

# Fortidens fremtid

Erindring, glemsel og personlig identitet

*Professor ph.d., dr. habil Claudia Welz*

*Abstract:* How are we to relate to the past, especially to those events in the past which are hard to bear in the present? This is an ethical question that concerns the conditions and limits of our interactions with others. The article tries to clarify (1) what it is that we *can* remember, (2) what it is that we in any case *must* remember, and (3) what it is that we *may* forget, and in which situations this applies. Memory is investigated *via negativa* in investigating that which seems to negate memory, namely forgetting. However, the investigation of the legitimacy and questionability of forgetting shows that memory and forgetting are not just opposed, but also dialectically related to each other. Their dialectical interrelation is decisive for the formation and preservation of personal identity. Nonetheless, the future of the past is *not* to be found in human powers of remembrance or forgetting.

*Key words:* Memory – forgetting – personal identity – self-alienation – ethics – Holocaust – resentment – reconciliation – time – God's presence – Augustine – Améry – Nietzsche – Locke – Benjamin – Ricoeur – Chrétien

## Introduktion

Denne artikel inviterer på en rejse i tid.<sup>1</sup> Spørgsmålet, som skal orientere os på denne rejse, er hvordan vi skal forholde os til fortiden, især til de begivenheder i fortiden, som er svære at bære i nutiden. Det kan være fristende at overveje, om vi egentlig skal bære dem med os hele livet: kan vi ikke på den ene eller anden måde komme af med dem, for at forhindre, at fortiden varer ved og i sidste ende også præger vores fremtid? Fristelsen her består i at tænke uhistorisk, i at koncentrere sig på udfordringerne her og nu og på det, der skal ske der-

1. Denne artikel er en lettere omarbejdet version af min tiltrædelsesforelæsnung som Professor MSO i Systematisk Teologi ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet (4. marts 2011).

næst. Men spørgsmålet er netop, om vi overhovedet kan det, så længe fortiden rager ubearbejdet op over nutiden. Hvis vi skal bearbejde fortiden for at den virkelig kan blive til fortid og derved forblive i en vis afstand fra vores liv her og nu, står vi med spørgsmålet: hvordan kan og skal vi orientere os i forhold til fortiden?

Spørgsmålet om forholdet til fortidens tyngde er ikke bare et individuelt spørgsmål, som angår hver især som den enkelte, der skal føre sit liv. Det er også et etisk spørgsmål, som angår ens handlinger, ens interaktion med andre og dens forudsætninger og grænser. Spørgsmålet kan forenklet formuleres som følgende alternativ: Skal vi huske det, som vejer tungt i fortiden og slæbe det med på vores vej, eller skal vi prøve at glemme det? Dette spørgsmål kan selvfølgelig ikke besvares generelt. Det, der skal afklares, er tredobbelt: For det første, hvad er det, vi overhovedet *kan* huske og derfor også kan forpligte os til at huske? For det andet, hvad er det, vi under alle omstændigheder *må og skal* huske? For det tredje, hvad er det, vi *har lov til* at glemme, og i hvilke situationer gælder det?

Erindringens betydning undersøges i det følgende *via negativa*, dvs. ved at undersøge det, der synes at negere erindringen, nemlig glemslen. Ved at undersøge glemslen vil det dog vise sig, at erindring og glemsel ikke blot er et modsætningspar. Snarere er det deres samspil, som er afgørende for dannelsen og bevarelsen af personlig identitet. Denne tese udfoldes i tre trin, som svarer til artiklens tre kapitler.

I første kapitel diskuteres glemslens legitimitet og problematik. På den ene side henvises til en idé om *tabula rasa* som en mulig konflikt-løsningsstrategi i Mellemosten, til Friedrich Nietzsches tanke om de glemsomes lykke, handlekraft og evne til at magte fortiden, og til Ana Novacs måde at overleve på trods af traumatisering – ved hjælp af det hun kalder ”den barmhjertige glemsel”. På den anden side advares imod gerningsmændenes eskapistiske glemsel, der tjener som undskyldning for dem, der vil skrive historien på sejrherrens betingelser. Walter Benjamins fortolkning af Paul Klees billede ”Angelus Novus”, Jean Améry’s fortsatte ”ressentiment”, den tyske ”Schluss-Strich”-debat samt Primo Levis, Elie Wiesels og Hannah Arendts tekster tjener til at forhindre glemslen af respekt for ofrene.

Det andet kapitel drejer sig om dialektikken mellem erindring og glemsel. Der demonstreres hvorfor glemslen ikke kan tænkes uafhængigt af erindringen – med reference til Immanuel Kants forsøg på at glemme hans tjener, til Alexander R. Lurijas beskrivelse af den mest effektive glemselsteknik, som paradoksalt nok består i at fastholde erindringen, og til en roman af Katharina Hagen, hvor erindring fremstilles som en form for glemsel og glemsel som en form for erindring.

I tredje kapitel beskrives erindringens og glemslens betydning for personlig identitet med hensyn til klassikere som Augustin, John Locke, Maurice Halbwachs og Paul Ricœur. Disse overvejelser fører til en redegørelse for artiklens titel. Hvori ligger fortidens fremtid? Svaret på dette spørgsmål støtter sig på Jean-Louis Chrétien og en bibelsk salme.

## 1. Glemslens legitimitet og problematik

Jeg begynder med at skitsere en række situationer og argumenter til fordel for den intuition, at det kan være en hjælp at glemme fortiden i forsøget på at klare den. I anden omgang præsenterer jeg en række modargumenter.

### *“Tabula rasa” – en usædvanlig konfliktløsningsstrategi i Mellem-østen*

Et argument for glemslens legitimitet ligger i følgende historie, som Michaela Wirz fortalte i en artikel i 2007, da hun var gæsteforsker ved Universitetet i Jerusalem:

En gang tog jeg, sammen med mine kollegaer, en taxa fra checkpointet foran Bethlehem hen til Jerusalems gamle by. Den arabiske taxachauffør spurgte os efter vores arbejde. De fleste svarede, at de var historikere. ‘Historie’, sagde han fuld af foragt, ‘historie er dårlig, historie er al ondets rod.’ Da vi spurgte, hvorfor han tænkte sådant, svarede han, at han tit forestillede sig, hvordan livet ville være i Israel, hvis alle vågnede en morgen og kunne slet ikke huske noget som helst: ‘Vi ville se forundret på hinanden og ville prøve at finde ud, hvorfor der løber så mange mure og pigtråde gennem landet. Vi vidste intet om 60 års kamp og blodsudgydelse på begge sider. [...] Vi ville lære hinanden at kende på en helt ny måde. Tabula rasa. Ville det ikke være fantastisk?’<sup>2</sup>

For den arabiske taxachauffør er glemsel et alternativ til gensidig bebrejdelse. Man behøvede ikke længere modregne forbrydelserne. Man kunne begynde på ny. Metaforen, han bruger for denne nye begyndelse, *tabula rasa*, minder om vokstavlen, som var det mest gængse skriveredskab i antikkens hverdag. Voksen kunne nemt glettes ud igen. Man skulle selv gøre det. Dette rejser spørgsmålet, om man kan gøre det samme med glemslen: Kan man glemme med vilje? Dette

2. Michaela Wirz, “Tabula rasa, oder: Ein ungewöhnlicher Ansatz der Verständigung”, *Cardo* 5 (2007), 29-31 (29 i min oversættelse).

spørgsmål fører os til en forfatter, som er blevet berømt for hans lovprisning af glemslen.

*Friedrich Nietzsche om de glemsomes lykke, handlekraft og mental evne til at magte fortiden*

I anden del af *Unzeitgemäße Betrachtungen*, i et afsnit med overskriften "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" (1874), argumenterer Friedrich Nietzsche for at glemslen er livsnødvendig, for uden den ville mennesket være "tvunget til at afholde sig fra søvn" og til at "leve af drøvtygning" og ville derfor ikke kunne magte fortiden.<sup>3</sup> Ifølge Nietzsche hører glemsel med til al handlen. Den handlende "er uden samvittighed", såfremt han "glemmer det meste for at gøre det ene", og såfremt han "er uretfærdig over for det, der ligger bag ham, og kun kender én retfærdighed: hensynet til det, der nu skal opstå" (Nietzsche 1997, 216 / Nietzsche 1994, 45).

Nietzsches betragtninger var utidssvarende, fordi de vendte sig imod den historistiske tilgang til historien, der var *mainstream* i slutning af det 19. århundrede. Nietzsches kritik retter sig imod en undersøgelse af fortiden udelukkende for fortidens skyld. Det, han efterspørger, er historiens nytte og skade for livet i nutiden. For dette liv kan glemslen være en lettelse, så vidt den befrier os fra det, vi ikke kan integrere i vores respektive livshistorier.

I anden afhandling i skriftet *Zur Genealogie der Moral* (1887) skelner Nietzsche mellem to former for glemsel: glemsomhed som en aktiv kraft, en "positiv hæmme-evne" på den ene side og som noget, der hænder os, når vi ikke kan huske det, vi gerne vil huske, på den anden side. Som argument for glemslen fremfører Nietzsche for det første, at der er brug for "lidt *tabula rasa* i bevidstheden, for at der så igen kan blive plads til noget nyt".<sup>4</sup> Den aktive glemsomhed "oprettholder den sjælelige orden", og uden glemsomhed ville der ikke kunne opstå "lykke, munterhed, håb, stolthed, *nærver*" – så at det meneske, hos hvem dette hæmme-apparat beskadiges, derfor ikke bliver "færdig" med noget (Nietzsche 1993, 58f). Andetsteds, i *Jenseits von*

3. Jf. Friedrich Nietzsche, "Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben", *Werke in drei Bänden*, bd. 1, red. Karl Schlechta (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997), 209-285 (213). Jeg citerer følgende oversættelse: *Historiens nytte*, oversat af Helge Hultberg (København: Gyldendal 1994), 42.
4. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* i: *Werke in drei Bänden*, bd. 2, red. Karl Schlechta (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997), 761-900 (799). Følgende oversættelse citeres: *Moralens oprindelse: Et stridsskrift*, oversat af Niels Henningsen (Frederiksberg: Det lille Forlag 21993), 58.

*Gut und Böse* (1886), findes der en saligprisning af de glemsomme, "thi også de bliver færdige med deres dumheder".<sup>5</sup>

Men hvad sker der, hvis man ikke kan befri sig fra det, man ikke kan integrere i sin livshistorie?

*Paul Klees "Angelus Novus" og Walter Benjamins 9. tese "Über den Begriff der Geschichte"*

Paul Klees billede "Angelus Novus" viser konfrontationen med historiens samlede massive ulykker og tragedier. Billedet blev malet i 1920 med vandfarve. Det tilhører Israel Museum i Jerusalem. Billedets mangeårige ejer, Walter Benjamin, har beskrevet billedet i 9. tese "Om historiens filosofi":

Det forestiller en engel, der ser ud som om den er ved af fjerne sig fra noget, den stirrer på. Dens øjne er opspærrede, dens mund er åben, og dens vinger er bredt ud. Sådan må historiens engel se ud. Den har vendt sit ansigt mod fortiden. Hvor der for vore øjne viser sig en kæde af begivenheder, der ser den én eneste katastrofe, som uafslædig hober ruindynger ovenpå hinanden og slynger dem foran englens fødder. Den ville gerne blive, vække de døde og føje det der er slået i stykker sammen igen. Men fra Paradiset blæser en storm, som har grebet fat i dens vinger og er så voldsom, at englen ikke længere kan folde dem sammen. Denne storm driver den uophørligt ind i fremtiden, som den vender ryggen til, mens ruindyngerne foran den vokser ind i himlen. Det, vi kalder fremskridtet, er denne storm.<sup>6</sup>

Rejsen i tiden bliver her anskueliggjort ved rummetaforer: historiens engel ser på fortiden, som ligger tilbage, men alligevel kan englen ikke forblive der i fortiden. I stedet bliver den baglæns blæst hen i noget, Benjamin kalder for "Zukunft". Men englen træder ikke suverænt ind i fremtiden, selv om der er tale om "Fortschritt", fremskridt, det at skride frem. Snarere bliver englen revet videre i en voldsom proces, som den ikke kan styre. "Tiden går", så at sige, ikke englen selv, men det er englens livstid, som samtidig forgår. Det eneste, englen kan styre, er dens blikretning. Englen vil helst ikke bare kigge tilbage, men "verweilen", forblive i fortiden, være nærværende i det, der skete, og lave det om. Ifølge Gershom Scholems poetiske motto til

5. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse i: Werke in drei Bänden*, bd. 2, red. Karl Schlechta (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997), 563-759 (her 682 nr. 217, min oversættelse).
6. Se Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I* (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977), 251-261 (255), oversættelsen er taget fra [http://kotel.dk/kafka/4K\\_billeder/angelus.htm](http://kotel.dk/kafka/4K_billeder/angelus.htm), 3.3.2011.

teksten bekræfter englen, at den egentlig gerne ville flyve tilbage. Formuleringen i konjunktiv (*ich kehrte gern zurück*)<sup>7</sup> viser dog, at dette er umuligt. Det eneste, englen kan gøre, er at skænke dens opmærksomhed til det forgængelige, uanset hvad det koster. Dette vil kræve englens liv. Selv om englen “forblev levende tid”, ville den alligevel være uheldig, siger den om sig selv: ”ich hätte wenig Glück”. Historiens engel bliver selv berørt af historiens katastrofe. Det såkaldte frem-skridt er dens påtvungne retræte.

Men hvorhen kan man trække sig tilbage til, når man ikke længere kan bevæge sig frit i tid og rum, når fortiden kommer til at bestemme fremtiden? Det er efterhånden ikke kun den, der fikserer sig på fortiden uden at kunne glemme den, der mister sit spillerum. Også den, der ser optimistisk hen til fremtiden og glemmer fortiden, lever under endelighedens betingelser. Vi kan ikke forhindre, at uret tikker og den resterende tid bliver mindre og mindre. Men måden vi forholder os til fortiden på har en afgørende indflydelse på fremtiden. Hvis vi ser bort fra fortiden, fratager vi os enhver chance for at lære af historien. Historiens engel henvender sig til fortiden i anamnetisk solidaritet med dem, der er blevet til ofre og med alt det, der gik i stykker. I 5. tese hævder Benjamin, at fortidens billede forsvinder sammen med enhver nutid, som ikke erkender sig selv i fortiden.<sup>8</sup>

Benjamins tekst blev skrevet i 1940, kort før hans flugt fra nazisterne – en flugt, som endte tragisk ved den lukkede grænse mellem Frankrig og Spanien. På Benjamins flugt stoppede tiden for ham uden udvej. Sandsynligvis begik han selvmord ved at tage en overdosis af morfin. Næste dag åbnede flugtvejen sig igen. Måske har historiens skrækbillede taget håbet fra ham – et håb om, at fremtiden kan udvikle sig anderledes end fortiden. At et sådant håb indebærer både erindring og glemsel, bevidner Ana Novac.

### *Den “barmhjertige glemsel” – Ana Novacs måde at overleve på*

En anden historie, hvor glemslens afgørende rolle for overlevelsen bliver eksplicit, kan læses i Ana Novacs kz-dagbog, som i dette år er udkommet på dansk, med den ironiske titel *Min ungdoms smukke dage*. Ana Novac, født i Transsylvanien 1929, blev deporteret til Auschwitz i sommeren 1944. Efter kort tid blev hun forflyttet til tvangsarbejde i koncentrationslejr Plaszow nær Krakow. Efter få måneder blev hun sendt videre, fra lejr til lejr, inden hun i 1945 af russi-

7. Jf. *ibid.*, “Gruss vom Angelus”: “Mein Flügel ist zum Schwung bereit / *ich kehrte gern zurück* / denn blieb' ich auch lebendige Zeit / ich hätte wenig Glück.”

8. Jf. *ibid.*, 253.

ske soldater blev befriet fra sit fangenskab. Hun virkede som dramatiker og forfatter frem til sin død i 2010. Hendes dagbog menes at være den eneste, der overlevede Auschwitz. Optegnelserne af den 14-årige pige blev første gang udgivet på ungarsk i 1966. I forordet skriver hun om journalen:

Jeg ville kunne sige, at jeg påtog mig denne byrde for at supplere menneskehedens erindring med de detaljer, de små konkrete bagateller, kort sagt den hverdag, som hverken kildekrifterne eller hukommelsen (min egen) formår at bevare. Det ville være ædelt, men usandt! At undslippe tvangstanker om suppe bare én time om dagen! At undgå at drukne i masserne, i ulykken, i angsten; at have mit eget domæne, et 'privat' liv; ikke at bøje mig for min skæbne. Under alle omstændigheder var jeg nødt til det for ikke at gå i opløsning, for ikke at krepere før alle de andre.<sup>9</sup>

Journalen selv indledes med de retrospektivt tilføjede ord:

Hvad har jeg mon skrevet på denne side? Jeg aner det ikke. Og på den efterfølgende? Alt er forsvundet. Papiret er et visnet kålblad, ædt op af tiden. Fra hvilket gravsted i erindringen er disse berusede bogstaver undsluppet? Erindring? Nej, tråden, der fører dertil, er for længst skåret over. Mindet om noget, der sikkert for længe siden lå i min hukommelse; noget sandt, noget levende, der er sket for mig, men som den barmhjertige glemsel har forvist langt væk, altid længere væk, og som fortsætter med at vokse sig blegere og blegere – ligesom disse historier, der ikke vedkommer os længere, men som vi bliver ved med at fortælle af gammel vane. Det er en fremmed, der afkoder disse gamle sider. Hendes ubehag, ligesom hendes forbløffelse, hører fortiden til. Jeg renskriver bare teksten (Novac 2011, 23).

Dette citat vidner om, at det var godt for hende, at glemslen har sørget for, at hun kunne distancere sig fra fortiden. På den måde var det muligt for hende at gå videre og forvandle sig i takt med at hendes minder blev blegere og blegere. Et sted i dagbogen hedder det: "Det eneste, jeg nok aldrig vil glemme, er det øjeblik efter min sidste flugt, da jeg stoppede med at ville redde mig selv, at ville noget som helst, og også at det var et øjeblik af dyb lettelse og fred. [...]. Måske er det denne dybe træthed, der er skyld i, at jeg ikke længere husker togvognene, at jeg ikke husker noget som helst før lejrens *Waschraum*, som om jeg var på orlov fra mig selv, bedøvet" (Novac 2011, 164f). Det bemærkelsesværdige er, at selvforglemmelsens øjeblik er vendepunktet i historien, som har hjulpet til, at den udmattede og traumatisere-

9. Ana Novac, *Min ungdoms smukke dage. En jødisk piges kz-dagbog* (København: People's Press 2011), 19.

de pige kunne give slip på alle de belastende erfaringer hun havde som mental bagage og regenerere sig selv i glemslen. Jeg kommer tilbage til det punkt senere. Lad os nu fokusere på glemslens problematik.

*Jean Améry's "ressentiment": fæstet på sin ødelagte fortids kors*

En, som ikke kunne glemme og derfor var tvunget til at genopleve torturen igen og igen i pinefuld *ressentiment*, er Jean Améry. Han blev født i Wien i 1912, studerede litteratur og filosofi, flygtede som jøde til Belgien i 1938 og sluttede sig til modstandsbevægelsen. I 1943 blev han arresteret og deporteret til forskellige koncentrationslejre, bl.a. Buchenwald, Bergen-Belsen og Auschwitz. Efter 1945 virkede han i Bruxelles som forfatter. I 1978 begik han selvmord.

I forordet til anden udgave af sin bog *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (1966, 21977) bekender Améry, at han gør oprør imod sin fortid og imod en nutid, som bare "nedfryser" og derved forfalsker det ubegribelige, der er sket.<sup>10</sup> "Vergeben und Vergessen" er umoralsk, når det opstår gennem socialt pres, hævder Améry (Améry 2008, 115f). Han fordrer, at gerningsmanden skal sømmes fast på sin gerning og at fortidens forbrydelser ikke bare bliver betragtet som forældede. Den verden, der bare glemmer og tilgiver, har fordømt ofrene, fordi det så er dem, der bliver belastet med den kollektive skyld – ikke dem, der har myrdet og heller ikke dem, der har tilladt mord (jf. Améry 2008, 120). I sådan en situation er det umuligt at anvende kong Richard II.s recept for at afslutte en fejde: "Forget, forgive; conclude and be agreed", som Shakespeare har udtrykt det.<sup>11</sup>

Améry fastholder sit *ressentiment*. Han kalder det for en "unaturalig" og "logisk selvmodsigende tilstand", som sømmer offeret fast på "sin ødelagte fortids kors" (Améry 2008, 111). *Ressentimentet* fordrer på en absurd måde, at det irreversible skal omvendes, og at begivenheden skal blive ophævet, som om den ikke var sket. Derved blokerer *ressentimentet* udgangen til fremtiden. Offeret kan ikke forsones sig med fortiden. Améry's originale bidrag til den aktuelle diskussion om forsoning er, som Thomas Brudholm skriver i sin bog *Resentment's Virtue*, "the idea that a kind of reconciliation between peoples can build on a common refusal of reconciliation with the past."<sup>12</sup> Det at forblive uforsonet med den uglemmelige fortid kan,

10. Jf. Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (Stuttgart: Klett-Cotta [1977] 62008), 14. De følgende citater er i min oversættelse.

11. William Shakespeare, *The Tragedy of King Richard II.*, I, 1, 156.

12. Thomas Brudholm, *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive* (Philadelphia: Temple University Press 2008), 116.



paradoksalt nok, fremme forsoningen med andre, hvis disse andre også vil huske og ikke bare udviske fortiden.

### “Genozid”, “Mnemozid” og “Schluss-Strich”-debatten

Desværre var behovet for at glemme og for at tie stort i efterkrigs-Tyskland. Igen og igen kunne man i parlamentet høre kravet om, at der endelig skulle sættes punktum for og slutstreg under fortiden. Som Aleida Assmann redegør for i sin bog *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*, var det den efterfølgende generations mission at gøre opmærksom på, at en fortsat tavshed om fortiden ville være ensbetydende med en senere opfyldelse af Hitlers ønske om, at der følger *Mnemozid* (en krig mod erindringen) efter *Genozid* (folkemord). I protest mod dette blev det til en pligt at forhindre ofrenes anden død i glemslen.<sup>13</sup>

Mellem gerningsmænd og ofre består et asymmetrisk magtforhold. Her gælder ikke det, som gælder for en borgerkrig, hvor skylden ligger på begge sider og hvor fjenderne skal reintegreres i et fælles samfund – nemlig at glemsel kan virke som lægemiddel. Amnesti, en form for glemsel, der er benådning og skånsel, må ikke forveksles med amnesi, en skødesløs form for glemsel, som siden Romertiden blev brugt som en straf (*damnatio memoriae*). Ergo er glemslen ikke en universalmiddel, ikke et multibrugsmedikament. Glemslen i sig selv er ambivalent. Assmann konkluderer, at asymmetrien mellem ofrene og gerningsmændene kun kan reduceres ved hjælp af en fælles erindring, dvs. ved hjælp af *Vergangenheitsbewahrung*, dvs. bevaring af fortiden – ikke ved hjælp af *Vergangenheitsbewältigung*, dvs. opgør med fortiden i den forstand, at fortiden så at sige begravnes (jf. Assmann 2006, 107). Benjamins påmindelse om erindringsforpligtelsen i hans historieteser<sup>14</sup> taler klart for fortidens bevaring. Vi lader ofrene i stikken, hvis vi glemmer dem.

### Glemsel som eskapisme

Det er lettere sagt end gjort. Den skyldige er selvfølgelig ikke interesseret i at bevare sin fortids byrde. Det mest enkle ville være straks at amputere sin dårlige samvittighed for ikke længere at kunne blive ramt af anklagende, ukontrollerbare erindringer. Dette er dog heller ikke så enkelt. Det fortrængte vender tilbage og manifesterer sig indi-

13. Jf. Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (München: C.H. Beck 2006), 101f.

14. Jf. Benjamin 1977, 261, ”Anhang B”, der betoner jødernes ”Eingedenken”, mindet om den forgangne tid – et minde, som sørger for, at fremtiden ikke bliver til en homogen og tom tid.

rekte, f.eks. i form af rastløshed og søvnløshed, som hænger sammen med den manglende evne til at kunne glemme.

Primo Levis bog *The Drowned and the Saved* indeholder et kapitel med overskriften "The Memory of the Offense", hvor han reflekterer over forskellige former, hukommelsen kan svigte på. Både ofrenes trauma og gerningsmændenes fortrængning kan forfalske det, de husker.<sup>15</sup> Med henblik på gerningsmændenes eskapistiske glemsel viser Levi, at denne form for glemsel omfatter både aktivitet og passivitet. Den begynder typisk aktivt, med løgn og et bevidst opfundet scenario. Når beskrivelsen af dette bliver gentaget mange gange, tror man til sidst selv på den og kan ikke længere skelne mellem sandhed og usandhed. Dette selvbedrag hjælper til, at man kan lyve i god tro (jf. Levi 1989, 27).

Desuden forklarer Levi, at den bedste måde at forsvare sig selv mod erindringernes invasion er at forhindre, at de overhovedet indtræder i bevidstheden. Af denne grund fik de, som skulle skyde fangerne i kz-lejrene, lov til at drikke så meget de ville. Derved kunne Nazi-kommandørene beskytte mordernes samvittighed. Når de skulle udføre en massakre, kunne de drukne deres erindringer i alkohol (jf. Levi 1989, 31).

### *Forhindre glemslen – af respekt for de levende og de døde*

Ofrene derimod blev ladet alene med deres rædselsvækkende erindringer. I sin bog *La nuit* (1955) gentager Elie Wiesel formuleringen "Jamais je n'oublierai [...]".<sup>16</sup> Han vil aldrig glemme denne nat af tavshed, som for al evighed fratog ham lysten til at leve. Han vil aldrig glemme denne røg, som opløste børnenes små ansigter i røgspiraler. Han vil aldrig glemme disse flammer, som har fortæret hans tro og disse øjeblikke, som har myrdet hans sjæl.

Af hensyn til ofrene må glemslen forhindres. Netop det, som er det mest flygtige og forbigående ved et menneske, dets ords, dets mine-spil og gebærder, har brug for, at det bemærkes, nævnes og mindes. Dette betones også af Hannah Arendt: netop det, som dør med et menneske, har brug for os, som kan bevare det i erindringen – af respekt for de levende og de døde.<sup>17</sup>

15. Jf. Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, oversat af Raymond Rosenthal (New York: Vintage International 1989), 23.

16. Jf. Elie Wiesel, *La Nuit* (Paris: Les Éditions de Minuit 2007), 78f.

17. Jf. Hannah Arendt, *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*, red. Heidi Bohnet og Klaus Stadler (München/Zürich: Piper 42010), 72.

## 2. Dialektikken mellem erindring og glemsel

Vi kommer nu til det næste skridt: dialektikken mellem erindring og glemsel. Her vil jeg vise, hvorfor glemslen ikke kan tænkes uafhængigt af erindringen.

### *Gemme eller glemme – eller glemme ved at gemme?*

Hvad ville det betyde, hvis man på computeren ikke bare kunne vælge at gemme et dokument, men også at glemme et dokument? Så vidt jeg kan se, er der to muligheder: En mulighed er, at det at glemme er ensbetydende med “ikke at gemme”. Det, der ikke gemmes, kan heller ikke fremkaldes igen. Det er forsvundet uden spor og dermed tabt. Man søger forgæves efter det. Den anden mulighed er, at det at glemme er ensbetydende med “ikke at kunne finde det gemte”. Det kan være, at et dokument gemmes automatisk. I så fald ligger dokumentet stadig et eller andet sted og står til rådighed, så snart man finder den rigtige sti. Det er ikke tabt, men så at sige latent og ligger skjult i reserve.

Men hvordan er det muligt at glemme noget totalt, så det aldrig dukker op igen, fordi man ikke længere har det in mente? Immanuel Kant havde en trofast tjener ved navn Martin Lampe, som vækkede ham punktligt kl. fem om morgenen og spidsede hans fjerpen om aftenen. I 1802 afskedigede Kant sin trofaste tjener. Dog var tjeneren åbenbart så tæt forbundet med hans vaner, at han slet ikke kunne glemme hans navn. Blandt Kants huskesedler fandt hans elever følgende notat: “Der Name Lampe muß nun völlig vergessen werden”.<sup>18</sup> De undrede sig over, om det ikke er en *contradictio in adiecto* – at skrive en huskeseddel om noget, der skal glemmes?

Kant har tilsyneladende skrevet det ind i en bog, som ikke kendes af det tyske sprog, men af det danske: huskesedlen hørte nemlig til glemmebogen. Den russiske læge og neuropsykiater Alexander Romanovitsch Lurija har i 1968, efter 30 års iagttagelse af en patient med en ufejlbarlig hukommelse, udgivet en lille bog, hvor han også beskriver de strategier, som patienten har anvendt for at overliste sin hukommelse. Hans mest succesrige “letho-teknik” bestod, paradoksalt nok, i at få skrevet ned, hvad han ville glemme. “Mnemonisten”, hukom-

18. Jf. Felix Gross, *Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von E.L. Borowski, R.B. Jachmann und E.A.Ch. Wasianski* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993), 234.

melsens kunstner, måtte også blive mester i glemslens kunst.<sup>19</sup> Recepten er følgende: glemme ved at gemme.

*Glemsel som form for erindring og erindring som en form for glemsel*  
Ligesom glemsel involverer erindring, involverer erindring glemsel. Glemslen muliggøres ved erindringens hjælp, og vi kan kun huske noget, fordi vi også glemmer noget. At glemsel også er en form for erindring og erindring en form for glemsel, kan illustreres af Katharina Hagenas roman *Der Geschmack von Apfelkernen* (2008), som handler om en ældre dame, som bliver distræt og mere og mere glem-som, efter hun faldt ned fra et æbletræ, indtil hun ikke længere kan genkende noget som helst, ikke engang sine egne døtre. Romanen er skrevet fra barnebarnets perspektiv, som arver sin bedstemors hus og prøver at finde ud af fortidens hemmeligheder. Med stor indfølelse sætter hun sig ind i bedstemorens store glemsel og kommer frem til, at glemsel også kan være en værdig opbevaring.<sup>20</sup> Måske var de ældres glemsomhed ikke blot en inkompetence, men vægringen mod at indprente sig ting, som ikke skal sætte deres spor (jf. Hagenas 2010, 97)? Og måske var glemslen, som man deler med en anden, et lige så stærkt bånd som fælles erindringer, eller måske et, som er endnu stærkere (jf. Hagenas 2010, 152)?

Romanens protagonist opdager ydermere, at der i det græske ord for sandhed, *aletheia*, flyder underverdenens flod Lethe. Den, der drak Lethes vand, glemte det, der gik forud og forberedte sig derved på efterlivet i skyggeriget. Sandheden var følgelig ikke-glemsel, det uglemte, uglemmelige.<sup>21</sup> Men, spørger Hagenas, er det meningsfuldt at søge sandheden lige netop der, hvor glemslen ikke er? Gemmer sandheden sig ikke netop i hukommelsens huller og sprækker (jf. Hagenas 2010, 195)?

*Nutidens tvetydige formidlerrolle – fortiden mellem fravær og nærvær*  
Dette spørgsmål fører os tilbage til overvejelsen, hvorvidt glemslen kan betragtes som en kunst. I sin bestseller *Lethe. Kunst und Kritik des*

19. Jf. Alexander Romanovitsch Lurija, *Ein kleines Büchlein über ein großes Gedächtnis – Der Verstand eines Mnemonisten* (Reinbek: Rowohlt 1991).

20. Jf. Katharina Hagenas, *Der Geschmack von Apfelkernen* (Köln: Kiepenheuer & Witsch [2008] <sup>12</sup>2010), 37 og 171.

21. Med hensyn til passivformen af det græske verbum *lanthanein* er Heidegger berettiget til etymologisk at oversætte *alethés* til *Unverborgenes* (det u-skjulte). Jf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag <sup>17</sup>1993), 33.

*Vergessens*<sup>22</sup> henviser Harald Weinrich til et foredrag, som Umberto Eco holdt i 1966, et foredrag med den sjove titel “‘Ars oblivionalis’? Forget it”<sup>23</sup>. Her argumenterer Eco, at der af semiotiske, tegnteoretiske grunde ikke findes en glemslens kunst, fordi tegn angiveligt producerer præsens og nærvær, ikke fravær. Men er det rigtigt? Mit bud på et svar er, at Eco overser samspillet af nærvær og fravær, der ligger i symbolske, ikoniske og indeksikale tegn. Fortiden er ikke givet anderledes til os, end på tværs af en tidslig afstand, som kun kan overvindes ved hjælp af opmærksomheden, når den rettes mod det fjerne og fraværende, som på den måde bliver nærværende. Fortiden er altså givet i nutiden – og den glemmes også i nutiden.

Nutiden har en tvetydig formidlerrolle, fordi den påvirker erindringen, dvs. måden fortiden er givet på. Hukommelsen er en størrelse, som karakteriseres ved plasticitet. Den adapterer sig i konformitet med nutidens fordringer, som ændrer sig løbende. Da hukommelsen er under indflydelse af aktuelle følelser og tanker, er den upålidelig og kan manipuleres. Nutiden har tillige en indflydelse på, hvad vi glemmer. Glemslen er ligeså selektiv som hukommelsen. Det er en overdrivelse at sige, at nogen husker alt eller glemmer alt. Total erindring ville være identisk med total glemsel, fordi den gennem erindring opnåede fyldestgørende præsens ville slette fortiden *som fortid*, dvs. som noget, der ikke længere kan være helt præsent. Total glemsel er ligeså utænkkelig som total erindring, i det mindste så længe de er forstået i forhold til fortiden og ikke bliver reduceret til perception, opmærksomhed, eller mangel på dem.

### 3. Personlig identitet

Jeg kommer nu til tredje og sidste skridt. Hvad er erindringens og glemslens betydning for personlig identitet? Har de samme betydning for et menneskes selvforståelse?

#### *Erindring som bevidsthedens og ansvarlighedens grund: Augustin og John Locke*

Augustin skriver i tiende bog i *Confessiones* (397-401), at han i sin erindrings uhyre rum (*in aula ingenti memoriae meae*) møder sig selv og genoplever, hvad han gjorde og hvad han følte og forstod ved at

22. Jf. Harald Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens* (München: C.H. Beck [1997] 32000), 25.

23. Jf. Umberto Eco, “‘Ars oblivionalis’? Forget it”, *Publications of the Modern Language Association* 103 (1988), 254-261.

gøre det.<sup>24</sup> Erindringen bevirker, at hans handlinger i fortiden og hans planer om fremtidige gøremål bliver ko-præsente. På den ene side betragter Augustin erindringens kraft som sin egen ånds kraft (*vis est haec animi mei*), på den anden side kan han ikke helt fatte, hvad han selv er, fordi den menneskelige ånd er for snæver til at kunne fatte sig selv (jf. Augustinus 1987, 508f i afsnit 8,15). Det, der river selvet op, er dets tidslighed, som fører til det, Augustin kalder *distentio animi*. Tiden virker som distraktionsmiddel, som gør, at mennesket er ekstatisk spændt ud mellem fortid og fremtid. Det, der holder selvet sammen, er erindringen. Ifølge Augustin har *memoria* en syntetiserende kraft, fordi den gør det fraværende nærværende. Augustin kan sågar sige, at han *er* sin erindring, sin ånd (*ego sum, qui memini, ego animus*) (Augustinus 1989, 524f i afsnit 16,25).

I *De trinitate* (399-419) går Augustin så langt som at hævde, at erindringen er åndens skjulte grund og afgrund (*profunditas memoriae*).<sup>25</sup> Dvs., at erindringen ikke kan føres tilbage til noget som helst andet. Erindringen muliggør, at ånden kan være nærværende for sig selv. Erindringen funderer også tænkningen (*in memoria est cogitandi modus*) (Augustinus 2001, 166f i afsnit XI, 8, 14) og former den tænkendes synsevne (*ex memoria recordantis acies informetur*) (Augustinus 2001, 200f i afsnit XIV, 7, 10). Selverkendelsen forudsætter erindring som refleksiv evne. Uden erindring kunne selvet ikke blive identisk med sig selv.

Dette kan minde om John Locke, men problemstillingen er anderledes. Kort sagt er Augustins problem, hvordan han kan finde Gud. Svaret er, at Gud bor i hans erindring, og der kan han findes, så ofte Augustin tænker på ham (jf. Augustinus 1987, 544f i afsnit 24,35). Dog opdager Augustin, at Gud var i hans inderste allerede på et tidspunkt, hvor Augustin så at sige var "ude af sig selv" – det var jo sent i hans liv, at han begyndte at elske sin Gud, "denne evig gamle og evig nye skønhed", som han kærligt kalder ham (Augustinus 1987, 546f-548f i afsnit 27,28). Gud findes i erindringen og selvet i forhold til Gud.

Det problem, John Locke beskæftiger sig med i kapitlet "Of Identity and Diversity" i *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), er derimod spørgsmålet, hvordan selvets eller personens identitet og kontinuitet opretholdes på tværs af tidens og glemslens af-

24. Aurelius Augustinus, *Bekendtnisse. Zweisprachige Ausgabe*, oversat af Joseph Bernhart (Frankfurt am Main: Insel Verlag 1987), 506f i afsnit 8,14.

25. Aurelius Augustinus, *De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V. Lateinisch-Deutsch*, red. og oversat af Johann Kreuzer (Hamburg: Felix Meiner Verlag 2001), 336f i afsnit XV, 21, 40/41.

grunde<sup>26</sup> og på sådan en måde, at dette selv eller denne person også kan identificeres og konstateres udefra, fra et tredje persons perspektiv. Dette bliver vigtigt i juridiske sammenhænge, når man f.eks. skal finde ud af, om det er netop denne person, som har begået en forbrydelse, og hvorvidt denne person er tilregnelig. For John Locke er erindringen kriteriet for personlig identitet. Den indebærer retrospektiv og prospektiv bevidsthed. Derfor kan den fungere som integrationskraft: “as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that *self*; it is the same *self* now it was then; and it’s by the same self with this present one that now reflects on it, that that action was done” (Locke 1690, II, XXVII, §9). Erindringen sørger altså for en persons samtidighed med sig selv, og den synkrone erfaring af fortid og nutid atter er grundlaget for personens tilregnelighed og ansvarlighed, som bestemmer personens billede af sig selv og andres billede af denne person.

*Erindringens sociale rammer: Maurice Halbwachs om individuel og kollektiv hukommelse*

Lad mig ganske kort nævne filosofen og sociologen Maurice Halbwachs – som har præget begrebet om kollektiv hukommelse. Hans opdagelse er afgørende i denne sammenhæng, fordi den viser, at erindringen er identitetsdannende ikke bare som individuel evne, men også som en evne, der ikke ville kunne udvikles, hvis ikke der var andre mennesker, der deler deres erindringer med et individ. F.eks. vidste vi intet om vores tidlige barndom, hvis ikke vores forældre, søskende eller andre personer havde fortalt os om det. Autobiografisk episodisk erindring, som er afgørende for personlig identitet, er afhængig af sociale rammer, hvori den trives. Den er formidlet gennem sprog, konvention og kontakt med dem, der lever samtidigt med en.<sup>27</sup>

Spørger man derimod efter glemslens betydning for personlig identitet, har den så ikke først og fremmest en negativ rolle? Sønderriver

26. Jf. John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, II, XXVII, §10: “That which seems to make the difficulty is this: that this consciousness being interrupted always by forgetfulness, there being no moment of our lives wherein we have the whole train of all our past actions before our eyes in one view [...] I say, in all these cases, our consciousness being interrupted, and we losing sight of our past selves, doubts are raised whether we are the same thinking thing, i.e. the same substance, or no.”

27. Jf. Maurice Halbwachs’ posthum udgivne værk *On Collective Memory*, red. og oversat af Lewis A. Coser (Chicago/London: The University of Chicago Press 1992), 22-24, 41, 45, 53, 173.

den ikke en persons kontinuitet med sig selv i tiden? Lad os se på spørgsmålet ud fra Jean Améry's beskrivelse af fremmedgørelse.

*Fremmedgørelse på grund af hjemstavens, sprogets og fortidens tab*  
I sin førnævnte bog taler Améry om den hjemve han følte i det belgiske eksil. Denne hjemve føles som "Selbstentfremdung" (Améry 2008, 77). Améry beskriver, hvordan fortiden pludselig var tildækket, så han ikke længere vidste, hvem han var. Hans identitet var jo bundet til et tysk navn og hans østrigsk hjemstavns dialekt. Men han havde mistet sproget. Vennerne var udslettede. Han var et menneske, der ikke længere kunne sige 'vi' og derfor heller ikke 'jeg' – han gjorde det kun af vane, men ikke længere i den fulde følelse af at besidde sig selv. Han havde intet pas, ingen fortid, ingen penge og ingen historie. Hans hjemve var knyttet sammen med selvforagt og had imod det mistede 'jeg'. Det gjorde ondt, og smerten var utålelig, når det, han skulle hade af social pligt også var noget, han pludselig kunne længes efter. Som en fordreven så han tilbage på sin fortid – men han kunne ikke få øje på sig selv (jf. Améry 2008, 76-78, 88, 99).

Nazisterne så ham som en jøde, derfor var han på den ene side tvunget til at se sig selv som en jøde. På den anden side var det umuligt for Améry at forstå sig selv som en jøde, fordi han ikke delte et sprog, en kulturel tradition eller barndoms minder med jøderne. Derfor søgte han forgæves efter sit "jødiske selv", selvom han følte sig solidarisk med alle truede jøder i verden (Améry 2008, 151). Og så var der nogle, der forsikrede ham, at han havde friheden til at vælge sig selv som en jøde. Men han kunne ikke tro på det. Selvom han, Jochanan, stolt over sin nye selverhvervede identitet godt kunne læse sig ind i f.eks. chassidismen, ville han den 24. december tænke på et juletræ med gyldne nødder. Man kan godt tage tråden op fra en tradition, man har mistet, men man kan ikke frit opfinde den for sig selv (jf. Améry 2008, 132). Selvrealiseringens dialektik – det at være den, man er, idet man bliver til den, man skal og vil være – var blokeret for Améry. Det, han allerede var og allerede havde oplevet, havde prioritet over for det nye. "Ingen kan blive til det, han forgæves søger i sine erindringer" (Améry 2008, 133). Derfor kan man ikke bare tillægge sig en ny identitet, der bygger på glemslen af ens fortid.

### *Legitim og lykkelig glemsel: selvforlemmelse*

Er der så overhovedet en lykkelig form for glemsel, som er legitim og samtidig kan være identitetsdannende? I slutdelen af sin bog *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000) skitserer Paul Ricœur denne mulighed. Glemslen er i så fald ikke en strategi, men *insouciance*, frihed for



bekymringer.<sup>28</sup> Denne glemsel medfører selvforglemmelse, når man er helt optaget af noget man fordyber sig i, eller af nogen, man har åbnet sig for. Det må dog understreges, at denne selvforglemmelse bygger på, at man husker og er opmærksom på noget andet eller nogen anden, nemlig ens omgivelser og andre mennesker. Af denne grund har erindring og glemsel ikke samme betydning for personlig identitet, og de ligger ikke på samme niveau. Snarere er erindringen forudsætningen for, at man kan glemme, mens glemslen ikke er grundlaget for erindringen.

Til forskel fra erindring er glemsel ikke på nogen entydig måde konstitutiv for personlig identitet. Selvforglemmelse er nemlig ikke det samme som det at glemme, hvem man er. Det oplever man i det mindste indirekte i de bindinger, man indgår med det, man hænger sit hjerte på.

## Konklusion

Til sidst vil jeg skitsere svar på de tre spørgsmål, jeg har stillet i begyndelsen. For det første, hvad er det, vi overhovedet *kan* huske eller glemme? Det er kortsagt kun det, vi selv har oplevet og registreret, så at det stadig gemmer sig i bevidstheden eller i det mindste som latente erindringsspor i legemet. For det andet, hvad er det, vi under alle omstændigheder *må og skal* huske? Det er det, der angår vores forhold til andre, som ellers synker hen i glemslen. For det tredje, hvad har vi *lov til* at glemme? Det er det, vi i princippet ikke kan huske og heller ikke glemme og derfor ikke kan gøre noget ved det.

Tanken i sidstnævnte sætning skal forklares. Det, som hverken kan erindres eller glemmes, er det, som den franske fænomenolog og teolog Jean-Louis Chrétien har valgt som bogtitel: *L'inoubliable et l'inespéré* (1991). På engelsk: *the Unforgettable and the Unhoped-for*<sup>29</sup> – og begge dele kommer sammen på den måde, at en uventet fremtid, som på ingen måde kan anticiperes, kaster et nyt lys på en fortid, der ligger forud for den tid, vi oplever bevidst, f.eks. tiden før vores fødsel. Det uforudselige kaster dog også et nyt lys på det, som vejer tungt i den fortid, vi *kan* huske. Og her bliver tanken interessant for det spørgsmål, som har ledt hele min undersøgelse: hvordan skal vi forholde os til fortiden, især til de begivenheder i fortiden, som er svære at bære i nutiden? Med andre ord: hvordan kan fortiden fornyes, når

28. Jf. Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, oversat af Kathleen Blamey & David Pellauer (Chicago/London: The University of Chicago Press 2004), 505.

29. Jf. Jean-Louis Chrétien, *The Unforgettable and the Unhoped-for*, oversat af Jeffrey Bloechl (New York: Fordham University Press 2002).

vi ikke bare kan glemme den og når vores erindringer bare virker som en pinagtig gentagelse af noget, vi gerne vil sige farvel til? Eller, for at forbinde det med denne artikels titel, kunne man også spørge: hvori ligger fortidens fremtid?

Paul Valéry har præget udtrykket *l'avenir du passé*. Det franske ord for fremtid udtrykker klarere end det danske ord, at fremtid har at gøre med det, der kommer – det kommer med en nyhed, vi ikke kan give til os selv (det kan vi måske høre i det danske ord 'det tilkommende'). Når sådan en fortidens fornyelse erfares, erfares den som noget, der ikke skyldes ens egne kræfter, hverken ens erindrings- eller glemselskræfter.

Det er en teologisk grundtanke, at Gudsforholdet er det forhold, som bærer, grunder og transcenderer alle andre forhold. Dette rejser spørgsmålet, om vi bare kan glemme Gud og alligevel være os selv. Augustin tvivlede på det, og derfor søgte han efter Gud. Samtidig er det en del af både jødisk og kristen tro at have tillid til, at den, som har skabt os uden at vi kendte ham, ikke glemmer os, selvom vi ikke altid tænker på ham. Sådan hedder det i Salme 8, 4f, hvor den bedende siger:

Når jeg ser din himmel, dine fingres værk,  
månen og stjernerne, som du satte der,  
hvad er da et menneske, at du husker på det,  
et menneskebarn, at du tager dig af det?

Det er hverken den menneskelige glemsels glorie eller den menneskelige erindrings glorie, der lovprises her. Forundringen går på noget, som unddrager sig, noget, vi ikke kan disponere over – nemlig det, at vi er i en *andens* erindring. Det betyder, at menneskelig identitet ikke blot er vores egen konstruktion, men konstitueres også *ab extra*, uden for vores egne forestillinger, ud fra et forhold, vi ikke helt kan gøre rede for. *L'inoubliable et l'inespéré* – det refererer til det, som kan forny menneskelig livstid – imod alle forventninger og på en måde, som går ud over al fornuft. Det, der overtræffer sågar vores håb, ændrer fortidens fremtid.<sup>30</sup>

30. Tak til Arne Grøn, Iben Damgaard og artiklens anonyme peer reviewer – for konstruktiv kritik og sproglige rettelser.