

Nordiske Udkast udgives årligt af Institut for Psykologi, Københavns Universitet, i samarbejde med Dansk psykologisk Forlag. Det engelsksprogede årsskrift *Outlines* har samme redaktion. De to tidsskrifter rummer forskelligt materiale, og det er muligt at abonnere på det ene eller begge.

Redaktionen er sammensat af forskere fra Danmark, Sverige, Norge og Finland. Redaktionen arbejder i nationale og tværnationale redaktionsgrupper (se præsentationen heroverfor).

Målsætninger og redaktionel profil

Nordiske Udkast er et tidsskrift for kritisk samfundsvidenskab, der udgiver originale artikler på skandinaviske sprog. Nordiske Udkast søger at forbinde videnskabskritik, praksiskritik og samfundskritik, for derved at gribe ind i offentligheden og etablere moddiskurser i og overfor forskellige institutionelle felter.

Nordiske Udkast samler især forskellige forsøg på at samtænke samfund og individ, teori og praksis. Den første dimension er en humanvidenskabelig problematik, hvori det samfundsmæssige og det individuelle forudsætter hinanden og tænkes i et indre dialektisk forhold. Nordiske Udkast markerer sig her som alternativ og modspiller til en samfundsvidenskab, som realiserer sit program ved at reducere individet til en aktør i sociale strukturer, eller samfundet til kulisser i et psykisk drama – og måske især til en samfundsvidenskab, som undviger sin centrale problematik ved at formalisere begge sider væk i uforbundne aggregater. Den anden dimension definerer en kritisk videnskab, hvormed teori og praksis forudsætter og bevæger hinanden i en reflekteret udviklingsproces. Dermed afgrænser Nordiske Udkast sig ikke blot fra både praktikisme og akademisme, men også fra de udbredte tendenser til at ville slå bro ved at udforme den ene side i den andens billede. Nordiske Udkast skal her vise en frugtbar vej som alternativ til traditionelle former for anvendt videnskab og til pseudovidenskabelig ideologiproduktion.

Nordiske Udkast søger ikke med sin redaktionelle linie at definere hvori dette alternativ nærmere består. I stedet skal Nordiske Udkast danne ramme om en åben og kritisk debat med disse pejlemærker.

Nordiske Udkast bringer bidrag af forskelligt format – teoretiske, empiriske og praksisreflekterende videnskabelige artikler, diskussionsindlæg og "værkstedspapirer", dvs. refleksioner midt i en udviklingsproces. Se også www.psy.ku.dk/adm_forskn.udgiv/udkast/

Abonnement

Abonnement eller enkeltnumre kan bestilles hos

 Dansk psykologisk Forlag
Stockholmsgade 29, 2100 Copenhagen Ø,
Tlf.: +45 3538 1655; Fax +45 3538 1665.
e-mail: dk-psych@dpf.dk – homepage: www.udkast.dk

Abonnementspriser Nordiske Udkast/Outlines 2000:

Abonnement (2 numre): Institutioner 384 DKK / privatpersoner 192 DKK / studerende (2 numre): 144 DKK incl. moms og levering
Abonnement (1 nummer – enten Outlines el. Nordiske Udkast): Institutioner 210 DKK / privatpersoner 105 DKK / studerende 80 DKK incl. moms og levering.

Fotokopiering

Autorisation til fotokopiering til personlig eller intern brug kan ansøges hos Dansk psykologisk Forlag. Alle andre rettigheder forbeholdes. Der kan rekvireres sætryk hos forlaget.

© Nordiske Udkast og Dansk psykologisk Forlag.

Redaktion

Danmark:

Morten Nissen,

Institut for Psykologi, KUA
mnissen@psy.ku.dk

Ole Dreier,

Institut for Psykologi, KUA
dreier@psy.ku.dk

Torben B. Jensen,

Institut for Psykologi, KUA
torben@lehmann.psy.ku.dk

Charlotte Højholt,

Roskilde Universitet, charh@ruc.dk

Erik Axel,

Roskilde Universitet, eaxel@ruc.dk

Hytte B. Forchhammer,

Københavns Amis Sygehus,
hytte@post6.tele.dk

Sverige:

Berthel Sutter, Högskolan i Karlskrona/

Ronneby, Berthel.Sutter@ide.hk-r.se

Ingalill Eriksson, Mithögskolan,

Ingalill.Eriksson@fof.mh.se

Monica Nilsson, Högskolan i Karlskrona/

Ronneby

Finland:

Jyri Engeström,

Center for Activity Theory and
Developmental Work Research,
jyri.engestrom@helsinki.fi

Pentti Hakkarainen,

University of Oulu,
phakkar@kokk oulu.fi

Hanna Toivainen,

Center for Activity Theory and
Developmental Work Research,
hanna.toivainen@helsinki.fi

Juha Tuomainen,

Center for Activity Theory and
Developmental Work Research,
juha.tuomainen@helsinki.fi

Norge:

Regi Enerstvedt, Oslo University,

regi.enerstvedt@sosiologi.uio.no

Egil Larsen,

Kriminalomsorgens utdanningscenter

Yngve Hammerlin,

Kriminalomsorgens utdanningscenter,
yhammerl@online.no

Design & Layout:

Pär Nygren, Regi Th. Enerstvedt,
Yngve Hammerlin og Egil Larsen.

Tryk: Aka-print A/S, Århus

Ute Osterkamp

Livsførelse som subjektiv-videnskabelig problematik

Oversat af Morten Nissen og Erik Axel

Resumé

Først refererer jeg forskellen mellem en 'subjektiv-videnskabelig' og en 'subjektorienteret forskning', som den blev formuleret af Holzkamp (1995, 1996). I anden del arbejder jeg med analyse af et materiale. Jeg læser litteraturen skrevet af tidligere KZ-fanger: For det første fordi den subjektive betydning af en selvbestemt livsførelse bliver tydelig netop i forhold til dens forhindringer (der forekommer desto mere bevidst oplevet, jo mere man tidligere har rådet over et selvbestemt liv); for det andet fordi denne gruppe personer i kraft af deres udgrænsning har opnået en kritisk distance til den herskende normalitet. Dette forhold hjælper med til at erkende det problematiske ved de mange selvfølgeligheder, der bestemmer vor tænkning og handlen, og som let undgår vor opmærksomhed, så længe vi hører til dem, der synes at profitere af de herskende forhold. I den tredje del forsøger jeg at tydeliggøre den praktiske relevans af forskellen mellem en subjektiv-videnskabelig og en subjektorienteret forskning med henblik på "livsførelse". Denne del slutter med en redegørelse for de vanskeligheder, der fremtræder ved de første forsøg på en subjektiv-videnskabelig udforskning af livsførelse.

Isit indledningsforedrag til den første Marburger kongres for Kritisk Psykologi fremhæver Klaus Holzkamp, at marxismen, "i kraft af den måde, hvorpå den bestemmer forholdet mellem objektiv bestemt- og subjektive bestemmelse i den historiske proces" kan betragtes som den "historiske subjektiv-videnskab par excellence" (1977, 64), og at det netop er deri, dens revolutionære karakter består. Hvor genstanden for en marxistisk teori er "forholdet mellem objektiv bestemt- og subjektiv bestemmelse i den historiske proces, og dens praktiske mål er at udvikle historiens subjektive faktor", så er den kritiske psykologis genstand og praktiske mål, som "særlig subjektiv-videnskab" indenfor den videnskabelige socialisme, ... at udvikle de subjektive-aktive komponenter, altså selvbestemmelsen, i den individuelle livsvirksomhed" (ibid.). Næsten 20 år senere satte han sig for selv at gennemføre empiriske undersøgelser om dette problem. Hertil forekom ham begrebet "livsførelse" særligt egnet, som den "mest konkrete form, i hvilken subjekter strukturerer deres liv" (Holzkamp, 1996, 108), fordi det i modsætning til de gængse psykologiske begreber fra begyn-

delsen af viser hen til at individets håndtering af sin eksistens er samfundsmæssigt indlejret.

'Selvbestemmelse' i en kritisk-psykologisk forståelse modsvarer det, Foucault omtaler som "kunsten ikke at blive regeret, eller ikke at blive regeret på denne måde og til denne pris" (Foucault, 1992, 12). Det er det, han beskriver som bevægelsen mod 'af-underkastelse', "hvor subjektet tiltager sig den ret at problematisere sandhedens magteffekter og magtens sandhedsdiskurser" (ibid., 15); det betyder "ikke at antage dét for sandt, som en autoritet kalder sandt, eller i hvert fald ikke antage noget for sandt fordi en autoritet foreskriver dets sandhed. Dvs. kun at acceptere noget, når man selv finder grunden til at acceptere det gode" (ibid., 14). Idet magt altid 'truer' med at fremkalde modstand fra dem, den udøves imod, er et vigtigt element i enhver regeringskunst at tilsløre overgreb på andres liv og såvidt muligt at dreje den forventelige modstand ind i systemkonforme baner. Det gøres, som bl.a. også Freud fremhæver, mest effektivt gennem deltagelse i magten, dvs. via den aktive medvirken i "at gøre samfundet og individerne regérbare" (Foucault, 1992, 12). Og eftersom magtnekanismer fungerer desto mere gnidningsfrit, jo mindre de kan erkendes, så består kunsten ikke at blive regeret også altid i at blotlægge de reelle magtforhold og i at analysere de mangfoldige ideologiske former og strategier, hvori og hvorigennem modstand opfanges, og hvormed vi bringes til at medvirke i at gøre andre regérbare, og til at betragte deres modstand mod sådanne forsøg som det egentlige problem. Det kræver et opgør med alle forestillinger om en menneskets 'naturlige asocialitet', som nødvendiggør kontrol og disciplinering, og især med den gængse identifikation af individuel samfundsmæssighed med internalisering af herskende normer, som kendetegner selv 'samfundskritiske' teorier.

Blandt de få forfattere, som overhovedet nævner den reelle magtudøvelse, der ligger til grund for denne proces, samt dens subjektive omkostninger (og ganske vist også accepterer den som prisen for menneskelig 'kultur'), hører så modsatte forfattere som Sigmund Freud og Arnold Gehlen. Mens Freud overvejende beskæftiger sig med fejlslagne internaliseringer af samfundsmæssige på- og forbud, og med mislykket fortrængning af 'anstødelige' livsfordringer og erkendelser, er det hos Gehlen menneskets 'tugtelsesbehov' som "ikke fastlagt væsen", der står i centrum, og som igen begrunder den samfundsmæssige 'formningstvang' til at 'indstille' menneskers viljer til de herskende normer og mål (1978, 61). Effekten af denne tvang afhænger her af den personlige indstilling: Man kan enten modsætte sig den med risiko for eget liv, eller med eller uden vilje føje den for at overleve – eller, som den til enhver tid 'mest tilfredsstillende' variant, erstatte 'at ikke-ville' med 'at ville-ville' (1965, 197), dvs. at komme tvungen i forkøbet ved at overtage den "i sin egen vilje" – idet man "fuldstændig giver afkald på en egen vilje" – idet man "fuldstændig frasiger sig selv": "Da er der ingen tvang længere" (ibid., 64). Ifølge Gehlen forudsætter dette at man overvinder sin handlens 'umiddelbarhed', og befrier den fra direkte at være bestemt af individuel trang, hvilket han priser som et udtryk for personlig viljestyrke: "Den frie ånd og frie vilje" er den, der "har løsrevet sig fra de drifter, interesser og længsler, som lænker ham" (ibid., 237); heroverfor vil det "ufrie og selv-afhængige menneske", som hænger fast i sine drifter, interesser og længsler, "med logisk nødvendighed" (ibid., 227) fortabe sig selv: "Jegtabet er netop det at hænge fast ved sig selv, medens det at afstøde sig fra sig selv og at tilintetgøre sin egen vilje ...netop er frihed" (ibid.). "Frihed", som "frivilligt afkald på frihed" (ibid., 226), er således identisk med

enheden af at ville/være og at skulle, af nødvendighed og frihed, med at "bekræfte og gentage det, der sker" (ibid., 227; sml. også Klinger, 1989, 198). Forvandlingen af 'at skulle' til 'at ville' implicerer en "umådelig virtuel indre anspændelse" (1978, 61), som man ikke bør tilsløre på harmonistisk vis¹. Han diskuterer ikke de virkelige forudsætninger, hvorunder det er muligt for et menneske at befri sig for sin handlens umiddelbarhedsbestemthed, sådan at dets behov, interesser og længsler ikke er kilde til manipulerbarhed og fornedrelse, men snarere til dets skaberevne, individualitet og subjektivitet. Med tesen om, at den "selv-afhængige" forfølgelsen af individuelle interesser, koncentrationen om det eget selv, snarest fører til "jeg-tab", omtaler Gehlen et problem, som på en måde også står i centrum for kritisk-psykologiske analyser. Gehlen analyserer imidlertid ikke denne modsigelse i sin samfundsmæssige formidletthed, men placerer den 'umiddelbart' i individerne. Den marxistiske erkendelse af, at rådighed over relevante livsbetingelser er subjektivt nødvendig, fortolkes af ham snarere som udtryk for individuel ængstelighed og personlig mistillid eller kontrolbestræbelse², som han igen ikke ser som relativt afmægtige reaktioner på fremmedbestemte forhold, men derimod som den egentlige årsag til ikke bare individuelle, men også samfundsmæssige udviklingshindringer og perspektivløshed (sml. 1971, 246).

1 I dette lys fremtræder nok engang de til enhver tid 'regerende' som dem, der overvinder sig selv, for ikke at sige offer sig, for dem, der i kraft af deres karaktermæssige usselhed er udleveret til deres trang (sml. også Osterkamp, 1999).

2 Dette 'kontrolbehov' træder imidlertid, som mange kritisk-psykologiske analyser påviser, netop i forgrunden under fremmedbestemte betingelser, og kommer væsentligst til udtryk i den af Gehlen lovpriste holdning at "af-passe" andre efter sine egne opfattelser.

Ligesom Foucault, men mere eksplicit, fremhæver den kritiske psykologi den omstændighed, at "kunsten ikke at blive regeret", altså "af-underkastelsens" fremfor "selv-fraskrivelsens" kunst, kun kan realiseres overindividuet og har erkendelsen af andres subjektivitet som sin forudsætning. Dermed er det en central opgave for en frigørende videnskab at analysere de mangfoldige strategier, med hvilke vi bringes til at fornægte denne subjektivitet og derved også forråde os selv.

Holz-kamps planer om selv at udforske selvbestemt livsførelse blev kuldkastet af hans død. For såvidt muligt at fortsætte dette arbejde har vi i de senere år på forskellige seminarer og socialempiriske praktikhold diskuteret hans teoretiske forarbejder (1995, 1996) og vanskelighederne ved at omsætte dem i praksis. Den følgende fremstilling op-ridser i det væsentlige vores hidtidige problemafklaringsproces, og er samtidig tænkt som en refleksion³ over de videre forskningsproblemer.

I. Indledende overvejelser

1.

Holz-kamp fandt en væsentlig ansporing til forsøget på at koncipere livsførelse som forskningsgenstand i Münchener forskningsprojektet om "Fleksibiliserede arbejdsforhold og organisation af individuel livsførelse". Det omfatter en gruppe af sociologer, der med konceptet om "dagligdags livsførelse" søger at overvinde den abstrakte modstilling mellem individ og samfund (som i sociologisk udgave fremstiller menneskene som den afhængige variabel i

3 Begrebet 'refleksion' er oversat fra tysk 'Selbstverständigung', som ordret betyder "at komme til forståelse med sig selv", altså peger på en slags forhandlings- og forståelsesproces indlejret i et (individuet eller kollektivt) selvforhold (o.a.).

forhold til "samfundsstrukturen"), idet de betonedede de egne bidrag, som menneskene må yde til deres samfundsmæssige integration. Desuden vil de undersøge problemet om livsførelse fra et subjektsperspektiv. Som Holzkamp viste, begrænser denne fordring sig ved nærmere eftersyn rigtignok kun til gennemførelsen af åbne interviews. Her kommer de interviewede ganske vist klart til orde, men til gengæld bliver de udelukket fra den teoretiske bearbejdning af deres udsagn. Dermed bliver de alligevel i sidste ende reduceret til en status af forskningsobjekter eller leverandører af data, der bliver fortolket af forskerne, som er forskningsprocessens egentlige subjekter⁴. En sådan adskillelse af forskere og "udforskede" reproducerer også automatisk de tilsvarende grænser for erkendelsen: De interviewedes udsagn begrænser sig i det væsentlige til selvfrestillinger, som har en tendens til spontant at fremstå så positivt som muligt og at udviske alle de problemer, der kunne blive tydet som bevis på egen utilstrækkelighed. I stedet for at undersøge denne selvfrestilling ud fra dens konkrete realitetsindhold og subjektive funktioner – hvilket kun ville være muligt i forståelse med den interviewede – bliver denne virkelighedsfornægtelse i nogle arbejder snarere videnskabeligt velsignet og fastholdt ved at lade udsagnene sammenfatte til bestemte typer af livsførelse. Med udsagnenes konkrete kontekstrelation går netop også deres potentielt samfundskritiske indhold tabt.

4 Visheden om, at de, hvis forhold hhv. frestillinger af egen adfærd man tolker, ikke får tolkningerne at se, fører gjenlydende til en vis "uansvarlighed" i fortolkningen, dvs. spekulationer over mulige handlegrunde. Spekulationerne står i skærende kontrast til den "objektivitet", som den herskende videnskabsforståelse angiveligt sikrer, (og de bliver samtidigt holdt i et sprog, som man næppe ville anvende på sig selv).

2.

I sin kritik udarbejder Holzkamp (1996) sondringen mellem subjektorientering og en "videnskab fra subjektstandpunktet". Om subjektorientering taler han, når udforskningen af individuelle tænke- og handlemåder står i midtpunktet for interessen; den følger af et standpunkt udefra, og tjener til at fremdrage viden om individernes mulige handlegrunde, for at kunne opnå målrettet indflydelse på dem. Heroverfor plæderer Holzkamp for en videnskab fra subjektstandpunktet. Den er forbundet med en principielt forandret orientering: Det drejer sig ikke om at forstå individerne, deres tænke- og handlemåder. Genstand for undersøgelsen er derimod de konkrete livsbetingelser i deres subjektive betydning, dvs. den samfundsmæssige realitet, sådan som den opfattes af individerne afhængigt af deres specifikke situation og de samfundsmæssige fortolkningsstilbud og handlemuligheder, der står til rådighed for dem. Da de konkrete livsbetingelser i deres subjektive betydning kun kan erfares af de berørte selv, står de nødvendigvis ikke på genstandssiden, men på de "forskendes" side, dvs. på videnskabssubjekternes⁵. Videnskaben fra subjektstandpunktet ophæver derved til en vis grad subjektorienteringen i sig; også den udgår fra individernes umiddelbare erfaringer og handlinger. Den bliver dog ikke stående derved. Det egentlige videnskabelige arbejde består i at undersøge de umiddelbare erfaringer i forhold til deres samfundsmæssige formidling, og dermed at påvise den samfundsmæssige dimension i de tilsyneladende højst personlige følelser, tænke- og handlemåder. Holzkamp taler i denne sammenhæng om, at den centrale bevægelsesform i subjektvidenska-

5 Det er tvivlsomt, hvorvidt man af den grund kan tale om, at forskningsobjektet samtidig er sit eget forskningsobjekt, således som det sker i erindringsarbejdet (sml. bl. a. F. Haug, 1999).

belig forskning er at gennembyrde bindingen til det umiddelbare. Det betyder samtidig at gå fra det blot deskriptive plan til et konstruktivt, i hvilket selvfølgeligheder og overfladiske problem- og selvfrestillinger renses for alle ujævnheder kan blive afprøvet i forhold til deres konkrete realitetsindhold, dvs. deres samfundsmæssige sammenhænge og modsigelser. Overgangen fra det deskriptive til det konstruktive plan fordrer samtidig at man overvinder en centreret synsmåde til fordel for en decentreret. Som den centrerede synsmåde betegner Holzkamp en holdning, ved hvilken vi absoluterer den position, der til hver tid er vor egen, og opfatter alt, der synes at modsige vore interesser og forestillinger, som afvigelser eller trusler. I modsætning hertil beror den decentrerede synsmåde på den indsigt, at "enhver deltager ud fra sit ståsted har et eget perspektiv på helheden, der er absolut ligeværdigt med mit, og overfor hvilket min egen synsmåde ikke har noget privilegium eller nogen fordel" (1996, 94).

Tesen om de forskellige synsmåders "relativitet" og ligeværdighed hævder ikke at al tænke og handle er vilkårlig, hvilket folk ofte tror; ej heller rummer den et forbud mod enhver form for kritik. Den problematiserer kun den personaliserende kritik, dvs. alle tendenser (inklusive deres materielle og ideologiske forudsætninger) til på den ene side at gøre individerne personligt ansvarlige for deres problemer, for så vidt man hører på dem, og på den anden side at se individerne som årsager til deres egne problemer.

I stedet må man komme til en forståelse af de samfundsmæssige forudsætninger for alle problemer, egne såvel som andres, og mulighederne for deres overvindelse. Men dette forudsætter, at man sætter spørgsmålstegn ved egne samfundsmæssige positioner og funktioner.

3.

Modstillingen af den centrerede og decentrerede synsmåde kan formuleres inden for det spændingsfelt, der udgøres af det kritisk psykologiske begrebspar om restriktiv og almengørende handleevne. Den centrerede synsmåde er udtryk for en restriktiv handleevne, der altid er defensiv og samtidig aggressiv i den forstand, at den begrænser sig til at sikre egen fordel inden for de givne magtforhold – uundgåeligt på bekostning af de svagere.

En decentreret synsmåde er derimod en forudsætning for almengørende handleevne. I modsætning til den restriktive handleevne begrænser den sig ikke til at optimere tilpasningen. Den er snarere rettet mod at overvinde de forhold, der tvinger til tilpasning og som samtidig gør, at den enes udviklingsmuligheder har den andens relative mangel på udviklingsmuligheder som forudsætning. Begrebet om den almengørende handleevne inddrager derved den omstændighed i overvejelserne, at indflydelse på de relevante livsbetingelser kun kan realiseres i overindividuel målestok, dvs. i samvirke med andre. Dette samvirke kan desto bedre forventes, jo mere det tilstræbte mål også er i hver enkelt deltagers interesse.

Tilpasningen til de givne forhold, som er karakteristisk for den restriktive handleevne, kræver internalisering af herskende normer og interesser, hhv. undertrykkelse af alle "afvigende" og "anstødelige" behov og interesser. I modsætning hertil er den almengørende handleevne ikke indrettet på undertrykkelse og disciplinering, men sigter mod realisering af menneskelig subjektivitet, dvs. af individuelle behov og interesser. Dette betyder under de givne betingelser frem for alt at afdække og overvinde alle former for forhindringer i individuelle handle- og udviklingsmuligheder.

Menneskelig subjektivitet er i kritisk-psykologisk forståelse praktisk identisk med

den almengørende handleevne. Dette for det første af den grund, at nødvendigheden af at afklare egne interesser og behov kun er givet, når man er stillet over for konkrete – kun overindividuel realisable – indflydelse og beslutningsmuligheder. For det andet fordi mulighederne for indflydelse på forholdene implicerer ansvaret for dem, såvel som – formidlet over dem – ansvaret for andres handle- og udviklingsmuligheder.

Således indebærer fremhævelsen af den almengørende handleevnes overindividuelle kvalitet på ingen måde en fornægtelse af enkeltindividets subjektivitet eller et krav om at de underkaster sig et "fantastisk tågebillede" (MEW 4, 11) såsom menneskeheden eller samfundet – noget som Marx og Engels hånedede som udtryk for en "infam og ækel slavelmentalitet (ibid., 15), "spytlikkeri og ...selvhad" (som grunder sig på en forestilling om en 'menneskebed', som er adskilt og forskellig fra 'selvet'). Den er derimod en tydeliggørelse af, at individers selvbestemmelse er formidlet af deres mulighed for indflydelse på relevante livsbetingelser:

"Ophævelsen af afhængigheden af andre mennesker og højnelsen af selvbestemmelsen på den ene side, og den stadige udvidelse af kooperative sociale relationer på den anden side – det er kun to aspekter af den samme udviklingsproces, en enhed af tiltagende selvstændighed og samtidig øget forbundethed med andre mennesker. (...)

Det er kun fordi man i borgerlige samfundsvidenskaber sidestiller tilpasning og konformitet med dets modsætning, samfundsmæssig integration, at den grundlæggende fejlagtige opfattelse kan opstå, at individets løsrivelse fra samfundet og den isolerede opblæsning af dets individualitet skulle betyde, ikke udlevering til aktuelle omverdensforhold, altså individets magt- og hjælpeløshed, men derimod personlighedens 'frihed' og 'autonomi' (Holzkamp-Osterkamp, 1976, 43).

Da den almengørende handleevne, som væsentlig forudsætning for individuel subjektivitet kun kan realiseres sammen med andre,

forudsætter den nødvendigvis, som Holzkamp betoner, en meta-subjektiv forståelse. Denne definerer han som det at indgå i gensidig afklaring af præmisser, dvs. som det at forstå de konkrete forudsætninger for forskellige syns- og handlemåder. I denne proces frembringes samtidig almen viden om de subjektive betydninger af den samfundsmæssige realitet, samt om den potentielle nødvendighed og mulighed for at forandre den.

Det specifikt menneskelige potentiale for bevidst indflydelse på livsomstændighederne og dermed også for bevidst at bestemme sin udvikling bliver imidlertid vendt om til sin modsætning, når samvirket med andre ikke er formidlet over fælles interesser, men bestemt udefra. Det vil sige, når menneskerne, som det hedder hos Marx, fungerer som blotte produktionsinstrumenter for andres interesser, og de livs- og udviklingsmuligheder, som de har skabt, ikke kommer dem selv til gode, men tværtimod tjener til at befæste magten hos dem, som med rådighed over individernes livsbetingelser samtidig også har magten over dem selv.

I den udstrækning sådanne fremmedbestemte forhold fremtræder som naturlige, dvs. uden konkrete alternativer, så har andre ikke del i ens egne handlemuligheder eller subjektivitet, men er konkurrenter om knappe ressourcer i de givne livsområder. Denne gensidige konkurrence viser sig imidlertid – som Marx og Engels betoner i forskellig sammenhæng, bl.a. så programmatisk steder som Det kommunistiske Manifest – som det mest effektive middel til at øge afmagten i de afhængige klasser hhv. at befæste den herskende classes magt over dem. Af samme omfang er interessen i at opretholde konkurrencen inden for de afhængige klasser og grupper, og at forhindre enhver form for solidarisering, dvs. erkendelse af fælles udviklingsinteresser og muligheder for at realisere dem.

I den forbindelse fremstår den fremherskende individualiserende eller personaliserende synsmåde som en særdeles virksom form af denne konkurrence, og samtidig som dens tilsløring og sikring. Henviisningen til individet som det tilsyneladende naturlige udgangspunkt for alle handlinger forhindrer nemlig fra begyndelsen, at man forstår reduktionen til den umiddelbare eksistenssikring som en følge af undertrykkelsen eller af blokeringen af den almengørende handleevne.⁶

4.

Eftersom konkurrencen mellem mennesker er en væsentlig betingelse for deres afmagt, har en frigørende videnskab til opgave at påvise de former og mekanismer, og at undersøge de konkrete betingelser, i hvilke den personaliserende synsmåde synes funktionel. Det vil sige: den personaliserende synsmåde bestemmer på ingen måde undtagelsesløst vor adfærd (sml. Wicklund & Eckert, 1992); vi bruger den i det store hele selektivt, når vi søger at holde andre på afstand eller uden for eget ansvarsområde og at retfærdiggøre denne sociale udgrænsningshandling med formodede egenskaber og handlemåder hos den udgrænsede.

Analysen af sådanne sammenhænge vanskeliggøres imidlertid væsentligt af, at magtforholdene ikke kun er noget ydre for os, men at vi tværtimod er inddraget aktivt i dem. Derfor er det ikke nok at fastslå generelt, at den personaliserende synsmåde stabiliserer magt. Man må derimod analysere, under hvilke betingelser vi opfører os personaliserende, dvs. for at bekræfte vores egen "overlegenhed" falder tilbage på den gængse praksis at give andre ansvaret for det som vi gør imod dem.

⁶ Sml. Marx' skelnen mellem "politisk" og "menneskelig" frigørelse i hans afhandling "Om Jødespørgsmålet" (MEW 1, 347-377).

En særlig forsvarsmekanisme synes at bestå deri, at man på et generelt plan ganske vist er parat til at indrømme, at intet menneske hæver sig over de givne magtforhold, at der "intet sandt liv kan være givet i det falske" osv., for så i konkrete, dvs. egne tilfælde at hævde at have forholdt sig "politisk korrekt" – og dermed sætte dem i uret, der føler sig såret eller hindret af én. En sådan forsvarsholdning bekræfter automatisk den herskende ideologi, at man kan bevare sin integritet under alle forhold (og at det skyldes personlige utilstrækkeligheder, når dette ikke sker). Idet man søger at retfærdiggøre ens egen opførelse ved at bøje og brække, benægter man samtidig, at det er subjektivt nødvendigt at forandre forholdene, hhv. politisk virksomhed bliver til et abstrakt moralsk krav eller en ekstra præstation, som man søger at overholde som én forpligtelse blandt andre – eller at unddrage sig, når det er muligt. Herved lader man sig blindt narre af den herskende strategi i stedet for at afdække, hvorledes den tvinger os til at retfærdiggøre os på mangfoldig vis og derved hindrer os i at forstå både vor problematiske handlemåde og det problematiske ved de betingelser, som gør den nærliggende.

II. Det spontant subjektivtvidenskabelige/samfundskritiske standpunkt hos dem der lider ved forholdene⁷

1.

Takket være den udbredte tendens til at gøre individerne umiddelbart ansvarlige for deres adfærd og de problemer, som kommer til udtryk i den, udvikler der sig som modtræk en praksis, hvor

⁷ Iflg. Sartre (1960, s. 180) er jøden samfundsmennesket par excellence, fordi det er samfundet han lider under.

man ikke bringer det problematiske ved éns egne handlinger på tale, – i det mindste ikke så længe man har noget at tabe. Således taler Goffman (1961/1981) om skamløshedens frihed, der er opnået, når man er kommet helt ned og samtidig har opgivet ethvert håb om en mulig forbedring af situationen.

En anden mulighed for at tale om det problematiske ved egne handlinger er tilsyneladende givet på det tidspunkt, hvor den reale indskrænkning af individuelle handlings- og afgørelsesmuligheder er åbenlys: Nu virker det ikke mere at udføre den sædvanlige omvendning af undertrykkelsens årsager og virkninger eller den teknik, der får individerne til at føle sig mindreværdige og skyldige i det man gør ved dem. Med denne omstændighed kan man måske også i det mindste delvist forklare det paradoksale fænomen, at lige netop tidligere KZ-fanger taler om deres egen demoralisering og de skam- og skyldfølelser, som den har givet dem – i modsætning til flertallet af den tyske befolkning, der trods deres arrangement med det fascistiske system hævder at have opretholdt deres moralske integritet.

Det forhold, at de tidligere KZ-fanger var parate til eller fandt det subjektivt nødvendigt at tale om det problematiske i deres egen opførsel, ser Primo Levi (1986/1993) også begrundet i, at de ikke som de fleste tyskere kunne hengive sig til den illusion "at det ikke at se skulle være ensbetydende med ikke at vide, og at det ikke at vide skulle forringe deres andel i medskylden eller i den stiltiende accept" (87). De er tværtimod blevet nægtet "den vilde uvidenheds beskyttelsesskjold" så at de ikke kunne undgå at se på: "Vi var omgivet af et hav af forgangen og nuværende lidelse, og dets spejl har år for år hævet sig, så at vi næsten druknede. Det nyttede ikke at lukke øjnene eller at vende sig bort, for dette hav var allestedsnærværende, strakte sig i alle retninger helt ud

til horisonten" (87f). De led af en skyld, som ikke de, men andre havde forårsaget, men som de alligevel følte sig viklet ind i, fordi de, ifølge Levi, vidste at det som foregik omkring dem – såvel i deres omgivelser som i dem selv – var uigenkaldeligt, og aldrig ville kunne gøres usket (88). Skammen var væsentligt begrundet i afmagten over at skulle overvære eller selv erfare mishandlinger uden at kunne forhindre dem (73). Denne skam er samtidig forbundet med skyldfølelsen over ikke at have gjort tilstrækkelig modstand. Også når "der fornødtigvis ikke var meget som man kunne skamme sig over, forblev skammen der alligevel, frem for alt over for de få lysende eksempler, der havde kraft og mulighed for modstand" (78).

I den forbindelse fremhæver Levi, at tanken om modstand "kun i det fjerne" strejfede de fleste af dem i den konkrete situation, for så "bagefter" med al magt at have hjem søgt dem, og det endda som bebrejdelse: "Også du havde måske kunnet, men i hvert fald havde du skullet" (78). Så skånselsløst Levi end fremstiller det problematiske i sin egen opførsel – så konsekvent frabeder han sig andres dom over den, hvor "forstående" eller hvor "skånsom" den end måtte falde ud. Således er der netop om den manglende modstand i KZ-lejrene sagt "meget og temmelig letfærdigt" (77) – især af dem, "som havde en ganske anden skyld at stå til ansvar for" og som med deres ligegyldighed over for jødernes skæbne stort set umuliggjorde den modstand, hvis fravær de nu bebrejder dem.

Den "skyld", som KZ-fangerne har taget på sig, har, som Levi anfører, ikke så meget bestået deri, at de forsætligt har tilført lidesfælder skader, som i, at de har undraget dem den solidaritet og hjælp, som – i det mindste set fra eftertidens sikre afstand – var mulig selv under KZ-betingelser.

"Bønnen om solidaritet, om et venligt ord, om råd eller simpelthen lydhørhed blev yret hele tiden og overalt, men kun sjældent blev den hørt. Der manglede tid, plads, privat sfære, tålmodighed, kræfter, og for det meste befandt den, hvem bønnen rettede sig mod, sig selv i en tilstand af nød, havde selv brug for opmuntring. Jeg husker med en vis lettelse, at jeg engang har forsøgt at indgyde en netop ankommen attenårig italiener mod på tingene (i et øjeblik, hvor jeg følte at jeg selv havde det). De første dage i lejren kæmpede han med en afgrundsdyb fortvivlelse. Jeg har glemt, hvad jeg sagde til ham, men det var givetvis håbefulde ord, måske også en eller anden løgn, som en "ny" måske ville tro på, udtalt med autoriteten fra mine femogtyve år og mine tre måneders tidlige forspring; i hvert fald har jeg skænket ham en momentan opmærksomhed. Men jeg husker også, og med ubehag, at jeg over for andre bønnen langt oftere utålmodigt trak på skuldrene, og det efter at jeg havde været et år i koncentrationslejren og derfor havde samlet en god portion erfaring: Men jeg havde også fra grunden af gjort dette steds vigtigste regel til min egen, der som det allerførste foreskrev at tænke på sig selv" (79).

Den manglende solidaritet især over for "nytilkomne", der på den ene side havde behov for særlig opbakning, men som man dog også med en absurd misundelse tog det ilde op at de kom fra den ydre verden, der for længst var lukket for én selv, indføjede sig gnidningsløst i et sindrigt system af fornedrelser. De var fra begyndelsen som et indgangsritual møntet på fangernes moralske sammenbrud og havde den funktion at indgyde dem en følelse af absolut intethed og værdiløshed. Denne fjendtlige rotnet sig sammen mod de nye tolker Levi som "nosisme" eller ubevidst forsøg på:

"at styrke 'vi'et" på bekostning af 'de andre', altså at tilvejebringe den solidaritet blandt de undertrykte, hvis manglende tilstedeværelse var årsag til yderligere lidelse, også når den ikke blev tydeligt opfattet ... Den foragtede masse af gamle havde en tendens til at betragte de nyankomne som syndebugke, på hvilke man kunne hævne ydmygelsen af én selv; på den nyankomnes be-

kostning søgte man efter en kompensation, på hans bekostning konstruerede man sig en lavstående person, på hvilken man kunne overføre hele vægten af den ovenfra kommende nedværdigelse" (37).

2.

Tesen om, at den personaliserede synsmåde konstanter i de bestående magtforholdsinteresse, idet den skjuler de samfundsmæssige forudsætninger for enhver adfærd og på denne måde afholder individerne fra at artikulere deres problemer for ikke at blive holdt personligt ansvarlig for dem, bliver nærmest bekræftet i en omvendt følgeslutning: Mange tidligere KZ-fanger har ikke ladet sig forlede til at retfærdiggøre deres adfærd (og dermed de forhold, som gør den nærliggende), ej heller til at trøste sig ved andres endnu dybere demoralisering. Derimod søger de at begrebsliggøre de samfundsmæssige mekanismer og funktioner, der førte til deres fornedrelse. Det gør, at de ikke bliver forsvarsløst udleveret til dem, og at de i det mindste bagefter vinder deres potentielle handleevne og subjektivitet tilbage. Overvindelsen af den defensive holdning rettet mod at retfærdiggøre egen opførsel åbner samtidig for en "ny morals" perspektiv, ud fra hvilket menneskenes demoralisering ikke fremtræder som et individuelt svigt, men som en krænkelse af personlig integritet og et højt effektivt middel til at bryde deres subjektivitet og "genstridighed". En sådan ny moral kræver, som flere tidligere KZ-fanger betoner, en radikal revision af "normal" tænkning. Den bliver virkelighed i den udstrækning, vi ser os medansvarlige for enhver fornedrelse, som bliver tilføjet andre – i stedet for i sikker afstand moralsk at vurdere de forskellige måder, hvormed den bliver håndteret (sml. især Tadeus Borowski, citeret i Todorow, 1993, såvel som Kertész, 1997 og Levi, 1993).

Den samfundskritiske farlighed i at omdefinere problemer væk fra individuel mo-

ral/umoral hen til de samfundsmæssige demoraliseringsstrategier viser sig ikke mindst i den systematiske offentlige støtte, som blev givet til den spontane vægring mod at beskæftige sig med fascismens "normalitet". Dette har bl. a. Helmuth Peitsch (1990) tydeliggjort i henseende til anmeldelser af selvbiografier fra efterkrigstiden, og Jörg Friedrich (1986) i henseende til domsafsigelser i forbundsrepublikken. Således blev alle erindringer, der viste hen til de samfundsmæssige forudsætninger for fascismen og krævede passende konsekvenser, afvist som "politiske". Som "litteratur" anerkendte man kun de erindringer, der begrænsede sig til fremstillingen af den erfarne lidelse, eller skildrede denne som en prøvelse, ved hvilken, alt efter individuelle potentialer, mange modnedes på det indre plan, mens andre brød sammen eller blev knust. Også domsafsigelser benægtede systematisk den individuelle handlings samfundsmæssige relation og orienterede sig i stedet mod den enkelte gerningsmands "personlige" motiver: Straffudmålingen faldt forskelligt ud, alt efter om denne deltog i mordaktionerne i en "højere sags tjeneste" eller ud fra "lavere" motiver, tvunget af befalinger, eller frivilligt (sml. Osterkamp 1988).

3.

I betragtning af den almindelige tendens til at reducere fascismen til sin ekstrem, eller til at affeje den som udtryk for enkelte individers 'umenneskelighed', var alle bestræbelser på at rykke de 'normale' demoraliseringsprocesser, der gjorde fascismen mulig i det hele taget, i centrum for den videnskabelige forskning, dømt til at mislykkes. Forsøg på at påvise den systematiske sammenhæng mellem den 'normale', juridisk sanktionerede fordrivelse af jøderne fra det offentlige liv (som det store befolkningsflertal stiltiende accepterede, om ikke ligefrem hilste velkommen) og dennes endepunkt i

tilintetgørelseslejrene (som man 'chokeredes' over, og om hvis eksistens man hævdede intet at have vidst), blev af de fleste tyskere oplevet som en trussel mod deres moralske selvbevidsthed og offentlige anseelse, og de blev på den ene eller anden måde moralsk nedvurderet eller patologiseret som 'nag': Således har, som Améry (1966/1988) fastslår, især psykologien "med nydelig distancerethed" og "videnskabelig objektivitet" til dette formål endda opfundet "KZ-syndromet":

NAG

"Vi er alle – således læser jeg i en nyligt udkommet bog om 'langtidsskader af politisk forfølgelse' – ikke bare legemligt, men også psykisk skadet. De karaktertræk, der udgør vores personlighed, skulle være forkrøblede. Nervøs rastløshed og fjendtlig tilbagetrækning til det egne jeg skulle være vores sygdomsbilledes kendetegn. Vi er, som det hedder, 'fordrejede'. Det får mig flygtigt til at tænke på dengang jeg under tortur fik armen vredet om på ryggen. Men det stiller mig også overfor den opgave at omdefinere vores fordrøjethed: Nemlig som en såvel moralsk som historisk højere form for menneskelighed end den sunde retlinethed. Således må jeg afgrænse naget i to retninger, skærme det mod to begrebsbestemmelser: Mod Nietzsches, som fordømte naget moralsk, og mod den moderne psykologi, som kun kan tænke det som en sygelig konflikt." (87)

At bære nag – dvs. at hænge fast i den erfarne lidelse – er, som Améry hævder overfor dets almindelige nedvurdering, ikke udtryk for moralsk svaghed, men tværtimod "følelseskilde for den ægte moral"; naget er de underlegnes moral, og det er nødvendigt og etisk påkrævet, så længe offentligheden vægrer sig ved at erkende den 'moralske sandhed' i de forbrydelser, som den har ansvar for, og i deres subjektive følger (101).

"Men mit nag er der for at forbrydelsen kan blive moralsk virkelighed for forbryderen, for at ruske ham ind i sandheden om hans uddåd

...Oplevelsen af forfølgelsen var i bund og grund en oplevelse af ekstrem *ensomhed*. For mig gælder det om at blive forløst fra den forladthed fra dengang, som stadig varer ved" (90).

Den lukkede vægring mod at anerkende de tidligere KZ-fangers 'pinlige' erfaringer tvinger dem tilbage i netop den ensomhed, som de under fascismen led mest under, og tilvejebringer således (med den sædvanlige forvanskning af den moralske sandhed) forudsætningerne for det nag, som man bebrejder dem. Den rummer også en fornægtelse af den subjektive betydning af det at 'hænge fast', som iflg. Améry nagler "hver af os fast til vor ødelagte fortids kors" og blokerer "udgangen til den egentlige menneskelige dimension, fremtiden". "Det friske og uforstyrrede blik mod morgendagen falder mig præcis ligeså svært, som gårsdagens forfølgere tager det for let" (88). Tillid til fremtiden er her kun mulig, hvis "betvingerne og de betvungne" kommer til forståelse om det sketes "moralske sandhed", og de tidligere gerningsmænd ligeså intenst som ofrene ønsker, at det, der skete, aldrig var sket (90). Kun således kan "mod-mennesker" igen blive til "med-mennesker", og kun da vil det være muligt "at mestre den fortid, som i sin radikale modsætningsfuldhed dog også er fælles" (97).

Med 'gerningsmænd' mener Améry langt fra kun bevislige forbrydere, men derimod alle, som har været med til at opretholde de betingelser, hvorunder forbrydernes gerninger overhovedet blev mulige. I den forstand fastholder han også begrebet 'kollektiv skyld', nærmere bestemt som "objektivt manifesteret *sum* af individuelle skyldshandlinger", hhv. "vagt statistisk udsagn":

"Vag statistisk, siger jeg, for der mangler præcise opgørelser, og ingen kan fastslå hvor mange tyskere, der erkendte, billigede, selv begik nationalsocialismens forbrydelser, eller i modvillig afmagt lod dem finde sted i deres navn. Men vi ofre

har hver gjort vore egne erfaringer, selvom de kun er tilnærmede og ikke kan opgøres talmæssigt...De, som i det Tredje Rige brød ud af det Tredje Rige, om det så bare var stiltiende, med et vredt blik på SS-Rapportfører Rakas, med et medlidende smil til os, eller ved skamfuldt at slå øjnene ned – de var ikke talrige nok til at gøre et udslag i min tal-løse statistik" (ibid., 92f.). (...) De "drukede i massen af ligeglade, af skadefro og uforskammede, af hekse, af gamle fede og unge smukke, af autoritetsberusede, som dengang troede, at blot det at tale med folk som os på anden måde end med grove befalinger var en forbrydelse, ikke kun mod staten, men også mod dem selv. De alt-for-mange var ikke SS-mænd, men arbejdere, kartotekbestyrere, teknikere, skrivemaskinedamer – og kun et mindretal af dem bar partiemblemet" (ibid.).

4.

Med den udbredte mangel på begreber og sprog om den demoraliserende virkning af individuel fremmedbestemthed kan det ikke undre, at selv folk, der deler Amérys, Borrowskis, Kertész's og Levis forbehold overfor den herskende normalitet, igen og igen indhentes af de gængse betragtningsmåder. Således retter fx både Bauman og Todorov kritik mod tendensen til at reducere fascismen til sin 'ekstrem' og dermed at overse såvel dens 'normalitet' som problematikken om en moral, der gnidningsløst er trådt i dens tjeneste. Men da de, i modsætning til de tidligere KZ-fanger, ikke diskuterer individernes demoralisering subjektivt videnskabeligt som krænkelse af personlig integritet og som middel til at underminere deres modstand, risikerer de at falde tilbage på de demoraliserende positioner, som de selv har kritiseret. Bauman (1992) adviser fx tesen om, at moral skal tilføres individerne fra samfundet og internaliseres af dem, til fordel for en tese om den menneskelige morals immanent sociale karakter, som, hvilket han viser med den tyske jødeforfølgelse som eksempel, systematisk manipuleres og perverteres for at opretholde bestående magtforhold. Samtidig

taler han imidlertid for den opfattelse, at den menneskelige moral generelt udfordres over evne af de moderne samfunds kompleksitet, idet den 'fra naturens hånd' er begrænset til det nære sociale rum. Derved fokuserer også han på de menneskelige mangler på bekostning af de samfundsmæssige demoraliseringsprocesser – og mange af hans subjektvidenskabeligt relevante iagttagelser mister på den måde deres 'revolutionære' karakter og forbliver på det deskriptive plan. Det ses fx når han, med henvisning til Milgram, som en væsentlig grund til at fortsætte moralsk problematisk adfærd, nævner den manglende evne til at indrømme det tvivlsomme ved forudgående adfærd overfor sig selv og andre:

“Ulysten til at vurdere egen tidligere handling udvikler sig til den vigtigste stimulans for at være 'konsekvent', og fortrænger snart fuldstændigt de oprindelige motiver, som var orienteret mod 'sagen'. Den handlende havner trinvist, med glidende overgange, i en fælde: Han kan ikke opføre sig uden at have aflagt regnskab for de forgangne gerninger overfor sig selv. Fælden består i et paradoks: Gerningsmanden kan ikke vaske sig ren uden samtidig at sværte sig til. Eller: For at skjule snævset må man rode mere i det” (173).

Idet Bauman lader de konkrete betingelser ureflekterede, som langt hen ad vejen forhindrer en offentlig indrømmelse af det problematiske ved egen adfærd, forskertser han også muligheden for at bryde den onde cirkel; i stedet stiller også han sig tilfreds med generelle appeller, der er så abstrakte, så fjerne fra de konkrete betingelser for deres realisering, at de selv udgør et væsentligt element ved en individuel demoralisering.

Et lignende dilemma viser sig forodorov (1993), som på den ene side bifalder de tidligere KZ-fangers udtalelser om, at moral er umulig under umenneskelige betingelser, men på den anden side gør netop det, som han før afviste som umuligt, hvis ikke lige-

frem umoralsk: Idet han søger efter 'positive' eksempler, efter individer, som også under KZ-betingelser har forholdt sig 'moralisk' og ofret sig for andre (og videre mener han endog at kunne skelne mellem mennesker, som 'kun' har gjort det af hensyn til en eller anden abstrakt værdi eller eget eftermæle, og de, som skulle have gjort det ud fra konkret næstekærlighed). På denne måde bekræfter han de kvaler og de mistænkliggørelser, som de tidligere KZ-fanger led under eller konfronteredes med (nemlig at have overlevet på andres bekostning og 'spillet moralsk fallit', se fx Levi, 1993). Det 'kompenserer' han for ved samtidig at tale om en lidelsestærskel, over hvilken mennesker ikke længere skulle være (eller kunne gøres) ansvarlige for deres handlinger. Men dermed overser han, at KZ-fangerne fremfor alt led under deres 'umoral', som de opfattede som en bekræftelse af deres fornødelse, og som de ikke kan 'siges fri fra', men som de hellere vil(-le) se undersøgt i sine samfundsmæssige forudsætninger og funktioner. "Jeg gør oprør," skriver Améry, "mod min fortid, mod historien, mod en nutid, som lader det ubegribelige indefryse historisk og dermed på oprørende vis forfalsker det" (s. 12).

Interessant nok bliver diskussioner på vores seminarer ved universitetsstudiet også ofte bestemt af en afværgeholdning, som bygger på et ansvarsbegreb, der er begrænset til individet. Overfor teksterne af Améry, Kertész og Levi viser man sig som regel følelsesmæssigt, men ikke personligt berørt eller ligefrem medansvarlig. Derved bliver deres udsagn imidlertid på en vis måde degraderet til skrækhistorier, til fremstillinger af fortidige rædsler, der får én til at gyse – og denne gysen over andre menneskers lidelser tjener altid også til at forvise sig om ens egen moralske integritet. 'Selvransagelsen' begrænser sig til spørgsmålet om, hvordan vi ville have forholdt os mere 'moralisk'

end vores forældre eller bedsteforældre under de daværende omstændigheder (et spørgsmål, som er principielt umuligt at besvare og dermed pseudo-kritisk). Den mulighed, at de tidligere KZ-fanger har noget at sige os, som vi i egen interesse må forstå og realisere, kommer med denne defensive holdning ikke engang til syne.

En sådan afværgeholdning er imidlertid ensbetydende med endnu en gang at berøve de tidligere KZ-fanger deres subjektivitet, dvs. muligheden for at bibringe den offentlige diskussion deres viden om de samfundsmæssige demoraliseringsprocesser – hvilket er en væsentlig forudsætning for at bearbejde dem med henblik på at menneskeliggøre de samfundsmæssige forhold. I stedet må de se sig tolereret som et nødvendigt accepteret levn fra en fortid, som et manget længst ville have 'gjort op med', hvis de ikke havde forsøgt at holde den kunstigt i live eller på den ene eller den anden måde slå personlig mønt på den:

"Jeg kommer", skriver Kertész (1997), "...for sent med 'dette emne'. Det er åbenbart ikke mere aktuelt. Man ville have brug for 'dette emne' meget tidligere, for mindst ti år siden osv. Jeg, derimod, måtte endnu en gang erkende, at intet andet end ene og alene Auschwitz-myten virkelig interesserer mig. Hver gang jeg tænker på en ny roman, tænker jeg igen kun på Auschwitz. Uanset hvad jeg tænker på, tænker jeg altid på Auschwitz. Også når jeg tilsyneladende taler om noget helt andet, taler jeg om Auschwitz. Jeg er et medium for Auschwitz' ånd, Auschwitz taler gennem mig. I sammenligning med det fremtræder alt andet som noget vås. Og det er helt sikkert, fuldstændig sikkert, at det ikke kun er af personlige grunde. Auschwitz, og alt hvad der har med det at gøre (men hvad har ikke det?) er det største traume for menneskene i Europa siden korset, også selvom det kan tage årtier eller århundreder før de bliver bevidste om det. Hvis ikke, så kan alting alligevel være det samme. Men hvorfor da skrive? Og til hvem?" (32)

Og i 'Die Zeit', 19. november 1998, skriver han:

"På enhver mulig og umulig måde fremmedgøres Holocaust for menneskene. Den overlevende bliver belært om, hvordan han må tænke om det, som han har oplevet, helt uanset om og hvordan denne tanke stemmer overens med hans virkelige erfaringer; det autentiske vidne er snart kun i vejen, man må skubbe ham tilside som en fortidning, og til sidst må vi se Amérys ord bekræftet: 'Som de virkelig uforbederlige og uforsonlige, som de samfundsfjendlige reaktionære i ordets præcise forstand, kommer vi, ofrene, til at stå, og det kommer til slut til at fremstå som et driftsuheld, at mange af os trods alt overlevede'".

III. Problemer i subjektvidenskabelig empiri

1.

Det viser sig ved analysen af den empiriske udforskning af emnet 'livsførelse', at hvis man ikke har noget begreb for (over)individuel almengørende handleevne som den subjektive nødvendighed og mulighed af at bestemme relevante livsbetingelser (hvilket nødvendigvis inkluderer et medansvar for andres forhold og handlemuligheder) – så vil man, uanset intentioner, komme til at videnskabeligt legitimere, og ikke problematisere, at individets eksistens er fremmedbestemt, og de demoraliserende konsekvenser, det har.

Denne risiko vil jeg i det følgende påvise i nogle undersøgelser, især af Münchener gruppen, som eksplicit stiller sig den opgave at overvinde modstillingen mellem individ og samfund, men som alligevel til syvende og sidst håndterer livsførelse som et individuelt problem. Individernes samfundsmæssighed begrænser sig (ligesom i rolleteorien, sml. Haug, 1977) til at bringe de forskellige forventninger, som stilles i forskellige livsfæser – især familie, arbejde og 'fritid' – under én hat, og imødekomme dem så effektivt og gnidningsfrit som muligt.

Ganske vist skelner Münchenerne mellem 'fælles' og 'egen' livsførelse; men dette begrebspar har, som Holzkamp (1996, s. 92) fastslår, ingen analytisk værdi, eftersom hver livsførelse både er 'individuel' og 'fælles'. Det subjektvidenskabeligt afgørende spørgsmål om forholdet mellem fælles og egen livsførelse forbliver bortabstraheret, og den 'fælles' livsførelse begrænser sig til sameksistensen og 'kompromis'et' mellem de enkelte individers livsførelser – hvorved spørgsmålet om, hvilke styrkeforhold, der bestemmer 'kompromis'et', på forhånd er afskåret. Det overses dermed også, at vi altid lever under konkrete forhold og i en bestemt historisk udvikling, dvs. hele tiden konfronteres med problemer, som vi ikke har bedt om og/eller direkte er skyld i, men som vi alligevel er inddraget i og hvis løsning vi – af hensyn til menneskeliggørelsen af forholdene – er medansvarlige for. Den almindelige fortrængning af individets ansvar for den samfundsmæssige virkelighed bliver således snarere 'videnskabeligt' befæstet end problematiseret. Og når synsfeltet på den måde er indsnævret til individet, forbliver den omstændighed skjult, at vores liv kun får mening og betydning gennem sin sociale indlejring, hvorimod en 'isoleret' eksistens er betingelse for eksistentiel usikkerhed og manipulerbarhed.

Fx definerer en repræsentant for München gruppen livsførelse som det at "arrangere arrangementerne" (Voß, 1991, 261) for at "forbedre udnyttelsen af ressourcer og chancer", med hvilke individerne, uden nødvendigvis at vide og ville det, "yder et aktivt bidrag til deres samfundsmæssiggørelse" (213). Dermed absoluter han imidlertid en normalitet, som der fra et subjektstandpunkt netop skulle sættes kritisk spørgsmålstejn ved, eller han tvinger det i parentes, som står i centrum for en kritisk-psykologisk subjektforskning: Analysen af de konkrete forudsætninger og strategier, som brin-

ger os dertil, hvor vi ikke erkender de samfundsmæssige konsekvenser af vores handlinger, sådan at vi 'skrupelløst', dvs. uden at miste tiltroen til vores moralske integritet, kan føje os efter de til enhver til givne betingelser. På den måde absoluterer han ikke bare det forhold, at individets eksistens er fremmedbestemt, men naturaliserer desuden den 'ikke-viden' om de samfundsmæssige implikationer af egne forholdemåder, som igen er en væsentlig forudsætning for at kunne affinde sig med, at ens egen eksistens er fremmedbestemt, og den medinddragelse i undertrykkelsen af andre, som er ubrydeligt forbundet hermed.

Idet Voß undlader at analysere de mangfoldige 'afsubjektiverings'-processer fra et subjektstandpunkt, og i stedet indskrænker sig til at fremstille den samfundsmæssige integration, som individerne skal gennemføre, så forbliver han 'samfunds-centreret' Holzkamp (1995, 834), dvs. indtager et 'udefrastandpunkt', udfra hvilket individerne kun vurderes med hensyn til den nytte eller de skadevirkninger, som kan ventes af dem. Denne nedvurdering af individuel subjektivitet kommer umiddelbart til udtryk i sproget, som når Voß fx omtaler mennesker som 'evne-kombinationer' og 'kvalifikationsbunder' (1997), der samfundsmæssiggør sig selv gennem deres livsførelse og bidrager til stabilisering af sociale sammenhænge.

Andre undersøgelser i München projektet prøver at tage højde for livsførelsens subjektive dimension ved at forestille sig livsførelsens materielle ressourcer suppleret med personlige ressourcer. Som en sådan personlig forudsætning for individuel livsførelse nævner fx Behringer & Jurczyk (1995) tillid til fremtiden. Det subjektvidenskabeligt afgørende spørgsmål til de konkrete betingelser, som tillader en sådan tillid, stiller sig imidlertid ikke for dem; tilliden fremtræder dermed nok engang som en indre kraft, som nogle råder over og andre ikke. Sålænge

man ikke begriber den samfundsmæssige formidlethed af 'personlige' holdninger såsom disciplin, engagement, tillid osv., så falder man, hvor meget man end prøver at overvinde modsætningen mellem individ og samfund, automatisk tilbage i en dualistisk tænkning, og kommer dermed også til at bekræfte den forveksling af årsag og virkning af undertrykkelsen, som er et centralt aspekt ved den ideologiske sikring af bestående magtforhold, i stedet for at overvinde den.

En sådan forveksling af undertrykkelsens årsager og virkninger forudsætter hele tiden at individernes lidelse bagatelliseres og benægtes. Således bliver konflikter heller ikke i Münchenernes projekt diskuteret i sammenhæng med tvangen til at fornægte 'ansværlige' erkendelser og behov for at opnå umiddelbar accept/anerkendelse, men udfra, at individet overbelastes af at skulle vælge mellem en overflod af samfundsmæssige livs- og handlemuligheder. Men selv dér, hvor de samfundsmæssige hindringer for individets livsførelse antydes – fx hos Bettina Dausien⁸ med hendes begreb om 'det ulevede liv' – bliver disse hindringer ikke analyseret i deres konkrete forudsætninger og konsekvenser; i stedet hyldes disse hindringer som abstrakt udviklingschance, som den enkelte alt efter indre styrke kan eller ikke kan få øje på. Dette bl.a. med henvisning til Victor von Weizsäcker, ifølge hvem "de urealiserede muligheder, det ulevede liv" skulle være den kraft, "som driver livet frem, til sig selv, og det vil sige: Udover sig selv" (1996; 64). Dermed er der på forhånd set bort fra den meget mere sandsynlige mulighed, at vores kraft ikke opstår af det ulevede liv, men derimod af de livsperspektiver, som reelt toner frem, og udfra hvilke man overhovedet først kan få øje på de givne livsmuligheders begrænsninger.

8 I hendes afhandling fra Bremen om kvindebiografier.

2.

Lige så snart man ophører med at forudsætte som noget givent, at individets eksistens er fremmedbestemt, og i stedet gør det til genstand for analyse – altså undlader at begrænse spørgsmålet om livsførelse til et spørgsmål om en så effektiv mestring af ydre krav som muligt, og i stedet reflekterer deres subjektive betydning – så træder de 'samfundskritiske' spørgsmål, som der blev set bort fra i 'subjektorienteringen', automatisk frem.

Holzkamp bestemmer den subjektive betydning af individets livsførelse som 'det egentlige liv' (1995, s. 843), igennem hvilket hverdagens organisering overhovedet først bliver nødvendig og får betydning. Alt efter, om den 'daglige livsførelse' tjener til realisering af egne eller fremmede interesser, vil den enten opleves som en forudsætning for individets frihed eller som snærende bånd, som man søger at gøre sig fri af så snart som muligt. Uden et begreb om et 'egentligt liv' kan denne mangel på disciplin og engagement igen kun begribes som overfladefænomen, dvs. som et udtryk for individets holdningsløshed, der i reglen følges af et krav om skærpet disciplinering. Denne betragtningsmåde bestemmer gennemgående også vores syn på os selv – som fx når en studerende klager over sin egen "passivitet" og mener, at det eneste han mangler er "et spark i røven".

Med 'det egentlige livs' dimension træder desuden spørgsmålene om magt og undertrykkelse ind i synsfeltet, spørgsmål som kun kan holdes i baggrunden, så længe vi a priori accepterer det som normalt, at individets eksistens er fremmedbestemt, og således glemmer fordringen om en individuel livsførelse sammen med opmærksomheden på de mangfoldige former for dens begrænsning. I denne sammenhæng stiller sig fremfor alt som centralt problem, hvem der i det hele taget har ret til et selvbestemt liv, og

hvem det snarere afkræves at underordne sig andres livsførelse. Livsførelse i denne forstand har hele tiden noget med grænsedragning at gøre; og muligheden herfor afhænger igen af den konkrete magtposition: Mens de, som til enhver tid har magt, generelt også har ret til at trække grænser for andre, så har de, som er underordnet dem, på den ene side bare at respektere de grænser, som mere eller mindre tydeligt er trukket for dem, mens de på den anden side selv til enhver tid må stille sig til rådighed og/eller acceptere en masse overgreb i deres livsførelse, sådan som det er tilfældet hos bistandsmodtagere og især asylsøgere og andre "belastninger".

Spørgsmålet om grænsedragning er – om end også under andre navne og oftest bekræftende – især blevet diskuteret i sammenhæng med kønsforskelle: Således fx som skelnen mellem de specifikke roller, som især mænd indtager, og de diffuse roller, som især kvinder tilskrives eller tildeles. Specifikke og diffuse roller er (som Gertrude Nunner-Winkler citerer Parsons for), forskellige derved, at i "en specifik rollerektion (må)...den, der anmoder, begrundede, at han er berettiget til det; i en diffus rolle er det derimod den, der vil afslå en anmodning, som har pligt til at retfærdiggøre sig" (1991: 152).

Livsførelse er således i et subjektvidenskabeligt perspektiv fremfor alt et kritisk begreb; det betyder modstand mod ydre overgreb på ens eget liv. Denne modstandskarakter bliver særligt tydelig i Victor Klemperers dagbøger (1995), for hvem forsvaret for det 'egentlige liv', dvs. beslutningen om ikke at lade sig afspore fra arbejdet, var et væsentligt middel til at opretholde et vist mål af selvbestemmelse og selvbevidsthed på trods af alle de fornærelser og chikanerier, som han oplevede. Efterhånden som alle andre muligheder for videnskabeligt arbejde blev ham beskåret, blev dagbogsførelsen,

som først kun fastholdt dagens væsentlige forteelser, mere og mere til indholdet i hans egentlige liv og til et udtryk for hans moralske protest mod det fascistiske system, en protest, for hvilken han ikke kun risikerede sit eget, men også andres liv: Som dokumentation af de samfundsmæssige demoraliseringsprocesser, dvs. den skridtvise brutalisering af den fascistiske dagligdag, såvel som de mangfoldige former for fortrængning af denne realitet hos dem, som ikke umiddelbart var berørt af den. Mange 'overlevende' fra fascistiske tilintetgørelseslejre henviser til den mulige modstandskarakter, som det at fastholde 'betydningsløse' rutiner såsom personlig hygiejne i de fascistiske tilintetgørelseslejre kan antage – således også Levi (fx 1988: 49).

3.

Til sidst vil jeg fremstille nogle af de problemer, som de første forsøg på at udforske livsførelse som et subjektvidenskabeligt spørgsmål har rummet. Efter at vi på et social-empirisk praktikhold kritisk havde gennemgået litteraturen om livsførelse, især i forhold til spørgsmålet om subjektorientering vs. videnskab fra subjektstandpunktet, mødte vi betragtelige vanskeligheder i forsoget på at omsætte de udarbejdede teoretiske udgangspunkter i en tilsvarende forskningspraksis: Selvom det 'teoretisk' var klart, at subjektvidenskabelig forskning primært betyder at begribe egne problemer i deres samfundsmæssige kontekst, så faldt man igen tilbage på den gængse forskningspraksis, hvis begrænsninger vi, gennem arbejdet med den eksisterende litteratur, selvfølgelig var nået til forståelse af. Det vil sige, man ville hellere diskutere problemer i andres livsførelse og oplevede det som for meget forlangt selv at skulle tale med 'fremmede mennesker' om personlige problemer. For at begrunde dette forsvar blev der grebet til retfærdiggørelser, som alle var enige om

var tvivlsomme 'i sig selv'. Fx dukkede pludselig den tese op, at personlige problemer er en privatsag, der ikke har noget at gøre med videnskab, men må overlades til terapi, og at man ikke kunne drømme om at udbrede sig om dem 'i fuld offentlighed'.

Diskussionen om modsigelserne i sådanne argumentationsformer, og om de forskelle målestokke, der gjaldt, alt efter om det handlede om os selv eller om andre, gjorde det tydeligt, at det drejede sig om forsvar. Og det viste sig mere og mere, at vanskelighederne ikke så meget bestod i, at vi ikke ville snakke om vore problemer, som i, at vi slet ikke kunne det. Forestillingen om, ubeskyttet og i offentlighed at tale om 'personlige' problemer, og navnlig om det potentielt problematiske ved ens egne handlinger, og på den måde at bringe sin position af moralsk uangribelighed i fare, er åbenbart under de givne vilkår umiddelbart angstfremkaldende.

Den erfaring rykkede spørgsmålet om, hvad det egentlig er, vi frygter, når vi taler om 'personlige' problemer, samt om, hvad det betyder at undgå diskussion af 'prekære' handlemåder, i centrum. De indignerede eller ligefrem pinligt berørte reaktioner på de første spage forsøg fra andres side på at springe over den 'politiske korrektheds' skygger og at tale om 'belastende' punkter i deres egen handlen, bekræftede som regel berettigelsen af denne frygt, hhv. tendensen til i tvivlstilfælde hellere at holde mund for at undgå at blottlægge sig. Det udkrystalliserede som det næste spørgsmålet om, hvorfor vi, i vores omgang med hinanden, tilsyneladende ikke kan give afkald på at udnytte andres 'blottæggelser' til at ophøje os selv. Man kan temmelig sikkert regne med, at når nogen tager sig sammen til at tale om det problematiske ved sin egen opførelse, så er der også nogen, der udnytter den gunstige lejlighed til at sætte sig selv i et positivt lys. Fx var der en studerende, som efter at have læst Goffmans bog 'Stigma', hvor han frem-

stiller 'de normales' vanskeligheder ved at omgås handicappede, følte sig opmuntret til at indrømme, at hun også genkendte en lignende usikkerhed fra sig selv; prompte var der en studiekammerat, der bævdede, at den slags usikkerhed var fuldstændig fremmed for hende, og at hun slet ikke følte nogen usikkerhed ved omgangen med 'handicappede' mennesker (hvis livsmuligheder under de givne vilkår er massivt beskårne). Det blev så i den efterfølgende 'meta-diskussion' håndteret som en reaktion, som vi alle er fortrolige med, og hvis af-solidariserende og afmægtigende funktion uden videre kan indses, så snart den overhovedet tematiseres.

Under de gensidige interviews og gruppesamtalerne, som de deltagende studerende til sidst følte sig parate til – ikke mindst på grund af den aha-oplevelse, at deres første vægning var mindre selv-end fremmed- / hhv. angst-bestemt – fremkom med nydelig regelmæssighed det udsagn, at man ikke har nogen problemer med sin egen livsførelse; dette blev gennemgående begrundet med, at studerende er privilegerede, frit kan råde over deres tid, og dermed kunne være tilfredse.

Tilsyneladende indebærer det at være 'privilegeret' her, at man fratages retten til, og ligeledes fritages for den subjektive nødvendighed af, at forholde sig til de virkelige begrænsninger for ens egne handlinger (og det har igen den 'fordel', at de i denne ikke-artikulerede tilstand så meget desto lettere kan lastes andre, som regel de svagere). Helt bortset fra, at vi alle på en eller anden måde er 'privilegerede', og 'ikke har grund til at klage', fordi der altid er folk, der har det værre end os selv (eller som opfører endnu mere lurvet end vi selv), så opfattes 'privilegeretheden' (som uundgåeligt implicerer at man er inddraget i at undertrykke andre) åbenbart som regel ensidigt som gevinst, og ikke som en særligt afmagtsskabende og fornærende form for undertrykkelse.

Ved nærmere eftersyn viste der sig en påfaldende modsigelse: Selvom man understregede, at man var 'privilegeret' og ikke havde nogen problemer med livsførelsen, så gik det som en rød tråd gennem samtalerne, at man talte om 'dårlig samvittighed'. Diskussionen om, at 'dårlig samvittighed' og 'tilfredshed' næppe er forenelige, og at derudover såvel antallet af psykiske lidelser som den høje selvmordshyppighed blandt studerende modsiger tesen om at deres livsførelse er problemløs, åbnede en ny dimension, som dog hele tiden stod i fare for at forfladigedes til klichéer. Derfor gik en væsentlig del af de videre diskussioner på at trænge bagom disse klichéer til de virkelighedsforståelser, som de rummede, og til deres objektive og subjektive funktion. Fx fyldte det spørgsmål meget, om ikke påstanden om at være tilfreds med sit liv snarere tyder på det modsatte, dvs. er en art selvbesværgelse eller udtryk for resignation, og peger på tvangen til at stille sig tilfreds med det man har, hhv. det man tildeles. Med mangfoldigheden af problemer og af hindringer for at forholde sig produktivt til dem er der egentlig ikke megen anledning til en sådan tilfredshed – ganske bortset fra, at kategorien 'tilfredshed' næppe lyder overbevisende i lyset af mængden af handle- og levemuligheder, der ikke kan realiseres selv under optimale betingelser, allerede fordi livet er begrænset. I den sammenhæng formulerede vi den tese, at udsagnet om at man var tilfreds kun lader sig opretholde når man abstraherer fra konsekvenserne af egne handlinger, og at det på den måde afspejler en holdning, der er den modsatte af den 'selv-mistillid', som både Améry (1988) og Holzkamp (1997, 349) ser som en væsentlig forudsætning for virkelig at komme til forståelse om de reelle muligheder for menneskeliggørelse af de samfundsmæssige forhold og af ens egen handling.

De problemer, der alligevel til sidst kom til udtryk, var generelt overordentligt jeg-fjerne og reduceret til uforenelige ydre krav, hvis subjektive betydning tilsyneladende på forhånd var udelukket fra diskussionen (omtrent som i Münchener projektet). Det blev fx igen og igen nævnt som specifikt problem i studerendes livsførelse, at studier og politisk engagement står i modsætning til hinanden. Dermed blev den tese, at politik og videnskab er uforenelige, upåagtet reproduceret, selvom man udmærket kendte dens ideologiske indhold på et 'abstrakt' plan. Her kommer 'modstand' ikke til udtryk i at man forholder sig til begrænsningerne for egne erkendelses- og handlemuligheder, herunder de psykologiske teoriens særlige virkelighedsforkortelser og -forståelser. Det udgør derimod en norm, som man søger at opfylde som kritisk menneske – og der opstår så stridigheder om, hvad der er 'mest politisk', fx at gå til demonstration eller at arbejde på et asylcenter osv.

Den holdning at opfatte modstand som en norm, som man må opfylde for at opnå anerkendelse i sin egen omgangskreds, bliver tilsyneladende understøttet af tesen om, at man er privilegeret, og at man således ikke kæmper politisk for at overvinde sine egne udviklings- og handle-begrænsninger, men derimod for andre eller af hensyn til et eller andet abstrakt mål. Vi nåede desuden frem til i vore diskussioner, at 'forskydningen' eller indsnævringen af modstanden til den 'politiske' sfære kan vise sig som et særdeles effektivt middel til at underkaste sig hverdagens normalitet med god samvittighed. Således fx når det bliver hævdet, at studiets frihed senest er forbi ved eksamen, hvor man bliver nødt til at tilpasse sig eksaminators indholdsmæssige opfattelser. Den omstændighed, at man 'for sig selv' ved bedre, end man giver udtryk for i den givne situation, synes at være nok til at omtolke handlingens faktiske karakter af underkastelse til et udtryk for åndelig overlegenhed.

Det er interessant, at i de studerendes samtaler om emnet 'livsførelse' blev det 'egentlige livs' dimension, altså det indhold, for hvilket det lønner sig at bringe struktur på hverdagen og forsvare den mod overgreb, næsten ikke eller kun i negativ form omtalt: Som en faktor, der snarere indvirkede forstyrrende på sociale relationer. Sociale relationer synes at falde desto lettere, jo mindre de er belastet af indholdsmæssige problemer; og deres 'ubelastethed', eller uforpligtethed, synes igen at betinge en angst for egen udskiftelighed, som man søger at modvirke med et forsøg på 'personligt' at holde sig interessant og attraktiv (især for partneren) – et forsøg, som på forhånd er dømt til at mislykkes (sml. redegørelserne for instrumental- og subjektforhold i Holzkamp-Osterkamp, 1976, og Holzkamp, 1983).

Den distancerede holdning overfor det konkrete indhold i ens eget liv kommer også til udtryk i enigheden om, at man 'naturligvis' ikke kan sige til studiekammeraterne, at man ikke har tid til dem, fordi man bliver nødt til at 'lære', fordi det så ville se ud som om studiet var vigtigere for én end dem. Denne hæmning synes også at bestyrkes af frygten for at blive stemplet som 'stræber', dvs. at ville skaffe sig konkurrencefordele overfor andre, eller på den ene eller den anden måde at være menneskeligt forkøbt, at være en 'nørd', ikke at kunne nyde livets goder osv. Dette medførte spørgsmålet om de betingelser, hvorunder andres engagement ikke opleves som et bidrag til afklaring og realisering af fælles interesser, men som en trussel. Heroverfor blev den tese bragt ind i diskussionen, at forventningen om, at man 'selvfølgelig' må underordne sit eget arbejde, hhv. det der er vigtigt for én selv, under andres tilfældige kontaktbehov, selv kan fortolkes som ringeagt for mine interesser og min person, og at man først kan tage andres krav til tilværelsen alvorligt, når man tager sig selv alvorligt. Dermed blev tæppet

også trukket væk under den skæbnsvangre forestilling om, at man kun er et 'hjul i maskineriet'. "At godtage værdierne i mine omgivelser, og at betragte min egne som bagateller. Deraf fulgte samtlige katastrofer" – skriver Kertész (1997, 37).

Efterskrift

Her bryder jeg relativt vilkårligt af, for hvis jeg ville forsøge at bringe offentliggørelsen a jour med den aktuelle diskussion, ville den aldrig blive færdig. Jeg vil derfor i det følgende blot fremstille nogle hovedpointer som grundlag for det videre arbejde.

Som Holzkamp betoner, er subjektvidenskabelig forskning en refleksionsproces i Marx' forstand: Det gælder ikke om hele tiden at katalogisere og observere individuelle "sjælelige rørelser" (MEW 2, 216), men derimod om at komme til forståelse om vort handlens virkelige realitetsforankring – inklusive dens mystifikationer og de konkrete betingelser, hvorunder de er virksomme, og hvor vi selv har interesse i at forblive 'uvidende' om den reelle betydning af vores handling. Målet for en sådan refleksion er som Marx/Engels formulerer det, "at den mest komplicerede sandhed, at menneskene, til slut forstår sig selv" (MEW 2, 84):

"Reform af bevidstheden består kun i at lade verden blive klar over sig selv, at vække den fra drømmen om sig selv, at man forklarer den sine egne handlinger...reform af bevidstheden, ikke ved dogmer, men ved at analysere den mystiske bevidsthed, som er uklar om sig selv, hvadenten det nu fremtræder religiøst eller politisk. Det vil da vise sig, at verden hele tiden har rummet drømmen om en sag, som de kun behøver være bevidste om for virkelig at besidde. Det vil vise sig, at det ikke handler om en stor tankestreg mellem fortid og fremtid, men om at fuldende fortidens tanker. Det vil vise sig, at menneskene ikke påbegynder et nyt arbejde, men tilvejebringer deres gamle arbejde med bevidsthed... Dette

er et arbejde for verden og for os. Det kan kun være forenede kræfters værk. Det handler om et skriftemål, ikke andet. For at få sine synder tilgivet, behøver menneskeheden blot at kalde dem for det, de er (Marx, MEW 1, 346).

Refleksionsprocessens genstand er ikke menneskenes 'civilisering', men derimod den individuelle tænkning, følelse og handlings samfundsmæssige forankring. I den forstand tjener kritisk-psykologiske begreber aldrig til at analysere andres adfærd fra et (nødvendigvis vurderende) standpunkt udenfor. De er tværtimod udtænkt til at gennemlyse eget befindende og egne handlemåder ind til deres indhold af almene subjektive livsnødvendigheder under historisk bestemte betingelser (sml. Holzkamp, 1983, især kap. 9).

Det implicerer en principielt anden forståelse af videnskabelig almengørelse. Modsat de gængse hyppighedsfordelinger, i hvilke individuelle særegenheder 'bortabstraheres' eller opfattes som 'afvigelser', så kommer "det empirisk unikke, som særlig fremtrædelsesform for 'menneskelige' livsnødvendigheder under historisk bestemte betingelser, med deres modsigelser og begrænsninger" (ibid., 542) fuldtud til sin ret i den subjektivtvidenskabelige almengørelse – sammen med menneskenes reale forbundethed formidlet over de samfundsmæssige forhold, som de lever i. Jeg lærer at begribe "mit eget befindende/handleevne som et særligt 'tilfælde af' menneskeligt befindende/handleevne" (ibid.), og at forstå mig selv "som en anden for andre" i den fælles samfundsmæssige sammenhæng. Almengørelse betyder således en teoretisk og praktisk realisering af almengørende handleevne, altså en udvikling af virkelig selvbestemmelse og subjektivitet, som kun er mulig gennem at øve bevidst indflydelse på de relevante livsbetingelser.

Begrebsparret restriktiv / almengørende handleevne hjælper os primært med at for-

holde os til risikoen for uforvarende at komme til at underminere vores modstand mod fremmedbestemte forhold – fremfor alt med den 'spontane' tendens til at benægte andres subjektivitet så snart deres krav til livet 'truer' med at overstige vores aktuelle handleevne /-beredskab. Men det forudsætter, at vi ikke udvander begrebsparrets analytiske værdi, fx ved at vi individualiserer / personliserer den 'dobbelte mulighed', eller forfægter det synspunkt, at de, ligesom fx Freuds drifter, i 'det virkelige liv' altid optræder i bestemte blandingsforhold. Den slags individualiseringer, eller nedsættelser af begrebsparrets skelnekraft, måtte snarere, fra et subjektivtvidenskabeligt perspektiv, efterprøves med henblik på, om de tjener til at tilsløre den restriktive funktion af ens egen handling: At trøste sig med det vage håb, at de begrænsninger for andre, som man ser sig nødsaget til, eller som man erfarer fra dem, 'på en eller anden måde' alligevel kan vise sig at være til det fælles bedste (om forholdet mellem teori og praksis, sml. også Holzkamp, 1997 a, b).

Hvis vi benægter, at vi under de givne betingelser altid også er inddraget i at hindre andres livsmuligheder, så fortrænger vi vores egen handlingens fremmedbestemthed (ifølge Freud en væsentlig betingelse for internalisering af herskende normer), eller vi hengiver os til den illusion, at vi kan hæve os moralsk over forholdene – en holdning, som ifølge Marx & Engels ikke kan være andet end hykleri (MEW 2, 73), eller som i bestræbelsen på at være "bedre end andre" (ibid., 77) i et subjektivtvidenskabeligt perspektiv selv er 'umoralsk' og selvbegrænsende. En sådan tendens er at forholde sig som i restriktiv handleevne, altså at miste blikket for den subjektive nødvendighed af at forandre forholdene. 'Revolutioneringen' af forholdene tilstræbes i dette tilfælde ikke i egen interesse, men i andres interesse eller af hensyn til et eller andet højere mål, en

'uselviskhed', som igen forstærker illusionen om en moralsk overlegenhed, der ligesom af sig selv gør én til leder for andre – en konstruktion, som Marx og Engels i mange sammenhænge gør sig lystige over.

Subjektivtvidenskabelig forskning, opfattet som en refleksionsproces, udelukker i vid udstrækning den gængse forestilling om en systematisk forskningsplanlægning i form af en klart defineret trinfølge fra problemformulering til resultater. Det er snarere en "fælles udvikling af tematisk videnskabsproglig reflekterethed: Man taler ved slutningen til syvende og sidst stadig om det samme som ved starten, men på et højere niveau af selvrefleksion og genstandsorientering" (Holzkamp, 1996, 106). I denne proces sker definitionen af problemet ikke ved begyndelsen, men i bedste fald ved slutningen af forskningsprocessen, og det centrale spørgsmål er ikke så meget hvad de forskellige begreber betyder, som hvem der fra hvilke ståsteder bestemmer hvad problemerne er. Dette implicerer en analyse af de konkrete konstellationer, hvori vi, trods erkendelse af de problemer, der er forbundet med det, 'spontant' igen og igen er tilbøjelige til at definere for andre, hvad der er i deres interesse, og at opfatte deres protest mod en sådan anmassen som udtryk for deres manglende indsigt.

Det er således ikke målet for forskningen at fremstille en guide til 'rigtig' ('subjektivtvidenskabelig', 'kritisk-psykologisk' osv.) livsførelse, eller formidle til andre, hvordan de skal leve deres liv. Målet er derimod at gøre bestående opfattelser tilgængelige for kritisk efterprøvelse, for at analysere deres konkrete realitetsindhold og de specifikke magtinteresser, som ligger til grund for de forskellige realitetsfordrejninger og -fortrængninger. Dette indeholder en analyse af de konkrete forudsætninger, hvorunder vi erfarer orienteringen mod 'højere' mål / værdier, ikke som 'opfattelser', men som en

'livshjælp', der formidler en forhåndsviden, som sparer os for at forholde os konkret til andres situation og argumentation, eller som gør det muligt at omgås dem "uden særlig opmærksomhed og omtanke" (Goffman, 1970, 10).

Givet den almindelige tvang til at gøre sig gældende er der en udbredt tendens til såvidt muligt at undgå blottelser, altså at afskærme sig fra enhver form for kritik, og især at vægre sig ved at erkende sin egen handlingens restriktive, diskriminerende funktion (en erkendelse, som betragteligt ville indskrænke ens arrangement med de givne forhold og ens selvtilfredshed). Denne tendens udgør også en væsentlig hindring for subjektivtvidenskabelig forskning; den står i en skærende kontrast til den lethed, hvormed vi formår at fastslå sådanne problematiske forholdsmåder hos andre, og især når vi selv rammes af dem.

På den måde er subjektivtvidenskabelig forskning et meget bredt felt at opdyrke; men vi vil aldrig kunne åbne det, hvis vi lader de miner, som er lagt i det, afholde os fra at prøve, eller hvis vi bebrejder hinanden det som personlige fiaskoer når vi dumper i de forskellige fælder, i stedet for at begribe det som middel til at opnå erkendelse af den virkelighed, vi lever i. Derfor hører det, som Holzkamp fremhæver, altid også med til subjektivtvidenskabelig forskning at komme til forståelse om den "meta-subjektive forståelsesramme", hvori kritik kan erfares som bidrag til menneskeliggørelse af livsbetingelserne / de sociale relationer, og ikke som trussel (sml. Holzkamp, 1985). Faren for uafvidende at medvirke til at begrænse andres livsmuligheder, og dermed også at underminere ens egen modstandskraft, bliver under de givne betingelser aldrig helt overvundet, men vil optræde i stadig nye varianter. Derfor vil opgøret med den også være en endeløs proces, som især må rettes mod de mangfoldige fristelser til at lade sin egen

tænken og handlen udmunde i snusfornuftens eller den individuelle veltilfredsheds rolige havn.

Således indebærer subjektivtvidenskab i kritisk-psykologisk forstand, som det må være fremgået, på ingen måde en ubegrænset tolerance. Tværtimod står det for en radikal intolerance overfor den gængse forveksling mellem undertrykkelsens årsag og virkning, og overfor den personaliserende synsmåde som er dens centrale redskab, altså overfor alle forsøg på at profilere sig på andres bekostning. En sådan intolerance udelukker langtfra, at vi selv igen og igen falder tilbage i en personaliserende synsmåde eller tendens, og gør andre selv / personligt ansvarlige for det, som vi gør ved dem (og de ved os). Men vi kan kun komme til forståelse om disse tendenser og deres samfundsmæssige forudsætninger og konsekvenser, hvis det lykkes os at tematisere dem som problem – og ikke tror at vores gode intentioner allerede er gode gerninger, og fantasierer om at være entydigt på de undertryktes side eller bekæmpere af undertrykkelse. Og det rummer ikke mindst den opgave at sætte spørgsmålstegn ved tilbøjeligheden til at ville fremtræde 'udadledig', og at spørge til dens samfundsmæssige forudsætninger og konsekvenser, samt dens implicite magtfordringer. Illusionen om, at man ikke er inddraget i indskrænkningen af andres livs- og udtryksmuligheder, lader sig kun opretholde, hvis man har et meget groft begreb om undertrykkelse, der reducerer det til direkte voldsudøvelse, og/eller reducerer (andres) livsfordringer til umiddelbar overlevelse, mens man overser det umenneskelige i fremmedbestemte forhold og den 'åndelige elendighed', som de forårsager.

De, der taber det fremmedbestemte ved den individuelle eksistens af syne, vil ifølge Marx / Engels selvfølgelig netop være dem, der forstår den almindelige "fremmedgørelse som deres egen magt", og desuden "med den besidder skindet af en menneskelig eksistens" – i modsætning til dem, der ser "den som deres afmagt og en umenneskelig eksistens' realitet", og hvis "forvorpethed (er) forargelsen over denne forvorpethed, en forargelse, som de drives til med nødvendighed af modsigelsen mellem deres menneskelige natur og deres livssituation, som er en åbenhjertig, afgørende og omfattende benægtelse af denne natur" (MEW 2, 37). Men "den om sin åndelige og fysiske elendighed bevidste elendighed, den umenneskelighed der er sig sin umenneskeliggørelse bevidst" er forudsætningen for sin egen ophævelse (ibid.). Hertil hører også at opspore "yngepladserne for åndløsheden, indolensen, overfladiskheden, selvtilfredsheden" (MEW 2, 89) hos dem, der søger at indrette sig i deres fremmedgørelse – i stedet for at stille sig tilfreds med at præke moral for dem. Tendensen til at indhulle det problematiske ved egen handlen "i et uigennemtrængeligt mørke" (MEW 2, 77) betyder at falde for den herskende demoraliseringsstrategi⁹ i stedet for at afdække dens samfundsmæssige funktion og virkelige modsigelsesfyldthed. I stedet for at søge at undgå 'skammekroge' ved at benægte enhver grund til skam (og derved desuden bekræfte dens almindelige 'civili-

9 Man bør skelne mellem analysen af demoraliseringsprocesser og 'afstøring' af 'dobbelmoralen' hos dem, der i tvivlstilfælde selv svigter de normer, som de forfægter – hvilket mest har en systembekræftende karakter – hvadenten dette, at de 'højreståendes' fejl bringer dem 'menneskeligt' nærmere, ses som bevis for ens egen moralske overlegenhed eller som et carte blanche til fremover selv med færre skrumpet at forfølge egne interesser.

seringsfunktion'), må skammen, som Marx betoner, vendes revolutionært¹⁰:

"Skammen er allerede en revolution... skammen er en slags indadvendt vrede: Og hvis en hel nation virkelig skammede sig, så ville den være en løve, der trækker sig sammen til et spring. Jeg medgiver, at selv denne skam endnu ikke er tilstede i Tyskland; tværtimod, disse elendige er stædige patrioter" (MEW 1, 337)"

Litteratur

- Améry, J. (1988). *Ressentiments*. I Améry, J. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München: dtv.
- Human, Z. (1992). *Vorüberlegungen zu einer Soziologie der Moral*. I Bauman, Z. *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt. 184-214
- Hehringer, L. & Jurczyk, K. (1995). *Umgang mit Offenheit: Methoden und Orientierungen in der Lebensführung von Journalistinnen*. I: Projektgruppe "Alltägliche Lebensführung" (Hg.), *Alltägliche Lebensführung. Arrangements zwischen Traditionalität und Modernisierung*. 71-120

10 Dog mister skam sit revolutionære indhold, så snart den begrænser sig til at gjælde andre. Således skiller Bundespräsident Thierses udtalelse "Jeg skammer mig på denne landsdels vegne" sig positivt ud fra den blundt politikere udbredte bagatellisering af højreekstremistisk brutalitet, og fra tendens til at begrænse den til få "forvirrede unge"; men i sidste ende tjener den snarere til at demonstrere hans egen moralske overlegenhed, eller moralske afgrænsning fra gruppen af 'Østtyskere', som han selv tilhører – uanset hvad hans intentioner måtte være ("Zeitgespräch über die Fremdenfeindlichkeit in Ostdeutschland und den Extremismus der Mitte". *Die Zeit*, 27. Juli 2000).

11 De mange referencer til Marx har bl.a. den funktion, at det bliver synligt, at vi langtfra har opgivet den marxistiske 'orientering', også selvom vi nok mener, at sagen ville være bedre tjent, hvis vi ikke behøvede betone dette særskilt for at enkelte kritiske psykologer ikke bliver i tvivl om, hvor vi står, eller helt undgår at gå ind på vores argumentation.

- Dausien, B. (1996). *Biographie und Geschlecht. Zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten*. Bremen: Donat
- Foucault, M. (1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve
- Friedrich, J. (1986). *Die kalte Amnestie. NS-Täter in der Bundesrepublik*. Frankfurt/M
- Gehlen, A. (1965). *Theorie der Willensfreiheit*. In: Gehlen: *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*. Neuwied und Berlin: Luchterhand. 54-238
- Gehlen, A. (1971). *Studien zur Anthropologie*. Neuwied & Berlin: Luchterhand
- Gehleu, A. (1978). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Akademische Verlagsanstalt
- Goffman, E. (1972). *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Goffman, E. (1970). *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Haug, F. (1977). *Erziehung und gesellschaftliche Produktion. Kritik des Rollenspiels*. Frankfurt/M.: Campus
- Haug, F. (1999). *Vorlesungen zur Einführung in die Erinnerungsarbeit*. Berlin-Hamburg: Argument
- Holzcamp, K. (1977). Die kategoriale und theoretische Erfassung der Vermittlung zwischen konkreten Individuen und ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen durch die Kritische Psychologie. In Holzcamp & Brauns (Hg.), *Kritische Psychologie. Bericht über den 1. Internationalen Kongress Kritische Psychologie vom 13.-15. Mai 1977 in Marburg*. Bd 1. Köln: Pahl-Rugenstein, 101-110
- Holzcamp, K. (1983). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt/M.: Campus
- Holzcamp, K. (1985). Kritik der Vereinnahmung oder Vereinnahmung der Kritik? Anmerkungen zum "kritischen" Selbstverständnis des Intellektuellen. In Institut für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF), *Intelligenz, Intellektuelle und Arbeiterbewegung in Westeuropa. Materialien einer internationalen Konferenz des IMSF in Frankfurt/M. am 16./17. März 1985*. Arbeitsmaterialien des IMSF Nr. 16, 105-110