

## *Handling og erindring, håb og skyld: Arv som generationsbånd hos Arendt, Benjamin, Heine og Freud*

AF SIGRID WEIGEL, OVERSAT FRA ENGELSK AF RENÉ JEAN JENSEN

---

SLAGMARK #82

SIDER: 17-33

Hvis arv i denne sammenhæng forstås som et generationsbånd, og diskussionsemnet er hvilke idéer og fortolkningsmønstre generationernes indbyrdes forhold formes og reguleres af, så går min artikel imod en snæver forståelse af arv, hvor denne reduceres til sine økonomiske aspekter og alene forstås som overførsel af ejendom, primært overlevering af penge og ejendele fra familiens ældre generation til den efterfølgende.<sup>1</sup> Interessen for arverelaterede spørgsmål har derfor hovedsageligt været fokuseret på – historisk eller kulturelt – divergerende arveretlige forhold som genstand for politiske stridigheder om retfærdighed og årsag til skrækkelige kampe mellem arvingerne til en afdød person, hvilket hidtil har været det vigtigste forskningsemne i humaniora: arv som et spørgsmål om penge og familie. Dette reduktionistiske arvebegreb er imidlertid resultatet af en betydningsindsnævring i moderne tid omkring år 1800, hvor der fandt en grundlæggende forandring sted.<sup>2</sup> I kodificeringen af moderne arveret blev overleveringen af ejendom synkroniseret med datidens nye forståelse af de biologiske arvelove, samtidig med at den blev begrænset til kernefamilien. Herigennem blev det økonomiske aspekt isoleret fra en ældre og bredere forståelse af arv, som inkluderede overlevering af viden og evner, skik og brug, kulturelle eller regionale traditioner og ansvarlighed. I middelalderen eller førmoderne tid var arvekulturen hverken begrænset til overlevering inden for familiens rækker eller til ejendom, men snarere forbundet med erindringskulturen. Den førmoderne forståelse af arv hvilede på en fundamentalt anden holdning til den afdøde, og de materielle aspekter af arven var del af en religiøst motiveret

*Jenseitsökonomie* (økonomi for det hinsides) – en slags gaveudveksling mellem de døde og de levende: overlevering af ejendom i bytte for *memoria*.<sup>3</sup>

Sideløbende med at forholdet mellem familiens generationer, takket være den moderne forståelse af arv, i stigende grad er blevet determineret af spørgsmålet om ejendomsoverlevering, er generationsbåndets historiske rolle blevet marginaliseret af et ændret generationsbegreb, som slog igennem i løbet af det 20. århundrede. Hvis den aktuelle generationsdiskurs domineres af idéen om en bestemt aldersgruppe eller social gruppe, der deler ensartede oplevelser eller vaner (som eksempelvis '68'er-generationen', 'efterkrigs-generationen', 'selfie-generationen', 'generation Z'), så er denne forståelse af generation som identitetsbegreb resultatet af en udvikling, hvor den ambivalente betydning af generation, ordets karakteristiske dobbeltsemantik med både en genealogisk og synkron dimension, tenderer mod at fortrænge forpligtelsen mellem generationer. Idéen om generationen, defineret som et kollektiv formet af en fælles baggrund eller skæbne – kulturelt, socialt eller historisk – og som derfor deler en ensartet bevidsthed eller praksis, er et produkt af det 20. århundrede. Den dukkede op omkring år 1900 og fik sin teoretiske udformning efter Første Verdenskrig i Karl Mannheims sociologiske tilgang; det vil sige, generationen forstået som synkron gruppe. Den tidligere genealogiske betydning af generation, som i en meget lang periode primært refererede til arvs-, overdragelses- og overleveringsfigurer i historisk tid eller kulturhistorie, er således i stigende grad blevet overskygget. Selv den udbredte vane med at tælle generationer – at tale om anden eller tredje generation – er blevet til et identitetsbegreb, selvom vanen bogstavelig talt fungerer inden for en genealogisk generationsrelation, hvor en generation følger den foregående, som det udtrykkes i den almindelige vending "generation efter generation". Som følge heraf tenderer den genealogiske dimension mod at blive et symptom for et kulturelt ubevidste (Weigel, 2006, s. 107-145).

Med denne udvikling som baggrund er min artikel en påmindelse om den bredere betydning af arv som det trans-generationelle bånd mellem generationerne. Den behandler forskellige men beslægtede trans-generationelle arvefigurer hos fire forfattere fra det 19. og 20. århundrede. Alle fire, Heinrich Heine, Sigmund Freud, Walter Benjamin og Hannah Arendt, har jødisk baggrund, nærmer sig sekulariseringens dialektik på subtil vis og beskæftiger sig med de religiøse idéers efterliv i moderniteten. I det følgende vil jeg uddybe det fælles grundlag for deres forståelse af, hvordan generationerne er forbundne: et slags fortolkningsmønster baseret på

en teori om historie og/eller erindring, der begrebsliggøres som et generationsbånd med reference til de bibelske rødder under forestillingen om “arv”.

#### HANDLING OG NATALITET – HANNAH ARENDT

I bogen *Menneskets vilkår* (1958), som udkom syv år efter *Totalitarismens oprindelse* (1951), udviklede Hannah Arendt grundlaget for sin politiske teori. Det specielle, og stadig politisk sprængfarlige, ved denne teori er, at den fremstår som en politisk antropologi, hvor handlingen – som den genuint menneskelige aktivitet – er tæt forbundet til “fødthed”. Denne opstilling af handling og fødthed er bemærkelsesværdig, fordi Arendt ikke sætter fødselsbegivenheden ind i en generationel rækkefølge, hverken i en biologisk genealogi eller i formlen “fra generation til generation”, som ellers har defineret moderne historisk tænkning siden Den Franske Revolution. Tværtimod fortolker hun fødthed som en ny begyndelsesfigur og som mulighedsbetingelsen for handling:

Den begyndelse, som enhver fødsel udløser, kan kun træde i kraft, fordi den nyankomne besidder evnen til at begynde på noget nyt, det vil sige handle. Hvis man forstår handling som initiativ, som dét at sætte en begyndelse, så gemmer der sig i alle former for menneskelig aktivitet et element af handling og dermed af fødthed. Eftersom den politiske aktivitet *par excellence* er handling, er den centrale kategori inden for den politiske tænkning, til forskel fra den metafysiske tænkning, formentlig fødtheden og ikke dødeligheden. (Arendt, 2005, s. 38)

Skønt sidste sætning i dette afsnit formulerer den mest eksplicite afstandtagen fra Heideggers metafysiske filosofi baseret på ‘dødens vished’, indtager Arendts født-hedsbegreb en endnu mere grundlæggende position: som egentlig begyndelse vurderes det som forudsætningen for menneskelig interaktion i det hele taget. Denne fødthedens nøglerolle betones stærkere i den tyske version af bogen som hun selv oversatte, med titlen *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (1960); her oversætter hun “central political category” med formuleringen (om politisk tænkning) “entscheidendes, Kategorien-bildendes Faktum” [afgørende, kategori-dannende faktum] (Arendt, 1967, s. 16).<sup>4</sup> Denne betydning af fødthed underbygges yderligere af den kendsgerning, at handlingen, som muliggøres af fødtheden, garanterer generationernes kontinuitet. I den tyske *Vita Activa* føjer Arendt dette aspekt til handlingens

følger, som de blev beskrevet i *Menneskets vilkår*. Der kan man læse: “Og endelig tilvejebringer menneskelig handling, i det omfang den tjener til at skabe og bevare politiske statslegemer, en kontinuitet, der er selve grundlaget for menneskets erindring og historie” (Arendt, 2005, s. 38). Derfor udgør handlingen nu (i den tyske oversættelse) betingelsen “für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte” [for en generationskontinuitet, for erindring og dermed for historie] (Arendt, 1967, s. 15). Handlingen er således nu ansvarlig for at sikre genealogien, mens fødtthed, forudsætningen for handlingen, altid gør en ny begyndelse mulig.

Når Arendt, i denne kontekst, refererer til de nyfødte som “nyankomne” eller “Neuankömmlinge” og “strangers” eller “Fremdlinge” [fremmede], kan man tolke det som et tegn på, hvor stærkt hendes politiske antropologi bygger på de forudgående årtiers historie og hendes subjektive erfaringer. Den kendsgerning, at Arendt påtog sig at gentænke “det politiske” helt fra bunden, kan ses som et svar på hendes egen registrering og formulering af grundlæggende uoverensstemmelser i forestillingen om “mennesket” i artiklen “Vi flygtninge”, udgivet i 1943, mindre end to år efter at det var lykkedes den tysk-jødiske filosof at slippe ud af et krigsramt Europa og ankomme til USA som landflygtig. Med baggrund i millioners død i krigen, totalitarisme, nazisternes masseudryddelsessystem, flygtninge og statsløses dybtgående erfaringer førte Arendts genovervejelse af *conditio humana* hende til en antropologisk funderet gentænkning af det politiske. Men det er vigtigt at understrege, at hun ikke udleder det af en naturhistorie eller naturfilosofi, men tværtimod fremfører sit argument hinsides enhver metafysik. Hun afviser således eksplicit spørgsmålet om menneskets “essens” eller “natur” og erstatter det med spørgsmålet om betingethed:

For hvis menneskets vilkår består i at være et betinget væsen, for hvem både alt naturgivent og menneskeskabt forvandles til vilkår for dets videre eksistens, så ville mennesket allerede have “tilpasset” sig det vilkår at være omgivet af maskiner i samme øjeblik, som det har opfundet dem. Maskinerne er uden tvivl blevet et lige så selvfølgeligt vilkår, som værktøj og hjælpemidler var i tidligere tider. (Arendt, 2005, s. 152-153)

*Menneskets vilkår* indledes med en afgrænsning af, hvad der er særegent for mennesket, hvad der adskiller det fra såvel Gud som dyr, baseret på det faktum at mennesket er et handlende væsen, hvor *handlung* defineres som en aktivitet, der kun er

mulig i en verden, hvor man lever sammen med andre. Arendt når således frem til sit begreb om den politiske tænkning gennem en refleksion over, hvad det betyder for mennesker at leve sammen.

Handling er en af tre aktivitetstyper, der af Arendt betragtes som “de grundlæggende vilkår, som den menneskelige eksistens på Jorden er givet” (Arendt, 2005, s. 36). Til forskel fra aktiviteten *arbejde* (tysk: *Arbeit*), som tilvejebringer livets fornødenheder for den menneskelige organisme, med andre ord: reproduktion, og *fremstilling* (tysk: *Herstellen*), fremstillingen af alverdens ting og den menneskelige eksistens’ mundanitet, er den tredje aktivitetstype, *Handling* (tysk: *Handeln*), en aktivitet, der udspiller sig direkte mellem mennesker. Dens grundvilkår er pluraliteten, “for så vidt som verden ikke er beboet af mennesket, men af mennesker” (Arendt, 2005, s. 37). Hvor den første type aktivitet defineres som *animal laborans’* verden og den anden som *homo fabers*, er det bemærkelsesværdigt, at der ikke knyttes en art til denne tredje sfære, fordi handling, i modsætning til fremstilling, “aldrig [kan] finde sted i isolation; isolation betyder frarøvelse af muligheden for at handle. Handling og tale [...] er omgivet af og i konstant forbindelse med et helt væv af andre menneskers handlinger og ord” (Arendt, 2005, s. 192). Kun i dette rum mellem enkelte mennesker kan der ifølge Arendt opstå noget, som fortjener navnet politisk. I det lys fremtræder livet som *inter-esse*, væren mellem mennesker, og det mellemliggende rum beskrives som et relationsvæv af menneskelige anliggender.

Selvom Arendt opfatter alle tre aktiviteter som forankrede i “det mest almene ved den menneskelige eksistens, nemlig fødsel og død, fødthed og dødelighed” (Arendt, 2005, s. 37-38), etablerer hun en særlig forbindelse mellem fødthed og handling, fordi fødthed indebærer den igen og igen givne mulighed for en ny begyndelse – og dermed udgør en afgørende betingelse for handling. Fødthed forudsætter således ikke en såkaldt natur. Tværtimod borger den af fødthedens givne kontingente forskellighed mellem hvert individ for en pluralitet, som frembringer menneskers iboende alteritet. I denne forstand er fødthed for Arendt en kendsgerning, man kan bygge den politiske tænknings kategorier på. Hvad angår den inter- eller transgenerationale konstellation undersøger *Menneskets vilkår* en dialektik mellem handling og fødthed: Mens menneskelig handling garanterer kontinuitet, er muligheden for en ny begyndelses pluralitet indskrevet i den som dens forudsætning.

## DEN "SVAGE MESSIANSKE KRAFT" - WALTER BENJAMIN

I Walter Benjamins historieteori ser man en lignende forestilling i figuren "svag messiansk kraft" [*schwache(n) messiansche(n) Kraft*], som gives hver slægt [*Geschlecht*], som han skriver i anden tese i "Om historiebegrebet" (1940) – hvor han betoner ordet "svag" ved at kursivere det. Denne "svage messianske kraft" udgår fra den forventning [*Erwartung*], som "alle slægter, der gik forud for vores" [*gewesene Geschlechter*] har til "os", efterkommerne, men er også forbundet med en fordring, fortiden stiller til "os" – en fordring der, som Benjamin skriver, ikke lader sig indløse billigt (Benjamin, 1998, s. 160). Herigennem bliver hver levende generations historiske indsats determineret af en fordring fra fortiden, som bygger på forventningerne hos dem, der levede før. Men hvilken rolle spiller det messianske i dette inter-generationelle historiesyn?

Det er forestillingen om lykke, der leverer forbindelsesleddet mellem det messianske og historiebegrebet i denne tekst. Den viser sig som en slags reminiscens af den religiøse forestilling om forløsning, men nedskaleret så den passer til menneskeheds historie:

Forestillingen om forløsningen klinger med andre ord umisteligt med i forestillingen om lykken. Med forestillingen om fortiden, som historien gør til sit anliggende, forholder det sig på samme måde. Fortiden fører et hemmeligt indeks med sig, hvorigennem den henvises til forløsningen. Strefjes vi ikke selv af et pust af den luft, der ombøgede de fortidige? [...] Forholder det sig sådan, så er der en hemmelig aftale mellem de tidligere slægter og vores. Så har vi været ventede på jorden. Så er vi, som alle slægter, der gik forud for vores, udrustet med en svag messiansk kraft, som fortiden kan gøre fordring på. Billigt lader denne fordring sig ikke indløse. (Benjamin, 1998, s. 159-160)

Når den tyske original refererer til "gewesenen Geschlechtern" og ikke til "generation", må vi forstå Benjamins overvejelser om de historiske relationer mellem generationerne i klar modsætning til det synkrone, sociologiske generationsbegreb, der havde vundet indpas i de første årtier af det 20. århundrede: som en kohorte eller "en generationsenhed", som Karl Mannheim formulerede det i sin generationsteori i 1928. Ifølge Mannheim ligger der noget under denne "generationsenhed" (*Generationseinheit*), for det første en "generationsstratifikation" (*Generationslagerung*); det vil sige "alt det uomgængelige i generationsforandringen" (*Naturgegebenheiten*)

*des Generationswandels*), som “leder tanken hen på bestemte former for erfaring og tænkning hos de berørte individer” (Mannheim, 1964, s. 529) og, for det andet, den reelle forbindelse mellem disse individer på grundlag af et konkret og bestemt historisk-socialt miljø.

Til forskel fra denne sociologiske forståelse af generationsgruppen som formet af tidsbundne omstændigheder, er Benjamin optaget af forholdet i historien mellem dem, der har levet og de nulevende. Ligesom Arendt udleder han ikke dette forhold af en biologisk genealogi; tværtimod opfatter han det som et forhold mellem historiske subjekter drevet af forestillingen om lykke – eller af de “fine og åndelige” ting, som er emnet for hans teksts fjerde tese:

Klassekampen, som en historiker, der er skolet hos Marx, altid har for øje, er en kamp om de rå og materielle ting, uden hvilke der ingen fine og åndelige er. Alligevel er de sidstnævnte nærværende i klassekampen som andet end forestillingen om et bytte, der tilfalder sejrherren. De lever i denne kamp som fortrøstning, som mod, som list, som beslutsomhed, og de virker langt tilbage i tiden. (Benjamin, 1998, s. 160-161)

De aspekter af menneskelivet, der nævnes i denne tekst, – fortrøstning, mod, humor og list – træder frem, fordi Benjamins historieteori fremhæver perspektivet hos mennesket som historisk subjekt. Dette har ikke noget at gøre med relativisme; i stedet afviser det det abstrakte udsigtpunkt over eller uden for historien som en position, hvorfra man kan producere historiografisk viden og erstatter det med forholdet mellem mennesker i historien – det vil sige mellem generationer og deres ønsker, holdninger og egenskaber.

For at forstå hvordan dette historiebegreb er forbundet med idéen om det messianske, er det værd at gå tilbage til Benjamins *Teologisk-politisk fragment* fra de tidlige 1920'ere, en overvejelse han definerer som et “historiefilosofisk lærestykke” (*Lehrstück der Geschichtsphilosophie*). I dette korte fragment diskuterer han på overordnet vis korrelationen mellem det messianske og det historiske. Eftersom idéen om forløsning i messianismen er forbundet med historiens fuldbyrdelse og afslutning – al historie som sådan – hævder han: “Derfor kan intet historisk af eller ved sig selv knytte sig til det messianske. Derfor er Gudsriget ikke *telos* for historiens *dynamis*; det kan ikke gøres til mål” (Benjamin, 2019, s. 156-164, oversættelsen af Martin Ravn er modificeret).<sup>5</sup>



Disse overvejelser om den fundamentale, uomgængelige forskel mellem det "messianske" og det "historiske" medfører ikke, at det messianske er uden rolle i historien. Tværtimod forskyder Benjamin diskussionen fra den begrebslige distinktion til de historiske aktørers perspektiv, det vil sige til spørgsmålet om, hvilken rolle den messianske idé spiller for menneskets handlinger på historiens scene. I dette perspektiv kan stræben efter lykke tolkes som den verdslige menneskelige ækvivalent til den messianske forløsningsidé, som denne gang ikke viser sig ved historiens afslutning, men opererer i historien. Med andre ord: Benjamin fortolker *stræben efter lykke som et verdsligt ekko af den bibelske forestilling om forløsning*. Man kan sige, at han opfatter idéen om lykke som en form for forløsning i en mindre, altså menneskelig, skala. Det messianskes udfoldelsesmåde i historien opfattes således som intensitet; det indskrives i den verdslige verden som en rytme. Benjamin taler således her om en "messiansk intensitet" og "det verdsliges dynamis", som indgår i en konstellation af modsatrettede bevægelser, som han beskriver med et billede af to pile, der peger i forskellige retninger; skønt de bevæger sig i hver deres retning, driver de ikke desto mindre hinanden fremad.

At belyse det komplekse forhold mellem bibelske idéer, eller idéer udsprunget af religiøs tænkning, og verdslige og sekulære begreber og at analysere sidstnævntes ofte skjulte, ubevidste afhængighed af førstnævnte udgør et af ledemotiverne i Benjamins tænkning og skrift. Den klare distinktion mellem det verdslige register og idéernes overjordiske, overmenneskelige register, det vil sige bevidstheden om den uundgåelige forskel mellem fænomener fra den verdslige, menneskeskabte verden og idéer tilhørende en overjordisk eller guddommelig sfære, er den centrale og grundlæggende metodologiske forudsætning i Benjamins tænkning. Det er imidlertid kun ved hjælp af denne distinktion, at man kan sætte spørgsmålstegn ved, hvordan menneskets institutioner, idéer og værdier påvirkes og farves af de overmenneskelige idéer, de nedstammer fra. Den klare sondring udgør en horisont foran hvilken, vi kan undersøge, hvordan de to registre påvirker hinanden. Benjamins belysning af menneskelivets centrale begreber er dog hverken teologisk eller helt igennem sekulær, fordi den ikke tilslutter sig illusionen om en fuldstændig sekulær eller autonom rationel tænkning uden forbindelse til foregående idéer. Og sidstnævnte er, for størstedelens vedkommende, idéer med rod i kult- eller religionsdyrkelse.<sup>6</sup>



Benjamins behandling af en svag messiansk kraft, videregivet til os af foregående generationer fordi vi var ventet på Jorden, har imidlertid ikke noget at gøre med hans topos "befriede efterkommere" (*befreite Enkel*), for hvem kampen lønner sig, et ideal der i sagens natur forbliver abstrakt. Benjamin gør dette entydigt klart i tolvte tese i "Om historiebegrebet", hvor han tematiserer marxismens udvikling i sin samtid. I løbet af tre årtier er det lykkedes socialdemokratiet, skriver han, at gennemskære "senen på den bedste kraft" (*Sehne der besten Kraft*) i den kæmpende klasse, som næres "af billedet af de knægtede forfædre, ikke af idealet om de befriede efterkommere" (Benjamin, 1998, s. 167, min kursivering). Det væsentlige her er, at han tolker modsætningen mellem "knægtede forfædre" og "befriede efterkommere" som modsætningen mellem et billede og et ideal. I den forstand står det levende billede af fortiden i modsætning til et tomt ideal, der dermed kan instrumentaliseres som et ideologem. Benjamins "svage messianske kraft", som gives til hver levende generation, er derimod en kraft der skriver fra fortiden, fra det konkrete billede af svundne generationer og de ønsker og håb, de handlede med som historiske subjekter. På den måde fremlægger Benjamin indenfor rammerne af sin historieteori en gentænkning af idéen om arv, som han udvikler med henvisning til messianisme og den bibelske forestilling om forløsning. Det er ikke materiel rigdom, ikke penge eller ejendom, forfædrene videregiver til efterkommerne, men deres ønsker og længsler. De er ikke forbundne gennem den "generationskontrakt", som for tiden er til debat, men af "et skjult bånd mellem generationerne."

#### SOLIDARITET MELLEMLERATIONER - HEINRICH HEINE

Heinrich Heine havde allerede en lignende forestilling om et bånd mellem generationerne. Hans forestilling finder også næring i Bibelens idé om arv, men bærer overskriften "solidaritet mellem generationer". Hans overvejelser fokuserer dog mindre på lykke og mere på en vrangside i de foregående generationers liv - nemlig gæld. I en scene i den posthumt udgivne *Memoiren* beskriver han generationernes arveforhold som en dialektik mellem skyld/bebrejdelse og gæld: begreber, hvis slægtskab i det tyske sprog viser sig i ordene *Schuld* og *Schulden*.

I scenen i Heines *Memoiren* reflekterer fortælleren over tiden efter den "drømme-tid", hvor han stadig levede i den efterladte skrift fra en af hans forfædre, en grandonkel, som familien kaldte "der Morgenländer", "orientaleren", på grund af hans

mange rejser. I begyndelsen af tekststykket forstærkes muligheden for en afslappet beskæftigelse med forholdet mellem skyld og gæld af ordspillene på deres sproglige forbindelse og metaforiske betydning, hvilket fremkalder en kæde af associationer: fra “for anden persons skyld” via “at indfri en gæld” til “gæld og skyld”. I denne sammenhæng oplyser fortælleren os om, at han har været vant til at skrive visse af sine egne uforklarlige fejltagelser på sin orientalske dobbeltgængers “konto”. Han forklarer denne hypotese til sin far for at dække over en af sine egne fejl. Farens skælmske svar er, at han “håber, at min grandonkel ikke har indgået forpligtelser som jeg en dag skal honorere.” Ved at tage vendingen “på nogens konto” bogstaveligt og ved at oversætte denne vending til den monetære ækvivalent til en forpligtelse fra fortiden, altså et obligationslån, fører farens sønns forsøg på at slippe for skyld (*Schuld*) tilbage til muligheden for gæld (*Schulden*). Gennem den vittige transformation af skyld til gæld er ordspillet ad omveje blevet til en seriøs overvejelse, som leder frem til et citat af den bibelske skyldsforståelse. Heine skriver:

Men der findes afgjort værre gæld end pengegæld, som vore forfædre efterlader os til afregning. Hver generation er en fortsættelse af den foregående og er ansvarlig for dens handlinger. Biblen siger: Fædrene spiste sure druer, og børnene får stumpe tænder. (Heine, 1976, s. 575)

Med denne henvisning til Jeremias’ Bog kap. 31, v. 28 bliver sønnens transformation af skyld til gæld tilbageført af faren med det resultat, at vi ender ved skylden igen. Denne gang dog i et omvendt perspektiv:

Der hersker en solidaritet mellem generationerne, der følger hinanden, ja, folkene som træder ind i arenaen efter hinanden, overtager denne solidaritet, og hele menneskeheden likviderer til sidst fortidens store arv. I Joshafats dal vil den store skyldnerbog blive destrueret eller måske allerede inden da ved en universalbankerot. (Heine, 1976, s. 575)

Arv er her ensbetydende med at overtage ansvaret for fortiden. Og efterkommernes liv beskrives som en handling, der lader sig fortolkes som en art accept af en generationel arv og ansvaret for denne arv. Arv i denne forstand egner sig ikke til en individuel proces med skyldslindring, som i dag ofte forekommer i folkepsykologisk baserede forklaringer, hvor forældres eller forfædres påvirkning i barndommen anvendes som forklaring på og undskyldning for dårlig opførelse. Heines forestilling

om arv indebærer tværtimod et bånd med de foregående generationer. Ansvarsbyrden for skylden lægges imidlertid ikke på den enkeltes skuldre som moralsk skyld, men former snarere handlingens lov i historien. Accepten af ansvar er her ikke en frivillig handling afledt af en universel moral. Den udspringer snarere af det Heine kalder "solidaritet mellem generationerne", eller enklere sagt af genealogien, altså det faktum at historien også manifesterer sig som et bånd mellem generationer, der kommer efter hinanden. Dette betyder, at man handler i kølvandet på det gældsregister, som rækkes videre fra fortiden.

Når Heine nævner de to temmelig forskellige løsningsmodeller for likvideringen af "den store skyldnerbog" (*große Schuldbuch*) – at den enten destrueres i Joshafats dal, altså ved Dommedag, eller ved en universalbankerot – hentyder han til samtidigheden af korrespondens og kontrast mellem på den ene side den messianske idé om frelse ved historiens afslutning og på den anden den pendant til en tilendebragt historie, som man finder i de politiske idéer. Her er universalbankerotten udtryk for idéen om en komplet afvisning af arv og ansvaret for, hvad forfædrene efterlod, det vil sige for viljen til at skære båndet over til foregående generationer, og hvad der er tilbage efter deres udfoldelser – en revolution, med andre ord. Hvis vi læser dette billede af universalbankerot som en allusion til revolution,<sup>7</sup> så antyder den forbindelse mellem penge og andre gældsposter, Heine introducerer, at vi skal forstå ønsket om et radikalt brud med aktuelle forhold gennem en revolution som en afvisning af arven. Således modsætter Heine sig i sin tilflugt til en bibelsk idé om forbindelserne mellem generationer en historisk udvikling, hvor økonomisk og kulturel arv i stigende grad er gået i opløsning. En konsekvens af dette er, at arvereglerne i første række domineres af en idé om overlevering mellem generationerne, som udelukkende vedrører ejendom, hvilket resulterer i vor tids *arvesamfund*.

#### DEN ARKAISKE ARV – SIGMUND FREUD

Det var netop i forlængelse heraf, at Sigmund Freud, som var dybt fascineret af Heines tekster,<sup>8</sup> udviklede sit begreb om fylogense i bogen *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [udvalg på dansk i *Manden Moses og læren om én Gud*]. Her formulerer han idéen om en "arkaisk arv" (*archaische Erbschaft*), som så at sige videregives i det ubevidste over mange generationer, og som på denne måde skaber en erindring, der går ud over den enkeltes erindring og den enkelte gene-

rations grænse: erindringsspor af de foregående generationers oplevelser forstået som erindringsspor af fortiden i det ubevidste. Denne teoretiske afhandling om hukommelse bygger på en forståelse af tradition som en ikke-økonomisk overførsel mellem generationerne. Hvad generationsbegrebet angår udgør Freuds bog, som blev skrevet i 1934 i Wien og fortsat 1938 i London, en antitese til det sociologiske begreb udviklet af Mannheim i hans essay "Generationsproblemet", udgivet få år inden. Freud har nemlig kun den genealogiske dimension af generationsrelationen, fylogenesen, i kikkerten. I Mosesbogen analyserer han erindringer fra forfædrenes liv, som ikke er blevet overleveret af tekstlige kilder. Disse vage erindringer omfatter både viden hørt af forfædrene, altså "bevidste erindringer om mundtlige meddelelser, som de dengang levende havde modtaget fra deres forfædre kun to eller tre generationer tilbage, hvor sidstnævnte havde deltaget i og været øjenvidner til de pågældende hændelser" (Freud, 1974, s. 541) og ubevidste erindringsspor – det vil sige det glemte og undertrykte – som foregående generationer lod gå i arv til deres efterkommere som ubearbejdet arv, eller snarere: som det ubearbejdedes (des Unbearbeiteten) arv, altså oplevelser de ikke havde kunnet affinde sig med.

Freud genformulerer således det spørgsmål om "arv af erhvervede egenskaber" (Vererbung erworbener Eigenschaften), som stammer fra biologien, idet han omplacerer det til sfæren for erindring og viden og på den måde besvarer spørgsmålet fra et kulturhistorisk perspektiv. Freud taler selv om noget "håndgribeligt" (greifbar):

Det handler ganske vist ikke om det samme i de to tilfælde, det ene sted om erhvervede egenskaber, som det er vanskeligt at få greb om, det andet sted om erindringsspor af ydre indtryk, noget håndgribeligt, så at sige. Men det er vel sådan, at vi i grunden ikke kan forestille os det ene uden det andet. (Freud, 1974, s. 1974)

I et teoretisk resumé af en ekskurs introducerer Freud under overskriften "Vanskeligheder" den hypotese, "at ikke kun selvoplevet, men også medfødt indhold kan være virksomt i individets psykiske liv, elementer af fylogenetisk herkomst, *en arkaisk arv*" (Freud, 1974, s. 545). Denne arv adskiller sig fra "arven af en tankeposition" (Vererbung einer Denkposition), som medieres af sprogets symbolske system og særligt af det faktum, at studiet af trauma spiller ind. I "reaktionerne på tidlige traumer" observerer Freud desuden, "at de ikke holder sig strengt til det virkeligt

selvoplevede, men fjerner sig fra det på en måde, der langt bedre passer til den fylogenetiske oplevelses model og principielt kun kan forklares ved dennes indflydelse” (Freud, 1974, s. 546). Studiet af tilfælde som “kun bliver forståelige fylogenetisk, gennem forholdet til foregående generationers erfaring” udgør baggrunden, Freud udvikler sit argument på:

At menneskets arkaiske arv ikke kun omfatter dispositioner, men også indhold, erindringsspor af foregående generationers oplevelser [...] arven af erindringsspor af det af forfædrene oplevede, uafhængigt af direkte meddelelse og af indflydelsen fra eksemplets magt i opdragelsen. (Freud, 1974, s. 546-547)

Denne type arv bliver særlig virkningsfuld når det ubevidste erindringsspor fra foregående generationers liv aktualiseres gennem nye gentagelser. På baggrund af Freuds psykoanalytiske teori om det ubevidste ville vi faktisk være nødt til at skærpe hans konklusion, som siger, at den “arkaiske arv” bliver til “uafhængigt af direkte kommunikation”, og snarere sige, at ikke alene bliver den til uafhængigt af, men ligefrem uden for og til dels i modstrid med den direkte kommunikation, for så vidt som overførslen mellem generationer finder sted i et ubevidst sprogs medium.

Eftersom den ubevidste overførsel, af hvad generationer har erfaret og undertrykt, fremhæves i Freuds teori om arkaisk arv, har hans fortolkning af forholdet mellem generationer fået særlig relevans i kølvandet på Anden Verdenskrig, Shoah, og de utallige tilfælde af menneskeskabte katastrofer siden. Selvom det tog noget tid, inden man i psykoanalysen forstod, at den både hos børn af overlevende og gerningsmændenes efterkommere var nødt til at beskæftige sig med fænomener, der kun kunne fortolkes som eftervirkninger af en hændelse, de berørte personer ikke selv havde deltaget i. Disse hændelser berører snarere deres forældres eller forfædres erfaringer, hvorfor de i dag fortolkes som “transgenerational traumatisering”. Begrebet “transgenerational” er en udløber af Freuds teori om “arkaisk arv”; det er nu med henvisning til talrige casestudier muligt at specificere hans overvejelser vedrørende spørgsmålet om, hvordan overførslen finder sted i det ubevidste: psykoanalytikere beskriver den ubevidste overførsels modus med topoi som “teleskoperen” eller “transposition”.<sup>10</sup> I forlængelse af denne forskning har der udviklet sig en variant af generationernes historiografi, som – *vis-à-vis* betoningen af synkroni

og en enhedspræget mentalitet i den herskende generationsdiskurs – har sat det genealogiske perspektiv eller generativitetens funktion i forgrunden.

#### KONKLUSION

Ingen af de fire omtalte forfattere opfatter historie som historien om hændelser eller en anden variation af akademisk historiografi. I stedet ser de alle noget, der antager sin særlige form i det konkrete forhold mellem menneskelige aktører som historiske subjekter: både i båndet mellem generationerne og i aktiviteten inden for hvert de af levendes fællesskaber – hvorved aspekter af de menneskelige aktører, der længe har været udelukket fra historiografien som ahistoriske elementer, såsom affekt, begær, angst, repression og lignende spiller ind. De fire forfatteres syn på arv og tradition bygger på forestillinger, som kan spores tilbage til opfattelser, som går forud for den sammensmeltning af biologisk, økonomisk og familiær arv, som former det moderne arvebegreb, der opstod omkring år 1800. Og deres idéer om et bånd mellem generationerne leder os også ind bag det moderne sociologiske generationsbegreb som kohorte, der opstod omkring år 1900, og betoner i stedet henvisninger til forestillinger med bibelsk eller religiøs oprindelse.

Undervejs opdager Heine og Benjamin i motiverne idéen om forløsning, som forårsager menneskers historiske handling, hvad enten det er i idéen om revolution som radikalt brud med historien som generationel overførsel, eller det er i klassekampens motiver. Heines overvejelser om gæld/skyld (*Schuld/Schulden*) og Benjamins overvejelser om idéen om lykke er i den forstand to sider af samme mønt. Og skønt Freud opdager den ubevidste overførsel af erindringsspor som fortidens "arkaiske arv", og det er ikke tilfældigt, at det sker efter Første Verdenskrig og under nazismens opkomst, søger Arendt – efter Nationalsocialismen og Anden Verdenskrig – i rummet mellem mennesker at tilbageerobre handlingen som det politiskes rum og at indskrive fødsel i det som mulighedsbetingelsen for en ny begyndelse. Det er de fires indsigt, at fremtiden ikke vil blive skabt i abstrakte billeder eller ved hjælp af et program og planer. Den vil bogstavelig talt *blive til* gennem de nulevendes handlinger og deres behandling af fortiden, eller med andre ord af hvad der er tilbage efter eller er blevet videregivet af dem, der levede før.

## NOTER

- 1 Artiklen bygger på et omfattende arbejde med epistemologien og historien bag generations-, genealogi- og arvebegreberne i kultur, litteratur og videnskab. I min tid som leder af *Zentrum für Literatur- und Kulturforschung* (Berlin) arrangerede jeg en række forskningsprojekter om det genealogiske dispositiv: (1) generationsbegrebets historie, (2) præmoderne og moderne idéer om arv, (3) overlevering mellem generationer i juridisk, social og kulturel henseende. Se fx Sigrid Weigel, *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften* (München: Fink, 2006); “‘Generation’ as a Symbolic Form: On the Genealogical Discourse of Memory since 1945,” i *Aspects of the Present: Contemporary German Culture. The Germanic Review*, no. 4, Vol. 77, (Fall 2002): 264-277; “Télescopage im Unbewußten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur,” i *Trauma – Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*, red. Elisabeth Bronfen, Birgit Erdle, Sigrid Weigel (Köln: Böhlau 1999), 51-76; “Families, Phantoms and the Discourse of ‘Generations’ as a Politics of the Past: Problems of Provenance / Rejecting and Longing for Origins,” in *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*, red. Stefan Berger et al. (New York Oxford: Berghahn, 2008), 133-150.
- 2 Se en mere detaljeret beskrivelse i Stefan Willer, Sigrid Weigel, Bernhard Jussen, Erbe, Erbschaft, Vererbung. Eine aktuelle Problemlage und ihr historischer Index. I: Dies. (red.), *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*, Berlin 2013, s. 7-36.
- 3 Se Otto G. Oexle, “Die Gegenwart der Toten,” i Herman Braet, Werner Verbeke (red.), *Death in the Middle Ages*, Leuven 1983, s. 19-77.
- 4 Jeg citerer fra begge versioner på grund af de væsentlige forskelle mellem den engelske og den tyske version, sidstnævnte oversat af Arendt selv til hendes “modersmål”. Hvad angår Arendts fascinerende og kreative selvoversættelser se Sigrid Weigel, “Sounding through – Poetic difference – Selftranslation: Hannah Arendt’s Thoughts and Writings Between Different Languages, Cultures, and Fields,” i *Escape to Life: German Intellectuals in New York. A Compendium on Exile after 1933*, red. Eckart Goebel og Sigrid Weigel (Berlin/Boston: de Gruyter, 2012), 55-79.
- 5 Redaktørerne af Benjamins samlede skrifter daterer dette fragment til 1938, men der er flere tegn på at det blev skrevet samtidig med “Forsøg på en kritik af volden” og Goethe-essayet i begyndelsen af 1920’erne, fordi det tager problemer op, som forbinder disse forskellige tekster på et grundlæggende filosofisk niveau. Se Sigrid Weigel, “Fidelity, Love, Eros: Benjamin’s Bi-referential Concept of Life as Developed in Goethe’s *Elective Affinities*,” i *Walter Benjamin and Theology*, red. Colby Dickinson og Stéphane Symons (New York: Fordham UP, 2016), 75-92.



- 6 Angående Benjamins særlige tilgang til sekulariseringens dialektik, se Sigrid Weigel, *Walter Benjamin – Images, the Creaturely, and the Holy* (Palo Alto: Stanford UP, 2013).
- 7 Heine formulerer sin fortolkning af revolutionen i 1848 som en universalbankerot i brevet til sin mor fra 30. marts 1848. Se kommentaren til "Schriftstellernöte," i Heine 1976, Vol. 10, 791; se også Klaus Briegleb, *Opfer Heine? Versuche über Schriftzüge der Revolution* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1986).
- 8 Se Sigrid Weigel (red.), *Heinrich Heine und Sigmund Freud. Die Enden der Literatur und die Anfänge der Kulturwissenschaft* (Berlin: Kadmos, 2010).
- 9 Se fx Werner Bohleber, "Das Fortwirken des Nationalsozialismus in der zweiten und dritten Generation nach Auschwitz," *Babylon 7*, 1990, 70-83; Anita Eckstaedt, *Nationalsozialismus in der 'zweiten Generation'. Psychoanalyse von Hörigkeitsverhältnissen* (1989) (Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992); Weigel, Télescopage im Unbewußten.
- 10 Se Haydée Faimberg, "Die Ineinanderrückung (telescoping) der Generationen. Zur Genealogie gewisser Identifizierungen," *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Bind 10, 1987, 114-142; Judith Kestenberg, "Neue Gedanken zur Transposition. Klinische, therapeutische und entwicklungsbedingte Betrachtungen," *Jahrbuch der Psychoanalyse*, Bind 24, 1989, 163-189. Se bidragene til bind 2 (1990) af tidsskriftet *Psyche* og det tematiske fokus "nedarvede traumer," *Psychoanalytische Blätter*. Bind 2 (1995).

## LITTERATUR

- Arendt, H. (2005). *Menneskets vilkår*. København: Gyldendal.
- Arendt, H. (1967). *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Benjamin, W. (1998). "Om historiebegrebet," s. 159-171 i Peter Madsen (red.), *Kulturkritiske essays*. København: Gyldendal.
- Benjamin, W. (2019). "Teologisk-politisk fragment," *Fønix*, Årgang 2019: s. 156-164.
- Bohleber, W. (1990). "Das Fortwirken des Nationalsozialismus in der zweiten und dritten Generation nach Auschwitz." *Babylon 7*: s. 70-83.
- Briegleb, K. (1986). *Opfer Heine? Versuche über Schriftzüge der Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eckstaedt, A. (1992). *Nationalsozialismus in der 'zweiten Generation'. Psychoanalyse von Hörigkeit-sverhältnissen* [1989]. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Faimberg, H. (1987). "Die Ineinanderrückung (telescoping) der Generationen. Zur Genealogie gewisser Identifizierungen." *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 10: s. 114-142.
- Freud, S. (1974). "Der Mann Moses und die monotheistische Religion," *Studienausgabe Bind IX*,

- udg. af Alexander Mitscherlich o.a.. Frankfurt.
- Heine, H. (1976). "Memoiren," s. 552-610 i K. Brieglab (red.), *Sämtliche Schriften*. München: Carl Hanser.
- Kestenbergh, J. (1989). "Neue Gedanken zur Transposition. Klinische, therapeutische und entwicklungsbedingte Betrachtungen." *Jahrbuch der Psychoanalyse*, 24: s. 163-189.
- Mannheim, K. (1964 [1928]). "Das Problem der Generation," s. 509-565 i K.H. Wolff (red.) *Wissenssoziologie Soziologische Texte, Bind 28*. Berlin: Luchterhand.
- Oexle, O. G. (1983). "Die Gegenwart der Toten," s. 19-77 i H. Braet og W. Verbeke (red.), *Death in the Middle Ages*. Leuven: Leuven University Press.
- Weigel, S. (2008). "Families, Phantoms and the Discourse of 'Generations' as a Politics of the Past: Problems of Provenance / Rejecting and Longing for Origins," s. 133-150 i S. Berger et al. (red.), *Narrating the Nation: Representations in History, Media and the Arts*. New York: Berghahn.
- Weigel, S. (2016). "Fidelity, Love, Eros: Benjamin's Bireferential Concept of Life as Developed in Goethe's *Elective Affinities*," s. 75-92 i C. Dickinson og S. Symons (red.), *Walter Benjamin and Theology*. New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823270170.003.0004>.
- Weigel, S. (2006). *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*. München: Fink.
- Weigel, S. (2002). "'Generation' as a Symbolic Form: On the Genealogical Discourse of Memory since 1945." *Aspects of the Present: Contemporary German Culture. The Germanic Review*, 4(77): s. 264-277. <https://doi.org/10.1080/00168890209597872>.
- Weigel, S. (red.) (2010). *Heinrich Heine und Sigmund Freud. Die Enden der Literatur und die Anfänge der Kulturwissenschaft*. Berlin: Kadmos.
- Weigel, S. (2012). "Sounding through – Poetic difference – Selftranslation: Hannah Arendt's Thoughts and Writings Between Different Languages, Cultures, and Fields," s. 55-79 i E. Goebel og S. Weigel (red.), *Escape to Life: German Intellectuals in New York. A Compendium on Exile after 1933*. Berlin: de Gruyter.
- Weigel, S. (1999). "Télescopage im Unbewußten. Zum Verhältnis von Trauma, Geschichtsbegriff und Literatur," s. 51-76 i E. Bronfen, B. Erdle og S. Weigel (red.), *Trauma – Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster*. Köln: Böhlau.
- Weigel, S. (2013). *Walter Benjamin – Images, the Creaturely, and the Holy*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Willer, S., Weigel, S. og Jussen, B. (2013). *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*, Berlin: Suhrkamp.

