits de Sartre* (Paris 1970)
- Czerniakow, Adam, "Journal du ghetto de Varsovie", *Les Temps Modernes* nr 550 (maj 1992) (omtryckt i *Journal du ghetto de Varsovie*, red. Raul Hilberg och Stanislaw Staron, Paris 1996)
- Dahmer, Helmut, "Holocaust und Geschichtsschreibung. Nachlese zur Goldhagen-Kontroverse", *Archiv für die Geschichte des Widerstandes und der Arbeit* (Bochum 1998)
- Das Günther Anders Lesebuch* (Zürich 1984)
- Daudet, Léon, "Au Temps de Judas" (1920), i *Souvenirs et polémiques* (Paris 1992)
- De Felice, Renzo, *Il Corriere della Sera* 27 dec 1987. (Intervju omtryckt i *Il fascismo e gli storicin oggi*, red. Jared Jacobelli (Bari 1988)
- *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* (Turin 1993)
- de Maistre, Joseph, *Ecrits sur la Révolution* (Paris 1989)
- Deutscher, Isaac, *Den ojudiske juden* (Stockholm 1969). Sv. övers. Elin Clason
- Diner, Dan, "Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus", i *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, red. Diner (Frankfurt 1987)
- "Perspektivenwahl und Gesichtserfahrung. Bedarf es eine besonderen Historik des Nationalsozialismus?", i *Das historische Ort des Nationalsozialismus*, red. Walter Pehle (Frankfurt 1990)
- "Historical understanding and counter-rationality", i *Probing the Limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, red. Saul Friedlander (Cambridge 1992)
- "Nationalsozialismus und Stalinismus. Über Gedächtnis, Willkür, Arbeit und Tod", i *Kreisläufe, Nationalsozialismus und Gedächtnis* (Berlin 1995)
- Dower, John, *War Without Mercy* (New York 1986)
- Drieu la Rochelle, Pierre, *Gilles* (Paris 1949)
- Drumont, Eduoard, *La France Juive* (Paris 1886)
- Dupeux, Louis, "'Révolution conservatrice' et hitlérisme. Essai sur la nature de l'hitlérisme" i *La "Révolution conservatrice" dans l'Allemagne de Weimar*, red. Dupeux (Paris 1992), s 201–214
- Durkheim, Emile, *De la Division du travail social* (Paris 1996)
- Edelman, Marek, *The Ghetto Fights* (New York 1946). (Ny utgåva London 1990)
- /Krall, Hanna, *Mémoires du ghetto de Varsovie* (Paris 1983)
- Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust*, red. Julius H. Schoeps (Frankfurt 1996)
- Les entretiens de 1980* (Paris 1991)
- De l'exil à la résistance. Réfugiés et immigrés d'Europe centrale en France 1933–1945*, red. Karel Bartosek, René Gallissot och Denis Peschanski (Paris 1989)
- Fest, Joachim, "Die geschuldete Erinnerung", i *"Historikerstreit"*, red. Eberhard Jäckel

- Finkelkraut, Alain, "La victoire posthume de Hitler", i *L'Ange exterminateur*, red. Jean Gillibert och Perel Wilgowicz (Bruxelles 1995)
- Finkelstein, Norman G, "Daniel Jonah Goldhagen's 'crazy' thesis. A critique of Hitler's Willing Executioners", i Finkelstein och Ruth Bettina Birn, *A Nation on Trial. The Goldhagen Thesis and Historical Truth* (New York 1998), s 1–100.
- Friedländer, Saul, "Some Reflections on the Historicization of National Socialism", i *Reworking the Past. Hitler, the Holocaust and the Historians' Debate*, red. Peter Baldwin (Boston 1990)
- *Memory, History and the Extermination of the Jews of Europe* (Bloomington 1993)
- Geras, Norman, *Das verspielte "Kapital". Die marxistische Ideologie nach dem Scheitern des realen Sozialismus*, red. Hans Spatzenegger (Salzburg 1991)
- *The Contract of Mutual Indifference. Political Philosophy after the Holocaust* (London 1998)
- "Marxists before the Holocaust. Trotsky, Deutscher, Mandel", i *The Legacy of Ernest Mandel*, red. Gilbert Achcar (London/New York 1999), s 191–213 ["Marxister inför Förintelsen: Trotskij, Deutscher, Mandel i [Arvet efter Ernest Mandel](#)]
- Gibelli, Antonio, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale* (Turin 1990)
- Gilman, Sander, *The Jew's Body* (New York 1991)
- *Smart Jews. The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence* (Lincoln 1996)
- Goldhagen, Daniel J, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust* (London 1996)
- "Reply to my critics", *The New Republic* 29 april och 23 dec 1996
- Green, Barbara B, "Stalinist terror and the question of genocide. The great famine", i *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, red. Alan S Rosenbaum (Boulder, Co 1996)
- Gutman, Yisrael, *The Jews of Warsaw 1939–1943. Ghetto, Underground, Revolt* (Brighton 1982)
- Habermas, Jürgen, "Martin Heidegger. L'oeuvre et l'engagement", *Textes et contextes* (Paris 1994)
- "Geschichte ist ein Teil von Uns", *Die Zeit* nr 12 (14 mars 1997), s 13f
- Hayes, Peter, *Industry and Ideology. IG Farben in the Nazi Era* (Cambridge 1987)
- Heidegger, Martin, *Varat och tiden* (Lund 1981). Sv. övers. Richard Matz
- Herbert, Ulrich, "Arbeit und Vernichtung. Ökonomisches Interesse und Primat der 'Weltanschauung' in Nationalsozialismus", i *Ist der Nationalismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit* (Frankfurt 1987), s 198–236
- Herf, Jeffrey, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (New York 1984)
- Hevitt, Nicholas, "'Portrait de l'antisémitisme': antisémitisme et judéocide", i *Etudes sarriennes* årg. 1 (Paris 1984), s 111–122
- Hierusalimi, Yosef Haym, *Zachor. Jewish History and Jewish Memory* (Seattle 1982)

- Hilberg, Raul, *The Destruction of the European Jews* (New York 1985)
- *Unerbetene Erinnerung. Der Weg eines Holocaust-Forschers* (Frankfurt 1994),
- ”Le phénomène Goldhagen”, *Les Temps Modernes* nr 592 (1997)
- Hitler, Adolf, *Hitlers bordssamtal i führerhögkvarteret 1941–1942*, red. Henry Picker, urval Stig Jonasson (Stockholm 1984). Sv. övers. Wolf Pietsch
- Hobsbawm, Eric J, *Ytterligheternas tidsålder. Det korta 1900-talet. 1914–1991* (Stockholm 1997). Sv. övers. Lena Lundgren
- *Om historia* (Stockholm 2001). Sv. övers. Lena Lundgren
- Hook, Sidney, ”Reflections on the Jewish question”, *Partisan Review* årg. 5 (1949), s 463–482
- Horkheimer, Max, *Eclipse of Reason* (New York 1947)
- /Adorno, Theodor W, *Upplysningens dialektik. Filosofiska fragment* (Göteborg 1981). Sv. övers. Lars Bjurman och Carl-Henning Wijkmark
- ”Judarna och Europa”, i Adorno m.fl., *Kritisk teori. En introduktion* (Göteborg 1987), s. 145–166
- Husson, Edouard, *Une culpabilité ordinaire? Hitler, les Allemands et la Shoah* (Paris 1997)
- Höss, Rudolf, *Kommandant i Auschwitz* (Stockholm 1967). Sv. övers. D.M. Winter
- Ichheiser, Gustav, *American Journal of Sociology* årg. 55 (1949), nr 1, s 111
- Jaspers, Karl, *Den tyska skuldfrågan. Ett bidrag till den tyska frågan* (Stockholm 1947). Sv. övers. Alf Ahlberg
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950* (Boston 1973)
- ”The Jews and the Frankfurt School. Critical theory’s analysis of anti-Semitism”, i *Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York 1985), s 90–100
- Jäckel, Eberhard, ”Die elände Praxis der Untersteller”, i ”*Historikerstreit*”. *Die Dokumentation über die Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistische Judenvernichtung*, red. Jäckel (München 1987)
- Kandel, Liliane, ”La lettre volée de Daniel J. Goldhagen ou ’un révisionnisme radical’”, *Les Temps Modernes* nr 592 (1997), s 42–44
- Katz, Steven, ”The uniqueness of the Holocaust. The historical dimension”, i *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide*, red. Alan S. Rosenbaum (Boulder, Co 1996)
- Kershaw, Ian, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich. Bavaria 1933–1945* (Oxford 1983)
- *The Nazi Dictatorship. Problems and Perspectives of Interpretation* (London 1989)
- ”Totalitarianism revisited. Nazism and Stalinism in comparative perspective”, *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* nr 23 (1994)
- Kocka, Jürgen, ”German history before Hitler. The debate about the German Sonderweg”, *Journal of Contemporary History* årg. 23 (1988)

- Kracauer, Siegfried, *Theory of Film. The Redemption of Physical Reality* (New York 1960)
- Kraushaar, Wolfgang, ”Sich aufs Eis wagen. Plädoyer für eine Auseinandersetzung mit der Totalitarismustheorie”, *Mittelweg* nr 36 (1993)
- Kwiet, Konrad, ”Historians of the German Democratic Republic on antisemitism and persecution”, *Leo Baeck Institute Yearbook* årg. 21 (1976).
- La science sous le Troisième Reich*, red. Josiane Olf-Nathan (Paris 1993)
- Lanzmann, Claude, *Shoah. De överlevande berättar* (Stockholm 1986). Sv. övers. Mats Löfgren
- Laqueur, Walter, *The Terrible Secret. Suppression of the Truth about Hitler's "Final Solution"* (Harmondsworth 1982)
- Lazare, Bernard, *Le Fumier de Job* (Paris 1990)
- Léon, Abraham, *Marxismen och judefrågan* (Mölndal 1970). Sv. övers. Ewa Rappe. (Omtryckt med titeln *Judefrågan och sionismen. En historisk analys*, Stockholm 1982)
- Levi, Primo, ”Il buco nero di Auschwitz”, *La Stampa* 27 jan 1987
- *The Drowned and the Saved* (New York 1988). Am. övers. Raymond Rosenthal
- ”Efterskrift”, *Är detta en människa?* (Stockholm 1998). Sv. övers. Ingrid Börge
- Liessman, Konrad-Paul, *Günther Anders* (Hamburg 1993)
- Losurdo, Domenico, *Il revisionismo storico. Problemi e miti* (Bari 1996)
- Lukács, Georg, *Förnuftets banemän. Från Nietzsche till Hitler* (Lund 1985). Sv. övers. Bernt Kennerström
- Lunn, Eugene, *Marxism and Modernism. Lukács, Brecht, Benjamin, Adorno* (London 1985)
- Luxemburg, Rosa, *Socialdemokratins kris* (Stockholm 1971). Sv. övers. Lars Krumlinde
- Löwenthal, Leo, ”Terror's atomization of man: The crisis of the individual”, *Commentary* jan 1946
- Löwy, Michael/Sayre, Robert, i *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité* (Paris 1992)
- /Varikas, Eleni, ”L'esprit du monde sur les ailes d'une fusée”, *La critique du progrès chez Adorno*”, *Revue des Sciences Humaines* nr 229 (1993)
- *On Changing the World. Essays in Political Philosophy, from Karl Marx to Walter Benjamin* (Atlantic Highlands, NJ 1993)
- ”Ernest Mandel's revolutionary humanism”, i *The Legacy of Ernest Mandel*, red. Gilbert Achcar (London/New York 1999), s 24–37 [”Ernest Mandels revolutionära humanism” i [Arvet efter Ernest Mandel](#)]]
- MacDonald, Dwight, ”The responsibility of peoples”, *Politics* årg. 2, nr 3 (mars 1945), s 82–93. (Omtryckt i *The Responsibility of Peoples*, London 1957)
- Mace, James E, ”The man-made famine of 1933 in Soviet Ukraine”, i *Famine in Ukraine, 1932–1933*, red. Serbyn och Krawchenko (Edmonton 1986)
- Mandel, Arnold, *L'Arche* (febr 1962), s 261–264

- [Mandel, Ernest] Ernest Germain, "Postface. La question juive au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale", i Abraham Léon, *La conception matérialiste de la question juive* (Paris 1946) xxx
- *Senkapitalismen. 1–2* (Stockholm 1974). Sv. övers. Bengt Andersson
- *Du fascisme* (Paris 1974)
- *Trotsky. A Study in the Dynamic of His Thought* (London 1979], s 103)
- "Trotsky e la lotta contro il fascismo", *Il Ponte* nr 11/12 (1980)
- *Karl Marx. Die Aktualität seines Werkes* (Frankfurt 1983)
- "Zum Historikerstreit. Ursprung, Wesen, Einmaligkeit und Reproduzierbarkeit des Dritten Reiches", i *Der zweite Weltkrieg* (Frankfurt 1991)
- "Die zukünftige Funktion des Marxismus", i *Das verspielte "Kapital". Die marxistische Ideologie nach dem Scheitern des realen Sozialismus*, red. Hans Spatenegger (Salzburg 1991)
- *Trotsky as Alternative* (London 1995). Eng. övers. Gus Fagan
- "The luck of a crazy youth", *New Left Review* nr 213 (1995). (Intervju med Tariq Ali. Omtryckt i *The Legacy of Ernest Mandel*, red. Gilbert Achcar (London/New York 1999), s 217–224)
- *Andra världskriget. Vad det egentligen handlade om* (Stockholm 2005). Sv. övers. Göran Källqvist
- "De materiella, sociala och ideologiska förutsättningarna för nazisternas folkmord", i *Andra världskriget. Vad det egentligen handlade om* (Stockholm 2005), s 231–239. Sv. övers. Göran Källqvist
- Marcuse, Herbert, *Eros och civilisation. En Freudtolkning* (Stockholm 1968). Sv. övers. Jan Ivarsson
- *Den endimensionella människan. Studier i det avancerade industrisamhällets ideologi* (Stockholm 1969). Sv. övers. Sven-Eric Liedman
- Marrus, Michael R, *The Politics of Assimilation. A Study of the French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair* (New York 1972)
- *The Holocaust in History* (Harmondsworth 1987)
- Marx, Karl, *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin. 1* (Staffanstorps 1969). Sv. övers. Ivan Bohman
- "The Future Results of British Rule in India", i *Collected Works. 12* (New York/Moscow 1979)
- /Engels, Friedrich, *Kommunistiska manifestet* (Stockholm 1994). Sv. övers. Per-Olof Mattsson
- Mason, Tim, "Das Primat der Politik", *Das Argument* nr 41 (1966)
- Mayer, Arno J, *Why Did the Heavens Not Darken? The "Final Solution" in History* (New York 1988)
- "Memory and history. On the poverty of remembering and forgetting the Judeocide", *Radical History Review* nr 56 (1993), s 5–20
- Meschonnic, Henri, "Sartre et la question juive", i *Etudes Sartriennes* nr 1, 1984

- Minczeles, Henri, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif* (Paris 1995)
- Missika, Jean-Louis, "Juif par le regard de l'autre?", *Commentaires* nr 28–29 (1985)
- Mommsen, Hans, "The realization of the unthinkable", i *From Weimar to Auschwitz* (Princeton, NJ 1991)
- Mosse, George L., *The Crisis of German Ideology. The Cultural Origins of the Third Reich* (New York 1968)
- *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars* (New York 1991)
- Neumann, Franz, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944* (London 1967)
- Niethammer, Lutz, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* (Hamburg 1989)
- Nolte, Ernst, *Der europäische Bürgerkrieg. Nationalsozialismus und Bolchewismus* (Frankfurt 1987)
- Parrau, Alain, *Ecrire les camps* (Paris 1995)
- Paxton, Robert O., *Vichy France. Old Guard and New Order 1940–1944* (New York 1972)
- Peukert, Detlev, "Alltag und Barbarei. Zur Normalität des dritten Reiches", i *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, red. Dan Diner (Frankfurt 1987)
- "Die Genesis der 'Endlösung' aus dem Geist der Wissenschaft", i *Max Webers Diagnose der Moderne* (Göttingen 1989), s 102–121
- Pollock, Friedrich, "Is National Socialism a new order?", *Zeitschrift für Sozialforschung/Studies in Philosophy and Social Science* nr 9 (1941), s 200–225
- Postone, Moishe, "Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretische Versuch", i *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, red. Dan Diner (Frankfurt 1988), s 242–254
- Prekerova, Teresa, "L'action de la résistance polonaise en faveur des Juifs. Zegota", i *L'insurrection du ghetto de Varsovie*, red. Joël Kotek (Bruxelles 1994), s 63–72
- Primo Levi. Un antologia della critica*, red. Ernest Ferrero (Turin 1997)
- Rabi, "Portrait d'un philosémite", *Esprit* årg. 10 (1947), s 532–544
- Raczymow, Henri, "La dette", Jarek M. Rymkiewicz, *La dernière gare. Umschlagplatz* (Paris 1989)
- Rayski, Adam, i *Qui savat quoi?*, red. Denis Peschansk (Paris 1987)
- Renan, Ernest, *Oeuvres complètes. 8* (Paris 1967)
- Ringelblum, Emmanuel, *Notes from the Warsaw Ghetto* (New York 1974). Am. övers. Jacob Sloan
- Rosdolsky, Roman, *Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der "gesichtslosen Völker"* (Berlin 1979)
- Rosenberg, Harold, "Does the Jew exist?: Sartre's morality play about anti-Semitism", *Commentary* årg. 7 (1949), nr 1
- Roth, Karl Heinz, "Revisionist tendencies in historical research into German fascism", *International Review of Social History* årg. 30, nr 3 (1994), s 428–455
- Rousset, David, *L'Univers concentrationnaire* (Paris 1965)

- Safranski, Rüdiger, *Heidegger et son temps* (Paris 1996). Fr. övers. Isabelle Kalinowski
- Sandkühler, T./Schmuhl, H.W., ”Noch einmal: die I.G. Farben und Auschwitz”, *Geschichte und Gesellschaft* årg. 19 (1993), nr 2
- Sartre, Jean-Paul, ”En ledares barndom”, i *Muren* (Stockholm 1946). Sv. övers. Eva Alexanderson
- *Réflexions sur la question juive* (Paris 1957)
- & Lévy, Benny, *Les entretiens de 1980* (Paris 1991)
- *Anti-Semite and Jew* (New York 1995). Am. övers. George J Becker
- Schieder, Wolfgang, ”Zeitgeschichtliche Verschränkungen über Ernst Nolte und Renzo De Felice”, *Annali dell’Istituto italo-germanico di Trento* årg. 17 (1991), s 359–376
- Schwarberg, Günter, *Das Getto. Geburtstagsspaziergang in die Hölle* (Göttingen 1989)
- Schäfer, Michael, *Die Rationalität des Nationalsozialismus. Zur Kritik philosophischer Faschismustheorien am Beispiel der Kritischen Theorie* (Veinheim 1994)
- Sieferle, Rolf Peter, ”Modernität, Technokratie und Nationalsozialismus”, i *Die konservative Revolution* (Frankfurt 1995: Fischer), s 198–221
- Sirinelli, Jean-François, *Deux Intellectuels dans le siècle. Sartre et Aron* (Paris 1995)
- Sofsky, Wolfgang, *The Order of Terror. The Concentration Camp* (Princeton, NJ 1996). Am. övers. William Templer
- Sombart, Werner, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (München/Leipzig 1920)
- Steinberg, Maxime, ”L’écho de la révolte en Belgique. Une lecture paradoxale”, i *L’insurrection du ghetto de Varsovie*, s 99–116
- Steiner, George, *Errata. An Examined Life* (London 1997)
- Sternhell, Zeev, *La Droite révolutionnaire 1885–1914. Les origines françaises du fascisme* (Paris 1978)
- Suleiman, Susan, ”The Jew in Jean-Paul Sartre’s *Réflexions sur la question juive*. An exercise in historical reading”, i *The Jew in the Text*, red. Linda Nochlin/Tamar Garb (New York 1995)
- Ternon, Yves, ”Lettre ouvert à Bernard Lewis et à quelques autres”, i *La province de la mort*, red. Leslie A. Davis (Bruxelles 1994)
- Todorov, Tzvetan, *Les abus de la mémoire* (Paris 1995)
- Tranfaglia, Nicola, *La prima guerra mondiale e il fascismo* (Turin 1995)
- *Un passato scomodo. Fascismo e postfascismo* (Roma 1996),
- Traverso, Enzo, *The Marxists and the Jewish Question. The History of a Debate 1843–1943* (Atlantic Highlands, NJ 1994). Am. övers. Bernard Gibbons
- *The Jews and Germany. From the ”Judeo-German Symbiosis” to the Memory of Auschwitz* (Lincoln 1995). Am. övers. Daniel Weissbort
- ”Le prophète muet. Portrait de Trotsky”, *Actuel Marx* nr 17 (1995)
- ”Trotzki und Benjamin. Wahlverwandschaften”, *Das Argument* nr 222 (1997), s 697–705
- *L’Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels* (Paris 1997)

- Turnov, Ionas, *C'était ainsi 1939–1943. La vie dans le ghetto de Varsovie* (Paris 1995)
- ”Vernichtungspolitik”. *Eine Debatte über den Zusammenhang von Sozialpolitik und Genozid im nationalsozialistischen Deutschland*, red. Wolfgang Schneider (Hamburg 1991)
- Vidal-Naquet, Pierre, *The Assassins of Memory. Essays on the denial of the Holocaust* (New York 1992). Am. övers. Jeffrey Mehlman
- *Réflexions sur le génocide. Les Juifs, la mémoire et le present. 3* (Paris 1995)
- *The Jews. History, Memory, and the Present* (New York 1996). Am. övers. David Ames Curtis
- Volkov, Shulamit, ”Antisemitismus als kultureller Code”, i *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19 und 20 Jahrhundert* (München 1990), s 13–36
- Weber, Max, ”Politics as a vocation”, i *From Max Weber. Essays in Sociology*, red. C. Wright Mills (New York 1958)
- *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda* (Lund 1978). Sv. övers. Agne Lundquist
- Werth, Nicolas, ”Gulag: les vrais chiffres”, *L’Histoire* nr 169 (1993)
- ”En stat mot sitt folk”, i *Kommunismens svarta bok*, red. Stéphane Courtois (Stockholm 1999), s 49–277. Sv. övers. under red. av Jan Stolpe
- Wieviorka, Annette, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l’oubli* (Paris 1992)
- ”L’insurrection du ghetto de Varsovie”, *L’Histoire* nr 164 (mars 1993), s 34–44
- ”Les échos de la révolte en France”, i *L’insurrection du ghetto de Varsovie*, red. Joël Kotek (Bruxelles 1994), s 87–98
- Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedingung* (Paris 1993)
- *L’École de Francfort: Histoire, développement, signification* (Paris 1993). Fr. övers. Lilyarie Deroche-Gurcel
- Wilkinson, James D, *The Intellectual Resistance in Europe* (Cambridge 1981)
- Winkler, Heinrich August, ”Deutschland vor Hitler”, i *Der historische Ort des Nationalsozialismus*, red. Walter Pehle (Frankfurt 1990), s 11–30
- Wistrich, Robert, ”Helping Hitler”, *Commentary* juli 1996
- Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, red. Dan Diner (Frankfurt 1988)

Förklaringar

Action Française, högerextrem, nationalistisk fransk rörelse som grundades 1899. Charles Maurras en av de viktigaste ledarna.

Agudat Israel, ”Israels förening”, antisionistiskt religiöst judiskt parti som grundades 1912.

Akiva, Bnei, religiös sionistisk ungdomsrörelse.

Andra internationalen, socialdemokratisk international som bildades 1889 och som bröt samman vid första världskrigets utbrott 1914.

Bund, judisk arbetarorganisation i Ryssland, inklusive Polen, före revolutionerna 1917.

Dialektik, har kallats ”rörelsens logik”, filosofisk beskrivning av hur motsättningar driver fram utveckling, t ex samhällsutveckling. I detta begrepp ingår att förändring inte sker linjärt, utan att motsättningar växer tills det sker en plötslig förändring. Det innebär också att förändringar inte bara innebär ett förkastande av det gamla utan också bär med sig något av det gamla, vilket präglar slutresultatet. Filosofen Hegel står som den som utvecklat en dialektisk filosofi, med idealistiska, religiösa förtecken. Marx och Engels tog fasta på Hegels filosofi och utvecklade en dialektisk materialism, där det är materiella, och inte andliga krafter som driver utvecklingen framåt.

Dreyfusaffären var en av sin tids mest uppseendeväckande händelser. Dreyfus tillhörde franska generalstaben och hade judiskt ursprung. Han blev 1894 oskyldigt beskyldd för förräderi och förvisades till Djävulsön. Frankrike splittrades mellan republikaner och tredje republikens monarkistiska och militaristiska motståndare. Genom en omfattande kampanj, där författaren Zola spelade en viktig roll, rentvåddes Dreyfus 1906.

Fjärde internationalen — Vänsteroppositionen (bolsjevik-leninisterna eller ”trotskisterna”) bildades 1923 som en fraktion i Rysslands kommunistiska parti. Internationella vänsteroppositionen bildades 1930 som en fraktion i Kommunistiska internationalen, med målet att återföra organisationen till revolutionära ståndpunkter. Efter att det tyska kommunistpartiet (KPD) låtit Hitler ta makten utan att lyfta ett finger, och Komintern i sin helhet misslyckades med att ens inse nederlaget, drog Trotskij slutsatsen att Komintern var död som en revolutionär rörelse och att en ny revolutionär international måste grundas. Fjärde internationals grundningskongress hölls i september 1938.

Funktionalism, riktning inom olika vetenskaper som betonar att förklaringar ska vara ändamålsenliga, ”funktionella”.

Gulag, rysk förkortning för ”Huvudstyrelsen för korrektions- och arbetsläger” som även fungerar som samlingsbeteckning på de straff- och arbetsläger som främst fanns i östra Ryssland. Se Anne Applebaums bok *Gulag. De sovjetiska lägrens historia*, 2004.

Hashomir Hatzair, socialistisk, sionistisk ungdomsrörelse som bildades i Östeuropa kring första världskriget för att uppmuntra till emigration till rörelsens kibbutzer i Palestina. Nu knuten till vänsterpartiet Meretz i Israel.

Hechalutz, ”Pionjären”, löst sammansatt sionistisk rörelse som bildades i Polen 1904.

Hemmaarmén (Armija Krajowa), den del av det polska motståndet mot den tyska ockupationen som leddes av den borgerliga exilregeringen i London.

Historiematerialism, den historiska materialismen är en del av marxismen som betonar att historien måste studeras med utgångspunkt i samhällsklasserna och den materiella produktionen.

Kategoriskt imperativ, ovillkorlig plikt. Filosofen Kant hävdade att man ska handla så att ens handlande ska kunna upphöjas till allmän regel.

Kulaker, rysk beteckning på rika bönder. Under stalinismen användes det som synonymt med regimfientliga.

Kolyma, plats i nordöstra Ryssland där ett av de största lägersystemen fanns. Se Varlam Sjalamovs skildring av sina år där i *Skovelmästaren. Berättelser från Kolyma*, 200

NKVD, "Folkkommissariatet för inrikes angelägenheter", namn på den sovjetiska säkerhetspolisen under 1930-talet och andra världskriget.

Ontologi, beteckning på läran om "de säregna och (väsens-)nödvändiga dragen hos det varande" (*Filosoflexikonet*, 1993).

Paradigm, grekiskt ord som betyder förebild eller mönster och som används för att beteckna en etablerad föreställning inom ett visst område. När en ny föreställning eller teori uppträder kallas detta för paradigmskifte.

Poale Zion, "Sions arbetare", sionistiskt arbetarparti i Ryssland som återopade sig på marxismen. Bildades 1903 efter att Bund avvisat sionismen – dvs. att bygga en judisk stat någonstans i världen – 1901. Leddes av Ber Borochov.

Revisionism, uppfattning som reviderar en lära eller uppfattning. Eduard Bernstein var ledare för en revidering av marxismen som ägde rum i början av 1900-talet. Används numera även om de som förnekar etablerade historiska fakta såsom förintelselägren ("historierevisionister").

Spartakister, Spartakusförbundet i Tyskland bildades 1915 som Gruppe Internationale och bestod av den vänster inom socialdemokratien som gick emot krigspolitiken.

Reifikation, marxistisk term som betecknar omvandlingen av mänskliga egenskaper, relationer och handlingar till egenskaper, relationer och handlingar hos av människan tillverkade ting som blivit oberoende av människan och som styr hennes värld. Det syftar även på omvandlingen av människor till tingliknande varelser som inte beter sig mänskligt utan i enlighet med tingens värld. Reifikation är ett specialfall av alienation, dess mest radikala och mest spridda form och som kännetecknar det moderna kapitalistiska samhället. (*A Dictionary of Marxist Thought*, Blackwell 1991)

Sions vises protokoll, falsarium utfört av tsarryska hemliga polisen för att underblåsa antisemitismen i samband med den första ryska revolutionen 1905. Dokumentet påstås bevisa judarnas avsikter att behärska hela världen.

SPD, det tyska socialdemokratiska partiet.

Universalism, inom filosofin uppfattningen att handlingar ska vara till den större helhetens bästa.

Upplysningen, samlingsnamn för den rörelse under 1700-talet, främst i Frankrike men även andra länder, som bekämpade envælde och kyrkans makt.

"Upprättgående gång", tankegång hos filosofen Ernst Bloch. Redan som 20-årig formulerade han den: "Den upprätta gången lär man sig sist av allt. Huvudet högt, fritt blickande omkring sig, endast för detta finns huvudet där". Tanken sammanhänger med

Blochs teori om hoppets princip och återanvändes av den tyske marxisten Rudi Dutschke i dennes självbiografi *Gå upprätt. En fragmentarisk självbiografi*, 1983.

Weimarrepubliken, den republik som avlöste den tyska monarkin 1919 och som avskaffades i och med nazisternas maktövertagande 1933.

Vichyregimen, beteckning på den södra del av Frankrike som inte ockuperades av tyska trupper efter det franska nederlaget 1940. Den leddes av marskalk Pétain och samarbetade nära med naziregimen.