

Vidnesbyrd og autenticitet

“ De døde love ikke Herren, ei heller Nogen af dem, som nedfare til det Stille
– Salmernes Bog

Den 27. maj 1942 skriver Victor Klemperer, som frygter, at hans dagbog skal blive opdaget, og at han selv, hvis det sker, vil blive deporteret og dø: “Jeg skriver videre. Det er *min* heltegerning. Jeg vil aflægge vidnesbyrd, og eksakt vidnesbyrd!”¹ Denne tvangspensionerede professor i romanske sprog dokumenterer dagliglivet i Nazi-Tyskland med uvurderlig nøjagtighed: Han beskriver den sproglige korrumpning og giver en levende fremstilling af de trusler, ydmygelser, husundersøgelser og andre chikanerier, som de få tilbageværende jøder i Dresden blev udsat for. Klemperer rapporterer alt, dag efter dag – hans ‘eksakte vidnesbyrd’ er en del af disse dagbøgers autenticitet og en del af grunden til, at det er så betydningsfuldt, at en personlig og samtidig beretning af et sådant omfang har overlevet.

Det er lettere at anerkende end at definere den ovennævnte karakter af autenticitet. Den hænger sammen med det indtryk af historisk sandfærdighed, man får som læser, fordi forfatteren medtager et væld af sigende detaljer i gengivelsen af mareridtet. Denne nøjagtighed kan imidlertid ikke være et generelt kriterium for vidnesbyrdets autenticitet, eftersom der ikke altid bæres vidnesbyrd på samme betingelser.

Klemperers klare og fyldige beretning er kendetegnende for den privilegerede iagttager i den forstand, at han ganske vist har begrænset bevægelsesfrihed, men jo ikke er fængslet og ydermere både har de fornødne remedier og den fornødne tid til at skrive. I koncentrationslejrene var der, som Primo Levi bemærkede i *De druknede og de frelste*, stort set ingen af de indsatte, der havde noget større overblik over, hvad der foregik. De indsattes oplevelse af koncentrationslejrene indskrænkede sig generelt til barakken, arbejdet eller holdet.² Kun nogle få privilegerede fanger, eller en politisk deporteret som David Rousset, der tilhørte den kommunistiske kadre i sin lejr, ville kunne skaffe sig et mere samlet overblik. Rousset indsamlede tilstrække-

ligt materiale til allerede kort efter befrielsen at kunne udgive *L'Univers concentré*,³ en sammenhængende redegørelse for infrastrukturen i dette 'univers'.

Levi hæftede sig ved et bestemt paradoks, som fulgte af jødernes ideologisk bestemte skæbne i lejrsystemets hierarki. De overlevende, mente Levi, kunne ikke aflægge fyldestgørende vidnesbyrd på grund af deres indsnævrede synsvinkel, men også fordi det fåtal, der havde formået at se mere, havde befundet sig i en 'gråzone' af aftvungne, men ikke desto mindre moralsk tvetydige valg. Senere ville deres betingelser derfor kunne være undvigende eller selvretfærdiggørende. Levi beskriver dette forhold uden at fælde dom. Hans barske konklusion lyder imidlertid, at de sandfærdigste vidner var de, der ikke længere kunne vidne: de druknede, de døde.

Vi føler os, fordi vi er så stærkt præget af Holocaust i vores bevidsthed, beklemt ved Levis paradoks. Vi ønsker ikke at betvivle de overlevendes vidnesbyrd. Dette vidnesbyrd er sin egen retfærdiggørelse. Men vi kan ikke se bort fra den selvransagelse, vi møder hos Levi – hos et menneske med hans erfaringer. Og det leder hen til et større spørgsmål, som rejses på næsten hver eneste side af hans erindringer: *Hvis dette er et menneske*.⁴ Hvilken lære kan vi drage af adfærden hos mennesker, som er underkastet de mest ydmygende og systematisk dehumaniserende vilkår? Levis paradoks vedrørende muligheden for autentisk vidnesbyrd udgør, i lighed med hans advarende digt "Hvis dette er et menneske", en udfordring for de kommende generationer.

Jeg vil gennemgå nogle responser på Levis udfordring. Det drejer sig om responser, som rejser spørgsmålet om, hvad der definerer det autentiske vidnesbyrd – om end ikke nødvendigvis i umiddelbar forlængelse af Levi. Jean-François Lyotard og Giorgio Agamben har udarbejdet deres respektive positioner på helt igennem filosofisk vis, hvorimod psykiateren Dori Laub, der som barn selv har overlevet Holocaust, skriver inden for en kontekst, som angives af den overlevendes eget konkrete vidnesbyrd.

Jeg vil begynde med en kort omtale af Lyotard. Han tager til orde mod Holocaust-benægterne, navnlig dem, der afviser, at gaskamrene var beregnet på masse mord som led i den overordnede 'Endlösung'. At bevise, at ligene blev fabrikeret på industriel basis, ville – ud fra benægternes kriterier – forudsætte, at de døde selv, de gassede og kremerede døde, kunne tale. Benægterne forsynder sig således ikke kun mod de historiske kendsgerninger, men også mod ofrene, som udsættes for en dobbelt krænkelse, når de endvidere må lide den tort at blive beskyldt for selv at have opdigtet den industrielle fabrikation af lig. "Sagsøgeren bliver et offer", skriver Lyotard i *Le Différend*, "når det ikke er muligt at præsentere den krænkelse, han eller hun hævder at have været udsat for".⁵

Hvor det er benægtelsen af muligheden for et vidnesbyrd om gaskamrenes rolle i udryddelsen, der står i centrum for Lyotards undersøgelse, da baserer Agamben selve mulighedsbetingelsen for det autentiske vidnesbyrd på de døde eller rettere på de levende døde – 'muselmænd' (muslimer), som de kaldtes i lejrjargonen. Dette udtryk refererer til et velkendt fænomen i lejrene og ghettoerne: Det var sådan, man

betegnede “den uigenkaldeligt udmattede, udslidte fange: den levende døde”, som var fuldstændig opslugt af en dyb, totalt passiv depression.⁶ I modsætning til Bruno Bettelheim (som var kz-fange i relativt kort tid og siden blev en berømt psykoanalytiker), der ser denne opgaven som en negation af det menneskelige, som en negation af den umistelige margin af fri vilje, der er kendetegnende for det menneskelige, afviser Agamben at nægte muselmanden menneskelig status. Hvis vores civiliserede værdighedsbegreb ikke kan dække denne form for armod og blottelse, er det den etiske tænkning, der er mangelfuld og må ændres.

Agamben svarer derfor bekræftende på Levis “Hvis dette er et menneske”, som spørger, hvorved moralsk opførelse er defineret i lyset af udryddelseslejrens systematiske fornægtelse af sine ofre. Muselmandens stumhed er som et påbud om at gentænke det menneskelige:

“ at benægte hans menneskelighed ville være at bekræfte den dom, der allerede var fældet af SS, at gentage deres handlemåde. [...] Men hvis der er en zone af det menneskelige, hvori disse begreber er meningsløse, kan der ikke længere være tale om etiske begreber, eftersom ingen etik ville kunne tillade sig at udelukke en del af det menneskelige fra sit gebet, uanset hvor ubehageligt, uanset hvor smerteligt det måtte være at tage denne del i betragtning.⁷

Dr. Laub, for sit vedkommende, bekræfter Levis paradoks med sit eget paradoks. Han ser bevidnelsen som en, i hvert fald teoretisk set, “umulig” akt – ikke fordi udryddelseslejrene unddrager sig enhver beskrivelse, men fordi nazi-maskineriet, når det ikke akkurat slog sine ofre ihjel, søgte at sikre sig, at de overlevendes syn på sig selv ville være så voldsomt beskadiget, at de ikke ville være i stand til at vidne. Eller at ingen ville tro dem, hvis de mod forventning skulle tage til orde, således at denne yderligere krænkelse ville besegle tavsheden. Kort sagt: Selv senere hen i livet, når de var kommet ud af lejrene, ville de ikke kunne undslippe muselmandens skæbne.

Umiddelbart forekommer Laubs pointe at være beslægtet med Agambens, nemlig at muselmændene med Levis formulering er “testimoni integrali”,⁸ ikke alene fordi de udfordrer vores etiske begreber om menneskelighed, men også fordi de udgør “den radikale gendrivelse af ethvert princip om obligatorisk kommunikation”.⁹ Ikke desto mindre ønsker Laub, som var en af initiativtagerne til det første projekt omkring systematisk videooptagelse af de overlevende, at genskabe en beskadiget eller dybt begravet evne til at tale og dermed vidne. Han lægger ikke (i modsætning til Claude Lanzmann i filmen *Shoah*) pres på vidnerne, heller ikke hvis det forekommer at være nødvendigt, men søger derimod at genåbne en kommunikationskanal gennem en proces, hvorved den overlevendes selv billede befries for invaliderende forvrængninger.¹⁰

Laubs position ligger tæt op ad min egen. Vidnesbyrd og traume strides indbyrdes. Under denne strid bør man ikke tage det uforvrængede vidnesbyrds nederlag for givet. Selvom det forbliver problematisk i visse henseender, selvom det bærer præg af selvbedrag, udeladelser og undertiden kan være fejlagtigt med hensyn til de historiske kendsgerninger, kan de overlevendes vidnesbyrd så absolut bære en fortolkning. Dette vidnesbyrd er dels et flashback, en obsessiv monolog, som vi kender

den fra den gamle sømand i Coleridges “The Rime of the Ancient Mariner”. Men det er også en fortælling, der endnu først er på sporet af sig selv og derfor er afhængig af en omsorgsfuld, omhyggelig og frem for alt frivillig snarere end en hypnotiseret lytter. Vidnesbyrdet bliver muligt, når repræsentanter for et ‘affektivt fællesskab’¹¹ skaber en bevidnelsesalliance mellem overlever og interviewer.

Det ville Agamben måske nok kunne tilslutte sig, men vi kan ikke vide det med sikkerhed, eftersom hans bog i alt væsentligt handler om den teoretiske lokalisering af det autentiske eller ‘integrale’ vidnesbyrd. Idet han søger at sammenføje en vidnesbyrdets etik efter Auschwitz med en sprogfilosofi, som er formuleret uafhængigt af Auschwitz, løber Agamben en vis risiko. Kan han ikke siges at udnytte Holocaust som et ekstremtilfælde med henblik på at eksemplificere en velkendt tese? Ifølge denne tese hviler den fortrolige fornemmelse af en personlig enhed i bevidstheden, af nærvær over for sig selv og verden, på et særdeles skrøbeligt grundlag: på talehandlinger (*l'événement de parole*), som for deres vedkommende afhænger af en særlig kategori af ord som ‘jeg’ og ‘nu’. Disse fleksible sproglige signifikanter, der også kaldes ‘shifters’, omfatter personlige pronominer, deiks (eksempelvis ‘disse’ eller ‘de’) og tids- og stedsadverbier. Deres betydning som referenter afhænger helt og aldeles af konteksten for de udsagn, hvori de optræder. På den måde skaber de en stærk illusion om direkte tale, inskriptionens umiddelbarhed og selv-nærvær.

Agamben hævder ikke eksplicit, at vidnesbyrdets sprog bryder sammen ene og alene, fordi ‘jeg’ og ‘nu’ afbrydes som shifters. Men hvis jeg har forstået ham ret, opererer han med en sammenhæng mellem talens sammenbrud og den katastrofale tavshed hos muselmanden, som bliver et ‘integralt vidne’¹² på grund af alt det, der ikke kan omtales i form af en fokusering på ‘dette’ sted, ‘denne’ tid (‘nu’) eller i form af ofrets beskadigede, måske ligefrem ødelagte selv-nærvær (ofrets ‘jeg’). Denne forstyrrelse i de sproglige shifters knytter an til, hvad Agamben kalder sprogets konstitutive “lakune”,¹³ og forstærker det stumme vidnes ikke-talen (‘le sans-langue’).

Lejrerfaringens betydning for talen er naturligvis et legitimt emne. Og vidnesbyrd herom, både i kraft af, hvad de siger, og at de overhovedet er i stand til at sige det, er betydningsfulde aktualiteter. I perioden umiddelbart efter krigen vidnede det at tale først og fremmest om, at talen var en handling, som de indsatte var afskåret fra i lejrene, og som de nu forsøgte igen at gøre til en del af frit, normalt menneskeligt samkvem¹⁴ – og det gør sig måske gældende endnu den dag i dag. Agambens sprogteoretiske forståelse af vidnesbyrdet gør imidlertid selve talens skrøbelighed under såvel almindelige som ekstraordinære omstændigheder til det menneskeliges særkende.

Det er altså i virkeligheden post-holocaust-diskursen, der er på spil. Faktisk påtager Agamben sig, i lighed med Levi, at tale i muselmandens sted – ved fuldmagt. I sin stumhed og navnløshed forekommer muselmanden at være mere nærværende for Agamben, end han var for sig selv, og således kommer muselmanden til at repræsentere en ny sfinksens gåde. Han siges at være en *antiprosopon*, en der har set, hvad man ikke kan se uden at dø, og som selv bliver umulig at se, ‘ansigtsløs’.

(I oldtidens Grækenland forbandt man *antiprosopon* med myten om Gorgo). Agamben udstyrer *antiprosopon* med et ansigt, sådan som dette begreb forstås hos filosofen Emmanuel Levinas. Hans abjekte, Medusa-ramte tilstand udgør en appel og en udfordring, som det menneskelige i os ikke kan omgå. Det er denne henvendelseskraft, som muselmanden besidder selv i sin stumhed, der hos Agamben identificeres med vidnesbyrdets sandhed.

Hvem har ikke følt denne stærke, om end uarticulerede appel under mere almindelige omstændigheder? Philomena-projektet – som drejer sig om at give de stemmeløse en stemme eller at genskabe deres stemme, at overvinde en traumatisk passivitet af så stor dybde, at der ikke kan sættes ord på den – udspringer af Paulus' forestilling om den ikke-menneskelige skabning, der vander sig af længsel efter frelse ("Romerbrevet" 8:19 ff.), af orfiske visioner, af Wordsworths empati over for "stumme, livløse ting", af gådegenren og endda af øjeblikke af frugtesløs veltalenhed, som når Levi i et søvnløst digt pålægger sværmen af undergangne, af *sommersi*, at holde op med at spøge og lade ham være i fred.

Alligevel finder jeg Agambens formulering foruroligende. Han søger at undgå at ekskludere muselmanden og de fordømte her på jorden i øvrigt, som er tvunget til at leve uden værdighed eller anstændighed, men derved forbigår hans position, når det specifikt gælder Holocaust, de tusinder af overlever-vidnesbyrd, der rent faktisk findes. Idet han erstatter detaljerede empiriske studier med elegant formulerede generaliseringer, afskærer Agamben sig fra at inddrage, hvad Lawrence Langer i et banebrydende værk fra 1991 har kaldt "erindringens ruiner"¹⁵ i den overlevendes vidnesbyrd. Når det gælder selve værdighedsbegrebet er Langer og Agamben imidlertid grundlæggende enige. Det er netop *ikke* den menneskelige værdighed, der reddes ud af erfaringen af lejren. "Muselmanden ... våger over tærskelen til en etik og en livsform, som begynder, hvor værdigheden hører op".¹⁶

På den måde bruges en grænseerfaring til at forbinde det etiske med det (ikke)-talende i al tale. Den livsform, der tager sin begyndelse, hvor værdigheden hører op, ligger også inhærent i tavsheden eller det uarticulerede. Mennesket er nu ikke længere primært defineret som et dyr, der kan tale, men som et dyr, hvis tavsheder vil kunne være sigende.¹⁷

Agamben kommer viden om under udarbejdelsen af dette paradoksale emne. Hans *tour d'horizon* gennem centrale filosofiske tematikker omfatter således karakteren af den indre tidsbevidsthed, skamfølelsens fænomenologi, et moderne koncept for biopolitik og suverænitæt, den lingvistiske opdagelse af shifters og det metafysiske eller religiøse spørgsmål om 'det resterende'.¹⁸ Men principielt har det teoretiske her til opgave at hjælpe den etiske iagttager til at bringe sig ansigt til ansigt med noget ansigtsløst. Det er vores reaktion på muselmanden, og hvad vi udtrækker af dette ekstremtilfælde, det kommer an på. Agamben fremlægger derimod en teori om, at genuine udsagn forudsætter en passivitet opløftet i anden potens. Her er der tale om en passivitet, en receptiv styrke (som måske er beslægtet med Keats' berømte 'negative formåen'), en empatisk selvoverskridelse og efterfølgende depersonalisering, der peger i retning ikke alene af et fravær af det menneskelige – eller den skam over at være menneske, der forstummer viljen til at tale – men også i retning af tilstedeværelsen af noget ikke-menneskeligt. "Mennesker er mennesker,

for så vidt de vidner om det ikke-menneskelige”, hedder det hos Agamben.¹⁹ Her nærmer vi os, om end implicit, et teologisk begreb, nemlig Kristus’ selv-udtømmning eller *kenosis*. Men dette begreb identificerer jo det guddommelige snarere end det menneskelige som det, der udtømmes med henblik på fuldbyrdelsen af en opofrende bevidnelsesakt.

Agambens nære forhold til religiøs tænkning og religiøs sensibilitet er ikke min hovedanke her, men snarere dette, at muselmanden reelt bliver en ubevæget bevæger. Ved at fokusere, ikke på en lidelse, den lidende føler (for muselmanden er per definition bærer af en ufølt eller ubevidst lidenskab), men på, hvad vi burde føle, hvordan vi burde reagere, tvinges den etiske tænkner som sekundært vidne til at indtræde i en symbolsk sfære, der udfordrer eller ligefrem ligger hinsides det etiske. Det forbliver uklart, hvilken relation der er mellem den symbolske sfære (hvori zombien udstyres med en sjæl) og historisk refleksion af mere almindelig karakter.²⁰ I en nyere roman baseret på personlige oplevelser i Buchenwald og af muselmanden bemærker Jorge Semprun, ikke uden sarkasme:

“ Det bedste vidne, det eneste sande vidne, er ifølge eksperterne i virkeligheden det vidne, der ikke har overlevet, der har gennemgået den fulde erfaring helt til det sidste og er død. Men hidtil har hverken historikerne eller sociologerne kunnet finde en løsning på denne selvmodsigelse: Hvordan kan man invitere disse sande vidner, de døde, med til konferencerne? Hvordan kan de bringes til at tale? Men det er et spørgsmål, som jo i hvert fald tidens gang vil afklare: Snart vil der ikke være flere pinlige vidner til at belemre erindringen.²¹

Tillad mig meget kortfattet at opsummere mine hidtidige pointer. Det er problematisk at tale om morallivets autenticitet i lejrene eller under tilsvarende omstændigheder – som altid, med undtagelse af visse helt særlige episoder. At basere det autentiske vidnesbyrd på de dodes tavshed eller den uanfægtede og udtryksløse muselmand er ydermere ensbetydende med at omgå hele spørgsmålet omkring autenticiteten af de vidneberetninger, der rent faktisk eksisterer. *Sandheden er, at alle disse vidnesbyrd, når først den umiddelbare dødsrisiko er blevet fjernet, og vidnet frit kan aflægge beretning om de overståede begivenheder, vedbliver at stå i skyggen af den dødserfaring.*

Levis paradoks søgte ikke at gøre de overlevendes vidneberetninger ugyldige. Tilskrivningen af en særlig status til dem, der bukkede under, fungerer i *De druknede og de frelste* snarere som en moralsk påmindelse end som en meta-etisk udfordring. Nazisternes sjælemord havde under alle omstændigheder ikke held til at bringe de overlevende til tavshed. Tværtimod vælter vidnesbyrdene frem i tre bølger: umiddelbart efter befrielsen, efter Eichmann-retssagen og, indsamlet på mere systematisk vis, i form af den mundtlige dokumentation, der er foregået i de seneste tre årtier.

Spørgsmålet om autenticitet forsvinder selvfølgelig ikke på grund af vidnesbyrdets uventede og enorme omfang – det udvider sit virkefelt og berører os alle

hver især. Spørgsmålet om, hvordan man bevidner vidnet – hvordan man lytter til, fortolker og bedømmer vidnesbyrd – påhviler tydeligvis alle, for hvem nazismens ‘dødkultur’ er en frygtindgydende gåde. Det er en pligt at være receptiv. Professionelle historikere undgår ofte dette byrdefulde spørgsmål, idet de hævder, at kun samtidige vidnesbyrd, så som Klempers eller Lodz’ ghettodokumenter, besidder tilstrækkelig autenticitet.

Hvad betyder autenticitet for historikere? Ideelt set er der tre kriterier, som må være opfyldt: Vidnerne må kunne påvises at have været umiddelbart til stede under begivenhederne, deres vidnesbyrd må være blevet registreret under selve hændelsesforløbet, og de må være karakteriseret ved faktisk præcision. Jo længere tid, der går mellem hændelsen og bevidnelsen af den, jo mindre pålideligt vil vidnesbyrdet være ifølge historikerne²² – hvor pålidelighed indebærer, at de forskellige vidnesbyrd bør producere en og samme version af det erfarede med blot små, tilfældige indbyrdes afvigelser. En hypotetisk originalversion opstilles som ideal. Dette greb er ikke ulig Agambens, bortset fra at det hos ham kun er muselmanen, der tilskikkes et potentiale for sandfærdig redegørelse. Når det gælder det mundtlige vidnesbyrd, som aflægges mange år senere, vil forskellige vidner imidlertid kunne have et forskelligt syn på tingene eller endda se helt forskellige ting. Dette vil også kunne gøre sig gældende hos det enkelte vidne, hvis hukommelse jo ikke er statisk, men i stadig udvikling.

Nærvær, pålidelighed og præcision (egenskaber, som ikke blot etableres gennem selve vidnesbyrdets stilistiske udformning, men også i kraft af den konvergerende overensstemmelse mellem forskellige kilder) er afgørende faktorer i bekræftelsen af vidnernes kompetence, men de er ikke udtømmende for spørgsmålet om autenticitet. Faktisk er det uklart, hvorvidt historikere overhovedet bør anvende et ord som ‘autentisk’ med dets moralske overtoner. Det ville måske være bedre at tale om ‘autentifikation’, eksempelvis når man vurderer et dokumentets kilde. Selv anvendt på imaginativ litteratur er ordet ‘autentisk’ ikke rigtig på sin plads. Ville man for eksempel spørge om et bestemt digt, en roman eller en film er ‘autentisk fiktion’? Selvfølgelig – om end Agamben i forlængelse af Levi bruger ‘integral’ frem for ‘autentisk’ – hører egentlig kun hjemme i moralfilosofien. Selv inden for moralfilosofien fremstår ordet, medmindre man inddrager et helt filosofisk system så som Kierkegaards eller Heideggers, som den etiske tænknings pendant til udtrykket ‘je ne sais quoi’.²³

Det ville være forkert at sige, at Agamben undervurderer betydningen af de historiske fakta, men i sin søgen efter det integrale vidnesbyrd sætter han spørgsmålstegn ved, hvor fyldestgørende de historiske fakta er, når det gælder *forståelsen* af Holocaust. Denne apori, skriver han, “er selve den historiske videns apori: ikke-sammenfaldet mellem fakta og sandhed, mellem verifikation og forståelse”.²⁴ Det er beklagelsesværdigt, at Agamben påpeger dette ikke-sammenfald i en diskurs, der kun forholder sig til de faktiske vidnesbyrd på særdeles abstrakt vis.²⁵

Vidnesbyrdet er i dag en central nonfiktiongenre, også ud over særtilfældet Holocaust. Det kan tænkes at have styrket parallelformer i andre kulturer, for eksempel

det latinamerikanske *testimonio*. I bramfrie vendinger, især når de aflægges mundtligt, og med den semiartikulerede veltalenhed, der kendetegner ikke-indstuderet tale, har de vidneberetninger, der udgår fra Shoahen, øget offentlighedens opmærksomhed omkring andre folkedrab, både tidligere og senere i historien. Det er endog tænkeligt, at de har været befordrende for den eksplosive fremvækst af bekendende og selvbiografiske fortællinger generelt.

Det er ikke ligegyldigt, vil jeg mene, om man angriber spørgsmålet om vidnesbyrd og autenticitet fra autenticitetens eller vidnesbyrdets side. Hos Agamben udgør de to aspekter, når hans fremstilling er mest overbevisende, en todelt helhed. Men som regel sætter han spørgsmålet om autenticitet i forgrunden. Det resulterer i en udblænding af de vidnesbyrd, der faktisk forefindes. Han spørger for eksempel ikke, hvilken tidsopfattelse man møder i vidneberetninger, eller hvordan denne bidrager til deres status af sandfærdige og værdifulde redegørelser.

Sådanne spørgsmål kan man ikke besvare uden at studere vidnernes tidsbevidsthed i form af de usædvanligt spontane fortællinger, de ofte tilvejebringer. Det kan sagtens være, at alle de tænkere, Agamben bringer på bane – Kant, Husserl, Heidegger, Foucault, Binswanger, Levinas og Benveniste – stadig er relevante, men det vil være en anden gruppe udsagn, der må prioriteres højest.

Hvad angår vidnesbyrdet i relation til historisk tid, vil selv historikerne kunne tilslutte sig, at vidnesbyrd også vinder noget ved at blive indsamlet med forsinkelse. Det er nemlig ikke kun selve katastrofen, der har levet videre hos de overlevende, men også det specifikke hukommelsesmiljø, hvori såvel skriftlige som mundtlige vidnesbyrd finder sted. Dette miljø og de overlevendes senere og gradvist voksende erfaring har indflydelse i selve erindringsøjeblikket.

Det mundtlige vidnesbyrd er særlig følsomt for denne temporale og kulturelle prægning. En stor del af initiativet vil ganske vist, i hvert fald i et veludført interview, være overladt til den overlevende selv, men det ændrer ikke på, at interviewerne ofte vil tilhøre en anden generation. Fra sociologisk side har man allerede forsøgt at sammenligne den franske og den amerikanske interviewprocedure.²⁶ Selve det sprog, hvori vidnesbyrdet aflægges, vil også kunne gøre forskel: De, der vendte tilbage til deres egne lande og deres egne sprog, har et andet forhold til vidnesbyrdet end emigranter og fordrevne. Hvis vi forbigår disse aspekter, vil vi ikke kunne forstå og eventuelt fremme en ny hukommelseskunst.

De forskellige former for hukommelseskunst er ydermere underlagt teknologisk forandring. Det moderne arkiv er ikke et passivt magasin: Det tilskynder eller ligefrem medvirker til at generere nyt materiale. Videovidnesbyrdet repræsenterer et sådant proaktivt medie. Som en forlængelse af en ældre mundtlig tradition har det elektronisk registrerede interview, selvom det eksisterer sideløbende med den trykte kultur, sin egen situerede virkelighed og dermed krav på nøje beskrivelse.

Lad mig ganske kort opridse, hvad det er, man må tage med i betragtning. Uanset om de indsamles i form af lyd- eller videooptagelser, forventer vi, at de overlevendes vidneberetninger er verificerbare – også i sammenhænge, hvor vi ikke kun vurderer

dem ud den information, de rummer. Idet de er styret af en realistisk fortælle måde og hævder at besidde selvbiografiens autenticitet – og idet de overhovedet kun er mulige på grund af en bevidnelsepagt mellem interviewer og interviewet – er disse fortællinger ikke kun informative, men også performative. De fører et skrig, som ikke må forstumme, ind i nutiden – dette skrig er ikke den juridiske anlages skrig, men snarere den menneskelige lidelses skrig, som alt for ofte bringes til tavshed, enten fordi samfundet som sådant er bange for at anerkende lidelsens stemme, eller fordi den enkelte frygter traumets genkomst. Ekstreme hændelser falder, som mange har gjort opmærksom på, uden for erfaringens rammer, og derfor vil viden om sådanne hændelser blive til på andre måder. Jeg tror på, at litteratur og kunst altid har haft til formål at skabe repræsentationsformer, der kan genåbne blokerede transmissionskanaler og genskabe den sandfærdige erindring.

Det er således ikke overraskende, med den pressede situation in mente, at denne vidnesbyrds litteratur er præget af erindringsforskydninger. Nogle af disse forskydninger vil kunne være lige så veltalende som de øjeblikke af tavshed, der jævnligt afbryder vidnesbyrdet, men de ville ikke nødvendigvis blive opfattet som værdifulde. Dertil kommer, at det mundtlige vidnesbyrd hverken går efter kronologi eller narrativ spænding og ikke engang efter en sammenhængende fortælling. Det mundtlige vidnesbyrd vil selvfølgelig kunne forsøge sig i den retning, navnlig når det gentages og revideres på tryk. Men som en mundtlig fremførelse holder det opmærksomheden fangen på en anden måde. Den handling, vi følger, er ikke et plot, der udfolder sig fra klimaks til klimaks, fra det ene iøjnefaldende punkt til det andet, men snarere en dynamisk, smidig og associativ sekvens, der ofte forskyder accentueringen eller på uforudsigelig vis afbryder det fortalte handlingsforløb og derved afdækker den enkeltes mentalt kvalfulde fremdragnet, under selve fortælleakten, af den lidelse, der blev vedkommende til del. Denne pointe bringer mig frem til mit særlige interessefelt: video som et medie for bevidnelsesakten.

I forbindelse med videovidnesbyrds vil jeg indskrænke mig til fire bemærkninger. For det første har Pierre Nora sat det tiltrækkende ved mundtlig og især audiovisuel historieformidling i forbindelse med vores gradvise tilvænnning til mediernes umiddelbare og direkte fremstillingsform i øvrigt. Vores forkærlighed for hverdagslivet i fortiden og almindelige menneskers livsforløb er ifølge Nora udtryk for “en vilje til at sætte den historie, vi rekonstruerer, lig med den historie, vi selv har levet”.²⁷ Det forbliver imidlertid uklart, hvorvidt dette intense ønske om direkte (tele)visuel erfaring kan opveje fortidens stadig mere indirekte karakter (og historien bliver netop mere og mere indirekte, fordi den i vores omvæltningsbetonede epoke udviskes fra hukommelsen med større hast end nogensinde tidligere) eller nutidens forarmelse – en overdådig forarmelse, der udspringer af den falske præsens, hvori medieblændværket holder os fangen.

Min anden pointe er den, at beskæmmelsen af Shoahens ofre var knyttet til det undertrykkende blik, hvormed man søgte at implantere en permanent følelse af nøgenhed og sårbarhed. Dette blik fratog faktisk ofrene retten til skamfølelsen: Med en ondsindet skadefryd udlevede man en antisemitisk retorik, der fordømte jøden som skamløs og derfor farlig. Videooptagelserne af de overlevende kan derfor have en helt grundlæggende kompensatorisk funktion. De bliver set og lyttet

til som fuldgyldigt menneskelige væsner, selv når de genkalder sig deres tidligere nøgenhed.

Min tredje pointe anslår et pædagogisk anliggende. Hvad vil have størst chance for at nå igennem til unge mennesker i fremtiden? Vi lever i en audiovisuel tidsalder. Klasseværelset er i lighed med museet under hastig forandring. Selv er jeg en ivrig læser – den trykte litteratur er for mig noget helt essentielt. Det vil imidlertid være nødvendigt at forstærke (om end ikke fortrænge) denne litteratur med tv, internettet og film. Alle ved, hvor vigtigt dokudramaet er, når det gælder formidlingen af den skræk, rædsel og patos, der kendetegner en bestemt hændelse, til et større publikum.

Endelig vil jeg gerne påpege, at videovidnesbyrdet er en ny kommunikativ genre, der stadig opviser nye træk og elementer, som vi endnu ikke har udforsket til fulde. Videovidnesbyrdet afviser den realisme, der er baseret på illusion, og forfalder ikke til brug af arkivklip eller rekonstruktioner af de erindrede optrin. Der gøres ikke noget forsøg på at tilsløre, at der er tale om interviews, og at disse interviews er af den art, der i branchen går under betegnelsen 'talking heads': Transmissionsens tekniske virkemidler nedtones ikke til fordel for en kunst, der skjuler kunsten. Det mekaniske apparatur skal blot facilitere den interviewedes evne til at erindre og dokumentere. Kort sagt vil den videografiske mekanik næppe have nogen interesse. Den forsætlige skabelse af et arkiv – "sporets materialitet, dokumentationens umiddelbarhed, billedets synlighed"²⁸ – har stor betydning, men ikke som led i en progressiv repræsentationsteknik.

De overlevendes definerende kamp med traume og tab derimod er til gengæld helt afgørende, fordi den her formidles så usædvanligt direkte. Vi skimter bevidsthedens strømninger og tilbagestrømninger, idet vidnerne forsøger at få hold på det, der har unddraget sig eller overvældet hukommelsen. Det er hukommelsen selv, der erindres.

Hidtil har jeg hovedsagelig anskuet spørgsmålet om vidnesbyrd og autenticitet fra vidnesbyrdets side. Afslutningsvist vil jeg dog prøve at anskue det fra autenticitetens side. Dette vanskelige begreb, som jeg ikke længere kan undgå at gøre til genstand for en mere direkte diskussion, forudsætter ikke blot den metodiske varsomhed, man altid bør udvise inden for humanistisk videnskab, men også forekomsten af to forskellige simulacra: Forfalskninger, som altid vil være mulige, når først en formal udtryksform har vundet indpas, og imitationer, som er mere opportunistiske – og formentlig også farligere, eftersom de også vil kunne føre deres egne ophavsmænd bag lyset, således at disse så at sige bondefanger sig selv. Det er sandsynligvis det, der er tilfældet i forbindelse med Benjamin Wilkomirskis *Fragments*.²⁹

Den historiske forskning er ganske vist ikke magtesløs, når det gælder afsløringen af sådanne autentiske forfalskninger (den fingerede erindring om en diskrimineret gruppes lidelser dukker også op i andre sammenhænge), men det, at de overhovedet gør sig gældende, siger i lighed med alle andre fiktioner noget om

holocaustbenægterne, som hele tiden råber op om svindel og bedrag. At dømme ud fra deres retorik er det en voldsom, *moderne* anti-judaisme, der motiverer benægterne. Lige siden Richard Wagners tid har den antisemitiske propaganda fremstillet jøden som en “plastisk dæmon” (Wagners udtryk), dvs. som en dæmonisk kamæleon, der i kraft af sin evne til assimilation kan skifte udseende alt efter omgivelserne. Wagner opdaterede og reaktualiserede en sammenknytning af to foragtede socialgrupper, jøder og skuespillere eller pseudo-kunstnere, måske på basis af de førstnævntes “påståede kosmopolitisme, lynsnare omstillingsevne og sproglige virtuositet”.³⁰ “Hvilken god skuespiller er i dag ikke-jøde?”, spørger Nietzsche i sin *Den muntre videnskab* og giver derved det hele en ironisk drejning. “Jøden som den fødte litterat”, fortsætter han, “som den europæiske presses reelle hersker, udøver i dag denne indflydelse på grundlag af sine skuespillerevner”.³¹

Hos Wagner forvandles den normale mistanke om manipuleret lighed til en tvangstanke med fokus på fantasmen om den fremmede, som kan foregive en hvilken som helst nationalkarakter med henblik på at undergrave den, og som er radikalt inautentisk, rodløs (‘semitisk’) og følelsesmæssigt frigid – når det ikke lige gælder penge, som i deres materialistiske immaterialitet, deres abstrakte og internationale form, tjener denne fremmede som et våben, der kan bruges til at udslette lokale, racemæssige og kulturelle identiteter. Efter emancipationen blev et betragteligt antal jøder (som Nietzsche bemærkede) skribenter og journalister, ikke mindst fordi de længe var forment adgang til professoraterne. Senere fik mange tilknytning til Hollywood. Ifølge benægterne er Holocaust altså bare endnu et udspuleret jødisk falskneri, et propagandatræk, der har til formål at skaffe penge og underminere den nationale ære. For benægterne er det ligegyldigt, hvor omfattende beviser der kan fremlægges for Holocaust, eftersom dette bevismateriale blot demonstrerer kamæleonens dæmoniske snuhed.

Dette billede spiller på en frygt, der sidder meget dybt i os, nemlig frygten for, at der findes en inautenticitet, der ligger så tæt op ad autenticiteten og er så forstillet i sin simulerede lighed dermed, at der grundlæggende kun kan skelnes mellem de to gennem en intuitiv og assertorisk trosakt – eller gennem en lærd, argumentativ akt, der ligesom hos Agamben introducerer en cæsur mellem inautenticitet og autenticitet, hvorved man i kraft af en stringent distinktion kan bestemme den nøjagtige status af det, der skønnes at være autentisk.

I en tid som vores, der står i blændværkets tegn og i stigende omfang er mættet af medier og nye, uudtømmelige kilder til information eller misinformation, vil den kritiske evne, som altid er i fare for at gå tabt, kunne blive desperat og føle sig berøvet ethvert fast holdepunkt i en skyggeverden af tendentiøse, overfladiske eller manipulative billeder. Vores indgroede mistænksomhed over for tingenes ydre fremtoning har efterhånden nået et så oppisket omfang, at en ny gnosticisme er kommet til verden, denne gang på det ideologiske frem for det religiøse gebet. Denne gnosticismes fangarme i form af politiske teorier, der ødelægger almindelig sund fornuft og hævder at afmystificere skin og fremtoning, har indgydt mange tilhængere af totalitære regimer paranoid ildhu – sådan som det fremgår af for eksempel Milosz’ *The Captive Mind*. Men disse fangarme besnærer også, i de vestlige demokratier, ekstreme grupper af racistisk og statsfjendtlig observans. Ytringsfri-

heden er ikke et bombesikkert forsvarsværk, der kan beskytte os mod den skizoide fornemmelse af, at den verden, hvori vi lever, ikke er den virkelige verden.

Eftervirkningerne af den kendsgerning, at en så stor del af vores viden i dag er afhængig af massemediernes, er blevet undersøgt af den tyske sociolog Niklas Luhmann.³² Det var således et slående eksempel på, hvad Luhmann kalder “mistanke om manipulation”,³³ da Goran Matic som minister i Slobodan Milosevics regering under konflikten i Kosovo hævdede, “at hvad man overalt i verden havde troet var flygtninge, der var blevet fordrevet fra deres hjem af serbiske politistyrker og paramilitære enheder, rent faktisk blot var omkring 3.000 etnisk albanske ‘skuespillere’, som CIA havde betalt \$ 5,50 hver [...] for at deltage i et optrin efter NATOs ‘drejebog’”.³⁴

Også holocaustbenægterne, som er besat af inautenticitet, ville på trods af de mange tusinde overlevervidnesbyrd kunne hævde, at beviserne er falske, at man blot præsenterer os for en propagandaparade af vidnesbyrd. Den injurierende påstand om, at jøderne kontrollerer medierne og måske ligefrem alle kilder til information i det hele taget, passer kun alt for godt ind i dette manikæiske billede. Jeg ved ikke, hvordan man kan bekæmpe antisemitismen eller lignende former for xenofobi, en sygdom, der på pervers vis har dybe rødder i noget idealistisk, nemlig i besættelsen af vished, transparens og autentisk væren. Men jeg ved, at det, Tony Judt har kaldt “den fastholdte præference for a priori ræsonnement frem for menneskeligt vidnesbyrd”³⁵ fortsat undergraver såvel fornuften som vidnesbyrdet.

På dansk ved Morten Visby.

© Geoffrey H. Hartman, 2002.

“Testimony and Authenticity” blev oprindeligt publiceret i *Scars of the Spirit: The Struggle Against Inauthenticity*, (New York, 2002), pp. 85-99.

Noter

- 1 Victor Klemperer: *Jeg vil aflægge vidnesbyrd til det sidste. Dagbøger 1942-1945*, efterskrift, noter og oversættelse ved Henning Vangsgaard, (København, 2000), p. 73.
- 2 Primo Levi: *De druknede og de frelste*, oversat af Nina Gross, (København, 1993), specielt “Forord” og “Den grå zone”.
- 3 David Rousset: *L'Univers concentrationnaire*, (Paris, 1946).
- 4 Primo Levi: *Hvis dette er et menneske*, oversat af Nina Gross, (København, 2003).
- 5 Jean-François Lyotard: *Le Différend*, (Paris, 1986), p. 23.
- 6 Ud over denne beskrivelse af Muselmänner i *De druknede og de frelste* (p. 79) findes der hos Levi en tidligere og meget indflydelsesrig passage i *Hvis dette er et menneske*: “De befolker min erindring med deres ansigtsløse tilstedeværelse, og kunne jeg omfatte al vor tids ondskab i et enkelt billede, ville jeg vælge dette, som jeg kender så godt: en kronraget mand med bøjet nakke og ludende skuldre i hvis ansigt og øjne man ikke kan læse skyggen af en tanke” (p. 104). Muselmændstypen kendes også fra Gulag, hvor man blandt andet omtalte sådanne personer som ‘dem, der er færdige’ (*dokhodiagi*).

- 7 Giorgio Agamben: *Quel che resta di Auschwitz* [eng. udg.: *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, oversat af Daniel Heller-Roazen, (New York, 2000), pp. 63-64 o.a.].
- 8 Primo Levi: *I sommersi e i salvati*, (Torino, 1987), p. 64. [dk. udg.: *De druknede og de frelste*, p. 67: "De egentlige vidner, dem hvis udsagn ville have haft almen betydning" o.a.].
- 9 Agamben: *Remnants of Auschwitz*, p. 65.
- 10 Jf. Laubs bidrag i Shoshana Felman & Dori Laub: *Testimony: Crisis of Witnessing in Literature, History, and Psychoanalysis*, (New York, 1992).
- 11 Dette udtryk er lånt fra Maurice Halbwachs' *La mémoire collective*, (Paris, [1949] 1950), idet jeg dog bruger det i en lidt anden betydning. Ifølge Halbwachs kan hukommelsen kun *dannes* inden for et sådant fællesskab, hvorimod jeg snarere sigter til, at fortiden kun kan *genkaldes* inden for et sådant fællesskab. Dette fællesskab behøver ikke nødvendigvis være identisk med det fællesskab, hvori hukommelsen blev til, men det må være et fællesskab, der opleves som værende i stand til at integrere den overlevende/fortælleren.
- 12 Der er i denne sammenhæng noget sært ironisk ved ordet 'integral', hvis det bibeholder betydningsnuancer som 'fuldstændig', 'komplet' og 'intakt'.
- 13 Agamben: *Remnants of Auschwitz*, p. 39.
- 14 Jf. Geoffrey H. Hartman: *The Fateful Question of Culture*, (New York, 1997), pp. 102-103.
- 15 Lawrence Langer: *Holocaust Testimonies. The Ruins of Memory*, (New Haven, 1991).
- 16 Agamben: *Remnants of Auschwitz*, p. 69.
- 17 I forbindelse med tavshed og navnlig de overlevendes tavshed, jf. afsnit 14-27 i Lyotard: *Le Différend*, pp. 26-31. Det spørgsmål, som hele Agambens projekt implicit rejser i sit forsøg på at indordne talen efter Auschwitz under sig, er spørgsmålet om det menneskelige vilkårs forståelighed i yderste instans, dvs. hvorvidt man overhovedet vil kunne begribe lidelsen gennem en filosofisk eller intellektuel operation.
- 18 Spørgsmålet om 'det resterende' i alle dets mange konnotationer diskuteres også hos Jacques Derrida, især i forbindelse med vidnesbyrdets bekræftelse i en førstepersonsmodalitet, jf. Jacques Derrida: *Demeure: Maurice Blanchot* (Paris, 1998).
- 19 Agamben: *Remnants of Auschwitz*, p. 77, hvor det endvidere hedder, at "det er denne *kapacitet*, denne næsten uendelige potentialitet for at lide, der er umenneskelig".
- 20 I Agambens *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* er denne appropriering af muselmanden og lejren som det modernes biopolitiske paradigme helt eksplicit. Det er især problematisk, at Agamben ufrivilligt driver en kile ind mellem heroismen hos visse af Shoahens ekstraordinære personligheder, som ofrede sig selv og har fortjent at blive kaldt martyrer, og den tvivlsomme heroisme (selv ville Agamben ganske vist ikke benytte dette ord) i denne symbolske konstruktion.
- 21 Jorge Semprun: *Le mort qu'il faut*, (Paris, 2001).
- 22 Mig bekendt finder man den stærkeste formulering af denne position i Serge Klarsfeld: "À la recherche du témoignage authentique" in *La Shoah: témoignages, savoirs, oeuvres*, Anette Wievorka & Claude Mouchard (red.), (Vincennes, 1999), pp. 41-53.
- 23 Ét nyttigt biprodukt af Agambens koncept for det autentiske vidnesbyrd er, at det på den baggrund ikke falder ham svært at demonstrere irrelevansen af Heideggers forestilling om autenticitet (*Eigentlichkeit*). Den tyske filosofers beskrivelse af autenticitet som en modalitet af væren-til-døden, der – gennem et aktivt og ligefrem heroisk samtykke – accepterer dødens intethed eller utilblørlighed, er ikke på sin plads her, eftersom holocaust-døden ikke var noget, ofrene valgte.
- 24 Agamben: *Remnants of Auschwitz*, p. 12.

- 25 Dette til trods for Agambens overdrevne fremhævning af "obskure mennesker". Noget af det, vi kan lære af Auschwitz, er ifølge ham, at "det er uendelig meget sværere at begribe et almindeligt menneskes sind end Spinozas eller Dantes" (*Remnants of Auschwitz*, p. 13). Bogen igennem fortrænges disse "obskure mennesker" imidlertid af en gruppe mennesker, som er 'obskure' på en anden måde, nemlig die Muselmänner. Agambens ihærdige forsøg på at vidne på vegne af disse sidstnævnte viser ganske vist, at lejren er blevet åbnet for filosofi og etisk tænkning, men det er sket på bekostning af, hvad vi kan lære, ud fra de faktiske vidnesbyrd, om de almindelige, som oftest ikke specielt bogligt dannede mennesker, hvis beretninger man har indsamlet. Rent bortset fra, at Agamben til allersidst i sin bog gengiver nogle enkelte uddrag af vidnesbyrd fra nogle af de muselmænd, der overlevede.
- 26 Josette Zarka: "Comparaison entre les témoignages recueillis en France et aux États-Unis" in *Bulletin Trimestriel de la Fondation Auschwitz* 49 (1995), p. 7-15 – et særnummer under titlen *Histoire et mémoire des crimes et génocides nazis*.
- 27 Pierre Nora: "Between Memory and History: *Les lieux de mémoire*" in *Representations* 26 (1989), p. 17.
- 28 Nora: "Between Memory and History: *Les lieux de mémoire*", p. 13.
- 29 Benjamin Wilkomirski: *Fragments: Memories of a Wartime Childhood*, oversat af Carol Brown Janeway, (New York, 1996). Der er tilfælde, hvor en afdød kammerats identitet absorberes af og således lever videre i den, der overlever. I andre tilfælde skyldes den falske påstand om at være overlever formentlig, hvad jeg andetsteds har beskrevet som erindringsmisundelse.
- 30 Citeret efter Jonas Barishs fremragende diskussion af denne overraskende sammenknytning i *The Antitheatrical Prejudice* (Berkeley, 1981), pp. 464-469. Wagners anklager findes i hans berygtede *Das Judentum in der Musik*.
- 31 Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft: Buch V – Wir furchtlosen*, § 361: "Vom Probleme des Schauspielers".
- 32 Niklas Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, (Opladen, 1996) [dk. *Massemediernes realitet*, oversat af Nils Mortensen, (København, 2002)].
- 33 Luhmann: *Massemediernes realitet*, p. 58.
- 34 Lederartiklen "Embassy Row: Bombing of the Chinese Embassy in Belgrade" in *New Republic* May 31, (1999), p. 12.
- 35 Tony Judt: "Writing History, Facts Optional" in *New York Times* April 13 (2000), p. A31.