

links • rechts • geweld

Philippe Van Parijs over Charles Taylor

krisis

TIJDSCHRIFT
VOOR FILOSOFIE
67 ZOMER 1997

67

Bevat de Jodenvervolgning een les?

Over het ware angstbeeld van de sociaal-liberale cultuur

IDO DE HAAN

In zijn essay *De angstmachine* stelt René Boomkens dat geweld in onze 'sociaal-liberale cultuur' een taboe is. Er wordt 'een onoverbrugbare kloof gesuggereerd tussen het normale leven in de burgerlijke samenleving, dat radicaal geweldloos is, en de abnormaliteit of illegaliteit van alle vormen van gewelddadig gedrag' (Boomkens 1996, 17). Deze taboeïsering is volgens Boomkens 'de jure' het resultaat van de neutralisering van feitelijk aanwezig geweld: de verbreiding van geweld wordt gestelpt via de monopolisering van geweld in de staat, door de naturalisering van de strijd om het bestaan op de markt en de afwisselende privatisering en criminalisering van het geweld tussen burgers onderling. *De facto* is er echter nog steeds een hoop geweld, waar burgers zich van proberen af te sluiten in de 'geborgenheidsmachine' van het omheinde en gesurveilleerde suburbane leven, maar dat zij ondertussen heimelijk aanbidden in de 'angstmachine' van de hedendaagse populaire cultuur. Films als *Pulp fiction* en romans als *American psycho* 'bevestigen het algemene beeld van een cultuur die juist dankzij de hoge graad van geborgenheid en ervaringsloosheid die haar eigen is, een extreme fascinatie voor geweld tentoonspreidt' (Boomkens 1996, 105). De geweldloosheid van de 'sociaal-liberale cultuur' is derhalve een illusie, en de verdrongen gewelddadigheid van onze samenleving keert terug in de vorm van het fantasmatische geweld in de populaire cultuur.

De suggestie die Boomkens aldus wekt, is dat in onze samenleving een heimelijke wens bestaat tot het plegen van geweld; een verlangen dat bovendien maar voor een deel geneutraliseerd wordt door de geborgenheid van suburbia. Maar in zijn veronderstelling dat wij ons overleveren aan de angstmachine om onze verdrongen verlangens uit te leven, gaat hij eraan voorbij dat er bepaalde vormen van geweld zijn, waarnaar het verlangen waarschijnlijk geheel afwezig is, en de veronderstelling dat we ons daar in het diepste geheim toch in zouden willen verliezen is zelfs enigszins pervers. Boomkens ziet dat niet, omdat hij, net zoals bijvoorbeeld Enzensberger in *Civil wars* (1994), geneigd is alle vormen van geweld op een hoop te gooien, en de hardhandige straatrover over één kam te scheren met alle andere 'gewelddadige conflicten, of breukvlakken, radicale grenzen tussen levensvormen, bevolkingsgroepen, seksen, rassen, enzovoorts, die de kiemen vormen van geweld' (Boomkens 1996, 19). Het willekeurige geweld tussen burgers in de binnensteden komt zo op dezelfde lijn te staan als het grootschalige en systematische geweld van de staat tegen de burgers ter beslechting van politieke geschillen.

Ten opzichte van de laatste vorm van geweld zijn de 'sociaal-liberale' neutralise-

ringen van geweld echter in het geheel niet illusoir. Het geweldsmonopolie van de staat, de verschuiving van de strijd om het bestaan naar het door sociale wetgeving afgepaalde strijdperk van het sociaal-kapitalisme, en de transformatie van gewelddaden tot individueel toerekenbare misdaden zorgen er inderdaad voor dat geweld wordt uitgebannen, voorzover het gaat om het geweld dat ingezet wordt ter beslechting van politieke tegenstellingen. Terecht plaatsen 'sociaal-liberalen' als Richard Rorty en Jürgen Habermas geweld buiten de grenzen van de liberale samenleving, en noemen zij de dwangloze dwang van het betere argument de kern van de democratische rechtsstaat. Dat doen zij niet omdat zij geen oog hebben voor de gewelddadige tendensen in onze laat-moderne samenleving, maar omdat zij de beslechting van politieke geschillen door middel van fysiek geweld binnen de liberale samenleving als een onmogelijkheid beschouwen. In die opvatting worden zij gesteund door het feitelijk tamelijk geweldloos functioneren van de meeste liberale democratieën, de brede instemming van de leden van liberale samenleving met de *rule of law* en de wereldwijde protesten die hedendaagse gevallen van grootschalig en politiek gemotiveerd geweld oproepen.

Anders gezegd: als *Pulp fiction* in Cambodja, Bosnië of Ruanda was gesitueerd zou niemand de film hebben begrepen als een fascinerende *sick joke*. Boomkens' angstmachine werkt alleen als een groot deel van het maatschappelijk leven al gepacificeerd is, en de neutralisering die Boomkens noemt hebben daar het hunne aan bijgedragen. Als er op het niveau van het politieke leven sprake is van een 'geborgenheidsmachine', dan zijn het juist die neutralisering die daarvan het interne mechaniek vormen.

Dat geborgenheidsmechanisme werkt effectief, mede omdat wij op geen enkele manier een diep verlangen koesteren naar een herleving van politiek geweld. Wij zijn daar niet alleen zo sterk van overtuigd omdat wij genieten van de gemoedsrust die de sociale rechtsstaat biedt, maar ook omdat er inderdaad een soort 'angstmachine' bestaat in onze samenleving. Die produceert echter geen beelden van geweld waar wij heimelijk aan zouden willen deelnemen, maar herinneringen van grootschalige gewelddaden, waarvan iedereen blij is gevrijwaard te zijn. De werkelijke angstmachine van de liberale democratie is sinds een aantal decennia de totalitaire samenleving. Tegenover onze samenleving heeft altijd het schrikbeeld van nazi-Duitsland en de Sovjetunie gestaan, maar sinds het verdwijnen van de laatste macht, geldt in het bijzonder de vervolging en vernietiging van het Europese Jodendom tussen 1933 en 1945 als liberaal-democratisch angstbeeld.

Dat bleek onlangs bijvoorbeeld weer toen in Duitsland een *Prijs voor de democratie* werd uitgereikt, niet aan een *crime fighter* of aan de directeuren van de Duitse particuliere bewakingsdiensten, maar aan Daniel J. Goldhagen, auteur van het boek *Hitler's willing executioners*, waarin hij het leeuwendeel van de Duitsers ieder individueel verantwoordelijk stelt voor de vernietiging van de Joden. En net zoals in Duitsland al eerder de *Historikerstreit* had getoond hoe nauw de band is tussen democratisch besef en de erflast van de Jodenvervolging (zie Maier 1988), zo geldt ook elders dat de herinnering aan de Jodenvervolging een krachtig antidotum is tegen een gebrek aan waardering voor de 'sociaal-liberale cultuur'.

Het voorbeeld van Goldhagen maakt tegelijkertijd duidelijk dat het gebruik van

de geschiedenis van de Jodenvervolging als anti-liberaal schrikbeeld niet zonder problemen is. Want in dezelfde beweging waarmee Goldhagen wordt geprezen om zijn onverschrokken verklaring voor de toedracht en aard van de Jodenvervolging, prezen de feestredenaars zichzelf gelukkig dat zij niet langer in de samenleving leefden waar een eliminationistische ideologie leidt tot een eliminationistische politiek. Maar als die samenlevingen zo grondig van elkaar verschillen, hoe kan dan de herinnering aan de Jodenvervolging nog richtinggevend zijn? Om zin te ontlenen aan de herinnering aan de Jodenvervolging moet onze wereld op een of andere manier verbonden zijn met die waarin zij plaatsvond. De Jodenvervolging moet niet alleen als aperte loochening van onze cultuur gezien kunnen worden, maar ook als een minder of meer verscholen waarheid. Anders gezegd: de gedachte dat de Jodenvervolging als liberaal-democratisch angstbeeld functioneert, berust op de veronderstelling dat er lering valt te trekken uit vervolging en vernietiging van het Europese Jodendom. Is dat zo? Bevat de Jodenvervolging een les?

Bureaucratie en openbaarheid

Een voor de hand liggende manier waarop de herinnering aan de Jodenvervolging richting kan geven aan onze waardering van de huidige samenleving, is gebaseerd op de veronderstelling dat de ondergang van de Joden plaatsvond in een wereld die niet fundamenteel anders is dan de onze. Dit denkbeeld is de afgelopen decennia bijvoorbeeld vertolkt door progressieve intellectuelen die het nazisme beschouwden als uitvloeisel van de kapitalistische structuur en geen fundamentele breuk zagen tussen de wereld voor en na 1945. Belangrijkste vertegenwoordigers van deze gedachte zijn waarschijnlijk de leden van de *Frankfurter Schule*, zoals Theodor Adorno, die in 1959 verklaarde 'dat de objectieve maatschappelijke voorwaarden die het fascisme mogelijk maakten nog steeds bestaan' (Adorno 1977 (1959), 568). In een andere gedaante staat deze continuïteitsgedachte ook centraal in de these van de 'banaliteit van het kwaad', opgesteld door Hannah Arendt (1977 (1963)), maar in andere bewoordingen ook uiteengezet door de sociaal-psycholoog Stanley Milgram (1974), John Sabin en Maury Silver (1982), Zygmunt Bauman (1989), en in historiografische zin uitgewerkt in Raul Hilbergs *The destruction of the European Jews* (1985 (1961)). Zij allen beschouwen deelname aan volkerenmoord als het gevolg van sociale, meer in het bijzonder bureaucratische mechanismen, die ook nu nog van kracht zijn.¹

In Arendts verslag van de berechting van Adolf Eichmann, waarin zij de these van de banaliteit van het kwaad uitwerkte,² leunde zij sterk op het werk van Hilberg. Hij wordt gezien als vertegenwoordiger van de zogeheten 'functionalistische' school in de historiografie van de Jodenvervolging.³ Kerngedachte daarin is dat de vervolging en vernietiging van de Europese Joden geen bewust gepland beleid was, maar het effect van de inrichting van het bestuurlijke apparaat en de logica van de oorlog. Auteurs uit deze richting zetten zich af tegen de gedachte dat de verklaring voor de vervolging gezocht moet worden in de intenties van de daders. Zij onderschrijven veelal nog wel de 'intentionalistische' gedachte dat leidende nazi's de bedoeling hadden om alle Joden te vermoorden. Maar het daadwerkelijk verloop van de vervolging wordt verklaard door het proces van 'cumulatieve radicalisering', aangejaagd

hetzij door het vastlopen van de Duitse campagne tegen de Sovjetunie, waardoor de energie van de Duitse oorlogsmachinerie verlegd werd naar de vernietiging van de Joden (Broszat 1979); hetzij door de onderlinge concurrentie binnen de sterk verdeelde bureaucratie, die werd uitgevochten door met steeds radicalere plannen de gunst van Hitler te ontlokken (Mommsen 1983). Hilberg meent zelfs dat er, afgezien van een vaag omschreven intentie tot vernietiging van de Joden, geen andere verklaring is dan de interne logica van de *machinery of destruction*.

In dergelijke verklaringen speelt niet alleen de intentie van de nazistische leiders een ondergeschikte rol, ook de motieven en bedoelingen van daders in lagere echelons doen er weinig toe. In het bijzonder het al of niet antisemitische karakter van de Duitsers is dan irrelevant. Zoals Arendt stelde, was het verontrustende aan Eichmann juist dat hij geen tot het kwade geneigde rabiate antisemiet was, maar 'dat er zo veel als hij waren, en dat de meesten geperverteerd noch sadistisch waren, dat zij toen en nu verschrikkelijk en schrikwekkend normaal waren' (Arendt 1977 (1963), 276). In aansluiting hierop stellen Sabini en Silver, dat de verklaring voor Eichmanns daden gezocht moet worden in de aard van bureaucratieën:

'Omdat ons gevoel van verantwoordelijkheid berust op onze intenties, en omdat bureaucratieën ervoor zorgen dat iedereen slechts de intentie hoeft te hebben om de regels op te volgen, is het resultaat dat bureaucratieën grote aanleg hebben voor het organiseren van kwaad' (Sabini & Silver 1982, 66).

Daaruit volgt ook meteen een les. Zoals Bauman stelt, is genocide geen uitzondering of teken van disfunctioneren van de moderne samenleving met een uitgebreide bureaucratie. Integendeel: 'Het verhaal van de organisatie van de Holocaust kan zo ingevoegd worden in een handboek over wetenschappelijk *management*.' De Jodenvervolgving 'laat slechts zien tot welke rationaliserende en beheersende tendensen de moderniteit leidt, als zij niet in toom wordt gehouden, als het pluralisme van sociale krachten inderdaad uitgehold is' (Bauman 1989, 150, 114). De typering van de Jodenvervolgving als het effect van bureaucratieën op het maatschappelijk leven leidt derhalve vrijwel direct tot een wantrouwen tegen de staat, tot een verzet tegen de gelijkstelling van politiek aan effectief bestuur, en tot een grotere betrokkenheid bij het in-stand-houden van een zelfstandige openbare sfeer – kortom, al die zaken die behoren tot de standaard-overtuigingen van de liberale democraat. De Jodenvervolgving als uitkomst van bureaucratische processen leert ons dat zonder een levendige publieke sfeer en een agonistische politiek, macht verwordt tot geweld (vgl. Arendt 1970).

In andere opzichten ondermijnt de bureaucratische uitvoering van de Jodenvervolgving als schrikbeeld van de liberale samenleving daarentegen de waardering voor de 'sociaal-liberale cultuur'. Om te beginnen reproduceert de verklaring van groot-schalig geweld als effect van bureaucratische processen de vervaging van individuele verantwoordelijkheid, waardoor dit geweld juist kon optreden. Zij bevestigt het wereldbeeld waarin niemand meer persoonlijk verantwoordelijk is en ontkracht daarmee het liberale credo dat ieder individu desgevraagd goede redenen kan geven voor zijn overtuigingen en daden.

Die vervaging van verantwoordelijkheid komt met name tot uitdrukking in de convergentie van daders en slachtoffers in Arendts beoordeling van de Joodse Raden. In navolging van Hilberg betoogde zij dat de Joden net zoveel deel uitmaakten van de vernietigingsmachine als degenen die hen vervolgd. Hoewel zij in de tweede editie van *Eichmann in Jerusalem* haar bewoordingen iets afzwakte, en de betiteling van Leo Baeck, voorzitter van de *Reichsvereinigung der deutschen Juden* als 'Joodse Führer' terugnam, bleef zij vasthouden aan de stelling dat het aantal omgekomen Joden de helft zou zijn geweest als er geen Joodse Raden waren geweest. Overigens kwam zij tot die conclusie op basis van cijfers over het aantal omgekomen Joden in Nederland, waar ruim 100.000 Joden omkwamen, terwijl zo'n 25.000 onderdoken. 'Tienduizend van die twintig tot vijftienduizend Joden die wisten te ontsnappen aan de nazi's – en dat betekende ook aan de Joodse Raad – doken onder en overleefden' (Arendt 1977 (1963), 125, cursivering ldH).

Naast de gelijkstelling van vervolgers en vervolgd, waardoor de persoonlijke verantwoordelijkheid van de burgers van de liberale samenleving tot een gevaarlijke illusie wordt gereduceerd, is de Jodenvervolging als uitkomst van bureaucratische processen ook nog op een andere manier een slecht uitgangspunt voor de waardering van de huidige samenleving. Vanwege de alomtegenwoordigheid van bureaucratieën in onze wereld lijkt er weliswaar een grote continuïteit tussen deze tijd en de periode van de vervolging, maar die plausibiliteit heeft een prijs: de Jodenvervolging wordt verengd tot de administratie en deportatie van Joden, en er wordt voorbijgegaan aan het daadwerkelijk moorden. Juist het meest gewelddadige onderdeel van de vervolging wordt derhalve buiten beschouwing gelaten, en de vraag in hoeverre een levendige publieke sfeer nu daadwerkelijk een antidotum vormt tegen omvangrijk en systematisch geweld blijft daardoor onbeantwoord.

Een uitzondering hierop vormen schijnbaar de overwegingen naar aanleiding van de experimenten van Milgram, waarin proefpersonen op verzoek van een ogenschijnlijk met wetenschappelijk gezag omklede autoriteit bereid bleken te zijn een onbekende steeds hogere elektrische schokken toe te dienen, in veel gevallen tot een dodelijke lading aan toe. Bauman en Sabini & Silver benadrukken dat in het licht van de uitkomsten van Milgrams werk extreme gewelddadigheid gezien moet worden als het product van de bureaucratische organisatie van het moordproces. Verantwoordelijkheden worden daardoor diffuus, en directe toerekening wordt onmogelijk gemaakt door de 'sociale productie van morele onzichtbaarheid en onverschilligheid'. Een belangrijk middel daarbij is het creëren van een zo groot mogelijke fysieke afstand tussen daders en slachtoffers. Tijdens de Jodenvervolging zou dit met name tot uitdrukking zijn gekomen in de toepassing van gaskamers en het inzetten van Joden bij de uitvoering van vergassingen (Sabini & Silver 1982, 74). Daarmee gaan zij er echter aan voorbij dat nog steeds vele duizenden vervolgers rechtstreeks betrokken waren bij daadwerkelijk vermoorden van mensen, en dat een substantieel deel daarvan bestond uit het mens voor mens doodschietsen van gevangengenomen Joden.

Juist de verwijzing naar deze grootschalige gewelddaden geeft de herinnering aan de Jodenvervolging de pregnante betekenis die zij in onze samenleving heeft. Als de Jodenvervolging alleen maar administratie was geweest, had niemand erom ge-

maald. Dat gebeurde pas toen het alledaagse beheer van een bevolkingsgroep uitmondde in massale moord. De these van de banaliteit van het kwaad trekt derhalve uit de Jodenvervolging de les dat bureaucratisch beheer zonder politieke vrijheid levensgevaarlijk is, maar is niet in staat onderscheid te maken tussen een bureaucratie die uitkeringen uitdeelt, en een die een volkerenmoord pleegt. Omdat de aanhangers van de banaliteit van het kwaad slecht kunnen uitleggen hoe de overgang van de ene naar de andere bureaucratie totstandkomt, heeft de lering die zij uit de Jodenvervolging trekken slechts beperkte waarde.

Antisemitisme en individuele verantwoordelijkheid

De these van de banaliteit van het kwaad wordt het meest weersproken door degenen die menen dat de Jodenvervolging het product is van de antisemitische bedoelingen van de daders. Zij trekken uit de vervolging een ogenschijnlijk eenvoudige en voor de hand liggende les: volkerenmoord vindt plaats omdat er mensen zijn die dat willen, en de enige manier om te voorkomen dat er genocide gepleegd wordt is ervoor te zorgen dat de wens daartoe niet bestaat. In historiografische termen gaat het hier om de aanhangers van een intentionalistische verklaring van de Jodenvervolging; als de uitkomst van een vooropgezette bedoeling en een bewust gepland beleid ter vernietiging van de Joden. De historicus Christopher Browning (1992, 26) heeft deze benadering eens aangeduid als 'het Neurenberg-perspectief', dat vorm kreeg in de processen tegen de leidinggevende nazi's. Zij werden afgeschilderd als enthousiaste aanhangers van de nationaal-socialistische ideologie, die met toewijding en inzet bijdroegen aan een misdadige politiek. De centrale categorie in deze verklaring is de motivatie van de daders, te weten hun antisemitisme. Het belangrijkste strijdpunt onder intentionalisten is vervolgens de vraag of en wanneer Hitler het bevel gaf tot definitieve vernietiging van de Joden.

Volgens Daniel J. Goldhagen, door velen beschouwd als aanhanger van de intentionalistische school, ontbreekt in dergelijke verklaringen een antwoord op de vraag waarom de nazistische leiders zo veel volgelingen hadden die bereid waren hun moorddadige bevelen uit te voeren. In weerwil van Goldhagens originaliteitspretenties hebben velen voor hem gewezen op de bijzondere omstandigheden waarin Duitsers in de eerste helft van deze eeuw verkeerden (vgl. Bartov 1996). Zij menen dat de Duitse geschiedenis in relevante opzichten afweek van die van de rest van Europa, en dat deze *Sonderweg* leidde tot de Jodenvervolging. Weliswaar hanteren zij daarvoor uiteenlopende verklaringen, zoals de ontwikkeling van de Duitse staat, de zwakte van het Duitse liberalisme, de erfenis van Bismarck, of, zoals Goldhagen, het bijzondere karakter van het Duitse antisemitisme. Maar allen zijn zij het erover eens dat een noodzakelijke en wellicht zelfs voldoende verklaring voor de ondergang van de Europese Joden gezocht moet worden in de intentie van de daders om hen te vernietigen.

Zoals ook in de vele kritieken op Goldhagen naar voren is gebracht, hebben dergelijke verklaringen een ambivalent karakter. Aan de ene kant wordt daarin een deterministisch standpunt gehanteerd, waarin individuele handelingen voorbestemd zijn door de tijdgeest. Maar aan de andere kant gaat Goldhagen uit van een volunta-

ristisch standpunt. Met nadruk verklaarde hij bij diverse gelegenheden dat hij niet het Duitse volk collectief schuldig acht aan de Jodenvervolging, maar daarentegen het overgrote deel van alle Duitsers individueel. In Goldhagen 'brede' intentionalisme was elk van de daders een bewust handelend, door antisemitisme gemotiveerd individu.

Zoals de geschiedtheoreticus Jörn Rüsen (1996, 260 e.v.) opmerkt, sluit Goldhagens nadruk op de identiteit van de daders aan bij het huidige intellectuele klimaat, waarin de van culture gegeven identiteit steeds weer als laatste verklarende instantie van uiteenlopende maatschappelijke fenomenen opduikt. Waar vroeger belangen of behoeften de verklaring moesten bieden, geldt in ons post-objectivistisch tijdsgewricht dat wereldbeelden, mentaliteiten en perspectieven de verklarende begrippen zijn. Het feit dat Goldhagen een goed gevoel voor de tijdgeest heeft, verklaart wellicht de enthousiaste ontvangst van zijn werk. Belangrijker is misschien nog wel dat Goldhagens nadruk op identiteit en mentaliteit direct een heldere en aansprekende les voor het heden bevat. Als antisemitisch geweld het rechtstreekse gevolg is van antisemitisch denken, dan is het simpele recept voor het voorkomen van een volgende genocide dat we er niet langer eliminationistische gedachten op na houden. Conform Goldhagens gedachte dat iedere vervolger van Joden zo handelde omdat hij dat wilde, bevat zijn werk als les voor het heden: verbeter de wereld, begin bij jezelf.

Toch is het niet zo simpel als het lijkt. Enerzijds gaat Goldhagens intentionalistische verklaring ervan uit dat voor de verklaring van de Jodenvervolging dezelfde sociaal-politieke categorieën kunnen worden gehanteerd als wij in onze 'sociaal-liberale cultuur' doen: als iemand iets doet, dan nemen we aan dat hij daar goede redenen voor heeft – als een nazi Joden vermoordt, dan zal hij daar zijn redenen voor hebben. Maar anderzijds menen Goldhagen en de meeste andere leden van de huidige samenleving dat de redenen van de nazi's om Joden te vermoorden geen goede redenen waren, en derhalve dat zijn motivatie op verkeerde gedachten gegrondvest was. Goldhagen probeert dus uit te leggen waarom nazi's dachten dat ze goede redenen hadden om Joden te vermoorden. Dit uitgangspunt gebiedt hem een wereld te schetsen waarin het vervolgen van Joden een aanvaardbaar idee was met gevolgen die individuele inwoners van die wereld met wil en bewustzijn voor hun rekening wilden nemen. Het gevolg van deze verklaringsstrategie is dat Goldhagen de Jodenvervolging moet lokaliseren in een radicaal andere wereld dan de onze.

Dat Goldhagen inderdaad uitgaat van zo'n radicaal andere wereld blijkt uit de eerste pagina's van zijn verhandeling, waarin hij zich opstelt als antropoloog die het Duitsland waar de Jodenvervolging begon beziet als een vreemde stam:

'Waarom zouden we Duitsland niet benaderen zoals een antropoloog zou doen met de wereld van een volk waarvan weinig bekend is? Immers, dit was een maatschappij waarin een ramp plaatsvond, de Holocaust, die niemand had voorspeld, en die, uitzonderingen daargelaten, niemand ooit voor mogelijk had gehouden. De Holocaust was een radicale breuk met alles wat bekend was uit de menselijke geschiedenis, met alle voorgaande vormen van politiek. (...) Het blijkt dan ook nodig om in de studie van de maatschappij waarin deze onverwachte en onvoorstelbare gebeurtenis plaatsvond onze veronderstellingen over de gelijkenis van die maatschappij met de onze te herzien. (...) Een dergelijk on-

derzoek zou duidelijk maken dat veel van Duitsland in grote lijnen leek op onze maatschappij, maar dat het op belangrijke onderdelen fundamenteel verschilde. Met name het corpus aan Duitse antisemitische literatuur uit de negentiende en twintigste eeuw (...) is zo ver van de realiteit verwijderd dat ieder die het leest nauwelijks anders kan concluderen dan dat dit het product is van de chroniqueurs van een gekkenhuis' (Goldhagen 1996, 28).

Goldhagens strategie van de antropologische vervreemding is bedoeld om te verklaren hoe mensen daden kunnen begaan waartoe wij ons niet in staat achten, maar die niettemin begrepen moeten worden als een met wil en bewustzijn aanvaarde verantwoordelijkheid. De winst van die benadering is dat Goldhagen alle verklaringen die op een of andere manier afbreuk doen aan de individuele verantwoordelijkheid – zoals verwijzingen naar bureaucratische processen, groepsdwang of anonieme logica's – terzijde kan schuiven, en alle aandacht weet te leggen op de individuele aansprakelijkheid waar 'wij' in onze cultuur van uit wensen te gaan. Maar de prijs voor de poging om de Jodenvervolgving te verklaren in de voor ons alledaagse termen van individuele verantwoordelijkheid is het ontstaan van een onoverbrugbare afstand tussen 'hun' wereld en de onze.

Hoe moeilijk het dan is om nog een verband te zien tussen de wereld van het nazisme en het naoorlogse Duitsland, blijkt nog het meest als gevraagd wordt waar dat alomvattende Duitse antisemitisme na 1945 is gebleven. Volgens Goldhagen (en vele anderen) was het zeker niet verdwenen, maar werd het wel anders en minder. De belangrijkste reden daarvan was de geallieerde *reeducation*, die onder andere zo effectief was, omdat:

'de genazificeerde visie op de Joden kwetsbaar was, aangezien zij weinig met de werkelijkheid overeenstemde en haar hallucinatorische onderdelen moeilijk te handhaven waren zonder institutionele dwang. Toen de Duitsers democraten werden en zichzelf weer integreerden in de westerse wereld begonnen zij de vervolgving van de Joden te bezien met de ogen van de rest van de wereld' (Goldhagen 1996, 594).

Net zoals Goldhagen een *Gestaltswitch* meende te moeten maken om de aard en toedracht van de Jodenvervolgving te begrijpen, zo moest het Duitse volk dus als geheel een fundamentele perspectiefwisseling ondergaan om te begrijpen wat het de Joden had aangedaan. Vanuit ons perspectief leerde het zo dat het geleefd had in een waanwereld. Maar alleen vanuit ons perspectief is dat volgens Goldhagen de werkelijke wereld, want vanuit het perspectief van nazi-Duitsland waren wij degenen met een pathologische kijk op de wereld. In een veelzeggende passage betoogt Goldhagen dan ook dat voor de Duitsers het antisemitisme hetzelfde was als voor ons de democratie; beide denkbeelden waren in hun context onomstreden (Goldhagen 1996, 32). Democraten en antisemieten behoren zo tot verschillende werelden, *and never the twain shall meet*. Ieder zit opgesloten in zijn eigen wereld en gaat ervan uit dat de eigen wereld de beste van alle werelden is.

De lering die de democraat Goldhagen uit de Jodenvervolgving trekt, is daarom uiterst ambivalent. Enerzijds leert de Jodenvervolgving hem dat iedereen verant-

woordelijk gehouden kan worden voor zijn eigen daden, hoe verwerpelijk en pathologisch die ons ook toeschijnen. Anderzijds stelt hij dat we vanuit onze wereld nooit kunnen begrijpen waarom iemand een antisemitische massamoordenaar wordt, en dus ook niet hoe we kunnen voorkomen dat we tot volkerenmoord overgaan. In Goldhagens werelden ben je wat je verkiest te zijn, maar kun je alleen maar kiezen wat je gegeven de wereld waarin je leeft altijd al bent.

De psychologie van het overleven

Op zich is de gedachte dat de Jodenvervolgving zich afspeelde in een radicaal andere wereld dan de onze niet uitzonderlijk. In de langzamerhand onoverzienbare hoeveelheid beschouwingen die sinds het begin van de vervolging aan haar zijn besteed, vindt men steeds weer aanduidingen als '*l'univers concentrationnaire*' (David Rousset) of de 'kampwereld' (Primo Levi), om aan te geven dat de vervolging en vernietiging van de Joden zich afspeelde in een wereld die radicaal van de onze verschilde. Maar anders dan Goldhagens problematische scheiding tussen het antisemitische Duitsland en 'onze' wereld doet vermoeden, betekent het postuleren van zo'n radicaal onderscheid niet per se dat wij geen zin aan de Jodenvervolgving kunnen ontleenen. Zelfs als de wereld van de Jodenvervolgving anders was dan de onze, kan zij volgens sommige auteurs toch herkenbare of behartigenswaardige inzichten bieden en dienen als spiegel of prisma van onze eigen ervaringen.

Een dergelijke opvatting werd bijvoorbeeld vertolkt door de Nederlandse psycholoog P.H. Vrijhof, die de Duitse concentratiekampen beschouwde als 'reusachtige sociaal-psychologische laboratoria' met "proeven" en analyses welke beschouwing wellicht tot verrassende resultaten voor de kennis van de maatschappij (...) kunnen leiden' (Vrijhof 1948, 63). In een andere zin werd een dergelijke gedachte tot uitdrukking gebracht door Bruno Bettelheim, die het concentratiekamp zag als 'voorbeeld bij uitstek van het wezen van de onderdrukkende massamaatschappij' (Bettelheim 1960, 108). De wereld waarin de vervolging plaatsvond is in een dergelijke optiek niet gelijk aan onze wereld, maar bevat wel een boodschap aan ons.

Zoals de professionele achtergrond van Vrijhof en Bettelheim al suggereert, is de boodschap die uit de wereld van de vervolging werd afgeleid veelal psychologisch van aard. Uit de uitgebreide literatuur over het leven en sterven in de concentratiekampen kwam een beeld naar voren van de verschillende manieren waarop vervolgdenden reageerden op gewelddaden, dat in het algemeen werd begrepen als verheldering van de uiteenlopende vermogens van de menselijke geest. In het algemeen ontwaarde men een vast patroon, waarin men in eerste instantie in 'stuporeuze toestand' raakte in reactie op de moord op directe naasten en het verlies van persoonlijke bezittingen en kenmerken, zoals kleren en haren. De volgende fase bestond uit een al of niet slagende aanpassing aan de nieuwe situatie, door zich moreel en emotioneel af te sluiten voor gewelddadige indrukken. Dit kon leiden tot algehele depersonalisatie, verlies aan overlevingszin en fysieke en emotionele uitputting, waardoor men sneller werd geselecteerd om vermoord te worden, als men al niet aan deze verschijnselen zelf bezweek (Cohen 1952).

De mate waarin men vatbaar was voor dit proces werd echter variabel geacht, en leek af te hangen van de uiteenlopende sociale en mentale kenmerken van vervolgen. Daarbij bestonden twee scholen. Aanhangers van een eerste richting beweerden dat alleen het uitschakelen van alle morele overwegingen kans bood op overleven. De les van het kamp was in deze optiek het Hobbesiaanse credo 'de mens is de mens een wolf'. De andere school stond voor de opvatting dat juist de geestelijk hoogstaanden beschikten over de mentale spankracht om de aanslag van het kamp-leven en -sterven te weerstaan. Die opvatting werd vaak vertaald in vertrouwde sociale onderscheidingen. Zo beschreef de psychiater Andries Kaas het kamp als een standenmaatschappij, waarin de eerste stand werd gevormd door de kampleiding en haar handlangers van asociale, de tweede stand gevormd werd door 'principieele politieke gevangenen' en de derde stand werd gevormd door 'de massa', 'de kleurlozen, die in het kamp tot asociale elementen worden'. Dit waren volgens hem 'mensen, die meestal "bij ongeluk" in het kamp verzeild raakten, zonder het geestelijk houvast te hebben, dat nodig is om zich staande te houden' (Kaas 1946).⁴

Een dergelijke optiek sloot nauw aan bij de kritiek op de massamaatschappij, waarin geestelijke vervlakking tot mentale weerloosheid en moreel verval zou leiden. Tegenover het verlies van een geestelijk houvast in het concentratiekamp stelde bijvoorbeeld Bettelheim een vergelijkbaar verlies aan individuele autonomie van de 'moderne mens'. Net als de gevangene van het concentratiekamp onderging deze mens de 'ware aard van de onderdrukkende massamaatschappij', en leed hij 'onder zijn onvermogen om een keuze te maken tussen de alternatieven die hij voor zich ziet, (...) ofwel om afstand te doen van vrijheid en individualisme, ofwel het materiële gemak van de moderne technologie en de veiligheid van de collectieve massamaatschappij op te geven' (Bettelheim 1960, 45).

Het nauwe verband tussen de karakteristieken van het kampleven en de veronderstelde tekortkomingen van de massamaatschappij doet echter vermoeden dat niet zozeer het beeld van de samenleving gevormd wordt door het prisma van het kamp, maar omgekeerd, dat een vooraf gegeven oordeel over maatschappelijke verhoudingen het kader is waarbinnen het leven en sterven in het kamp begrepen worden. Dat kan bijvoorbeeld afgeleid worden uit de vergelijking van geestelijke weerbaarheid die de psychiater Edy de Wind in 1949 opstelde:

'Er is een groot verschil in de reactie van de Oost-Jood met zijn sterk slavische inslag en reeds van jongs af aan aan het antisemitisme gewend, met die van de West-Jood. De Joodse proletariër, de sinaasappelkoopman van het Waterlooplein en de cigarenmaker van Uilenburg kan gemakkelijker een stootje verdragen dan de gezeten burgerij, die reeds bij het eerste scheldwoord of bij de eerste klap zijn hele façade van zelfingenomenheid in elkaar ziet storten, althans wanneer hij geen diepere bronnen dan zijn maatschappelijke positie had, waaraan hij zijn gevoel van eigenwaarde ontleende' (De Wind 1949, 465).

De Wind hernam hier de vooroordelen tegen Oost-Europese Joden die voor 1940 de Joodse gemeenschap hadden verdeeld en de voedingsbodem waren geweest van een 'beschaafd' antisemitisme dat de 'eigen' Joden ontzag. Derhalve kan men zich

opnieuw afvragen of in de psychologie van het kamp nu lessen uit de Jodenvervolg-
ging werden getrokken, of dat de Jodenvervolg-
ing werd ingepast in een maatschap-
pelijk oordeel dat al eerder was gevormd en het perspectief op de Jodenvervolg-
ing nader vorm gaf.

Daarenboven geldt voor al deze beschouwingen waarin de Jodenvervolg-
ing als spiegel voor de samenleving wordt gebruikt, dat zij zich grotendeels beperken tot
het leven en sterven in de kampen. Terwijl in de these van de banaliteit van het
kwaad het bureaucratische proces van isolering, selectie en deportatie wordt verab-
soluteerd, reduceren degenen die de Jodenvervolg-
ing als spiegel van de samenleving
zagen de gehele vervolg-
ing veelal tot 'het kamp'. Het is echter nog maar de vraag of
een dergelijke extreme situatie een goede maatstaf is voor de beoordeling van een
'normalere' wereld (Novick 1995).

Wat zegt de psychologie van de overlevende eigenlijk over onze mentale gesteld-
heid? Wij leven in een maatschappij waarin men zich verzekerd weet van levenson-
derhoud, een dak boven het hoofd, kleding, en in de meeste gevallen zelfs de tole-
rantie die uitzonderlijke individuen in staat stelt uit vrije wil afstand te doen van
dergelijke primaire goederen. Hoeveel heeft men er dan aan om te weten dat onder
extreme omstandigheden het ontberen van morele scrupules de voorwaarde voor
overleven is? In het normale leven is een dergelijke levenshouding waarschijnlijk
niet aan te bevelen. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de moeite die overlevenden van de
Jodenvervolg-
ing hadden om na 1945 weer een plaats in de samenleving te vinden.
Dat had weliswaar voor een belangrijk deel te maken met het grote onbegrip van
niet-vervolgden voor hun lot, maar voor een ander deel ook met het feit dat zij 'het
kamp' nooit meer uit hun mentale systeem konden krijgen. Degenen die de over-
levingslessen van het kamp als leidraad voor het leven ingeprent hadden, konden
vaak hun draai niet meer vinden in het 'gewone leven'.

De fragmentatie van de cultuur

Sommige auteurs stellen hier tegenover dat er na de Jodenvervolg-
ing geen 'gewoon
leven' meer bestaat. De Jodenvervolg-
ing heeft volgens hen een inbreuk op de ge-
schiedenis veroorzaakt, en geleid tot een fragmentatie van onze cultuur. In deze op-
tiek is er dus niet zozeer sprake van een verband tussen twee werelden, één waarin de
Jodenvervolg-
ing plaats vond en één waarin wij leven. In plaats daarvan heeft de ver-
volg-
ing en vernietiging van de Joden ook de wereld vernietigd waarin wij onszelf er-
varen. Het geweld van de Jodenvervolg-
ing is derhalve nog steeds aanwezig, niet om-
dat de gewelddaad nog steeds volvoerd wordt, zoals in de these van banaliteit van
het kwaad verondersteld wordt, maar omdat wij de gevolgen van de oorspronkelijke
gewelddaad nog steeds ondergaan. De Jodenvervolg-
ing is in deze optiek een trauma,
dat onze wereld als zodanig ter discussie stelt:

'(...) Auschwitz is het signatuur van een gehele epoche geworden – en gaat ons allen aan.
Hier is iets gebeurd wat tot nu toe niemand voor mogelijk had gehouden. Hier is een
diepe laag van solidariteit tussen allen die een menselijk gelaat hebben geraakt. Ondanks
alle beestachtigheden die uit de menselijke geschiedenis zijn voortgekomen, was deze

laag tot dusver niet in twijfel getrokken. (...) Auschwitz heeft de voorwaarden voor de voortzetting van de historische levenssamenhang veranderd – en dat geldt niet alleen voor Duitsland' (Habermas 1987, 163).

De Jodenvervolging wordt in dit verband opgevat als een icoon van een verandering in ons vermogen te zeggen wie wij zijn. Veelal wordt hier dan gewag gemaakt van de 'onuitspreekbaarheid' van de Jodenvervolging, waar derhalve alleen nog indirect naar verwezen kan worden, bijvoorbeeld door het gebruik van de term 'Auschwitz'. Deze slaat dan niet op het kamp in Polen, maar op een culturele transformatie die de Jodenvervolging teweeg zou hebben gebracht.

Die verandering wordt vaak aangeduid als een 'crisis van de representatie'. De Jodenvervolging leert ons de beperkingen van het verstandelijk begrip en wijst ons op het onvermogen van de rede om greep te krijgen op de wereld om ons heen. Zij bevat in deze context dus niet zozeer een les die ons vertrouwen in de cultuur sterkt, als wel een waarschuwing. Het refereren aan de vernietiging van de Joden is een gedekken waarmee aangegeven wordt dat wie 'voorbij Auschwitz' leeft geen hoop meer moet koesteren dat de wereld met redelijk verstand valt te bestieren.

De gedachte dat de Jodenvervolging niet representeerbaar is, en dus, dat een wereld waarvan de Jodenvervolging deel uitmaakt altijd onbepaald en ongrijpbaar zal blijven, is op verschillende manieren uitgewerkt. Ten eerste is zij van toepassing verklaard op het individuele niveau van de getuigenis van overlevenden. Op het moment dat zij aan het vervolgingsbeleid blootstonden, werden zij behandeld als non-personen. Alle kentekenen van een persoonlijke identiteit werden hen ontnomen en zij werden niet langer aangeduid als mensen, maar als dieren of als levenloze objecten, *Figuren*. Zoals Shoshana Felman en Dori Laub (1992) hebben betoogd, betekent een persoonlijke getuigenis van die ervaring dat het essentiële onderdeel van de Jodenvervolging, de totale negatie van de persoonlijkheid, niet gerepresenteerd wordt, aangezien men als overlevende getuige zich juist daaraan heeft weten te onttrekken. De vernietiging zelf blijft derhalve ongenoemd en onbepaald.

Ook in historiografisch opzicht zijn er volgens sommige auteurs grenzen aan de representeerbaarheid van de Jodenvervolging. Ieder historisch narratief beoogt een afgeronde beschouwing te geven van het historisch fenomeen dat ter discussie staat, maar volgens de historicus Saul Friedländer is 'de catastrofe van het Europese Jodendom, niettegenstaande onze aanzienlijk toegenomen historische kennis, niet geïntegreerd in een overtuigend zingevend kader' (Friedländer 1993, 43). De mogelijkheden daartoe lijken ook afwezig, omdat elk historisch narratief niet alleen een afronding, maar daarmee ook een soort verzoening beoogt. De gedachte dat er een versie van de geschiedenis van de Jodenvervolging is te vertellen waarin zowel vervolgers als vervolgers, passieve omstanders en actieve helpers zich kunnen vinden, lijkt echter een illusie.

Zoals Friedländer (1993) en LaCapra (1994) naar aanleiding van de *Historikerstreit* hebben betoogd, is elk streven de geschiedenis van de Jodenvervolging af te sluiten en tot normaal onderdeel van de (Duitse) geschiedenis te maken, gedoemd te mislukken, en moet elke poging daartoe begrepen worden als tactische manoeuvre om het schandaal van de vervolging te vergeten. Als alternatief stellen zij een re-

flexieve historiografie voor. In het verlengde hiervan betoogt Hayden White dat de geschiedschrijving van de Jodenvervolgning bij uitstek gebaat is bij de literaire stijl-middelen van het modernisme, waarin niet langer het perspectief van alwetende verteller wordt ingenomen, maar via commentaar en toonzetting de eigen stem van de auteur steeds hoorbaar blijft (White 1992).

Op een derde niveau betekent de Jodenvervolgning niet alleen een inbreuk op de historische samenhang van onze samenleving, maar ook op het kernstuk van de beschaving, het vertrouwen in rede en vooruitgang. Zo suggereren Max Horkheimer en Theodor Adorno in de *Dialektik der Aufklärung* (1971 (1944)) dat in de Jodenvervolgning de verstremgeling van mythe en Verlichting totaal is geworden; de heerschappij over de natuur door middel van de rede ter bevrijding van de mens heeft daar definitief geleid tot de onderwerping van de mens aan de heerschappij van een blinde rationaliteit. Op een vergelijkbaar algemeen niveau van cultuurkritiek staan de opmerkingen van Jean-François Lyotard. Volgens hem is de vervolgning van de Joden, behalve tegen de concrete Joden, gericht geweest tegen 'het gemis van het denken' dat bepaald is door iets wat buiten het denken valt. Die constitutie van het denken stelt Lyotard gelijk aan 'de Wet', waaraan de Joden in hun verbond met God zich onderwierpen. Iedere representatie, ieder denken, vergeet deze Wet, de voorwaarden waardoor het mogelijk is, en zuivert datgene weg wat daar nog aan herinnert. De etnische zuivering van de Joden is daarom de omhulling van een fundamentele *Endlösung*, de poging 'een einde te maken aan het einde zelf' door de zuivering van het denken van 'de Joden':

'De ss voert geen oorlog tegen de Joden (...). De oorlog maakt alleen maar de herrie die nodig is om de stille misdaad af te dekken. Heimelijk, in het beslotene, als het ware in haar "achtertuin", probeert Europa, het Westen, een einde te maken aan het onvergetelijke, dat altijd vergeten, al lang altijd vergeten is' (Lyotard 1990 (1988), 53-54).

Net zoals in het geval van individuele getuigenissen en historiografische beschouwingen, geldt op dit niveau van algemene cultuurkritiek dat de Jodenvervolgning wijst op een fundamenteel cultureel deficit. In een recent artikel in de *History of the human sciences* heeft de Britse filosoof Steve Buckler (1996) dit gemis benoemt als de onmogelijkheid om de eigen geschiedenis nog als een eenheid te zien, en daarmee ook het verleden waar de Jodenvervolgning deel van uitmaakt op te vatten als onderdeel van onze eigen identiteit. De Jodenvervolgning levert in dit geval dus een 'negatieve' les op. Wij leren eruit dat we ten onrechte erop vertrouwen dat verleden, heden en toekomst onder te brengen zijn in een zingevend kader, waaraan wij onze identiteit kunnen ontlenen en richtlijnen kunnen afleiden voor ons handelen. De verwijzing naar de Jodenvervolgning brengt deze normatieve grondslag van onze cultuur aan het licht op hetzelfde moment dat zij de ogenschijnlijk onaantastbare status ervan in twijfel trekt.

Deze gedachte is echter alleen overtuigend, als men ermee instemt dat de vervolgning en vernietiging van de Joden inderdaad in deze algemeen cultuurkritische zin begrepen kan worden. Er zijn minstens twee redenen om daaraan te twijfelen. De eerste is dat in deze beschouwingen de historische ervaringen van geweld en moord

al gauw aan het zicht onttrokken worden door apodictisch gestelde filosofische oordelen, die vooralsnog hoogstens verwarring, maar toch geen dood en verderf zaaien. Net zoals in het geval van de these van de banaliteit van het kwaad, ontstaat daarbij een discrepantie tussen de morele kracht van de boodschap, die berust op de verwijzing naar het grootschalige geweld dat concrete mensen is aangedaan, en de inhoud van de analyse, waarin aan het fysieke karakter van dat geweld voorbij wordt gegaan. Arendt doet dat door alle aandacht te richten op bureaucratische processen, Lyotard en consorten door het geweld tegen de Joden als afgeleide te zien van het 'geweld' tegen 'de Joden', dat wil zeggen, van het denken tegen de oneindigheid. In dit verband merkt Dan Diner (1988, 32) ook over Horkheimers werk op, dat daarin termen als Jood en Auschwitz al gauw een metaforische betekenis krijgen, die in de plaats komt van de realistische betekenis. Zo'n verschuiving klinkt ten slotte bijvoorbeeld ook door in de woorden van de filmtheoreticus Eric Santner, volgens wie 'de Holocaust nu figureert als de irriterende betekenaar van de trauma's en desoriëntatie van de postmoderniteit' (Santner 1990, 51). Zonder te ontkennen dat er een uitgebreide discussie mogelijk is over de verhouding tussen metaforisch en realistisch taalgebruik, is er toch evident een verschil tussen miljoenvoudige moord en de culturele desillusie van het postmodernisme, hoe groot die ook is.

Een tweede reden om te twijfelen aan de houdbaarheid van een dergelijke cultuurkritische interpretatie is dat daaraan wellicht overspannen verwachtingen ten grondslag liggen over de coherentie van de cultuur. Het mag zo zijn dat de rede onlosmakelijk verstrengeld is met macht, of dat verstandelijke representatie altijd berust op de negatie van het ongedachte. Wanneer dat echter in maatschappijtheoretische termen wordt gegoten, gaat het niet om monolithische fenomenen, maar steeds weer om strijd, conflict en tegenspraak tussen beheersing, uitsluiting en onderdrukking aan de ene kant, rede en bevrijding aan de andere kant. Over die zaken bestaan vanzelfsprekend conflicten, die zelfs vreselijk uit de hand kunnen lopen. Maar de veronderstelling dat onze cultuur in het teken staat van de Jodenvervolgving en om die reden postmodern gefragmenteerd is, gaat eraan voorbij dat een hoop van de dissensus, onenigheid en controverse een normaal en wenselijk verschijnsel is. Dergelijke verschijnselen moeten niet direct in de meest dramatische termen geassocieerd worden met massale moord, want dat ontnemt ons de mogelijkheid onderscheid te maken tussen gradaties in de coherentie van de cultuur: niet iedere tegenstelling duidt op de gebrokenheid van de wereld 'na Auschwitz'; niet elke poging tot rationale beheersing mondt uit in deportatie en moord.

Dit, zo men wil, pragmatische perspectief relativeert ook het probleem van de grenzen van de representatie op individueel en historiografisch niveau. Natuurlijk is het moeilijk om getuigenis af te leggen van de diepste vernedering en de pijnlijkste episodes uit de geschiedenis. Maar alleen rabiate negationisten willen uit het feit dat er geen *live reports* uit de gaskamers bestaan, afleiden dat de realiteit van hun bestaan ter discussie gesteld moet worden. Ieder ander zal er waarschijnlijk mee instemmen dat er een hoop kennis over de Jodenvervolgving bestaat die goed onderbouwd en algemeen aanvaard is, en dat het op specifieke punten buitengewoon moeilijk is tot een oordeel te komen, vanwege de misleidingspolitiek die de vervolgers soms toepasten, het beperkte overzicht van ooggetuigen, de moeilijke toegankelijkheid van

sommige bronnen, en het ontbreken van een dominant interpretatiekader – dat overigens ook op andere terreinen van de historiografie steeds vaker ontbreekt.

Zoals Carolyn Steedman opmerkt in haar kritiek op Steve Bucklers diagnose van de ontoereikendheid van representaties van de Jodenvervolging, gaat daarachter de utopische verwachting schuil om 'historisch' te leven; te hopen op een volledig samenvallen van de geschiedenis met zichzelf, te denken dat 'beëindiging (van een historisch narratief) hetzelfde is als een einde (of Het Einde). Geschiedenis is daar eenvoudigweg niet toe in staat, lijkt mij; de geschiedenis kan ons nooit voorzien van de geruststelling van een voltooid verhaal' (Steedman 1996, 111).

De lessen van de Jodenvervolging

Uit de Jodenvervolging is op uiteenlopende manieren lering getrokken. Volgens sommigen verwijst zij naar het gevaar van een autonoom doordraaiende bureaucratistische machinerie, waar niemand meer greep op heeft, en leert zij hoe belangrijk het is om een openbare sfeer te creëren, waar burgers zich onafhankelijk van bureaucratie en staat kunnen wapenen tegen het gedachteloos volgen van vaste routines en procedures. Zij leert volgens anderen dat massale moord begint met kleingeestige afkeer van anderen, en dat racisme en antisemitisme geen opgedrongen ideologieën zijn, maar onderdeel uitmaken van de morele postuur van medeburgers, die wij daarvoor persoonlijk verantwoordelijk kunnen houden. Zo onderstreept de herinnering aan de Jodenvervolging het belang van individuele aansprakelijkheid. Verder wijzen de ervaringen van de slachtoffers van de vervolging erop, dat het verlies van individualiteit het begin is van de depersonalisatie, die mensen uiteindelijk weerloos maakt tegen de aanslagen van belagers. Pluriformiteit en individualiteit zijn zo bezien onontbeerlijke voorwaarden voor persoonlijke en politieke vrijheid. Ten slotte leert de Jodenvervolging dat wij impliciet uitgaan van de mogelijkheid van een coherente, tot rede gebrachte geschiedenis. De vervolging verstoort deze illusie, maar juist als verstoring verwijst zij naar de verwachting dat onze 'sociaal-liberale cultuur' een zinvolle eenheid vormt.

Openbaarheid, individuele verantwoordelijkheid, pluriformiteit en redelijkheid zijn geloofsartikelen van de 'sociaal-liberale cultuur', die reliëf krijgen tegen de achtergrond van de herinnering aan de Jodenvervolging. Die herinnering fungeert als een angstbeeld, in Boomkens termen als een 'angstmachine'. De producten van die machine zijn de tegengdelen van de 'sociaal-liberale cultuur': morele onzichtbaarheid, onderschikking aan de perverse idealen van een leider, totalitarisme en verblinde rationaliteit. Anders dan Boomkens veronderstelt, zijn dat geen heimelijke verlangens waar mensen zich eigenlijk aan zouden willen overgeven, maar concrete angsten voor bedreigingen die sommigen aan den lijve hebben ondervonden, anderen van dichtbij hebben aanschouwd, en iedereen dadelijk herkent als zij weer lijken op te duiken. Het is wellicht juist in het besef dat onze 'sociaal-liberale cultuur' grotendeels gevrijwaard is van het gevaar van dit grootschalige geweld, dat sommigen zich durven over te geven aan de verleidingen van kleinschalig geweld. Maar in vergelijking met de Behemoth van de Jodenvervolging is Boomkens' angstmachine niet meer dan een klein keffertje.

De Jodenvervolging leert ons de waarde van een samenleving waarin politieke verschillen niet met gewelddadige middelen geëlimineerd worden, maar de herinnering eraan doet meer dan dat. Daarin worden ook positieve kenmerken uitgelicht die nodig zijn om op langere duur van grootschalig politiek geweld gevrijwaard te zijn. Zij verwijst, anders gezegd, naar de substantiële voorwaarden van de democratische rechtsstaat. Als complement van de *rule of law* en het geweldsmonopolie van de staat brengt de herinnering aan de Jodenvervolging het belang tot uitdrukking van een levendige publieke sfeer, van weerbare en moreel aanspreekbare individuen, en van het problematische maar onvermijdelijke streven om verantwoordelijkheid te nemen voor het geheel van de cultuur, inclusief de gruwelen van het verleden.

Ten slotte nog twee kanttekeningen. Om te beginnen is hierboven een aantal kenmerken vastgesteld dat in de lessen die uit de Jodenvervolging werden getrokken een bepaald aspect van de vervolging werd verabsoluteerd. Veelal werd aan het gewelddadige karakter voorbijgegaan, of, zoals in het geval van Goldhagen, aan de rol van omstandigheden en factoren waarop individuen geen greep hadden. Daarmee leek ik te suggereren dat er een objectieve versie van de geschiedenis van de Jodenvervolging bestaat, waarvan uit politiek-ideologische overwegingen selectief gebruik wordt gemaakt. Maar zoals al eerder aangegeven, ligt aan veel van deze perspectieven ook een historiografische (bijvoorbeeld een functionalistische of intentionalistische) uitwerking ten grondslag. Er zijn derhalve verschillende interpretaties van de toedracht van de Jodenvervolging, die de grondslag vormen van de uiteenlopende betekenissen die de herinnering aan de vervolging in het heden heeft. Toch kan men niet zeggen dat de herinnering aan de Jodenvervolging slechts een instrument is voor de lessen die wij hoe dan ook willen leren. De indringendheid van het morele appèl aan de Jodenvervolging wordt juist voortgebracht door het gegeven dat de Jodenvervolging geen politiek-ideologisch fantasma is, maar een gebeurtenis die zich daadwerkelijk in het verleden heeft afgespeeld.

Dat wil echter niet zeggen, en dat is de tweede kanttekening, dat de lessen die uit de Jodenvervolging getrokken worden, in de vervolging zelf liggen. Bot gezegd: Auschwitz was geen heropvoedingskamp. De betekenis van de Jodenvervolging ligt niet in de bedoelingen van de daders, en er schuilt zelfs een zekere perversie in om die daar wel te zoeken. Dat leidt bijvoorbeeld tot de ontsparingen van de radicale cultuurkritiek, die de nazi's als vervolmakers van een ontwikkeling van het westerse denken ziet; het fascisme als 'de tot zichzelf gekomen heerschappij' (Horkheimer en Adorno 1971 (1944), 107); of, zoals Lyotard, de Jodenvervolging als poging 'een einde te maken aan het oneindige', waarbij de ss als zetbaas van het westers denken optreedt; kortom, alsof er achter de Jodenvervolging een diepere bedoeling lag dan het elimineren van een bevolkingsgroep, en dat de lering van Jodenvervolging afgeleid moet worden uit de les die de uitvoerders ervan aan de wereld hebben willen leren. Dat nu is onzin. De Jodenvervolging was geen project van de westerse cultuur, maar van nazi's en hun helpers; het verloop ervan hing af van de intenties van de daders, maar evenzeer van omstandigheden en coincidenties. De lessen die wij uit de vervolging trekken, volgen lagen die daar niet van tevoren al waren ingelegd, maar komen voort uit onze interpretatie ervan, gestuurd als die is door de overtuiging dat politieke geschillen niet door middel van grootschalig geweld opgelost kunnen worden.

Noten

1. Waarschijnlijk is de term 'banality of evil' gemunt door Heinrich Blüchner, Arendts echtgenoot (zie Wolin 1996, 28), en volgens Benhabib een voorbeeld van Arendts neiging de 'Engelse taal in het procrustesbed te leggen om haar eigen ingewikkelde, en uiteindelijk wellicht verwarde gedachten over "persoonlijke verantwoordelijkheid ten opzichte van een dictatuur" vast te leggen' (Benhabib 1996, 45). Immers, niet de daad, maar de dader was 'banaal'.

2. De gedachte, niet de term, had Arendt al geïntroduceerd in 1945; zie Wolin 1996.

3. Het onderscheid tussen functionalistische en intentionalistische verklaringen van de Jodenvervolging is van Mason 1981.

4. Zie verder De Haan 1997, hoofdstuk 4.

5. Een groot deel van de 'tweede golf' van herinneringsliteratuur handelt hierover. Zie bijvoorbeeld het werk van Primo Levi en Gerhard Durlacher. Zoals J.F. Vogelaar (1992) heeft betoogd, staat in deze nieuwere 'kampliteratuur' behalve de herinnering aan de vervolging, ook de reflectie op die herinnering centraal, en vragen de auteurs zich voortdurend af hoe zij hetgeen zij hebben meegemaakt deel van hun bestaan buiten het kamp kunnen maken.

Literatuur

- Adorno, Th.W., Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: *Gesammelte Schriften 10.2*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977 (1959), 555-572.
- Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*. New York etc.: Penguin, 1977 (1963).
- Arendt, H., *On violence*. New York: Harcourt, Brace & World, 1970.
- Bartov, O., Ganz normale Monster. In: J.H. Schoeps (red.), *Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust*. Hamburg: Campe Verlag, 1996, 63-80.
- Bauman, Z., *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 1989.
- Benhabib, S., Identity, perspective and narrative in Hannah Arendt's *Eichmann in Jerusalem. History and memory*. *Studies in the representation of the past*, 8/2 (1996): 35-60.
- Bettelheim, B., *The informed heart. Autonomy in a mass age*. Glencoe: The Free Press, 1960.
- Boomkens, R., *De angstmachine. Over geweld in films, literatuur en popmuziek*. Amsterdam: De Balic, 1996.
- Broszat, M., Hitler and the genesis of the 'Final Solution'. An assessment of David Irving's theses. *Yad Vashem Studies*, 13 (1979): 73-125.
- Browning, C., German memory, judicial interrogation, and historical reconstruction. Writing perpetrator history from postwar testimony. In: S. Friedländer (red.), *Probing the limits of representation. Nazism and the 'Final Solution'*. Cambridge (Ma.)/Londen: Harvard University Press, 1992, 22-36.
- Buckler, S., Historical narrative, identity and the Holocaust. *History of the human sciences*, 9/4 (1996): 1-20.
- Cohen, E.A., *Het Duitse concentratiekamp. Een medische en psychologische studie*. Amsterdam: H.J. Paris, 1952.
- Diner, D., Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung. In: D. Diner (red.), *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1988, 30-53.
- Enzensberger, H.M., *Civil wars*. New York: The New Press, 1994.
- Felman, S. en D. Laub, *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. New York/Londen: Routledge, 1992.
- Friedländer, S., *Memory, history, and the extermination of the Jews of Europe*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1993.
- Goldhagen, D.J., *Hitler's willing executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Alfred A. Knopf, 1996.

- Haan, I. de, *Na de ondergang. De herinnering aan de Jodenvervolging in Nederland 1945-1995*. Den Haag: SDU, 1979.
- Habermas, J., Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik. In: *Eine Art Schadenabwicklung. Kleine politische Schriften VI*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987, 161-179.
- Hilberg, R., *The destruction of the European Jews*. New York/Londen: Holmes & Meier, 1985 (1961).
- Horkheimer, M. en Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1971 (1944).
- Kaas, A.J.W., Over de psychologie der politieke gevangenen in het concentratiekamp. *De Nieuwe Stem*, 1 (1946): 409-422.
- LaCapra, D., *Representing the Holocaust. History, theory, trauma*. Ithaca/Londen: Cornell University Press, 1994.
- Lyotard, J.-F., *Heidegger en 'de joden'*. Vertaald door C. Janssen, D. Veerman en E. Klement. Kampen: Kok Agora, 1990 (1988).
- Maier, C.S., *The unmasterable past. History, Holocaust, and German national identity*. Cambridge (Ma.)/Londen: Harvard University Press, 1988.
- Mason, Th., Intention and explanation. A current controversy about the interpretation of national socialism. In: G. Hirschfeld en L. Kettenacker (red.), *The 'Führer state': myth and reality*. Stuttgart: Ernst Klett, 1981, 23-40.
- Milgram, S., *Obedience to authority. An experimental view*. Londen: Tavistock, 1974.
- Mommsen, H., Die Realisierung des Utopischen: Die 'Endlösung der Judenfrage' im 'Dritten Reich'. *Geschichte und Gesellschaft*, 9 (1983): 381-420.
- Novick, P., Pseudo-memory and dubious 'lessons'. The Holocaust in American culture. Paper voor de conferentie *Memory and the Second World War in international perspective*. Amsterdam, april 1995.
- Rüsen, J. Den Holocaust verklaren – aber wie? Eine geschichtstheoretische Kritik von Goldhagens These. *Theoretische geschiedenis*, 23/3 (1996): 257-267.
- Sabini, J. & M. Silver, *Moralities of everyday life*. Oxford etc.: Oxford University Press, 1982.
- Santner, E.L., *Stranded objects. Mourning, memory, and film in postwar Germany*. Ithaca/Londen: Cornell University Press, 1990.
- Steedman, C., About ends. On the way in which the end is different from an ending. *History of the human sciences*, 9/4 (1996): 99-114.
- Vogelaar, J.F., Herinnering van de herinnering. Is er iets in de kampliteratuur veranderd? *Raster*, 57 (1992): 106-128.
- Vrijhof, P.H., Psychologische beschouwing over concentratiekampen. *Nederlands tijdschrift voor psychologie en haar grensgebieden. Nieuwe Reeks*, 3 (1948): 62-76.
- Wind, E. de, Confrontatie met de dood. *Folia Psychiatrica, Neurologica et Neurochirurgica Neerlandica*, 52 (1949): 459-466.
- Wolin, R., The ambivalence of German-Jewish identity. Hannah Arendt in Jerusalem. *History and memory. Studies in the representation of the past*, 8/2 (1996): 9-34.