

Roger Fjellström

O F F E R S K A P

1.

Vi planerar för en god tillvaro, gör handlingar vi uppfattar som meningsfulla och riktiga. Men plötsligt inträffar något otroligt, ohyggligt, som krossar alla projekt, förvandlar förhoppningar till gyckel, upphäver de normala sammanhangen och gör oss till offer istället för våra livs skapare. Det utdragna skeende i skräckhistorien Nazi-Tyskland som brukar kallas Förintelsen var en överskådlig summa av sådana katastrofer.

Hur ställa sig inför Förintelsen? Kanske helst stum i respekt för offren och ett lidande vi aldrig kan fatta. Man kan också försöka ta till sig de befintliga vittnesbörderna och därigenom själv bli ett vittne. Det innebär bland annat att lyssna på de frågor som offren ställde under dessa omständigheter, frågorna om mening när all tidigare mening havererat, om uthärdandets villkor och det mänskligas möjlighet i undergångens landskap. I sin bok *Gryningen* skildrar Elie Wiesel, själv överlevare, vad som rörde sig i en ung man just befriad från Buchenwald:

Så många frågor upptog mig. Var finns Gud i allt detta? I lidandet eller revolten? När är en människa mest sant mänsklig? När hon ger vika eller när hon vägrar? Vart leder lidandet? Till rening eller till djuriskhet? Filosofin hoppades jag skulle ge mig svar.¹

¹ Elie Wiesel, *Gryningen* (Sthlm: Forum, 1973). Citerad från en amerikansk utgåva, *The Night Trilogy*, (New York: Hill and Wang, 1987), s. 132; min övers.

Även om Förintelsen i många avseenden var något unikt är emellertid dessa frågor inte begränsade till den. Frågorna uppstår med skiftande intensitet i ytterlighetssituationer av sjukdom, smärta eller sorg för vem som helst av oss. De skymtar då och då i vardagen, särskilt kanske för de unga. Med full kraft drabbar de först vid det yttersta, ens egen förestående undergång. Men de låter sig kanske tydligast förstå och studera under något så extremt och samtidigt relativt väldokumenterat som Förintelsens villkor.

Förövre skrämmer. Men också offer är skrämmande. Lever de alls är de sällan hela, rena och snygga. De uppvisar gapande munnar, förvridna miner, skräckslagna ansikten, har skadade kroppar och dålig hållning, de hukar, släpar sig fram – människor som för inte länge sedan pratade, skrattade, förde sig med värdighet. Offret har att bära ett kanske outhärdligt lidande, utan att veta hur hon ska ta sig ur. Hon är en oförmögen, och i instängdheten i lidandet utsträcks tiden till evighet. Utan en bekant värld, med det målinriktade handlandets koordinater och sannolikhetens inprickade punkter, saknar hoppet horisont att teckna sig mot. Hoppet blir en fantom och vardagens stöttor fungerar inte mer.

Offrets belägenhet är vad vi alla fasar för och skyr. Svaghet, lidande, ofrihet, skärande orättvisa utgör *Det Onda* i all moral.² Offersituationen är helvetet på jorden. Otaliga vittnesbörd från Förintelsens läger talar också i sådana termer. Helvetet avmänskligar människorna, sägs det, och man tänker då på bödlarna, som genom sina handlingar överskrider moralens gränser. Men utifrån en gängse människosyn avmänskligar det även offren, vilka genom sina bristfälliga eller frånvarande upplevelser och handlingar s a s underskrider

² För en intressant empirisk studie av hur människor upplever det onda, se C. Fred Alford, *What Evil Means to Us* (Ithaka: Cornell U P, 1997). ”Det onda”, skriver Alford, ”har sitt ursprung i intighet såsom ett ingen-ting varande: fasan för det ändlösa och allt det medför – förlusten av jag, förlusten av mening, förlusten av historia och förbindelse med världen”, s. ix; min övers.

moralen. Om man betraktar liv som värdefulla i kraft av överskott av positiva över negativa livsvärden, befolkas helvetet av undermänniska liv, knappt eller inte alls värda att leva.

Detta synsätt är inte bara vardagsmoralens, utan understöds också av de två dominerande moralfilosofiska skolorna: utilitarismen och kantianismen. Grundtanken i utilitarismen är att lust eller lycka, eller möjligen uppfyllelse av önskningar, är livets enda riktiga egenvärde. De enskilda individerna betraktas som ett slags bärare av värde, värdefulla i den mån deras tillvaro innehåller eller alstrar överskott av positivt värde. Visserligen är utilitarismen inriktad på att eliminera olycka, men det finns inte något inbyggt moraliskt hinder mot att detta sker genom att eliminera de olyckliga.

I Kants etik är tanken att det enda som är gott i sig, ja heligt, är den moraliskt goda viljan, vilken bara kan finnas hos kvalificerat "förnuftiga väsen", som Kant också kallar "personer". Personer, och endast personer, bör behandlas som mål och inte som medel, enligt Kant. Individer som inte uppfyller de tämligen högt ställda kraven – förståndshandikappade, sinnesjuka eller andra mentalt lägre presterande varelser som djur – faller utanför etikens sfär. De betraktas som närastående tingen och tillmäts på sin höjd indirekt värde, i kraft av sina bidrag till de fullvärdigas liv.³ Om bidraget är negativt snarare än positivt behöver det inte vara ett moraliskt problem att sådana individer elimineras, enligt ett sådant synsätt.

Kant bygger på en tradition från Platon och Aristoteles. De tänkte sig att det finns människor med högre förnuft, vilket bestämmer dem till att vara herrar och styresmän, och människor med lägre förnuft, vilket bestämmer dem

³ Se Immanuel Kant, *Grundläggning av Sedernas Metafysik* (Sthlm: Björck & Börjesson, 1920; första utgåva 1785), exempelvis s. 73. Kant kräver emellertid inte att individen ska vara alltigenom förnuftig för att anses som ett "förnuftigt väsen" – bara att en förnuftig sida finns intakt hos vederbörande. För

till att vara underordnade och slavar till de förra. Blott herrarna kunde också besitta den moraliska dygd som ytterst har egenvärde.⁴

Om Harald Ofstad har rätt i att förakt för svaghet är kärnan i nazismen⁵, så blir såväl lyckomoralen som den kantianska rationalismen med dess pliktetik tvivelaktig. För hur kan man ge lyckan eller de rationella, moraliska personerna och deras pliktmässighet en hyllad särställning, utan att förakta olycka respektive moralisk undermålighet? Nazisternas moral var extrem, men kanske förakt för svaghet är all gängse morals baksida.

Primo Levi, som tillbringade ett år i Auschwitz, antyder hur ett sådant nedvärderande synsätt bidrog till nazisternas groteska förnedring av offren – deras omänskliga skepnad gjorde det nämligen lätt att döda dem:

Föreställ er en människa som berövats alla hon älskar och därtill sitt hus, sina vanor, sina kläder, kort sagt, allt hon har; hon blir en ihålig människa, reducerad till lidande och nöd, glömsk av värdighet och självbehärskning, ty den som förlorar allt förlorar lätt sig själv. Hon blir en människa vars liv eller död lätt kan avgöras, i bästa fall utan känsla för mänskligt släktskap, enbart på grund av rena nyttoskäl. Det är så vi kan förstå den dubbla innebörden av uttrycket ”förintelseläger”, och det torde nu stå klart vad vi försöker säga med frasen ”vara på botten”.⁶

en analys och kritisk diskussion, se t ex Tom Regan, *Djurens rättigheter* (Nora: Nya Doxa, 1999; eng. utgåva, *The Case for Animal Rights*, London: Routledge, 1983).

⁴ Se Platon, *Staten*, Bok 4-7, men framför allt Aristoteles *Politiken*, Bok 1, kap 2-13.

⁵ Ofstad, *Vårt förakt för svaghet. Nazismens normer och värderingar och våra egna* (Stockholm: Prisma, 1972).

⁶ Primo Levi, *Är detta en människa?* (Sthlm: Bonnier, 1988; engelsk utgåva, *If This Is a Man and The Truce*, London: Vintage, 1996; *If This Is A Man* publicerades först på italienska 1958). Citatet taget från den engelska utgåvan s. 33; *min övers.*

Som om det påtvingade lidandet inte vore nog plågas offret av en bild av sitt liv som värdelöst och sin situation som meningslös. Även en oskyldig betraktare som betraktar offren utifrån en gängse moral implicerar offrets undermännlighet, och blir sålunda oavsiktligt grym. Ändå tycks offren oemotståndligt tilldra sig vår uppmärksamhet. Kanske för att *de* erbjuder en så övertygande bild av vad *vi* inte är eller tänker bli, en bild av vad vi ska säkra vårt välstånd mot.

Under antiken och medeltiden frammanade prästerna gärna helvetet och dess invånare för att hålla församlingarna i tron och dygden. Helvetet var ju en del av en gudomlig ordning som drabbade de ovärdiga. Som djävlar spelgrund gav det samtidigt näring åt onda fantasier. En författare, George Steiner, hävdar att de nazistiska och kommunistiska dödslägren utgör ett demoniskt iscensättande av de urgamla helvetesbilder västerlandet bär med sig.⁷ Ur detta perspektiv inger vårt uppmärksammande av Förintelsen lika mycket farhåga som framtidshopp, genom att till varenda jävel vidarebefordra en uppdaterad, detaljerad helvetesbild.

Vad som skulle kunna motverka detta är att vi ser bakom bilderna, ser det mänskliga bakom det synbart undermännliga. Ur helvetet tränger rop, ansikten, blickar; offren tränger sig på i egen rätt, de vill inte bara tjäna som exempel. Lyckas vi se bort på dagen så återkommer de på natten, i mardrömmar. De pockar på förståelse, medkänsla, åtgärder. De ifrågasätter oss och våra mål, utmanar vår lycka, ja hela den gängse moralen. Vid närmare betraktande visar den sig nämligen vara en förmånens moral, förmågans och förmögenhetens ideal.

Om vi vågar se offrens ansikten, tror jag de flesta av oss ändå gör det med respekt, ibland kanske gränsande till vördnad. Beror det på den plötsliga skam som den lycklige kan erfara inför den olycklige, där det som upplevs som

⁷ George Steiner, *In Bluebeard's Castle* (London: Faber & Faber, 1971).

riktigt och naturligt plötsligt avslöjas som vinst i ett makabert lotteri? Vänder vi oss till psykologen, skulle denne nog trösta oss med att upplevelsen är behandlingsbar och bottnar i arketypiskt förtjänsttänkande: tanken på det goda livet som en belöning är en kvarleva från en tid när Gud uppfattades som en furste som styr med hjälp av belöningar och bestraffningar.

Men där finns ibland också en oroande misstanke. Kanske offren via det onda, genom sitt lidandet, på något sätt når kontakt med det högsta? Parallellt med lyckomoralen finns i vår kultur en betydande heroisering av offret. Tanken på undergång och nytt, högre liv finns i många trosåskådningar. Kristendomen har ett offer – Jesus – i den yttersta offersituationen – korsfästelse – som sin symbol, och lidandet i Jesu efterföljd har framstått som inträdesbiljetten till en bättre värld. Offerskapet är skärselden som renar för himlen: själens natt föregår dagen. Men det är en tveeggad tröst, eftersom den innehåller ett rättfärdigande av de jordiska helvetena. Om man inte godtar tanken på ett kompensatoriskt liv efter detta är det svårt att finna en hållpunkt i religionens syn på offerskapet.

En profan version av den religiösa tanken är att offren kan nå ett slags högre moralisk dignitet inte genom att komma längre i den gängse moraliska dimensionen, utan genom att utvecklas i en *annan* moralisk dimension. Dennas villkor är motsatta lyckans, består av prövningar som vi när vi lever under normala betingelser inte vet om eller hur vi skulle uthärda. Det är en tanke som ger våra ambitioner en ihålig klang, den får oss att framstå som oskulder, som barn. Om du befann dig i en situation lik offrens, hur blev då din halt? viskar den.

Denna tankegång är intressant, att det skulle finnas en annan sida av moralen i vilken rationalitet, etiskt tänkande och handlingsförmåga, eller värden som frihet och lycka, inte är det centrala; där värde och giltighet ser annorlunda ut, det djupt personliga är väsentligt och sättet att lida och gå under har

betydelse. Kanske är det först om vi kan förstå och respektera en sådan annan sida av moralen som vårt bevitnande av offersituationer blir icke-kränkande.

2.

Om man ska närma sig offerskapets etik på ett grundligt och analytiskt sätt kan det vara lämpligt att börja med att fundera över vad som kännetecknar ett offer. Redan på det språkliga planet behöver en genomlysning och upprensning göras. I svenskan – liksom i exempelvis tyskan, engelskan och franskan – genljuder de ord som används om t ex människorna i förintelselägren av religiöst tänkande och ceremoniel; se exempelvis *Nationalencyklopedins* definition av ”offer”:

1 (högtidlig) handling som innebär att man avstår från ngt begärligt urspr. till förmån för gudom e.d. i magiskt el. relig. syfte: *offerfest; brännoffer; tackoffer* [...] 2 föremål eller varelse som offras urspr. i magiskt el. relig. syfte: *slaktoffer* [...]~⁸

På många språk används uttrycket ”Holocaust” för vad som i Sverige kallas Förintelsen. Holocaust började användas av Elie Wiesel, som hämtade ordet från den grekiska översättningen av Gamla testamentet, där det är ungefär liktydigt med ”omfattande (bränn)offer”. Det kan därför finnas anledning att kort dröja vid den religiösa anspelningen.

Att människor under speciella former, vid speciella tidpunkter, erbjudit dyrbara föremål, gröda, djur och ibland människor till en tänkt gudom i en akt av vädjan, besvärjelse eller tacksägelse är välkänt från många tider och

⁸ *Nationalencyklopedin*, 2 (Höganäs: Bra Böcker, 1996).

kulturer. Det är del av ett tänkande och beteende som, även om man inte delar trosföreställningarna i fråga, åtnjuter en viss respekt: man ”förstår” dessa handlingar i en mening som innehåller viss acceptans (åtminstone inte entydligt fördömande). Människooffer är sålunda i en annan etisk kategori än människoslakt eller rånmord.

Ett skäl härför är att offertanken inbegriper ett högt syfte, exempelvis att uppnå god skörd eller på annat sätt gagna hela samhället. Ett annat skäl är att den brutala handlingen bygger på ett gudsförhållande, något som uppfattas ha hög moralisk dignitet. Ytterligare ett skäl är att offerhandlingen saknar karaktär av personligt val; den framstår som något påbjudet eller som ett unikt kommunikationssätt med makten som styr över allt. Här verkställs en gudomens order silad genom det religiöst-samhälleliga maskineriets normer. Individerna uppfattar sig som skuldlösa för följderna.

En viktig aspekt av det uråldriga offerceremonielet är att det som offras ska vara något *värdefullt*, om inte känslomässigt kostligt eller materiellt dyrbart så åtminstone en symbol för detsamma. Offerakten får först då den nödvändiga karaktären av uppoffring. Dyrbarheten markeras av att det/den som offras smyckas, hedras, välsignas, och att själva offrandet sker under högtidliga och reglerade former.

Att tala om ”offer” och ”Holocaust” i samband med nazisternas systematiska mördande av judar, zigenare, homosexuella och handikappade är problematiskt genom att det suggererar fram en bild av att handlingarna är hänförliga till och förståeliga utifrån ett arkaiskt mönster: dödandet som en högre, ja gudomlig plikt, där individen egentligen inte har något egentligt val, utan är skuldlös och förblir moraliskt intakt. Detta är i själva verket något som gagnar nazisterna, genom att det placerar dem utanför förbrytarnas kategori, i prästerskapets.

Det gäller även om man spelar med den grumliga tanken på Förintelsen som ett offer relaterat till det judiska folkets återvinnande av det heliga landet. En sådan tolkning tycks företrädas av den sionistiska rörelsen och har av Isreal upptagits som något av en statsmyt. Den innebär inte bara att Jahve vore en ohyggligt grym gud, utan också att Jahve använde sig av nazisterna för att verkställa det nödvändiga offret, de skulle så bli ett ofrivilligt ”judiskt” prästerskap.

Nazisterna försökte också framställa Förintelsen som en helig plikt, men med annat syfte. Nazismen hade bitvis karaktären av religion, med Hitler som frälsare. Vad Hitler skulle förlösa var det tyska folket och den ariska rasen. Han betraktade det som sin och nazistpartiets heliga plikt att skapa ett tusenårsrike med en högre, renare mänsklighet.⁹ I sitt anförande till den innersta SS-kretsen den 4 oktober 1943 i Posen beskrev Himmler mordandet så: ”Allt som allt kan vi säga att vi har fullgjort denna ytterst svåra plikt av kärlek för vårt folk, och vi har inte tagit skada i vårt väsens innersta, vår själ, vår karaktär”¹⁰

Men de som i Himmlers perspektiv utgjorde offren var snarast de tyska soldaterna och SS-männen själva, som skickades i döden eller i övrigt utsattes för fasor – exempelvis att behöva mörda judar eller hantera deras lik – för att målet skulle förverkligas. Soldaterna välsignades också på ett ceremoniellt sätt, de förpliktades till sitt uppdrag genom edgång, och de lik många av dem sedan blev hedrades.

De vi andra betraktar som Förintelsens offer var emellertid inte det för nazisterna. Nazisterna gjorde allt för att reducera deras värde, skalade av dem alla personliga kännetecken, ersatte namn med nummer, visade på alla sätt

⁹ Se text Michael Burleigh, *Ethics and Extermination* (Cambridge: Cambridge U P, 1997).

¹⁰ En inspelning av detta tal finns hos National Archives i Washington, USA. Citatet är hämtat från Stéphane Bruchfelds skrift *Förnekandet av Förintelsen* (Stockholm: Svenska Kommittén Mot Antisemitism, 1996) och är översatt av honom.

att de var icke-människor. De betaktades som gift och förorening, skit som skulle drivas ut ur samhällskroppen – och skit är inte något man offrar till sin gud. En författare har beskrivit nazisternas beteende som ”träckövergreppet” (”the excremental assault”); förintelselägren skulle vara världens kloak.¹¹

Den yttersta formen av reduktion var att människor behandlades som ting. Deras köld, hunger och smärta var likgiltig. Deras döda kroppar begravdes inte som människor sedan årtusenden begravts, utan blev till råmaterial i en process där tvål producerades och guld utvanns. Röken från skorstenarna var inte offerrök, utan en förbränningsstations utsläpp. Askan blev byggnadsmaterial eller spreds som gödningsmedel på åkrarna. Förintelsens offer omgavs av motsatsen till ceremoniell inramning: fabrik, slakthus, avträde.

3.

Ska vi beskriva människorna i förintelselägren som ”offer” måste det vara i en annan mening än den religiösa. I ordboken finns även sekulariserade innebörder; pkt 2 i citatet fortsätter med:

BET. NYANSER: **a)** utvidgat varelse som drabbas av ngt särsk. skada el. död: *dödsoffer; krigsoffer; mordoffer; människooffer; trafikoffer; vargen slet sönder sitt ~; utvecklingen kräver sina ~* **b)** försvagat: *intervjuoffer; han var ~ för en illusion* **c)** om företeelse som drabbas av förstörelse e.d.: *hela den gamla badanläggningen blir grävskopornas ~*

Om vi bortser från tillämpningen av ordet på föremål och begränsar oss till varelser, är det som ordboken tar fasta på, att offer är utsatta för något i strid mot deras önskningar eller vilja, något som innebär att vederbörandes

¹¹ Terrence Des Pres, *The Survivor, an Anatomy of Life in the Death Camps* (Oxford: Oxford UP, 1976), kap. 3.

intressen skadas, med lidande eller kanske död för den drabbade som följd. Detta är vad som ger offrets situation en våldsprägel.

Ytterligare en tanke är att offer är en som blivit *utsatt för* skada, i regel av någon annan person. ”Offer” står då i motsats till ”gärningsman”. Offret är den som lider skadan utan att ha varit dess upphovsman. Den som åstadkommer andras skada är gärningsman. De som hamnade i förintelselägren var förvisso offer i denna mening, i högsta grad och i extrem form. Men även andra måste räknas dit, exempelvis de många tyskar som drogs in i krigets elände utan att ha valt Hitler, liksom barn till nazister som fått lida till följd av vad föräldrarna gjorde.

Man kan invända att tanken bakom är oklar, det är obestämt vad det innebär att ”ge upphov” till något. Det naturliga är att kräva att skadehandlingen ifråga är avsiktlig. Men det ju inte sällsynt att avsiktliga handlingar kausalt bidrar till lidande utan att just det resultatet avsågs. Det fanns kanske med bara som teoretisk möjlighet, en risk. Tänk på rökare och lungcancer. Är rökarna att betrakta som ”upphovsmän” till sitt lidande eller ej?

Svarar man nej, blir i konsekvensens namn exempelvis Hitler och de tyska krigshetsarna inte upphovsmän utan istället offer, eftersom de lider det nederlag de aldrig avsåg men visste var en risk. Om man i stället svarar ja, betyder det att många judar som mördades i förintelselägren inte vore att betrakta som offer, eftersom de före lägervistelsen fortsatte att leva som vanligt trots att de visste att det provocerade nazisterna och att dessa ville bli av med dem. Båda möjligheterna strider mot våra intuitioner om ett önskvärt offerbegrepp.

Vi kanske bör tala om en person som ”offer” först då någon annan är upphovsman och denne därtill *överlagt skadar* den förras intressen för att nå sina syften. Offer och gärningsmän blir de två resultaten av ett brott mot Kants princip att man inte bör behandla människor som enbart medel. Kanske skulle

man kunna säga att en människa är offer för "sig själv" genom att exempelvis förtrycka vissa av sina intressen eller någon sida av sin personlighet (så som bland annat Horkheimer och Adorno gör ¹²).

Men ett sådant offerbegrepp, som fokuserar på upphovsmannaskapet och den avsiktliga skadegörelsen, tycks framför allt ha betydelse för fördelning av juridisk skuld. Rättsskipningen bestraffar ju de beslutskapabla som medvetet och avsiktligt mot lagen skadar någon. Detta begrepp kan också ha betydelse exempelvis i försäkringsärenden, när det gäller att reglera skadeståndsanspråk. Men är det verkligen också relevant för fördelning av moralisk skuld? Exempelen ovan visar att det inte utan vidare är så, eftersom begreppet inte omedelbart gör skillnad mellan en i sin bunker lidande Hitler och en i Auschwitz lidande judisk journalist eller bankir.

Upphovsmannaskapets kriterium anspelar nog snarare på ett annat offerbegrepp, nämligen att den som lider skada betecknas som "offer" endast om vederbörande är *moraliskt oskyldig*. Låt mig kalla detta ett moralistiskt offerbegrepp. Tanken är att det finns en moralisk skuldbörda i förhållande till en skada, i regel (men inte nödvändigtvis) knuten till upphovsmannaskap. Hitler är inte ett offer eftersom han var moraliskt skyldig till sitt lidande, till skillnad från den judiske journalisten, skulle många mena.

Enligt nazisterna var förhållandet det omvända. De hade det moralistiska offerbegreppet och åberopade judarnas moraliska skuld för att frita sig från den moraliska bördan av judeförföljelserna och Förintelsen – det var judarnas avskyvärda folkkaraktär, deras permanenta, kollektiva förbrytelser och besmittande av det germanska folket som tvingade nazisterna till dessa

¹² I *Upplysningens dialektik* (Göteborg: Röda bokförlaget, 1981; första utgåvan på tyska 1944) beskriver de Odysseus i sådana termer: "Också Odysseus är ett offer: ett jag som är helt inriktat på självbehärskning och på så sätt försummar det liv han bärgar men efteråt bara kan erinra sig som en irrfärd", s. 73 f; övers. Lars Bjurman.

destruktiva handlingar, menade man.¹³ Judarna skulle inte vara offren för utan snarare de egentliga förövarna av Förintelsen – det skulle handla om ett slags framtvingat, profylaktiskt utplånande av de onda. Det tyska folket och nazisterna var istället offren för den judiska rutenheten, ända in i tvånget att befria sig från denna, enligt den här uppfattningen.

Man måste naturligtvis bestrida denna absurda tanke. Man kan istället hävda att judarna måste anses vara Förintelsens offer i kraft av sin faktiska moraliska skuldfrihet – nazisterna hade fördomar om judars karaktär och gärningar, helt enkelt. Men då använder man själv det moralistiska offerbegreppet, där skuld/skuldfrihet är kriterium på förövarskap/offerskap. Det innebär att omdömen om vem som är offer och vem som är föröväre inte kan avgöras enbart på grundval av fakta. Även etiken kommer in i bilden.

Man måste vidgå att nazisterna hade en etik. Deras yttersta mål tycks ha varit en ren, harmonisk och högtstående mänsklig värld, vilket förenades med ytterlig hänsynslöshet beträffande medlen att nå dit: ändamålet helgar medlen. Det är en etik som har likheter med den kommunistiska ideologin. Pinsamt nog stödjer sig båda ideologierna på en grov, historicistisk version av den bland moralfilosoferna vanliga utilitarismen, vilken saknar föreställningen om ett okränkbart människovärde och förknippar moralisk skuld med alstrande av övervägande negativa konsekvenser för mänskligheten som helhet.¹⁴ Den stora

¹³ Hitler ger följande bild av förhållandet i sin testamentariska kvarlåtenskap 2.4 1945 ”Det nedtrampade tyska folket bör i sin nationella vanmakt ständigt bemöda sig om att hålla raslärans lagar som vi gav det högt. I en av det judiska giftet alltmer moraliskt nedsmittad värld måste ett mot detta gift immuniserat folk slutligen och äntligen vinna överhanden. Sålunda sett kommer man att vara nationalsocialismen evigt tacksam, att jag har utrotat judarna från Tyskland och Mellaneuropa.” (Citerat efter Bruchfeld, *Förnekandet av Förintelsen*).

¹⁴ Michael Burleigh diskuterar i *Death and Deliverance: 'Euthanasia' in Germany 1900-1945* (Cambridge: Cambridge U P, 1994) hur utilitaristiska synpunkter, i förening med omdefinition av personbegreppet och analogier mellan icke-människor och vissa människor, bidrog till nazisternas brutala praktik.

skillnaden är att utilitaristiska moralfilosofer skulle bedöma fakta i saken annorlunda och sakna den svepande historiesynen. Men ligger nazisternas felslut och det orättfärdiga i Förintelsen enbart på faktablandningen, i felaktiga observationer och sannolikhetsbedömningar? Blir nazismen då inte alltför moralisk?

Man kan ifrågasätta relevansen av ett offerbegrepp upphängt på skada i kombination med moralisk oskuld. Det tycks format för att passa in i en tvivelaktig etisk princip, nämligen att skadande eller dödande av människor är orätt enbart om de som drabbas är moraliskt skuldlösa. Baksidan av principen är att skadande eller dödande kan vara rätt om de drabbade har moralisk skuld. Det var ju denna principens del, i kombination med uppfattningen att judarna och andra var moraliskt belastade, som utgjorde det nazistiska försvaret.

Det bör noteras att detta i grunden är samma tanke som tillämpades av åtskilliga bland Nazi-Tysklands motståndare, när de ansåg att det tyska folket på grund av sitt stöd för Hitler och hans krig förtjänade de allierades bombattor i krigsslutet. Här handlade det inte ens om dödande för att förhindra att tyskarna i framtiden ska åstadkomma skada, utan om straff för tidigare gärningar. I själva verket har den nazistiska principen stöd i mycken vardagsetik. Otaliga exempel ges i actionfilmerna från den stora demokratin i väst, där hjältarnas dödande av onda busar och avskyvärda kräk framställs som moraliskt rättfärdigat.

För att ge paradoxen ytterligare en nivå, kan man peka på att denna princip inte är ett kristet arv utan snarare ingår i en judisk tradition, nämligen Gamla testamentets rättsregel om vedergällning – ”öga för öga, tand för tand” – och dess tanke på det för ovärdiga syndare berättigade helvetet. I vare sig kristen, övrig judisk eller traditionell icke-teologisk humanistisk etik förekommer moralisk förtjänst av lidande och död, och vi har knappast enligt dessa uppfattningar en svagare förpliktelse mot dem som gjort ont eller ”har sig

själv att skylla”. Endast inom den utilitaristiska humanismen vore det, som nämndes ovan, på sin plats att säga att någons ”moraliska skuld” (tolkat som tendens att alstra skadedigra konsekvenser) rättfärdigar exempelvis dödande. Men det är inte troligt att ens utilitaristen skulle ha nytta av ett offerbegrepp som innebär frånvaro av moralisk skuld i denna mening.

4.

Om målet är att se saken ur de lidandes synvinkel, öka vår förståelse och terapeutiska kompetens, har vi bättre användning för ett offerbegrepp utan hänsyftning på vare sig vållande eller moralisk skuld. Av särskilt intresse är en bestämd och ödesdiger karaktär som åtskilliga offersituationer har och som måhända är kärnan i vår upplevelse av det onda: *vanmakt*. Jag tänker på det förhållandet att man är impotent i förhållande till den skada som drabbat en, man förmår inte häva situationen, eliminera skadan eller göra så att lidande eller död inte följer. Fortfarande rör det alltså upphovsmannaskapet, fast *inuet* och i *framåtblick* istället för i tillbakablick.

Åtminstone ibland använder vi i vardagsspråket ”offer” på detta sätt. Kanske ligger det också i ordbokens uttryck ”drabbas”. Om det exempelvis varit så (groteska tanke) att förintelselägrens invånare lätt kunnat smita från gaskamrarna och själva lägren till en god tillvaro, och att de som inte flydde valde att stanna kvar, så skulle många förmodligen inte beskriva vare sig de flydda eller de kvarstannade som ”offer”. Detta kunde förklaras med det tidigare offerbegreppet, att de med förmågan att välja och handla plötsligt blir att betrakta som sin lägertillvaros upphovsmän och därmed får moralisk skuld för den. Men jag tror att det skulle vara sekundärt. Det primära vore att vanmakten hävts.

Den objektiva frånvaron av en utväg ur en skadesituation är inte detsamma som vanmakten, men en sida av den. Vanmakt har en autonomiaspekt

och en integritetsaspekt. Det kan vara så att individens personlighet, tanke och vilja är intakt men att inre eller yttre omständigheter gör att de inte styr hennes val eller vad som sker med henne. Om hennes val är ineffektiva visavi en skadesituation kan man säga att autonomi är upphävd i den situationen.

Allvarligare är det fall då individens personlighet, tanke och vilja inte fungerar normalt och inte uttrycks i vad hon gör i skadesituationen. Hennes handlingar blir inte längre hennes, hon förhåller sig på ett för henne själv främmande, irrationellt och måhända självdestruktivt sätt, önskar kanske inte värja sig eller ens leva. Då har integriteten drabbats. Om autonomi, integriteten eller båda sakerna drabbats i en situation är individen vad man kunde kalla ett *förmågeoffer* i den situationen, för att skilja detta från andra offerbegrepp. När jag nedan talar om "offer" kommer jag att använda uttrycket i denna mening.

De nazistiska utrotnings- och arbetslägren ger material för studium av vanmaktens alla former och grader. Redan inträdet i koncentrationslägret innebar i regel en moralisk kollaps, skrev tidigare Auschwitz-fånge och författaren Primo Levi.¹⁵ Offren berövades konsekvent sin omgivning, sina personliga tillhörigheter och attribut, de blev drivna som boskap, utan påtaglig möjlighet att undfly sitt öde. Åtskilliga överlevande har vittnat om hur de upplevde sig förvandlade till "djur" eller "spöken" eller "(mentalt) döda", de blev vad Levi beskriver som "en ihålig människa, reducerad till lidande och nöd, glömsk av värdighet och självbehärskning".

Resultatet av processen kallade Levi ett "transplantationstrauma". Mest svårartat var det hos dem som kallades "muselmaner", det gängse uttrycket för människor som drabbades av fullständig apati, i vilken själva deras livsvilja bröts. Åtskilliga lyckades dock komma igenom transplantationstraumat och finna ett slags lågstämt, skärande *modus vivendi* där tidigare värden och

¹⁵ Levi, *The Drowned and the Saved* (London: Abacus 1989; först publicerad på italienska 1986), s. 24; min övers.

livshållningar i stor utsträckning gavs upp eller förkvävdes. Författaren Jean Améry, även han tidigare Auschwitz-fånge, skildrade det på följande sätt:

I lägret erkände sig anden som helhet inkompetent. Den upphörde att fungera som verksamt instrument för att komma tillrätta med de problem som vi ställdes inför. Men – och jag berör här en helt avgörande punkt – den kunde alltjämt tjäna sitt *vidmakthållande genom att förinta sig*, vilket inte var en ringa sak. [...] Tanken vilade nästan aldrig. Den förstörde och vidmakthöll sig på samma gång, eftersom den vid varje steg stötte emot sina egna oöverkomliga gränser. Härigenom upplöstes hållpunkterna i dess vanliga referenssystem. Skönheten var bara en illusion. Kunskap visade sig vara blott en lek med ord. Döden smög sig in överallt tills den sålunda blev helt oigenkännlig.¹⁶

Genom anpassningen blev den tidigare personligheten alltså reducerad, förvandlad, åtminstone temporärt. De personlighetsdrag en sensibel intellektuell som Jean Améry i det normala livet satte högst hos sig själv blev under lägerförhållandena inte bara överflödigt utrustning, utan ett direkt hot mot hans överlevnad, något som han obetingat måste bli av med. Intellektuella var favoritoffren för den lägsta rangens bödlar.

Den nya personligheten ersatte med elementär överlevnadsinstinkt eftertänksamma val, medkännande och/eller altruistiska principer, vilket vi brukar räkna för vår moral. Moralens plats intogs för de flesta av ställets huvudregel, vilken föreskrev att man först och främst skulle ta hand om sig själv, som Levi skrev i *The Drowned and the Saved*.¹⁷ Tankar, känslor och önskningar som stred däremot trängdes undan, blev efter kort tid avtrubbade och efter längre tid mer eller mindre utplånade.

¹⁶ Jean Améry, *Par-delà le crime et le châtime* (Arles: Actes Sud, 1995; första uppgåvan på tyska 1966), s. 47; min övers.

¹⁷ Levi, *The Drowned and the Saved*, s. 59.

Sällsamt nog lyckades några ändå bevara sin genuina, moraliska personlighet, få den att överleva i det fördolda och åtminstone ibland tränga fram. Det finns flera exempel på människor som under dessa omständigheter framträder som moraliskt handlande i en potens man sällan möter i vardagslivet, heroiska, helgonlika människor.¹⁸ Överlevare som Elie Wiesel, Primo Levi eller Jean Améry bröts inte heller ner, åtminstone inte i katastrofal grad och inte oåterkalleligt.

Som Levi understryker i sin bok *Moments of Reprieve*¹⁹ hörde han och de andra överlevarna inte till dem som sjönk till botten av lägerlivet. Tyvärr berättar de nedtecknade historierna sällan bakgrunden till undantagen, om det var fråga om individer med särskilt stark moralisk utrustning eller om de råkade ha speciellt fördelaktiga omständigheter i sin lägersituation.

Endast hos "muselmanerna" var vanmakten total, med såväl autonomi som integritet maximalt kränkt. De är de ultimata offren. Vid motsatt ända finns de få, hjältar och helgon, vars integritet inte drabbades utan kanske till och med accentuerades, trots att de i stor utsträckning berövats autonomi. Fler var nog de som förblev sig själva och kunde prestera ett moraliskt handlande i vissa situationen, kanske bara i vissa stunder, och som var integritetskränkta offer i andra. Det är inte heller säkert att de i sitt moraliska handlande alltid uttryckte sin rationalitet. Många förmådde kanske bara manifesteras sin person och moral på ett ogenomtänkt sätt, genom utbrott eller en desperat gest.

¹⁸ Det finns flera exempel i exempelvis Tzvetan Todorov, *Facing the Extreme, Moral Life in the Concentration Camps* (New York: Metropolitan Books, 1996; först publicerad på franska 1991). En stark skildring av moralisk resning ger Olga Lengyel i minnesboken *Five Chimneys* (Chicago: Academy Chicago Publishers, 1995; först publicerad 1947). Primo Levi skildrar "moraliska överlevare" framför allt i *The Drowned and the Saved*.

¹⁹ Levi, *Moments of Reprieve* (London: Abacus, 1987; först publicerad på italienska 1981).

Den stora mängden fångar som anpassade sig var visserligen fortfarande handlande, de vidtog oupphörligt åtgärder effektivt och i en mening rationellt i förhållande till målet, den egna fysiska överlevnaden. Men det var ett slags animaliskt väljande och handlande som inte brukar hänföras till moralen därför att de saknar den fria personens förutsättning. Deras permanenta situation som autonomioffer gjorde dem gradvis till integritetsoffer, till ”ihåliga” eller ”mentalt döda”, vilka skadades i själva förmågan att återskapa sig och fungera som de personer de varit och ville vara.

Offerskap i denna mening är alltså ett relativt tillstånd, det avser någon bland flera aspekter av vår handlingsförmåga och gäller relativt en viss skada och vissa omständigheter. Offerskap och potent agentskap kan alltså finnas sida vid sida, en person kan vara offer i en kapacitet, i relation till en viss skada och ett visst mål, men inte till ett annat.

Med denna relativitet i åtanke blir det tydligare hur offerproblematik kan finnas i normala liv. Den synbart kapable medborgaren kan samtidigt vara offer, i förhållande till skada eller livsvillkor som inte syns. Den energi hon utvecklar i sin förra roll kan vara ett försök att bemästra vanmakten och lidandet i den senare rollen. Att exempelvis Primo Levi och Jean Améry båda berövade sig livet kan förstås så att de förblev vanmäktiga i förhållande till vissa sidor av sitt lidande av lägervistelsen, något som i längden blev outhärdligt för dem. Elie Wiesel skildrar i *Dagen*, den tredje delen i den trilogi som inleds med Auschwitz-skildningen *Natten*²⁰, hur en överlevare många år senare drabbas av sin förnedrings smärta så starkt att han låter sig köras på av bil.

En förståelse för offerskapets dialektik bidrar till kunskap om såväl offrens som förövarnas psykologi. C. Fred Alford tänker sig exempelvis att sadism är glädje över att ha tagit kontroll över erfarenheten av att vara offer,

²⁰ Elie Wiesel, *Natten* (Sthlm: Forum, 1972), *Gryningen* (Sthlm: Forum, 1973), *Dagen* (Sthlm: Forum, 1974; *Natten*, *Gryningen* och *Dagen* publicerades först på franska 1958, resp. 1960 och 1961).

genom att utsätta någon annan för den.²¹ Det som intresserar mig är emellertid inte förövare eller psykologi, utan den moraliska frågeställning som uppstår: hur hantera sitt offerskap?

5.

Elie Wiesels huvudperson i *Gryningen*, den unge mannen som överlevt förintelselägrets natt, hoppas att genom studium av filosofi vid Sorbonne finna svar på förintelselägrets frågor. Var det ett befogat hopp?

I Auschwitz råkade en annan fånge, Jean Améry, höra talas om en fånge som var en berömd filosof från Sorbonne. Han lyckades söka upp honom men förmådde inte engagera honom i en filosofisk diskussion; filosofen gav endast enstaviga och mekaniska svar. ”Han trodde helt enkelt inte längre på den andliga världens realitet och vägrade att låta sig dras med i ett verbalt intellektuellt spel som här var avskuret från varje social referens”, kommenterar Améry.²²

Wiesels huvudperson gav också upp sitt hopp när det kom till kritan, avstod från sina studieplaner och blev i stället sionistisk terrorist. Det är förståeligt, för det är tveksamt om den akademiska filosofin alls behandlar offerskapets frågor. De är inte bara av en annan art än det pågående mänskliga livets. De faller även utanför den gängse moralfilosofin.

Alltsedan den klassiska grekiska epoken – Sokrates, Platon och Aristoteles – är moralfilosofin *handlingslivets* filosofi. Moralens frågor och svar rör rätt respektive orätt, gott respektive ont, med avseende på handlingar eller dispositioner för handlingar – de ställs och har mening bara ur agentperspektiv. De angår till och med bara sådana som har en hög grad av medvetenhet och förnuft i sitt handlingsval. Barn, mentalt sjuka, debila eller omtöcknade

²¹ *What Evil Means to Us*, s. 28. För en diskussion, se Vetlesens uppsats i denna bok.

²² Améry, *a. a.*, s. 30.

personer är inte agenter i moralens mening och hålls inte heller för moraliskt ansvariga. Genom att sakna förutsättningarna faller de utanför moralens domän, och så gör även de flesta av förintelselägrens offer.

Det är inte förvånande att traditionell etik även innehållsligt – de värden och principer den hyllar – inte har direkt relevans för offer.²³ Dess svar utgörs ju av formuleringar kring det lyckliga liv som är de kapablas mål, och det lidande och elände de ska undvika. I offrens situation är inte ens den vanliga moralens frågor meningsfulla. Likväl ställde verkligen huvudpersonen i *Gryningen*, liksom Elie Wiesel själv och troligen de flesta i lägren, frågor som kan uppfattas som moraliska, trots att de gällde vanmakt.

I en annan essä har jag försökt beskriva offerperspektivets moraliska problematik som hemmahörande i en obeaktad sektor av etiken (om ”etiken” ges en vidare fattning än traditionellt).²⁴ Den normala, rationella moraliska agentens frågor och svar ingår i vad jag kallar *Ljusets moral*, som är det medvetna, förnuftiga och avsiktsstyrda livets avdelning. Det är således vad den traditionella moralfilosofin begränsat sig till och försöker att alltmer förfina. Mot detta står vanmaktens, eller offerskapets, sektor, som jag kallar *Mörkrets moral*. Om den alls behandlas är det i skönlitteratur och religion, eller i vissa filosofisk-psykologiska analyser av just Förintelsen.²⁵

²³ Undantag måste göras för den sk stoiska skolan, under romartiden dominerande men senare förbisedd. I denna är förhållandet till motgångar, olyckor och död det centrala, och filosofins kärna är att bearbeta själen så att människan kan möta dessa saker med lugn och värdighet.

²⁴ R. Fjellström, ”Morality of the Light, Morality of the Dark. Reflections on Ethics and the Holocaust”. I A. Rosenberg, J. Watson & D. Linke (red.), *Contemporary Portrayals of Auschwitz and Genocide: Philosophical Challenges* (New York: Prometheus Books, 2000).

²⁵ Ett exempel är den engelske litteraturvetaren Terrence Des Pres bok *The Survivors, an Anatomy of Life in the Death Camps*. Vad jag betecknar som offrets mörker svarar i stort sett mot vad Terrence Des Pres avser med sitt uttryck ”extremity”, vars första och grundläggande villkor är att ”det inte finns någon utväg, ingenstans att ta vägen utom graven”, a. a., s. 7.

Det är i praktiken inte lätt att avgöra när den ena och den andra av de två kategorierna ska appliceras. I lägren fanns människor med intakt handlingsförmåga och därtill integritet och moralisk känsla, men som ändå rörde sig i en moralisk gråzon. Jag tänker exempelvis på medlemmarna i den hemliga, välorganiserade motståndrörelse som fanns i Treblinka, Auschwitz och andra läger. De måste ständigt kämpa för att hålla sig på rätt sida om gränsen mellan motiverad anpassning och demoralisering, och de tvingades inte sällan till ohyggliga val, exempelvis att göra omflyttningar i selektionslistor för att spara särskilt värdefulla fångar. De fann sig göra vad Lawrence Langer kallat ”vallöst val” (”choiceless choice”),²⁶ om vilka man tvekar att säga att de uppfyllde kraven på en Ljusets moral. Kanske hör dessa val hemma i ett slags moralens limbo, gränlandet mellan ljus och mörker.

Kan en Mörkrets moral finnas? Hur är sökande efter ett önskvärt förhållningssätt alls meningsfullt, när man inte förmår att på ett genuint sätt välja eller förverkliga det man vill? Frågor som ”Hur ska jag hantera detta?” eller ”Hur stå ut?” torde dock uppstå spontant i offersituationen, om inte annat så som ett själens skri. De är något den till genuint val och handling oförmögne trots allt har i sin makt att artikulera. Medvetande och språk har en viss autonomi i förhållande till vår kropp och vårt övriga psyke, och de begränsar sig inte till det realistiska. Även dröm och fantasi är dess medium.

”Hur ska jag hantera det här?” Frågan kan visserligen ställas i oförmågans mörker, men är knappast meningsfull om den riktar sig till en själv som agent, så som ljusets moraliska fråga gör. Man får istället anta att den ställs till ”någon” eller ”något”, att den är ett intensivt men oadresserat och dunkelt vädjande om ett förhållningssätt som vore hållbart inför det svåra att leva i plåga,

²⁶ Lawrence L. Langer, “The Dilemma of Choice in the Deathcamps“. I John K. Roth & Michael Berenbaum (red.), *Holocaust - Religious and Philosophical Implications* (New York: Pargon House, 1989).

och att dö. Den kan också vara ett vädjande om något som ska återställa integriteten och handlingsförmågan så att man kan rädda sig. Vad det giltiga förhållningssättet skulle vara, alternativt hur integritet eller handlingsförmåga skulle kunna återställs, är höljt i dunkel.

Man kan invända att sådana frågor ändå är poänglösa, irrationella, eftersom man inte som agent kan omsätta svaren i handling. Jag tror det är ett misstag, ett misstag som bygger på en snäv rationalistisk människosyn som vi har i arv från Platon och Aristoteles, och som vidareförts av Kant och Upplysningen. Enligt dem alla är förnuftet den överordnade och styrande instansen i oss och därmed moralens säte.

För att se det meningsfulla i vanmaktens moraliska frågor måste man skifta grund. Det finns ett inslag i religionen vi kan lära av. För exempelvis troende kristna och judar är det regel att i vanmakt rikta böner till en Gud man inte har i sin makt eller riktigt förstår. Svaret, kanske något ringa eller exempelvis genomgripande frälsning, är inte något man erhåller genom egna intellektuella eller andra ansträngningar, som Martin Luther framhöll. Det erhålls som en gåva, *ennåd*. Men efterfrågan, sökandet efter det är likväl nödvändigt för att nåden ska inträffa.

En parallell till det religiösa förhållningssättet förekommer inom konst och vetenskap, i kreativitetens processer, där ett intensivt sökande efter svar på en fråga utom ens medvetna makt att lösa kan leda fram till något nytt, en häpnadsväckande teori, en överrumplande konstnärlig ingivelse. Lösningen är okalkylerad, kommer i drömmen eller dyker upp medan vi gör något helt annat. Den uppträder inte heller här utan sökarens helhjärtade insats, på en gång koncentrerad och uppgiven. Men insatsen garanterar inte utdelning; denna är återigen ett slags nåd.²⁷

²⁷ Se exempelvis Owe Wikström, *Det bländande mörkret* (Örebro: Libris, 1994).

Man kunde beskriva detta som ett *subjektslöst skapande*. Skapande, därigenom att en kreativ alstring sker, och subjektslöst, därigenom att alstringen sker utanför det medvetna och avsiktsstyrda personliga förnuftets sfär. Det uppträder tydligast i perioder av kris, när hittillsvarande lösningsmönster och tolkningsramar kollapsat. En av de få moralfilosofer som arbetat med Mörkrets moral är Sören Kierkegaard, vars filosofiska arbete föddes ur en djup personlig kris. I krisen fanns den kristna traditionen som en klangbotten. Sökandet i ångestfull ovisshet, livsvalen som icke rationellt grundade språng ut i det okända, den plötsliga nåden som förvandlar en till en dansare i Guds hand, är de centrala upplevelser som hans tänkande kretsar kring.

Vissa erfarenheter inom såväl religion som konst, vetenskap och filosofi styrker alltså tanken att det kan ha betydelse att i vanmakt fråga och dunkelt vädja om svar, genom att sålunda ett subjektslöst skapande initieras. Man behöver inte hänvisa till Gud i en förklaring. Att skapandet är externt i förhållande till det medvetna och rationella jaget behöver inte innebära att det är externt i förhållande till personens helhet. Den närmast till hands liggande förklaringen är att vår hjärna är mer innehållsrik och komplex än vi förmår hålla i aktuellt medvetande; vår biologi hyser själsliga rymder och djup som jaget på ytan inte känner eller styr. Där finns alla våra tidigare ideal, tankar och upplevelser, verkliga och tänkta personer vi mött, böcker, konstverk, teater vi tagit till oss. Dessa är inte passiva avtryck utan verkande och interagerande krafter. Det finns hemliga signaler och intrikata kontaktnät inom helheten, möjliga för det jag som förlamats i tiden och rummet att tilltala, uppfordra, bönfalla i hopp om undsättning – och att denna *kan* komma.

I vissa situationer, som förintelselägren, perverteras personligheten men likväl utplånas inte tidigare delar av personligheten. De fortlever i en underjordisk tillvaro som framträder måhända bara i drömmar. Dessa sidor kunde stundom bryta igenom, ofta hos en del, endast under särskilt lyckliga

omständigheter hos andra. De kunde också i skiftande grad återerövas efter lägertiden, under kamp mot deformationerna och skadorna. Dessa sidor kan tänkas bli väckta och besvara vädjanden i en situation av vanmakt.

De tidigare personlighetsdragen tycks inte bara fortsätta att existera underjordiskt, utan även att utvecklas i det fördolda. Vad som skedde med en själv och omvärlden registrerades och bearbetades med den forna känsligheten, vilken snarast förhöjdes av maktlösheten. När de förtryckta sidorna hos lägerfångar så småningom gick i dagen kunde de ta sig överraskande uttryck, exempelvis i skildringar av lägertiden, i konstutövande, människovårdande verksamhet eller annat. Primo Levi säger att det var erfarenheterna i lägret som gjorde honom till författare, ja rentav drev honom till skrivandet.²⁸ Elie Wiesel arbetade vidare med sina frågor i sällsynt stark skönlitterär form. Jean Améry blev en djuplodande essäist. En annan överlevande Auschwitz-fånge, Viktor Frankl, blev en nyskapande psykolog.

6.

Undertryckande av den tidigare personligheten var i lägret ett sätt att hantera situationen och samtidigt ett skydd som möjliggjorde den tidigare personlighetens fortlevnad. Övertvinnandet av transplantationstraumat var emellertid inte ett resultat av ett medvetet val. Levi beskriver det som en ”ovärderlig anpassning, delvis passiv och omedveten, delvis aktiv“.²⁹ Även exempelvis Amérys analys stöder denna uppfattning. Som Terrence Des Pres skriver, efter en genomgång av många överlevandes skildringar: ”För majoriteten av de överlevande, emellertid, var beteendet inte grundat på förnuft

²⁸ ”Afterword: The Author’s Answers to His Reader’s Questions”. I Levi, *If This Is a Man and The Truce*, s. 397.

²⁹ Levi, *Är detta en människan?* Citatet är taget från den engelska utgåvan, *If This Is a Man and The Truce*, s. 62; min övers.

och kalkyl”.³⁰ Ocksåde som hjälpte varandra, gjorde detta ”som av instinkt, som utifrån ett behov”, menar han.

Att hänge sig åt att hjälpa andra är inte så mycket ett exempel på en enkel anpassning för att övervinna transplantationstraumat, som att det angår fångens hanterande av lägersituationen som helhet, hur den blir uthärdlig. Det finns i själva verket otaliga vittnesbörd om att fångars sökande plötsligt kunde bli produktivt, ge ett svar som infinner sig som en skänk från ovan.

Ett vackert exempel på detta ger Viktor Frankl. Han beskriver i sina minnen från Auschwitz en tidig morgon när han i en kolonn marscherade på väg till arbetet med en spade på axeln. En medfånge viskade till honom, ”Tänk om våra fruar kunde se oss nu! Jag hoppas de har det bättre i sina läger och inte vet vad som händer med oss här”. I samma stund kom bilden av hans hustru starkt för honom:

Jag hörde henne svara mig, såg henne le, uppfångade hennes rättframma och uppmuntrande ansiktsuttryck. Verkligt eller ej, hennes ansikte var mer lysande än solen som just började stiga.

En tanke genomborrade mig: för första gången i mitt liv insåg jag sanningen som besjungits av så många poeter, som förklarats vara den slutgiltiga visheten av så många tänkare. Sanningen – att kärleken är det yttersta och högsta mål som människan kan eftersträva [...] I ett läge av yttersta förnedring, när en människa inte kan uttrycka sig i positiv handling, när hennes enda prestation kan ligga i att utstå sina lidanden på rätt sätt – ett ärbart sätt – i ett sådant läge kan hon i kärleksfullt betraktande av den bild hon bär av sin älskade uppnå fullkomning.³¹

³⁰ Des Pres, a. a., s. 132; min övers.

³¹ Frankl, *Livet måste ha en mening* (Sthlm: Natur o. Kultur, 1999; amerikansk utgåva, *Man's Search for Meaning*, New York: Washington Square Press, 1984; skildringen publicerades först på tyska 1946). Citatet är taget från *Man's Search for Meaning*, s. 56 f; min övers.

Frankl framstår som avundsvärd. För många uppenbarade sig aldrig någon tröst och inget giltigt förhållningssätt. Men Améry ifrågasätter om detta verkligen händer för personer med upplevelser som Frankls. Han liknar upplevelserna vid övergående rus, menar att de är ”djupt oautentiska, själens halt styrks knappast av sådana tillstånd”.³² Han avvisade bestämt tanken på ökad vishet, djupsinnighet eller mänsklighet som resultat av lägervistelse. Vad han själv möjligen fann var tillnyktring från metafysik och idealistisk filosofi; efter att tidigare ha varit en lekande estet blev han en ”förslagen”.³³

Även om Améry har en poäng i sin beska kommentar förtar det inte möjligheten till halt i Frankls upplevelse. Den var en visserligen en glimt snart försvunnen, men vars minne likväl kunde vara oändligt värdefull, om än bara på ett icke verkande plan av personligheten. Amérys skepsis tycks gälla en påtaglig och bestående förändring i den pågående vardagen. Hans eget omfattande, skarpsinniga och subtila författarskap motsäger för övrigt delvis hans skepsis om man tänker på det längre tidsperspektivet. Oavsett vad människor kan ha funnit förblev troligen varje dag en plåga, en plåga som bestod långt efter lägertiden.

När man tar del av Förintelsens litteratur finner man ett brett spektrum av förhållningssätt som antas i situationen, skilda svar. Där finns t ex den förfinade, pacifistiske kulturpersonen som i fantasin om återgåldande med våld finner sitt giltiga förhållningssätt. Där finns troende judar som till sist finner att den nakna ovissheten är det giltiga. Där finns den apatiske som plötsligt i vetgirigheten finner sin hållning. Där finns den vanligen själviske som i en oväntad osjälvisk uppoffring finner sitt sätt att möta döden, den normalt ängslige som till sist gör en heroisk gest. För många fick tanke på överlevnad en mening genom att de intensivt önskade vittna om vad de upplevt. För någon

³² Améry, a. a., s. 33.

³³ A. a., s. 48 f.

kunde det ligga i glimrande möten med en likasinnad fånge som det gick att tala med om sin frimärkssamling.

Ocksådet att själv ta sitt liv framstod för en del som det giltiga förhållningssättet, genom att vara en protest mot omänskliga villkor och en yttring av värdighet. Det påstås att somliga i lägren tog sina liv trots att de klarade att fysiskt överleva, därför att de såg sig ohjälpligt förvandlade till emotionella monster och som en sista gård av mänsklighet föredrog döden framför att fortsätta att leva så. Några ska på ett tidigt stadium ha satt upp en gräns för sin överlevnad i lägren, utifrån kunskap om hur veteraner bland fångar deformerades: tre år, högst fem år... sedan ta sitt liv.

Svar under mörkrets villkor kan inte bedömas utifrån ljusets normer och värden, och tvärtom. Den vanmäktige har fokus på den egna situationen, bortser kanske helt från konsekvenserna för världen. Handlingar som under normala förhållanden skulle uppfattas som orätta kan vara del av en försoning med undergången, en personlig återupprättelse eller måhända steg mot återerövrande av normalitetens ljus.

Ännu en skillnad finns i förhållandet mellan fråga och svar. I den normalitet och socialitet som kännetecknar Ljusets moral finner man kanske lättast moralens svar i en personlighetens och förnuftets svalka. I Mörkrets moral är det tvärtom. Avgörande där är vad Kierkegaard betonade: det allvar, den innerlighet och intensitet med vilken man ställer sin fråga, hur absurt det än kan förefalla förnuftet. Anledningen är uppenbar, att man då först mobiliserar sina yttersta resurser, hela sitt inre, och därigenom ökar utsikterna för bistånd. Men även om frågandet inte resulterar på tänkt sätt, kan det nå en dimension då det själv antar svarets gestalt, att man liksom Sokrates inför sina domare väljer den fysiska döden som frågande istället för en andlig död.

Moralens teman är annorlunda i mörkrets moral. Det är hållningen själv snarare än hållningens resultat som är det viktiga, dess inneboende kvalitet

snarare än vad den leder till. När Elie Wiesels huvudperson i *Gryningen* åter i friheten framställde sina frågor, rörde de lidandets inverkan, men också ”Var finns Gud i allt detta? I lidandet eller revolten? När är en människa mest sant mänsklig? När hon ger vika eller när hon vägrar?” För Viktor Frankl var i lägret den enda prestationen att ”utstå sina lidanden på rätt sätt – ett ärbart sätt”. Améry, hur lite han än fann, tycktes ändå bedöma saker utifrån vad ”själens halt” kunde näras av.

Ljusets moral är byggd kring levandets uppnåendemål, Mörkrets moral är byggd kring uthärdandet av (mentalt eller fysiskt) icke-levande, alternativt uthärdandet av osäker utsikt för levandet. Jag tror att man kan samla de olika men måhända familjelika ståndpunkterna i Mörkrets moral under etiketten *värdighet*. Det är ett uttryck som sällan förekommer i gängse moraliskt språk. Hos Kant är det visserligen en viktig term, men dess innebörd är entydigt knuten till Ljusets moral genom att vara i stort sett identiskt med förnuftigt, moraliskt agentskap. De flesta moralfilosofer som diskuterat värdighet följer Kant. Men värdighet hos personer som inte är rationella, moraliska agenter måste förstås på ett annat sätt, kanske som en upplevelse av värde och mening, eller som ett sinnestillstånd av försoning och jämnmod – trots olycka och lidande.

Skillnader mellan människor ifråga om vad som utgör värdighet för dem bottnar i att de knyter sin personliga särart till skilda företeelser: att de är någon, presterar något, håller fast vid ett uppdrag, vill något. Värdighet handlar om att individen bevarar en kärna av sin integritet. I botten handlar det om att bibehålla en elementär mänsklig karaktär, vilken kan uttryckas genom skenbart obetydliga saker som att hålla sig ren, kamma sitt hår, byta kläder o s v, saker vars stora betydelse många fångar vittnat om. Att så fasthålla något litet hade inte bara egenvärde som hållning; det kunde också på sikt visa sig vara den hävstång

som skulle ge vidare utdelning, genom att stärka de inre processer som sätts igång av det moraliska sökandet.

För svar i Mörkrets moral är andra människor viktiga. Mod, heroism och livsvilja är betydelsefulla genom att ge förebilder och tända gnistor som kan göra att människor åter får ett grepp på livet. Den systematiska och generella avhumaniseringen i lägren hade troligen inte primär grund i sadism. Nazisterna behövde förstöra människornas förmåga att handla, som Levi påpekar.³⁴ Ty handlande skulle innebära motstånd, och redan ett fåtal exempel kunde ha blivit förödande för nazisterna, som under pågående krig inte kunde avsätta stora mängder manskap för Förintelsen.

Ingen kan skapa en giltig hållning åt någon. Men bara detta att en människa visar ett kärleksfullt intresse kan bli en avgörande stödjepunkt för den som uppmärksammas. Det kan också göra att den omsorgsgivande finner ett sätt att med värdighet uthärda sitt eget lidande. Att hjälpa andra är måhända det bästa sättet att ge den egna tillvaron mening och värde när man inte förmår hjälpa sig själv.

Även som oförmögna, eller som förgångna, såsom de flesta av Förintelsens offer är, spelar andra människor stor roll. Trots att vi inte kan göra något för dem är det viktigt för oss att ta del av deras erfarenheter av vanmakten och att reflektera över dem. Att vi erfar vanmakt inför deras öde ger en pust av offerskapets villkor, det sänder upp en mörk måne i vårt relativa ljus, som gör att vi inte bländas.

Mörkrets moral är själens fiske i dunkla djup. De upplevelser, känslor och tankar med vilka vi går in i vårt mörker blir till ingredienser i en inre växt som kan ge fattning i förtvivlan och undergång. Det är en dold aspekt av lärande och läkande.

³⁴ Levi, *The Drowned and the Saved*, s. 24.

/I Roger Fjellström & Stephen Fruitman, red., *Sidor av Förintelsen*
(Lund: Studentlitteratur, 2000)