

Resterne fra Auschwitz
Arkivet og vidnet

(Homo Sacer III)

Giorgio Agamben

**Resterne fra Auschwitz
Arkivet og vidnet
(Homo Sacer III)**

Oversættelse, noter og indledning ved Carsten Juhl

Giorgio Agamben
Quel che resta di Auschwitz – L'archivio e il testimone
Bollati Boringhieri
Torino, 1998

© Giorgio Agamben

Resterne fra Auschwitz – Arkivet og vidnet
Billedkunstskolernes Forlag
Første udgave 2012

© Den danske udgave: Carsten Juhl
København, 2012

Dansk oversættelse: Carsten Juhl

Layout og omslag: Rasmus Eckardt
Tryk: Specialtrykkeriet Viborg

ISBN 978-87-7945-071-4

Printed in Denmark 2012

Udgivet med støtte fra Birthe og Knud Tøgebys Fond

Udgivet med oversættelsesstøtte fra Kunststyrelsen
Rettighederne formidlet af INTROITE! publishers

Af samme forfatter på dansk:
Homo Sacer
Undtagelsestilstand (Homo Sacer II.1)
Hvad er et dispositiv
Nøgenhed

Indholdsfortegnelse

vii	Indledning ved Carsten Juhl
i	Resterne fra Auschwitz
2	Forbemærkning
7	1. Vidnet
35	2. "Muselmanden"
84	3. Skammen, eller om subjektet
136	4. Arkivet og vidnesbyrdet
173	Bibliografi

Vidnesbyrdet og arkivet, elementer i en filosofisk antropologi

Oversætterens indledning

Det nye etiske stof, som Auschwitz havde ladet ham opdage, tillod nemlig ikke summariske bedømmelser eller opdelinger. Og uanset om han syntes om det eller ej, blev han nødt til at interessere sig lige så meget for værdighed som for manglen på værdighed. (s.41).

Det er Primo Levi, Agamben omtaler her, og det er Primo Levis arbejde, der har muliggjort denne bogs analyse af artens vilkår med og efter Auschwitz. Der er mange andre forfattere med erfaringer fra koncentrations- eller tilintetgørelseslejrene, der inddrages af Giorgio Agamben i denne tredje del af *Homo Sacer*-værket (forkortet HSIII), især Améry's, Antelmes og Bettelheims arbejder (jf. bibliografien bagerst i bogen), men Primo Levis tekster bliver de afgørende. Og problemstillingerne i Levis tekster bekræftes af de mange andre "selv"biografiske titler, Agamben kommenterer og undersøger i denne bog.

Ud over denne "hermeneutiske" dimension i Agambens fremgangsmåde, er der også en egentlig epistemologisk i *Resterne fra Auschwitz*: den vedrører rammerne og grænserne for bestemmelserne af det menneskelige som evner til at udholde og modtage, samt hvordan disse to evnemæssige dimensioner er indbyrdes forbundne. Dermed bliver HSIII også en bog om subjektivitet, og måske især om subjektivitetssvækkelse.

I - Hurbinek, og ordsubjektiviteten — Inden jeg begiver mig ind på førnævnte etiske stof og dermed på spørgsmålet om, hvad vidnesbyrdet tematiserer i denne bog, vil jeg søge at skrive om et eksempel på noget lidt andet end muselmanden. Et eksempel, der snarere vedrører, hvad vi kan arkivere af beretninger, og hvorfor det er så fundamentalt at få ført de mange udsatte skæbner ind i historiens protokol. Det er den antropologiske dybde i det, Auschwitz-erfaringen kan få med i udkanten af alt det, den samtidig må opgive, hvad angår det masse menneskelige ved udryddelsen. Jeg tænker på Levis beretning om drengen Hurbinek, der måske er tre år og lige ved at få mæle, da han befries fra sin tilstand af deporteret, men snart dør af sin fysiske svækkelse. Levi er optaget af de ord, det ord, Hurbinek ligger og udtaler på sit dødsleje; det er måske *mass-klo*, måske *matisklo*, og til trods for det store antal sprog, der er repræsenteret blandt lejrens fanger, svarer det ikke til noget identificerbart sprogs ord. Levi, der er opmærksom på, at lejren aldrig kan være godt for noget, og derfor heller ikke kan afsløre en eller anden sandhed om f.eks. sprogets oprindelse eller grundvilkår, søger at indkredse, hvad den lille dreng får gjort med sin tunge i sin udsatte situation med forkrøblet legeme og meget lidt livskraft i kroppen. Det er naturligvis ikke nogen før-mening, der er ved at dukke op i det måske svageste af alle lejrens svage kroppe for at lade høre fra sig i Hurbineks mund, og Levi kan heller ikke få samlet nogen viden om, hvad der foregår i det lille hoved. Men det kan altså sige noget; der var en parathed til at tale, som nu bliver til det sidste ”ord”. En parathed og et ord, som måske manifesterer sig uden en eller anden rå hukommelse om ordets eventuelle filologiske rødder: Paratheden ligger i munden som dette ord, *mass-klo*, *matisklo*. Virker det mon tilbage som en forklaring af en slags for Hurbinek, som en sætning ville have kunnet gøre under helt andre omstændigheder, havde Hurbinek haft en barndom? - Det vi fornemmer ved at læse Levi hos Agamben, ss.31-33 og s.162, er noget, der vedrører en grad af

selvstændighed i sproghandlingens mulighed, en sprogmæssig ansats, en begyndelse på en kommen til orde, der hverken skal forklares nedad mod skrækken eller udad socialt mod pegefunktionen og dermed mod en angivelse af et eller andet kommunikatorisk anliggende. Det er mindre end tungemålet og måske mere immanent end enhver indeksikalitet, f.eks. den enestående under artikulationen af en advarsel.

For snart 30 år siden var Michel Serres inde på dette fænomen i en samtale med Per Aage Brandt, som sidstnævnte bragte i tidsskriftet *Semiotik* under titlen ”Markov og Babel”. Heraf fremgik det, at sproget ikke kan drives af et løfte om en syntese, om f.eks. en samlende forklaring: Vi må forsøge fra et andet sted, fra munden, lydens gentagelse, erindringen om en lyd og måske en fornemmelse af rækkevidde, når lyden gengives, en fornemmelse af genkaldelse. Det er derfor absolut heller ikke en æstetisk refleksion i en eller anden rå, sansebåren udgave såsom ”at smage på ordene”; dertil er Hurbineks nød for omfattende, næsten lig en ”ren” ontologisk udsathed; ”næsten”, fordi *mass-klo* eller *matisklo* ikke udgør noget magtesløst anråbende, der jamrer sin nød til en gud. Det er snarere prøvende, søgende: Hurbinek var ved at dø; det ”vidste” han nok ikke, ligesom han heller ikke vidste, at hans liv var et meget lille, kort og biologisk set ”svagt” liv. Det levede ikke i kraft af noget andet end tilfældet, lige som det kom til at dø på samme måde. Lige før og lige efter noget. Hurbinek var ikke længere en fange, en deporteret, da livet forlod hans meget lille, ”spinkle” og udsatte legeme. I stedet var der en stor ikke-fuldbyrdelse: selv døden tog så lidt med sig, at den ikke fuldbyrdede ret meget. - Al denne dunkle uartikulation lever ikke i kraft af en stor fødsel af mening, der så smuldrer og fremstår som absurd. Det er heller ikke en begyndelse uden følger, en slags *negativ skabelse*, selvom dette begreb måske kommer sagen lidt nærmere. *Hurbineks vidnesbyrd* består i dette: den lille dreng mærkede et ord; det kunne give en for-

bindelse til noget, noget der lå som en ansats til en erindring eller en lydbåren genkaldelsesmulighed i Hurbineks hjerne (og hjerte); noget han under alle omstændigheder kunne mærke og høre, når hans eget meget unge stemmebånd og labiale forhindring skulle styre det lille pust, den lille udånding, der snart føltes som læbers spærring og snart som en lille hvislen i kindernes inderside, *mass-klo*, *matisklo*. Hurbinek var ved at opdage den “diskursive instans”,¹ det udsigelsesanlæg, som ventede i mund og øre. Men da Hurbinek døde, var det måske fortsat langt mere mund end mæle og mening, måske.

Jeg har i en tidligere publiceret tekst beskæftiget mig med den negative potentialitet, der også undersøges i *Resterne fra Auschwitz*. Det er en bestemmelse af potentialitet, der hovedsageligt argumenteres moralfilosofisk: Det, der “ikke burde” være sket (Hannah Arendt), skete, og hvad det indebærer.² Især *fortrængning* kommer Arendts svar til at lyde:

At no point, however, either in the proceedings or in the judgment, did the Jerusalem trial ever mention even the possibility that extermination of whole ethnic groups – the Jews, or the Poles, or the Gypsies – might be more than a crime against the Jewish, or the Polish or the Gypsy people, that the international order, and mankind in its entirety, might have been grievously hurt and endangered.³

1 Jf. Benvenistes teori om “instances de discours”, som Agamben kommenterer og udfolder i denne bogs §§3.15-3.18 og §4.1. Det er Benveniste, der har forstået det enestående ved en “lokutørs” aktualisering af sproget i ord. Jf. hans *Problèmes de linguistique générale*, ss.251-254.

2 Jf. “Ondt værre: Et vidnesbyrd ud af arten”, i tidsskriftet *Passage*.

3 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, ss.275-276.

Delvis provokeret af Auschwitz-benægternes tilsynekomst,⁴ fremkom der op gennem 80’erne en negativ potentialitetslitteratur af historiepolitisk⁵ karakter knyttet til termerne shoah/*so’ah* og *holocaust*, termer som Agamben i øvrigt analyserer kritisk i *Resterne fra Auschwitz* (hhv. §1.13 og §§1.9-1.10). Følgerne af den historiepolitiske, negative potentialitet, som kun udgør et emne blandt flere i det store Auschwitz-kompleks af filosofiske og antropologiske spørgsmål, bliver ikke behandlet i HSIII, og skal heller ikke listes op i denne indledning; men de er alle meget politiske, og især er de blevet yderligere politiserede de sidste 30 år, alt som den “kolde krig” tog af, mens en etnisering og teokrativering vandt frem i et politisk-spektakulært forløb, hvis hovedtræk jeg har forsøgt at skildre i mit efterord til den danske udgave af *Homo Sacer’s* første bind. Bemærk, at den negative potentialitet, som alt i alt kan identificeres med racisme og nationalisme, dvs. de ideologiske

4 Et gennembrud for denne benægterlitteratur kan dateres tilbage til Faurissons halve side i *Le Monde* dateret 29. december 1978. I sommerens dobbeltsidede reportage om denne ubehagelige *lapsus* i pariserdagbladets historie blotlagde Ariane Chemin og Raphaëlle Bacqué (*Le Monde* dat. 21-08-2012) de redaktionelle og kulturelle omstændigheder, der muliggjorde, at et seriøst dagblad reelt publicerede en hel side om, at “månen var en grøn ost” (Pierre Vidal-Naquet), fordi kun et minimalt overfladeareal på jordens satellit var blevet udsat for en videnskabelig indsamling af “osteprover”, hvorfor underkendelsen af månens ostemæssighed måtte tilskrives et “rygte” (Faurissons yndlingsargument). Ovennævnte *lapsus* kunne ifølge reportagen lade sig gøre, fordi en ideologibestemt henvisning til “ytringsfriheden” blev blandet ind i spørgsmålet, da redaktør Jean Plan-chais modvilligt traf beslutningen om at offentliggøre Faurissons tekst. Instrumentaliseringen af ytringsfriheden i Vesten og især i denne sag er i øvrigt blevet analyseret af Alain Brossat i artiklen “Noams fristelse” fra 1999. Den danske oversættelse publicerede vi i *Hæfter for Gæstfrihed* i 2005.

5 Termen ‘historiepolitik’ udmøntede jeg i sin tid på baggrund af en kritik af den historiske materialisme til fordel for en politisk økonomikritik; jf. “Marx og andre mellem historiepolitik og kapitalanalyse”.

ønsker om at svække det nomadiske og raceblandende i arten, ikke vedrører det afgørende filosofem i denne bog, nemlig den modale modstilling af potens og impotens, der uddyber det spørgsmål om subjektivering og afsubjektivering, som styrer Agambens analyse af vidnesbyrdets aflæggelse. Det er denne grundlæggende forskel og dens Benvenistepåvirkede korollar ræsonnement, HSIII's kritikere ikke magter at følge.⁶

II Gorgonen og asymmetrien — Der er en vild og brutal asymmetri på færde mellem dem, der ”har set Gorgonen”, dvs. begivet sig ud på den biopsykologiske rampe nedad, og de øvrige indsatte, deporterede, fanger.

Det er en asymmetri, der åbner for de to spørgsmål, HSIII behandler: vidnesbyrdet om Auschwitz' skæbner og arki-
veringen af resterne derfra.

Ved en 'gorgonisering' af den indsatte flyttes dennes liv fra en menneskelig og bevidst tilstand til en anden, der både er afledt, sekundær, og primær, som det organiske kan være

6 Først og fremmest Philippe Mesnard og Claudine Kahan i deres fælles bog *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz* [G.A. udsat for Auschwitz-prøven] fra 2001, men også Kim Su Rasmussen i dennes "Om biopolitik og vidnesbyrd": begge savner den etnocentriske fortolkning; franskmændene ud fra en Shoahrettet prioritering og Su Rasmussen ud fra en postkolonial. Derimod sammenblander Jacob Lund ikke racismekritikkens politiske analyse af negativ potentialitet med HSIII's filosofisk-antropologiske anliggende i sin *Erindringens æstetik*: Lund har godt fat i de erstatnings-operationer, der udelukker, at vidnet kan tale på vegne af den fraværende, men samtidig hele tiden må genindskrive dette fravær i sprogets diskursive instanser. Til erstatning af en repræsentationsteori er det denne vikarierende brug, som afsubjektiveringen gennem vidnet kommer til at gøre af subjektivitet, der må tænkes eller gengives. Men det er et spørgsmål, om der er "en subjektiv rest", der "altid efterlades" (s.89), om det er det, vidnesbyrdet drejer sig om.

det, dvs. uden om spørgsmålet om oprindelighed eller dyriskhed med de kategorier, der bruges til at klassificere hhv. begyndelser og dyrearter. Naturligvis heller ikke primær som primaterne er det; dertil er indadvendingen eller indfoldelsen af det menneskelige i muselmanden for omfattende, for total. Der er end ikke plads eller bevægelse i sindet til en enfoldighed, en forenkling af det menneskelige, eftersom det kræver en dobbelt og dog sammenfaldende uskyld i krop og sjæl, en bevægelse uden bagtanker, men dog en bevægethed. - I stedet reduceres det animalske og det menneskelige samtidigt. Kvaliteterne ved begge dimensioner hos *homo sapiens* går langsomt ud, og en dyb udslukthed overtager kroppen og installerer sig i sindet: kroppens og sindets funktioner forfalder, så selv over-levelsen, sultens despotiske diktat, lidt efter lidt afløses af en slags levende død. Livskræfterne går ud, organismen følger efter, og der indtræder den tilstand af tømt liv, Agamben beskriver i forlængelse af de forskellige deporteredes vidnesbyrd om muselmanden. Som sagt ikke mindst Primo Levis beskrivelser; Levi fornå på den mest intense måde, hvad der vederfaredes den 'gorgoniseret' deporterede til trods for eller måske netop på grund af den dybe forståelse for øjenvidnebeskrivelsens 'ontologiske' utilstrækkelighed, som Levis bøger åbenbarer: *Hvis dette er et menneske?*

'Gorgoniseringen', at blive til muselmand, drejer sig om en slags kemisk opløsning af det menneskelige, der radikaliserer den mellem-menneskelige etik ud af spørgsmålet om humanitet, medmenneskelighed, barmhjertighed og medfølelse, så den etiske problematik tenderer mod at tippe over i en antropologi for hvis-mennesket, et forsøg på at indkredse og eksemplificere potentialitetssvækkelse, det menneskefremmede hvortil arten ikke burde kunne nå. Det er denne reduktion, vi i forlængelse af Walter Benjamins *Kritik af volden* har vænnet os til at kalde det "nøgne liv", *das bloße*

Leben.⁷ Hannah Arendt har behandlet den første etape i hvisgørelsen af det menneskelige, dets samtidige nedsænkning i masseanonymitet og i potentialitetstømning. Det sker bl.a. i en vigtig parentes om slavens ”menneskelighed” i *The Human Condition*.⁸

Der er noget forstenet over det ’gorgoniserede’ liv: det afventende og reaktionsegnete ved den menneskelige tilstand under ekstremt pres er erstattet af noget fastfrossent eller fossilt ved den krop, der ”drukner”, således som ”sommerso” oversættes til på dansk. Overskyttet som krop og med et udskyllet sind når muselmanen begynder at gå til bunds. Det er ikke i havets vand, men i lejrens dagligdag af krænkelser og udpining, sult, slag og glemsel.

At reducere menneskene i ”ligfabrikken” (Arendt) til noget, der kan være i overensstemmelse med den national-socialistiske biopolitik er en virkning, der på sigt vil vise sig at være lige så vigtig som den systematiske udryddelse af jøder og romaer, der foregik i Auschwitz. Men det er i kraft af den synkrone masseudryddelse af sydebukmenneskene, at det diakrone pres på arten er opstået: Det er denne relation mellem accelereret massedrab og den enkeltes implosion i lejren, der kræver etableringen af en særlig etik for det auschwitzmæssige.

Massedrabets danner horisonten for de deporterede, og selektionen er passagen, hvortil de deporterede lidt efter lidt ser sig selv blive gjort ”egnede”. Dvs. egnede til at blive

⁷ *Gesammelte Schriften*, Band II.1, ss.200-201: *Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen* etc. (s.201).

⁸ Det er især Arendts sans for det ”dunkle” ved slavens tilværelse, jeg tænker på, en tilværelse, der ikke efterlader sig ”spor”. *The Human Condition* s.50. Foucault har set den samme udviskethed i det menneskelige i sin beskrivelse af de ”infame menneskers liv”, som Agamben drøfter i slutningen af §4.3. Det er i kraft af det udviskede, at *arkivet* kan frembringe noget så paradoksalt som udsagn om det udviskede (§4.4’s begyndelse).

udryddede. Det er denne uegentlighed, der erstatter enhver subjektivitet, den være sig autonom eller heteronom, individuel-liberal eller kollektiv-social, transcendent eller immanent. Som Agamben påviser (§2.20), så går selv Heideggers omvendte værensbekræftelse ved dødens mangel på autenticitet til i denne sammenhæng. Det etiske, der er tilbage, vedrører derfor netop, hvad der resterer efter Auschwitz: Hvad der kan siges om Auschwitz’ mennesker, og hvad vi kan opretholde af det, de efterlod. Vidnet og arkivet, dimensioner, der ikke udgør nogen helhed og som heller ikke går op i nogen ’forklaring’. Det umuliges mulighed og den udfordring for det menneskelige en sådan ladensiggørlighed indebærer. Det er ikke nogen negativ-positiv erfaring af den dialektiske slags, der giver mening bag om ryggen på arten. For det ville kræve en eller anden historiefilosofi for Auschwitz, der kunne indskrive udryddelseslejren i en kollektiv tidslighed, således at Auschwitz fik ”åbenbaret” negativt noget, som menneskene efter Auschwitz siden kunne omsætte til historisk erfaring, positivt. Og det ville være en hån mod menneskene i Auschwitz, ud over at være en ”historisk” retfærdiggørelse af de nationalsocialistiske satsninger. Derfor er der heller ikke nogen ”lære” i betydningen en doktrin hidrørende fra Auschwitz, selvom den historiepoltiske anvendelse af den negative potentialitet ved Auschwitz som sagt har været meget omfattende de sidste 30 år.

III – Normalitet og subjektivitet — Hvordan bære vidnesbyrd om denne asymmetri mellem den overlevne og den ”druk-nede”? – Det er atter Primo Levi, der har forberedt dette emne ved at signalere den grundlæggende vanskelighed ved at bestemme vidnet fra Auschwitz som et vidnesbyrd båret af ’oplevelsens’ subjekt, og gjort det så langt, han kunne gå som forhenværende fange i Auschwitz. Den overlevne må bære vidnesbyrd for en proces, hvis genuine, sande eller fuldkomne vidner alle er gået til.

Den overlevne eller undslupne er mærket af en forpligtigelse, forpligtigelsen til at bære vidnesbyrd om det skete i Auschwitz. Det skete er ikke en enkel begivenhed, men en undertrykkelses 'rutine' med særlig retning, der fører mod den død, som pulserer hele tiden og dominerer selve tiden helt og aldeles. Men for den overlevne, bag efter, bliver det gennemlevede først til en ekstrem radikaliserings og altomfattende udvidelse af "den indre stemmes" velkendte spørgsmål: "Hvordan kan vi sidde og diskutere, spise ubekymrede og sove trygt, mens børn og voksne sulter og dør i Sudan eller Congo?" Men i en udgave, der lyder: "Hvordan kunne vi arbejde, spise og forsøge at holde os i live, mens ligfabrikken fungerede på fuld kraft og krematoriovnenes skorstene fyldte luften med ildelugtende, tyk røg hver dag?" Dvs. den vanskelige berettigelse i at overleve på trods, til trods for en følelse af en slags livsberettigelse. For selvom det sidste spørgsmål er mere gennemtrængende og omfattende, hvad dagligdagens påvirkning angår, end den forrige sætning om de hvide velnærede og de sorte udsultede, så forbliver dette spørgsmål så dominerende for den "befriede" eksfange, at dets følgesætning, "det var en anden, der døde i dit sted", uophørligt hjemsøger den forhenværende deporterede. Og derfor bliver lejrens daglige dødbringende normalitet sat i et ekstra relief, når de gængse udryddelseshandlinger afbrydes af lejrnormalitetens momentane udvidelse til foreteelser som den fodboldkamp, der i en pause i udryddelsesarbejdet bliver spillet mellem SS'erne og *Sonderkommandoens* "ligbærere" (§1.8), mens de to holds tilhængere hepper på 'deres' spillere.

I Auschwitz blev normaliteten forhekset, så selv det, der cirkulerede som fodbold, orkestermusik eller maleri (jf. billedkunstneren Aldo Carpi's dagbog), måtte sætte sig og grundlæggende påvirke, hvad den sport, den symfoni eller den akvarel egentlig var. Som den konsekvent apatiske forfatter Kurt Vonnegut lader sin forhenværende nationalsocialistiske kærlighedsdigter Howard W. Campbell, Jr. udbrøde i romanen med den orfiske titel *Mother Night*:

"People should be changed by world wars," I said, "else what are world wars for?"⁹

Om den nævnte fodboldkamp i Auschwitz konkluderer Agamben:

Denne kamp vil måske forekomme nogen at udgøre en kort pause af menneskelighed midt i den uendelige gru. I mine øjne såvel som i vidneres øjne udgør denne kamp, dette øjeblik af normalitet, lejrens sande gru. For vi kan måske mene, at massakrerne er tilendebragt, også selvom de bliver gentaget her og der, ikke så langt væk fra os. Men den kamp er aldrig bragt til ende, det er som om den varede ved endnu, uden afbrydelse. Den er det fuldkomne og evige chiffer for den "gråzone", som ikke kender til tid og som befinder sig hvert sted. (s.18).

Denne normalisering analyserer Agamben ud fra spørgsmålet om selvet, spørgsmålet om måden hvorpå vi afficeres, berøres af vor egen modtagelighed. Hvordan lytter vi til vor egen berørthed? - Den "indre stemme", vi kender fra den protestantiske moral og fra Kants etik, føres ud af "jeg-husets" identitet mel-

⁹ *Mother Night*, s.86. I denne bog filtrerer Vonnegut ganske vist det orfiske ved hjælp af Goethes *Faust* og ikke ved hjælp af Bachofen, men rammer alligevel det *parodisk-poetiske*, som er typisk for orfismen. Jeg skylder min tidligere studerende, billedkunstneren Signe Falch Diederichs henvisningen til denne vigtige Kurt Vonnegut-roman. Jf. i øvrigt kataloget til Billedkunstskolernes Afgangsudstilling, Charlottenborg, 2010, ss.106-112. - Philippe Mesnard og Claudine Kahan inddrager kort i deres op.cit. Vonneguts *Mother Night* (s.14) uden at kunne stille noget op med den orfiske poesi- og kærlighedsopfattelse i romanen. Og det skønt de to HSIII-kritikere har forstået, hvorfor Auschwitz ikke kan indskrives i det tragiske ifølge Agamben. Der er da også en litteraturhistorisk bane i HSIII, der bl.a. benytter sig af Kafka- og Rilke-teksters indsigter og ordvalg. Den bane er sideløbende med den lingvistiske og den biopolitiske.

lem intention og krop, og bliver til en helt anden lyd, mens jeget sidder fast i en intimitet, vi gerne havde været foruden. I slutningen af §3.19 skriver Agamben:

Jeg betyder tværtimod netop en uformindskelig kløft mellem vitale funktioner og indre historie, mellem den levendes kommen til talen og den talendes følen sig levende. Rigtignok forløber disse to serier ved siden af hinanden og, så at sige, i absolut intimitet; men er intimitet netop ikke det navn, vi giver en nærhed, der samtidig forbliver på afstand, til en promiskuitet, der aldrig bliver til identitet?

Den gråzone, der åbnede sig efter Auschwitz mellem subjektivering og afsjektivering, gjorde noget ved inderligheden i værensoplevelsen. På programmet har lige siden stået en generobring af kroppen, ikke bare fra protestantiske, katolske eller muslimske moralnormer, men først og fremmest fra den indskrivning af det politiske i det levende, som Foucault fik prioriteret som det langsigtede historiske konfliktfelt, alt som statens institutioner begyndte at udvikle sig i 1600-tallet. I forhold til Middelalder og Renæssance skete der noget afgørende: livsbeherskelsen blev indskrevet i statens institutionshistorie, en livsbeherskelse, der kort fortalt kulminerer med dødsbeherskelsen i Auschwitz. Denne institutionalisering af magten over det levende udgør en alvorlig svækkelse af enhver antropologisk udlægning af de "civile" samfund. Det er derfor, Agambens arbejde må lægge afstand til en aktualisering af genritualisering og af teorien om "den fordømte del" (fra Bataille til Nancy over Blanchot).¹⁰ Institutionernes biopolitiske greb i det menneskelige styrer dagligdag og spektakularitet og udelukker

10 Baudrillard er nok den 'bataillist', der nåede længst bort fra enhver celebrering af det trodsigt fortabelshungrende ved gavegivning. Og hans simulationsordner udgør fortsat det bedste bud på et alternativ til Foucaults diskursordner.

potlatchens kollektive ødslen som ressource. Der gives ikke en sådan høvdingegestus, der kan åbne for en adgang til det symbolske byttes dynamik. Vejen går i stedet over arkivets samling og over vidnesbyrdets aflæggelse. Det er disse to institutionsløse praksisformer, modstanden fra det ubevidnelige kan forsøge at antage. Den første, arkivet, vedrører ordensspørgsmålet og fastholder på dynamisk måde vanskeligheden ved en underopdeling af emnet, den anden, det aflagte vidnesbyrd, vedrører diskursens instans og fastholder det åbne ved det emne, subjekterne siver ud af. For det er afgørende at forstå, at der i en teori om det ubevidnelige og subjektivitetssvækkelsen ikke gives andet end det politiskes ekspansion på livets bekostning. Det sker bl.a. ved hjælp af de velkendte materialer fra økonomien og forbruget, men det vigtigste er, at uden opretholdelsen af en gråzone som det politiskes fokusfelt, har det politiske ikke nogen retning for udvidelsen i sin dominationsbevægelse. Derfor, som vi ved fra *Homo Sacer's* bind I, så er reduktionen af det menneskelige til det "nøgne liv" en satsning, en bevægelse i beherskelsesformernes ekspansion, ikke en fremmedgørelsesårsag eller en udvidelse af Ødipus-komplekset i "autoritær" retning. Denne satsning virkeliggøres derfor ikke ved en robotisering af menneskene, men ved en normalisering af alle handlinger, ved en slags styret alttilladelighed. En sådan alttilladelighed er netop sammenfaldende med undtagelsestilstandens modus. Det er derfor, at Agamben kan skrive, at fodboldkampen mellem SS'erne og ligbærerne aldrig er holdt op: den er eksemplet *par excellence* på en normalisering, der kan fastholde afsjektiveringen i subjektet. Og det er derfor, at den også og især er promiskuøs.¹¹ Den indskriver sig i trældommens form for festlighed og gør det umiddelbart humane til noget obscønt.

11 For biopolitik er også altid samtidig seksualpolitik eller køns politik. Dette udgør den pornografiske kerne i al racisme og nationalisme. Jf. min artikel om 22. juli og Utøya i norske *Le Monde diplomatique*, Oslo, august 2011: <http://www.lmd.no/index.php?article=12441>.

Men altså en antropologi efter den totemistiske og fetichundersøgende, efter det symbolske bytte og gavegivningen, ja nok også efter heterologierne: en residualantropologi med det, der er tilbage. Resterne fra Auschwitz må derfor placeres: de er ikke melankolsk krudtrøg fra et opgør mellem en naturlig gavmildhed og en kulturel griskhed, dvs. mellem en naturøkonomisk tilstand og et liberalt marked; og heller ikke tragiske efterladenskaber fra en anonym kapitalmaskine, der akkumulerer i blinde. Alle disse fænomener, naturen over for kulturen, markedets sump og produktionens vulkan, melankoli og tragedie, findes; men de er utilstrækkelige til at indkredse, hvad der bevæger sådant noget som et dominationsforhold. Hvad er det da, der skal genbehandles, genbeskæftiges, adfærdsundersøges og igangsættes, kort sagt domesticeres i betydningen *hjemliggøres* for at kunne bestemmes hele tiden og i mindste detalje? Det er livets ressource, den menneskelige potentialitet, hvis grænser nogenlunde svarer til det, subsumtionen er nået frem til, og hvis lavontologiske udgave er *dagliglivet*. Hvad situationisterne oplevede som en værensbanalisering af spektakulær karakter, er samtidig en operation, der foregår i værens substans. Det heideggerske musikdrama om det udsatte og det uautentiske er rigtignok gledet fra angiveligt *furioso* til uundgåeligt *adagio*. Gråzone i sagte fart, lige så meget afsubjektivering som subjektivisering, lige dele impotens og potens. Det eneste, der rusker op i processen er indvandrerens nomadiske trængsel i verden og de arabiske revolutioner.

IV – Foreløbigt — Efter Auschwitz da.

Verden fortsatte jo, og i Vesten endda euforisk i et par år umiddelbart efter krigens ophør;¹² men noget grund-

¹² Jf. mit efterord til Jørgen Bukdahls *Norden og Europa*, som Billedkunstskolernes forlag genudgiver samtidig med denne Auschwitz-bog.

læggende var forandret for altid. Det tog 30 år at få forandringerne filtreret og kommenteret, selvom megen kunst efter krigen havde en fornemmelse af, hvorfor en 'hjemliggørelse' for bestandig måtte indeholde en konflikt med etikken og med æstetikken.¹³ Og om ikke for bestandig, så i det mindste til næste æoniske opbrud. Det er denne både glidende og abrupte overgang, Lyotard forsøgte at samle under betegnelsen "den postmoderne betingelse" i 1979: Revolutionerne ville aldrig blive de samme igen! Hverken de politiske eller de kunstneriske, hverken partiernes eller avantgardernes. Emancipationerne fra fremmedgørelse og Ødipus-kompleks var blevet uholdbare som filosofemer, der skulle kunne være i stand til at organisere og underordne enhver subjektivitetsteori, den være sig social eller individuel. I sine efterfølgende arbejder forsøgte Lyotard at trænge ned i måden, hvorpå konflikter så kunne fortsætte og forblive dynamiske i forhold til den mellem menneskelige relation, dvs. i forhold til det æstetiske fællesskab. Både artikulationsspørgsmålet og glemslens tilstedeværelse blev analyseret i den forbindelse, hhv. i *Le différend* (1983) og i *Heidegger et "les juifs"* (1988), men også i mange artikler og essays uden for disse to monografier. En brobygning mellem Lyotards arbejde og Agambens HSIII er blevet påbegyndt: Laurence Manesse Césarini har i *Le sublime anomique* foreslået en måde, hvorpå det æstetiske fællesskab gennem kunsten kan få sandsynliggjort en mulighed for historiens genstart, indbefattet hvad *gen* og *start* da måtte betyde: Ikke ved at nyopfinde en oprindelse, men ved at tage afsæt i den vanskelige analyse, som er indeholdt

¹³ Problematikken hørte hjemme dels i kitsch-analyserne og dels i diskursanalysen, jf. Umberto Eco's 60'erstatus i *Il costume di casa* [Hjemmeskik] fra 1973 eller Susan Sontags *Against Interpretation* fra 1966 samt naturligvis Foucaults artikler, som også Agamben gør flittigt brug af. Men også inden for litteraturen: de "vrede" engelske dramatikere, Beat-generationen i USA, de eksistentialistiske forfattere i Frankrig.

i Kants filosofi om lysten (den tredje Kritik). (Og det er for mig at se rigtigt “gået”, fordi spørgsmålet om *lysten* – ligesom spørgsmålet om *brug* – tilhører den fundamentale antropologi). Verden er blevet ved med at give tegn fra sig, men hvordan? Derfor har vi fået den konceptuelle vending inden for billedkunst. Det er en måde at forstå denne tegngivning på, en måde som privilegerer den kunstneriske undersøgelses adgang til en verdensforståelse, til muligheden for en sådan forståelse, en mulighed der må befinde sig mellem potentialitet og impotens. Jeg kan ikke se andet end, at lystens komplicerede karakter, dens hældning til at fastholde øjeblikkelighed og intensitet gennem udadvendthed, dens orienteringskapacitet (i modsætning til begæret) samt dens apatiske, kompleksløse forhold til ulysten (atter i modsætning til begæret), på sin egen både idétomme (det skønne) og idéfyldte (det sublime) måde sætter nogle grænser for gråzonen, modvirker, ja modarbejder hjemliggørelse og normalisering ved at fastholde et diskret primat for refleksion og repræsentation. Men det er ikke nogen kamp, dertil er førnævnte *adagio* i de filosofiske konflikter blevet for afgørende en tone. Det er ikke længere muligt, at filosofen anlægger en “stormægtig” eller “storfyrstelig” tone i historien (Kant): som Agamben analyserer i HSIII, så gik Nietzsches fusion mellem vilje og skæbne, dette tragisk overmodige og overmenneskelige forsøg på at forvandle religion til hybris, til grunde i Auschwitz (§3.7).

Status for kritikken lyder derfor: Baudrillard fik ophævet *fremmedgørelsen*, Deleuze/Guattari *Ødipussen* og Agamben *den evige tilbagekomst af det samme*. Disse subsumptionsdygtige begreber kan ikke længere delegitimere etik, æstetik og historie. Hvilket absolut ikke indebærer, at pengeøkonomien er blev let at gennemskue, familien sakrosankt og historien opbyggelig. Tværtimod; de skal blot angribes fra et andet grundlag. Det er altså modstanden, der må genetableres, men adgangen til en teori om forløsning er til stede. Agamben foreslår en ind-

dragelse af sprogbygningen og *auctor*-begrebet i forbindelse med vidnesbyrdet.

Lad mig derfor til slut resumere situationen for at kunne sige lidt, måske ganske lidt lige nu, om en sådan forløsning i forhold til HSIII. Der er en indarbejdet mulighed i det orfiskes parodisk-poetiske: den er allerede indarbejdet i emnerne afsubjektivisering og impotens i kraft af den parodiske tone, som den kunstneriske undersøgelse forudsætter som en mulighed uanset undersøgelsens fremgangsmåde og “sujet”. Derfor kunne orfismen opløse myten: den “grå zone”, der muliggjorde opløsningen i den antikke verden skyldtes *det tragiske*, ligesom den “grå zone” i den moderne verden udgøres af *dagliglivet*, sådan som situationisterne havde forstået (især Vaneigem).¹⁴

Mens orfisme og tragedie endnu var i et indbyrdes myteopløsende ledtog, eftersom de begge hentede hhv. deres energi og deres spektakulære råderum derfra, så er den postmoderne kunstneriske forskning langt mindre i ledtog med biopolitikens erobringstogter ind i dagliglivet. Det skyldes, at religionens opløsning foregår på en anden måde end mytens opløsning gjorde. Myten slap sit tag i både det poetiske anliggende og lidt efter lidt også i selve opløsningsprocessens tragedieform. Den monoteistiske religions to grundformer, *pistis* og spirituel økonomi, er begge i stand til at indgå i enhver kitchlighed, som det parodisk-poetiske måtte muliggøre: troen er en blanding af åbenbaring og overbevisning ved tekstfortolkning, mens helligåndens kirkelige institutionsbyggeri lader sig overføre

14 Der er en dyb overensstemmelse mellem enkelte græske tragediedigteres anfægtelser og nogle situationisters kritiske anliggende. Det er på den baggrund, at Gianni Carchia i 1979 kunne forfatte sin formidable syntese *Orfismo e tragedia – il mito trasfigurato* [Orfisme og tragedie – den transfigurerede myte].

til statslig suverænitet, sådan som vi kender fænomenet fra den såkaldte verdsliggørelse, der som Carl Schmitt påviste i 1922, altid består i en teokratisk operation.¹⁵ Kunne religionen ikke forvandles til kitsch og stat, var det spektakulære og biopolitikken uden indhold og dynamik. Hugo Ball og flere dadaister havde en intuition om netop denne sammenhæng, hvis filosofiske analyse allerede var blevet tilvejebragt længe før, de kunstneriske avantgarder genopfandt en parodisk-poetisk *transfiguration* af verdslig teokrati med *Kong Ubu*.¹⁶

Derfor foreslår Agamben da også i HSIII en filologisk vending i forhold til vidnesbyrdet som bekendelse (som konfession). Det vidnesbyrd, der aflægges i det fuldgyldige, men forsvundne vidnes sted, dvs. den reddedes eller frelstes vidnesbyrd på vegne af den druknede, indskriver afsubjektivering i subjektet ved at gøre subjektivering til ophavsposition for en afsubjektivering; ophavsposition i ubestemt form eftersom *auctor*-begrebet indeholder flere lag. Denne position er kun mulig som en erstatningsoperation, der næres af det åbne mellem potentialitet og impotens. Den kan lade sig gøre "i kraft af" et radikalt fravær, dvs. i kraft af noget, der absolut ikke tilhører kræfternes fysik, men som kan komme til orde på grund af sprogbygningen, der netop tillader "diskursive instanser" at opstå hele tiden.¹⁷ For at kunne gennemføre den nævnte erstatningsoperation gennemgår Agamben i HSIII's tredje kapitel komplementariteten mellem skammen og selvaffectationen (hos Kant), der begge virker gennem en frem-

¹⁵ Operationen svækkes i sit teologiske indhold i revolutionerne 1789 og 1917, men udvides i de socialreformatoriske bevægelser. Heraf den afgørende modsætning mellem revolution og reform. Derfor må den reformistiske rekuperation af den arabiske revolution blive social og kirkelig, såfremt reformen ellers får overvundet revolutionen.

¹⁶ Jf. Hobbes' *Leviathan* og Bakunins *Gud og Staten*.

¹⁷ Et lignende ræsonnement indgår i forklaringen af, hvorfor teksten kan være så uafhængig af konteksten.

provokering af noget passiviserende. Det er givetvis denne lideform i vidnesbyrdet, der muliggør en fastholdelse af det afsubjektiverende i subjektet. Agamben konkluderer i den forbindelse (slutningen på §3.17):

Her tydeliggøres utilstrækkeligheden ved de to modsattede teser, der deler den offentlige mening, hvad Auschwitz angår: den humanistiske tale vil hævde, "at alle mennesker er menneskelige", mens den antihumanistiske vil vide, at "kun nogle mennesker er menneskelige". Hvad vidnesbyrdet siger, er helt og holdent noget andet, og det kan sammenfattes i følgende tese: "Menneskene er mennesker, for så vidt de ikke er menneskelige", eller mere præcist: "Menneskene er mennesker, for så vidt de bærer vidnesbyrd om ikke-mennesket".

Det må udgøre grundlaget for en antropologi om det forløsende.

Bibliografi

- Giorgio Agamben, *Homo Sacer - Den suveræne magt og det nøgne liv - I*, Klim, Århus, 2012. Oversættelse, forord og efterord: Carsten Juhl.
- Hannah Arendt, *The Human Condition*, Anchor Books, New York, 1959 (opr. 1958).
- *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1963, ny revideret og udvidet udg. 1965. Penguin Books, 1994.
- Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.
- Per Aage Brandt (redigering og oversættelse) "Markov og Babel" – Samtale med Michel Serres, in *Semiotik*, København, nr.5-6, 1983, ss.136-144.
- Alain Brossat, "Noams fristelse", in *Hæfter for Gæstfrihed*, Billedkunstskolernes forlag, København, nr.3-4-5, 2005, ss.93-103.
- Gianni Carchia, *Orfismo e tragedia – il mito trasfigurato*, Celuc Libri, Milano, 1979.
- Carsten Juhl, "Marx og andre mellem historiepolitik og kapitalanalyse", in: Dominique Bouchet m.fl. *Til afviklingen af den historiske materialisme*, Aalborg Universitetsforlag, Aalborg, 1979, ss.94-208.
- "Ondt værre: Et vidnesbyrd ud af arten", in *Passage*, Århus, nr.58, vinter 2007, ss.53-56.
- Jacob Lund, *Erindringens æstetik*, Klim, Århus, 2011.
- Laurence Manesse Césarini, *Le sublime anomique – Le renversement de l'Histoire de Kant à Lyotard*, L'Harmattan, Paris, 2008.

- Philippe Mesnard og Claudine Kahan, *Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz*, Kimé, Paris, 2001
- Kim Su Rasmussen, "Om biopolitik og vidnesbyrd hos Giorgio Agamben", in Mikkel Bolt og Jacob Lund Pedersen, *Livs-form, Perspektiver i Giorgio Agambens filosofi*, Klim, Århus, 2005, ss.117-137.
- Carl Schmitt, *Politisk Teologi & Romersk katolicisme og politisk form*, Informations forlag, København, 2009. Oversættelse og forord: Lars Christiansen.
- Kurt Vonnegut, *Mother Night*, Vintage, London, 1992 (opr. 1966).

Resterne fra Auschwitz

Bianca Casalini Agamben *in memoriam*

”at stå til rådighed for alt betyder at være i stand til alt”

Til Andrea, til Daniel og til Guido som ved at diskutere disse sider med mig har muliggjort, at de så dagens lys.

Forbemærkning

Takket være en serie undersøgelser, der til stadighed er blevet mere omfattende og omhyggelige, og blandt disse indtager Raul Hilbergs bog en særlig plads, er problemet om de historiske omstændigheder (materielle, tekniske, bureaukratiske, juridiske...), hvorunder udryddelsen af jøderne fandt sted, blevet tilstrækkeligt afklaret. Yderligere undersøgelser vil kunne kaste nyt lys over enkelte aspekter, men helhedsbilledet må nu anses for at være tilvejebragt.

Ganske anderledes forholder det sig for udryddelsens etiske og politiske betydning, eller blot for den menneskelige forståelse af det, der skete – det vil, når alt kommer til alt, sige for dens aktualitet. Her mangler der ikke bare noget i retning af et forsøg på en global forståelse, men også meningen med og årsagerne til bødlernes og ofrenes adfærd samt meget ofte deres egne ord vedbliver med at fremstå som en uudgrundelig gåde. Derved støtter de opfattelsen blandt dem, der ønsker, at Auschwitz skal forblive uforståelig for bestandig.

Ud fra historikerens synspunkt kender vi for eksempel de mindste detaljer om måden, hvorpå udslettelsens sidste fase fandt sted i Auschwitz, hvordan de deporterede blev ført til gaskamrene af et hold bestående af deres egne kammerater (den såkaldte *Sonderkommando*), der siden sørgede for at trække ligene ud, at vaske dem, at udvinde guldtænder og hår af kroppene, for til slut at skubbe dem ind i krematorieovnene. Men selv om vi kan beskrive disse hændelser og angive deres rækkefølge i tid, så forbliver de uigennemsigtige på en særlig

måde, når vi blot forsøger rigtigt at forstå dem. Måske har ingen mere end Salmen Lewental fremstillet denne skævhed og dette ubehag med så stor umiddelbarhed. Han var medlem af en *Sonderkommando*, og han har betroet sit vidnesbyrd til nogle stykker papir, begravede ved siden af krematorium III; de dukkede op sytten år efter befrielsen af Auschwitz. På sit enkle jiddish skriver Lewental:

”Nøjagtigt sådan som hændelserne fandt sted, kan intet menneske forestille sig det, for det er uforestilleligt, at man vil kunne videregive vore oplevelser så nøjagtigt. [...] Vi [...] - den lille gruppe af grå folk, som ikke vil berede historikerne det ringeste besvær. [...]”

Det her drejer sig indlysende nok ikke om de vanskeligheder, vi føler hver gang, vi forsøger at kommunikere vore mest intime oplevelser til andre. Det afgivende vedrører selve strukturen ved vidnesbyrdet. På den ene side fremstår nemlig det, der skete i lejrene, som den eneste sande sag for de overlevende, og som sådan er den absolut uforglemmelig; på den anden side er denne sandhed uforestillelig akkurat i samme omfang, dvs. at den ikke kan reduceres til de virkelige elementer, som udgør den. Det er nogle handlinger, som er så virkelige, at intet længere er sandt i forhold til dem. Det er en virkelighed, der nødvendigvis rækker ud over dens faktuelle elementer: heri består Auschwitz' apori. Som der står skrevet på Lewentals papirstykker: ”Hele sandheden er meget mere tragisk, end mere skrækkelig”. Mere tragisk, skrækkeligere end hvad?

Lewental tog dog i det mindste fejl på et punkt. Vi kan være visse om, at ”den lille gruppe af grå folk” (og grå skal her forstås bogstaveligt, som usynlige, som man ikke formår at skelne) ikke ophører med at give historikerne noget at lave. Auschwitz' apori er nemlig selve den historiske erkendelses apori: et ikke-sammenfald mellem handlinger og sandhed, mellem konstatering og forståelse.

Mellem viljen til at forstå for meget og for hurtigt hos dem, der har forklaringer til alt, og uviljen mod at forstå hos dem, der står for en godtkøbs helligholdelse, fremstod en dvælen i kløften imellem dem som den eneste farbare vej for os. Til denne første vanskelighed støder der en anden, som i særlig grad angår dem, der er vant til at behandle litterære og filosofiske tekster. Mange vidnesbyrd – fra såvel bødler som ofre – hidrører fra almindelige mennesker, eftersom det store flertal af dem, der befandt sig i lejrene, indlysende nok var ”grå” folk. En lære fra Auschwitz består netop i, at det er uendeligt vanskeligere at forstå sindet hos et almindeligt menneske end at forstå Spinozas eller Dantes sind (det er også i den forstand, at man må forstå Hannah Arendts så ofte misforståede udsagn om ”ondskabens banalitet”).

Læserne vil måske blive skuffede, når de i denne bog finder så lidt nyt, hvad angår de overlevendes vidnesbyrd. I sin form er den så at sige en slags evig kommentar til vidnesbyrdet. Det forekom os ikke muligt at gå frem på anden måde. Da det imidlertid på et bestemt punkt syntes åbenbart, at vidnesbyrdet som sin væsensdel indeholdt en brist, hvorom de overlevende vidnede, dvs. vidnede om noget, som ikke kunne bevidnes, så indebar en kommentar til deres vidnesbyrd nødvendigvis en spørgen til den brist – eller snarere et forsøg på at lytte til den. At lytte til en brist viste sig ikke at være noget overflødigt arbejde for forfatteren. Det tvang ham først og fremmest til at rydde feltet for næsten alle de doktriner, der efter Auschwitz har foregivet at definere sig selv ved hjælp af betegnelsen etik. Som vi skal se, så har næsten ingen af de etiske principper, vor tid har ment at kunne anerkende som gyldige, kunnet holde til den afgørende bevisførelse, nemlig den om en *Ethica more Auschwitz demonstrata*. Forfatteren vil for sin del være tilfreds med udfaldet af sit møje, såfremt det med dette forsøg på at identificere stedet og subjektet for vidnesbyrdet er lykkedes for ham hist og her at plante nogle pæle, som eventuelt vil kunne orientere det nye etiske landskabs fremtidige

kartografer. Eller også såfremt han blot får opnået, at nogle af de termer bliver rettet, hvormed århundredets afgørende lære blev registreret, eller at nogle ord falder bort og andre bliver forstået på en anderledes måde. For det er også en måde – eller rettere, måske den eneste mulige måde – at lytte til det usagte.

Vidnet

1.1 — At blive et vidne er en af de grunde, der kan tilskynde en deporteret til at overleve i lejren:

”Jeg havde taget den faste beslutning ikke at gå frivilligt i døden, hvad der så end måtte ske. Jeg ville se alt, gennemgå alt, erfare alt, optage alt i mig. Med hvilket formål, når jeg dog aldrig ville få lejlighed til at råbe resultatet af mine opdagelser ud til verden? *Simpelthen* fordi jeg ikke ville udelukke mig, ikke udelukke det vidne, som jeg kunne være.” (Langbein I, s.186).

Det er sikkert ikke alle, tværtimod blot en meget lille del af de deporterede, der giver sig selv denne begrundelse. Det kan i øvrigt også være, at det er en overkommelig forklaring (”Mennesket [...] ønsker at overleve af den ene eller anden grund, med den ene eller anden hensigt, og til dette formål finder det på hundreder af udflugter. Og sandheden er, at man vil overleve for enhver pris”: Lewental, s.147). Eller at det blot drejer sig om hævn (”Jeg havde naturligvis kunnet løbe ind i pigtråden, for det kan man altid. Men jeg skulle leve. Og hvis det under sker, hvorpå vi alle venter? Måske bliver vi befriet i dag eller i morgen. Så vil jeg hævne mig, så vil jeg berette for verden, hvad der er foregået her, der inde.” Sofsky, s.374). Det er ikke let at retfærdiggøre sin egen overlevelse, endnu mindre i lejren. Nogle af de overlevende foretrækker siden at tie. ”Nogle af mine venner, venner jeg holder meget af, taler aldrig om

På hin dag skal Israels rest og det, som undslipper af Jakobs hus, ikke mere støtte sig til den, der slår det, men til Herren, Israels Hellige, i sandhed.

En rest skal omvende sig, Jakobs rest, til den vældige Gud. Thi var end dit folk som sandet ved havet, Israel, kun en rest deraf skal omvende sig.

Es. 10,20-2

Således er der da også i den nuværende tid blevet en rest tilbage i kraft af en nådes-udvælgelse.

[...]

og så skal hele Israel frelses.

Rom. 11,5-26

Auschwitz” (Levi 1, s.252). Men for andre består den eneste grund til at leve i ikke at lade vidnet dø. ”Andre taler i stedet uophørligt om det, og jeg er en af dem” (ibid.).

1.2 ——— Primo Levi er den perfekte type på et vidne. Da han kommer hjem, tilbage blandt menneskene, beretter han utrætteligt for alle, hvad han har måttet gennemleve. Han gør det samme som *The Ancient Mariner* i Coleridges ballade:

”De husker den scene, hvor den gamle sømand standser bryllupsgæsterne (som ikke hører efter hvad han siger: de har ikke tanker for andet end brylluppet) og tvinger dem til at høre på hans historie. Også jeg opførte mig sådan lige efter at være kommet hjem fra Auschwitz. Jeg følte en ubændig trang til at fortælle gud og hvermand, hvad jeg havde oplevet. [...] Ved hver lejlighed, der bød sig, fortalte jeg min historie til hvem som helst, direktør som arbejder, også selvom de havde andet at lave. Min opførsel var den gamle sømands om igen. I næste omgang begyndte jeg så at skrive, på maskine, om natten. [...] Hver eneste nat skrev jeg. Hvilket blev betragtet som endnu mere afsindigt.” (Levi 1, s.252-53).

Men han føler sig ikke som en forfatter, han bliver udelukkende forfatter for at vidne. I en hvis forstand er han aldrig blevet forfatter. Da han i 1963 efter at have offentliggjort to romaner og flere fortællinger får stillet spørgsmålet, om han betragter sig som en kemiker eller en forfatter, svarer han uden skygge af tvivl: ”Oh, en kemiker, det må være helt klart, lad os undgå misforståelser”. (s.108) Det fyldte ham med et dybt ubehag, at han med tiden og næsten mod sin vilje endte med at blive det, da han skrev bøger, der ikke havde noget at gøre med hans vidnesbyrd: ”Siden gav jeg mig til at skrive... jeg pådrog mig den last at skrive” (s.286). ”I min sidste bog, *La chiave a stella*,

har jeg lagt min kvalitet af vidne fra mig helt og aldeles... Jeg fornægter ikke noget på denne måde; jeg er ikke holdt op med at være en tidligere deporteret, et vidne...” (s.151).

Han bar på dette ubehag, da jeg mødte ham under sammenkomster på forlaget Einaudi. Han kunne føle skyld over at have overlevet, ikke over at have båret vidnesbyrd. ”Jeg er i fred med mig selv, fordi jeg har aflagt vidnesbyrd”. (s.247)

1.3 ——— På latin findes der to ord til at sige vidne. Det første, *testis*, og herfra hidrører den italienske term *testimone*, angiver etymologisk set den der står frem som den tredje (*terstis*) i en proces eller en tvist mellem to parter. Det andet ord, *superstes*, angiver en person, som har gennemlevet noget, har været igennem en begivenhed indtil det sidste og derfor kan bære vidnesbyrd om den. Det er indlysende, at Levi ikke er en tredje part; han er i enhver forstand en overlevende, på italiensk en *superstite*. Det medfører imidlertid også, at hans vidnesbyrd ikke vedrører en etablering af kendsgerninger med henblik på en proces (dertil er han ikke tilstrækkeligt neutral, han er ikke en *testis*). Når alt kommer til alt, er det ikke domfældelsen, der betyder noget for ham - lige så lidt som det er tilgivelsen. ”Jeg står aldrig frem som dommer” (s.86); ”jeg har ingen autoritet til at udstede en tilgivelse... jeg er blot for autoritet” (s.264). Det synes snarere som om, at han udelukkende er interesseret i det, der gør domfældelsen umulig, den gråzone, hvor vidnerne bliver bøddler og bøddlerne vidner. Det er især det, de overlevende kan blive enige om: ”Der var ikke en gruppe, der var mere menneskelig end de øvrige” (s.260). ”Vidnet og bøddlen var lige uværdige, det usles broderskab udgør læren fra lejrene” (Rousset i Levi 1, s.243).

Det er ikke fordi en dom ikke kan eller ikke skal fældes. ”Havde jeg haft Eichmann foran mig, så havde jeg dømt ham til døden” (ibid. s.142); ”Har de begået en forbrydelse, så må de betale” (s.236). Men det er afgørende, at de to ting ikke

blandes sammen, at retten ikke foregiver at udtømme spørgsmålet. Der findes en ikke-juridisk konsistens for sandheden, hvorved *quaestio facti* aldrig kan føres tilbage til *quaestio iuris*. Det er netop den, der er den overlevendes sag: alt det, der bringer en menneskelig handling hinsides retten, det der undrager den en proces på radikal måde. ”Enhver af os kan retsforfølges, dømmes og henrettes uden at have nogen viden om hvorfor” (s.82-83).

1.4 — En af de mest almindelige misforståelser – og den vedrører ikke bare lejren – består i en stiltiende sammenblanding af etiske og juridiske kategorier (eller endnu værre af juridiske og teologiske kategorier: den nye teodicé). Næsten alle de kategorier, vi benytter os af på moralens eller religionens område, er i en vis mål påvirket af retten: skyld, ansvar, uskyldighed, dom, frikendelse... Det gør det vanskeligt at benytte sig af dem uden at udvise en særlig forsigtighed. For, som juristerne udmærket ved, så tenderer retten ikke mod en sikring af retfærdighed, når det kommer til stykket. Og heller ikke af sandheden. Den tenderer ene og alene mod domfældelsen, uafhængigt af sandhed og af retfærdighed. Det bliver bevist hinsides enhver tvivl af den *retskraft*, som også tilkommer en uretfærdig domsafsigelse. Frembringelsen af den *res judicata*, hvormed dommen træder i stedet for det sande og det retfærdige, gælder for at være sand uanset dens falskhed og uretfærdighed, og den udgør rettens endemål. Det er i denne hybride skabning, hvorom det ikke er muligt at sige, om den er en kendsgerning eller en norm, at retten finder hvile; det er ikke muligt for den at nå længere.

I 1984 anmodede Forlaget Einaudi Primo Levi om at oversætte Kafkas *Processen*. Der er givet uendeligt mange fortolkninger af *Processen*, som påpeger dens profetisk-politiske karakter (det moderne bureaukrati som absolut ondskab), dens teologiske (domstolen er den ukendte Gud) eller dens

biografiske karakter (dommen er den sygdom, Kafka følte at lide af). Det er sjældent blevet bemærket, at denne bog, hvori loven udelukkende fremtræder i form af en proces, indeholder en dyb intuition om rettens natur. Her er den ikke så meget norm - i overensstemmelse med den gængse opfattelse – som dom, og derfor proces. Men såfremt lovens – enhver lovs – væsen er proces, såfremt al ret (og moral, som er berørt af den) blot er processuel ret, da sammenblandes retshåndhævelsen og overtrædelsen, uskyldighed og skyld, lydighed og ulydighed, og de mister betydning. ”Domstolen ønsker ikke noget af dig. Den modtager dig, når du kommer, og den lader dig fare, når du går.” (Kafka, s.235). Normens endemål er domsafsigelsen; men det er ikke dens forsæt at straffe eller at belønne, ej heller at skaffe retfærdighed eller at fastslå en sandhed. Dommen er et formål i sig selv, og det udgør dens mysterium – som det er blevet sagt – processens mysterium.

En af de konsekvenser, som det er muligt at drage af dommens selvhenvisende natur – og den er blevet draget af en stor italiensk retskyndig – tilsiger, at straffen ikke er en følge af dommen, men at denne selv udgør straffen (*nullum iudicium sine pœna*). ”Man vil tværtimod kunne sige, at hele straffen er i dommen, at straffens fuldbyrdelse – fængslet, bødlen – kun er af interesse, for så vidt den er dommens forlængelse så at sige (tænk bare på termen *henrette*).” (Satta, s.26). Det indebærer imidlertid også, at ”afsigelsen af en frikendelse er en indrømmelse af en retsfejl”, at ”enhver er inderligt uskyldig”, samt at den eneste sande uskyldige ”ikke er den, som frikendes, men den der går gennem livet uden dom.” (ibid. s.27).

1.5 — Hvis dette er sandt – og den overlevende ved, at det er sandt – da er det muligt, at det netop var processerne (de tolv Nürnberg processer plus de andre, der fandt sted uden for og inden for Tysklands grænser, frem til den i Jerusalem i 1961, der endte med hængningen af Eichmann og som

igangsatte en ny serie processer i Forbundsrepublikken), som er ansvarlige for den forvirring af opfattelserne, der i årtier har forhindret at tænke Auschwitz. Uanset hvor meget disse processer var nødvendige og til trods for deres indlysende utilstrækkelighed (de omfattede alt i alt nogle få hundrede personer), så bidrog de til at udbrede den tanke, at problemet herefter var tilbagelagt. Dommene var blevet afsagt, skylden endelig bevist. Når vi ser bort fra en enkel klar hjerne, der ofte var isoleret, så skulle der gå et halvt århundrede for at forstå, at retten ikke havde udtømt problemet, men at det snarere var så enormt, at det satte spørgsmålstejn ved selve retten og trak den med sig i faldet.

Hvad angår forvirringen mellem ret og moral, mellem teologi og ret, var der også fremtrædende ofre. En af disse var filosofen Hans Jonas, en elev af Heidegger, der specialiserede sig i etiske problemer. I anledning af tildelingen af Lucas-prisen i 1984, beskæftigede han sig med Auschwitz. Og han gjorde det ved at rejse en ny teodicé: han stillede spørgsmålet om hvordan, det var muligt, at Gud havde kunnet til-lade Auschwitz. En teodicé er en proces, der ikke angår men-neskenes ansvar, men Guds. Ligesom alle andre teodiceer så måtte også denne ende med en frikendelse. Begrundelsen for domsafsigelsen lyder nogenlunde som følger: "Den uendelige (Gud) har fuldkommen afklædt sig sin almagt i endeligheden. Ved at skabe verden har Gud så at sige betroet den sin skæbne og er blevet magtesløs. Og efter at han har givet sig helt og aldeles hen til verden, har han ikke længere noget at tilbyde os: nu er det op til mennesket at give. Mennesket kan gøre det ved ikke eller i det mindste ikke for ofte at lade det komme dertil, at Gud må fortryde at have tilladt verden at blive til."

Den forsonlighedsuvane, man finder i enhver teo-dicé, er her særlig tydelig. Ikke blot må den undlade at fortælle os noget om Auschwitz, intet om ofrene og intet om bødlerne, men den formår heller ikke at undgå, at det ender godt. Lige bag Guds magtesløshed finder vi menneskenes endestation,

og de gentager deres *plus jamais ça!* deres aldrig mere *det!* Også selvom det længe har været klart, at *ça*, at *det* er over alt.

1.6 — Ansvarsbegrebet bliver også smittet af retten på en uundgæelig måde. Enhver, der har forsøgt at benytte sig af det begreb uden for en retslig sammenhæng, vil vide det. Ikke desto mindre har etikken, politikken og religionen kun kunnet definere sig selv ved at vriste terræn fra det juridiske ansvarsforhold, dog ikke for at påtage sig et ansvar af en ny art, men derimod for at kunne artikulere nogle zoner af ikke-ansvarlighed. Det indebærer naturligvis ikke straffrihed. Det indebærer snarere - i det mindste for etikkens vedkommende - at der stødes ind i et uendeligt meget større ansvar end det, vi nogensinde vil kunne påtage os. Vi vil højst kunne forblive tro over for, dvs. stå inde for et sådant ansvars upåtagelighed.

Den uhørte opdagelse, som Primo Levi gjorde i Auschwitz, vedrører et emne, der er uimodtageligt over for enhver stadfæstelse af ansvar; det lykkedes for ham at isolere noget i retning af et nyt etisk element. Levi kalder det "den grå zone". Det er i den, "den lange kæde af forbindelser mellem offer og bødler" snor sig, dér hvor den undertrykte bliver undertrykker, og bødlen for sin del må fremstå som offer. Den udgør en grå, uophørlig alkymi, hvori det gode og det onde, og sammen med dem alle den traditionelle etiks metaller, når deres sammensmeltningsspunkt.

Det drejer sig således om en zone for ansvarsløshed og for "impotentia judicandi" (Levi 2, s.47), som ikke befinder sig *hinsides* det gode og det onde, men så at sige *på denne side* af dem. Med en gestus, der er symmetrisk modsat Nietzsches, får Levi flyttet etikken på denne side af det sted, hvor vi er blevet vænnet til at tænke den. Og uden at vi formår at sige hvorfor, føler vi, at denne dennesidighed er vigtigere end enhver hinsidighed, at undermennesket må interessere os mere end overmennesket. Denne infame zone for ansvarsløshed er vor

første kreds, hvorfra ingen bekendelse om ansvar vil kunne løsgøre os, og hvor læren om ”ondskabens forfærdelige, uudsigelige og uforestillelige banalitet” (Arendt 1, s.252) skanderes hvert minut stavelse for stavelse.

1.7 — Den italienske term ”responsabilità”, ansvar, hidrører fra det latinske verbum *spondeo*, der betyder ”at garantere for nogen (eller for sig selv) om noget over for nogen”. Under afgivelsen af ægteskabsløftet betød udtalelsen af formularen *spondeo*, at faderen forpligtede sig til at give bejleren sin datter til ægte (bruden blev derfor kaldt *sponsa*) eller garantere en godtgørelse, såfremt det ikke skete. Således fandtes der også i den ældste romerret en skik, der tillod, at en fri mand kunne stille sig som gidsel – altså som fange, heraf termen *obligatio* – for at garantere godtgørelsen af en tort eller opfyldelsen af en forpligtigelse. (Termen *sponsor* angav den, der trådte i stedet for *reus*, og lovede at fremskaffe den skyldige ydelse i tilfælde af en udebleven opfyldelse).

Den gestus hvormed en forpligtigelse optages, er således rent juridisk og ikke etisk. Den udtrykker ikke noget ædelt eller strålende, men simpelthen en obligation, en binden sig til at stille som fange for at garantere en gæld ud fra en opfattelse, hvor det juridiske bånd endnu trænger ind i den ansvarliges legeme. Som sådant er det snævert forbundet med begrebet *culpa*, skyld, der i bred forstand angiver, at der gives en anklage for en forvoldt skade (derfor udelukkede romerne, at der fandtes skyld over for sig selv: *quod quis ex culpa sua damnum sentit, non intellegitur damnum sentire*, den skade, som nogen forvolder sig selv af egen skyld, er uden juridisk belæg).

Ansvar og skyld udtrykker da simpelthen to aspekter af den juridiske anklagemulighed og blev først siden hen inderliggjort og ført uden for retten. Heraf stammer utilstrækkeligheden og uigennemskueligheden ved enhver etisk dok-

trin, der foregiver at kunne begrundes af disse to begreber. (Dette gælder for Jonas, der har hævdet at formulere et egentligt ”ansvarsprincip”, men nok også for Levinas, der på en meget mere kompleks måde har forvandlet *sponsors* gestus til den etiske gestus par excellence). Det er en utilstrækkelighed og uigennemskuelighed, der dukker tydeligt op hver gang, det drejer sig om at trække de grænser, der adskiller etikken fra retten. Her er to eksempler, der ligger meget langt fra hinanden, hvad angår alvoren af de omhandlede sager, men som er sammenfaldende, hvad angår den skelnen, begge synes at medføre.

Under retssagen i Jerusalem blev Eichmanns forsvaret hele tiden fremført på en klar og utvetydig måde af hans advokat Robert Servatius; det skete med disse ord: ”Eichmann føler sig skyldig over for Gud, ikke over for loven.” Og Eichmann (for hvis indblanding i jødernes udryddelse der var blevet ført omfattende bevis, selvom hans rolle nok havde været en anden end den, anklageren hævdede) var endog nået frem til at erklære, at han ville ”hænge sig selv offentligt” for at ”fjerne skyldens byrde fra den tyske ungdom”; ikke desto mindre hævdede han til det sidste, at hans skyld over for Gud (der for ham blot var en *Höherer Sinnesträger*, dvs. en højere meningsgiver) ikke kunne retsforfølges. Den eneste mulige mening med en så stædigt fastholdt skelnen var åbenbart, at godkendelsen af en moralsk skyld forekom etisk mere ædel i den anklagedes øjne, mens han ikke var parat til at påtage sig en juridisk skyld (en skyld der ud fra et etisk synspunkt burde være forekommet langt mindre alvorlig).

For ikke så længe siden har en gruppe personer, som før i tiden havde tilhørt en politisk organisation på den yderste venstrefløj, offentliggjort en erklæring i en avis, hvoraf det fremgik, at de påtog sig det politiske og moralske ansvar, hvad angår drabet på en politikommissær, som havde fundet sted tyve år før. Erklæringen hævdede, ”at et sådant ansvar imidlertid ikke lader sig forvandle [...] til et ansvar af straf-

feretslig karakter.” Vi må nok huske på, at man kun kan vedkende sig et moralsk ansvar på en gyldig måde, såfremt man er parat til at påtage sig dets juridiske følger. Det synes erklæringens forfattere på en eller anden måde at have haft en mistanke om, eftersom de i en betydningsfuld passage påtager sig et ansvar, der lyder uomtvisteligt juridisk. De hævder at have bidraget ”til at skabe et klima, som har ført til drabet” (den pågældende forbrydelse, at opildne til lovovertrædelse, var naturligvis forældet). Det er altid blevet anset for at være en ædel gestus at påtage sig en juridisk skyld, som man ikke har del i (Salvo D’Acquisto).¹ Derimod har en vedkenden sig et moralsk og politisk ansvar uden juridiske følger altid karakteriseret magtens arrogance (Mussolini i forhold til drabet på Matteotti). I dagens Italien er der blevet vendt op og ned på disse modeller, og den angerfulde vedkendelse af et moralsk ansvar påkaldes ved enhver lejlighed for at unddrage sig det juridiske.²

Sammenblandingen af etiske kategorier og juridiske kategorier (med den angerens logik, den medfører) er absolut i dette tilfælde. Den er ophav til de mange selvmord, der bliver begået for at unddrage sig en proces (og dette gælder ikke kun for de nazistiske forbrydere), hvor den tavse påta-

1 I september 1943 påtog D’Acquisto sig ansvaret for et bombeattentat, der angiveligt var gennemført af partisaner i Palidoro uden for Rom (i virkeligheden drejede det sig om en ulykke). Derved kunne han redde livet for 22 gidsler, som tyskerne havde taget. D’Acquisto blev henrettet af SS. O.a.

2 Dette er ikke kun tilfældet i Italien: I forbindelse med den omfattende dokumentation for torturen i Abu Ghraib-fængslet (offentliggjort i maj 2004), vedkendte den amerikanske forsvarsminister Donald Rumsfeld sig et moralske ansvar, som han i øvrigt erklærede var større end dokumentationen lod formode, for derefter hverken at gå af eller lade sig retsforfølge af den internationale domstol for krigsforbrydelser. Tværtimod modtog han præsiden George W. Bushs anerkendelse for den samlede indsats. O.a.

gelse af en moralsk skyld skulle kunne løskøbe den retslige. Og man bør huske på, at det første ansvar for denne sammenblanding ikke falder på den katolske doktrin, der tværtimod kender til et sakramente, hvis formål det er at befri synderen for skyld, men på den verdslige etik (i dens selvretfærdige og farisæiske udgave, som er den dominerende). Efter at have hævvet de juridiske kategorier til at være de højeste etiske kategorier og efter således uopretteligt at have sammenblandet kortene, vil den forsat kunne spille på en sådan skelnen. Etikken er imidlertid den sfære, der ikke kender til skyld eller ansvar: som Spinoza vidste, udgør den doktrinen for det salige liv. At påtage sig en skyld eller et ansvar – og det kan somme tider være nødvendigt at gøre det – indebærer at forlade etikken område for at træde ind i rettens. Den der har måttet tage dette vanskelige skridt, kan ikke gøre krav på atter at træde ind ad den dør, der netop har lukket sig bag ham.

1.8 — ”Gråzonens” yderste figur udgøres af *das Sonderkommando*. SS brugte denne eufemisme – specialholdet – om den gruppe deporterede, som fik betroet forvaltningen af gaskamrene og af krematorierne. De skulle føre de afklædte fanger til døden i gaskamrene og opretholde orden blandt dem; siden skulle de trække ligene ud igen, der var rosa- og grøn-skjoldede på grund af blåsyren, så skulle de spule dem rene, kontrollere om der var blevet gemt kostbarheder i kropsåbningerne, trække guldtænder ud af kæberne, klippe håret af kvinderne og vaske det i en salmiakopløsning, transportere ligene til krematorierne og overvåge deres afbrænding, og endelig fjerne askeresterne fra ovnene.

”Om disse specialhold gik der allerede vage rygter blandt os andre under vort fangenskab, og de blev bekræftet siden hen af andre kilder, som jeg før har nævnt, men den sande rædsel over disse umenneskelige betingelser

har lagt bånd på alle vidneudsagn, og selv i dag er det vanskeligt at danne sig et billede af ”hvad det ville sige” at blive tvunget til at udøve dette hverv i månedsvis. [...] En af dem har sagt: ”Udfører man dét arbejde, bliver man enten sindssyg første dag, eller også værner man sig til det.” En anden siger dog: ”Jeg kunne have taget mit eget liv, eller ladet mig myrde, men jeg *ville* overleve – for at hævne mig og for at bære vidnesbyrd. I må ikke tro, vi er uhyrer, vi er ligesom jer, bare meget mere ulykkelige.” [...] Af mennesker, som har prøvet så uhyrlig en fornedrelse, kan man ikke forvente et vidneudsagn i den strengt juridiske betydning af ordet, snarere noget der ligger mellem jammer, forbandelser og soning, et forsøg på at retfærdiggøre og rehabilitere sig. [...] Opfindelsen og organisationen af disse hold var nationalsocialismens mest djævelske forbrydelse.” (Levi 2, s.40-41)

Nuvel, Levi beretter, at et vidne, Miklos Nyiszli, en af de meget få overlevende fra det sidste specialhold i Auschwitz, har fortalt at have været tilskuere til en fodboldkamp mellem SS’erne og medlemmer af *Sonderkommando* i en pause i ”arbejdet”.

”Andre SS’ere og resten af holdet er til stede under kampen. De tager parti, vædder, klapper og hepper, som om kampen fandt sted på en landsbys boldbane og ikke foran Helvedets port.” (s.42)

Denne kamp vil måske forekomme nogen at udgøre en kort pause af menneskelighed midt i den uendelige gru. I mine øjne såvel som i vidnernes øjne udgør denne kamp, dette øjeblik af normalitet, lejrens sande gru. For vi kan måske mene, at massakrerne er tilendebragt, også selvom de bliver gentaget her og der, ikke så langt væk fra os. Men den kamp er aldrig bragt til ende, det er som om den varede ved endnu,

uden afbrydelse. Den er det fuldkomne og evige chiffer for den ”gråzone”, som ikke kender til tid og som befinder sig hvert sted. Herfra stammer de overlevendes angst og skam, ”den angst, der næres af alle der hører ”tohuvaohu” til, det øde og tomme univers, der knuses under Guds ånd, men fra hvilket menneskets ånd er fraværende, endnu ikke født og allerede udslukt.” (s.69). Herfra kommer imidlertid også vor skam, os som ikke har kendt lejrene, men som ikke desto mindre uden at vide hvordan er tilskuere til den kamp, som gentager sig i enhver kamp på vore stadioner, i hver fjernsynsudsendelse, i enhver daglig normalitet. Hvis det ikke lykkes for os at forstå hin kamp, at bringe den til ophør, så vil der aldrig gives håb.

1.9 — På græsk hedder vidne *martis*, martyr. Heraf afledte de første kirkefædre termen *martirium* som betegnelse for de forfulgte kristnes død, der på denne måde bar vidnesbyrd om deres tro. Det, der fandt sted i lejrene, har meget lidt at gøre med martyriet. Det er de overlevende enige om. ”Ved at kalde nazisternes ofre ’martyrer’ forfalsker vi deres skæbne” (Bettelheim 1, s.92). På to punkter forekommer de to ting dog at berøre hinanden. Det første punkt vedrører selve den græske term, der hidrører fra et verbum, som betyder ”at huske”. Den overlevende, *superstes*, har erindringen som kald, og han kan ikke lade være med at huske.

”Mine minder fra fangenskabets er meget mere levende og detaljerede end noget som helst andet, der er hændt mig, før som efter”. (Levi 1, s.253).

”[Jeg har] en visuel og akustisk erindring om, hvad jeg har oplevet i Auschwitz, som jeg ikke er i stand til at forklare. [...] der sidder også stadig visse sætninger på sproget jeg ikke kender – polsk, ungarsk – i mit hoved, som havde jeg en båndoptager derinde. Jeg har prøvet at gentage dem for polakker og ungare, og de siger,

at disse for mig uforståelige brokker faktisk giver mening. Uvist af hvilken grund er der overgået mig noget unormalt, ja, jeg vil næsten sige, at jeg ubevidst har gennemgået en forberedelse til at vidne." (s.247).

Det andet berøringspunkt er dog af mere indgående og oplysende karakter. Læsningen af de første kristne tekster om martyriet – f.eks. Tertullians *Scorpiace* - vil således indeholde en uventet lære. Kirkefædrene stod over for grupper af hæretikere, som afviste martyriet, fordi det i deres øjne fremstod som en aldeles meningsløs død (*perire sine causa*, at gå til uden grund). Hvilken mening kunne det have at bekende sin tro over for mennesker – forfølgerne og bødlerne – som ikke ville kunne forstå noget af denne bekendelse? Gud kunne ikke ville det meningsløse. "Hvorfor skal uskyldige udstå sådanne lidelser. [...] Kristus har ofret sig for os en gang for alle, han blev dræbt en gang for alle, netop for at vi ikke skulle dræbes. Hvis han kræver en modydelse, er det da fordi også han afventer sin frelse af min død? Eller skal man måske mene, at Gud kræver menneskenes blod, når han netop forsmår tyrenes og fårenes? Hvordan skulle han ønske døden af den, som ikke er synder?" (Tertullian, s.63-65). Doktrinen om martyriet opstår således for at retfærdiggøre skandalen hidrørende fra den meningsløse død, fra et blodbad, som kun kunne forekomme absurd. Over for synet af en død tilsyneladende uden grund, *sine causa*, tillod henvisningen til Luk. 12,8-9 og til Matt. 10, 32-33 ("enhver, som kendes ved mig over for menneskene, ham vil også jeg kendes ved over for min Fader, som er i himlene. Men den, som fornægter mig over for menneskene, ham vil også jeg fornægte over for min Fader, som er i himlene") at fortolke martyriet som et guddommeligt påbud og således finde en forklaring på det uforklarlige.

Dette har imidlertid meget at gøre med lejrene. For i lejrene måtte en tilintetgørelse, hvortil man måske ville have kunnet finde fortilfælde, ikke desto mindre fremstå in

en form, der gjorde den absolut meningsløs. Også om dette er de overlevende enige. "Over for os selv begyndte det, som vi havde at sige, at forekomme os uforestilleligt." (Antelme, s.9). "Alle [...] forsøg på forklaring måtte glippe på det latterligste." (Améry, s.8). "Jeg er også irriteret over visse religiøse ekstremisters forsøg på at fortolke udryddelsen på profeternes manér: som en straf for vore synder. Nej! Det kan jeg ikke gå med til. At udryddelsen var meningsløs, gør den kun så meget desto mere gruppvækkende." (Levi 1, s.246).

Den ulyksalige term "holocaust" (ofte skrevet med stort H) er affødt af dette ubevidste krav om at retfærdiggøre døden *sine causa*, at give en mening til det, som ikke synes at kunne have mening: "De må undskylde, men jeg bruger modvilligt udtrykket holocaust, for jeg bryder mig ikke om det. Når jeg alligevel gør det her, er det for at vi skal forstå hinanden. Filologisk er ordet forkert." (s.271-72). "Det udtryk generede mig meget, da det kom frem; senere har jeg hørt, at det var selveste Elie Wiesel, der indførte det, men at han siden fortrød og ønskede at trække det tilbage." (s.246).

1.10 — Også en fejltagtig terms historie kan være lærerig. "Holocaust" udgør en lærd transkription af det latinske *holocaustum*, der atter skal oversætte den græske term *holókaustos* (som imidlertid er et adjektiv, der betyder "aldeles brændt"; det tilsvarende græske substantiv er *holokaústoma*). Termens semantiske historie er hovedsagelig kristen, eftersom Kirkefædrene - sandt at sige uden for megen strenghed og sammenhæng - benyttede den til at oversætte Biblens komplekse offerlære (i særdeleshed fra bøgerne *Leviticus* [Tredje Mosebog] og *Numeri* [Fjerde Mosebog]). I *Leviticus* kan alle ofre tilbagesendes til fire grundtyper: *olah*, *hattat*, *shelamin*, *minha*.

"Navnene på to af dem er betegnende. *Hattat* var den offerhandling, der i særlig grad tjente til at sone den

synd, som kaldes *hattat* eller *hataa*; *Leviticus* giver os desværre en ganske vag definition på den. *Shelamin* er et fællesskabsbekræftende offer med henblik på mis-kundhed, pagtslutning og løfter. Hvad angår termerne *olah* og *minha*, så er de rent beskrivende. Hver især ihubringer de en af de særlige handlinger ved ofringen: den anden præsentationen af det ofrede, såfremt det tilhører planteriget, den første afsendelsen af det ofrede til guddommen.” (Mauss, s.209.)

Vulgata oversætter i almindelighed *olah* med *holocaustum* (*holocausti oblatio*), *hattat* med *oblatio*, *shelamin* (af *shalom*, fred) med *hostia pacificorum*, *minha* med *hostia pro peccato*. Termen *holocaustum* overgår fra *Vulgata* til de latinske Kirkefædre, der i al væsentlighed benytter den til at angive jødernes offerhandlinger i talrige kommentarer til de hellige skrifter (således hos Hilarius, *In Psalmata*, 65, 23: *holocausta sunt integra hostiarum corpora, quia tota ad ignem sacrificii deferebantur, holocausta sunt nuncupata*). Det er især vigtigt at fremhæve to punkter her. For det første bliver termen meget tidligt anvendt i bogstavelig forstand af Kirkefædrene som et polemisk våben mod jøderne for at fordømme det nyttesløse ved blodige offerhandlinger (det er tilstrækkeligt at anføre Tertullians bemærkning mod Markion: *quid stultius [...] quam sacrificiorum cruentorum et holocaustorum nidorosum a deo exactio?* ”Hvad er mere tåbeligt end en gud, der kræver blodige ofre og holocausta, der lugter brændt?” *Adversus Marcionem*, 5,5. Jf. også Augustin, *C. Faustum*, 19,4). For det andet bliver termen udvidet metaforisk til de kristne martyrer for at sammenligne deres pinsler med et offer (Hilarius, *In Psalmata*, 65, 23: *martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt*),³

³ ”Som vidnesbyrd om deres tro viede martyrerne deres kroppe til holocaust”. O.a.

indtil selve Kristi død på korset kan bestemmes som holocaust (Augustin, *In Evang. Joah.* 41, 5: *se in holocaustum obtulerit in cruce Iesus*; Rufinus, *Origines in Leviticum*, 1, 4: *holocaustum [...] carnis eius per lignum crucis oblatum*).⁴

Herefter påbegynder holocausttermen sin semantiske vandring, der fører den til på en mere konsistent måde at antage den betydning i folkesprogene, som vi finder i en af nutidens ordbøger: ”Det højeste offer inden for rammerne af en total hengivelse ud fra hellige og ophøjede motiver”. Såvel den egentlige som den metaforiske betydning bliver forenede hos Bandello: ”Vi har fået ophævet ofringer og *holocausta* af kalve, får og andre dyr, i hvis sted man nu fremviser det uplettede og kostbare lam fra vor Herre Jesus Kristus, vor frelser og forløseres sande legeme og blod”.⁵ Den metaforiske betydning bekræftes hos Dante (Paradiso, 14, 89: ”[...] a Dio feci olocausto”, ”frembar jeg af min hele sjæl et offer til Gud som tak for denne nye nåde”),⁶ hos Savonarola og videre frem til Delfico (”mange ofre sig for fædrelandet i fuldkommen holocaust”)⁷ og Giovanni Pascoli (”for mig består kristendommens væsen i det nødvendige og sødmefulde offer, helt til holocaust”).

Men også anvendelsen af termen i en polemisk funktion vendt mod jøderne havde fortsat sin historie, om end det drejer sig om en mere hemmelig historie, der ikke er blevet registreret i ordbøger. Under min suverænitetsforskning stødte jeg ved et tilfælde på en passage hos en krønikeskriver fra Middelalderen, og den udgør mig bekendt det første belæg for anvendelsen af termen ”holocaust” med henblik på

⁴ Augustin: ”Jesus bragte sig selv som holocaust på korset”, og Rufinus: ”Den ved korsets træ bibragte holocaust for hans kød”. O.a.

⁵ Matteo Bandello (1485-1561), italiensk digter og novelleforfatter. O.a.

⁶ Paradiset, Sang XIV, 89-90, i Ole Meyers oversættelse. O.a.

⁷ Melchiorre Delfico (1744-1835), italiensk politiker og statstænkner. O.a.

en massakre på jøder, der i dette tilfælde også får en voldsom antisemitisk farvning. Richard af Duizes beretter, at Londons indbyggere hengav sig til en meget blodig *pogrom* på Richard den Førstes kroningsdag (i 1189):

”På selve dagen for kongens kroning, nogenlunde på det tidspunkt på dagen da Sønnen blev ofret til Faderen, begyndte man i London by at ofre jøderne til deres fader, djævelen (*incoeptum est in civitate Londoniae immolare judaeos patri suo diabolo*); og højtideligholdelsen af dette mysterium varede så længe, at den pågældende holocaust først kunne fuldbyrdes den følgende dag. Og regionens øvrige byer og landsbyer efterlignede londonerne i deres tro og sendte med lige så megen from hengivelse deres blodsugere til helvede i blod (*pari devotione suas sanguisugas cum sanguine transmiserunt ad inferos*)” (Bertelli, s.131).

Eftersom dannelsen af en eufemisme altid forudsætter erstatningen af det egentlige udtryk for noget, hvorom man i virkeligheden ikke ønsker at høre tale, med et svækket eller forandret udtryk, så indebærer en sådan dannelse altid nogle tvetydigheder. I dette tilfælde går tvetydigheden imidlertid for langt. Til at angive udryddelsen benytter også jøderne sig af en eufemisme. Det drejer sig om termen *so'ah*, som betyder ”ødelæggelse, katastrofe”, og som i Biblen ofte forudsætter en idé om den guddommelige straf (således i *Es. 10,3*: ”Hvad gør I på straffens dag, når *so'ah* kommer fra det fjerne?”). Selvom det nok er denne term, Primo Levi havde i tankerne, når han omtalte forsøget på at fortolke udryddelsen som en straf for vore synder, så indeholder denne eufemisme ingen latterliggørelse. Forsøger man derimod i tilfældet med termen ”holocaust” at etablere selv den fjerneste forbindelse mellem Auschwitz og det bibelske *olah* og mellem døden i gaskamrene og en ”total hengivelse ud fra hellige og ophøjede motiver”, da kan en

sådan forbindelse kun lyde som en hån. Denne term omfatter ikke blot en uantagelig sammenligning mellem krematorier og altre, men også en semantisk arv, som fra begyndelsen af er antisemitisk farvet. Derfor vil vi aldrig gøre brug af denne term. Den, der bliver ved med at benytte den, beviser sin uvidenhed eller sin ufølsomhed (eller begge dele samtidigt).

1.11 — Da jeg for nogle år siden offentliggjorde en artikel om koncentrationslejrene i et fransk dagblad, så var der en, der skrev et brev til redaktionschefen, hvori vedkommende anklagede mig for at have villet ”ruinere Auschwitz’ enestående og uudsigelige karakter” med min analyse. Jeg har siden ofte spurgt mig selv, hvad ophavsmanden til det brev mon kunne have i tankerne. At Auschwitz skulle være et enestående fænomen er meget sandsynligt (i det mindste, hvad fortiden angår, for med hensyn til fremtiden kan vi kun håbe). (”Indtil skrivende stund, og trods rædslerne i Hiroshima og Nagasaki, skændslen i Gulag, den nytteløse og blodige Vietnam-krig, Cambodias folkedrab på sine egne, de forsvundne i Argentina⁸ samt de mange andre uhyrlige og stupide krige, vi siden har set, vil det nazistiske koncentrationslejrssystem stadig stå for mig som et *unicum*, både i omfang og art.” Levi 2, s.15). Men hvorfor uudsigeligt? Hvorfor skulle man forlene udryddelsen med prestige fra mystikken?

I året 386 efter vor tidsregnings begyndelse forfattede Johannes Chrysostomos afhandlingen *Om Guds ubegribelighed*. Over for sig havde han nogle modstandere, som hævdede, at Guds væsen kunne begribes, eftersom ”vi ganske let finder alt det i os, som Han ved om sig selv”. Ved over for dem eftertrykkeligt at hævde Guds absolutte ubegribelighed, som

8 Primo Levi havde Argentinas ”guerra sucia”, den beskidte krig fra 1976 til 1983, i tankerne. O.a.

er ”uudsigelig” (*arrhetos*), ”uudtalt” (*anekdiegetos*) og ”ubeskriverlig” (*anepigraptos*), så ved Johannes meget vel, at netop denne måde er den bedste til at lovprise ham (*doxan didonai*) og tilbede ham (*proskynein*). Gud er i øvrigt også ubegribelig for englenerne; men derfor kan de også så meget desto bedre uophørligt lovprise og tilbede ham med deres mystiske sange. Johannes stiller engleskærerne over for dem, der forgæves søger at forstå: ”Hine [englenerne] lovpriser, mens disse anstrenger sig for at forstå; hine tilbeder i tavshed, disse er ihærdige; hine sænker blikket, disse undslår sig ikke for at fæstne blikket på den uudtalte herlighed” (Chrysostomos, s.129). Det verbum, vi gengav med ”at tilbede i tavshed”, lyder i den græske tekst på *euphemein*. Det er fra denne term, som oprindeligt betød ”at overholde den religiøse tavshed”, at det moderne ord eufemisme stammer. Det er kommet til at angive termer, som erstatter andre, der ikke kan udtales af skam eller af anstand. At sige at Auschwitz skulle være ”uudsigelig” eller ”ubegribelig” svarer til *euphemein*, at tilbede den i tavshed lige som man gør med en gud. Det betyder med andre ord og uanset den enkeltes hensigter at bidrage til dens ry. I stedet ”undslår vi os ikke for at fæstne blikket på det uudtalte”, uanset om vi derved opdager, at det, onskaben ved om sig selv, finder vi let også i os selv.

1.12 — Vidnesbyrdet indeholder dog en lakune. Herom er de overlevne enige.

”Og der er i samtlige vidnesbyrd også en anden lakune: Vidnerne er per definition overlevende og må derfor have nydt en eller anden form for privilegium. [...] Om den menige fanges skæbne har ingen berettet, fordi det for den menige fange var en fysisk umulighed at overleve. [...] Den menige fange er blevet beskrevet, blandt andet af mig, når jeg taler om ”muselmændene”: Men ”muselmændene” har ikke talt.” (Levi 1, s.242).

”De, der ikke har gennemlevet det og gjort den erfaring, vil aldrig kunne vide det; og de, der har, vil aldrig fortælle det; ikke rigtigt og ikke fuldstændigt... Fortiden tilhører de døde...” (Wiesel s.314).

Det er sagen vedkommende at gøre sig overvejelser over denne lakune, som rejser spørgsmålet om selve meningen med vidnesbyrdet og dermed også om vidnerens identitet og troværdighed.

”Jeg gentager, at vi, de overlevende, ikke er de sande vidner. [...] Vi overlevende er ikke alene få, men tilhører også en anormal minoritet: vi er dem, der på grund af udnyttelse eller snedighed eller held ikke var nede og røre ved bunden. De der gjorde det, de der så gorgonen, er ikke vendt tilbage for at fortælle om det, eller vendte stumme tilbage; de tilhører ”muselmændene”, dem der gik til grunde, de fuldstændige vidner, dem hvis udsagn ville have haft almen betydning. De er reglen, vi er undtagelsen. [...] Vi, der blev begunstiget af skæbnen, har prøvet, mere eller mindre kløgtigt, ikke alene at fortælle om vores egen lod, men også om de andres, om dem der gik til grunde. Men det har været en tale på ”tredepartens vegne”, fortællingen om ting set på nært hold, ikke prøvet på egen krop. Når udryddelsen var bragt til ende, fortalte ingen om det fuldførte værk, ligesom ingen nogensinde er vendt tilbage for at fortælle om sin egen død. Havde de, der gik til grunde, haft pen og papir, kunne de alligevel ikke have vidnet, for deres død var begyndt før kroppens død. Uger og måneder før de gik bort, havde de allerede mistet evnen til at iagttage, til at huske, sammenligne og udtrykke sig. Vi taler i deres sted, ved fuldmagt.” (Levi 2, s.67-68)

Vidnet bærer sædvanligvis vidnesbyrd på vegne af sandheden og retfærdigheden, og herfra henter hans ord vægt og fylde.

Her er vidnesbyrdet imidlertid væsentligst gyldigt på grund af det, der mangler ved det; i sin midte indeholder det noget ubevidneligt, der fratager de overlevende deres autoritet. De "sande" vidner, de "fuldstændige" vidner er dem, som ikke har båret vidnesbyrd og som heller ikke ville have kunnet gøre det. Det er dem, som "var nede og røre ved bunden", muselmændene, de druknede. Som pseudovidner taler de overlevende i de førstes sted, med en fuldmagt: de bærer vidnesbyrd om et manglende vidnesbyrd. At tale om fuldmagt i denne sammenhæng giver dog ingen mening: de druknede har ikke noget at sige, ej heller anvisninger eller erindringer at videregive. De har ingen "historie" (Levi 3,1, s.103-04) eller "ansigt" og endnu mindre "tanke" (ibid.). Den, der påtager sig opgaven med at vidne på deres vegne, ved at måtte bære vidnesbyrd om umuligheden af at vidne. På afgørende måde ændrer dette imidlertid vidnesbyrdets værdi, og dét tvinger os til at søge dets mening i en uforudset zone.

1.13 — At der i vidnesbyrdet skulle være noget i retning af en umulighed af at vidne var allerede blevet anført. I 1983 udkom Jean-François Lyotards bog *Le différend*, som begynder med at konstatere tilstedeværelsen af et logisk paradoks ved ironisk at gengive de dengang nye negationisters teser:

"Nogen fortæller os, at menneskelige væsner begavet med sprog er blevet anbragt i en situation, hvor ingen af dem vil kunne aflægge en beretning for os, om hvad der er sket. Flertallet forsvandt dengang, de overlevende taler sjældent om det. Når de taler om det, så omfatter deres vidnesbyrd kun en brøkdel af den situation. - Hvordan kan vi da vide, om selve situationen har eksisteret? Er den ikke blot frugt af vor hjemmelsmands indbildning? Enten har situationen slet ikke eksisteret som sådan. Eller også har den eksisteret, men da er

vor hjemmelsmands vidneudsagn falsk, for enten skulle han være forsvundet eller han måtte tie [...]

Med egne øjne at have set et gaskammer i virkeligheden skulle da være betingelsen, der bemyndiger til at sige, at det eksisterer, og til at overbevise den vantro. Men man måtte også skulle bevise, at det dræbte, mens man så det. Det eneste tilforladelige bevis på, at det dræbte, er, at man er død derved. Er man imidlertid død, kan man ikke aflægge vidnesbyrd om, at det skyldes gaskammeret." (Lyotard, s.16)

Under deres forskning ved Yale University udarbejdede Shoshana Felman og Dori Laub nogle år efter begrebet om *so'ah* som en "begivenhed uden vidner". Og i 1989 videreudviklede en af de to forfatterinder denne opfattelse i form af en kommentar til Claude Lanzmanns film. *So'ah* er en begivenhed uden vidner i den dobbelte forstand, at det er umuligt at bære vidnesbyrd såvel indefra - fordi man ikke kan vidne inde fra døden, der kan ikke gives stemme til stemmens forsvinden - som udefra - fordi *outsideren*⁹ per definition er udelukket fra begivenheden:

"Det er virkeligt ikke muligt at *fortælle sandheden*, at vidne udefra. Og som vi har set, er det heller ikke muligt at vidne indefra. Derfor foreslår jeg, at filmens umulige position og anstrengelse for at bære vidnesbyrd som helhed betragtet hverken befinder sig indeni eller udenfor, men paradoksalt nok *både indeni og udenfor*: at skabe en *forbindelse*, som ikke eksisterede under krigen og som heller ikke findes i dag mellem noget indvendigt og noget udenforstående, samt at bringe dem begge i bevægelse og i indbyrdes dialog." (Felman og Laub, s.232).

⁹ På engelsk i teksten. O.a.

Forfatterinden undlader imidlertid at stille spørgsmålet om netop den tærskel af uskelnelighed mellem indeni og udenfor (og som vi skal se, er den noget helt andet end en ”bro” eller en ”dialog”), der kunne have ført til en forståelse af vidnesbyrdets struktur. I stedet for en analyse oplever vi en gliden fra en logisk umulighed til en æstetisk mulighed takket være inddragelsen af metaforen om sangen:

”Hvad der bærer vidnesbyrdets kraft i filmen og hvad der i almindelighed udgør filmens styrke, er ikke ordene, men den tvetydige, gådefulde relation mellem ord og stemme, dvs. interaktionen mellem ord, stemme, rytme, melodi, billeder, skrift og tavshed. Hvert vidnesbyrd taler til os hinsides dets ord, hinsides melodien, som en enestående fremførelse af en sang.” (ibid., s.277-78).

At forklare vidnesbyrdets paradoks ved hjælp af sangens *deus ex machina* er det samme som en æstetisering af vidnesbyrdet, og det havde Lanzmann vogtet sig meget for at gøre. Hverken digtet eller sangen kan inddrages for at frelse det umulige vidnesbyrd; det er snarere vidnesbyrdet, der kan begrunde digtets mulighed.

1.14 — Den manglende forståelse i et ærligt sind er ofte lærerig. Primo Levi holdt ikke af dunkle forfattere, men var tiltrukket af Celans poesi, selvom han ikke rigtigt formåede at forstå den. I et kort essay betitlet *Om at skrive dunkelt* skelner han mellem Celan og dem, der skriver dunkelt af foragt for læseren eller på grund af utilstrækkelig udtryksevne: dunkelheden i Paul Celans digtning får ham snarere til at tænke på ”et før-selv mord, en ikke-villen-være, på en flugt fra verden, hvor den vilde død var kronen på værket.” (Levi 4, s.111-12). Den usædvanlige operation, som Celan foretager med det tyske sprog og som har

tiltrukket hans læsere så meget, sammenligner Levi derimod – af grunde, som jeg tror det lønner sig at tænke over – med en uarticuleret stammen eller med en døendes rallen.

”Dette mørke, som bliver tættere og tættere for hver side, indtil den sidste uarticulerede stammen, rammer os som en døendes rallen, og det er også, hvad det er. Det tiltrækker os som man tiltrækkes af afgrunde, men samtidig berøver det os noget, som burde være sagt, men ikke blev det, og derfor skuffer det os og skaber afstand. Selv synes jeg, at digteren Celan i langt højere grad burde overvejes og begrædes end efterlignes. Hvis det han skriver, er et budskab, fortaber det sig i ”baggrundsstøj”: det er ikke kommunikation, ikke et sprog, det er højst et overfyldt og kejtet sprog, der tales af dén, der skal til at dø, alene, som vi alle vil være det i dødens stund.” (ibid., s.112).

Det var allerede hændt Levi, at han i Auschwitz skulle prøve at lytte til og fortolke en uarticuleret stammen, noget i retning af et ikke-sprog eller et utilstrækkeligt og dunkelt sprog. Det var i dagene efter befrielsen, da russerne overførte de overlevende fra Buna til ”hovedlejren” i Auschwitz. Her var Levis opmærksomhed straks blevet rettet mod en lille dreng, som de deporterede kaldte Hurbinek.

”Hurbinek var ikke nogen, et dødens barn, et barn af Auschwitz. Han så ud til at være cirka tre år gammel, ingen vidste noget om ham, han kunne ikke tale og havde intet navn; det underlige navn, Hurbinek, havde han fået af os, måske af en af kvinderne, der med de stavelser havde fortolket de uarticulerede lyde, den lille ind imellem udstødte. Han var lam fra hoften og nedefter, med atrofiske ben så tynde som kviste; men hans øjne, fortabte i det trekantede og radmagre ansigt, glødede uhyggeligt levende, fordrende og fulde

af krav til livet, af vilje til at slippe løs, til at bryde ud af stumhedens grav. De ord, han manglede, og som ingen havde taget sig af at lære ham, behovet for ord, brændte med eksplosiv kraft i hans blik[...]” (Levi, 3,2 s.17).

På et tidspunkt begynder Hurbinek så hele tiden at gentage et ord, som ingen i lejren evner at forstå og som Levi forsøgsvis transkriberer til *mass-klo* eller *matisklo*:

”Om natten lyttede vi opmærksomt. Det var sandt, fra Hurbineks krog lød der undertiden en lyd, et ord. Det var ganske vist ikke altid helt det samme ord, men det var klart et udtalt ord; eller rettere, flere ord, der blev udtalt en smule forskelligt, eksperimenterende variationer over et tema, over roden til et ord, måske over et navn.” (ibid., s.18, korrigeret overs.).

Alle lytter og forsøger at dechifrere den lyd, det ordforråd der er ved at opstå: men skønt alle Europas sprog er repræsenterede i lejren, så forbliver Hurbineks ord hårdnakket hemmeligt:

”Nej, det var afgjort ikke et budskab, og det var ikke en åbenbaring; måske var det hans navn, hvis det nogen sinde var faldet i hans lod at få et; måske (ifølge en af vore hypoteser) betød det ”spise” eller ”brød”; eller måske ”kød” på bøhmisk, som det med gode argumenter blev påstået af en, der kendte det sprog.

[...]

Hurbinek, den navnløse, hvis spinkle underarm – selv hans – bar Auschwitz’ tatovering; Hurbinek døde i de første dage i marts 1945, fri men ikke frelst. Der er intet tilbage af ham: han bærer vidnesbyrd gennem disse mine ord.” (ibid.)

Det var måske dette hemmelige ord, Levi følte fortabe sig i ”baggrundsstøjen” i Celans poesi. I Auschwitz havde han dog forsøgt at lytte til det ubevidnede, at forstå dets hemmelige ord: *mass-klo*, *matisklo*. Måske fødes hvert ord, hver skrift, i denne forstand som vidnesbyrd. Derfor kan det, hvorom det bærer vidnesbyrd, ikke allerede være sprog, være skrift: det kan kun været noget ubevidnet. Og det er lyden, der kommer fra lakunen, ikke-sproget som man taler alene, hvorpå sproget svarer og hvoraf sproget fødes. Det er om naturen af dette ubevidnede, om dets ikke-sprog, at det er nødvendigt at stille spørgsmål.

1.15 — Hurbinek kan ikke bære vidnesbyrd, fordi han ikke har sprog (det ord, han frembringer, er en usikker lyd, uden mening: *mass-klo*, *matisklo*.). Ikke desto mindre, ”bærer han vidnesbyrd gennem disse mine ord.” Heller ikke den overlevende kan dog helt og fuldt bære vidnesbyrd, sige sin egen lakune. Det indebærer, at vidnesbyrdet udgør et møde mellem to umuligheder for at aflægge vidnesbyrd, at sproget for at aflægge vidnesbyrd må vige pladsen for ikke-sproget, vise umuligheden af at aflægge vidnesbyrd. Vidnesbyrdets sprog er et sprog, som ikke længere betyder, men som ved sin ikke betyden bevæger sig så langt ind i det sprogløse, at det kan opfange en anden betydningsløshed, nemlig det fuldstændige vidnes, dvs. det, der per definition ikke kan aflægge vidnesbyrd. Det er altså ikke nok at føre sproget frem til dets ikke-mening, til bogstavernes rene uafgørelighed (m-a-s-s-k-l-o, m-a-t-i-s-k-l-o), for at bære vidnesbyrd; det er nødvendigt, at den meningsløse lyd atter er stemme for noget eller nogen, som ikke kan bære vidnesbyrd af helt andre årsager. Dvs. at umuligheden af at bære vidnesbyrd, den ”lakune” som udgør det menneskelige sprog, må synke ned i sig selv for at gøre plads for en anden umulighed af at aflægge vidnesbyrd, nemlig om det, som ikke har sprog.

Det spor, sproget tror at transkribere fra det ubevidnede, er ikke dettes ord. Det er sprogets ord, det der opstår, når sproget ikke længere befinder sig ved sin begyndelse, men udgår fra den blot for at bære vidnesbyrd: ”det var ikke lys, men det var for at vidne om lyset”.

2

”Muselmanden”

2.1 — Det ubevidnelige har et navn. I lejrsproget kaldte de det *der Muselmann*, muselmanden.

”Den såkaldte ”Muselmann”, som lejrsproget kaldte den fange, der havde opgivet sig selv og var blevet opgivet af sine kammerater, havde ikke længere noget område i bevidstheden, hvori godhed og ondskab, adel og tarvelighed, åndelighed og ikke åndelighed kunne stå over for hinanden. Han var et omvandrende lig, et bundt fysiske funktioner i deres sidste trækninger. Hvor vanskeligt det end måtte være for os, så må han udelukkes fra vore overvejelser.” (Améry, s.28f.)

(Endnu en lakune i vidnesbyrdet, men denne gang bliver den forfægtet på en bevidst måde.)

”Jeg kan huske, at mens vi var på vej ned ad trapperne til badet, sendte de sammen med os en gruppe *Muselmänner*, sådan som vi siden skulle kalde dem – de var mumiemennesker, levende døde; og de fik dem til at gå ned ad trapperne sammen med os som for at sige til os: sådan bliver I også.” (Carpi, s.17)

”SS-manden gik langsomt frem og betragtede den muselmand, der kom lige hen imod ham. Vi trak alle mod venstre for at se, hvad der ville ske. Og dette viljeløse, tankeløse væsen sjokkede i sine klaprende træsko lige i armene på SS-manden. SS-

manden skreg op og slog ham oven i hovedet med sin pisk. Muselmanden blev stående, han vidste ikke rigtigt, hvad der var sket, og da han modtog et andet og et tredje slag, fordi han ikke havde taget sin hue af, så gjorde han det i bukserne, da han led af dysenteri. Da SS-manden så den sorte klat, der løb ned over muselmandens træsko, blev han ude af sig selv. Han kastede sig over ham, sparkede ham i maven, og da han faldt i sit eget skidt, også i hovedet og brystkassen. Muselmanden værgede ikke for sig. Ved det første spark krummede han sig sammen, og ved det andet eller tredje var han død.” (Ryn og Klodzinski, s.128-29)

”Hvad sygdomssymptomerne angår, så lader sultens proces sig inddele i to faser. Den første er kendetegnet ved afmagring, muskelsvækkelse og tiltagende forringelse af bevægelsesenergien. I denne fase er der endnu ikke sket nogen større skade på organismen. Bortset fra de langsomme bevægelser og kræfternes svækkelse, så viser de syge egentlig ingen symptomer. De fremviser heller ikke større psykiske forandringer, når der ses bort fra en vis opstemthed og den karakteristiske irritabilitet.

Grænsen for overgangen fra den ene til den anden fase lod sig kun fastlægge med besvær. Hos nogen fandt overgangen sted efterhånden, hos andre pludseligt. Og man vil skønsomt kunne sige, at den anden fase begyndte, når den sultramte havde mistet en tredjedel af sin normale kropsvægt. Udviklede afmagringen og svækkelsen sig yderligere, så begyndte også ansigtsudtrykket at ændre sig. Blikket blev sløret, og ansigtet fik et fraværende, tankeløst og sørgeligt udtryk. Øjnene blev matte og øjeæblet dybt indfaldent. Huden fik en gråblå farve, den blev tyndere, pergamentagtig, hårdere og begyndte at skalle. Den blev meget modtagelig for infektionssygdomme, især for fnat. Håret strittede, blev glansløst og knækkede let. Hovedet fik et mere langstrakt udseende, mens kindbenene og øjenhulerne begyndte at aftegne sig på en tydelig måde. Den syge åndede langsomt, talte sagte og med meget besvær.

Alt efter hvor lang tid sulttilstanden havde varet, dukkede der små og store ødemer op. De viste sig først på øjenlågene og på fødderne. De skiftede plads efter tidspunktet på dagen. Om morgenen efter nattens hvile sad de i ansigtet, om aftenen derimod på fødderne, benene og lårene. Ved en stående stilling flød væskerne ned i de nedre kropsdele. Efter lang tids sult bredte ødemerne sig hurtigere og dækkede hos de fanger, der skulle stå længe, ben, lår, sæde, pung og sågar maven. Sammen med ødemerne stødte der diarré til, selvom det ofte skete, at diarré optrådte før ødemerne.

På dette tidspunkt blev de syge sløve, de blev ligeglade med alt, hvad der foregik omkring dem. De trak sig tilbage fra alle forbindelser til omverden. Kunne de endnu bevæge sig, gjorde de det meget langsomt uden at bøje knæene. Og de rystede af kulde på grund af den lave kropstemperatur, der ofte sank til under 36 grader.

Betragtede man en gruppe af disse syge på afstand, så fik man det indtryk, at det var bedende arabere. Herfra stammer den gængse lejerbetegnelse for sådanne hungerramte syge: ”muselmænd”. (Ibid., s.94).

”Muselmanden vakte ingens medlidenhed og modtog ikke hjertelighed fra nogen. Kammeraterne, hvis eksistens jo selv var truet, tog ikke hensyn til muselmændene. For de fanger, der havde funktioner i lejren, var muselmændene til megen ærgrelse, mens de for SS-mændene blot var unyttigt affald. Begge grupper ombragte dem, hver på sin måde.” (Ibid., s.127).

”Alle muselmænd, som endte i gaskamrene, har samme historie, eller rettere de har ingen historie. De lod sig glide ned ad skrænten til de nåede bunden, så naturligt som vandløb søger havet. De taber spillet i det sekund, de ankommer til lejren, på grund af en iboende uformåenhet, et uheld eller en banal ulykke, før de når at tilpasse sig. De bliver slået på tid, de giver

sig ikke straks til at lære tysk, så de kan finde rundt i lejrens djævelske labyrint af love og forbud, og da deres kroppe allerede er gået i forfald, kan intet længere frelse dem fra selektionen eller fra at dø af udmattelse. Deres liv er kort, men deres antal endeløst. Muselmændene, de druknede, udgør lejrens ryggrad, en anonym masse, der hele tiden fornys og dog altid er den samme, ikke-mennesker, som marcherer og arbejder i tavshed, deres guddommelige glød er udslettet, de er allerede for tomme indeni til virkelig at kunne lide. Man tøver med at kalde dem levende, man tøver med at kalde deres død død, for de frygter den ikke engang. De er for trætte til at forstå den.

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." (Levi 3,1, s.103-04).

2.2 — Meningerne er delt om oprindelsen til termen *Muselman*. Som det i øvrigt ofte er tilfældet inden for slang, så mangler der ikke synonymmer.

"Ordet var især i brug i Auschwitz, og herfra nåede det også til andre lejre. [...] Udtrykket var ikke kendt i Majdanek. Der blev de levende døde kaldt "Gamel" [madskål], i Dachau "Kretiner", i Stutthoff "Krüppel" [krøbling], i Mauthausen "Schwimmer" [svømmer], i Neuengamme "Kamele", i Buchenwald "müde Scheichs" [træt sheik] og i kvindelejren Ravensbrück "Muselweiber" [muselkvinder] eller "Schmuckstücke" [smykker]." (Sofsky, s.363).

Den mest sandsynlige forklaring henviser til den bogstavelige betydning af den arabiske term *muslim*, der betyder den, der betingelsesløst underkaster sig Gud vilje, og som ligger til grund

for legenden om den angivelige islamiske fatalisme, en legende, der har været ganske udbredt inden for de europæiske kulturer siden Middelalderen (termen og dens nedsættende drejning er blevet konstateret på flere europæiske sprog, blandt andet italiensk). Mens *muslimens* resignation dog kan finde støtte i den overbevisning, at Allahs vilje er tilstede og virksom hvert øjeblik og i enhver begivenhed selv den mindste, så synes muselmanen i Auschwitz i stedet at have mistet al vilje og bevidsthed:

"Det var det forholdsvis store indslag af fanger, der for længst havde mistet ægte livsvilje. I lejren blev de kaldt "muselmænd", dvs. folk af en betingelsesløs fatalisme. Deres undergangsberedskab hidrørte imidlertid ikke fra en eller anden viljeshandling, men fra nedbrydelsen af viljen. De lod det ske, som alligevel skete, fordi alle kræfter i dem var lammede eller allerede tilintetgjort." (Kogon, s.400).

Der gives også andre forklaringer, men de er mindre overbevisende. Som den der anføres i *Encyclopedia Judaica* i artiklen *Muselman*: "Termen blev især brugt i Auschwitz, og den synes at hidrøre fra den typiske holdning, der blev indtaget af sådanne deporterede, når de krøb sammen på gulvet med benene bøjet på orientalsk manér og med ansigtet stift som en maske". Eller den, der bliver foreslået af H. Marsalek, som "sætter muselmændenes typiske bevægelser, deres svingen frem og tilbage med overkroppen, i forbindelse med islamiske bederitualer" (Sofsky, s.363). For ikke at tale om den temmelig usandsynlige forklaring, der oversætter *Muselman* til *Muschelmann*, konkylie mand, dvs. sammentrukket og lukket om sig selv (Levi synes at hentyde til det, når han taler om "menneske-skaller").

Det er under alle omstændigheder sikkert, at jøderne ved en slags grusom selvironi ved, at de i Auschwitz ikke skal dø som jøder.

2.3 — Til uenigheden om termens etymologi svarer nøjagtigt en usikkerhed, hvad angår den semantiske og faglige ramme, hvori termen skal indskrives. Det kan således ikke overraske, at en læge som Fejkiel, der havde arbejdet længe i lejrene, var tilbøjelig til at behandle muselmanden som et udtryk for et sygdomsbillede svarende til en særlig underernæringssygdom, der optrådte endemisk i lejrene. På en måde var det Bruno Bettelheim, der havde været banebrydende her ved i 1943 at offentliggøre sin undersøgelse "Individuel and Mass Behavior in Extreme Situations" i *Journal of Abnormal and Social Psychology*. Før han var blevet befriet takket være et indgreb fra Eleonora Roosevelt, havde Bettelheim i 1938-39 tilbragt et år i Dachau og Buchenwald, som dengang var de to største nazistiske koncentrationslejre for politiske fanger. Skønt livsbetingelserne i lejrene dengang ikke kan sammenlignes med dem i Auschwitz, så havde Bettelheim med egne øjne set muselmænd og straks forstået de uhorste forandringer, som den "ekstreme situation" fremkaldte i den indsattes personlighed. Derfor blev muselmanden det paradigme, hvorpå han senere, efter at være udvandret til USA, kunne grundlægge sine studier af infantil skizofreni og den Orthogenic School, som han åbnede i Chicago til helbredelse af autistiske børn. Det var en slags modlejr, hvor han underviste muselmænd i at blive mennesker igen. I den omhyggelige fænomenbeskrivelse af infantil skizofreni, som vi kan læse i *The Empty Fortress*, er der knapt et træk, som ikke har sit dunkle fortilfælde og sit fortolkningsmæssige paradigme i muselmandens adfærd. "Hvad der var ydre virkelighed for fangen, er indre virkelighed for det autistiske barn. Selv om det er af forskellige årsager, så ender de hver især med en parallel erfaring af verden" (Bettelheim 2, s.65). Ligesom de autistiske børn ignorerede virkeligheden totalt for at trække sig tilbage i en fantasiverden, således skænkede de fanger, der var blevet muselmænd, ikke længere de virkelige årsagsforhold nogen opmærksomhed og erstattede dem med

delirerende fantasier. I de skelende blikke, i den slæbende gang, i den hårdnakkede gentagelse og i stumheden hos Joey, Marcia, Laurie og skolens øvrige børn søgte Bettelheim efter en mulig løsning på den gåde, muselmanden havde stillet ham overfor i Dachau. For Bettelheim ophørte begrebet "ekstrem situation" dog aldrig med at omfatte en moralsk og politisk konnotation, ligesom muselmanden heller aldrig indskrænkede sig til en klinisk kategori for ham. Eftersom indsatsen i den ekstreme situation bestod i "at forblive i live og uforandret som person" (Bettelheim 2, s.158), så angav muselmanden på en eller anden måde den bevægelige tærskel, hvor mennesket overgik til at være et ikke-menneske og den kliniske diagnose til at være en antropologisk analyse.

Med hensyn nu til Levi, så bestod hans første vidneafklæggelse i en rapport forfattet i 1946 efter anmodning fra de sovjetiske myndigheder. Den bar titlen "Rapport om den hygiejnisk-sundhedsmæssige organisation i koncentrationslejren for jøder i Monowitz (Auschwitz, Øvre Schlesien)". Og for ham herskede der ingen tvivl om naturen af den erfaring, hvorom han nu var kaldet til at bære vidnesbyrd. "Faktisk interesserer jeg mig for menneskets værdighed og uværdighed" som han erklærede i 1986 til Barbara Kleiner med en ironi, der sandsynligvis ikke blev opfattet af interviewerens (Levi 1, s.87). Det nye etiske stof, som Auschwitz havde ladet ham opdage, tillod nemlig ikke summariske bedømmelser eller opdelinger. Og uanset om han syntes om det eller ej, blev han nødt til at interessere sig lige så meget for værdighed som for manglen på værdighed. Etikken i Auschwitz begyndte tværtimod netop når muselmanden – og det var også indeholdt på ironisk måde i den retoriske titel *Hvis dette er et menneske* – når det "fuldkomne vidne" for bestandigt havde fjernet enhver mulighed for at skelne mellem menneske og ikke-menneske.

At så den yderste tærskel mellem liv og død, mellem menneskeligt og umenneskeligt, som blev beboet af mu-

selmanden, kunne have en politisk betydning, også det var blevet hævdet ganske tydeligt:

”Muselmanden legemliggør den antropologiske betydning af absolut magt i en særlig radikal form. Drabs-handlingen ophæver sig selv. Den andens død gør en ende på det sociale forhold. Ved at udsulte vinder magten dog tid. Den får rejst et tredje rige mellem liv og død. Ligesom ligdyngerne dokumenterer også muselmanden den fuldkomne triumf over menneskene. Om end endnu i live, så er han en skikkelse uden navn. Regimet virkeliggør sig i hans skranten. [...]” (Sofsky, s.230).

Alt efter omstændighederne er han et sygdomsbillede og en etisk kategori, en politisk grænse og et antropologisk begreb; muselmanden forbliver et ubestemt væsen, hvori ikke bare menneskeheden og umenneskeligheden, men også det vege-terende liv og det relationelle, fysiologien og etikken, medicin og politik, liv og død går over i hinanden uden kontinuitets-løsninger. Derfor er hans ”tredje rige” det perfekte chiffer for lejren, for dette ikke-sted, hvor alle faglige barrierer bryder sammen og alle inddæmninger viger.

2.4 — Paradigmet om den ”ekstreme situation” eller om ”grænsetilfældet” er ofte blevet fremhævet i vor tid såvel af filosoffer som af teologer. Det har en funktion, der er analog med den, som ifølge nogle jurister tilkommer undtagelsestilstanden. Ligesom undtagelsestilstanden nemlig tillader at be-grunde og definere den normale juridiske ordnings gyldighed, således er det også muligt i lyset af den ekstreme situation, som i grunden er en slags undtagelse, at bedømme og bestem-me den normale situation. Med Kierkegaards ord: ”Undtagel-sen forklarer altså det almene og sig selv, og når man ret vil

studere det almene, behøver man blot at se sig om [efter] en berettiget undtagelse”.¹⁰ Som en ekstrem situation par excel-lence tillader lejren således i Bettelheims arbejde at afgøre, hvad der er menneskeligt og hvad der ikke er det, at adskille muselmanden fra mennesket.

Hvad angår begrebet om grænsetilfælde og i særde-leshed erfaringen fra Anden Verdenskrig, har Karl Barth imid-lertid med rette bemærket, at mennesket besidder en egenar-tet evne til at tilpasse sig den ekstreme situation så godt, at den slet ikke længere kan fungere som skæringspunkt. I 1948 skrev han:

”Ud fra det, vi iagttager i dag, kan vi med stor sikker-hed antage, at formiddagen efter Dommedag – såfremt det ellers lader sig gøre – vil hver bar, hver natklub, hvert annonce- og abbonnethungrende avisforlag, hver afkrog af politiske fanatikere, hver mondæn reception såvel som hver kristent teselskab og hver kirkelig sy-node genetablere deres virksomhed så godt, de kan, og fortsætte, hvor de havde sluppet, til fulde uberørte og aldeles ubelærte, ikke i nogen alvorlig forstand an-derledes i dag end i forgårs. Ildebrand, oversvømmel-ser og jordskælv eller krig, pest og solformørkelse eller hvad der ellers måtte forekomme af den slags, er ikke det, der som sådan kan hensætte os i virkelig angst og måske også sidenhen i virkelig ro. For Herren var ikke i vejret, i jordskælvet, i ilden (1 Kong. 19,11). Nej, virkelig ikke.” (Barth, s.135).

Det er netop grænsetilfældets utrolige tendens til at forvandle sig til en vane, som alle vidnerne bekræfter (”Når man udfører

¹⁰ *Gjentagelsen*, Hans Reitzel, Kbh., 1969, s.85, eller SV, bd. 5, s.191. O.a.

dette arbejde, bliver man enten gal den første dag, eller man vender sig til det”), selv de der var udsat for de mest ekstreme betingelser (f.eks. medlemmerne af *Sonderkommando*). Nazisterne forstod så udmærket den hemmelige magt, der var indlejret i enhver ekstrem situation, at de aldrig ophævede den undtagelsestilstand, som de havde erklæret i februar 1933, kort efter deres magtovertagelse, hvorfor det Tredje Rige med rette har kunnet defineres ”en Bartholomæusnat, der varede 12 år”.

Auschwitz er netop det sted, hvor undtagelsestilstanden falder perfekt sammen med reglen, og den ekstreme situation bliver til selve paradigmet for det daglige. Men det er netop denne paradoksale tendens til at forvandle sig til sin modsætning, der gør grænsetilfældet interessant. Så længe undtagelsestilstanden og den normale situation holdes adskilte i rum og tid, sådan som det sædvanligvis sker, så forbliver de uigennemsigtige, selvom de i al hemmelighed er sammen-smeltede. Men så snart de åbent fremviser deres gensidige forståelse, som det alt hyppigere forekommer i dag, så belyser de hinanden så at sige indefra. Det medfører imidlertid, at den ekstreme situation ikke længere kan fungere som skæringspunkt, som den gør i Bettelheims arbejde, men at dens lære snarere er den om den absolutte immanens, om at ”alt er i alt”. Det er i den mening, at filosofien kan defineres som verdenen set i en ekstrem situation, der er blevet reglen (ifølge nogle filosoffer er navnet på denne ekstreme situation Gud).

2.5 — Aldo Carpi var professor i maleri ved Accademia di Brera i Milano. Fra februar 1944 til maj 1945 var han deporteret i Gusen. Det lykkedes ham at overleve, fordi SS’erne, da de først havde opdaget hans fag, begyndte at bestille malerier og tegninger af ham. Det drejede sig først og fremmest om portrætter af familiemedlemmer, som Carpi skulle udføre ud fra fotografier, men også om italienske landskabsbilleder og

venetianske nøgenscener, som han malede efter hukommelsen. Carpi var ikke nogen realistisk maler, ikke desto mindre ville han af indlysende årsager gerne male rigtige scener og skikkelser fra lejren. Men de interesserede absolut ikke hans bestillingsafgivere; de kunne tværtimod ikke udstå synet af dem. I sin dagbog skriver Carpi: ”Ingen ønsker sig scener eller skikkelser fra lejren, ingen vil se *il Muselmann*” (Carpi, s.33).

Af andre vidnesbyrd får vi bekræftet en sådan umulighed af at betragte muselmanden. Et er særligt sigende, selvom det er et indirekte vidnesbyrd. For få år siden blev de filmstrimler offentliggjort, som englænderne optog i Bergen-Belsen lejren umiddelbart efter dens befrielse. Det er svært at udholde synet af tusinder af nøgne lig, sammendyngede i fællesgrave eller transporteret af deres tidligere fangevogtere – de martrede kroppe, som end ikke SS kunne få sig selv til at benævne (fra et vidneudsagn ved vi, at de under ingen omstændigheder måtte kaldes ”lig” eller ”kroppe”, men derimod *Figuren*, *figurer*, *dukker*). Men eftersom de Allierede i begyndelsen havde sat sig for at benytte de optagelser som bevis på de nazistiske grusomheder med henblik på at vise dem i selve Tyskland, så er vi ikke blevet skånet for nogen detalje af det nådesløse syn. På et bestemt tidspunkt stopper kameraet imidlertid som ved et tilfælde op ved nogle skikkelser, der synes levende endnu, og optager en gruppe deporterede, der kryber sammen på jorden eller går formålsløst omkring som spøgelser. Det varer kun få sekunder, men det er nok til at forstå, at det drejer sig om muselmænd, der er overlevet ved et mirakel, eller under alle omstændigheder om fanger, der er meget tæt på muselmandens tilstand. Ser vi bort fra de tegninger, Carpi siden udførte efter hukommelsen, så er dette måske det eneste billede af dem, som er bevaret for os. Og den samme kameramand, som indtil da tålmodigt havde dvælet ved de livløse nøgne legemer, ved de frygtelige, ledeløse ”figurer” stablet oven på hinanden, nuvel, han kan ikke udholde synet af disse halvlevende, og han vender straks linsen tilbage mod ligene. Som Canetti engang

har bemærket, så udgør dyngen af lig et ældgammelt skue, der ofte har gjort magthaverne tilfredse; synet af muselmænd udgør derimod et nyt og uvant scenarium, uudholdeligt for menneskenes øjne.

2.6 ——— Hvad ingen for nogen pris vil se på, er dog lejrens ”nervestreg”, den skæbnesvangre tærskel, som alle deporterede hele tiden er ved at overskride. ”Muselmandstilstanden var fangernes skræk, fordi ingen vidste, hvornår han selv ville blive ramt af muselmandens skæbne og blive en sikker kandidat til gaskamret eller til en anden slags død” (Langbein 2, s.125).

Lejrens område (og det gælder i det mindste for de lejre, der som i Auschwitz havde sammenfaldende koncentrationslejr og udryddelseslejr) kan tværtimod fremstilles på en effektiv måde ved hjælp af en serie koncentriske cirkler, der lige som bølger hele tiden strejfer et centralt ikke-sted, hvor muselmanden hører hjemme. På lejrens sprog hedder den yderste grænse for dette ikke-sted *Selektion*, dvs. udvælgelsen til gaskamret. Derfor bestod den deporteredes tilbagevendende bekymring i at skjule sine sygdomme og sin udmattelse for dermed hele tiden at tildække den muselmand, som han kunne føle var ved at dukke op i sig fra enhver side. Ja, hele lejrens befolkning er ikke andet end en umådelig hvirvelstrøm, der tvangsmæssigt snurrer rundt om et centrum uden ansigt. Ligesom Dantes mystiske rose i Paradiset er ”malet i vort billede”, *pinta della nostra effige*, således havde denne anonyme hvirvel imidlertid fået påtrykt menneskets sande billede. I overensstemmelse med den lov, ifølge hvilken mennesket føler afsky for det, som det samtidig frygter at ligne, så unddrager alle sig enstemmigt muselmanden, fordi alle i lejren frygter at måtte genkende sig i hans udviskede ansigt.

Det er bemærkelsesværdigt, at skønt alle vidner omtaler muselmanden som en central erfaring, så bliver han

kun lige nævnt i de historiske undersøgelser af tilintetgørelsen af Europas jøder. Måske er det først nu, med mere end halvtreds års afstand til begivenhederne, at han begynder at blive rigtig synlig; det er måske først nu, at vi kan drage konsekvenserne af denne synlighed. For den medfører, at udryddelsens paradigme, der hidtil på en eksklusiv måde har styret fortolkningen af lejrene, ikke skal erstattes, men sideordnes med et andet paradigme, som kaster et nys lys over udryddelsen selv og gør den på en eller anden måde end mere grusom. Ud over at være en dødslejr, var Auschwitz stedet for et hidtil utænkeligt eksperiment, hvorved jøden forvandles til muselmand og mennesket til ikke-menneske hinsides livet og døden. Og vi vil ikke kunne forstå, hvad Auschwitz var for noget, hvis vi ikke først har forstået, hvem eller hvad muselmanden er, og hvis vi ikke har lært sammen med ham at se Gorgonen.

2.7 ——— En af de omskrivninger, Levi benytter for at angive muselmanden, er ”den der har set Gorgonen”. Men hvad så muselmanden, hvad var Gorgonen i lejren?

I en eksemplarisk undersøgelse har F. Frontisi-Ducroux benyttet sig af såvel litterære vidnesbyrd som af skulptur og vasemaleri for at påvise, hvad Gorgonen var for grækerne, dette afskyelige kvindehoved omviklet af slanger, hvis syn forvoldte døden hos den, der så, og som Perseus derfor med Athenas hjælp skulle hugge af uden at se på det.

Frem for alt er Gorgonen uden ansigt ud fra den betydning, grækerne gav termen *prósopon*, som etymologisk betyder ”det vi har foran øjnene, det der lader sig se”. Det forbudte ansigt, som det ikke er muligt at betragte, fordi det forvolder død, er et ikke-ansigt for grækerne, og derfor henvises der aldrig til det med termen *prósopon*. Ikke desto mindre er dette umulige syn samtidig absolut uundgåeligt for dem. Gorgonens ikke-ansigt er ikke blot fremstillet utallige gange inden for skulptur og vasemaleri, men også fremstillingsmåden er ganske mærkværdig:

”Gorgon, modansigtet, fremstilles inden for skulpturen og maleriet kun forfra, *en face*, og i en uundgåelig strid mellem blikkene. [...] Denne antiprósopon bliver tilbudt blikket fuldstændigt, hvorved tegnene på dens visuelle farlige virkning tydeligt stilles til skue.” (Frontisi-Ducroux, s.68)

Der foregår i den forbindelse et brud med den ikonografiske konvention, som foreskriver, at menneskeskikkelsen på vase-maleriet sædvanligvis gengives i profil. Gorgonen har ingen profil, hun fremstilles altid som en flad skive uden den tredje dimension, dvs. ikke som et virkeligt ansigt, men som et absolut billede, som noget der kun kan ses og fremstilles. *Gorgoneion*, der ellers repræsenterer synets umulighed, er da det, som man ikke kan ikke se.

Men der er mere: Frontisi-Ducroux får etableret en parallel mellem denne frontalitet, som bryder vasemaleriets ikonografiske konvention, og apostrofen, den retoriske figur, hvorved taleren bryder den narrative konvention og henvender sig til en person eller direkte til publikum. Det indebærer, at synets umulighed – og synets chiffer er Gorgonen – indeholder noget i retning af en apostrofe, en kalden som man ikke kan undgå.

Som et navn for muselmanden er ”den der har set Gorgonen” ikke nogen enkel betegnelse. Såfremt det at se Gorgonen betyder at indse umuligheden af at se, da er Gorgonen ikke navnet på noget, der sker eller holder til i lejren og som muselmanden, men ikke den overlevende, skulle have indset. Sætningen betegner snarere umuligheden for den, der er i lejren, at se hvem i lejren, der ”har nået bunden”, er blevet ikke-menneske. Muselmanden har ikke indset eller erkendt noget, det skulle da lige være umuligheden af at kende og at se. Derfor er det heller ikke nogen let opgave at bære vidnesbyrd for muselmanden, at forsøge at tage umuligheden af at se i betragtning.

At der i ”bunden” af det menneskelige ikke skulle være andet end en umulighed af at se, det er Gorgonen, hvis syn har forvandlet mennesket til ikke-menneske. Men netop denne ikke menneskelige umulighed af at se er det, der kalder på og henvender sig til det menneskelige, den apostrofe, mennesket ikke kan vende sig bort fra; heri og i intet andet består vidnesbyrdet. Gorgonen og den, som så den, muselmanden og den der bærer vidnesbyrd for ham, udgør et eneste blik, en eneste umulighed af at se.

2.8 — Alle vidnesbyrd bekræfter, at man i forhold til muselmændene ikke kan tale om ”levende” i egentlig forstand. Améry og Bettelheim definerer dem som ”vandrende lig”. Carpi kalder dem ”levende døde” og ”mumiemennesker” (s.17). ”Man tøver med at kalde dem levende” skriver Levi (3,1, s.104). ”Til sidst forveksler man de levende med de døde”, beretter et vidne fra Bergen-Belsen: ”I grunden er forskellen minimal. [...] Men der gives også en tredje kategori, nemlig dem, der ligger udstrakt uden at kunne bevæge sig, men endnu ånder en smule.” (Sofsky, s.362). Skikkelser ”uden ansigt” eller ”gespenster”, de beboer under alle omstændigheder ”grænsen mellem liv og død”, sådan som titlen lyder på Ryn og Klodzinskis undersøgelse af muselmanden, der indtil videre er den eneste monografi om emnet.

Men ved siden af dette biologiske billede viser der sig straks et andet, som endog synes at indeholde dets sande mening. Muselmanden er ikke bare eller ikke så meget en grænse mellem liv og død; han angiver snarere tærsklen mellem mennesket og ikke-mennesket.

Også om dette er vidnerne enige. ”Ikke-mennesker som marcherer og arbejder i tavshed, deres guddommelige glød er udslukt [...]” (Levi 3,1, s.104). ”De må helt ophøre med at reagere på omgivelserne og blive objekter, men derved ophørte de også med at være personer” (Bettelheim 3, s.152). Der er altså et punkt, hvor mennesket, skønt det tilsyneladende forbliver

et menneske, ophører med at være menneskeligt. Det punkt er muselmanden, og lejren er hans sted par excellence. Men hvad betyder det for mennesket at blive et ikke-menneske? Eksisterer der en menneskelighed for mennesket, som kan skelnes og adskilles fra dets biologiske menneskelighed?

2.9 — I den ”ekstreme situation” gælder indsatsen altså ”at forblive et menneskeligt væsen eller ikke”, at blive en muselmand eller ikke. Den mest almindelige og umiddelbare tilskyndelse består i at fortolke denne grænse-erfaring i moralske termer. Det skulle således have drejet sig om at klare at opretholde værdighed og selvrespekt, selvom disse ikke altid lod sig omsætte til tilsvarende handlinger i lejren. Bettelheim synes at underforstå noget i den retning, når han taler om et ”*point of no return*”, et punkt hvorfra der ikke kan vendes tilbage og hinsides hvilket den deporterede må blive en muselmand:

”Skulle man overleve som menneske og ikke som omvandrende lig, som ydmyget og fornedret men dog som et menneske, måtte man først og fremmest forblive afklaret og bevidst om, hvad der udgjorde ens personlige *point of no return*, hinsides hvilket man aldrig, under nogen omstændigheder ville give efter for undertrykkeren, selvom det indebar risiko for og tabet af livet. Det krævede en bevidsthed om, at overlevede man på bekostning af en overskridelse af dette punkt, så ville man sidde inde med et liv, der havde mistet enhver mening. Det ville betyde, at man overlevede ikke med en forringet selvrespekt, men uden en sådan.” (Bettelheim 3, s.157).

Han forstod naturligvis, at marginen for frihed og virkelige valg var praktisk talt ikke eksisterende i den ekstreme situation, og at den meget ofte var begrænset til den indre bevidsthed, hvormed fangen adlød ordren.

”En sådan grad af afklaring og bevidsthed om sine egne handlinger, skønt den ikke kunne forandre den afkrævede handling bortset fra i yderste nødstilfælde, en sådan mindste distance til ens egne handlinger og friheden til at føle forskelligt alt efter handlingens karakter, det var så, hvad der tillod fangen at forblive et menneske. Det var opgivelsen af følelserne, af enhver indre indvending mod ens handlinger, det var overskridelsen af det punkt, som måtte fastholdes for enhver pris, der forvandlede en fange til en muselmand. [...] De fanger, der forstod dette helt og aldeles, var på det rene med, at det og kun det udgjorde den afgørende forskel mellem opretholdelsen af ens egen menneskelighed (og ofte også livet) og accepten af døden som menneske (og måske af den fysiske død).” (Bettelheim, *ibid.*, s.158).

For Bettelheim er muselmanden derfor den, der har givet afkald på den frihedsmargin, som ikke må opgives, og følgelig har mistet ethvert spor af følelsesliv og af menneskelighed. Denne overgang til noget hinsides et *point of no return* udgør en så omkalfatrende erfaring og bliver for Bettelheim i den grad en moralsk skillelinie mellem det menneskelige og det ikke menneskelige, at den ikke blot fratager vidnet enhver medfølelse, men også enhver evne til at tyde. Derved føres han til at sammenblande, hvad der under ingen omstændigheder burde sammenblandes. Således forvandles Auschwitz’ kommandant Höß, der blev henrettet i Polen i 1947, til en slags ”velnæret og velklædt” muselmand for Bettelheim:

”Skønt hans fysiske død først indtrådte senere, blev han et levende lig fra det øjeblik, han påtog sig kommandoen over Auschwitz. At han aldrig blev nogen ”muselmand” skyldes, at han forblev velnæret og velklædt. Men han måtte så helt og aldeles afklæde sig selvrespekt og egenkærlighed, følelse og personlighed, at

han i alle praktiske henseender ikke var meget andet end en maskine, der gik i gang, når blot hans overordnede trykkede på knappen." (ibid., s.238)

I Bettelheims øjne bliver også muselmanden en usandsynlig og uhyrlig biologisk maskine, frataget ikke blot enhver moralsk bevidsthed, men også enhver følsomhed og nervemæssig påvirkelighed. Han skriver:

"Man kan endog spekulere på, om disse organismer har omgået sansepåvirkningens bue, som lader eksterne og interne stimuli brede sig gennem hjernebarken til følelsen og handlingen. [...]

Fangerne overgik til muselmandens tilstand, når der ikke længere kunne vækkes følelser i dem. [...] Skønt de var sultne, nåede påvirkningen fra maden ikke frem til deres hjerne på så tydelig en måde, at den kunne føre til handling. [...] Andre fanger forsøgte ofte at være venlige imod dem, når de kunne, at give dem mad osv., men muselmænd kunne ikke længere reagere på den følelsesmæssige holdning, der indgik i at give dem mad." (ibid., s.152 og s.156)

Princippet om, "at ingen vil se muselmanden", omfatter også den overlevende: sidstnævnte forfalsker ikke blot sit vidnesbyrd (alle vidner er enige om, at ingen i lejrene var "venlige imod" muselmænd), men er heller ikke klar over, at han har forvandlet nogle mennesker til et uvirkeligt paradigme, til en vegeerende maskine, hvis eneste formål er at muliggøre, at der for enhver pris kan skelnes mellem det, der er blevet uskueligt i lejren: det menneskelige fra det umenneskelige.

2.10 — Hvad vil det sige at "forblive menneske"? At svaret ikke er let, ja, at selve spørgsmålet har brug for at blive

undersøgt, fremgår af den overlevendes opfordring: "Betragt, om dette er et menneske?" Det drejer sig ikke om et egentligt spørgsmål, men om en befaling ("Jeg overantvorder jer disse ord." Levi, 3,1, s.6), som sætter spørgsmålstejn ved spørgsmålets egen form. Som var det sidste, vi kan forvente her, en bekræftelse eller en negation.

Det drejer sig snarere om at få betydningen af termen "menneske" ført så langt tilbage, at meningen med spørgsmålet bliver aldeles forvandlet derved. Det er bemærkelsesværdigt, at Levis og Antelmes vidnesbyrd, der blev offentliggjort det samme år (i 1947), nærmest forekommer at føre en indbyrdes ironisk dialog om dette allerede i deres titler: *Hvis dette er et menneske* og *L'Espèce humaine*, menneskearten. Hvad der stod på spil i lejrene for Antelme, var et "næsten biologisk" krav om at tilhøre menneskearten, en sidste følelse af at tilhøre en art: "At der sættes spørgsmålstejn ved menneskets kvalitet, fremkalder et næsten biologisk krav om at tilhøre menneskearten" (Antelme, s.11).

Det er vigtigt, at han bruger den tekniske term *espèce*, art, og ikke den, der afsluttede omkvædet på en sang, han må have kendt, *le genre humain*, menneskeslægten.¹¹ For det drejer sig om det biologiske tilhørsforhold i streng forstand

11 Agamben har sangteksten til *Internationale* i tankerne. Forfattet af Eugène Pottier i juni 1871, midt i undertrykkelsen af Pariserkommunen.

Omkvæget lyder:

"C'est la lutte finale

Groupons-nous, et demain,

L'Internationale,

Sera le genre humain."

Nogenlunde ordret, men upoetisk oversat til dansk:

"Det er den endelige kamp

Lad os samles, og i morgen

Vil Internationale

Være menneskeslægten." - O.a.

(*næsten* må her stå for en slags eufemisme, et lille forbehold over for det uhørte), og ikke om en moralsk eller politisk solidaritetserklæring. Og det er netop det, man skal tage i ”be-
 tragtning”, og ikke, som Bettelheim synes at tro, spørgsmålet om værdighed. Opgaven bliver ikke mindre dunkel og enorm af, at den er sammenfaldende med den, som SS påtvinger og som tilsammen pålægger, at lejrens lov tages alvorligt: ”svin, ikke mennesker”.

”De helte vi kender fra historien eller fra litteraturen, uanset om de har anråbt kærligheden, ensomheden, angsten ved tilværelsen eller ved ikke at være til, eller hævnen, uanset om de stod frem mod uretten, mod ydmygelsen, så tror jeg ikke, at de nogensinde har set sig nødsaget til at udtrykke en allersidste følelse af at tilhøre arten som eneste og sidste krav. At sige, at man dengang følte, at der blev sat spørgsmålstejn ved en selv som menneske, som medlem af arten, kan forekomme at være en tilbageskuende følelse, en forklaring foranlediget af en eftervirkning. Ikke desto mindre var det det, der blev oplevet på den mest umiddelbare måde og følt hele tiden; og det var det, netop det, de andre ville.” (Antelme, *ibid.*)

Hvad er den ”allersidste” følelse af at tilhøre menneskearten? Og eksisterer der noget i retning af en sådan følelse? Mange synes alene at ville søge svaret på dette spørgsmål i muselmanden.

2.11 — Levi begynder først at bære vidnesbyrd efter, at afmenneskeliggørelsen er fuldbragt, alene på det tidspunkt hvor det ikke længere gav nogen mening at tale om værdighed. Han er den eneste, der bevidst har sat sig for at bære vidnesbyrd i muselmændenes sted, på vegne af de druknede,

af dem, der blev nedbrudt og nåede bunden. At i øvrigt alle i Auschwitz på en eller anden måde havde fralagt sig menneskelig værdighed, er underforstået i mange vidneudsagn. Dog nok aldrig så tydeligt som i det stykke fra *De druknede og de frelste*, hvor Levi fremmaner den mærkelige desperation, der greb fangerne i befrielsens øjeblik. ”I det øjeblik de følte, at de atter var ved at blive mennesker, det vil sige ansvarlige” (Levi 2, s.56). Den overlevende kender altså til den fælles nedværdigelse og ved, at menneskelighed og ansvarlighed er noget, den deporterede har måttet efterlade uden for lejrens porte.

Det er givetvis vigtigt, at enkelte ikke har givet efter – den fromme Chajim, den tavse Szabò, den vise Robert, den modige Baruch. Men vidnesbyrdet gælder ikke for dem, ikke for de ”bedste”. Og også selvom de ikke var døde – men ”de bedste er alle døde” (s.66) – ville de ikke kunne være vidner og ville ikke kunne bære vidnesbyrd for lejren. Måske for noget andet, deres egen tro, deres moralske styrke (og det er netop hvad de gjorde, da de døde), men ikke for lejren. Det giver derimod mening at bære vidnesbyrd på vegne af de ”fuldstændige vidner”, af dem der ”allerede havde mistet evnen til at iagttage, til at huske, sammenligne og udtrykke sig” (s.68), dvs. på vegne af dem for hvilke det ville være uanstændigt at tale om værdighed og anstand.

Da en ven af ham forsøger at overbevise ham om, at hans overlevelse har en mening, som skyldes forsynet, at han skulle være ”forudbestemt, en udvalgt”, så afviser Levi det oprørt (”En sådan opfattelse forekom mig monstrøs”, s.66). Det er som om kravet om at have opbevaret et genkendeligt gode i Auschwitz, at have frelst noget gennem lejren for siden at føre det hinsides lejren og ind i den normale verden, ikke kan være et acceptabelt krav, ikke kan være et vidneudsagn til fordel for det gode. Det er også i den mening, man må forstå tesen om, at de der overlever, ikke er ”de bedste, dem der er forudbestemt til gode gerninger, budbringerne” (s.66). De overlevende er ikke bare de værste i forhold til de bedste,

til dem hvis moralske styrke gjorde dem til de mindst egnede, men også i forhold til den anonyme masse af druknede, til dem hvis død ikke kan kaldes død. Netop i dette består Auschwitz' særlige, etiske apori: det er det sted, hvor det ikke er anstændigt at forblive anstændige, hvor de, der har troet at kunne opretholde værdighed og selvrespekt, føler skam over for dem, som mistede dem med det samme.

2.12 — Der findes en berømt beskrivelse af denne skam over at have bevaret anstand og værdighed. Det er Maltes møde med vagabonderne i Paris' gader, da han bliver klar over, at de genkender ham som en af deres og gør indforståede tegn til ham, til trods for hans tilsyneladende værdighed og rene kravetøj.

"Ganske vist er flippen ren og mit linned også, og jeg kunne, som jeg er, gå ind i et hvilket som helst konditori, selv på de store boulevarder, og kunne trøstigt med min hånd gribe ned i et fad med kager og tage en. Man ville ikke finde noget påfaldende i det og ikke skælde mig ud og vise mig bort; det er endnu stadig en hånd af det gode selskab, en hånd der bliver vasket en fire, fem gange om dagen. Ja, der er ingenting under neglene, der er intet blæk på skrivefingeren, og især er håndleddene ulastelige. Så langt vasker fattige folk sig ikke, det er en fastslået kendsgerning. [...] Men der er dog et par eksistenser på boulevard Saint-Michel f.eks. og i rue Racine, der ikke lader sig bringe på vildspor, de blæser af håndleddene. De ser på mig og ved det. De ved, at jeg egentlig hører til deres lag, at jeg kun spiller en smule komedie. [...] Og de vil ikke ødelægge spøgen for mig; de smiser lidt og blinker til mig. [...] Hvem er disse mennesker? Hvad vil de mig? Venter de på mig? Hvorpå kender de mig? [...] For det står mig klart, at det er affaldet, ikke blot tiggere; nej, det er

egentlig ikke tiggere; man må skelne. Det er affald, skaller af mennesker, som skæbnen har spytet ud. Fugtige af skæbnens spyt klæber de ved en mur, ved en lygtepæl, ved en plakatsøjle, eller de driver langsomt ned ad gaden med et mørkt, snavset spor efter sig. [...] [H]vor kunne det falde det lille, grå kvindemenneske ind dengang at blive stående et kvarter ved siden af mig foran et butiksvindue, medens hun viste mig en gammel, lang blyant, der uendelig langsomt skød sig ud af hendes dårlige, lukkede hænder. Jeg lod, som om jeg betragtede de udstillede sager og ikke mærkede noget. Men hun vidste, at jeg havde set hende; hun vidste godt, at jeg stod og tænkte over, hvad hun egentlig foretog sig. For at det ikke kunne dreje sig om blyanten, forstod jeg nok; jeg følte, at det var et tegn, et tegn for indviende, som de, der går til bunds, kender; jeg anede, at hun ville lade mig vide, at jeg skulle komme et eller andet sted hen eller gøre noget. Og det sælsomste var, at jeg stadigvæk ikke kunne blive den følelse kvit, at der virkelig bestod en vis aftale, der hørte til dette tegn, og at denne scene i grunden var noget, jeg havde måttet vente. [...] Men nu går der næsten ikke en dag uden sådan et møde. Ikke blot i skumringen; ved middagstid i de tætteste gader hænder det, at der pludselig står en lille mand eller en gammel kone, der nikker, viser mig noget, og igen forsvinder, som om nu alt fornødent var gjort. Det er muligt, at det en dag falder dem ind at komme helt ind i min stue; de ved sikkert, hvor jeg bor, og de skal nok vide at indrette det sådan, at portneren ikke nægter dem adgang." (Rilke I, s.30-33)

Vi er ikke så interesserede i, at der her hos Malte findes et så fuldkomment udtryk for den grundlæggende tvetydighed i Rilkes gestus, splittet som den er mellem bevidstheden om at have forladt enhver genkendelig gestaltning af det men-

neskelige og forsøget på for enhver pris at finde en udvej fra denne tilstand, hvorfor enhver nedstigning i afgrunden blot bliver en forudsætning for ham til at foretage en uomgængelig opstigning til poesiens og adelens *hauts lieux*.¹² Det er derimod et afgørende forhold, at Malte fornemmer, at hans værdighed udgør en unyttig komedie over for disse ”udskud”, noget der kun kan lede dem til at ”smiske og blinke”. Samt at synet af dem og den fortrolighed, de går ud fra, er så uudholdelig for Malte, at han begynder at frygte, at de en dag stiller i hans eget hjem for at skamme ham ud. Derfor søger han tilflugt i Bibliothèque Nationale, blandt sine digtere, hvor udskuddene aldrig vil kunne komme ind.

Måske blev værdighedens skibbrud over for det menneskelige ekstreme skikkelse og selvrespektens manglende nytte over for den absolutte nedværdigelse aldrig stærkere beskrevet før Auschwitz. En tynd streng forbinder de ”skaller af mennesker”, som Malte frygter, med de ”menneske-skaller”, som Levi taler om. Og den unge digters lille skam over for vagabonderne i Paris er en sagte stafet, der bringer bud om den store, uhørte skam, som de overlevende føler over for de druknede.

2.13 — Det er nødvendigt at gøre sig overvejelser over muselmandens paradoksale etiske situation. I modsætning til hvad Bettelheim tror, er han ikke så meget et chiffer for det punkt, hvorfra der ikke kan vendes tilbage, for den tærskel, hinsides hvilken man ophører med at være menneske, dvs. et chiffer for den moralske død, over for hvilken der skal gøres modstand af al kraft for at redde menneskelighed og selvrespekt, og måske også livet. Nej, for Levi er muselmanden snarere stedet for et eksperiment, gennem hvilket der sættes spørgsmålstejn

¹² På fransk i originalen. O.a.

ved selve moralen og ved selve menneskeligheden. Han er en grænse-skikkelse for en særlig art, ved hvilken ikke bare kategorier som værdighed og selvrespekt mister deres mening, men også selve ideen om en etisk grænse mister sin.

For det er faktisk indlysende, at fastlægger man en grænse, hinsides hvilken man ophører med at være menneske, og så alle eller størsteparten af menneskene overskrider den, så beviser dette ikke i nævneværdig grad menneskenes umenneskelighed, men snarere det utilstrækkelige og abstrakte ved den foreslåede grænse. Lad os modsat forestille os, at SS lod en prædikant komme ind i lejren, og at denne med alle midler forsøgte at overbevise muselmændene om nødvendigheden af at opretholde værdighed og selvrespekt også i Auschwitz. Dette menneskes fremgangsmåde ville være modbydelig, og hans prædiken en afskyelig forhånelse af den, der da befandt sig ikke blot hinsides enhver mulighed for overbevisning, men også hinsides enhver hjælp (”de var næsten altid hinsides hjælpen”, Bettelheim, 3, s.156). Derfor opgav allerede de deportererede at tale til muselmanden, som udgjorde tavsheden, og det ikke at se, indtil videre den eneste passende opførsel over for den, der befinder sig hinsides hjælpen.

Muselmanden har begivet sig over i en zone af det menneskelige – for blot at nægte ham menneskelighed ville indebære en anerkendelse af SS’s dom og gentage dens gestus – hvor såvel hjælp som værdighed og selvrespekt er blevet nyttesløse. Men findes der en zone af det menneskelige, hvor disse begreber ikke har nogen mening, så er de ikke genuine etiske begreber, eftersom ingen etik kan gøre krav på at lade en del af det menneskelige stå uden for den, uanset hvor ubehageligt den del måtte være og uanset hvor vanskeligt det måtte være at se på den.

2.14 — Hidrørende fra et europæisk land, som i forhold til Auschwitz havde grund til at nære dårlig samvittighed mere

end noget andet, udbredte der sig for år tilbage en doktrin inden for akademiske miljøer. Den hævdede at have identificeret en slags transcendent betingelse for etik i form af et princip for obligatorisk kommunikation. Ifølge denne besynderlige doktrin kan et talende væsen ikke på nogen måde unddrage sig kommunikation. Eftersom menneskene til forskel fra dyrene er begavet med sprog, så er de så at sige dømt til at blive enige om kriterierne for mening og for gyldigheden af deres handlinger. Den der erklærer, at han ikke vil kommunikere, modbeviser sig selv, fordi han dog har kommunikeret sin vilje til ikke at kommunikere.

Inden for filosofiens historie er argumenter af denne type ikke nye. De angiver det punkt, hvor filosofien er ude i vanskeligheder og føler sprogets fortrolige grund forsvinde under sine fødder. Allerede dengang Aristoteles i *Metafysikkens Gamma* bog skulle bevise ”den sikreste grundsætning af alle”, grundsætningen om ikke-modsigelse, blev han tvunget til at ty dertil. Han skriver:

”Men der er dem, der er så lidt skolede i tænkning, at de kræver bevis for den også [...] Det er jo dog ganske umuligt, at der kan være bevis for alting, for så måtte man gå i det uendelige, og ikke engang således ville man få et bevis. [...] Man kan jo ganske vist også her give et gendrivelserbevis for, at det er umuligt (at bevise alting), hvis den, der går imod det, bare vil sige noget; men hvis han intet siger, så er det jo latterligt at søge efter grunde over for den, der ikke selv har grunde til nogen ting. Et sådant menneske er jo ikke anderledes end en plante.” (Aristoteles, s.100).

Bliver de grundlagt på en tavs forudsætning (i dette tilfælde, at nogen skal tale), så må alle sådanne gendrivelseer nødvendigvis lade noget til overs i form af en udelukkelse. I Aristoteles’ tilfælde er det tiloversblevne og udelukkede menneskeplanten,

mennesket der ikke taler. Det er da også nok, at modstanderen ganske enkelt og radikalt tier, for at gendrivelsen mister sin stringens. Det er ikke fordi mennesket kan tilbagekalde indgangen til sproget efter behag. Ikke desto mindre står det sådan til, at den blotte tilegnelse af evnen til at kommunikere ingenlunde forpligtiger til at tale, dvs. at sprogets rene præeksistens som kommunikationsredskab – altså at der for den talende allerede findes et sprog i forvejen – ikke i sig selv kan indeholde nogen pligt til at kommunikere. Tværtimod er det kun, såfremt sproget ikke allerede er kommunikation, kun såfremt det vidner om noget, hvorefter der ikke kan bæres vidnesbyrd, at den talende kan mærke noget i retning af en fordring om at tale.

Auschwitz er den radikale gendrivelse af ethvert princip om obligatorisk kommunikation. Og det er ikke blot, fordi ethvert forsøg på at få en Kapo eller en SS’er til at kommunikere ifølge de overlevendes tilbagevendende vidnesbyrd hyppigt blot fremkaldte stokkeslag, eller fordi – som Marsalek husker – at enhver kommunikation i nogle lejre var erstattet med en gummiknippel, som derfor på ironisk måde var blevet døbt *der Dolmetscher*, tolken. Ej heller fordi ”Ikke at blive talt til” udgjorde den normale betingelse i lejren, hvor ”sproget tørrer ud på få dage, og med dét evnen til at tænke” (Levi 2, s.75). Den afgørende indvending er en anden. Det drejer sig atter om muselmanden. Lad os et øjeblik forestille os, at vi takket være en vidunderlig tidsmaskine kan føre professor Apel ind i lejren, lede ham hen til en muselmand og så bede ham om, han ikke også her vil verificere sin etik om kommunikation. Jeg tror det da i enhver henseende vil være at foretrække at slukke for vor tidsmaskine og indstille eksperimentet. For der er en risiko for, at muselmanden, trods alle gode hensigter, atter udelukkes fra det menneskelige. Muselmanden er den radikale gendrivelse af enhver mulig gendrivelse, tilintetgørelsen af de yderste metafysiske bastioner, der kun lader sig holde, fordi de ikke kan bevises direkte, men kun ved at negere deres negation.

2.15 — På dette punkt kan det ikke overraske, at også begrebet om værdighed har en juridisk oprindelse, der denne gang henviser os til sfæren for den offentlige ret. Allerede i den republikanske tidsalder angav den latinske term *dignitas* da også den rang og autoritet, der tilkom offentlige hverv og ved afsmitning også selve udøvelsen af hvervene. Man talte derfor om *dignitas equeste, regia, imperatoria*. Ud fra dette synspunkt bliver læsningen af bog XII i *Codex Iustinianus* særlig lærerig; den drejer sig ”om værdighederne”. Den skal sørge for, at ordenen overholdes mellem de forskellige ”værdigheder” indtil mindste detalje (ikke kun hvad angår senatorernes og konsulernes traditionelle værdighed, men også prætorianerpræfektens, og den værdighed, der tilkommer *præpositus sacri cubiculi*, kasselestrene, dekanerne, epidemeticierne, metatierne og de øvrige grader inden for dette byzantinske bureaukrati) samt overvåge, at adgangen til hvervene (kaldet *porta dignitatis*) forhindres for de personer, hvis vandel ikke svarer til den pågældende rang (fordi de eksempelvis har modtaget en påtale fra censoren eller er blevet ramt af infami). Opbygningen af en egentlig teori om værdighed er dog middelalderjuristernes og kannikkernes værk. I en bog, der i dag er klassisk, har Ernst Kantorowicz påvist måden, hvorpå den juridiske videnskab blev tæt sammenflettet med teologien for derved at kunne udsige et kardinalpunkt for teorien om suverænitæt, nemlig det om den politiske magts evige karakter. Værdigheden frigør sig fra sin bærer og bliver en fiktiv person, en slags mystisk legeme, der ledsager dommerens eller kejserens virkelige legeme, ligesom den guddommelige person fordobler det menneskelige legeme i Kristus. Denne frigørelse kulminerer i det princip, middelalderjuristerne gentager utallige gange, ifølge hvilket ”værdigheden aldrig dør” (*dignitas non moritur, Le Roi ne meurt jamais*, kongen dør aldrig).

Adskillelsen og samtidig intimiteten mellem værdigheden og dens legemlige bærer fik et iøjnefaldende udtryk i den romerske kejsers (og senere de franske kongers) dob-

belte bisættelse. Herunder blev den afdøde suveræns voksbillede, der forestillede hans ”værdighed”, behandlet som et virkeligt menneske, udsat for lægelig pleje og æresbevisninger og til sidst brændt i et højtideligt bisættelsesritual (*funus imaginarium*).

Kannikkernes arbejde foregår parallelt med juristernes. De opbygger en tilsvarende teori om de forskellige kirkelige ”værdigheder”, og den kulminerer med *De dignitate sacerdotum* til brug for dem, der celebrerer messe. Heri hæves på den ene side præstens rang over englenes, eftersom hans legeme under messen forvandles til stedet for Kristi inkarnation, og på den anden insisteres der på en værdighedens etik, dvs. på at præstens optræden skal svare til hans ophøjede stilling (hvilket indebærer, at han skal holde sig fra enhver *mala vita* og f.eks. ikke må håndtere Kristi legeme efter at have rørt ved kvindens *pudenda*). Og da de offentlige værdigheder overlever døden i form af et billede, så overlever præstens hellighed gennem relikviet (”dignités”, værdigheder, er den betegnelse, der især i det fransktalende område angiver det hellige legemes relikvier).

Da termen værdighed begynder at optræde i traktaterne om moral, behøver den blot at følge den juridiske teoris model punkt for punkt samt inderliggøre den. Eftersom det var underforstået, at dommerens eller præstens opførsel og ydre fremtræden skulle harmonere med deres rang (fra begyndelsen af angiver *dignitas* også en fysisk fremtræden, der er passende for en ophøjet stilling, og ifølge romerne er den det, der hos mændene svarer til kvindens *venustas*), så bliver værdigheden nu til en slags støbeform, der kan åndeliggøres af moralen og tilrane sig den fraværende ”værdigheds” plads og navn. Og ligesom retten før havde frigjort rangen af *persona ficta* fra dens bærer, således kan moralen nu løskøbe den enkeltes opførsel fra besiddelsen af et hverv gennem den modsatte og spejlvendte proces. Herefter bliver den person værdig, der skønt uden offentlige hverv opfører sig som om den

besad et sådant. Dette er indlysende for de samfundsklasser, som efter sammenbruddet for *l'Ancien régime* har mistet de sidste offentlige privilegier, som Enevælden havde ladet dem beholde. Og senere bliver det også indlysende for underklasserne, som per definition er udelukkede fra enhver politisk værdighed, men som allehånde opdragere begynder at belære om de fattiges værdighed og ærlighed. Begge ser sig tvunget til at tilpasse sig en fraværende værdighed. Overensstemmelsen mellem den juridiske og den moralske model når ofte helt frem til det sproglige udtryk: *dignitatem amittere* eller *servare*, som angav tabet eller opretholdelsen af et hverv, bliver nu til at miste eller opretholde værdighed, at ofre eller redde om ikke rangen så i det mindste dens ydre fremtoning.

Når de henviste til jødernes retsstilling efter indførelsen af racelovene, betjente nazisterne sig også af en term, der forudsætter værdighed: *entwürdig*. Jøden er det menneske, som er blevet frataget enhver *Würde*, enhver værdighed: kun menneske, og derfor netop ikke-menneske.

2.16 — Man har altid vidst, at der findes steder og situationer, hvor værdighed er ubelejlig. Et sådant sted er kærligheden. En forelskelse kan være alt, undtagen værdig, ligesom det er umuligt at elske, mens man opretholder værdighed. Antikkens folk var så overbevist om det, at de mente, at selv ordet for kærlighedsglæde var uforeneligt med værdighed (*verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem*), og anbragte det erotiske emne inden for den komiske genre (fra Virgilkommentatoren Servius ved vi, at IV bog i *Æneiden*, som rører moderne læsere til tårer, blev anset for et perfekt eksempel på komisk stil).

Der er gode grunde til denne umulighed af at forsonse kærlighed med værdighed. Såvel i tilfældet med den juridiske *dignitas* som i den med dens moralske overførsel, er værdighed da også noget selvstændigt i forhold til eksistensen af dens bærer. Den er en indre model eller et ydre billede, som

han skal tilpasse sig og som må bevares for enhver pris. Men i ekstreme situationer – og kærligheden er på sin egen måde også en ekstrem situation – er det ikke muligt at opretholde blot den mindste afstand mellem den virkelige person og dens model, mellem liv og norm. Og det er ikke fordi livet eller normen, det indre eller det ydre, skiftevis vinder overhånd, men fordi de bliver sammenblandet på alle punkter og ikke giver plads for noget ærværdigt kompromis (det ved Paulus til fulde, da han i *Romerbrevet* definerer kærligheden som Lovens formål og opfyldelse).

Det er også derfor Auschwitz kommer til at angive afslutningen på og ruinen for enhver etik om værdighed og om tilpasning til en norm. Det nøgne liv, hvortil mennesket er blevet reduceret, hverken fordrer eller tilpasser sig noget: det er selv den eneste norm, det er absolut immanent. Og "den allersidste følelse af at tilhøre arten" kan under ingen omstændigheder være en værdighed.

Det gode – såfremt det ellers giver mening at tale om et gode her – som de overlevende formåede at redde fra lejren, er derfor ikke værdighed. Tværtimod: at man kan miste værdighed og anstand hinsides enhver forestilling og at der endnu findes liv i den yderste fornedrelse, det er den gruppevækkende nyhed, som de overlevende tager med sig fra lejren til menneskenes verden. Og denne nye videnskab kommer til at udgøre kriteriet, ud fra hvilket enhver moral og enhver værdighed skal bedømmes og måles. Det er i muselmanden, at den finder sin mest ekstreme formulering, og han vogter den tærskel til en etik og en form for liv, der begynder, hvor værdigheden ender. Og Primo Levi, der bærer vidnesbyrd for de druknede og taler på deres vegne, er denne nye *terra ethicas* kartograf, den ubønhørlige landmåler af *Muselmanland*.

2.17 — Som vi har set, udgør situationen mellem liv og død et af de konstante træk ved beskrivelserne af muselmanden, som omskrives til det "omvandrede lig". Stillet over for

hans udviskede ansigt, hans "orientalske" døds kamp, tøver de overlevende endog med at tilkende ham den levendes enkle værdighed. Denne nærhed til døden kan dog have en anden og mere krænkende betydning, som snarere vedrører dødens værdighed eller uværdighed end livets.

Som altid er det Levi, der finder den mest nøjagtige og samtidig den frygteligste formulering. I *Hvis dette er et menneske* skriver han: "Man tøver med at kalde deres død for død". Og det er mere nøjagtigt, fordi det, der definerer muselmændene nok ikke er, at deres liv ikke længere er liv (det er en slags fornedrelse, der på en måde gælder for alle lejrens beboere og ikke er ganske ny som erfaring), men snarere, at deres død ikke er død. At et menneskeligt væsens død ikke længere kan kaldes død (ikke bare det, at den ikke har betydning, for det er allerede sket før, men netop at døden ikke kan kaldes ved navn), udgør den særlige rædsel, muselmanden indfører i lejren og som lejren indfører i verden. Men det indebærer da – og derfor er Levis sætning frygtelig – at SS'erne havde ret, når de kaldte ligene for *Figuren*. Hvor døden ikke kan kaldes død, kan ligene heller ikke kaldes lig.

2.18 — Det var allerede blevet slået fast, at det, der definerer lejren, ikke bare er fornægtelsen af livet, og at hverken døden eller antallet af ofre på nogen måde kan udtømme dens rædsel; at den krænkede værdighed ikke er livets, men dødens. I et interview til Günther Gaus fra 1964 havde Hannah Arendt beskrevet sin reaktion fra det øjeblik, hvor sandheden om lejrene begyndte at blive kendt i alle detaljer:

"Før da sagde vi til hinanden: Nuvel, vi har fjender. Det er dog ganske naturligt. Hvorfor skulle et folk ikke have fjender? Men det her var noget andet. Det var virkeligt, som åbnede der sig en afgrund. [...] Det havde aldrig skullet ske. Og dermed mener jeg ikke

ofrenes antal. Jeg mener fabrikationen af ligene og så videre – jeg behøver ikke at inkludere mig yderligere på dette. Dette havde ikke skullet ske. Der er der sket noget, hvormed ingen af os vil kunne gøre sig færdig." (Arendt 2, s.59-60)

Det er som om, at hver af disse sætninger er fyldt af en så smertefuld mening, at den talende tvinges til at ty til vendinger, der befinder sig halvvejs mellem eufemismen og det uhørte. Først og fremmest det mærkværdige udtryk, der gentages i to varianter, "dette havde ikke skullet ske", som i det mindste ved første øjekast har et anstrøg af nag. Det er overraskende at møde det udtryk på den forfatters læber, der har skrevet den modigste og mest afmystificerende bog i vor tid om ondskabens problem. Indtrykket vokser endvidere ved de sidste ord: "Der er der sket noget, hvormed ingen af os vil kunne gøre sig færdig." (Ifølge Nietzsche udspringer naget af viljens manglende evne til at tage det til sig, som er sket, når den er ude af stand til at forson sig med tiden og med dennes "sådan var det").

Det havde ikke skullet ske, og det er ikke desto mindre sket, som det bliver angivet umiddelbart efter. Og det er noget så skændigt, at Hannah Arendt efter at have nævnt det fremkommer med en gestus af modvilje eller af skam ("jeg behøver ikke at inkludere mig yderligere på dette"): "fabrikationen af ligene og så videre". Bestemmelsen af udslettelsen som en slags produktion på samlebånd ("*am laufenden Band*") blev fremført første gang af en læge fra SS, Friedrich Entress (Hilberg s.968), og siden er den blevet gentaget og varieret mange gange, ikke altid i det rette sammenhæng.

Under alle omstændigheder indebærer udtrykket "fabrikationen af lig", at man her ikke længere kan tale om død i egentlig forstand, at den i lejrene ikke var død, men noget uendeligt mere skændigt end døden. I Auschwitz døde man ikke, der blev produceret lig. Lig uden død, ikke-mennesker hvis bortgang ydmyges til at være serieproduktion. Og netop denne degradering

af døden skulle da ifølge en mulig og udbredt fortolkning udgøre Auschwitz' særlige krænkelse, det egentlige navn for dens rædsel.

2.19 — Det er dog ingenlunde givet, at ydmygelsen af døden skulle udgøre Auschwitz' etiske problem. Det viser de selvmodsigelser, hvori de skribenter havner, der tager fat på Auschwitz ud fra en sådan vinkel. Ligesom det skete for dem, der mange år før Auschwitz forfattede anklageskrifter mod dødens degradering i vor tid. Den første blandt disse er naturligvis Rilke, som endog udgør den uforudselige kilde, hvorfra Entress' udtryk om serieproduktion af død i lejrene mere eller mindre direkte stammer. "Nu døes der i 559 senge. Naturligvis fabriksmæssigt. Ved så enorm en produktion er den enkelte død ikke så godt udført, men det er heller ikke det, det kommer an på. Det er massen, der gør det." (Rilke 1, s.9). Og samtidig, i de samme år, talte Péguy om dødens tab af værdighed i den moderne verden, et tekststed Adorno siden fremmanede i forbindelse med Auschwitz: "Det er lykkedes for den moderne verden at ydmyge det, som måske er det vanskeligste at ydmyge i verden, fordi det i sig, i sin tekstur, har en særlig slags værdighed, ligesom en enestående uformåen til at lade sig ydmyge: den ydmyger døden."

Over for en "fabriksmæssig" død stiller Rilke en "egen død" som i de gode gamle dage, dvs. den død, som enhver bar i sig "som en frugt sin kerne". "Den *havde* man, og det gav én en ejendommelig værdighed og en stille stolthed." (ibid. s.10 – [Rilkes kursiv]). Hele "Das Buch von der Armut und vom Tode", der er skrevet under pariseropholdets choc, beskæftiger sig med dødens fornedrelse i storbyen, hvor umuligheden af at leve bliver til umuligheden af at modne frugten af ens egen død, "den store død, som er i os" (Rilke 3, s.17). Ser vi bort fra en tvangstankeagtig, tilbagevendende brug af billeder af fødsel og abort ("så afføder vi / vor døds døde fejlfødsel" (Rilke 2, s.348) og af umodne og modne frugter ("thi

deres hænger grøn og uden sødme, / en frugt i dem, som ingen modning når." Rilke 3, s.16), så er det bemærkelsesværdigt, at ens egen død kun adskilles fra den anden død ved hjælp af meget abstrakte og formelle prædikater, nemlig modstillingerne egentlig/uegentlig og indre/ydre. Stillet over for den ekspropriering af døden, der foregår under moderniteten, så reagerer digteren ud fra den freudianske sorgs skema: ved at interiorisere det tabte objekt. Eller som i et lignende tilfælde med melankolien ved at lade et objekt – døden – fremstå som eksproprieret, hvorfor det ikke giver nogen mening at tale om egentlig eller uegentlig i den forbindelse. Hvad der skulle kunne gøre den død "egentlig", som tilkommer kammerherre Brigge i hans gamle hus Ullsgaard og som Malte beskriver så omhyggeligt som et eksempel på "fyrstelig" død, det står ikke at læse i bogen, bortset altså fra, at han netop dør i *sit* hus, omgivet af *sine* tjenere og af *sine* hunde. Rilkes forsøg på at give døden en "ejendommelig værdighed" tilbage, efterlader tværtimod i den grad et indtryk af skamløshed, at bondens drøm til sidst om at dræbe den døende nådigherre med "sin møggreb" synes at afsløre et fortrængt ønske hos digteren.

2.20 — Udtrykket "fabrikation af lig" ("Fabrikation von Leichen") som en definition på udryddelseslejrene var i 1949 blevet benyttet af Martin Heidegger, Hannah Arendts lærer i Freiburg i midten af 1920'erne. Og mærkværdigt nok så indebar "fabrikationen af lig" også dengang – ligesom allerede hos Primo Levi – at man i forbindelse med udryddelsens ofre ikke kunne tale om død, at de ikke døde rigtigt, men blot var enkeltprodukter fremstillet på samlebånd. "Hundredtusinder dør i masser" lyder det i en forelæsning om teknik med titlen *Die Gefahr* (faren), som filosofen holdt i Bremen:

"Dør de? De omkommer. De bliver ombragt. De bliver bestanddele i en beholdning fra fabrikationen af lig.

Dør de? Ubemærket bliver de likvideret i en udryddelseslejr. [...] Men at dø [*sterben*] vil sige at kunne afgøre døden i ens eget væsen. At kunne dø vil sige at evne en sådan afgørelse. Og det formår vi kun, når vort væsen evner dødens væsen. [...] Over alt massiv nød fra utallige, grusomt uafgåede ved døden [*ungestorbener Tode*], og ikke desto mindre er dødens væsen utilgængeligt for mennesket." (Heidegger 1, s.56).

Nogle år senere blev filosofen ikke uden grund bebrejdet, at en sådan kursorisk hentydning til udryddelseslejrene efter års tavshed var ilde anbragt af en forfatter, der havde været indblandet i nazismen, om end marginalt. Sikkert er det dog, at ofrene blev nægtet adgang til dødens værdighed på denne måde, de blev dømt til at omkomme i en død, som de ikke kunne afgå ved, for at bruge et billede, der bringer Rilkes "vor døds døde fejlfødsel" i hu. Men hvad havde det mon kunnet være *at afgå ved døden* i lejren, hvad havde en død, som var evnet i ens eget væsen, kunnet være dér? Og kan det virkelig give nogen mening at skelne en egentlig død fra en uegentlig i Auschwitz?

Sagen er, at der i *Sein und Zeit* betros døden en særlig funktion. Den er stedet for en afgørende erfaring, som under betegnelsen "Seins zum Tode", væren til døde, måske udtrykker den yderste hensigt med Heideggers etik. For det er i den "beslutning", der her træffes, at den daglige uegentlighed med den snak, nysgerrighed og tvetydighed, hvori mennesket først og fremmest befinder sig, forvandler sig til egentlighed; og den anonyme død, som altid angår de andre og aldrig er rigtig til stede, bliver til den "egentligste" og "uovertrufne" mulighed. Dog har denne mulighed ikke noget særligt indhold, og den tilbyder ikke mennesket noget at være eller at virkeliggøre. Som mulighed betragtet er døden tværtimod aldeles tom, den har ingen særlig prestige: den er simpelthen *muligheden af det umulige ved enhver opførsel og ved*

enhver eksistens. Netop derfor kan imidlertid den beslutning, som i væren til døde radikalt erfarer en sådan umulighed og en sådan tomhed, løsrive sig fra enhver ubeslutsomhed og for første gang helt og fuldt tilegne sig sin egen uegentlighed. Erfaringen af den umådelige umulighed ved at eksistere er med andre ord måden, hvorpå mennesket befrier sig fra sin forvirring i "mans" verden og muliggør sin egen faktiske eksistens over for sig selv.

Det gør da Auschwitz' situation end mere betydningsfuld i Bremerforelæsnngen. Ud fra førnævnte perspektiv må lejren blive det sted, hvor det er umuligt at gøre en erfaring af døden som den egentligste og uovertrufne mulighed, som det umuliges mulighed. Dvs. som det sted, hvor der ikke gives nogen tilegnelse af det uegentlige, og hvor det uautentiskes faktiske herredømme hverken kender til omskiftelighed eller undtagelser. Det er derfor, at dødens væsen er utilgængelig i lejrene (ligesom i øvrigt også - ifølge filosofen - i epoken for teknikkens betingelsesløse triumf), og menneskene dør ikke, men produceres som lig.

Det er dog tilladt at stille spørgsmålet, om ikke påvirkningen fra Rilkes model, der strengt adskiller ens egen død fra den uegentlige, har ført filosofen ud i en selvmodsigelse. For i Heideggers etik udgør autenticitet og egentlighed ikke noget, der svæver oven over den uautentiske dagligdag, et ideelt rige overordnet i forhold til det reelle rige; de er tværtimod "et modificeret greb" om det uegentlige (Heidegger 4, s.179), hvorved det, der frigøres, ikke er andet end eksistensens faktiske muligheder. Ud fra Hölderlins princip "Hvor der er fare, der vokser også redningen", som Heidegger citerer flere gange, så skulle tilegnelse og løsgørelse netop være mulige i lejrens ekstreme situation.

Årsagen til at Auschwitz er udelukket fra erfaringen af døden, må da være en anden og af en sådan karakter, at den er i stand til at sætte spørgsmålstegn ved selve muligheden af en autentisk beslutning og derfor i stand til at true

selve grundlaget for Heideggers etik. Lejren er nemlig det sted, hvor enhver skelnen mellem egentligt og uegentligt, mellem muligt og umuligt kommer til at mangle i radikal forstand. For her bliver princippet om, at det egentliges eneste indhold er det uegentlige, netop bekræftet af dets modsætning, som hævder, at det uegentliges eneste indhold er det egentlige. Og ligesom mennesket i væren til døde tilegner sig det uautentiske på en autentisk måde, således eksisterer de deporterede i lejren *hver dag og anonymt* for døden. En tilegnelse af det uegentlige er ikke længere muligt, fordi det uegentlige er helt og aldeles fyldt ud af det egentlige, og menneskene lever hvert øjeblik for deres død på en faktisk måde. Det betyder, at der i Auschwitz ikke længere kan skelnes mellem døden og simpelthen at omkomme, mellem at dø og at blive ”likvideret”. Med henblik på Heidegger skriver Améry: ”Når man er fri, [er det] muligt at gøre sig tanker om døden, som ikke samtidig også er tanker om at dø, ikke er dødsangst.” (Améry s.41). I lejren er det umuligt. Og det er ikke fordi, som Améry synes at mene, at tanken på de måder, hvorpå man dør (ved indsprøjtning af fenol, ved gasning eller ved slag), skulle overflødiggøre at tænke på døden som sådan. Men det er fordi, at hvor tanken om døden er blevet materielt virkeliggjort, hvor døden er ”triviel, bureaukratisk og dagligdags” (Levi 2, s.119), der bliver såvel døden som at dø, såvel at dø som måderne at dø, såvel døden som fabrikationen af lig, uskelnelige.

2.21 — Grete Salus, en overlevende fra Auschwitz, hvis stemme altid lyder rigtig, har engang skrevet, ”at mennesket aldrig må skulle udholde så meget, som det kan udholde, og aldrig må mennesket skulle se, hvordan en sådan lidelse i yderste potens ikke længere har noget menneskeligt over sig.” (Langbein 1, s.96). Man bør tænke over denne enestående formulering, som til fuldkommenhed udtrykker lejrens

særlige modale status, dens egenartede realitet, der ifølge de overlevendes vidnesbyrd gør den absolut sand, og samtidig uforestillelig. Hvis det da i væren til døde ellers drejede sig om at skabe det mulige gennem erfaringen af det umulige (af døden), så frembringes her det umulige (massedøden) gennem en fuldgyldig erfaring af det mulige, gennem en tømning af dets uendelighed. Derfor udgør lejren den absolutte opfyldelse af nazistisk politik, der ifølge Goebbels netop indebar, at ”politik er kunsten at gøre det tilsyneladende umulige muligt”. Og derfor bliver den egentligste gestus i Heideggers etik – tilegnelsen af det uegentlige for at muliggøre det eksisterende – da også virkningsløs: og derfor ”er dødens væsen utilgængeligt for mennesket”.

Den der har været i lejren, uanset om det er en, der er gået under, eller en overlevende, har udholdt alt, hvad han kunne udholde – også det, han ikke havde villet eller skullet udholde. Men derfor har ”en sådan lidelse i yderste potens”, en sådan tømning af det mulige, heller ikke ”noget menneskeligt over sig”. Det menneskelige potentiale overskrider grænsen til det umenneskelige, mennesket kan også udholde ikke-mennesket. Heraf den overlevendes ubehag, ”et konstant ubehag, der ikke havde noget navn”, hvori Levi genkender den ældgamle angst fra *Genesis*, ”den angst for ’tohuva-bohu’, der er indskrevet i hver enkel af os, for det øde og tomme univers [...] fra hvilket menneskets ånd er fraværende” (Levi 2, s.68-69). Det betyder, at mennesket i sig bærer det umenneskelige mærke, at der i åndens centrum må være et sår fra ikke-ånden, hidrørende fra det ikke menneskelige kaos, der så grumt har forvandlet sig til dets væren i stand til alt.

Såvel ubehaget som vidnesbyrdet vedrører ikke blot, hvad man har gjort eller lidt, men også hvad man har *kunnet* gøre og lide. Det er denne *kunnen*, dette næsten uendelige potentiale for at lide, som er umenneskeligt; ikke det faktiske, ikke handlingerne eller undladelserne. Og det er netop erfaringen af en sådan kunnen, der er blevet nægtet SS’erne. Bød-

lerne bliver enstemmigt ved med at gentage, at de ikke *kunne* handle anderledes, end de gjorde, at de altså simpelthen ikke *kunne*, de skulle og det er alt. At handle uden at kunne handle hedder på tysk *Befehlnotstand*, at skulle adlyde ordre. Og de har ydet kadaverdisciplin, været *kadavergehorsom* ifølge Eichmann, dvs. lydige som lig. Bødlerne har givetvis også måttet udholde, hvad de ikke havde skullet (og somme tider villet) udholde; under alle omstændigheder ”har de ikke klaret at kunne det”, som det hedder i en meget meningsfuld vittighed af Karl Valentin. Og derfor blev de ved med at være ”mennesker”, de gjorde ikke erfaringen med det umenneskelige. Måske er denne radikalt manglende evne til at ”kunne” aldrig blevet udtrykt med mere blind tydelighed end i Himmlers tale af 4. oktober 1943:

”De fleste af jer vil vide, hvad det vil sige, når der ligger 100 lig samlet, når der ligger 500 eller når der ligger 1000. At have udholdt dette og – bortset fra undtagelser hidrørende fra menneskelig svaghed – at være forblevet anstændige mennesker ved dette: det har gjort os hårde. Det er et æresblad i vor historie, der aldrig er blevet skrevet og som aldrig vil blive skrevet.” (Hilberg, s.1010).

Det er derfor ikke tilfældigt, at SS’erne nærmest uden undtagelse har vist sig ude af stand til at bære vidnesbyrd. Mens ofrene har båret vidnesbyrd om måden, hvorpå de blev umenneskelige, fordi de havde holdt til alt det, de *kunne* udholde, så forblev bødlerne ”anstændige mennesker”, mens de torterede og dræbte, fordi de ikke har kunnet udholde det, som de alligevel kunne holde til. Og hvis den ekstreme skikkelse for et sådant ekstremt potentiale for lidelse er muselmanden, så forstår man, hvorfor SS’erne ikke har kunnet se muselmanden og endnu mindre kunnet bære vidnesbyrd om ham:

”De var så svage; de lod alt ske med sig. Det var folk, hvormed der ikke var noget fælles, hvormed der ikke kunne kommunikeres – foragten opstod af dette. Jeg kunne bare ikke forstå, hvordan de kunne give op på den måde. For nylig læste jeg en bog om lemmingerne, som hvert femte eller sjette år kaster sig i havet for at dø. Det fik mig til at tænke på Treblinka.” (Sereny, s.313).

2.22 — Den tanke, at liget skulle fortjene en særlig respekt, at der måtte være noget i retning af en dødens værdighed, tilhører egentlig ikke etikken oprindelige arvegods. Den har snarere sine rod i rettens mest arkaiske lag, nemlig i det, hvor retten er sammenfaldende med magien. At der blev vist den afdødes legeme ære og omsorg, havde således oprindeligt det formål at forhindre, at den døde sjæl (eller snarere hans billede eller genfærd) forblev i de levendes verden som en truende tilstedeværelse (jf. romernes *larva* og grækernes *eidolon* eller *phasma*). Begravelsesritualerne tjente netop til at forvandle et sådant forstyrrende og usikkert væsen til en venligsindet og mægtig forfader, hvortil der kunne opretholdes veldefinerede kulturelle forbindelser.

Men den arkaiske verden kendte også til fremgangsmåder, der i stedet havde som formål at gøre en sådan forsoning umulig på en varig måde. Somme tider drejede det sig i al enkelhed om at neutralisere genfærdets fjendtlige tilstedeværelse; således i det gyselige ritual *mascalismos*, hvor ekstremiteterne på liget af en dræbt person (hænder, næse, øren osv.) blev skåret af og trukket på en snor, som førtes under den døde armhuler, så han ikke kunne søge hævn for den krænkelse, han var blevet udsat for. Også den manglende begravelse (som er udgangspunktet for den tragiske konflikt mellem Antigone og Kreon) udgjorde imidlertid en form for magisk hævn, der blev øvet på den døde lig, som på den måde blev dømt til at forblive en *larva* i al evighed og derved ikke kunne finde fred.

Derfor var bisættelsespligten så streng i arkaisk græsk og romersk ret, at man i mangel af et lig skulle begrave en *kolos* som erstatning, dvs. en slags rituel dobbeltgænger for den afdøde (sædvanligvis drejede det sig om et billede af træ eller voks). I beslutningsopposition til sådanne magiske fremgangsmåder står såvel filosofiens udsagn ”Man må hellere kaste lig bort end gødning” (Heraklit, DK 96)¹³ som Evangeliets forskrift om at lade de døde begrave de døde (et ekko herfra finder vi inden for den katolske kirke, når nogle franciskanske åndsretninger nægter at forestå begravelsesritualer). Man må derfor kunne sige, at sammenfletningen og den dermed vekslende kontrastering inden for denne dobbelte arv – mellem det magisk-juridiske og det filosofisk-messianske – lige fra begyndelsen har bestemt en tvetydighed inden for vor kultur, hvad dødens værdighed angår.

Der er måske ikke noget andet sted, hvor denne tvetydighed fremstår med så stor styrke, som i den episode fra *Brødrene Karamasov*, hvor en uudholdelig stank spreder sig fra liget af *starez*en Zosima. Og blandt de munke, der stimler sammen foran den hellige *starez*'s celle, deles lejrene hurtigt mellem dem, og det er flertallet, der drager det hellige ved hans liv i tvivl på grund af den åbenbare mangel på værdighed hos den døde, som i stedet for at udbrede en duft af hellighed straks begynder at gå i opløsning på det mest uanstændige, og de få, der ved, at ligets stand ikke tillader følgeslutninger på etikens niveau. Den dunst af forrådnelse, som svæver over de vantro munkes hoveder, bringer på en måde mindelser om den kvalmende lugt, som krematorieovnenes skorstene spredte over lejrene ”ad himlens veje”. Også i dette tilfælde bliver dunsten for nogen tegnet på den sidste krænkelse, som Auschwitz har udsat de dødeliges værdighed for.

¹³ I Jørgen Mejer, *Filosofferne før Sokrates*, Munksgaard, Kbh., 1971, s.64. O.a.

2.23 — Tvetydigheden ved det forhold, vor kultur har til døden, når sit højdepunkt efter Auschwitz. Det er i særlig grad tydeligt hos Adorno, som har villet gøre Auschwitz til en slags historisk skillelinie ved at hævde ikke blot, at der ikke kunne skrives digte efter Auschwitz, men også at ”al kultur efter Auschwitz, dens påtrængende kritik indbefattet, er skrald” (Adorno 1, s.359). På den ene side synes han at dele Arendts og Heideggers betragtninger (for hvem han ellers ikke nærer nogen sympati), hvad angår ”fabrikationen af lig”, og taler om ”masseproduktion og billiggørelse af døden”; på den anden side håner han Rilkes (og Heideggers) fordring på en egen død. I *Minima Moralia* kan vi derfor læse:

”Rilkes bøn om en egen død er kun et ynkeligt be-
drag, der skal skjule, at menneskene nu blot kreperer.”
(Adorno 2, s.383, modificeret overs.)

Denne vaklen afslører fornuftens manglende mulighed for med sikkerhed at identificere den særlige forbrydelse ved Auschwitz. Således fremføres der to anklager mod den, og de modsiger tilsyneladende hinanden: på den ene side skal Auschwitz have virkeliggjort dødens ubetingede triumf over livet, og på den anden skal den have degraderet og ydmyget døden. Ingen af disse to anklager formår – og det gælder måske for enhver anklage, eftersom en sådan altid indebærer et genuint juridisk greb – at udtømme skændslen ved Auschwitz og definere dens egenart. Det er som om, der var et gorgonhoved, som man ikke kan og ikke vil se under nogen omstændighed, som om der var noget så uhørt, at man forsøger at gøre det forståeligt ved at henføre det til kategorier, der både er mere ekstreme og mere velkendte: livet og døden, værdigheden og uværdigheden. Mellem disse kategorier flyder så Auschwitz' sande chiffer, muselmanen – ”lejrens nerve”, den ”som ingen vil se” og som i hvert vidnesbyrd indskraver en lakune – uden at kunne finde en endegyldig plads. Han er virkelig

det gespenst, som vor hukommelse ikke formår at begrave, den uafrystelige, som vi må bestemme os for at regne med. I det ene tilfælde fremstår han således som den ikke-levende, som et væsen hvis liv ikke er noget rigtigt liv; og i det andet som den, hvis død ikke kan kaldes død, men kun fabrikation af lig. Dvs. som en indskrivning af en død zone i livet, og af en levende zone i døden. I begge tilfælde sættes der spørgsmålstegn ved selve menneskeligheden ved mennesket, eftersom mennesket må se den privilegerede forbindelse til det, der konstituerer det som menneske, bryde sammen, nemlig dødens og livets hellige karakter. Muselmanden er det ikke-menneske, der halsstarrigt fremstår som menneske, og det menneskelige, som det er umuligt at adskille fra det umenneskelige.

Hvis det er sandt, hvad mener den overlevende da, når han taler om muselmanden som det "fuldstændige vidne", som den eneste, hvis vidnesbyrd opnår en almen betydning? Hvordan kan ikke-mennesket bære vidnesbyrd om mennesket, hvordan kan den, der pr. definition ikke kan vidne, være det sande vidne? For titlen *Hvis dette er et menneske* har givetvis også følgende mening: at navneordet "menneske" først og fremmest må anvendes på ikke-mennesket, at det fuldstændige vidne om mennesket er det, hvis menneskelighed er blevet fuldstændigt ødelagt. Dvs. at *mennesket er den, der kan overleve mennesket*. Hvis vi nu kalder antagelsen "Muselmanden er det fuldstændige vidne" for "Levis paradoks", så vil forståelsen af Auschwitz – såfremt en sådan forståelse ellers er mulig – være sammenfaldende med forståelsen af meningen og ikke-meningen af dette paradoks.

2.24 — Hvad angår fornedrelsen af døden i vor tid, så har Michel Foucault foreslået en forklaring af politisk karakter, som knytter fornedrelsen til magtens forandring i moderne tid. I sin traditionelle skikkelse som territorial suverænitet bestemmes magten i al væsentlighed som retten over liv og død.

Af natur er en sådan ret imidlertid asymmetrisk i den forstand, at den især udøves med henblik på døden og kun vedrører livet på en indirekte måde som afholdenhed i forhold til retten til at dræbe. Derfor karakteriserer Foucault suveræniteten ved hjælp af formlen *få til at dø og lade leve*. Fra og med det 17. århundrede, da der opstår en videnskab om det politimæssige, begynder omsorgen for undersåtternes liv og helbred at indtage en alt vigtigere plads i staternes mekanismer og beregninger; og den suveræne magt forvandler sig lidt efter lidt til det, Foucault kalder en biomagt. Den gamle ret til at få til at dø og lade leve viger pladsen for den modsatte figur, som definerer den moderne biopolitik og som finder sit udtryk i formlen at *få til at leve og lade dø*.

"Mens døden i suverænitetsretten udgjorde det punkt, hvor suverænenes absolutte magt viste sig på den tydeligste måde, så bliver døden nu omvendt det øjeblik, hvor individet unddrager sig enhver magt, synker ned i sig selv og på en hvis måde trækker sig tilbage til sin mest private del." (Foucault I, s.221).

Heraf følger dødens gradvise kvalitetstab. Den afklædes sin karakter af offentlig ritual, som ikke bare individer og familien deltog i, men i en hvis forstand også det lokale fællesskab, og bliver i stedet noget, der skjules, en slags privat skam.

Francos død bliver det punkt, hvor de to magtfigurer støder frontalt sammen: Den der i vort århundrede længst havde legemliggjort den gamle suveræne magt over liv og død, havner nu i den nye medicinske biomagts varetægt. Og den evner i den grad at få menneskene "til at leve", at den også får dem til at leve, når de er døde. De to magttyper, der for et øjeblik synes at udviske hinandens bestemmelser i diktatorens legeme, forbliver dog for Foucault i al væsentlighed heterogene: Hvad der udmærker dem hver især, omsættes til en række begrebsmæssige modstillinger (det individuelle le-

geme over for befolkningen, disciplinen over for de regulerende mekanismer, menneskelegemet over for menneskearten), som siden den moderne tidsalders begyndelse har defineret overgangen fra et system til et andet. Foucault er naturligvis udmærket klar over, at de to magttyper og deres teknik i visse tilfælde lader sig integrere i hinanden; ikke desto mindre forbliver de adskilte på det begrebsmæssige niveau. Denne heterogenitet begynder imidlertid netop at blive problematisk, når analysen skal give sig i kast med de store totalitære stater i vor tid, især med den nazistiske stat. Her krydses nemlig et hidtil uset højdepunkt af biomagt til at få til at leve med en lige så absolut generalisering af den suveræne magt til at få til at dø, således at biopolitikken umiddelbart falder sammen med thanatopolitikken. For Foucaults perspektiv udgør dette sammenfald et sandt paradoks, der som ethvert paradoks kræver en forklaring. Hvordan er det muligt, at en magt, hvis formål i al væsentlighed består i at få til at leve, i stedet udøver en ubetinget magt til at påføre døden?

Det svar, Foucault giver i sin forelæsningsrække på Collège de France i 1976, er velkendt: Det er netop racismen, der tillader biomagten at angive nogle cæsurer i menneskeartens biologiske kontinuum, hvorved den kan genindskrive krigens princip i systemets "få til at leve".

"I menneskeartens biologiske kontinuum bliver racernes opdukken, adskillelsen i racer, forrangsforholdet racerne imellem, kvalificeringen af nogle racer som gode, mens andre tværtimod er lavere stående, alt dette bliver en måde, hvorpå det biologiske område kan sønderdeles, som magten har overtaget. Det er måden, hvorpå nogle grupper inden for befolkningen kan underordnes andre, kort fortalt, måden hvorpå en skillelinie af biologisk karakter kan trækkes i et område, som netop fremstiller sig selv som værende et biologisk område." (Foucault, 1, s.227)

Lad os forsøge at udfolde Foucaults analyse lidt mere. Den grundlæggende skillelinie, der deler det biologiske felt, går mellem *folk* og *befolkning*. Den består i at få en befolkning til at dukke op af folkets skød, dvs. i at forvandle et i al væsentlighed politisk legeme til et i al væsentlighed biologisk legeme, hvis fødselshyppighed og dødelighed, sundhed og sygdom det drejer sig om at kontrollere og regulere. Med biomagts fremkomst fordobles hvert folk med en befolkning, og ethvert *demokratisk* folk bliver samtidigt et *demografisk* folk. I nazisternes Reich angiver lovgivningen af 1935 vedrørende "beskyttelse af det tyske folks arvesundhed" netop denne oprindelige skillelinie. Den umiddelbart efterfølgende skillelinie bliver så den, der inden for statsborgerskabet skelner mellem borgere "af arisk afstamning" og borgere af "ikke-arisk afstamning". Blandt de sidstnævnte kommer en yderligere skillelinie til at adskille jøder (*Volljuden*) fra *Mischlinge* (personer, der enten kun har et sæt jødiske bedsteforældre eller som har to jødiske sæt bedsteforældre, men som ikke tilhører den jødiske tro, og som pr. 15. september 1935 ikke havde indgået ægteskab med en jøde). For de biopolitiske skillelinier er især mobile, og hver gang isolerer de endnu en zone inden for livets kontinuum, hvad der kommer til at svare til en fortsat skærpelse af en udvikling i retning af *Entwürdigung* og fornedrelse. På denne måde kan ikke-ariere gå over i jøden, jøden i den deporterede (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), den deporterede i den indespærrede (*Häftling*), indtil de biopolitiske skillelinier når deres yderste grænse i lejren. Muselmanen er denne grænse. Fra og med det punkt, hvor en *Häftling* bliver en muselman, begiver racismens biopolitik sig så at sige hinsides racen og overskrider en tærskel, hvorefter det ikke længere er muligt at trække skillelinier. Her brydes den flydende forbindelse mellem folk og befolkning på en definitiv måde, og vi ser, at der dukker noget i retning af en absolut biopolitisk substans op, og den kan hverken tilskrives eller deles.

Herefter vil man kunne forstå lejrenes afgørende funktion i den nazistiske biopolitiks system. De er ikke blot dødens og udryddelsens sted, men de er også og frem for alt et sted til produktion af muselmænd, dvs. af den sidste biopolitiske substans, der lader sig isolere i det biologiske kontinuum. Hinsides den befinder der sig kun gaskamret.

Under et hemmeligt møde i 1937 formulerer Hitler for første gang et ekstremt biopolitisk begreb, som det er nødvendigt at undersøge lidt nærmere. Med tanke på det østlige Centraleuropa, siger han, at han behøver et *volksloser Raum*, et folkeløst rum.¹⁴ Hvordan skal man forstå denne ejendommelige formulering? Det drejer sig ikke bare om noget i retning af en ørken, om et geografisk område uden beboere (den region, han havde i tankerne, var tæt befolket af forskellige folkeslag og nationaliteter). Den angiver snarere en grundlæggende biopolitisk intensitet, som kan gennemtrænge ethvert rum, og hvorved folk kan gå over i befolkninger og befolkninger i muselmænd. *Volksloser Raum* er med andre ord betegnelsen for lejrens indre motor forstået som en biopolitisk maskine, som, når den først er anbragt i et bestemt geografisk

¹⁴ I sin bog om Eichmann anfører Hannah Arendt begrebet "volksloser Raum" (Arendt 1, s.217) under henvisning til Hoßbach-protokollen fra Hitlers hemmelige møde med hans højeste officerer og ministre den 5. november 1937. Citatet kan ikke påvises i dokumenterne. Ikke desto mindre udtrykker dette begreb på en træffende måde en hovedtanke i Hitlers politik. I samme retning går Speers iagttagelse, at Hitlers lidenskabelige optagethed af de mest kolossale byggeriprojekter gik i spænd med en fuldkommen ligegyldighed over for beboelseskvartererne. Han syntes at betragte selv de tyske byer, hvori han ville opstille og bevæge sine masser, som rum uden befolkning. Jf. også Canettis bemærkninger i sammes artikel om Hitler og Speer, s.182. (G.A.) Denne uddybende note står at læse i den tyske oversættelse, *Was von Auschwitz bleibt*, s.75 (Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003), men ikke i den italienske original, og ej heller i den engelske eller franske oversættelse. O.a.

rum, forvandler det til et absolut biopolitisk rum, der både er *Lebens-* og *Todesraum*.¹⁵ Her kan menneskelivet overskride enhver biopolitisk identitet, der ellers lader sig anvise. På dette punkt bliver døden blot et epifænomen.

¹⁵ Alle de anførte termer er på tysk i originalteksten. O.a.

3

Skammen, eller om subjektet

3.1 — I begyndelsen af *Tøbruddet* beskriver Levi mødet med den første russiske fortrop, som hen ad middag den 27. januar 1945 nåede frem til Auschwitz-lejren, som tyskerne havde forladt. Dette møde, der bekræfter den endelige befrielse fra mareridtet, foregår ikke i glædens tegn, men mærkværdigvis i skammens:

”Fire unge soldater til hest kom til syne på den vej, der markerede grænsen til lejren, med maskinpistolerne knuget forsigtigt ind til sig. Da de nåede pigtrådshegnet standsede de for at se sig omkring. De udvekslede et par korte, frygtsomme ord og kastede underligt forlegne blikke på den uordentlige bunke lig, på de hærgede barakker og på os få levende. [...]

De hverken hilste eller smilede. De syntes tyngede, ikke alene af medlidenhed, men af en forvirret tilbageholdenhed, som forseglede deres læber og bandt deres øjne til det dystre sceneri. Det var den samme skam, vi kendte så godt, den skam der ramte os efter selektionerne, og hver gang vi var vidne til eller selv udsat for krænkelser. Den skam tyskerne ikke kendte til, den skam den retsindige føler over for en skyld på grund af handlinger, andre har begået. Og det piner ham, at en sådan skyld findes, at den så uigenkaldeligt er blevet indført i universet af eksisterende ting, og at hans gode vilje er ingenting eller utilstrækkelig, ude af stand til at forsvare nogen.” (Levi 3.2, s.7-8, korrigeret overs.)

Mere end tyve år senere, mens han sidder og skriver på *De druknede og de frelste*, stiller Levi sig atter spørgsmålet om denne skam, der nu fremstår som den herskende følelse blandt de overlevende; og han forsøger at finde nogle forklaringer på den. Ikke desto mindre kan det ikke undre, at det kapitel i bogen, der bærer titlen ”Skammen”, til sidst må skuffe som alle andre forsøg på at give forklaringer. Så meget mere som det følger umiddelbart efter det kapitel, der er helliget den uforlignelige analyse af ”den grå zone”, og som helt bevidst holder sig til det uforklarlige og modigt forkaster enhver forklaring. Over for kapoerne, over for de samarbejdende og de ”prominente” af enhver art, over for de uheldsvangre medlemmer af Sonderkommandoen og endog over for Chaim Rumkowski, *rex Judaeorum*¹⁶ fra ghettoen i Lodz, var den overlevende nået frem til et *non-liquet*¹⁷ (”derfor beder jeg om, at ”krematorie-ravnenes” historie overvejes med både pietet og strengthed, men at dommen over dem forbliver uafsagt.” Levi 2, s.47, korrigeret overs.); derimod forekommer han i kapitlet om skammen skyndsomt at henføre den til skyldfølelsen (”At mange (deriblandt jeg selv) oplevede ”skammen”, dvs. en følelse af skyld”. Ibid., s.58). Umiddelbart efter, i et forsøg på at finde rødderne til denne skyld, må den selv samme forfatter, som kort forinden uden nogen ængstelse havde vovet at begive sig ud på et aldeles udforsket område inden for etikken, underkaste sig en så pueril samvittighedsgranskning, at den vækker ubehag hos læseren. De forseelser, der fremkommer derved (utålmodigt at have vendt ryggen til anmodninger fra yngre kammerater, eller episoden med den tynde vandstråle han delte med Alberto,

16 Jødernes konge. O.a.

17 Også forkortet ”N.L.” *Liqueo*: intransitivt verbum: er klar, tydelig, flydende. Dommernes *non liquet* stod for: sagen er ikke klar. Og de skrev det ved voteringen for at angive, at afsigelsen af dommen måtte udsættes. O.a.

men ikke med Daniele), er naturligvis tilgivelige. Læserens ubehag i denne forbindelse kan ikke andet end afspejle den overlevendes forlegenhed, det umulige ved hans forsøg på at få styr på skammen.

3.2 — Den overlevendes skyldfølelse udgør en *locus classicus*¹⁸ inden for litteraturen om lejrene. Bruno Bettelheim har omtalt dens paradoksale karakter med disse ord:

”Det virkelige sagsforhold [...] består i, at den overlevende som tænkende væsen udmærket ved, at han ikke er skyldig, som jeg for eksempel ved det, hvad mig selv angår, men det ændrer ikke noget ved den kendsgerning, at humaniteten i sådan en person, som følsomt væsen, kræver, at han *føler* sig skyldig, og det gør han. Man kan ikke overleve koncentrationslejren uden at føle skyld over, at man var så utrolig heldig, når millioner omkom, og mange af disse foran ens egne øjne. [...] Dag for dag, i årevis, var man i lejren tvunget til at se på de andres tilintetgørelse, mens man følte – og det imod ens eget bedste skøn – at man burde have grebet ind, og følte skyld over, at man ofte havde følt sig glad, fordi det ikke var en selv, der omkom.” (Bettelheim 1, s.297-298).

Det er en apori af samme slags, Elie Wiesel har sammenfattet i apoftegmet: ”Jeg lever, derfor er jeg skyldig”, for straks her efter at tilføje: ”Jeg er her, fordi en ven, en bekendt, en ukendt person er død i mit sted”. Den samme forklaring går igen hos Ella Lings, næsten som kunne den overlevende kun leve i en andens sted: ”Og går ikke hver især af os hjemvendte omkring

¹⁸ Klassisk tekststed, passage, emne. O.a.

med en skyldfølelse, som vore skarprettere så sjældent føler og som stammer fra en tvivl: ’Lever jeg, fordi de andre er døde i mit sted?’” (Langbein 2, s.538 og 539).

Også Levi har oplevet en følelse af denne art. Han accepterer imidlertid ikke dens følger til bunds og kæmper ihærdigt imod den. Så sent som i 1984 er denne konflikt kommet til udtryk i digtet, der bærer titlen *Il superstite, Den overlevende*:

*Since then, at an uncertain hour*¹⁹
Siden da, på et usikkert tidspunkt,
Vender den smerte tilbage,
Og finder han ikke en, der lytter,
Brænder hjertet i brystet på ham.
Han genser ansigterne på sine fæller
Gustne i det allerførste lys,
Grå af cementstøv,
Utydelige i tågen,
Farvede med død i den urolige søvn:
Om natten tæver de løs på kæberne
Under drømmenes tunge byrde
Mens han tygger på en roe, som ikke er der.
”Tilbage, fjern jer, folk fra dybet,
Gå bort. Jeg har ikke taget nogens plads,
Jeg har ikke røvet nogens brød,
Ingen er død i mit sted. Ingen.
Vend tilbage til jeres tåge.
Det er ikke min skyld, hvis jeg lever og ånder,
Og spiser, og drikker, og sover, og går i klæder.”
(Levi 5, s.581).

¹⁹ Samuel Taylor Coleridge, *The Rime of the Ancient Mariner*, vers 582. O.a.

At det her ikke blot drejer sig om en simpel fralæggelse af ansvar, bekræftes af Dante-citatet i det sidste vers. Det hidrører fra Sang 33 i *Helvedet* (vers 141), den sang der beskriver mødet med Ugolino i forrædernes skakt. Citatet indeholder en underforstået, dobbelt henvisning til problemet med de deporteredes skyld. På den ene side befinder de sig i den "mørke brønd", som især har forrådt deres egne slægtninge og venner; på den anden side, og det er ikke uden en bitter hentydning til hans egen situation som overlevende, henviser det citerede vers til nogen, som Dante tror lever, men som kun gør det tilsyneladende, fordi vedkommendes sjæl allerede er blevet opslugt af døden.

Mens han skriver *De druknede og de frelste* to år senere, stiller Levi sig atter det samme spørgsmål: "Skammer du dig over at være levende i en andens sted? Og især: I et mere generøst, mere følsomt, mere vidende, mere nyttigt menneskes sted, mere værdig til at leve end dig selv?" Men også denne gang indeholder svaret en tvivl:

"Du kan ikke udelukke det; du ransager dig selv, lader erindringerne passere revy for dit indre øje i håb om at finde dem alle, utilslørede og umaskerede. Nej, du finder ingen klare overgreb, du har ikke skubbet nogen til side, ikke slået (men ville du have haft kræfter til det?), du accepterede ingen privilegier (men fik heller ingen tilbudt...), du stjal ikke brød fra nogen; og dog kan du ikke udelukke det. Det er kun en formodning, eller rettere skyggen af en mistanke: at alle er deres broders Kain, at enhver af os (men denne gang siger jeg "os" i en meget bred, ja universel betydning) har skubbet sin næste til side og lever i stedet for denne." (Levi 2, s.65, korrigeret overs.)

Det er selve generaliseringen af anklagen (ja, af mistanken), der på en eller anden måde sløver stikket og gør såret mindre

smertefuldt. "Ingen er død i mit sted. Ingen"; "Man er aldrig i en andens sted." (s.47)

3.3 — Fremhævelsen af den simple overlevelse som sådan udgør en anden side af den overlevendes skam. I 1976 udgav Terrence Des Pres, der var professor ved Colgate University, *The Survivor - An Anatomy of Life in the Death Camps*. Bogen, der straks fik en betragtelig succes, havde sat sig for at påvise, at "overlevelse udgør en erfaring med en bestemt struktur, der er hverken tilfældig, regressiv eller amoralsk", og samtidig "synliggøre den struktur" (Des Pres, s.V). Resultatet af den anatomiske granskning, som forfatteren foretager af livet i lejrene, indebærer således, at når alt kommer til alt, er det at leve at overleve, samt at under de ekstreme vilkår i Auschwitz træder denne den mest intime kerne i "selve livet" frem i lyset som sådan, befriet for kulturens forhindringer og deformationer. Skønt også Des Pres et sted fremmaner muselmanens spøgelse som en figuration af overlevelsens umulighed ("den empiriske tilstand af død-i-live", s.99), så bebrejder han Bettelheim, at denne i sit vidnesbyrd har undervurderet de deporteredes anonyme og daglige kamp for overlevelse, og har gjort det med henblik på en antikveret etik i heltens navn, dvs. med henblik på den, der er parat til at give afkald på livet. For Des Pres er det sande, etiske paradigme for vor tid tværtimod den overlevende, der uden at søge en ideel retfærdiggørelse "vælger livet" og ganske enkelt kæmper for at overleve. Således skriver han, at den overlevende

"er det første civiliserede menneske, som lever hinsides kulturens tvang, hinsides frygten for døden, der kun lader sig formilde ved at insistere på, at selve livet er værdiløst. Den overlevende er et bevis på, at mænd og kvinder er stærke nok, modne nok og vakte nok til at stå over for døden uden formidling, og derfor til at påtage sig livet uden forbehold." (s.207).

Det liv, som den overlevende vælger at ”påtage sig uden forbehold”, dette ”lille, tilføjede livs-tillæg” (<small, additional, added-on life>, s.23), som den overlevende er parat til at betale den højeste pris for, viser sig dog, når alt kommer til alt, ikke at være andet end det biologiske liv som sådan, ”det biologiske elements” simple og uudgrundelige ”prioritet”. Gennem en perfekt cirkelslutning, en *circulus vitiosus*, hvor det at fortsætte ikke er andet end at trække sig tilbage, bliver det ”livs-tillæg”, som overlevelsen afslører, bare et absolut *a priori*:

”Afklædt alt andet end livet, hvad har den overlevende at falde tilbage på bortset fra et eller andet biologisk bestemt ’talent’, der i lang tid har været undertrykt af kulturel deformation, en kundskabsbank indlejret i kroppens celler. Nøglen til overlevelsesadfærd må derfor ligge i den biologiske værens prioritet.” (s.228)

3.4 — Det kan ikke undre, at Des Pres’ bog fremkaldte en indigneret reaktion fra Bettelheims side. Umiddelbart efter udgivelsen af *The Survivor*, understregede Bettelheim i en artikel bragt i *The New Yorker*, den afgørende betydning, som følelsen af skyld havde for den overlevende.

”For de fleste overlevende vil det være en forbløffende nyhed, at de ”er stærke nok, modne nok og vakte nok [...] til at påtage sig livet uden forbehold”, eftersom kun et ynkeligt lille antal af dem, der blev deporterede til de tyske lejre, overlevede. Hvad da med de millioner, der omkom? Var de mon ”vakte nok [...] til at påtage sig livet uden forbehold”, da de blev drevet ind i gaskamrene? [...] Hvad så med de mange overlevende, der var så aldeles nedbrudte af deres erfaring, at selv årevis af den bedste psykiatriske omsorg ikke kunne hjælpe dem med at håndtere deres erindringer, som bliver ved med

at hjem søge dem i deres dybe og ofte selvmordprægede depressioner? [...] Hvad med de frygtelige mareridt om lejrene, som fortsat ofte vækker mig i dag, femogtredive år efter, til trods for et meget tilfredsstillende liv, og som enhver overlevende, jeg har spurgt, også har måttet erfare?” (Bettelheim 1, s.296).

”[...] Det er kun evnen til at føle skyld, der gør os til mennesker, og især når man, objektivt set, ikke er skyldig.” (ibid. s.313).

Trods den polemiske tone tyder mange indicier dog på, at de to teser har en indbyrdes afstand, der er mindre end, hvad den synes. Således er de to modstandere mere eller mindre bevidst begge indfanget i et kuriøst kredsløb: På den ene side har fremhævelsen af overlevelsen behov for hele tiden at henvise til værdigheden (”Der er en mærkelig cirkularitet ved tilværelsen i ekstreme tilstande: De overlevende opretholder deres værdighed med henblik på ’ikke at begynde at dø’; de drager omsorg for deres krop, som var den et spørgsmål om ’moralsk overlevelse’”, Des Pres, s.72). På den anden side har påkaldelsen af værdigheden og af skyldfølelsen ingen anden mening end overlevelsen og ”livsinstinktet” (”de fanger der hverken blokerede for hjertet eller for fornuften [...] sådanne fanger overlevede”, (Bettelheim 3, s.158). ”Vor forpligtelse – ikke over for de, der døde, men over for os selv, og over for dem omkring os, der endnu er i live – består i at styrke livsdrifterne.” Bettelheim 1, s.102). Og det er givetvis ikke tilfældigt, når Bettelheim til sidst replicerer med at anklage Des Pres for den samme ”heltemodets etik”, som denne havde fremført over for ham: ”[Des Pres’ bog] forvandler tilfældets overlevende til helte. Ved at fremhæve måden, hvorpå dødslejrene frembragte sådanne højere væsner som de overlevende.” (Bettelheim 1, s.95).

Det er som om den overlevendes to modsatrettede skikkelser - den der ikke formår ikke at føle sig skyldig på

grund af sin overlevelse og den der fremfører et krav om uskyld i overlevelsen – ved deres symmetriske gestus får afsløret en hemmelig solidaritet. De udgør de to sider af den levendes manglende mulighed for at holde uskyld og skyld adskilte, dvs. på en eller anden måde at få styr på sin egen skam.

3.5 — At følelsen af skyld over at være levende i en andens sted skulle udgøre den rette forklaring på den overlevendes skam, er langt fra sikkert. Der er allerede noget suspikt ved Bettelheims tese om, at den overlevende er uskyldig og dog – som overlevende – forpligtet til at føle sig skyldig. At påtage sig en skyld af denne type, der har at gøre med tilstanden at være overlevende som sådan, og ikke med det, som den overlevende som individ har gjort eller undladt at gøre, minder om den udbredte tendens til at påtage sig en almen, kollektiv skyld hver gang, man ikke kan få styr på et etisk problem. Det var Hannah Arendt, der gjorde os opmærksom på, at tyskernes forbavsende beredvillighed til efter krigen at påtage sig – uanset alder – en kollektiv skyld for nazismen, at føle sig skyldige for, hvad deres forældre eller deres folk havde gjort, afslørede en lige så forbavsende uvilje, hvad angår tydeliggørelsen af de individuelle ansvarsforhold og straffen for de enkelte forbrydelser. Og der var et tidspunkt, hvor den evangeliske kirke i Tyskland på lignende måde offentligt erklærede, at den ”foran barmhjertighedens Gud måtte være medskyldig [...] for den ugerning <Frevel>, der er blevet begået mod jøderne af mennesker fra vort folk”;²⁰ men den var ikke lige så parat til at drage den uundgåelige konsekvens, at dette ansvar egentlig ikke vedrørte barmhjertighedens Gud, men retfærdighedens

20 Fra Synoden for den evangeliske kirke i Tyskland (EKD), april 1950: *Wort zur Judenfrage*. I *Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1950*, Gütersloh, 1951, s.5-6. O.a.

Gud, hvorfor det måtte medføre en straf for de præster, der havde retfærdiggjort antisemitisme. Det samme kan siges om den katolske kirke, der atter for nyligt gennem en erklæring fra de franske biskoppers side viste sig parat til at anerkende sin egen, kollektive skyld over for jøderne: den selv samme kirke har imidlertid aldrig villet anerkende pave Pius XII's dog ganske klare, alvorlige og dokumenterede undladelser i forhold til forfølgelsen og udslættelsen af jøderne (også og især i forhold til deporteringen af de romerske jøder i oktober 1943).

Levi er helt og aldeles overbevist om, at det ikke har nogen mening at tale om en kollektiv skyld – eller uskyld – og at det kun er som metafor, at man kan sige, at man føler skyld over det, ens folk eller ens far har begået. Til en tysk læser, der ikke uden hykleri skriver til ham: ”at tungt vejer skylden på mit stakkels, bedragede og vildledte folk”, svarer han at ”skyld og fejl må man selv stå inde for, ellers forsvinder hvert sport af civilisation fra jordens overflade” (Levi 2, s.145, korrigeret overs.). Og når han, den ene gang han gør det, skriver om en kollektiv skyld, da opfatter han den på den eneste måde, der er ham mulig, og det som en skyld, ”næsten alle tyskere fra dengang” har begået: den ikke at have haft mod til at tale, til at bære vidnesbyrd om det, de ikke kunne undgå at se.

3.6 — Men der er også en anden grund, der tilskynder os til at nære mistillid til en sådan forklaring. Den indeholder mere eller mindre bevidst, mere eller mindre tydeligt, en angivelse af at kunne fremstille den overlevendes skam i termer fra den tragiske konflikt. Fra og med Hegel har den skyldige uskyldige været den skikkelse, hvormed den moderne kultur fortolkede den græske tragedie, og ved hjælp af denne også sine egne hemmeligste tvister <dissidi>. Hegel skrev: ”Ved alle disse tragiske konflikter må vi fremdeles se bort fra den falske forestilling om *skyld* eller *uskyld*. De tragiske helte er lige så skyldige som uskyldige.” (Hegel, s.545) Den konflikt, Hegel omtaler, har dog

ingenlunde form af et samvittighedsspørgsmål, der bare lige kan stille en subjektiv uskyld over for en objektiv skyld. Det tragiske består tværtimod i, at et subjekt, der forekommer os at være uskyldigt, ubetinget påtager sig en objektiv skyld. I *Ødipus rex* drejer det sig således

”om berettigelsen af det, mennesket får udrettet med vilje og selvbevidsthed over for, hvad det ubevidst og viljeløst virkeligt har begået ud fra gudernes bestemmelse. Ødipus har dræbt faderen, giftet sig med moderen og avlet børn i blodskammens ægteseng; og under alle omstændigheder er han blevet viklet ind i denne skændige ugerning <Frevel> uden at vide og ville det. Ud fra vor dybere bevidsthed i dag ville retten bestå i ikke at anerkende disse forbrydelser, der jo hverken har været underlagt en egen viden eller en egen vilje, som gerninger hidrørende fra et eget Selv. Den plastiske græker står imidlertid inde for, hvad han har udrettet som individ og underopdeler sig ikke i selvbevidsthedens formelle subjektivitet og i noget, som er den objektive sag. [...] For disse handlinger vil de [tragiske helte] ingenlunde være uskyldige. Tværtimod: Deres ry består i, at det de har gjort, har de virkeligt gjort. Man kan ikke bagtale en sådan helt på værre måde end ved at sige, at han har handlet uskyldigt.” (Hegel s.545)

Intet er fjernere fra Auschwitz end denne model. For her ser den deporterede afgrunden mellem subjektiv uskyld og objektiv skyld åbne sig i en sådan grad, vokse mellem det, han har gjort, og det, som han kan føle sig ansvarlig for, at han ikke formår at påtage sig nogen af sine handlinger. Gennem en omvendning, som nærmer sig en parodi, føler han sig uskyldig for netop det, for hvilket den tragiske helt føler sig skyldig, og skyldig hvor denne føler sig uskyldig. Det er meningen med den særlige *Befehlnotstand*, med den ”tilstand af tvang

som følge af en befaling”, Levi behandler i forbindelse med medlemmerne af *Sonderkommando*, og som umuliggør enhver tragisk konflikt i Auschwitz. Det objektive element, som for den græske helt udgjorde den afgørende instans under alle omstændigheder, bliver her til det, der umuliggør en afgørelse. Og eftersom offeret ikke længere kan få styr på sine handlinger, så søger det, ligesom Bettelheim, ly bag den uskyldige skylds prestigefyldte maske.

Hvad der især befordrer mistilliden til den tragiske model som forklaring på Auschwitz er den lethed, hvormed den fremføres af bødlerne, og ikke altid mod bedre vidende. Når de nazistiske funktionærer har påkaldt sig en sådan *Befehlnotstand*, så har det i den grad været en uforskammethed, hvad der er blevet gjort opmærksom på flere gange (blandt andre af Levi, 2, s.46). Det er dog sikkert, at i det mindste fra et givent tidspunkt så påkalder de sig den ikke for at unddrage sig straf (indvendingen var allerede blevet forkastet under den første Nürnberg proces, eftersom selv den tyske militærkodeks indeholdt en paragraf, som tillod u lydighed i ekstreme tilfælde), men for - over for sig selv - at fremstille deres egen situation i de indlysende nok mere acceptable termer af en tragisk konflikt. ”Min klient føler sig skyldig over for Gud, ikke over for loven”, gentog Eichmanns advokat under retssagen i Jerusalem.

Et eksemplarisk tilfælde udgøres af Fritz Stangl, kommandant for udryddelseslejren Treblinka. Gitta Sereny har tålmodigt forsøgt at rekonstruere hans personlighed gennem en række samtaler i fængslet i Düsseldorf; hendes bog bærer den sigende titel *Into that Darkness*. Indtil det sidste blev Stangl hårdnakket ved med at hævde sin uskyld i forhold til de forbrydelser, som han blev anklaget for, uden på nogen måde at bestride kendsgerningerne i dem. Men under den sidste samtale, den 27. juni 1971, som finder sted få timer før hans død ved et hjerteinfarkt, forekommer det forfatterinden, at hans sidste modstand er brudt og at noget i retning af et glimt af en etisk bevidsthed kan skimtes ”i hint mørke”.

”Min samvittighed er ren, hvad angår det, jeg selv har gjort’, sagde han med de samme stift udtalte ord, han havde brugt utallige gange under sin retssag samt i de forgangne uger, når vi gang på gang måtte vende tilbage til dette emne. Men denne gang sagde jeg ikke noget. Han gjorde en pause og ventede, men rummet forblev tavst. ’Selv har jeg aldrig skadet nogen med vilje’ sagde han med en anderledes stemme og mindre eftertryk, og ventede da igen, længe. Før første gang i disse mange dage gav jeg ham ingen hjælp. Der var ikke mere tid dertil. Han greb om bordpladen med begge hænder, som ville han holde sig oppe på den måde. ’Men jeg var der’, sagde han så i en mærkelig tør og træt tone af resignation. Det havde taget ham næsten en halv time at udtale disse få sætninger. ’Så, ja’, sagde han til sidst ganske stille, ’i virkeligheden har jeg del i skylden.... Fordi min skyld... min skyld... først nu i disse samtaler... nu da jeg har talt om den for første gang...’ Så stoppede han.

Han havde udtalt ordene ”min skyld”. Men mere end i ordene bestod det afsluttende i hans legemes og ansigts falden sammen.

Efter mere end et minut begyndte han igen, det var et halvhjertet forsøg, og med en udtryksløs stemme sagde han: ’Min skyld består i, at jeg stadigvæk er her. Det er min skyld’”. (Sereny, s.364)

Fra en mand, som havde ledet drabet på tusindvis af mennesker i gaskamrene, indebærer en manende antydning af en tragisk konflikt af en ny genre, der skulle være så indviklet og gådefuld, at kun døden kunne løse op for den uden uretfærdighed, ikke, som Sereny synes at mene, eftersom hun kun er optaget af dialektikken mellem bekendelse og skyld, at et øjeblik af sandhed skulle være dukket op, hvor Stangl ”blev den mand, han skulle have været” (ibid., s.366). Det angiver tværtimod

det endelige sammenbrud for hans evne til at bære vidnesbyrd, ”hint mørkes” desperate lukken sig om sig selv. Den græske helt har taget afsked med os for bestandig, han kan ikke længere på nogen måde bære vidnesbyrd for os; efter Auschwitz er det ikke muligt at benytte et tragisk paradigme inden for etik.

3.7 — I vort århundrede begynder etikken med den nitzscheanske overvindelse af naget. Imod viljens magtesløshed over for det forgangne, imod hævngerrigheden over for det, der uigenkaldeligt er sket og ikke længere kan være villet, lærer Zarathustra menneskene en *Zurückwollen*, at ville baglæns, at ønske, at alt gentager sig. Kritikken af den jødisk-kristne moral fuldbyrdes i det 20. århundrede i en evnes navn, nemlig evnen til helt og holdent at påtage sig fortiden, at befri sig en gang for alle fra skyld og dårlig samvittighed. Den evige tilbagekomst er først og fremmest en sejr over naget, en mulighed for at ville det, der har været, at forvandle enhver ”sådan var det” til et ”sådan ville jeg det!” – *amor fati*.

Også i denne henseende indebærer Auschwitz et radikalt brud. Lad os forestille os en gentagelse af det eksperiment, Nietzsche foreslår i *Den muntre Videnskab* i aforismen ”Der größte Schwergewicht” [Den største tyngde]. ”En dag eller en nat” sniger en dæmon sig hen til den overlevende og spørger ham: ”Vil du, at Auschwitz skal vende tilbage endnu engang og igen utallige gange, at hver enkelthed, hvert øjeblik, selv den mindste begivenhed i lejren skal gentage sig i al evighed, at alt uophørligt vender tilbage i den samme rækkefølge, som det er sket? Vil du det endnu en gang og igen utallige gange?” Den blotte omformulering af eksperimentet er nok til at tilbagevise det uden for enhver tvivl, at gøre det til noget, der for altid ikke vil kunne blive foreslået.

Denne fallit for det 20. århundredes etik, dennes fallit stillet over for Auschwitz, hidrører dog ikke fra det faktiske i, at det, der skete i Auschwitz, var for skrækkeligt til,

at nogen nogensinde kan ville dets gentagelse, elske det som en skæbne. I Nietzsches eksperiment var rædslen forudsat fra begyndelsen af, således at eksperimentets første virkning på den tiltalte netop blev at få vedkommende til "at skære tænder og forbande den dæmon, der taler så". Man vil heller ikke kunne sige, at denne fiasko for Zarathustras lære medfører en blot og bar genoprettelse af nagens moral. Selvom fristelsen er stor for ofrene. Jean Améry nåede således at udsige en egentlig antinietzscheansk etik til fordel for ressentimentet, en etik der benægter, "at lade det skete være, hvad det var" (Améry, s.114).

"Ressentiment som dominerende eksistentielt træk er for sådanne som mig resultatet af en lang, personlig og historisk udvikling. [...] Og mit ressentiment er der, så forbrydelsen kan blive til moralsk realitet for forbryderen, således at vedkommende bliver drevet ind i sandheden om sin ugerning. [...] I de to årtier jeg har haft til at tænke over det, der vederfaredes mig, tror jeg at være nået til den erkendelse, at en tilgivelse og en glemsel, der udvirkes ved social pression, er umoralsk. [...] Den naturlige tidsbevidsthed bunder givetvis i den fysiologiske proces i forbindelse med sårenes heling, og den er kommet til at indgå i den sociale forestilling om realitet. Men netop af den grund har den naturlige tidsbevidsthed ikke blot karakter af at stå uden for moralen, den har også en antimoralsk karakter. Det er menneskets ret og privilegium at erklære sig ikke indforstået med en hvilken som helst naturlig hændelse og derfor heller ikke med tidens biologiske tilvoksning. Sket er sket: denne sætning er lige så sand som den er moral fjendtlig og åndsfjendtlig. [...] Det sædelige menneske fordrer tidens ophævelse, og især i det tilfælde, der her er på tale: ved at fastnagle gerningsmanden til sin udåd. På den måde kan han, når den moralske tidsomvendning er fuldbyrdet, sidestilles ofret som medmenneske." (Ibid., s.105-116)

Der er intet af alt dette hos Primo Levi. Men han tilbageviser selvfølgelig også betegnelsen "tilgiveren", som Améry har givet ham i et privat brev til en fælles bekendt. "Jeg er ikke tilbøjelig til at tilgive, jeg har aldrig tilgivet nogen af vore fjender fra dengang" (Levi 2, s.110). For ham har imidlertid umuligheden af at ville Auschwitz' evige tilbagekomst et andet og anderledes udgangspunkt, som indebærer en ny og uhørt, ontologisk konsistens ved det skete: Man kan ikke ville Auschwitz' evige tilbagekomst, fordi faktisk <in verità> er den aldrig holdt op med at ske, den er allerede altid ved at gentage sig. Denne brutale, bitre erfaring har hos Levi sat sig i form af en drøm:

"Det er en drøm i en drøm, med skiftende detaljer, men altid ens indhold. Jeg sidder ved et bord, omgivet af min familie eller sammen med mine venner, eller på arbejdet eller ude i den grønne natur; kort sagt i rolige og afslappede omgivelser, tilsyneladende blottet for anspændelse og lidelse; og dog føler jeg en fin og dyb bekymring, en tydelig fornemmelse af overhængende fare. Og ganske rigtigt, alt som drømmen skrider frem, langsomt eller brutalt, hver gang på en anderledes måde, falder alt sammen, scenen, væggene, personerne, og går i opløsning omkring mig, og bekymringen bliver da mere intens og mere præcis. Alt er nu omsluttet af kaos; jeg er alene midt i en grå og grumset intethed, og da *ved* jeg, hvad det betyder, og jeg ved også, at jeg altid har vidst det: jeg er atter i lejren, og intet er sandt bortset fra lejren. Resten var en stakket stund eller et sansebedrag, en drøm: familien, naturen i blomst, hjemmet. Nu er denne indre drøm forbi, drømmen om fred, og i den ydre drøm, som fortsætter på en iskold måde, hører jeg en velkendt stemme atter lyde; der er kun et ord, ikke bydende, tværtimod kort og dæmpet. Det er morgenkommandoen i Auschwitz, et fremmed ord, frygtet og ventet: Stå op, "Wstawac". (Levi 3, s.198, korrigeret overs.)

I den variant, som findes i et digt fra samlingen *Ad ora incerta* [I en uvis stund], antager erfaringen ikke længere form af en drøm, men af en profetisk vished:

I de grumme nætter drømte vi
 Svære drømme fulde af vold
 De blev drømt med sjæl og krop:
 Vende tilbage, spise; fortælle.
 Indtil morgenkommandoen lød
 Kort og dæmpet:
 ”Wstawac”;
 Og hjertet bristede i brystet.

Nu har vi genfundet hjemmet,
 Vor bug er mættet,
 Vi er færdige med at fortælle.
 Tiden er inde. Snart vil vi atter høre
 Den fremmede kommando:
 ”Wstawac”.
 (Levi 5, s.530)²¹

Her har det etiske problem ændret radikalt form: det drejer sig ikke længere om at overvinde hævntørsten for at påtage sig fortiden, for at ville dens evige tilbagekomst. Og heller ikke om at fastholde det uacceptable ved hjælp af ressentimentet. Det som nu står over for os, er en væren hinsides godkendelse eller afvisning, hinsides evig fortid og evig nutid – en begivenhed, der evigt vender tilbage, men som netop derfor er absolut, evigt upåtagelig. Hinsides godt og ondt står ikke det vordendes uskyld, men en skam, der ikke blot er uden skyld, men så at sige uden tid længere.

²¹ Digtet er dateret den 11. januar 1946. Min oversættelse. O.a.

3.8 — At skammen i virkeligheden ikke er skyldfølelse, skyld over at have overlevet en anden, men at den har en anden, vanskeligere og mere dunkel årsag, bevidnes hinsides enhver tvivl af Robert Antelme. Da krigen lakkede mod enden, beretter han, under den vilde march for at overføre fangerne fra Buchenwald til Dachau skød SS’erne, som havde de allierede tropper i hælene, alle de fanger, der på grund af deres tilstand kunne forsinke marchen. Midt i hastværket skete det, at decimeringen fandt sted tilfældigt, uden noget synligt kriterium. En dag blev det en ung italieners tur.

”SS’eren fortsætter: *Du, komme hier!* Det er endnu en italiener, der træder frem, en student fra Bologna. Jeg kender ham. Jeg ser på ham. Hans ansigt er blevet rosa. Jeg betragter ham nøje. Jeg har endnu det rosa i øjnene. Han bliver stående ved vejkanten. Han ved heller ikke, hvad han skal stille op med sine hænder. Han forekommer at være forvirret. [...] Han blev rosa, efter at SS’eren havde sagt til ham: *Du, komme hier!* Han må have set sig omkring, før han rødmede; men det var ham, der blev peget på, og da han ikke længere var i tvivl, blev han rosa. Den SS’er, der søgte en mand, uanset hvilken, at dræbe, havde ”fundet”, ham. Og da han havde fundet ham, holdt han sig til det og spurgte sig ikke: hvorfor ham frem for en anden? Og da italieneren forstod, at det faktisk drejede sig om ham, så accepterede han denne tilfældighed og spurgte sig ikke: hvorfor mig frem for en anden?” (Antelme, s.240-242).

Det er vanskeligt at glemme den anonyme Bologna-students rødmen, død under marcherne, alene, det sidste øjeblik, ved vejkanten sammen med sin morder. Og givetvis er den intimitet, man føler over for ens egen ukendte morder, den mest ekstreme intimitet, og den kan som sådan frembringe skam. Men uanset årsagen til hin rødmen, så kan han givetvis ikke føle skam, fordi

han overlever. Det er langt mere sandsynligt, at han skammer sig over at skulle dø, at være blevet valgt uden omtanke, han og ikke en anden, for at blive dræbt. Det er den eneste mening, som lejrudtrykket ”at dø i en andens sted” kan have: at alle dør og lever i en andens sted, uden grund eller mening, at lejren er den lokalitet, hvor ingen rigtig kan dø eller overleve på sit eget sted. Auschwitz har også betydet følgende: at når mennesket dør, så har det ikke kunnet finde anden mening med sin død end hin rødmen, end hin skam.

Under alle omstændigheder, så skammer studenten sig ikke over at have overlevet. Tværtimod, det der overlever ham, er skammen. Atter har Kafka været en god profet. I slutningen af *Processen*, i det øjeblik Josef K. skal dø ”som en hund”, og bødlens kniv drejes to gange rundt i hans hjerte, frembringes der i ham noget lig en skam: ”det var, som skulle skammen overleve ham”. Hvad skammer Josef K. sig over? Hvorfor rødmer studenten fra Bologna? Det er som om hin rødmen forråder, at et øjeblik er en grænse blevet strejft, noget lig et nyt etisk stof er blevet berørt i den levende. Det drejer sig givetvis ikke om en kendsgerning, hvorom vedkommende kunne bære vidnesbyrd på anden måde, som vedkommende kunne have forsøgt at udtrykke i ord. Og under alle omstændigheder er hin rødmen som en stum apostrof, der flyver gennem årene for at nå frem til os og vidne for ham.

3.9 ——— Hvad angår skammen, så trak Levinas hovedlinierne op for emnet i 1935, og det på eksemplarisk måde. Ifølge filosofen hidrører skammen ikke – som moralisternes lære lyder - fra en bevidsthed om det ufuldkomne eller mangelfulde ved vor væren, som vi skulle ønske at tage afstand fra. Den er tværtimod grundlagt på det for vor væren umulige ved at indgå i et usolidarisk forhold til sig selv, på dens absolut manglende evne til at bryde med sig selv. Når vi føler skam ved nøgenhed, så er det fordi, vi ikke kan skjule det, som vi gerne ville unddrage

blikket, fordi der til den ubændige tilskyndelse til at flygte fra sig selv svarer en lige så sikker umulighed af flugt. Ligesom vi ved trangen til at lette kroppen eller ved kvalmen – som Levinas sidestiller med skammen i sin diagnose – erfarer vor frastødende og dog uundgåelige tilstedeværelse for os selv, så er vi ved skammen overladt noget, som vi ikke kan frasige os under nogen omstændigheder.

”Hvad der kommer til syne i skammen, er da netop kendsgerningen om at være fæstnet til sig selv, den radikale umulighed af at flygte for at skjule sig for sig selv, jegets uopsættelige tilstedeværelse over for sig selv. Nøgenheden er skamfuld, når den bliver vor værens tydelighed og denne værens sidste intimitet. Og vort legemes nøgenhed er ikke en materiel tings, der så kunne være antitese til ånden, men vor samlede værens nøgenhed i hele dens fylde og fasthed, i dens mest brutale udtryk, som vi ikke evner ikke at tage til efterretning. Den fløjte, som Charlie Chaplin sluger i *City Lights*, får skandalen om hans værens brutale tilstedeværelse til at bryde ud; den er en slags båndoptager, der tillader at afsløre diskrete udtryk for en tilstedeværelse, som Chaplins legendariske skødefrakke i øvrigt knapt nok skjuler. [...] Det er altså vor intimitet, dvs. vor tilstedeværelse over for os selv, der er skamfuld. Den afslører ikke vor ringhed, men vor samlede eksistens. [...] Hvad skammen blotter, er en væren, der *blotter sig selv*.” (Levinas, s.87).

Lad os forsøge at fortsætte Levinas’ analyse: At skamme sig indebærer, at man er henvist til noget, man ikke kan påtage sig. Men denne upåtagelighed er ikke noget udvendigt, fordi den hidrører fra vor egen intimitet, den er hvad vi har af mest intimt (f.eks. vort eget fysiologiske liv). Her er jeget med andre ord overgået og tilbagelagt af sin egen passivitet, af sin egen ejendommelige sensibilitet. Ikke desto mindre udgør en sådan

bliven eksproprieret og afsubjektiveret også jegets ekstreme og ubøjelige tilstedeværelse over for sig selv. Som skred vor bevidsthed ud og flygtede til alle sider, samtidig med at den blev hidkaldt ved et dekret, den ikke kunne afvise, til uden mulighed for flugt at bivåne sin egen opløsning, bivåne at det, der er absolut ejendommeligt ved en selv, ikke længere tilhører en selv. I skammen har subjektet med andre ord ikke noget andet indhold end sin egen afsubjektivering, det bliver vidne til sin egen undergang, til det at miste sig selv som subjekt. Skammen er denne dobbelte bevægelse af både subjektivering og afsubjektivering.

3.10 — I den forelæsningsrække, der i vintersemestret 1942-1943 var helliget Parmenides, tog også Heidegger sig af skammen. Eller rettere sagt, han tog sig af den tilsvarende græske term *aidòs*, som han definerede som et ”grundord for den egentlige græskhed <Griechentum>” (Heidegger 2, s.110). Ifølge filosofen er *aidòs* – som han oversætter med ”Scheu” [skyhed]²² mere end blot ”en følelse, mennesket har” (ibid.); skammen er snarere en stemning, der gennemtrænger og bestemmer hele dets væren. *Aidòs* bliver således en slags ontologisk følelse, som har sit eget sted i mødet mellem mennesket og væren. Det drejer sig så lidt om et psykologisk fænomen, at Heidegger kan skrive: ”Det er væren selv, der bærer skyheden med sig, nemlig over for det at være [til].” (Op.cit. s.111).

For at understrege en sådan ontologisk karakter ved skammen – nemlig at vi ved skammen bliver udsat for en væren, der selv skammer sig – opfordrer Heidegger til at forstå den ud fra begrebet ”afsky”. Mærkeligt nok forbliver denne henvisning dog uden følger, som var den umiddelbart indlysende, hvad

22 Indskuddet er en tilføjelse til den tyske oversættelse. O.a.

den ingenlunde er. Heldigvis har vi i en aforisme fra *Ensrettet gade* en analyse af det ækle, der er lige så kortfattet, som den er sagen vedkommende. Ifølge Benjamin er den dominerende følelse ved ækelhed en angst for at blive genkendt af det, der vækker vor afsky. ”Hvad der gruer sig dybt i mennesket, er den dunkle bevidsthed om, at der er noget i live i det, der er så lidt fremmed for det dyr, der vækker ækelhed, at det vil kunne blive genkendt af det.” (Benjamin, s.7. Modificeret overs.). Det betyder, at den, der føler ækelhed, på en eller anden måde har genkendt sig selv i genstanden for sin egen afsky, og atter frygter for selv at blive genkendt af denne. Det menneske, der føler ækelhed, genkender sig selv i en andethed, det ikke kan påtage sig – dvs. at det subjektiverer sig selv i en absolut afsubjektivering.

Vi genfinder en gensidighed af denne art i den analyse, som Karl Kerényi viger *aidòs* mere eller mindre på samme tid i sin bog *Die antike Religion*. Ifølge den ungarske myteforsker, så indebærer *aidòs*, skammen, på samme tid passivitet og aktivitet, at blive beskuet og at skue.

”Således forener aktiv og passiv skuen <Schau> sig gensidigt; skuede og beskuet menneske, beskuet og skuede verden – hvor ”at skue” også betyder ”at gennemskue” [...] – [bliver] i fænomenet *aidòs* til en grundsituation for græsk religiøs erfaring. [...] Helleneren er ikke blot ”født til at se og sat til at skue”, *han træder frem for at blive beskuet.*” (Kerényi s.96)

I denne gensidighed af aktiv og passiv skuen udgør *aidòs* en slags erfaring af at bivåne sin egen bliven set samt at blive gjort til vidne af det, der ser på os. Ligesom Hektor foran sin moders blottede bryst (”Hektor, min søn, vis *aidòs* over for dette”) således er den, der føler skam, overvældet af sin egen bliven genstand for synet; han skal svare for det, der fratager ham ordet.

Vi kan nu fremføre en første, midlertidig definition på skam. Den er intet mindre end den grundlæggende følelse af at være subjekt, og det i denne terms i det mindste tilsyneladende to modsatte betydninger: at være undersøgt og være suveræn. Den er det, der fremstår ved et absolut sammenfald mellem en subjektivering og en afsjektivering, mellem at miste og besidde sig selv, mellem tyendetilstand og herskab.

3.11 — Der gives særlige omstændigheder, hvorunder en sådan paradoksal karakter ved skammen bevidst bliver gjort til genstand for en transformation til lyst, hvorved skammen så at sige føres hinsides sig selv. Det drejer sig om sadomasochismen. Eftersom et passivt subjekt – masochisten – i dette tilfælde føler en sådan lidenskab for sin egen, alt overvældende passivitet, at vedkommende giver afkald på sin subjekttilstand og underkaster sig helt og aldeles et andet subjekt – sadisten. Heraf derfor hele den ceremonielle rustning med knuder, kontrakter, kæder, spænder, remme og tvang af enhver slags, hvormed det masochistiske subjekt forgæves søger at tilbageholde og ironisk fastholde den uvedgålige passivitet, der overvælder ham så dejligt fra alle sider. Det er kun, fordi den smerte, der er ejendommelig for masochisten, består i ikke at kunne tage sin egen modtagelighed på sig, at vedkommendes smerte umiddelbart kan slå over i vellyst. Men hvad der udgør det subtile ved den masochistiske strategi, man kunne næsten sige dens sarkastiske dybde, beror på, at vedkommende formår at føle nydelse ved det, der overvælder ham, alene på betingelse af at kunne finde et punkt uden for sig selv, hvor hans passivitet kan vedgå, et punkt for hans egen uvedgålige lyst. Dette punkt udenfor er det sadistiske subjekt, det er herren.

Sado-masochismen fremstår med andre ord som et system med to poler, hvor en uendelig tålsumhed (hos masochisten) møder en lige så uendelig utålsumhed (hos sadisten), hvorved subjektivering og afsjektivering uophørligt cirkulerer

mellem de to poler uden egentlig at tilhøre nogen. En sådan ubestemmelighed angår dog ikke kun magtens subjekter, men også subjekterne for viden. I det sidste tilfælde er dialektikken mellem herre og slave da heller ikke et resultat af en kamp mellem liv og død, men af en uendelig ”opdragelse”, af en minutiøs og uophørlig undervisnings- og indlæringsproces, hvorunder de to subjekter ender med indbyrdes at bytte roller. Ligesom det masochistiske subjekt da også kun kan tage sin lyst på sig ved sin herre, således formår det sadistiske subjekt ikke at erkende sig som et sådant og kan ikke påtage sig sin utålsumme viden på anden måde end ved at videregive den til slaven gennem en uendelig opdragelse og afstraffelse. Men eftersom det masochistiske subjekt per definition nyder den grusomme træning, så kommer det, der skulle tjene til at videregive viden, nemlig straffen, i stedet til at tjene videregivelsen af lyst, mens disciplinering og indlæring, mester og elev, herre og slave sammenblandes uhjælpeligt. En sådan uskelnelighed mellem disciplinering og nydelse, hvorved de to subjekter et øjeblik er sammenfaldende, udgør netop den skam, som den indignerede lærer uophørligt vil bringe sin humoristiske elev i erindring: ”Sig mig engang, skammer du dig ikke?”. Dvs.: ”Er du ikke klar over, at du er subjekt for din egen afsjektivering?”

3.12 — Det kan derfor ikke overraske, at der netop findes en fuldkommen ækvivalent til skammen i subjektivitetens oprindelige struktur, som inden for moderne filosofi går under betegnelsen *selvaffektion*. Siden Kant plejer vi at identificere den med tiden. Som ”formen på den indre sans, altså anskuelser af os selv og vor indre tilstand” (Kant s.71 – let modificeret overs.), er det, der definerer tiden ifølge Kant, at forstanden udøver ”den samme aktive handling på det passive subjekt, hvis evne den også er. Vi siger derfor med rette, at den indre sans derved afficeres af forstanden.” (s.141, let modificeret overs.). Det er derfor i tiden, at vi ”anskuer os selv, som vi

inderligt afficeret *af os selv*". (s.142, let modificeret overs.). Et indlysende bevis på en sådan selvmodifikation, der er indlagt i vor intuition af os selv, er for Kant det faktum, at vi ikke kan tænke tid uden i vor forestilling at trække en lige linie, som derved så at sige bliver til det umiddelbare spor efter selvaffektionens gestus. Det er i den forstand, at tiden er selvaffektion; men netop derfor kan Kant her tale om et egentligt "paradoks", som går ud på, at vi da "måtte forholde os lidende over for os selv" *<wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten>* (ibid.).²³

Hvordan skal vi forstå dette paradoks? Hvad vil det sige at være passiv i forhold til sig selv? Klart nok betyder passivitet ikke blot og bar modtagelighed, den simple kendsgerning at blive berørt af et aktivt ydre princip. Da alt her foregår inden i subjektet, så må aktivitet og passivitet være sammenfaldende, og det passive subjekt må være aktivt i forhold til sin egen passivitet, må forholde sig som værende passiv "over for" sig selv (*gegen uns selbst*). Hvis vi bare definerer som modtagelig den fotografiske spole, der præges af lyset, eller den bløde voks, som sejlets billede trykkes ned i, så vil vi kun kunne kalde det passivt, som så at sige aktivt føler at være passivt, det som *er berørt af sin egen modtagelighed*. Som selvaffektion er passivitet derfor en modtagelighed i anden potens, som må lide sig selv, føle lidenskabeligt for sin egen passivitet.

I sin kommentar til disse Kant-passager definerer Heidegger tiden som "ren affektion af sig selv", som antager den særlige form af en bevægelse "ud af sig hen imod" og som samtidig er et "tilbageblik". Det er kun ved denne komplicerede bevægelse, ved denne selvbetragtning mens man fjerner sig fra sig selv, at noget i retning af et "selv" lader sig konstituere.

²³ Det er Agamben, der bringer hele citatet på tysk og i kursiv. O.a.

"Tiden er ikke en virkende selvaffektion, der rammer et forhåndenværende selv; som ren selvaffektion udgør den væsenet ved sådan noget som at angå sig selv. Men eftersom den tilhører det endelige subjekts væsen som et selv, der lader sig angå, så udgør tiden som ren selvaffektion subjektivitetens væsensstruktur. Kun på grundlag af en sådan selvhed kan det endelige væsen være, hvad det skal være: henvist til modtagelighed." (Heidegger 3, s.189)

Det er her analogien til en skam, som vi definerede som at være henvist til en uvedgæelig passivitet, træder frem i lyset, og skammen kommer endda til at fremstå som den stemning, der er egentlig for subjektivitet. Der er givetvis ikke noget at skamme sig over for et menneske, der mod sin vilje bliver udsat for seksuel vold; føler vedkommende imidlertid lyst ved at blive udsat for vold, bliver vedkommende lidenskabeligt opsat på passivitet, så frembringes der derved en selvaffektion, og først da vil man kunne tale om skam. I det homoseksuelle forhold adskilte grækerne da også på det skarpeste det aktive subjekt (*erastes*) fra det passive subjekt (*eromenos*), og for at opretholde det etiske ved forholdet krævede de, at en *eromenos* ikke følte lyst. Som subjektivitetens form er passivitet derfor konstitutivt splittet i en rent modtagelig pol (muselmanden) og i en aktivt passiv pol (vidnet), men på en sådan måde, at denne splitning aldrig kan træde ud af sig selv og heller aldrig adskille de to poler helt og aldeles. Tværtimod har passiviteten altid form af en *intimitet*, af det at man udleverer sig selv til en passivitet, af en gøre sig passiv, hvorved de to termer lader sig både skelne og indbyrdes forveksle.

I sin *Compendium grammaticus linguae hebraeae*, giver Spinoza et eksempel på den iboende årsag, dvs. på en aktion, hvor den handlende og den lidende part er en og samme person, ved hjælp af de hebraiske verbalkategorier for infinitiv i reflektiv aktiv. Om denne form hedder det:

”Eftersom det ofte hænder, at agens og patiens er en og samme person, blev det nødvendigt for jøderne at danne en ny og syvende form for infinitiv, ved hjælp af hvilken de kunne udtrykke en handling, der samlet henviste til agens og patiens, og som således samtidig besad aktivs og passivs form. [...] Det blev derfor nødvendigt at opfinde en anden form for infinitiv, som udtrykte, at den aktion, der blev henført til agens, var en iboende årsag, [...] der som anført betyder ”at besøge sig selv” eller ”at konstituere sig som besøgende, eller endeligt at vise sig besøgende” (*constituere se visitantem, vel denique praeberere se visitantem*) (Spinoza s.342).

Den enkle refleksive form, som i dette tilfælde ganske vist er utriviel, ”at besøge sig selv” forekommer ikke at være tilstrækkelig for Spinoza til at forklare meningen med disse verbalformer, og derfor er han tvunget til at danne det usædvanlige syntagma ”at konstituere sig som besøgende” eller ”at vise sig besøgende” (lige så berettiget havde det været at skrive ”at konstituere eller vise sig besøgt”). Ligesom man i daglig tale om den person, der føler lyst ved at lide under noget (eller på anden måde er medvirkende ved en sådan lidelse), siger, at vedkommende ”lader nogen gøre noget ved sig” (og ikke, at nogen gør vedkommende noget), således antager sammenfaldet af den handlende og den lidende i et subjekt ikke form af en træg identitet, men af en selvaffektions komplekse bevægelse, hvorved subjektet konstituerer eller viser sig som passiv (eller aktiv), således at aktivitet og passivitet aldrig vil kunne adskilles, men viser sig som forskellige under deres umulige sammenfald i et *selv*. *Selvet* er det, der frembringes som en rest under selvaffektions dobbelte bevægelse, aktiv og passiv. Konstitutivt besidder subjektivitet derfor form af subjektivering og afsubjektivering, og derfor er den i sit inderste skam. En rødmen er den rest, der i enhver subjektivering forråder en afsubjektivering, og i enhver afsubjektivering vidner om et subjekt.

3.13 — Hvad angår afsubjektivering som skamfuld og dog uundgåelig erfaring, findes der et bemærkelsesværdigt dokument. Det er Keats brev til John Woodhouse afsendt den 27. oktober 1818. Den ”foragtelige bekendelse”, brevet omtaler, vedrører selve det poetiske subjekt, dets uophørlige mangelfuldhed i forhold til sig selv for i stedet udelukkende at bestå af fremmedgørelse og ikke-eksistens. De teser, brevet udsiger i form af paradokser, er velkendte:

- 1) Det poetiske jeg er ikke et jeg, det er ikke identisk med sig selv. ”Hvad angår den poetiske karakter (dvs. i den afart, jeg er medlem af, såfremt jeg ellers er noget), så er den ikke sig selv, den har ikke noget selv, den er alt og ingenting. Den har ingen karakter” (*it is not itself – it has no self – it is every thing and nothing – it has no character*). (Keats 1935, s.226, min overs.).
- 2) Digteren er det mest upoetiske, der findes, fordi vedkommende altid er andet end sig selv, altid i et andet legemes sted. ”A Poet is the most unpoetical of any thing in existence; because he has no Identity – he is continually in for – and filling some other Body” (ibid., s.227, min overs.).
- 3) Udsagnet ”jeg er digter” er ikke noget udsagn, men en selvmodsigelse, som implicerer umuligheden af at være digter: ”Hvis han da ikke har noget selv, og hvis jeg er digter, hvori består da det underlige ved, at jeg kan sige, at jeg ikke vil skrive mere?” (ibid. Min overs.).
- 4) Den poetiske erfaring er den skammelige erfaring af en afsubjektivering, af en fuldstændig og umådeholden ansvarsforflygtigelse, som får indflydelse på enhver sproghandling og placerer den såkaldte digter i en rangorden, der befinder sig under, hvad der foregår i børneværrelset:

”Det er en foragtelig ting at måtte bekende, men det er ganske enkelt en kendsgerning, at der ikke er et eneste ord, jeg ytrer, der kan tages for pålydende som en mening hidrørende fra min egen natur; hvordan skulle den også kunne det, når jeg ikke har nogen natur? Når

jeg er i stue med andre folk og ellers ikke i gang med at spekulere på at skabe noget ud fra mit eget sind, da vender jeg selv ikke tilbage til mig selv, men hver enkelt identitet i stuen begynder derimod at presse sig ind på mig, så jeg på ganske kort tid bliver udsluttet. Og det ikke kun blandt voksne, det samme ville ske i et børneværelse.” (ibid. min overs.).

Det sidste paradoks består så i, at det, der umiddelbart følger efter bekendelsen i brevet, ikke er tavshed og afkald, men et løfte om en skrift, der er absolut, uforgængelig og besluttet på at tilintetgøre sig selv og forny sig selv dag efter dag, som indeholdt den skammelige afsubjektivering, der er implicit i sproghandlingen, næsten en hemmelig skønhed, og som kunne denne afsubjektivering ikke andet end tilskynde digteren til uophørligt at bære vidnesbyrd om sin egen fremmedgørelse:

”Jeg vil forsøge at nå et sådant højdepunkt inden for poesi, som den nervestreg, der er blevet mig forundt, kan bære. [...] Jeg er sikker på, at jeg måtte skrive [...], også selvom min nats arbejder skulle blive brændt hver morgen, og intet øje kunne kaste et blik derpå. Men selv nu taler jeg måske ikke ud fra mig selv, men ud fra en eller anden karakter, i hvis sjæl jeg lige nu har taget bolig.” (ibid., s.227-228, min overs.).

3.14 — Det er en fælles arv inden for vor litterære tradition, at den poetiske skaberhandling, ja måske at enhver sproghandling implicerer noget i retning af en afsubjektivering (digterne har siden tidernes morgen givet denne afsubjektivering navnet ”muse”). I en af sine Frankfurterforelæsnings om ”problemer i samtidens digtning” sagde Ingeborg Bachmann:

”Et jeg uden garanti! For hvad er så et jeg, hvad kunne det være? En stjerne, hvis position og bane aldrig er blevet helt udlagt, og hvis kerne endnu ikke er kendt i sine bestanddele. Det kunne være sådan noget som myriader af partikler, der udgjorde ”jeget” og alligevel fremstod, som var et Jeg et Intet, en hypostasering af en ren form, noget i retning af en drømt substans [...]” (Bachmann s.42).

Digtere er da ifølge Bachmann sådanne, som ”har gjort Jeget til deres forsøgsområde eller sig selv til forsøgsområde for Jeget”. Derfor risikerer de hele tiden, at det får dem til at ”gå fra forstanden” (ibid.), at de ikke ved, hvad de selv siger.

Tanken om en fuldgyldig erfaring af sproghandlingens afsubjektivering er dog heller ikke fremmed for den religiøse tradition. Mange århundreder før Rimbaud genoptog den på programmatisk vis i brevet til Paul Demeny (*car je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute*),²⁴ havde Paulus i det første Brev til Korinterne da også angivet en erfaring af denne karakter som gængs praksis for det messianske fællesskab. Brevet vedrører at ”tale i tunger” (*lalein glosse*), og det henviser til en sproglig begivenhed – glossolali - hvor den talende taler uden at vide, hvad han siger. ”Thi den, der taler i tunger, taler ikke for mennesker, men for gud; ingen forstår det jo, men i ånden beretter han mysterier.” *I Kor.* 14.2 (korr. overs.). Det indebærer imidlertid, at det er selve princippet for ordet, der her bliver til noget fremmed og ”barbarisk”: ”Hvis jeg nu ikke er inde i sproget, vil jeg stå som en barbar for den, der taler, og den, der taler, som en barbar over for mig.” (Ibid., 14,11 – korr. overs.) - og i følge termen *barbaros*

²⁴ På fransk i teksten: ”for jeg er [at være, ”être”, bøjet i præsens indikativ, 3. person singularis] en anden. Hvis kobberet vågner som basun, er det ingenlunde dets skyld”. Fra Arthur Rimbaud, ”Lettres du voyant”. O.a.

egentlige betydning vil det da sige et væsen, der ikke er begavet med *logos*, en fremmed, der ikke rigtigt kan forstå og tale. Glossolalien fremviser med andre ord aporien ved en absolut afsubjektivering og "barbarisering" af sprogets begivenhed, hvorved det talende subjekt viger pladsen for en anden, et barn, en engel eller en barbar, som taler "hen i vejret" og uden at det "bærer frugt". Og det er betegnende, at skønt han ikke forkaster Korinternes glossolaliske praksis aldeles, så advarer Paulus dem mod den barnlige regression, som denne praksis indebærer, og han opfordrer dem til at fortolke, hvad de siger:

"Eller hvis en basun giver utydelig lyd – det er her Rimbaud indfører sit forsvar for Korinterne: "Når kobberet vågner som basun" – hvem vil så gøre sig rede til kamp? Således også med jer; hvis I ikke med jeres tunge fremfører tydelig tale, hvorledes skal man da kunne forstå, hvad I siger? I står jo så og taler hen i vejret. [...] Derfor skal den, der taler i tunger, bede om, at han må kunne udlægge det. Taler jeg nemlig i tunger under min bøn, så beder min ånd, men min forstand bliver uden frugt. [...] Brødre, vær ikke børn i dømmekraft; [...]" (ibid., 14, 8-20).

3.15 — Den glossolaliske erfaring kan ikke andet end radikaliseres den erfaring af afsubjektivering, der er indeholdt i den simpleste sproghandling. En af den moderne linguistikks principielle indsigter medfører, at sproget og den diskursive handling udgør to absolut adskilte virkeligheder, hvorimellem der hverken gives overgang eller kommunikation. Selvom der i sproget befinder sig en række parate tegn (for eksempel: "okse, sø, himmel, rødt, trist, fem, spalte, se"), så måtte allerede Saussure påpege, at der dog ikke er noget i sproget, som tillader at forudse eller forstå, på hvilken måde og i kraft af hvilke operationer sådanne tegn vil blive bragt i anvendelse for at forme talen. "Uanset

hvor righoldige de ideer er, som en sådan serie ord fremmaner, så vil de aldrig kunne angive over for et menneske, at et andet menneske ved at udtale dem vil bibringe det første en eller anden betydning." Og nogle årtier efter tilføjede Benveniste, da han genoptog og videreudviklede Saussures antinomi: "Tegnets verden er lukket. Der er ingen overgang fra tegnet til sætningen, hverken ved syntagmisering eller på anden måde. En hiat holder dem adskilt." (Benveniste 2, s.65).

På den anden side råder ethvert sprog over en serie tegn (som linguisterne kalder *shifters* eller tilkoblere, heriblandt og i særdeleshed pronominerne "jeg", "du", "denne", adverbierne "her", "nu" osv.), som skal tillade individet at tilegne sig sproget med henblik på at bringe det i anvendelse. Det er et fælles træk ved alle disse tegn, at de modsat de andre ord ikke besidder en leksikal betydning, der kan defineres ved en reel henføring. I stedet kan de kun identificere deres betydning ved at henvise til den instans i diskursen, som indeholder dem. Benveniste spørger:

"Hvad er det da for en realitet, hvortil jeg henviser "jeg" eller "du"? Udelukkende en "diskursrealitet", som er en meget ejendommelig ting. "Jeg" kan kun bestemmes i "lokutions"-termer, ikke i objekt-termer, som det sker for et nominalt tegn. "Jeg" betyder "den person som udsiger nærværende diskursinstans indeholdende jeg". (Benveniste 1, s.252).

Udsigelsen henviser således ikke til udsagnets *tekst* men til, at udsigelsen *finder sted*, og individet kan kun igangsætte sproget under forudsætning af at identificere sig med den begivenhed, det er at tale, og ikke med det, der herunder bliver sagt. Men hvad indebærer det da "at tilegne sig sproget"? Hvordan er det muligt at tage ordet under sådanne betingelser?

Overgangen fra sprog til diskurs er, når man ser rettelig efter, en paradoks handling, og den indebærer på

en og samme tid en subjektivering og en afsubjektivering. På den ene side må det psykosomatiske individ ophæve sig selv fuldstændigt og afsnøre sin subjektivitet som realindivid for at blive udsigelsens subjekt og identificere sig med den rene *shif- ters* "jeg", som er helt og aldeles uden anden substans og uden andet indhold end den blotte henvisning til en diskursinstans. Når individet imidlertid har afklædt sig enhver ekstrasproglig realitet og konstitueret sig som subjekt for en udsigelse, så opdager det, at det ikke så meget er en mulighed for at tage ordet, det har fået adgang til, som til en umulighed af at tale, - eller snarere til hele tiden at blive foruddiskonteret af en glossolalisk magt, som det hverken har kontrol over eller greb i. Ved at tilegne sig udsigelsens formelle redskab er det nemlig trængt ind i et sprog, hvorfra der per definition ikke er noget, der tillader at gå over til diskursen. Ikke desto mindre, ved at sige "jeg, du, dette, nu..." har individet eksproprieret sig selv for enhver henvisningsmæssig realitet, for i stedet alene at lade sig definere af den rene og tomme relation til diskursens instans. *Udsigelsens subjekt består fuldstændigt i diskursen og ved diskursen, men netop derfor kan det i diskursen ikke sige noget, det kan ikke tale.*

"Jeg taler" er altså et lige så selvmodsigende udsagn som "jeg er en digter" ifølge Keats. For ikke blot er det *jeg* altid et *andet* i forhold til det individ, der låner det stemme, men det giver heller ingen mening at sige om et sådant *jeg-andet*, at det taler, for eftersom det kun opretholder sig selv i den rene sprogbegivenhed uafhængigt af enhver betydning, så har dette *jeg-andet* snarere ingen mulighed for at tale, for at sige noget. I diskursinstansens absolutte nutid, er subjektivering og afsubjektivering sammenfaldende på alle punkter, og såvel individet i kød og blod som udsigelsens subjekt tiger fuldstændigt. Det kan man også udtrykke ved at sige, at det ikke er individet, der taler, men sproget. Hvad der imidlertid ikke betyder andet end, at en umulighed af at tale er kommet til orde på ukendt vis.

Det er derfor ikke overraskende, at digterne føler noget i retning af et ansvar og en skam over for den intime fremmedgørelse, der er sproghandlingen iboende. Og derfor tilskyndede Dante i *Nyt Liv* digteren til at formå at "åbne ved hjælp af prosa" for årsagerne til sin poesi under trusler om "stor skam". Det er ligeledes vanskeligt at glemme de ord, hvormed Rimbaud mange år senere bragte sin fordums digteriske fase i hu: "Jeg kunne ikke fortsætte, jeg ville være blevet gal, og i øvrigt ... var det ondt".

3.16 — Inden for det tyvende århundredes digtning udgør Pessoa's brev om heteronymerne det dokument om afsubjektivering, der måske gør størst indtryk, hvad angår digterens forvandling til et rent "forsøgsområde" for jeget og de mulige etiske følger heraf. I et svar af 13. januar 1935 til vennen Adolfo Casais Monteiro, som spørger ham om oprindelsen til hans mange heteronymer, starter Pessoa med at præsentere dem som "en organisk og konstant tendens til depersonalisering":

"Oprindelsen til mine heteronymer skal findes i mine dybere liggende hysteriske anlæg. Jeg ved ikke, om jeg bare er hysterisk, eller i egentlig forstand en hysterikerneurasteniker. Jeg hælder til den sidste hypotese, eftersom jeg støder på abuli-fænomener i mig, som den egentlige hysteri ikke henregner til sine symptomer. Under alle omstændigheder så ligger den mentale oprindelse til mine heteronymer i en organisk og konstant tilbøjelighed til upersonliggørelse og til simulation. Til al held for mig selv og andre antager disse fænomener mentale former hos mig. Dvs. at de ikke manifesterer sig i mit praktiske, udadvendte liv og i min omgang med andre; de eksploderer inden i mig, og jeg oplever dem alene med mig selv. [...] Falder en eller anden åndfuldhed mig ind, der ellers ud fra det ene eller det andet motiv

er aldeles fremmed for den, jeg er eller som jeg går ud fra at være, så foretrækker jeg den straks, spontant, som stammede den fra en ven, hvis navn jeg så må opfinde og hvis historie antager form, og hvis skikkelse – ansigt, højde, klæder og bevægelser – jeg straks kan se foran mig. Det er på denne måde, at jeg har modelleret og videreformidlet forskellige venner og bekendte, som aldrig har eksisteret, men som jeg endnu den dag i dag, på mere end tredive års afstand, kan høre, mærke og se. Jeg gentager: høre, mærke, se. Og jeg føler en længsel efter dem.” (Pessoa, ss.226-227).

Herefter følger beretningen om den pludselige personlighedsgørelse - den 8. marts 1914 - af Alberto Cairo, en af de mest bemærkelsesværdige heteronymer, som skulle blive hans læremester (eller rettere læremester for en anden af hans heteronymer, Alvaro Do Campos):

”Jeg nærmede mig en høj kommode, og efter at have taget nogle ark papir begyndte jeg pludselig at skrive, sådan som jeg skriver hver gang, at det lykkes for mig. Herefter skrev jeg mere end tredive digte i en tilstand af en slags ekstase, hvis natur jeg ikke ville kunne bestemme. Det var dagen for triumfen i mit liv, og der vil aldrig kunne være en dag lig den. Jeg begyndte med titlen: *O Guardador de Rebanhos* [Fårehyrden]. Hvad der herefter fulgte, var tilsynecomsten af nogen i mig, som jeg straks gav navnet Alberto Cairo. Undskyld mig det absurde ved følgende sætning: i mig kom min læremester til syne. Men det var fornemmelsen, jeg umiddelbart fik. Og ikke så snart var jeg færdig med at skrive disse over tredive digte, før jeg tog nogle flere ark papir og skrev ligeledes i et drag de seks digte, der udgør *Chuva Obliqua* [Skrå regn] af Fernando Pessoa. Umiddelbart og totalt. [...] Det var en tilbagevenden fra Fernando

Pessoa-Alberto Cairo til Fernando Pessoa alene. Eller mere nøjagtigt: det var Fernando Pessoa's reaktion på sin egen ikke-eksistens som Alberto Cairo.” (ibid., s.228)

Vi må analysere denne uforlignelige fænomenologi for heteronymisk upersonliggørelse. For det er ikke bare sådan, at enhver ny subjektivering (Alberto Cairos opståen) medfører en afsubjektivering (upersonliggørelsen af Fernando Pessoa, der underkaster sig sin læremester), men enhver afsubjektivering medfører på en lige så umiddelbar måde en gensubjektivering, nemlig tilbagekomsten af Fernando Pessoa, der reagerer på sin egen ikke-eksistens, dvs. på sin egen upersonliggørelse i Alberto Cairo. Det hele finder sted, som udgjorde den poetiske erfaring en sammensat proces, der mindst involverer tre subjekter, eller rettere: tre forskellige subjektiveringer-afsubjektiveringer, eftersom man ikke længere kan tale om et subjekt i egentlig forstand. Aller først er der det psykosomatiske individ Fernando Pessoa, som den 8. marts 1914 går hen til kommoden med henblik på at skrive. Det er i forhold til dette subjekt, at den poetiske handling ikke kan medføre andet end en radikal afsubjektivering, der er sammenfaldende med Alberto Cairos subjektivering. Men en ny poetisk bevidsthed, noget i retning af en rigtig *ethos* for poesien, begynder først, da Fernando Pessoa – som har overlevet sin egen upersonliggørelse og som vender tilbage til et selv, som både er og på samme tid ikke længere er det første subjekt – forstår, at han må reagere på sin ikke-eksistens som Alberto Cairo, *at han må stå til ansvar for sin afsubjektivering*.

3.17 — Lad os nu genlæse fænomenologien for vidnesbyrdet hos Primo Levi, den umulige dialektik mellem den overlevende og muselmanen, pseudovidnet og det ”fuldstændige vidne”, mennesket og ikke-mennesket. Vidnesbyrdet fremstår her som en proces, der inddrager mindst to subjekter: det første er den

overlevende, som kan tale, men som ikke har noget interessant at sige, det andet er det, der ”har set gorgonen”, der har været ”nede og røre ved bunden” og som derfor har meget at sige, men som ikke kan tale. Hvilket af disse to aflægger vidnesbyrd? *Hvem er subjektet for vidnesbyrdet?*

Det er tilsyneladende sådan, at det er mennesket, det overlevende, der aflægger vidnesbyrd for ikke-mennesket, for muselmanen. Men såfremt den overlevende aflægger vidnesbyrd for muselmanen – i den tekniske betydning af ”på vegne af” eller ”ved fuldmagt” (”vi taler i deres sted, ved fuldmagt”) – så er det muselmanen, der aflægger vidnesbyrd, ud fra det juridiske princip om, at den befuldmægtigedes handlinger tilskrives den, der har udstedt fuldmagten. Men det indebærer, at den, der egentlig aflægger vidnesbyrd i mennesket, er ikke-mennesket, dvs. at mennesket blot holder et mandat for ikke-mennesket, låner ikke-mennesket sin stemme. Eller snarere, at der ikke er nogen retmæssig indehaver af vidnesbyrdet, at det at tale og bære vidnesbyrd betyder en indtræden i en svimlende bevægelse, hvori der er noget, der går til bunds, mister sin subjektivitet fuldstændigt og forstummer, mens noget andet opnår subjektivitet og taler uden at have noget eget at sige (”Men det har været en tale på ”tredjepartens vegne”, fortællingen om ting set på nært hold, ikke prøvet på egen krop”). Hvorved den, der er uden ord, så får den talende til at tale, mens den, der taler, fremfører umuligheden af at tale med egne ord, og således træder den stumme og den talende, ikke-mennesket og mennesket, gennem vidnesbyrdet ind i en zone af uskelnelighed, hvor det er umuligt at angive subjektets position og identificere jegets ”drømte substans” - og med den identificere det sande vidne.

Dette kan også udtrykkes ved at sige, at *vidnesbyrdets subjekt er den, der bærer vidnesbyrd om en afsubjektivering*; men det er på den betingelse, at det ikke glemmes, hvordan ”vidnesbyrdet om en afsubjektivering” alene kan betyde, at der i egentlig forstand ikke er noget subjekt for vidnesbyrdet (”Jeg

gentager, at vi [...] ikke er de sande vidner”), og at ethvert vidnesbyrd udgør en proces eller et kraftfelt, der hele tiden gennemløbes af strømme af subjektivering og afsubjektivering.

Her tydeliggøres utilstrækkeligheden ved de to modsatte teser, der deler den offentlige mening, hvad Auschwitz angår: den humanistiske tale vil hævde, ”at alle mennesker er menneskelige”, mens den antihumanistiske vil vide, at ”kun nogle mennesker er menneskelige”. Hvad vidnesbyrdet siger, er helt og holdent noget andet, og det kan sammenfattes i følgende tese: ”Menneskene er mennesker, for så vidt de ikke er menneskelige”, eller mere præcist: ”Menneskene er mennesker, for så vidt de bærer vidnesbyrd om ikke-mennesket”.

3.18 — Lad os se på den singulære levende – barnet. Hvad sker der i det og for det, når det siger ’jeg’ og bliver talende? Jeget og den subjektivitet, hvortil det får adgang, udgør – som vi har set – en ren diskursiv realitet, der hverken henviser til et begreb eller til et reelt individ. Som en enhed, der overskrider livserfaringernes mangfoldige totalitet, garanterer jeget en permanent tilstedeværelse af det, vi kalder ’bevidsthed’, men dette jeg er blot fremkomsten af en udelukkende sproglig egenskab i en væren. Således skriver Benveniste: ”det er i talens instans, hvor jeg betegner den talende, at denne udsiger sig selv som ’subjekt’. Det er derfor i bogstavelig forstand sandt, at grundlaget for subjektivitet består i udøvelsen af sproget.” (Benveniste 1, s.262). Linguisterne har analyseret de følger, som subjektivitetens indlejring i sproget må have for sprogenes struktur. Tilbage står dog at få analyseret en stor del af subjektiveringens følger for det levende individ. Det er takket være en sådan uhørt tilstedeværelse over for sig selv som et ’jeg’, som en lokutør i talens instans, at der i den levende frembringes noget i retning af et enhedscenter for indskrivning af livserfaringer og handlinger, et holdepunkt uden for det bølgende ocean af sansninger og psykiske tilstande, et holdepunkt disse

sansninger og tilstande kan henviser til fuldstændigt som til deres indehaver. Og Benveniste har påvist, at det netop er gennem en tilstedeværelse over for sig selv og over for verden, en tilstedeværelse der er blevet muliggjort af udsigelsens handling, at menneskelig tidslighed kan frembringes samt at mennesket i al almindelighed ikke råder over noget andet hjælpemiddel til at opleve 'nuet' end ved at virkeliggøre det gennem talens indtrængen i verden, ved at sige *jeg, nu*. Men netop derfor, fordi det ikke besidder anden realitet end talens, så er "nuet" mærket af en uformindskelig negativitet – hvad ethvert forsøg på at gribe øjeblikket beviser. Netop fordi bevidstheden ikke ligger inde med nogen anden konsistens end sprogets, så har alt det, som filosofien og psykologien har troet at se dér, ikke været andet end sprogets skygge, en "drømt substans". Den subjektivitet og bevidsthed, hvorved vor kultur har ment at kunne finde sit mest solide grundlag, bygger på det mest skrøbelige og prekære, der findes i verden: ordets fremkomst. Dette labile fundament bliver imidlertid bekræftet på ny - for atter at kunne bryde sammen - hver gang, vi tager sproget i brug for at tale, og det såvel i den mest frivole snak som når vi giver vort ord en gang for alle til os selv eller til andre.

Endvidere: Den levende, der i udsigelseshandlingen, ved at sige *jeg*, har gjort sig fuldstændigt tilstedeværende for sig selv, trænger sine livserfaringer tilbage i en fortid uden bund, og således kan vedkommende ikke længere være sammenfaldende med dem på en umiddelbar måde. Denne instans i talens rene nutid må uhjælpeligt splitte sansningernes og livserfaringernes tilstedeværelse over for sig selv i samme øjeblik, de henføres til et forenet center for tilskrivning. Den, der har kunnet nyde den specielle tilstedeværelse, som virkeliggøres i en inderlig bevidsthed om en udsigende stemme, vedkommende mister for bestandig hin uberørte forgabthed ved det Åbne, som Rilke skimtede i dyrets blik, for i stedet at vende sine øjne indad, i retning af sprogets ikke-sted. Derfor er subjektivering, frembringelsen af en bevidsthed i talens instans, ofte et traume,

som menneskene kun kommer sig af med besvær; og derfor brydes bevidsthedens skrøbelige tekst hele tiden og sletter den konstitutive afsubjektivering ved enhver subjektivering, og det sker ved at bringe den kløft for en dag, hvorpå den er opført. (Det kan derfor ikke undre, at det netop er ud fra en analyse af betydningen af stedordet *jeg* hos Husserl, at Derrida har kunnet uddrage sin idé om en uendelig forskydning, om en oprindelig kløft – en skrift – der er blevet indskrevet i bevidsthedens rene tilstedeværelse for sig selv.)

Da forbavser det ikke, at når noget i retning af en bevidsthed (*synéidesis, synnoia*) dukker op hos de græske tragedieforfattere og hos de samtidige digtere, så viser det sig som en indskrivning af en zone for ikke-viden i sproget og af en zone for stumhed i viden, hvad der fra begyndelsen af har en etisk og ikke en logisk konnotation. Således har [retten] Dike i Solons *Eunomi* taget form af en tavs medviden (*sigosa synoide*), mens bevidstheden hos tragedieforfatterne også kan tilskrives en livløs genstand, som per definition ikke kan tale: den søvnløse seng i *Elektra* og klippehulen i *Filoktetes* (jf. Agamben fra s.113 og fremover). Når et subjekt står frem for første gang i form af en bevidsthed, da sker det ved at angive noget usammenhængende mellem at vide og at sige som en erfaring, der hos den, der ved, antager form af en smertefuld umulighed af at sige, og hos den, der taler, af en lige så bitter umulighed af at vide.

3.19 — I 1928 offentliggjorde Ludwig Binswanger en undersøgelse med den programmatiske titel "Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte" [Livsfunktion og indre livshistorie]. Hvad der med besvær baner sig vej over disse sider gennem en indpodning af et endnu noget usikkert fænomenologisk ordvalg i den psykiatriske terminologi, er ideen om en grundlæggende heterogenitet mellem livsfunktionernes niveau – de fysiske såvel som de psykiske – der foregår i en organisme, og

den personlige bevidstheds niveau, hvorpå individets livserfaringer organiserer sig i en indre, forenet historie. Den gamle skelnen mellem psykisk og somatisk erstattede Binswanger med den for ham afgørende mellem ”den sjælelige-kropslige organismes funktionsmåde på den ene side og den åndelige livshistorie på den anden”. Dette tillader ham på en vellykket måde at undgå ”den videnskabeligt set efterhånden uholdbare sammensmeltning af begreberne sjælelig funktion og åndeligt indhold af sjælelige livserfaringer i det *ene* ord *sjælelig* eller *psykisk*”. (Binswanger s.74).

I et efterfølgende skrift (som Foucault siden skulle kommentere) sammenlignede Binswanger en sådan dualitet med den mellem drøm og vågen tilstand:

”Drømmende ’er’ mennesket [...] ’livsfunktion’, i vågen tilstand frembringer det ’livshistorie’. At ville sætte de to led i disjunktionen livsfunktion og indre livshistorie på samme nævner, således som det forsøges gjort hele tiden, er ikke muligt, for livet som funktion er et andet liv end livet som historie.” (Binswanger, s.118).

Binswanger nøjes med at konstatere denne dualitet og med at råde psykiateren til at gøre regning med begge synspunkter. Den apori, han angiver, er imidlertid langt mere radikal og af en sådan karakter, at den må så tvivl om selve muligheden af identificere et enhedspræget felt for bevidstheden. Lad os på den ene side tage den fortsatte strøm af vitale funktioner i betragtning: vejtrækning, blodets kredsløb, fordøjelse, varmblodighed – men også sansning, muskelbevægelse, irritation osv.; og på den anden side sprogets og det bevidste jeks strøm, hvorved livserfaringerne organiseres i en individuel historie. Findes der et punkt, hvori disse strømme indgår i én forbindelse, hvor den vitale funktions ”drøm” smelter sammen med den personlige bevidstheds ”vågne tilstand”? Hvor og hvordan kan indoptagelsen af et subjekt i den biologiske strøm finde

sted? Måske finder der noget i retning af et sammenfald sted mellem de to serier i det punkt, hvor den talende fremstiller sig selv som subjektivitet ved at sige *jeg*, hvorved det talende subjekt rigtigt kan påtage sig de biologiske funktioner som sine egne, og den levende identificere sig med det talende og tænkende *jeg*? Hverken i de legemlige processers cykliske forløb eller i bevidsthedens serie af intentionale handlinger synes der at være noget, der tillader et sådant sammenfald. *Jeg* betyder tværtimod netop en uformindskelig kløft mellem vitale funktioner og indre historie, mellem den levendes kommen til talen og den talendes følen sig levende. Rigtignok forløber disse to serier ved siden af hinanden og, så at sige, i absolut intimitet; men er *intimitet* netop ikke det navn, vi giver en nærhed, der samtidig forbliver på afstand, til en promiskuitet, der aldrig bliver til identitet?

3.20 — Den japanske psykiater Kimura Bin, som var direktør for den psykiatriske klinik i Kyoto og Binswangers oversætter, har forsøgt at udvikle analysen af tidslighed i *Væren og Tid* med henblik på en klassifikation af de grundlæggende typer af mental sygdom. Til det formål gør han brug af den latinske vending *post festum* (bogstaveligt talt ”efter festen”), der angiver en uoprettelig fortid, en ankomst efter at alt er overstået; den modstilles så *ante festum* og *intra festum* på symmetrisk måde.

Tidsligheden i *post festum* er melankolikerens, der altid oplever sit eget *jeg* i form af et ”*jeg* har allerede været”, af en uigenkaldeligt fuldbyrdet fortid, hvortil man kun kan stå i gæld. En sådan tidserfaring svarer hos Heidegger til kastetheden i *Dasein*, i det at befinde sig altid allerede overladt en faktisk situation, der ikke lader sig gøre om. Der er med andre ord en slags konstitutiv ”melankoli” ved den menneskelige *Dasein*, som altid er forsinket i forhold til sig selv, altid er gået glip af sin egen ”fest”.

Tidsligheden ved *ante festum* svarer så til erfaringen med den skizofrene, der vender retningen om på den orientering af tiden mod fortiden, der var ejendommelig for melankolikeren. For den skizofrene er jeget nemlig aldrig nogen sikker besiddelse, men noget der uophørligt skal tjenes ind; vedkommende oplever tiden i form af en foruddiskontering. Kimura Bin skriver:

”Det jeg, der er på færde hos den skizofrene, er ikke et, der ”allerede har været” og som er knyttet til en ”skul-len”, dvs. [melankolikerens] *post festum* jeg, hvorom der tales ved at sige ”da jeg var mig selv” og ”jeg bør være mig selv”. [...] Det afgørende punkt er her snarere problemet med vedkommendes egen mulighed for at være sig selv, at opnå en sikkerhed for at kunne blive sig selv, det drejer sig med andre ord om risikoen for at blive gjort til et ikke-jeg.” (Kimura Bin s.79)

Den skizofrenes tidslighed svarer til fremtidens primat i form af projektet og foruddiskonteringen [”Sich-vorweg-sein”] i *Væren og Tid*. Det er netop, fordi dens tidserfaring oprindeligt udgår fra fremtiden, at Heidegger kan definere *Dasein* således: ”Tilstedeværen er værende, for hvem det i sin væren drejer sig om denne væren.” (Heidegger 4, s.221). Men netop derfor er *Dasein* også konstitutivt skizofrent og risikerer altid at gå glip af sig selv og ikke være tilstede ved sin egen ”fest”.

Man kunne da forvente, at tidsdimensionen ved *intra festum* måtte svare til det punkt, hvor mennesket mellem melankolikerens uoprettelige selvtab og den skizofrenes forlods glip af sin egen fest endelig ville kunne få adgang til en fuld tilstedeværelse af sig selv og finde sin *dies festus*. Men sådan er det ikke. De to eksempler, Kimura Bin giver på en *intra festum* tidlighed, har intet festligt over sig. I det første eksempel – tvangsneurosen – tager en tilslutning til samtiden form af en tvangsmæssig gentagelse af den samme handling for så at sige at fremskaffe beviser på sin egen væren sig selv, på ikke allerede

selv at være gået glip af sig selv. Tvangs-neurotikerens forsøger således gennem gentagelsen at sikre sig dokumentationen på sin egen tilstedeværelse ved en fest, der åbenbart unddrager sig ham. I Kimura Bins andet eksempel er den konstitutive gåen fejl af sig selv, der karakteriserer tidsligheden *intra festum*, endnu tydeligere: Det drejer sig om epilepsien, som han skildrer som galskabens ”ærkelandskab”, som en særlig form for afmagt ved en slags ekstatiske overskud af tilstedeværelse. For Kimura Bin må det afgørende spørgsmål i forhold til epilepsien være: ”Hvorfor mister epileptikeren bevidsthed?” Hans svar lyder, at i det øjeblik hvor jeget skal til at tilslutte sig selv på festens højdepunkt, så bekræfter den epileptiske krise bevidsthedens manglende evne til at udholde tilstedeværelsen, at skulle deltage i sin egen fest. Med Dostojevskis ord, som Kimura Bin citerer i denne forbindelse:

”Der er nogle øjeblikke, de varer mellem fem og seks sekunder, hvor man pludselig mærker tilstedeværelsen af en evig harmoni, man er nået frem til. Det er ikke jordisk; jeg vil ikke sige, at det er en himmelsk ting, men derimod at mennesket i sin jordiske skikkelse er ude af stand til at bære det. Man må forvandle sig fysisk eller dø.” (op.cit., s.151).

Kimura Bin kommer ikke med modsvaret til den epileptiske tidslighed i *Væren og Tid*. Man må imidlertid formode, at det drejer sig om beslutningens øjeblik, hvor foruddiskonteringen og det, som har været, den skizofrene tidslighed og den melankolske tidslighed, er sammenfaldende, og jeget kommer til sig selv ved en autentisk overtagelse af sin egen uigenkaldelige fortid (”At løbe ind i den yderste og allermest særegne mulighed er den forstående tilbagekomst til den allermest særegne værethed <Gewesen>.” Heidegger 4, s.360, modificeret overs.). Den tavse og ængstelige beslutning, der foruddiskonterer og overtager sin egen ende, måtte da være noget i retning af

Daseins epileptiske aura, hvorved denne ”kommer i berøring med dødens verden i form af et overskud, på en og samme gang oversvømmelse og livskilde” (Kimura Bin s.152). Hvorom alting er, så er det, der interesserer os her, at mennesket for den japanske psykiater med nødvendighed synes at måtte holde til i en forskudthed mellem sig selv og sin egen *dies festus*. Det er næsten som om, at den levende for at være blevet talende, for have kunnet sige *jeg*, nu må være konstitutivt spaltet, og at tiden ikke er andet end formen på denne forbindelsesløshed. Som kun kan udbedres i det epileptiske anfald eller i den autentiske beslutnings øjeblik, der gør det ud for noget i retning af en usynlig arkitrav, der holder tidens ekstatiske horisontale bygning oppe ved at forhindre den i at give efter og gå i stykker ned over Tilstedeværenens rumlige situation, ned over dens *Da*.

Ud fra dette synspunkt kommer Auschwitz til at angive en uafhjælpelig krise for den egentlige tidslighed, for selve muligheden af at ”beslutte” noget om det forbindelsesløse. Lejren, den absolutte situation, bringer enhver mulighed for en oprindelig tidslighed til ophør, dvs. for en tidsmæssig grundlæggelse af en særlig situation i rummet, for et *Da*. I lejren tager fortidens uoprettelighed form af en absolut snarlighed, så *post festum* og *ante festum*, foruddiskontering og efterfølgelse, flader paradisk ud oven på hinanden. En vækkelse er herefter suget ind i drømmen for bestandigt:

”Snart vil vi atter høre / Den fremmede kommando: / ”Wstawac”.

3.21 — Det bliver nu klart i hvilken forstand, skammen i sandhed er noget i retning af den skjulte struktur for enhver subjektivitet og for enhver bevidsthed. Eftersom den udelukkende består i udsigelsens instans, så har bevidstheden konstitutivt form af en væren overladt til en uantagelighed. (Heraf følger både skylden som samvittighedens struktur hos Heidegger og nødvendigheden af underbevidstheden hos Freud).

Her kan vi så huske på den gamle filosofiske definition på mennesket som *zoon lógon échon*, det levende væsen som har et sprog. Ved denne definition har den metafysiske tradition stillet et spørgsmål såvel til den levende som til *lógos*; hvad der imidlertid er forblevet utænkt inden for denne tradition er *échon*, måden for en sådan haven. Hvordan kan en levende *have* et sprog? Hvad kan det betyde for den levende at tale?

De forudgående analyser har i tilstrækkelig grad påvist, hvordan det at tale udgør en paradoksal handling, som på en og samme gang medfører en subjektivering og en afsubjektivering, hvorved det levende individ udelukkende tilegner sig sproget gennem en fuldstændig ekspropriation og kun bliver talende på betingelse af at synke ned i tavsheden. Jegets væremåde, den levende-talendes eksistentielle status, udgør med andre ord en slags ontologisk glossolali, en snakken absolut uden substans, hvor den levende og den talende, subjektiveringen og afsubjektiveringen, aldrig vil kunne være sammenfaldende. Det er derfor, at metafysikken og den vestlige refleksion over sprogets brug – for så vidt som det drejer sig om adskilte størrelser – konstant har søgt efter noget i retning af et led mellem den levende og den talende samt at konstruere et hængsel, som kunne tillade at sikre en kommunikation imellem det, som forekom kommunikationsløst, og derved give konsistens til subjektets ”drømte substans”, til dets ufattelige glossolali.

Dette er ikke stedet, hvor det skal påvises, hvordan man i almindelighed har ledt efter en sådan artikulation hos et Jeg eller hos en Stemme – på den ene side bevidsthedens tavse stemme, der gør sig gældende over for sig selv, og på den anden side den artikulerede stemme, *phone énarthros*, hvor sproget er solidt forbundet med den levende ved at være indskrevet i vedkommendes egen stemme. Under alle omstændigheder så ender en sådan Stemme i sidste instans med at være et mytologem eller et *theologoúmenon*: således at vi hverken i den levende eller i sproget kan få del i eller nå frem til det punkt,

hvor noget i retning af en artikulation reelt finder sted. Uden for teologien, da Ordet blev til kød, findes der ikke noget moment, hvor sproget har skrevet sig ind i den levende stemme, ikke et sted, hvor den levende har kunnet finde sig et logi og komme til orde.

Det er på dette artikulationens ikke-sted, at dekonstruktionen har indskrevet sit ”spor” og sin *différance*, hvor stemmen og bogstavet, betydning og nærhed, forskydes i det uendelige. Den linie, der hos Kant angav den eneste mulige måde, hvorpå tidens selvaffektion lod sig fremstille, er nu blevet til skriftens bevægelse, hvorved ”blikket” ikke kan ”vare” (Derri-da s.133). Men det er netop denne umulighed af at sammenføje den levende og sproget, *phoné* og *lógos*, det ikke-menneskelige og det menneskelige, der – langt fra at autorisere en uendelig forskydning af betydning – er det, der tillader vidnesbyrdet. Gives der ikke nogen artikulation mellem den levende og sproget, hvis jeget er hængt op i denne kløft, da kan vidnesbyrdet lade sig gøre. Den intimitet, der forråder vor ikke-sammenfald med os selv, udgør stedet for vidnesbyrdet. Vidnesbyrdet finder sted i artikulationens ikke-sted. Det er ikke skriften, der befinder sig i Stemmens ikke-sted, men vidnesbyrdet. Det er netop fordi relationen (eller snarere, ikke-relationen) mellem den levende og den talende tager form af skam, af en gensidig væren henvist til noget uantageligt, at denne kløfts *etik* kun kan være et vidnesbyrd, dvs. noget, der ikke lader sig overføre til et subjekt, men som ikke desto mindre udgør det eneste tilholdssted, den eneste mulige konsistens for et subjekt.

3.22 — Giorgio Manganelli har skrevet om en særlig heteronymitets-figur kaldet ”pseudonymitet i anden potens” eller ”homopseudonymitet”. Den består i anvendelsen af et pseudonym, der i et og alt er identisk med ens eget navn: En dag oplyser en ven ham om, at han har udgivet en bog, som han ikke kender til, ligesom det allerede var forekommet andre gange, at ”lødige

personer” havde fortalt ham, at de havde set bøger med hans navn og efternavn på udstillet i rigtige udhængsskabe. En sådan (*pseudonymitet*)² driver heteronymitetens ontologiske paradoks til det ekstreme, eftersom der her ikke blot er et *jeg*, der viger pladsen for en *anden*, men denne anden foregiver ikke at være en *anden*, men at identificere sig med *jeget*, hvad *jeget* ikke kan andet end benægte.

”Jeg havde købt og delvis læst en bog, som en ærlig bagvasker, en historiker eller en anagrafolog ville have defineret som ”min”. Men havde jeg skrevet den, havde der eksisteret et ”jeg” i stand til at skrive en bog, den bog dér, hvad skulle da kunne forklare den absolutte, ubehagelige fremmedhed, der adskilte mig fra hin skrevne sag?” (Manganelli s.13).

I forhold til det enkle jeg er homopseudonymet absolut fremmed og fuldkomment intimt, ubetinget virkeligt og nødvendigvis ikke-eksisterende samtidigt, hvorfor der ikke gives noget sprog, der ville kunne beskrive det, ingen tekst til at garantere dets konsistens.

”Jeg havde altså ikke skrevet noget; med ”jeg” mente jeg imidlertid den, der var forsynet med navn, men uden pseudonym. Var det pseudonymet, der havde skrevet? Sandsynligvis, men pseudonymet pseudoskriver og er teknisk set ulæseligt ud fra jeget og endnu mere ud fra det pseudonyme jeg i anden potens, som indlysende nok ikke eksisterer; men hvis læseren er ikke-eksisterende, så ved jeg, hvad vedkommende vil kunne læse; det som pseudonymet af nulte grad kan skrive, noget som man ikke kan læse hos nogen, som ikke er pseudonymet i anden potens, den som ikke eksisterer. Således er det, der bliver skrevet, et intet. Bogen betyder intet, og jeg kan under alle omstændigheder ikke læse den uden at

måtte give afkald på min eksistens. Måske er det hele en spøg: det står nu nok klart, at jeg har været død i mange år, ligesom den ven, jeg mødte, og den bog, jeg bladrer i, er fortsat uforståelig, jeg læser den, genlæser den, mister den. Måske må man dø flere gange.” (op.cit. s.14).

Hvad denne frygtelig alvorlige spøg med pseudonymiteten i anden potens får blottet, er intet mindre end det ontologiske paradoks om den levende-talende (eller skrivende), om den levende, der kan sige jeg. Som enkelt jeg, forsynet med navn, men blottet for pseudonym, kan han intet sige eller skrive. Men eftersom ethvert egennavn giver navn til en levende, en ikke-sproglig, så er det altid et pseudonym (af nulte grad). Det er kun som pseudonym, *jeg* kan skrive og sige jeg; men det, jeg så skriver og siger, er intet, dvs. noget, der kun ville kunne læses eller høres af et pseudonym af anden grad, som i sig selv ikke eksisterer på anden måde end ved at indtage det første jeks plads, der for sin del giver afkald på at eksistere (dvs. dør). Nået til dette punkt er pseudonymitetens hævnning til anden potens fuldbyrdet: det jeg, der er forsynet med navn, men ikke med pseudonym, forsvinder i den ikke-eksisterende homopseudonymitet.

Men det spørgsmål, der nu opstår, lyder: hvem er ved at tale i Manganellis fortælling, hvem er dens ophavsmand? Hvem er det, der bærer vidnesbyrd om det ubekvemme ved en sådan intim fremmedhed? Jeget uden pseudonym, der eksisterer, men ikke kan skrive? Eller pseudonymet af nulte grad, der skriver en tekst, som er ulæselig for det første jeg? Eller måske snarere den tredje, pseudonymet i anden potens, som læser, genlæser og mister den nulagtige og uforståelige bog? Hvis det står klart, at ”jeg har været død i mange år”, hvem overlever da for at tale om den? Det er som om, at der i den svimlende proces af heteronymiske subjektiveringer er noget, der altid kan overleve processen, som om et yderligere eller residualt jeg genererer sig selv i enhver sigen *jeg*, hvorved hævnningen til

anden potens af pseudonymiteten aldrig rigtigt fuldbyrdes, men falder hele tiden tilbage i et nyt jeg uskelneligt fra det første, men alligevel ikke sammenfaldende med det.

3.23 — Udsagnsleddet ”at overleve” indeholder en uud-slettelig tvetydighed: Det implicerer en henvisning til noget eller nogen, man overlever. I denne betydning konstrueres det latinske *supervivo*, ligesom også det tilsvarende *superstes sum*, med dativ for at angive overlevelsens ”i forhold til hvad”. Men fra begyndelsen af tillader verbet en refleksiv form, hvad menneskelige væsner angår, dvs. den besynderlige idé om at overleve sig selv og sit eget liv, hvorved den, der overlever, og det, vedkommende overlever, bliver sammenfaldende. Mens Plinius således om en offentlig person kan sige, at ”han i tredive år havde overlevet sin berømmelse <gloria>” (*triginta annis gloriae suae supervixit*), så finder vi allerede hos Apuleius udtrykt tanken om en egentlig posthum eksistens, om et liv, som leves ved at overleve sig selv (*etiam mihi ipse supervivens et posthumus*). Det er i den samme mening, at kristne forfattere kan sige, at Kristus – og med ham enhver kristen – er testator og arving samtidigt, eftersom han har overlevet døden (*Christus idem testator et haeres, qui morti propriae supervivit*), samt tillige at synderen, eftersom han har mistet sin sjæl og derfor egentlig er åndelig død, overlever sig selv på jord (*animam tuam misera perdidisti, spiritualiter mortua supervivere hic tibi*).

Det indebærer, at livet hos mennesket fører en cæsur med sig, der kan gøre ethvert liv til en overlevelse og enhver overlevelse til et liv. I en forstand angiver overlevelsen – og det var hvad vi mødte hos Bettelheim – en ren og skær fortsættelse af det nøgne liv i forhold til et sandere og mere menneskeligt liv; i en anden forstand giver overlevelsen en positiv mening og vedrører – som hos Des Pres – den, der har overlevet det umenneskelige ved at kæmpe mod døden.

Lad os nu gå til den tese, der sammenfatter læren fra Auschwitz: *Mennesket er den, der kan overleve mennesket*. I en første forståelse henviser tesen til muselmanden (eller til gråzonen) og betegner da den umenneskelige evne til at overleve mennesket. I en anden henviser den til den overlevende og angiver menneskets evne til at overleve muselmanden, overleve ikke-mennesket. Ser man imidlertid rettelig efter, så konvergerer de to forståelser på et punkt, som så at sige udgør deres mest intime semantiske kerne, et punkt hvor de to forståelser et øjeblik synes at være sammenfaldende. På det punkt befinder muselmanden sig; og det er her, at en tredje – sandere men samtidig mere tvetydig – forståelse af tesen lader sig fremdrage, nemlig den Levi proklamerer ved at skrive: ”muselmændene, de druknede, er de fuldstændige vidner”: *Mennesket er ikke-mennesket, sandelig menneskelig er den, hvis menneskelighed er blevet fuldstændigt tilintetgjort*.

Her består paradokset i, at såfremt det kun er den, hvis menneskelighed er blevet tilintetgjort, der rigtig kan aflægge vidnesbyrd, så indebærer det, at identiteten mellem menneske og ikke-menneske aldrig er fuldkommen, at det ikke er muligt at tilintetgøre mennesket fuldstændigt, at der altid er en rest, noget der bliver til overs. *Vidnet er denne rest*.

3.24 — Foranlediget af Robert Antelmes bog *L'espèce humaine* [”Menneskearten”], skrev Maurice Blanchot engang: ”Mennesket er uforgængeligt <indestructible>, og det indebærer, at der ikke er nogen grænse for destruktions af mennesket” (Blanchot s.200). Uforgængeligt betyder ikke her sådan noget som et menneskeligt væsen eller et menneskeligt forhold, der i al uendelighed kan modstå sin egen uendelige destruktion, og Blanchot går galt af sine egne ord, når han af den uendelige destruktion ser ”en menneskelig relation i sit primat” dukke op som relationen til den anden (s.199). Den uforgængelige er der

ikke, hverken som væsen eller som forhold; og sætningen må forstås på en anden måde, der både er mere kompliceret og enklere. ”Mennesket er den uforgængelige, der kan destrueres uendeligt”, men også ”mennesket er den, der kan overleve mennesket”, er begge ikke definitioner, der som enhver god, logisk definition bestemmer det væsentligt menneskelige ved dets *differentia specifica*. Mennesket kan overleve mennesket, det er det, der er tilbage efter destruktions af mennesket, og det er ikke fordi, der et eller andet sted er en menneskelig essens at tilintetgøre eller at frelse, men fordi det menneskeliges sted er splittet, eftersom mennesket finder sted i bruddet mellem den levende og den talende, mellem det ikke-menneskelige og det menneskelige. Dvs.: *Mennesket finder sted i menneskets ikke-sted, i den manglende artikulation mellem den levende og λόγος*. Mennesket er det væsen, der er mangelfuldt i forhold til sig selv, og det består alene i en sådan manglen sig og i den flakken, som manglen åbner for. Når Grete Salus skrev, ”at mennesket aldrig må skulle udholde så meget, som det kan udholde, og aldrig må mennesket skulle se, hvordan en sådan lidelse i yderste potens ikke længere har noget menneskeligt over sig”, så mente hun også dette: der findes ikke et menneskeligt væsen, mennesket er en potentiel væren, og hvis man i det punkt, hvor man er nået frem til at fatte dets uendelige forgængelighed, tror at have fundet dets essens, så har det, man da ser, ”ikke længere noget menneskeligt over sig”.

Mennesket er med andre ord altid på denne side eller hinsides det menneskelige, det er den centrale tærskel, over hvilken der uophørligt flyder strømme fra det menneskelige og det umenneskelige, fra subjektivering og afsjektivering, fra den levendes blive talende og λόγος’ blive levende. Sådanne strømme kan udvides til hinanden, men de er ikke sammenfaldende, og deres ikke-sammenfald, den hårfine kam, der adskiller dem, udgør vidnesbyrdets sted.

4

Arkivet og vidnesbyrdet

4.1 — En aften i Paris i 1969, blev Émile Benveniste, professor i lingvistik ved Collège de France, ramt af et ildebefindende på gaden. Eftersom han ikke havde dokumenter på sig, blev han ikke genkendt, og da han endelig blev identificeret, var hans tilstand af en så total og uhelbredelig afasi, at den ikke på nogen måde tillod ham at arbejde i årene frem til døden i 1972. Samme år publicerede tidsskriftet *Semiotica* i Haag hans undersøgelse "Sémiologie de la langue" [Sprogets semiologi]. Det er i slutningen af denne tekst, at han udkastede nogle linier for et forskningsprogram hinsides Saussures lingvistik, som imidlertid ikke fik følger. Det kan ikke undre nogen, at grundlaget for dette program består i den teori om udsigelsen, som måske udgør Benvenistes mest geniale opfindelse. Han hævder således, at Saussures lingvistik vil blive tilbagelagt ad to veje: den første, og den er aldeles forståelig, består i en diskurssemantik, der er adskilt fra betydningens teori, som er grundlagt på paradigmet om tegnet; den anden, og det er den, der interesserer os her, vil i stedet komme til at bestå i "en translingvistisk analyse af tekster og værker gennem udarbejdelsen af en metasemantik, som vil blive bygget på udsigelsens semantik". (Benveniste 2, s.66).

Det kan betale sig at dvæle et øjeblik ved den apori, der er underforstået i denne formulering. Hvis udsigelsen som sagt ikke henviser til udsagnets tekst, men til dens finden sted, hvis den ikke er andet end sprogets rene selvhenvielse ved den diskursive handlings instans, i hvilken mening vil man da

kunne tale om en "semantik" for udsigelsen? Ganske vist tillader isoleringen af udsigelsens sfære for første gang at skelne i et udsagn mellem det sagte og dets finden sted; men vil udsigelsen netop derfor ikke kunne repræsentere identificeringen af en ikke-semantisk dimension i sproget? Det er givetvis muligt at identificere sådan noget som en betydning ved de [deiktiske] indikatorer *jeg, du, nu, her* (for eksempel: "jeg betyder 'den person, der udsiger nærværende diskursive instans, som indeholder *jeg*'"); men en sådan betydning er aldeles forskellig fra den leksikale betydning, som tilkommer sprogets øvrige tegn. *Jeg* er hverken et begreb eller en substans, og i diskursen svarer udsigelsen ikke til det sagte, men til det blotte faktum, at man er ved at sige det, til sprogets begivenhed som sådan, der per definition er svindende. Ligesom væren for filosoferne, er udsigelsen det, der gives af mest enestående og konkret karakter, fordi den vedrører den diskursive handlings instans, som er absolut singular og ugentagelig og samtidigt er det, som findes af mest tom og almen karakter, eftersom den gentager sig hver gang, uden at det nogensinde er muligt at fastholde dets leksikale realitet.

Hvad kan da en metasemantik grundlagt på udsigelsens semantik betyde ud fra dette perspektiv? Hvad var det, Benveniste skimtede, før han sank ned i afasien?

4.2 — I det samme år 1969 offentliggjorde Michel Foucault *L'archéologie du savoir* [Vidensarkæologien], som fremlægger metoden og programmet for hans forskning gennem grundlæggelsen af en teori om udsigelserne. Skønt Benvenistes navn ikke forekommer i bogen og selvom Foucault måske ikke kendte til dennes sidste artikler, så er der en hemmelig tråd, som forbinder Foucaults program med det, lingvisten havde skitseret. Den usammenlignelige nyhed i denne arkæologi består i udtrykkeligt at have gjort hverken sætningerne eller propositionerne til sin genstand, men netop udsigelserne, ikke diskursens tekst,

men det at talen finder sted. Foucault var med andre ord den første, der forstod den uhørte dimension, som Benvenistes teori om udsigelsen lod skimte for tanken og følgelig gøre den til genstand for en ny forskning. Han var givetvis klar over, at denne genstand i en vis forstand var undefinerbar, at arkæologien ikke på nogen måde ville kunne afgrænse et område i sproget, der lod sig sammenligne med det, de faglige kundskaber havde indhænet. Eftersom udsigelsen ikke henviser til en tekst, men til en ren sprogbegebenhed (i stoikernes terminologi: ikke til det sagte, men til det udsigelige, som der står usagt tilbage), så vil dens område aldrig kunne passe hverken med et niveau defineret af den lingvistiske analyse (sætningen, propositionen, de illokutive handlinger osv.) eller med de særlige felter, der er blevet afstukket af videnskaberne; den repræsenterer snarere en funktion, som kan gøre sig gældende lodret i begge grupper. Som Foucault skriver med klar bevidsthed om de ontologiske følger af sin metode: "Udsigelsen er ikke en struktur [...]; den er en eksistensfunktion" (Foucault 2, s.115). Med andre ord: udsigelsen er ikke noget, der er forsynet med bestemte reelle egenskaber, men en ren eksistens, det faktum at en vis entitet – sproget – finder sted. Med udgangspunkt i videnskabernes system og mangfoldigheden af vidensformer, der inden i sproget bestemmer sætninger og propositioner forsynet med mening og mere eller mindre velformulerede diskurser, så fastholder arkæologien som sit territorium sådanne propositioners og sådanne diskursformers rene finden sted, dvs. hvad der er *uden for* sproget, deres eksistens' rå faktum.

På denne måde kunne arkæologien netop virkeliggøre Benvenistes program om en "metasemantik, som vil blive bygget på udsigelsens semantik": efter at have isoleret udsigelsernes sfære fra propositionernes takket være en semantik om udsigelse, kan Foucault benytte dem til at oparbejde et nyt synspunkt, hvorfra han kan undersøge vidensformer og fag, et *uden for*, som gør det muligt at trænge ind i fagdiskursernes område gennem en "metasemantik", nemlig arkæologien.

Det er sikkert muligt, at Foucault på denne måde ikke gjorde andet end at iklæde den gamle ontologi, der ikke længere lod sig fremstille, moderne gevandter hidrørende fra et nyt historisk metafag, hvorved han kunne genfremlægge – med deraf følgende ironi - en første filosofi, *philosophia prima*, ikke som en viden, men som en "arkæologi" i enhver viden. Men det indebærer også, at man misforstår nyheden ved hans metode, som forsyner hans undersøgelser med en uforlignelig effektivitet, samt at man ikke har formået at fatte, at sprogets finden sted gennem et Jeg eller en transcendental bevidsthed, eller værre gennem et lige så mytologisk, psykosomatisk jeg, udgør den dominerende tradition i den moderne kultur. I stedet stillede Foucault beslutsomt spørgsmålet, om sådan noget som et subjekt eller et jeg eller en bevidsthed mon endnu kunne svare til udsigelse, til sprogets rene finden sted.

Eftersom de humanistiske videnskaber definerede sig ved netop at lægge et snit gennem sproget, et snit der svarede til et bestemt niveau i den betydningsbærende diskurs og i den lingvistiske analyse (såsom sætningen, propositionen, den illokutive handling), så blev deres subjekt naivt identificeret med det psykosomatiske individ, man formodede fremførte diskursen. På den anden side havde heller ikke den moderne filosofi, som ellers havde afklædt det transcendentale subjekt dets antropologiske og psykologiske attributter ved at reducere det til et rent *jeg taler*, ikke helt indset den forvandling af sprogferingen, dette medførte, dvs. dens skred over på et asemantisk plan, som ikke længere kunne være propositionernes. Tager man udsagnet *jeg taler* rigtigt på alvor, indebærer det da også, at sproget ikke længere tænkes som meddelelse af en mening eller af en sandhed på vegne af et subjekt, som er indehaver af det og ansvarligt for det; det indebærer snarere at tage diskursen i betragtning, når den finder sted rent, samt betragte subjektet som "den ineksistens, i hvis tomhed sproget uophørligt iværksætter sin uendelige udvidelse" (Foucault 3, s.519). I sproget angiver udsigelsen tærsklen mellem et indeni

og et udenfor, dens finden sted som ren udvendighed, samt at når først udsigelserne bliver undersøgelsens hovedreferent, så løses subjektet fra enhver substantiel indblanding og bliver en ren funktion eller en ren position.

”[Subjekt] er en bestemt og tom plads, der kan indtages effektivt af forskellige individer. [...] Når en proposition, en sætning, en samling af tegn kan kaldes ”udsagn”, så skyldes det altså ikke, at der en dag var en eller anden til at fremføre dem eller til at efterlade deres midlertidige spor et eller andet sted; det skyldes, at der kan indskrives en position for subjektet i dem. At beskrive en formulering som et udsagn indebærer ikke en analyse af forholdene mellem ophavsmanden og det, denne har sagt (eller villet sige, eller sagt uden at ville det), men en bestemmelse af den position, som ethvert individ kan eller bør indtage for at blive dens subjekt.” (Foucault 2, s.125-126).

I overensstemmelse med disse forudsætninger påbegynder Foucault det samme år sin kritik af begrebet ’auteur’ [forfatter eller ophavsmand], mindre for at konstatere dets forsvinden eller for at stadfæste forfatterens død end for at definere ophavsmanden som en simpel udmøntning af funktionen subjekt, hvis nødvendighed er alt andet end givet:

”Man kan godt forestille sig en kultur, hvor diskurserne kom omkring og blev forstået, uden at funktionen ophavsmand nogensinde kom til syne. Uanset deres status, deres form, deres værdi, og uanset den behandling, de blev udsat for, så ville alle diskurser forløbe i en hviskens anonymitet” (Foucault 3, s.811-812).

4.3 ——— Forståeligt nok var Foucault optaget af at bestemme arkæologiens territorium i forhold til de eksisterende videnska-

bers og fags områder, og han forekommer at have forsømt – i det mindste i et vist tidsrum – at stille sig spørgsmålet om de etiske følger af udsigelsernes teori. Engageret som han var med at identificere noget i retning af en etik iboende i selve skriften og gøre det allerede i neutraliseringen af spørgsmålet ”hvem taler?”, begyndte han først sent at gøre sig overvejelser om de mange konsekvenser, som afsubjektiveringen og opløsningen af forfatteren kunne have for subjektet selv. Man kan derfor ud fra Benvenistes termer sige, at fagdiskursernes metasemantik er endt med at tildække udsigelsens semantik, som ellers havde muliggjort den første, og at opbygningen af udsagnenes system i en positivitet og i en historisk *a priori* har bragt den sletning af subjektet i glemsel, som udgjorde forudsætningen for systemets opbygning. Det er på denne måde, at den berettigede anstrengelse med at fjerne det falske problem om ”hvem taler?” har forhindret formuleringen af det spørgsmål, som var aldeles forskelligt herfra og uundgåeligt: hvad sker der i det levende individ i det øjeblik, det indtager subjektets ”tomme plads”, dvs. når det træder ind i en udsigelses proces og opdager, at ”vor fornuft består i forskellen diskurserne imellem, vor historie i forskellen tiderne imellem, vort jeg i forskellen maskerne imellem” (Foucault 2, s.172-173).

Med andre ord og igen: hvad indebærer det at være subjekt for en afsubjektivering? Hvordan kan et subjekt gøre rede for sit eget sammenbrud?

Denne forsømmelse – såfremt det ellers drejer sig om forsømmelse – skal givetvis ikke tilskrives en forglemmelse eller en manglende evne hos Foucault, men en vanskelighed, der er indlagt i selve begrebet om en semantik for udsigelsen. Eftersom den ikke vedrører udsagnets tekst, men at det finder sted, ikke det sagte, men en ren sigen, så kan en sådan semantik heller ikke danne en tekst eller et fag. Og eftersom det ikke støtter sig til et betydningsindhold, men til en sprogbegebenhed, så kan subjektet for den udsigelse, hvis udvidelsesbevægelse begrundet muligheden af en metasemantik for viden og kon-

stituerer udsagnene i et positivt system, ikke gøre sig selv til genstand og udsige sig selv. Med andre ord, der kan ikke findes en arkæologi for subjektet på samme måde, som der findes en arkæologi for viden.

Indebærer det da, at den, der indtager subjektets tomme plads, til evig tid må forblive i skyggen, at forfatteren må gå fuldstændigt under og drukne i den anonyme mumlen fra "hvem tager sig af, hvem der taler?" - Der er måske kun en tekst i Foucaults værk, hvor denne vanskelighed tematiseres på en bevidst måde, hvor subjektets mørke dukker op et øjeblik i al sin stråleglans. Det drejer som om *La Vie des hommes infâmes* [Infame menneskers liv], der oprindeligt var planlagt som en indledning til en antologi af arkivdokumenter, fængselsregistre og forvisningsordrer, hvor mødet med magten vrister nogle menneskelige eksistenser, der ellers aldrig ville have efterladt sig spor, ud af natten og tavsheden i selv samme øjeblik, de modtager infamitetsstemplet. Det er ikke den personlige histories biografiske begivenheder, der et øjeblik lyser op gennem disse lakoniske udsagn, sådan som en vis mundtlig historie med patetisk emfase kunne tænke sig, men de lysende spor fra en anden historie; ikke erindringen om en undertrykt eksistens, men den stumme glød fra en ældgammel *ethos*; ikke et subjekts ansigt, men kløften mellem den levende og den talende, som angiver dets tomme sæde. Fordi livet her alene består i den infamitet, hvori det måtte udspille sig, og et navn alene overlever ved den skændsel, der blev bragt over det, så er der noget i denne skændsel, der bærer vidnesbyrd om dem hinsides enhver biografi.

4.4 — Den positive dimension, der svarer til udsigelsens plan, kalder Foucault for "arkiv", "det generelle system for dannelse og forvandling af udsagn" (Foucault 2, s.171). Hvordan skal vi forstå denne dimension, når den hverken svarer til arkivet i snæver forstand, dvs. til det lager, hvor der føres katalog

over sporene efter det allerede sagte med henblik på at overlevere dem til en fremtidig erindring, eller til det babyloniske bibliotek, der samler støvet fra udsagnene for at muliggøre deres genopstandelse under historikerens blik?

Eftersom det er helheden af de regler, der definerer diskursbegivenhederne, så stiller arkivet sig mellem *la langue* [sprogbygningen] som et system til at konstruere mulige sætninger – dvs. muligheder for at sige – og *corpus* [legemet], som forener helheden af det allerede sagte, af de faktisk udtalte eller skrevne ord. Arkivet udgør med andre ord massen af det ikke-semantiske, der er indskrevet i enhver betydningsbærende diskurs som funktion af dets udsigelse; den er den dunkle udkant, der omgiver og begrænser enhver konkret tagen til orde. Mellem traditionens tvangstankeagtige hukommelse, som kun kender til det allerede sagte, og glemslens afslappede overdrev, der kun har tiltro til det aldrig sagte, udgør arkivet det usagte eller udsigelige, der er indskrevet i alt sagt gennem det faktum, at det er blevet udsagt. Arkivet udgør det erindringsfragment, som glemmes hver gang i den handling, det er, at sige *jeg*. Det er i denne "historiske *a priori*", der svæver mellem *la langue* [sprogbygning] og *la parole* [sprogbrug], at Foucault installerer sin byggeplads og grundlægger arkæologien som "det generelle tema for en beskrivelse, der spørger til det allerede-sagte, hvad dets eksistens angår" (op.cit., s.173), dvs. som et system af forbindelser mellem det usagte og det sagte i enhver sproghandling, mellem den udsigende funktion og den diskurs, hvori den udøves, mellem det, der er udenfor, og det, der er inden i sproget.

Lad os nu forestille os at gentage Foucaults operation, men lade den glide i retning af sproget, dvs. at flytte byggepladsen, som han havde installeret mellem sprogbygningen og helheden af sproghandlinger, over på sprogets plan, eller rettere, mellem sproget og arkivet. Altså ikke længere mellem en diskurs og dennes finden sted, mellem det sagte og den udsigelse, hvorved det sagte udøves, men mellem sprogbygningen

og dennes finden sted, mellem en ren mulighed af at sige og dennes eksistens som sådan. Såfremt udsigelsen på en eller anden måde svæver mellem sprogbygningen og sprogbugen, da må udfordringen bestå i et forsøg på at tage udsagnene i betragtning ikke ud fra den diskursive handlings synspunkt, men ud fra sprogets synspunkt, og i at se ud fra udsigelsens plan ikke i retning af sproghandlingen, men i retning af sprogbygningen som sådan. Det vil endvidere sige at opdele eller artikulere et udenfor og et indeni ikke bare på sprogets og den diskursive handlings plan, men også på sprogets plan som kraft, potens til at sige.

Som modsætning til *arkivet*, der står for systemet af forhold mellem det usagte og det sagte, så kalder vi det system for *vidnesbyrd*, der angår relationerne mellem et inden i og et uden for sprogbygningen, mellem det udsigelige og det udsigelige i ethvert sprog – med andre ord mellem en potens til at sige og denne krafts eksistens, mellem en mulighed og en umulighed af at sige. At tænke en aktiv potens *som potens*, dvs. at tænke udsigelsen på sprogbygningens plan, indebærer, at der i muligheden indskrives en cæsur, som deler den i en mulighed og i en umulighed, i en potens og i en impotens, samt at subjektet anbringes i denne cæsur. Mens opbygningen af arkivet forudsatte, at subjektet blev sat ud af kraft, reduceret til en simpel funktion eller til en tom position, og forsvandt i udsigelsesernes anonyme brusen, så bliver subjektets tomme plads det afgørende spørgsmålet i vidnesbyrdets tilfælde. Det drejer sig naturligvis ikke om at vende tilbage til det gamle problem, som Foucault havde haft til hensigt at eliminere: ”Hvordan kan et subjekts frihed finde sig en plads inden for sprogets regler?”, men snarere om at få situeret subjektet i kløften mellem en mulighed og en umulighed af at sige, og det ved at spørge: ”Hvordan kan sådan noget som en udsigelse bestå på sprogets plan? På hvilken måde vil en mulighed af at sige kunne attestere sig selv som sådan?” Netop fordi vidnesbyrdet er relationen mellem en mulighed af at sige

og dennes finden sted, så gives det kun gennem relationen til en umulighed af at sige – altså kun som *kontingens*, som en kunnen ikke være. En sådan kontingens, det at sproget sker i et subjekt, er noget andet end dets faktiske udtale eller ikke-udtale af en aktuel diskurs, end dets talen eller tien, end frembringelsen eller ikke-frembringelsen af et udsagn. I subjektet drejer kontingensen sig om, det kan få eller ikke få et sprog. Subjektet er med andre ord en mulighed af, at sproget ikke er der, at det ikke finder sted, eller rettere, at det kun finder sted gennem sin mulighed af ikke at være der, gennem sin kontingens. Mennesket er den talende, levende, som har sprog, fordi det *kan ikke have* sprog, fordi det formår sin *in-fans*, sin u-mælende tilstand. Kontingens er ikke en modalitet som de andre, sidestillet med det mulige, det umulige og det nødvendige: Den indebærer, at en mulighed faktisk gives, den er måden hvorpå en potens eksisterer som sådan. Den er en begivenhed (*contingit*), der tages i betragtning ud fra potensens synsvinkel, som gaves der en cæsur mellem en kunnen være og en kunnen ikke være. I sproget antager en sådan given sig form af subjektivitet. Kontingens er det mulige udsat for et subjekts prøvelse.

Kunne der således i forholdet mellem det sagte og dets finden sted sættes parentes omkring udsagnets subjekt, fordi der under alle omstændigheder allerede var taget til orde, så kræver derimod forholdet mellem sproget og dets eksistens, mellem *la langue* og arkivet, en subjektivitet som den instans, der ved selve muligheden af at tale kan attestere en umulighed af at komme til orde. Derfor fremstår denne subjektivitet som vidne og den kan tale for dem, der ikke kan tale. Vidnesbyrdet er en potens, som opnår virkelighed gennem det sagtes impotens, og en umulighed, som får eksistens gennem en mulighed for at tale. Disse to bevægelser kan hverken identificeres i et subjekt eller i en bevidsthed, og de kan heller ikke splittes i to substanser, der ikke lader sig kommunikere. Det er denne usammenføjelige intimitet, som udgør vidnesbyrdet.

4.5 ——— Øjeblikket er nu kommet, hvor vi på ny må forsøge at definere modalitetens kategorier ud fra det perspektiv, som interesserer os. De modale kategorier – mulighed, umulighed, kontingens og nødvendighed – er ikke harmløse logiske eller gnoseologiske kategorier, som vedrører propositionernes struktur eller nogets forhold til vor erkendeevne. De er ontologiske operatører, dvs. de ødelæggelsesvåben, hvormed den biopolitiske gigantdyst om væren udkæmpes og hvormed der hver gang bliver bestemt over det menneskelige og det umenneskelige, over at ”lade leve” eller ”lade dø”. Subjektiviteten er valpladsen for denne dyst. At væren gives i modaliteter betyder, ”at for de levende væsner er væren at leve” (*tò dè zen tois zosi tò einaí estin*, Aristoteles, *De anima*, 415b 13), at den forudsætter et levende subjekt. Modalitetens kategorier bygger derfor ikke – som i Kants antagelse – på subjektet, og de hidrører heller ikke fra den. Det er snarere subjektet, der udgør indsatsen i de processer, hvori modaliteterne interagerer. I et subjekt splitter og holder de det adskilt, som subjektet kan, fra det, som det ikke kan, den levende fra den talende, muselmanden fra vidnet, - og det er på denne måde, at de afgør over subjektet.

Mulighed (kunnen være) og kontingens (kunnen ikke være) udgør subjektiveringens operatører, operatører for det punkt, hvor noget muligt kommer til eksistensen, bliver givet gennem relationen til en umulighed. Som negation af muligheden [ikke (kunnen være)]²⁵ og som negation af kontingensen [ikke (kunnen ikke være)] udgør henholdsvis umuligheden og nødvendigheden afsubjektiveringens operatører, operatørerne for tilintetgørelse og afsættelse af subjektet – dvs. for de processer, som i det adskiller potens fra impotens og mulighed fra umulighed. De første to konstituerer væren i dennes subjektivitet, altså i sidste instans som en verden, der

25 Her skyldes de firkantede – og de runde – parenteser Agamben. O.a.

altid er *min* verden, fordi muligheden eksisterer i den, berører (*contigit*) det virkelige. Nødvendighed og umulighed definerer i stedet væren i dennes integritet og kompakthed, som ren substans uden subjektivitet, altså i grænsetilfældet en verden, som *aldrig* er min verden, fordi muligheden ikke eksisterer i den. Som værens operatører befinder de modale kategorier sig imidlertid aldrig foran subjektet som noget, vedkommende kan vælge eller forkaste, og heller ikke som en opgave, vedkommende vil kunne beslutte sig for at påtage sig på et givent tidspunkt – eller lade være at påtage sig. Subjektet er snarere det kraftfelt, hvori strømmene fra potensen og impotensen, fra en kunnen ikke være og en ikke kunnen ikke være altid allerede løber som glødende og historisk bestemte strømme.

I dette perspektiv indebærer Auschwitz et historisk sammenbrud for disse processer, en hængende erfaring hvorved det umulige føres over i det virkelige med magt. Auschwitz er det umuliges eksistens, den mest radikale negation af kontingensen – derfor den mest absolutte nødvendighed. Muselmanden, som den frembringer, udgør katastrofen for det subjekt, der kommer ud af den, dets udslettelse som et sted for kontingens og dets opretholdelse som det umuliges eksistens. Derved får Goebbels' definition på politik, ”kunsten at gøre det tilsyneladende umulige muligt”, hele sin vægt. Den definerer et biopolitisk eksperiment med værens operatører, et eksperiment der forvandler og vrider subjektet af led helt til den grænse, hvor forbindelsen mellem subjektivering og afsubjektivering synes at blive brudt.

4.6 ——— Den moderne betydning af ordet ”autor”²⁶ dukker op relativt sent. På latin betyder *auctor* oprindeligt den, der deltager i en mindreårigs retshandling (eller på vegne af den,

26 Forfatter, ophavsmand, o.a.

der af en eller anden grund ikke formår at gennemføre en juridisk set gyldig retshandling) for at tilføje vedkommende den savnede del gyldighed. Således forsyner formynderen sin myndling med den manglende "autoritet" ved at udtale formlen *auctor fio* (da taler man om, at myndlingen handler *tutore auctore*). På samme måde udgør *auctoritas patrum* den ratificering, som senatorerne – der derfor kaldes *patres auctores* – bibringer en folkebeslutning for at give den gyldighed, så den kan træde i kraft.

Blandt de ældste betydninger af ordet findes også den af "sælger" i forbindelse med en ejendomsoverdragelse, af "den der rådgiver eller overbeviser" samt endelig af "vidne". Hvordan kan en term, der udtrykte ideen om at fuldstændiggøre en ufuldkommen handling, også betyde sælger, rådgivning og vidnesbyrd? Hvad er det for fællestræk, der udgør baggrunden for disse tilsyneladende heterogene betydninger?

Hvad angår betydningerne af "sælger" og af "rådgiver", så er det nok med en hurtig undersøgelse af teksterne for at bekræfte, at de er substantielt vedkommende for den grundlæggende betydning. Sælger kaldes *auctor*, fordi han ved at sammenføre sin vilje med købers bekræfter dennes ejendom og giver den legitimitet. En ejendomsoverførsel viser sig således som en overenskomst mellem mindst to parter i en overdragelsesproces, hvorunder købers gode ret altid beror på sælgers, som derved bliver processens *auctor*. Når vi derfor i *Digesta* kan læse (50, 17, 175, 1)²⁷ *non debeo melioris conditioni esse, quam auctor meus, a quo ius in me transit*, så betyder det bare: Mit ejendomsbevis er begrundet på nødvendig og tilstrækkelig måde i sælgers, som "autoriserer" det. Under alle omstændigheder består det afgørende i ideen om et forhold to subjekter imellem, hvorved den ene fungerer som *auctor* for

27 *Digesta* er en redigeret samling af romerske retslærdes arbejder. De udgør den vigtigste del af overleveringen fra romerretten. O.a.

den anden: *auctor meus*, min *auctor*, kalder den nuværende ejer sælger, der dermed grundlægger hans retmæssige ejendom.

Betydningen af "den der rådgiver eller overbeviser" forudsætter også en lignende tanke. En usikker og tøvende vilje hos et subjekt kan således af *auctor* modtage en impuls eller en tilføjelse, som tillader subjektet at gå til handling. Når vi i Plautus' *Miles gloriosus* læser *quid nunc mi auctor es, ut faciam?*, så betyder det ikke bare: "hvad råder du mig til at gøre?", men: hvad "autoriserer" du mig til, hvordan gør du min vilje fuldstændig, så den bliver i stand til at beslutte sig for en bestemt handling?

Det er ud fra dette perspektiv, at betydningen af "vidne" ligeledes bliver gennemskuelig, og de tre termer, der på latin udtrykker en idé om vidnesbyrd, opnår hver især en egen fysiognomi. Mens *testis* angiver et vidne, der kan indtræde som tredje part i en tvist mellem to subjekter, og *superstes* er den, der har været igennem en erfaring helt til bunds, har overlevet den og derfor kan gengive den for andre, så angiver *auctor* det vidne, hvis vidnesbyrd altid forudsætter noget – en kendsgerning, en ting eller et ord – som fandtes før det, samt hvis realitet og gyldighed må gøres gældende eller bekræftes. Det er i den forstand, at *auctor* modstilles *res* (*auctor magis [...] quam res [...] movit*: vidnet har større autoritet end den bevidnede kendsgerning, Livius, 2, 37, 8), eller modstilles *vox* (*vores [...] nullo auctore emissae*: ord for hvis sandhed intet vidne kan stå inde, Cicero, *Cael.* 30). Vidnesbyrdet udgør med andre ord altid en "autors", en ophavsmands handling, og det medfører altid en væsentlig dobbelthed, hvorved en utilstrækkelighed eller en uformåen integreres og gøres gyldig.

Det forklarer også den betydning af "grundlægger af en slægt eller af en by", som termen *auctor* har hos digterne, samt også den generelle betydning af "faire-surgir, produire à l'existence", få til at opstå, bringe i eksistens, som var den oprindelige betydning, Benveniste tillagde verbet *augere*. Som bekendt ved Antikkens verden ikke af nogen *creatio ex nihilo*,

ikke af nogen skabelse ud af ingenting: for de gamle forudsætter enhver skabende handling altid noget andet, et uformeligt stof eller en ufuldstændig væren, som så må fuldkommengøres eller ”bringes i vækst”. Hver skaber er altid en medskaber, og hver autor er altid en medautor. Og ligesom autors handling fuldbyrder den retsumyndiges og bibringer bevisets kraft til det, der i sig selv mangler den, samt giver liv til det, der ikke ville kunne leve alene, så kan man omvendt sige, at det, der giver mening til *auctor*-vidnets handling og ord, må være den ufuldkomne handling eller den uformåen, som går forud for dem og som de integrerer. En autors handling, der gjorde krav på at gælde alene, ville ikke give nogen mening, ligesom den overlevendes vidnesbyrd kun er sandt og har eksistensberettigelse, såfremt det integreres i et vidneudsagn fra den, der ikke kan aflægge vidnesbyrd. Og ligesom formynderen ikke kan adskilles fra den umyndige, og skaberen ikke fra sit stof, således er den overlevende og muselmanden uadskillelige, og kun deres enhed-forskel konstituerer vidnesbyrdet.

4.7 — Lad os se på Levis paradoks: ”Muselmanden er det fuldstændige vidne”. Det implicerer to udsagn, der modsiger hinanden: 1) ”Muselmanden er ikke-mennesket, den der under alle omstændigheder ikke ville kunne aflægge vidnesbyrd”; 2) ”Den der ikke kan aflægge vidnesbyrd, er det sande vidne, det absolutte vidne”.

Det er her, at mening og meningsløshed ved dette paradoks bliver gennemskuelige. Hvad der finder sit udtryk i dem, er netop vidnesbyrdets inderste dobbelte struktur som en *auctor*'s handling, som forskel og integration af en umulighed og en mulighed af at tale, af et ikke-menneske og et menneske, af en levende og en talende. Vidnesbyrdets subjekt er konstitutivt spaltet, det har ikke nogen anden konsistens end i det forskudte og i kløften - og ikke desto mindre lader det sig ikke reducere til dem. Det er det, det betyder ”at være subjekt

for en afsubjektivering”, og derfor er vidnet, det etiske subjekt, det subjekt der bærer vidnesbyrd om en afsubjektivering. Og utilskrivligheden af vidnesbyrdet er ikke andet end prisen på en sådan spaltning, på denne uusammenførlige intimitet mellem muselmanden og vidnet, mellem en impotens og en potens til at sige.

Også Levis andet paradoks, der lyder: ”Mennesket er det, der kan overleve mennesket”, finder her sin mening. Muselmand og vidne, menneske og umenneske kan udvides til hinanden uden dog at blive sammenfaldende, de er adskilte og ikke desto mindre uadskillelige. Og denne uopløselige deling, dette spaltede og dog unedbrydelige liv finder et udtryk gennem en dobbelt overlevelse: ikke-mennesket er det, der kan overleve mennesket, og mennesket er det, der kan overleve ikke-mennesket. Det er kun fordi muselmanden har kunnet isoleres i mennesket, det er kun fordi menneskelivet i sit væsen er ødelæggeligt og opdeleligt, at vidnet kan overleve ham. Vidnets overlevelse af det umenneskelige er en funktion af muselmandens overlevelse af det menneskelige. Det, der kan ødelægges i det uendelige, er det, der kan overleve sig selv i det uendelige.

4.8 — At livet kan overleve sig selv, at det tværtimod er konstitutivt spaltet i en pluralitet af liv – og dermed også af død – udgør den centrale tese i Xavier Bichats fysiologi. Alle hans fysiologiske undersøgelser af livet og døden i *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort* bygger på konstateringen af en grundlæggende spaltning i livet, som han fremstiller som et samliv i enhver organisme mellem to ”dyr”: *l'animal existant en dedans*, det indadvendte dyr, med et liv, som Bichat kalder ”organisk” og som han sammenligner med en plante, et liv der ikke er andet end en ”vanemæssig succession af indoptagelse og udsondring”, og *l'animal vivant au-dehors*, det udadvendte dyr, hvis liv alene fortjener at blive kaldt ”animalsk” og som

bestemmes af forholdet til verden udenfor. Spaltningen mellem det organiske og det animalske er gennemgående for hele individets liv og bemærkes ved modstillingerne mellem de organiske funktioners kontinuitet (blodets kredsløb, vejrtrækningen, indoptagelsen, udsondringen osv.) og det intermitterende ved de animalske funktioner (det mest åbenbare er mellem søvnen og den vågne tilstand), mellem det organiske livs asymmetri (en mavesæk, en lever, et hjerte) og det animalske livs symmetri (en symmetrisk hjerne, to øjne, to øren, to arme osv.), samt endelig ved ikke-sammenfaldet mellem deres begyndelse og deres afslutning. Ligesom det organiske liv begynder før det animalske i fostertilstanden, således overlever det også det animalskes død i alderdommen og i døds kampen. Foucault har gjort opmærksom på mangfoldiggørelsen af døden hos Bichat, at den bliver en død i bevægelse eller i udstykning, der opdeles i en serie partielle dødsfald: hjernens død, leverens, hjertets... Hvad Bichat imidlertid ikke kan forlige sig med, hvad der for ham bliver ved med at fremstå som en uløselig gåde, er ikke så meget dødens mangfoldiggørelse som det, at det organiske liv overlever det animalske, det indadvendte dyrs ubegribelige fortsættelse efter, at det udadvendte dyr er ophørt med at eksistere. Hvis det organiske livs forrang i forhold til det animalske skal forklares som en proces i en udvikling mod fortsat højere og mere komplicerede former, hvordan da finde en begrundelse for det indadvendte dyrs meningsløse overlevelse?

De sider, hvorpå Bichat beskriver den gradvise og ubønhørlige slukning af det animalske liv under de organiske funktioners indifferente overlevelse, udgør nogle af de mest intense i *Recherches*:

”Den naturlige død er bemærkelsesværdig, fordi den næsten helt og aldeles afslutter det animalske liv længe før, det organiske liv er tilendebragt. Se engang det menneske, der slukkes efter en lang alderdom: det dør stykke for stykke; dets udadvendte funktioner ophører

en efter en; alle dets sanser lukker efterhånden ned, og de gængse årsager til sanseoplevelser rammer det, uden at det berøres af dem. Synet formørkes, bliver uklart og holder til sidst op med at videregive billedet af genstandene: det er alderdomsblindheden. Lydene rammer først øret på en utydelig måde, men snart hører det dem ikke mere; hudoverfladen størkner og bliver hård, eftersom en del af blodårerne har formindsket gennemstrømning, og den er nu sæde for en utydelig følesans, der kun skelner ganske lidt. I øvrigt har sansevanerne afstumpet følelsen. Alle de organer, der er afhængige af huden, svækkes og dør. Hår og skæg gråner, og uden de væsker, der gennemstrømmede dem, falder et stort antal hår af. Lugtene efterlader kun svage indtryk i næsen. [...] Således isoleret midt i naturen og berøvet en del af sanseorganernes funktioner, må oldingen snart indse, at også hjernens funktioner tager af. Der er næsten ingen oplevelser tilbage, fordi sanserne ikke længere øves og derfor heller ikke kan bibringe noget: indbildningskraften afstumpes og ophører snart. Erindringen om de omgivende ting ødelægges; oldingen glemmer næsten øjeblikkeligt, hvad han får fortalt, fordi hans udadvendte sanser er svækkede og allerede så at sige døde, hvorfor han ikke kan få bekræftet det, han har fået at vide. Tankerne flyer, når de billeder, sanserne giver dem, ikke længere kan præge dem.” (Bichat, s.109-110).

Til dette forfald for de udadvendte sanser svarer en indre fremmedgørelse i forholdet til verden, og den minder stærkt om beskrivelsen af muselmandens apati i lejrene:

”Oldingens bevægelser er langsomme og sjældne; han forlader kun den stilling, han indtager, med besvær. Siddende ved det ildsted, der varmer ham, kan han tilbringe dage hensunket i sig selv; fremmed for sine

omgivelser, og uden ønsker, lidenskaber, sansninger, taler han lidt, fordi der ikke er noget, som foranlediger ham til at bryde tavsheden; lykkelig over at føle sig i live endnu, når alle andre følelser er næsten forsvundet. [...] Det er let at indse ud fra disse beskrivelser, at de udadvendte funktioner efterhånden slukkes i oldingen, at det animalske liv næsten er helt ophørt, mens det organiske liv endnu er aktivt. I så henseende nærmer dyrets tilstand, som den naturlige død snart skal bringe til ophør, til den, hvori det befandt sig i sin moders skød, ja, endog til tilstanden hos planten, der også kun lever indadtil og for hvilken hele naturen er tavs.” (Bichat, s.III-II2).

Til sidst kulminerer beskrivelsen med et spørgsmål, som samtidig udgør en bitter bekendelse om magtesløshed over for gåden:

”Hvorfor, når vi er ophørt med at være til udad, bliver vi alligevel ved med at eksistere indad, eftersom sanserne eller motorikken osv. dog især er bestemt for at bringe os i kontakt med de grundstoffer, som skal ernære os? Hvorfor svækkes hine funktioner i et større omfang end de indre? Hvorfor er der ikke et nøjagtigt forhold mellem deres afvikling? Jeg kan ikke helt løse dette spørgsmål.” (Bichat, s.II2).

Bichat kunne ikke forudse, at en dag ville lægekunstens reanimationsteknologier på den ene side og biopolitikken på den anden netop have bearbejdet denne splittethed mellem det organiske og det animalske for at virkeliggøre mareridtet om et vegeterende liv, der kan overleve førnævnte forhold på ubestemt tid, dvs. om et ikke-menneske adskilt fra mennesket i det uendelige. Men det er næsten som om, at en dunkel forudelse om dette mareridt pludseligt var faldet ham ind, for på dette

sted forestiller han sig så en symmetrisk drøm om en omvendt død, der lader de animalske funktioner overleve i mennesket og tilintetgør det organiske livs funktioner helt og aldeles:

”Var det muligt at gøre sig formodninger om et menneske, hvis død kun vedrørte de indre funktioner såsom kredsløbet, fordøjelsen, udsondringerne osv., men lod det animalske liv bestå som helhed, et sådant menneske ville se det organiske livs afslutning nærme sig med ligegyldighed, fordi det ville føle, at tilværelsens goder ikke er knyttet dertil, og at det efter en sådan død ville være i stand til at føle og mærke næsten alt det, der førhen havde været lykkebringende.” (Bichat, s.II3).

Uanset om det, der overlever, er mennesket eller ikke-mennesket, det animalske eller det organiske, så forekommer livet i sig selv at indebære drømmen – eller mareridtet - om overlevelse.

4.9 ——— Som vi har set, definerer Foucault forskellen mellem den moderne biomagt og den gamle territorialstats suveræne magt ved en krydsning af to symmetriske formler. *Få til at dø og lade leve* sammenfatter devisen for den gamle suveræne magt, der især udøves som en ret til at dræbe; *få til at leve og lade dø* udmærker biomagten, som gør biologiens socialisering og omsorgen for livet til sit hovedformål.

I lyset af de forudgående overvejelser trænger en tredje formel sig ind mellem de to foromtalte, og den definerer biopolitikens mere specifikke karakter i det tyvende århundrede: det drejer sig ikke længere om at *få til at dø* eller *få til at leve*, men at *få til at overleve*. Ikke livet og heller ikke døden, men frembringelsen af en modulerbar og virtuelt uendelig overlevelse udgør den afgørende ydelse for biomagten i vor tid. Hver gang drejer det sig om at adskille i mennesket det organiske liv fra det animalske, ikke-mennesket fra mennesket,

muselmanden fra vidnet, det vegeterende liv, der holdes i gang ved hjælp af reanimationsteknik, fra det bevidste liv, indtil det grænsepunkt nås, der lig geopolitikkens landegrænser er mobilt i sit væsen og kan flyttes i overensstemmelse med fremskridtet inden for de videnskabelige og politiske teknologier. I et menneskeligt legeme er det biomagtens højeste ambition at frembringe den absolutte adskillelse af den levende fra den talende, af *zoé* fra *bios*, af ikke-mennesket fra mennesket: at frembringe overlevelse.

Det er derfor, at muselmanden i lejren – ligesom den hjernedødes legeme eller legemet tilhørende en *néo-mort* i reanimationsstuerne – ikke blot er udtryk for biomagtens effektivitet, men den fremviser så at sige dens hemmelige chiffer, den udstiller dens *arcanum*. I sin *De arcanis rerum publicarum* (1605)²⁸ skelnede Clapmarius inden for magtens struktur mellem et synligt ansigt (*jus imperii*)²⁹ et et skjult ansigt (*arcanum*'et, som forfatteren fik til at stamme fra *arca*, skrin, kiste). I samtidens biopolitik udgør overlevelsen det punkt, hvor de to ansigter bliver sammenfaldende, hvor *arcanum imperii*, herredømmets gemme, træder frem i lyset. Derfor forbliver det så at sige usynligt under sin egen udstilling, bortskaffet jo mere det fremvises for blikket. Det var i muselmanden, at biomagten havde til hensigt at frembringe sit sidste *arcanum*, en overlevelse adskilt fra enhver mulighed for at bære vidnesbyrd, en slags absolut biopolitisk substans, der i al sin isolation kan få anvist enhver demografisk, etnisk, national og politisk identitet. Var enhver, der på en eller anden måde bidrog til "Endlösung" en *Geheimnisträger*, en bærer af hemmeligheder, i det nazistiske bureaukratis jargon, så udgør muselmanden den ubevidnelige, absolutte hemmelighed, biomagtens uafslørlige ark. Og den er

28 "Om republikkens gemmer", forfattet af Arnold Klapmaier (Clapmarius), professor i historie og politik i Altdorf. Levede 1574 til 1604. O.a.

29 Herredømmets ret. O.a.

ikke til at afsløre, fordi den er tom, fordi den ikke er andet end det *volksloser Raum*, det folketomme rum, i lejrens centrum, hvor ethvert liv kan skilles fra sig selv og som angiver statsborgerens overgang til en *Staatsangehörige* af ikke arisk herkomst, ikke-ariens overgang til jøde, jøden til den deporterede, og til sidst jøden deporteret hinsides sig selv til muselmand, dvs. til et nøgent liv, der ikke kan anvises eller bevidnes.

Det er derfor, at de personer, der i dag fremhæver det udsigelige ved Auschwitz, burde være mere forsigtige med hvad de hævder. Hvis de har til hensigt at sige, at Auschwitz udgjorde en enestående begivenhed, over for hvilken vidnet på en eller anden måde må udsætte sine ord for en prøve vedrørende udsigelsens umulighed, da har de ret. Hvis de i stedet sammenfører det enestående og det udsigelige for at gøre Auschwitz til en virkelighed, der er absolut adskilt fra sproget, hvis de i muselmanden afbryder den forbindelse mellem en umulighed og en mulighed af at sige, som udgør vidnesbyrdet, da gentager de ubevidst nazisternes gestus og er i al hemmelighed solidariske med *arcanum imperii*. Deres tavshed risikerer at gentage SS'ernes hånende advarsel til lejrens beboere, som Primo Levi gengiver lige i begyndelsen af *De druknede og de frelste*:

"Hvordan denne krig end slutter, har vi vundet kampen mod jer; ingen af jer vil blive tilbage for at bære vidnesbyrd, og skulle en eller anden alligevel redde sig igennem, vil ingen tro ham. Der vil måske opstå mistanker og diskussioner; historikere vil foretage undersøgelser, men ingen vil vide noget med sikkerhed, for bevismaterialet bliver destrueret sammen med jer. Og skulle et enkelt spor blive tilbage, og nogle af jer overleve, vil folk sige, at de hændelser, I beskriver, er for uhyrlige til at nogen kan tro på dem. Man vil sige, at det er den allierede propagandas overdrivelser, og tro på os, der vil nægte alt, ikke på jer. Historien om KZ-lejrene vil blive dikteret af os." (Levi 2, s.7).

4.10 — Det er netop denne isolering af overlevelsen i forhold til livet, som vidnesbyrdet tilbageviser i hvert af sine ord. Det siger, at netop fordi ikke-mennesket og mennesket, den levende og den talende, muselmanden og den overlevende ikke er sammenfaldende, netop fordi der mellem dem er en uadskillelig opdeling, netop derfor kan der gives vidnesbyrd. Netop fordi det hører til i sproget som sådant og netop fordi det bekræfter, at en potens til at udsige kun kan finde sted gennem en impotens, afhænger vidnesbyrdets autoritet ikke af nogen faktisk sandhed, af en konformitet mellem det sagte og fakta, mellem hukommelsen og det skete, men af umindelige tiders forbindelse mellem det usigelige og det sigelige, mellem det uden for og det inden for sproget. *Vidnets autoritet består i at kunne tale udelukkende i en ikke kunnen siges navn, dvs. i at være subjekt.* Vidnesbyrdet garanterer ikke for den faktiske sandhed i det udsagn, der opbevares i arkivet, men for dets uarkiverbarhed, for dets uundværlighed i forhold til arkivet, dvs. for dets nødvendige unddragelse – som eksistensen af et sprog - af såvel hukommelse som af glemsel. Og eftersom der kun afgives vidnesbyrd, hvor der gives en umulighed af at sige, og der kun er et vidne, hvor der har været en afsubjektivering, så er muselmanden i sandhed det fuldstændige vidne, og derfor er det ikke muligt at afskære muselmanden fra den overlevende.

Den særlige status, som tilkommer subjektet ud fra dette perspektiv, fortjener således refleksion. At subjektet for vidnesbyrdet, ja, at enhver subjektivitet – hvis det at være subjekt og det at vidne i sidste instans er et og det samme – er en *rest*, skal ikke forstås i den mening, at den – lig en af betydningerne i den græske term *hypóstasis* – må være noget i retning af et substrat, et depot eller et segment, som subjektiveringens og afsubjektiveringens, menneskeliggørelsens og afmenneskeliggørelsens historiske processer har ladet tilbage som en slags bund eller grundlag for fremtidig udvikling. En sådan opfattelse skulle atter gentage dialektikken om grundlaget, hvorved et

eller andet – i vort tilfælde det nøgne liv – måtte skilles ud og gå til bunds, så et menneskeligt liv kunne udstedes til nogle subjekter som ejendom (ud fra den opfattelse er muselmanden måden, hvorpå det jødiske liv går til bunds, så sådant noget som et arisk liv kan frembringes). Grundlaget bliver her en funktion for et *télos*, som er opnåelsen eller grundlæggelsen af mennesket, for det umenneskelige bliver menneskeligt. Det er dette perspektiv, der betingelsesløst må drages i tvivl. Vi må holde op med at betragte subjektiveringens og afsubjektiveringens processer, den levendes blive talende og den talendes blive levende samt i det hele taget de historiske processer, som havde de et apokalyptisk eller profant *télos*, hvorved den levende og den talende, ikke-mennesket og mennesket – eller andre betegnelser der i det hele taget var blevet valgt for den historiske proces – blev sammensvejet i en opnået og fuldbragt menneskehed og fandt sammen i en virkeliggjort identitet. Dette indebærer dog ikke, at de må være dømt til meningsløshed eller til affortryllesels forfængelighed og til en evig driven omkring, fordi de er uden mål. De har ikke noget *mål*, men en *rest*; i eller under dem befinder der sig ikke et grundlag, men mellem dem, midt iblandt dem, er der en uformindsket forskydning, hvorved enhver term kan indtage stillingen som *rest*, kan aflægge vidnesbyrd. Det er sandt historisk, som fuldfører historien ikke i retning af en fremtid, ej heller blot mod fortiden, men i overskridelsen af et gennemsnit. Det messianske rige er hverken fremtiden (tusindårsriget) eller fortiden (guldalderen): det er en *resterende tid*.

4.11 — I en samtale på tysk fjernsyn fra 1964 svarede Hannah Arendt interviewereren, som spurgte om, hvad der for hende var tilbage fra den førhitlerske tids Europa, da hun boede her: "Hvad der bliver tilbage? Modersmålet bliver tilbage." (Arendt 2, s.58). Hvad er et sprog som *rest*? Hvordan kan et sprog overleve subjekterne og endda det folk, der talte det? Og hvad betyder det at tale et sprog, der er blevet tilbage?

Tilfældet med det døde sprog byder her på et lærerigt paradigme. Ethvert sprog kan betragtes som et felt, der gennemstrømmes af to modsatrettede spændinger, den ene bevæger sig i retning af fornyelse og forandring, og den anden mod uforanderlighed og bevarelse. I sproget svarer den første til en zone for anomi, den anden til den grammatiske norm. Skæringspunktet mellem de to modsatrettede strømme udgøres af det talende subjekt, ligesom med *auctoren*, hvor der hver gang må afgøres, hvad man kan sige og hvad man ikke kan sige: det sigelige og det usigelige i et sprog. Når forholdet mellem norm og anomi, mellem det sigelige og det usigelige bryder sammen i det talende subjekt, indtræffer sprogets død, og en ny sproglig identitet dukker op for bevidstheden. Et dødt sprog er med andre ord et sprog, hvor man ikke kan modstille norm og anomi, bevarelse og fornyelse. Om et sådant sprog siger man med rette, at det ikke længere tales, dvs. at det *er umuligt at angive subjektets position i det*. Det allerede-sagte danner her en lukket helhed uden udvendighed, og det kan kun overleveres i et corpus eller genkaldt i et arkiv. For latins vedkommende sker dette, da den spænding mellem *sermo urbanus* og *sermo rusticus* bryder sammen, som allerede var dukket op i de talendes bevidsthed under den romerske republik.³⁰ Så længe modsætningen blev oplevet som en intern polær spænding, var latin et levende sprog, og subjektet havde følelsen af at tale på et enkelt sprog. Da spændingen brydes, skiller den normative del sig ud som dødt sprog (eller som det, Dante kalder *grammatica*), og den anomiske del giver liv til de romanske folkesprog.

Lad os tage Giovanni Pascolis tilfælde: han digtede på latin i overgangen fra det 19. til det 20. århundrede, dvs. på et tidspunkt, hvor latin havde været et dødt sprog i mange århundreder. Det der skete her, var, at et individ formåede at

30 Opdelings termer kan oversættes med bymål og almuemål. O.a.

indtage en subjektposition i et dødt sprog, dvs. at restaurere i det den mulighed for at modstille det sigelige og det usigelige, fornyelse og bevarelse, som per definition ikke længere skulle kunne lade sig gøre. Ved et første øjekast fristes man til at sige, at en sådan digter i et dødt sprog frembringer en egentlig genopstandelse for sproget ved at finde sig en plads i det som subjekt. Det er i øvrigt, hvad der sker i de tilfælde, hvor den isolerede *auctors* eksempel bliver fulgt af andre, hvad der blev bekræftet fra 1910 til 1918 for den piemontesiske dialekt fra Forno i Val di Più, hvor den sidste af de gamle, der kunne tale den, påvirkede en gruppe unge mennesker, der så begyndte at tale den. Eller for nyhebraisks vedkommende, hvor et helt fællesskab indtog positionen som subjekt i forhold til et sprog, der da var blevet til et rent kultsprog. Ser man imidlertid retteligen efter, så er situationen mere sammensat. Eftersom eksemplet med digteren i det døde sprog bevidst forbliver et isoleret tilfælde og han selv bliver ved med at tale og skrive på et andet modersmål, kan man sige, at han på en måde får sproget til at overleve de subjekter, der talte det, at han frembringer det som et ubestemt medium – eller som et vidnesbyrd – mellem et levende sprog og et dødt sprog. Dvs. at han – i en slags filologisk *nekyia*³¹ – ofrer sin stemme og sit blod i det døde sprogs skygge, så det som sådan kan vende tilbage til ordet. Det er en mærkværdig *auctor*, der autoriserer og kalder til orde en absolut umulighed af at tale.

Vender vi nu tilbage til vidnesbyrdet, kan vi sige, at aflæggelsen af vidnesbyrd indebærer i sit eget sprog at indtage

31 Titel på den 11. Sang i Odysseen, hvor Odysseus stiger ned i Underverdenen i en slags opsøgning af *nekyomanti* (når de døde spår). Siden er *nekyia* blevet selve betegnelsen for en sådan 'mytisk' bevægelse, hvor de dødes rige opsøges især med henblik på at opnå indsigt i fremtiden, eventuelt gennem en forståelse af fortiden. Jf. blandt flere: Dantes sange om Helvedet (*Divina Commedia*) og Goethes Walpurgisnacht (*Faust II*). O.a.

den position, de har haft, som har mistet det, at indtage en plads i et levende sprog som om det var dødt, eller i et dødt sprog som om det var levende – under alle omstændigheder uden for såvel arkivet som det allerede-sagtes *corpus*. Det kan ikke overraske, at denne vidne-gestus også er digterens, *auctoren* par excellence. Hölderlins tese ifølge hvilken ”Hvad der bliver tilbage, stifter digterne”, skal ikke forstås i den trivielle forstand, at digternes værker er noget, der varer i tid og bliver stående. Den betyder snarere, at det poetiske ord er det, der hver gang anbringer sig selv i en restposition og kan aflægge vidnesbyrd på denne måde. Digterne – vidnerne – grundlægger sproget som det, der resterer, det der i handling overlever muligheden af – eller umuligheden af – at tale.

Hvad bærer et sådant sprog vidnesbyrd om? Om noget – kendsgerning eller begivenhed, erindring eller håb, glæde eller dødsangst – der måske kunne være opregnet i det allerede-sagtes *corpus*? Eller om den udsigelse, som i arkivet kan bekræfte, at sigen ikke kan reduceres til det sagte? Hverken om det ene eller om det andet. Det sprog er uudsigeligt og uarkiverbart, hvori forfatteren formår at aflægge vidnesbyrd om sin manglende evne til at tale. I det er der et sammenfald mellem et sprog, der overlever de subjekter, som taler det, og en talende, som forbliver på denne side af sproget. Det er det ”dunkle mørke”, som Levi følte voksende på Celans sider som en ”baggrundsstøj”, og det er Hurbineks ikke-sprog (*mass-klo*, *matisklo*), som hverken finder plads i det sagtes biblioteker eller i udsagnetes arkiv. Og ligesom på den stjernehimme, vi ser om natten, hvor stjernerne stråler omgivet af et tæt mørke, som kosmologerne fortæller os, ikke er andet end et vidnesbyrd om en tid, da stjernerne endnu ikke strålede, således bærer vidnets ord vidnesbyrd om en tid, da vedkommende endnu ikke talte, menneskets vidnesbyrd vidner om den tid, hvor det endnu ikke var menneskeligt. Eller ligesom en analog hypotese om universet i ekspansion, hvor de fjerneste galakser bevæger sig væk fra os med en hastighed, der er højere end deres lys,

som ikke formår at nå ned til os, hvorfor det mørke vi ser i himlen ikke er andet end et sådant lys’ usynlighed, således er det fuldstændige vidne ifølge Levis paradoks den, vi ikke kan se – muselmanden.

4.12 — *Rest* er et teologisk-messiansk begreb. I det Gamle Testaments profetiske bøger er det, der bliver frelst, ikke hele Israels folk, men en rest, som angives som *se’ ar Jisra’el*, Israels rest, hos Esaias, og som *se’ erit Josep*, Josefs rest, hos Amos. Paradokset består i, at profeterne henvender sig til hele Israel, for at få det til at omvende sig til det gode, men samtidig meddeler de, at kun en rest skal frelses (således i *Amos* 5, 15: ”Had det onde og elsk det gode, hold retten i hævd i porten; måske vil da Jahve, hærskarernes Gud, være nådig mod Josefs rest.” Og i *Esaias* 10, 22: ”Thi var end dit folk som sandet ved havet, Israel, kun en rest deraf skal frelses.” [Korrigeret overs. O.a.]).

Hvad er det, vi skal forstå her ved ”rest”? Det er afgørende, sådan som teologerne da også har gjort opmærksom på, at rest ikke forekommer blot at henvise til en numerisk portion af Israel; rest udgør snarere *den konsistens, som Israel når ved det punkt, hvor det bliver bragt i umiddelbar forbindelse med eschaton, med den messianske begivenhed eller med udvælgelsen*. I sit forhold til frelsen må helheden (folket) således nødvendigvis stille sig an som rest.

Dette er særligt tydeligt hos Paulus. Gennem et tæt netværk af bibelske citater tænker han i *Rombervet* den messianske begivenhed som en serie cæsurer, der splitter Israels folk og hedningene samtidigt for derved hver gang at konstituere dem i en stilling som rest: ”Således er der da også i den nuværende tid (*en to nyn kairo*, der er det tekniske udtryk for den messianske tid) blevet en rest (*lemma*) tilbage i kraft af en nådes udvælgelse.” (*Rom.* 11, 5). Cæsuren adskiller imidlertid ikke blot delen fra helheden (”thi det er ikke alle dem, der stammer fra Israel, som virkelig er israelitter; ej heller er de alle

sammen børn, fordi de er Abrahams afkom, men: 'kun gennem Isak skal afkom nævnes efter dig'. Det vil sige: Det er ikke kun de kødelige børn, men også de børn, som er født i kraft af løftet, der regnes for afkom." *Rom. 9, 6-8* [korrigeret overs.]), men også folket fra ikke-folket ("som han også siger hos Hoseas: 'Det folk, som ikke var mit folk, vil jeg kalde 'mit folk', og den [slægt], som ikke var den elskede, vil jeg kalde 'den elskede'; og det skal ske, at på det sted, hvor der blev sagt til dem: 'I er ikke mit folk', dér skal de kaldes 'den levende Guds børn'.'" *Rom. 9, 25-26* [korrigeret overs.]). Og til sidst fremstår resten som en soteriologisk maskine, der tillader frelsen for den helhed, hvis opdeling og fortabelse den ellers angav ("og så skal hele Israel frelses," *Rom. 11, 26*).

Det er i restbegrebet, at vidnesbyrdets apori bliver sammenfaldende med den messianske. Ligesom Israels rest ikke er hele folket eller en del af det, men netop indebærer umuligheden for helheden og for delen af at være sammenfaldende med sig selv eller indbyrdes; og ligesom den messianske tid hverken er den historiske tid eller evigheden, men den kløft, der adskiller dem; således er Auschwitz' rest – vidnerne – hverken de døde eller de overlevende, hverken dem, der gik under, eller de frelste, men hvad der bliver tilbage mellem dem.

4.13 — Eftersom det udelukkende bestemmer vidnesbyrdet gennem muselmanden, indeholder Levis paradoks den eneste mulige tilbagevisning af ethvert benægter-argument <argomento negazionista>.

Lad os så gå ud fra, at Auschwitz er det, hvorom det ikke er muligt at aflægge vidnesbyrd, og muselmanden samtidig er den absolutte umulighed af at aflægge vidnesbyrd. Hvis vidnet aflægger vidnesbyrd for muselmanden, hvis det lykkes for vedkommende at bringe umuligheden af at tale til orde – hvis altså muselmanden er konstitueret som det fuldstændige vidne – da er holocaustbenægtelsen <negazionismo> modbevist i

sit eget grundlag. For i muselmanden er umuligheden af at aflægge vidnesbyrd ikke længere blot en berøvelse, men den er blevet reel og eksisterer som sådan. Hvis den overlevende bærer vidnesbyrd ikke om gaskammeret eller om Auschwitz, men for muselmanden, hvis vedkommende kun taler ud fra en umulighed af at tale, da kan den overlevendes vidnesbyrd ikke negeres. Som det, hvorom det ikke er muligt at aflægge vidnesbyrd, er Auschwitz absolut og uigenkaldeligt bevist.

Det indebærer, at tesaerne "jeg aflægger vidnesbyrd for muselmanden" og "muselmanden er det fuldstændige vidne" hverken udgør konstaterende domme eller illokutive handlinger eller udsagn i Foucaults forstand; de artikulerer snarere en ordets mulighed udelukkende gennem en umulighed og på denne måde angiver de, at et sprog finder sted som begivenhed for en subjektivitet.

4.14 — I 1987, året efter Primo Levis død, offentliggjorde Z. Ryn og S. Klodzinski den første undersøgelse helliget muselmanden i *Auschwitz-Hefte*. Artiklen, der bærer den sigende titel "An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des 'Muselmanns' im Konzentrationslager" [Ved grænsen mellem liv og død. En undersøgelse af fænomenet "muselmand" i koncentrationslejren], indeholder 89 vidnesbyrd, næsten alle af tidligere deporterede i Auschwitz. De havde fået forelagt et spørgeskema om termens oprindelse, om muselmændenes fysiske og psykiske karaktertræk, om de omstændigheder, der forårsager "muselmandiseringen" som proces, om de andre fangers og funktionærernes opførsel over for dem, om deres død og om deres mulighed for at overleve. De indsamlede vidnesbyrd tilføjer ikke noget afgørende til det, vi allerede vidste. Bortset fra på et punkt, der må interessere os i særlig grad, eftersom det synes at sætte et spørgsmålstegn ikke så meget ved Primo Levis vidnesbyrd som ved en af hans grundlæggende forudsætninger. En del af monografien (s.121-124)

bærer titlen *Ich war ein Muselmann*, jeg var en muselmand. Den indeholder ti vidnesbyrd fra mænd, der har overlevet tilstanden som muselmand og nu forsøger at fortælle os om den.

Med udtrykket *Jeg var en muselmand*, opnår Levis paradoks sin mest ekstreme formulering. Muselmanden er ikke blot det fuldstændige vidne, men han taler og vidner nu i egen person. Herefter må det stå klart i hvilken forstand, den ekstreme formulering – *Jeg, den der taler, var en muselmand, dvs. den der ikke kan tale i noget som helst tilfælde* – ikke modsiger paradokset, men tværtimod bekræfter det til punkt og prikke. Derfor overlader vi det sidste ord til dem – til muselmændene.³²

”De dage, jeg var muselmand, er ikke til at glemme. Jeg var svag, udmattet, dødtæt. Uanset hvad jeg kiggede på, så jeg noget at spise. Jeg drømte om brød og suppe, men når jeg vågnede, følte jeg en utrolig sult. Brødrationen, de 50 gr. margarine, 50 gr. marmelade og fire uskrællede kogte kartofler, som jeg havde fået til aftensmad, tilhørte fortiden.

Stuelederen og de andre fanger, der havde en eller anden post, smed kartoffelskrællerne ud og somme tider endda en hel kartoffel, men jeg holdt hemmeligt øje med dem og ledte efter de bortkastede skræller på møddingen for at spise dem. Jeg smurte marmelade på skallerne og det smagte virkelig godt. Et svin ville ikke have spist det, men jeg spiste det, indtil jeg mærkede sandet knase mellem tænderne. [...]”

Lucjan Sobieraj

”Personligt var jeg en muselmand i kort tid. Jeg kan huske, at jeg

³² Følgende tekstuddrag er oversat fra den tyske oversættelse fra polsk. Jf. *Auschwitz-Hefte* fra s.121 og igen s.134-136. O.a.

efter at være blevet transporteret ind i barakken brød fuldstændigt sammen psykisk. Sammenbruddet fik følgende udtryk: Jeg blev overvældet af en generel apati, intet interesserede mig, jeg reagerede hverken på indre eller ydre påvirkninger, jeg vaskede mig ikke mere, ikke kun af mangel på vand, men også når jeg havde lejlighed dertil; jeg kunne ikke engang mærke sulten længere. [...]”

Feliksa Piekarska

”Jeg er en muselmand. Ligesom de andre kammerater beskyttede jeg mig imod lungebetændelse ved at indtage den karakteristiske fremadbøjede holdning, strække mine skulderblade så meget, jeg kunne, og gnide hænderne tålmodigt og rytmisk hen over brystet. På denne måde fik jeg noget varme, når tyskerne ikke så på.

Fra da af bliver jeg bragt tilbage til lejren på kollegaernes skuldre. Men der gives flere og flere af os muselmænd...”

Edward Sokól

”Jeg var også en muselmand, fra 1942 til begyndelsen af 1943. Jeg var slet ikke bevidst om det selv. Jeg tror, at mange muselmænd slet ikke forstod, at de tilhørte den gruppe. Jeg blev imidlertid anbragt i muselmændenes gruppe under opdelingen af fangerne. I mange tilfælde var det fangens udseende, der blev afgørende for anbringelsen i denne gruppe.”

Jerzy Mostowski

”Den der aldrig selv har været muselmand et stykke tid, kan ikke gøre sig nogen forestilling om de gennemgribende psykiske forandringer, et sådant menneske måtte gennemgå. Ens egen

skæbne blev så ligegyldig, at man affandt sig med alt og ventede roligt på døden. Man havde ikke længere nogen kraft eller lyst til at kæmpe for den daglige overlevelse; det var nok med en dag ad gangen, man var tilfreds med det, man modtog som ration eller gravede frem af møddingen. [...]"

Karol Talik

"[...] Man vil alment kunne sig, at der herskede de sammen forskelle mellem muselmænd som mellem de mennesker, der lever under normale betingelser, dvs. forskelle af fysisk og psykisk karakter. Lejrtilstandene skærpede disse forskelle, og ofte var vi vidner til en ombytning af de fysiske og psykiske faktoreres rolle."

Adolf Gawalewicz

"Jeg havde allerede haft en forudfølelse om denne tilstand. I cellen havde jeg gjort bekendtskab med følelsen af, at livet kunne være ved at svinde bort: alle de jordiske ting havde ikke længere nogen betydning. Kroppens funktioner tog af. Selv sulten martrede mig mindre. Jeg følte en mærkelig sødme, blot havde jeg ikke længere kræfter til at rejse mig fra mit halmleje, og når jeg klarede det for at komme hen til spanden, så måtte jeg støtte mig til væggen."

Włodzimierz Borkowski

"Jeg oplevede i min egen krop den værste af lejrens livsformer, det afskyelige ved muselmandens tilstand. Jeg var en af de første muselmænd, jeg flakkede rundt i lejren som en herreløs hund, jeg var ligeglad med alt, kunne jeg bare overleve en dag til. Jeg ankom til lejren den 14. Juni 1940 med den første fangetransport fra fængslet i Tarnow [...]"

Efter nogle begyndervanskeligheder blev jeg anbragt i Kommando Landbrug, hvor jeg arbejdede indtil efteråret med at samle kartofler, høste halm og med tærskningen. Så opstod der pludseligt et uheld i Kommandoen: De opdagede, at nogle civilpersoner udefra gav os noget at spise. Derfor endte jeg i straffekompaniet, og der begyndte mit livs tragedie i lejren. Jeg mistede mine kræfter og mit helbred. Efter nogle dage med hårdt arbejde overfører Kapoen i den forrige Kommando mig fra straffekompaniet til Kommando Savværk. Arbejdet var mindre hårdt her, men man skulle stå ude hele dagen, og det år var efteråret meget koldt, det regnede hele tiden iblandet sne, og frosten satte allerede ind, mens vi var ikklædt let lærred, underbukser og skjorte, træsko uden strømper og en lærredshue på hovedet. I denne situation, uden tilstrækkelig næring, gennemblødt og forfrosne havde vi døden i hælene [...].

Det var i den periode, at muselmanddommen <das Muselmanentum> begyndte og bredte sig til alle de hold, der arbejdede ude. Muselmanden bliver foragtet af alle, også af kammeraterne... Hans sanser bliver afstumpede, og hvad der omgiver ham, bliver ham aldeles ligegyldigt. Han kan ikke længere tale om noget, og heller ikke bede, han tror ikke længere hverken på himlen eller på helvedet. Han tænker ikke mere på sit hjem, sin familie eller på sine lejrkammerater.

Næsten alle muselmænd døde i lejren, kun en lille procentdel formåede at komme ud af den tilstand. Det var en lykkelig skæbne eller et forsyn, der sørgede for, at enkelte kunne være med ved befrielsen. Det er derfor, jeg kan beskrive, hvordan det lykkedes for mig at slippe væk fra de betingelser:

[...] For hvert skridt mødte man muselmænd, afmagrede og beskidte skikkelser, med mørknet hud og ansigt, det fortabte blik, de indfaldne øjne, det pjaltede, gennemfugtige og stinkende tøj. De bevægede sig med langsomme og vaklende skridt, ude af stand til at finde marchrytmen [...]. De talte kun om minder og om mad: hvor mange kartoffelstykker, de i går havde fået i suppen, hvor mange mundfulde kød, om suppen var kraftig

eller det rene vand [...]. Brevene hjemmefra var ikke til nogen trøst, de gjorde sig ikke længere illusioner om at kunne komme tilbage. Man ventede ængsteligt på en enkelt pakke for at kunne blive mætte i det mindste en gang. De drømte om at kunne søge i køkkenaffaldet for at skaffe sig brødræster eller kaffeerstatning.

Muselmanden arbejdede trægt eller rettere, han lod snarere som om, han arbejdede. Eksempelvis under arbejdet i savværket ledte vi efter de mest stumpede klinger, som var lette at bruge, og uanset om de savede eller ej. Ofte lod vi på denne måde, som om vi arbejdede uden at få savet en eneste brændeknude. Når vi skulle slå søm lige igen, hamrede vi bare løs på ambolten. Vi måtte dog hele tiden passe på, at ingen så os; det var også anstrengende. En muselmand havde ingen mål, han arbejdede uden at tænke, bevægede sig uden at tænke og drømte kun om at kunne få den plads i køen, hvor han kunne møde suppen, når den var rigeligst og kraftigst. Muselmændene fulgte opmærksomt med i den stueældstes bevægelser for at se, om han hentede suppen fra toppen eller fra bunden, når han stak skeen i gryden. De spiste hurtigt, og de tænkte ikke på andet end at få en portion til, men det skete aldrig: den ekstra portion gik til dem, der arbejdede mest og bedst og som nød en større bevågenhed hos den stueældste [...].

Muselmænd blev afvist af de andre fanger: med dem havde man ingen fælles samtaleemne, fordi muselmænd kun kunne gøre sig forestillinger og tale om mad. Muselmændene holdt ikke af de "bedre" fanger, bortset fra når de kunne få noget mad fra dem. De foretrak at være i selskab med nogle som dem selv, for så kunne de lettere bytte brød, ost eller pølse mod en cigaret eller noget andet mad. De var bange for at opsøge lazarettet og meldte sig aldrig syge, sædvanligvis faldt de pludselig sammen under arbejdet.

Jeg ser endnu ganske tydeligt sjakkene for mig på vej hjem fra arbejde, i rækker på fem: de første rækker marcherede i takt og fulgte rytmen fra orkestret; allerede de næste fem umiddelbart efter disse kunne ikke holde takten mere, de efterfølgende

støttede sig så til hinanden, mens de fire stærkeste i de sidste rækker slæbte af sted med den femte, der var ved at dø [...].

Som sagt flakkede jeg omkring i lejren i 1940 som en herreløs hund, mens jeg drømte om i det mindste at finde et par kartoffelskræller. Jeg forsøgte at kravle ned i nogle huller nær savværket, hvori der blev lagt kartofler til gæring, så de kunne blive til foder til svin og andre dyr. Kammeraterne spiste skiver af rå kartofler med sakkarin smurt på, og de smagte lidt i retning af pære. Min tilstand forværredes for hver dag, der gik: jeg fik betændte sår på benene, og jeg kunne ikke længere håbe på at overleve. Det eneste jeg kunne håbe på, var et mirakel, selvom jeg ikke havde kræfter til at koncentrere mig og bede med overbevisning [...].

Det var min situation, da jeg blev bemærket af en kommission, jeg tror de var SS-læger, som var kommet ind i vor barak efter den sidste appel. De var tre eller fire, og de var især interesserede i muselmændene. Ud over blærerne på benene, havde jeg også en udposning på størrelse med et æg på anklen. Derfor fik jeg foreskrevet en operation og blev overført til barak nr.9 (den forhenværende barak nr.11). Vi fik den samme mad som de andre, men vi skulle ikke på arbejde og kunne hvile hele dagen. Vi blev undersøgt af lejrens læger, jeg blev opereret – sporene efter den operation kan man endnu se den dag i dag – og jeg kom mig. Vi skulle ikke stille til appel, der var varmt, og vi havde det godt indtil den dag, SS-blokkørerne dukkede op. De sagde, at luften ikke var til at ånde i, og fik alle vinduer lukket op, vi var i december 1940 [...]. Efter få minutter rystede alle af kulde, og så fik de os til at løbe rundt i rummet for at få varmen indtil, vi alle var dækkede af sved. Så lød det: "sid ned!", og ingen bevægede sig mere. Indtil vore kroppe atter var blevet kolde, og vi atter frøs. Så skulle vi atter ud at løbe, og sådan blev det ved hele dagen.

I den situation besluttede jeg mig for at komme væk og meldte mig rask ved kontrolundersøgelsen, helbredt og arbejdsvillig. Og det skete også. Jeg blev flyttet til blok 10 (det nye nummer 8). De anbragte mig i et rum, hvor der kun var nytilkomne [...].

Som gammel fange kom jeg godt overens med den stueældste, der fremstillede mig som forbillede for de andre fanger [...]. Herefter blev jeg flyttet til Kommando Landbrug, til kostalden. Også her lykkedes det mig at opnå mine kammeraters tillid og ekstra mad, sukkerroestykker, puddersukker, suppe fra grisestalden, mængder af mælk og dertil også staldens varme. Det bragte mig på fode igen og frelste mig fra muselmanddommen.

Den tid, jeg var muselmand, ligger dybt i min hukommelse: jeg husker nøjagtigt uheldet i Kommando Savværk i efteråret 1940, jeg ser endnu saven for mig, stablerne med brænde, barakkernes plads, muselmændene, der forsøgte at varme hinanden, deres bevægelser [...] Muselmanddommens sidste stunder var netop sådan, som de blev sunget i denne lejr sang:

*Er muselmanden det værste?
Har muselmanden ikke ret til at leve?
Er han der kun for at blive trådt på, stødt til og slået?
Han flakker omkring i lejren som en herreløs hund.
Alle forstøder ham, hans forløsning er krematoriet.
Ambulancen får ham af vejen!”*

Bronislaw Goscinski

...

(Residua desiderantur)

Bibliografi

Bibliografien indeholder kun de bøger, der citeres i teksten. [Hvor jeg ikke har fundet danske oversættelser, har jeg selv oversat de engelske, franske, tyske og italienske originaltekster. Eksisterende danske oversættelser er enkelte steder modificeret en kende. O.a.]

Theodor W. Adorno, 1. *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966.

——— 2. *Minima Moralia – Refleksioner fra det beskadigede liv*, Gyldendal, København, 2003 (opr. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1951).

Giorgio Agamben, *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982.

Dante Alighieri, *Nyt liv*, Munksgaard, København, 1965 (opr. *Vita Nova*, 1290-1301).

Jean Améry, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977 (opr. Szczyzny Verlag, München, 1966).

Robert Antelme, *L'espèce humaine*, Gallimard, Paris, 1957 (opr. 1947).

Hannah Arendt, 1. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1963, ny revideret og udvidet udg. 1965. Penguin Books, 1994, hvorfra der oversættes. (Norsk oversættelse: *Eichmann i Jerusalem – En rapport om ondskapens banalitet*, Oslo, 1965 og senere udgaver. Dansk oversættelse: Gyldendal, Kbh., 2008).

——— 2. *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, Piper, München, 3. oplag, 1998.

- Aristoteles, *Ældre Metafysik*, ved Poul Helms, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København, 1953.
- Ingeborg Bachmann, *Frankfurter Vorlesungen – Probleme Zeitgenössischer Dichtung*, Piper, München, 1980. (Afholdt i vintersemesteret 1959-60). Norsk oversættelse: *Ny tenkning, nytt språk*, Oslo, 1996
- Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, 3. Bd., *Die Lehre von der Schöpfung*, Zweiter Teil, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1948.
- Walter Benjamin, *Ensrettet gade*, Modtryk, Århus, 1993 (opr. *Einbahnstraße*, Rowohlt, Berlin, 1928).
- Émile Benveniste, 1. *Problèmes de linguistique générale*, vol.1, Gallimard, Paris, 1966.
- 2. *Problèmes de linguistique générale*, vol.2, Gallimard, Paris, 1974.
- Sergio Bertelli, "Lex animata in terris", in F.Cardini red., *La città e il sacro*, Garzanti-Scheiwiller, Milano, 1994, s.118-161.
- Bruno Bettelheim, 1. *Surviving and Other Essays*, Knopf, New York, 1979.
- 2. *The Empty Fortress*, The Free Press, New York, 1967. (Svensk oversættelse: *Den tomma fästningen*, Stockholm, 1982).
- 3. *The Informed Heart*, The Free Press, New York, 1960.
- Xavier Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, (opr. Paris, 1800), Marabout, Paris, 1973.
- Ludwig Binswanger, *Ausgewählte Werke*, Bd.3: Vorträge und Aufsätze, udg. af Max Herzog, Roland Asanger Verlag, Heidelberg, 1994. Herfra citeres: "Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte" (opr. 1928), s.71-94, og "Traum und Existens" (opr. 1930), s.95-119.
- Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.
- Elias Canetti, "Hitler, nach Speer" (1971), i sammes *Das Gewissen der Worte. Essays*, Fischer, Frankfurt a.M., 1981, s.175-204.
- Aldo Carpi, *Diario di Gusen*, Einaudi, Torino, 1993.
- Johannes Chrysostomus, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Cerf, Paris, 1970.

- Jacques Derrida, *Stemmen og fænomenet*, Hans Reitzel, København, 1997 (opr. *La Voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967).
- Terrence Des Pres, *The Survivor – An Anatomy of Life in the Death Camps*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
- Shoshana Felman og Dori Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, Routledge, New York og London, 1992.
- Michel Foucault, 1. *Il faut défendre la société*, Gallimard og Seuil, Paris, 1997.
- 2. *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969.
- 3. *Dits et écrits*, vol.1, Gallimard, Paris, 1994.
- Françoise Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage - Aspects de l'identité en Grèce ancienne*, Flammarion, Paris, 1995.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik III*, in *Werke*, bd.15, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1971.
- Martin Heidegger, 1. *Bremer und Freiburger Vorträge* (forelæsninger 1949 og 1957), in *Gesamtausgabe*, bd.54, udgivet af Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M., 1994.
- 2. *Parmenides* (Freiburger forelæsningen, vintersemesteret 1942/43), in *Gesamtausgabe*, bd.54, udgivet af Manfred S. Frings, Klostermann, Frankfurt a.M., 1982.
- 3. *Kant und das Problem der Metaphysik* (opr. 1929), in *Gesamtausgabe*, bd.3, udgivet af Friedrich-Wilhelm von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M., 1991.
- 4. *Væren og Tid*, Klim, Århus, 2007 (opr. *Sein und Zeit*, 1927).
- Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, (opr. 1961), Holmes & Meier, New York og London, 1985. (Siden er der udkommet reviderede og udvidede udgaver både på engelsk, 2005, og fransk: Folio-seriens trebindsudgave, Gallimard, Paris, 2006, er således den sidste, forfatteren selv reviderede).
- Franz Kafka, *Der Proceß*, (opr. 1925), in *Gesammelte Werke*, bd.3, udgivet af Hans-Gerd Koch, Fischer, Frankfurt a.M., 1994. Tre oversættelser til dansk/norsk: Paul Gjesdahl (1933), H.C.Branner (1945) og Per Øhrgaard (1981).

- Immanuel Kant, *Kritik af den rene fornuft*, Det lille Forlag, København, 2002.
- John Keats, *The Letters of John Keats*, ed. Maurice Buxton Forman, Oxford University Press, Oxford, 1935. (Oversat udvalg ved Tage Skou Hansen: *Breve*, Hasselbalch, København, 1949).
- Karl Kerényi, *Antike Religion*, (opr. 1940 og 1966), Werke in Einzelausgaben, bd.7, udgivet af Magda Kerényi, Klett-Cotta, Stuttgart, 1995.
- Bin Kimura, *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, PUF, Paris, 1992.
- Eugen Kogon, *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, (opr. 1946), Heyne, München, 11. oplag, 2001.
- Hermann Langbein, 1. *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte* (opr. 1962), udgivet af Hans Georg Adler, Hermann Langbein og Ella Lingens-Reiner. 3. reviderede udgave: 1984. Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1995.
- 2. *Menschen in Auschwitz* (opr. 1972), Europa Verlag, Wien, 1987.
- Primo Levi, 1. *Samtaler og interview 1963-1987*, Forum, København, 2003 (opr. *Conversazioni e interviste*, Einaudi, Torino, 1997).
- 2. *De druknede og de frelste*, Forum, København, 1992 (opr. *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino, 1986).
- 3.1. *Hvis dette er et menneske*, Forum, København, 1989 (opr. *Se questo é un uomo*, De Silva, Torino, 1947).
- 3.2. *Tøbruddet*, Forum, København, 1991 (opr. *La tregua*, Einaudi, Torino, 1963).
- 4. *Natteheksen Lilit og andre beretninger*, Forum, København, 1994 (indeholder bl.a. uddrag fra *L'altrui mestiere*, i *Opere*, vol.3, Einaudi, Torino, 1990).
- 5. *Ad ora incerta*, i *Opere*, vol.2, Einaudi, Torino, 1988.
- Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982 (opr. 1935).
- Salmen Lewental, "[Gedenkbuch]", i *"Inmitten des grauenvollen Verbrechens". Handschriften von Mitgliedern des*

- Sonderkommandos*, Verlag Staatliches Auschwitz-Museum, Oswiecim, 1972 (= *Hefte von Auschwitz*, Sonderheft I).
- Jean-François Lyotard, *Le différend*, Minuit, Paris, 1983.
- Giorgio Manganelli, *La notte*, Adelphi, Milano, 1996.
- Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in *Œuvres*, vol. I, Minuit, Paris, 1968.
- Fernando Pessoa, *Obra em prosa*, I. *Escritos intimos, cartas e paginas autobiograficas*, Europa-America, Mem Martins, u.å.
- Rainer Maria Rilke, 1. *Malte Laurids Brigges Optegnelser*, Jespersen & Pio, København, 1927, Wivels Forlag, København, 1947 og senere udg. (opr. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Insel, Leipzig, 1910).
- 2. "Das Buch von der Armut und vom Tode", in *Das Stunden-Buch*, (opr. 1905), *Sämtliche Werke*, udg. af Rilkearkivet i samarbejde med Ruth Sieber-Rilke, redigeret af Ernst Zinn, bd.1, Insel, Wiesbaden, 1955.
- 3. Et enkelt af de digte, Agamben inddrager, "O Herre, se, de store byer", findes oversat i Thorkild Bjørnvigs udvalg af Rilkes digte, *Udsat for hjertets bjerge*, Gyldendal, København, 1997.
- Zdzislaw Ryn og Stanislaw Klodzinski, "An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des "Muselmanns" im Konzentrationslager" (opr. 1983), i *Die Auschwitz-Hefte*, Bd.1, *Texte der polnischen Zeitschrift "Przegląd Lekarski" über historische, psychische und medizinische Aspekte des Lebens und Sterbens in Auschwitz*, udgivet af Hamburger Institut für Sozialforschung, Beltz, Weinheim og Basel, 1987, s.89-154. (Oversat fra polsk).
- Sebastiano Satta, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano, 1994.
- Gitta Sereny, *Into That Darkness - From Mercy Killing to Mass Murder*, Random House, New York, 1983 (opr. 1974).
- Wolfgang Sofsky, *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, (opr. 1993), revideret udgave, Fischer, Frankfurt a.M., 1997.
- Baruch Spinoza *Compendium grammatices linguae hebraeae*, in *Opera*, udgivet af Carl Gebhardt, Bd.1, C. Winter, Heidelberg, 1925.

Tertullian, *Scorpiace*, udgivet af G. Azzali Bernardelli, Nardini,
Firenze, 1990.

Elie Wiesel, "For Some Measure of Humanity", in *Sh'ma, A Journal
of Jewish Responsibility*, nr. 5, 31. oktober 1975.

