

Ute Osterkamp

Lebensführung als Problematik von Subjektwissenschaft

Vorwort

In seinem Einführungsreferat zum ersten Marburger Kongress Kritische Psychologie betont Klaus Holzkamp, dass Marxismus „in der Art und Weise, wie er das Verhältnis zwischen objektiver Bestimmtheit und subjektiver Bestimmung des historischen Prozesses herausarbeitet“, als „*historische Subjektwissenschaft par excellence*“ (1977, 64) gesehen werden könne und gerade darin sein revolutionärer Charakter liege. Wenn aber Gegenstand marxistischer Theorie das „Verhältnis zwischen objektiver Bestimmtheit und subjektiver Bestimmung des historischen Prozesses und ihr praktisches Ziel die Entwicklung des subjektiven Faktors in der Geschichte“ sei, so sei Gegenstand und praktisches Ziel Kritischer Psychologie als „‘besondere(r) Subjektwissenschaft‘ innerhalb des wissenschaftlichen Sozialismus ... die *Entwicklung der subjekthaft-aktiven Komponente, also der Selbstbestimmung, in der individuellen Lebenstätigkeit*“ (ebd.). Fast zwanzig Jahre später hatte er vor, selbst empirische Untersuchungen zu diesem Problem durchzuführen, wofür ihm der Begriff „Lebensführung“ als „konkreteste Form, in der Subjekte ihr Leben strukturieren“ (Holzkamp, 1996, 108), besonders geeignet erschien, da er im Gegensatz zu den üblichen psychologischen Begriffen von vornherein auf die gesellschaftliche Eingebundenheit individueller Daseinsbewältigung verweist.

Selbstbestimmung als bewusste Lebensführung bedeutet vor diesem theoretischen Hintergrund, sensibel für die vielen Voreingenommenheiten des eigenen Verhaltens bzw. die reale Parteilichkeit herrschender Begrifflichkeit zu werden, um nicht unversehens im eigenen Handeln eher zu verhindern, was man zu erreichen hofft. Dies schließt die Auseinandersetzung auch mit den gängigen Auffassungen von „Selbstbestimmung“ sowie Analyse der konkreten Voraussetzungen ihrer Überzeugungskraft ein. Die zentrale – alle Unterschiede aufhebende – Gemeinsamkeit nicht-marxistischer Auffassungen von Selbstbestimmung besteht aber in der systematischen Negierung ihrer gesellschaftlichen Vermitteltheit – mit der Folge, dass „Selbstbestimmung“ mit „Selbstdisziplinierung“ gemäß herrschenden Normen/Interessen gleichgesetzt wird und die demoralisierenden Folgen einer solchen Selbstverleugnung wiederum als Rechtfertigung der Bedingungen erscheinen, die diese Demoralisierung nicht nur reproduzieren, sondern zu ihrer eigenen Stabilisierung brauchen. Differenzen innerhalb der allgemeinen Gleichsetzung

von Selbstbestimmung mit Selbstdisziplinierung bestehen im wesentlichen nur in der Frage, wieweit die subjektiven Kosten bzw. reale Unmenschlichkeit einer solchen Unterwerfungspraxis offen benannt oder stillschweigend vorausgesetzt wird. Zu den wenigen Autoren, die die reale Gewalt derartiger „Zivilisierungsprozesse“ benennen (jedoch als Preis menschlicher „Kultur“ akzeptieren), gehören so gegensätzliche Autoren wie Sigmund Freud und Arnold Gehlen. Während sich Freud aus der Sicht der Subjekte vor allem mit fehlgeschlagenen Verinnerlichungen bzw. misslungenen Verdrängungen „anstößiger“ Lebensansprüche beschäftigt und deutlich macht, dass es gerade die angstgesteuerte Selbstdisziplinierung ist, die die verlangte „Trieb-“/Selbstkontrolle weitgehend verhindert, argumentiert Gehlen eindeutig vom Standpunkt der Herrschenden. Das Phantasma einer „tausendjährigen“ Macht, der er als Mitglied der NSDAP angehörte, ermöglichte es ihm offensichtlich, die reale Gewalt solcher Zivilisierungsprozesse (abgemildert durch das Versprechen der Zugehörigkeit zu einer allen anderen Völkern überlegenen „germanischen Rasse“) in aller Rücksichtslosigkeit auf den Begriff zu bringen: So etwa, wenn er von der „Züchtungsbedürftigkeit“ des Menschen sowie dem „Formierungszwang“ spricht, der erforderlich sei, um seinen Willen als „nicht festgestelltes Tier“ auf gesellschaftliche Normen und Ziele „einzustellen“ (1978, 61). Mit der Gewalt gerät ihm aber auch der potenzielle Widerstand in den Blick – als Beweis individueller Unvernunft: Statt die eigenen Kräfte in Auflehnung gegen die herrschende Ordnung sinnlos zu verschleifen, um sich ihr letztlich doch fügen zu müssen, empfiehlt er die „freiwillige Aufgabe der Freiheit“ (1965, 226) – die Übernahme des „Zwang(s) in den eigenen Willen“, den „gänzlichen Verzicht auf Eigenwillen“, die „völlige Entselbstung“ (ebd., 64) etc. – als Weg zu wirklicher Freiheit. Dies erfordere jedoch eine „ungeheure virtuelle Innenanspannung“ (1978, 61), die nicht „harmonistisch“ zu verwischen sei – und für die seiner Auffassung nach offensichtlich nicht alle gleichermaßen befähigt sind. Die Zurückgeworfenheit auf die unmittelbare Bedürftigkeit ist in dieser Sicht nicht Folge der Beschneidung individueller Handlungs- und Entwicklungsmöglichkeiten, sondern deren Ursache, d.h. kennzeichnend für „unfreie und selbstsüchtige“ Menschen, deren „Hängen an sich“ – „mit logischer Notwendigkeit“ – ihren „Ichverlust“ bedinge (1965, 227). Die marxistische Erkenntnis der gesellschaftlichen Vermitteltheit individueller Selbstbestimmung erscheint in dieser Sicht als Ausdruck persönlichen Kontrollstrebens zur Kompensation individueller Unsicherheit bzw. mangelnder Befähigung zu wahrer Freiheit (vgl. 1971, 246).

In Anpassung an die veränderte gesellschaftliche Situation, für die die Verinnerlichung bestimmter Werte und Haltungen eher obsolet und statt dessen allgemeine „Flexibilisierung“ gefordert ist, erscheinen die Individuen in „postmodernen“ Versionen der Selbstbestimmung nicht mehr als Objekte gesellschaftlicher Zurichtungen, sondern als „Subjekte“ bzw.

„Zentrum ihrer eigenen Lebensplanungen und Lebensführung“ (Beck, 1986, 116f) – als eigenverantwortliche „UnternehmerInnen“, die ihr Leben wie ein Geschäft marktgerecht zu gestalten und darzubieten zu haben, um für es entsprechende Marktnischen zu finden. Einbindungen in Organisationen – insbesondere Gewerkschaften – gelten in dieser Perspektive als Beweis individueller Schwäche, die heutige „Vollkasko-Mentalität“ als zentrale Entwicklungsbehinderung des „Humankapitals“ und die Deregulierung des Marktes folgerichtig als eigentliche Revolution (vgl. Deckstein, 1999, Lutz, 2000).

Da Unterdrückung um so reibungsloser/effektiver funktioniert, je weniger sie bewusst wird, besteht eine wesentliche Aufgabe emanzipatorischer Wissenschaft somit darin, die mannigfaltigen Formen unserer Unterwerfung sichtbar werden zu lassen – um sie nicht bewusstlos im eigenen Verhalten zu reproduzieren. „Selbstbestimmung“ in diesem Sinne lässt sich daher mit Foucault (1992) als „die Kunst nicht regiert zu werden bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden“ (12) fassen; sie sei eine Bewegung der „Entunterwerfung“, „in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse hin“ (ebd., 15). Dies bedeute: „nicht als wahr annehmen, was eine Autorität als wahr ansagt, oder jedenfalls nicht etwas als wahr annehmen, weil eine Autorität es als wahr vorschreibt. Es heißt: etwas nur annehmen, wenn man die Gründe es anzunehmen selber für gut befindet.“ (ebd. 14)

Mit Foucault, aber expliziter als dieser, betont die Kritische Psychologie den Umstand, dass die Kunst der „Entunterwerfung“ statt der „Entselbstung“ nur über die Bestimmung der relevanten Lebensbedingungen und diese wiederum nur überindividuell zu realisieren ist, somit die Sorge auch für die Subjektivität /Selbstbestimmungsmöglichkeiten der jeweils anderen zur Voraussetzung hat. Eine zentrale Aufgabe kritischer Psychologie besteht dementsprechend in der Analyse der vielfältigen Strategien, mit denen wir dazu gebracht werden, mit der realen Begründetheit des Verhaltens anderer auch deren Subjektivität zu missachten, d.h. uns an der „normalen“ Pervertierung der Ursachen und Wirkung von Unterdrückung als zentraler Methode „der Regierbarmachung der Gesellschaft und der Individuen“ (Foucault, 12) zu beteiligen.

Holzkaamps Absicht, selbst zum Problem bewusster Lebensführung zu forschen, ist durch seinen Tod vereitelt worden. Seine methodischen und theoretischen Vorüberlegungen sind jedoch von vielen aufgegriffen und in ihre eigene Arbeit integriert worden. So war „Lebensführung“ auch zentrales Thema in den von mir durchgeführten Seminaren und empirischen Praktika, in denen wir versucht haben, seine Vorüberlegungen nachzuvollziehen und umzusetzen. Die folgenden Ausführungen zeichnen im wesentlichen den Stand/Prozess der bisherigen Diskussionen

nach und sind zugleich als Grundlage weiterer Selbstverständigung über dieses Problem gedacht.

Ich gehe dabei in drei Schritten vor: Zunächst referiere ich die Unterscheidung zwischen einer „subjektwissenschaftlichen“ und einer „subjektorientierten“ Forschung, wie sie von Holzkamp (1995, 1996) expliziert wurde. In einem zweiten Teil arbeite ich materialanalytisch. Ich lese die Literatur ehemaliger KZ-Häftlinge: zum einen, weil sich gerade in der Behinderung die subjektive Bedeutung einer selbstbestimmten Lebensführung verdeutlicht (die um so bewusster erlebt zu werden scheint, je selbstverständlicher einem zuvor ein selbstbestimmtes Leben war); zum anderen, weil diese Personengruppe infolge ihrer Ausgrenzung eine kritische Distanz zur herrschenden Normalität gewonnen hat, welche die Problematik der vielen Selbstverständlichkeiten erkennen hilft, die unser Denken und Handeln bestimmen und unserer Aufmerksamkeit im allgemeinen zu entgehen pflegt, solange dies zu unserem Vorteil ist. Im dritten Teil versuche ich, die praktische Relevanz der Unterscheidung zwischen einer subjektwissenschaftlichen und subjektorientierten Forschung am Beispiel „Lebensführung“ zu verdeutlichen; dieser Teil schließt mit einem Bericht über die Probleme, die sich bei den ersten Versuchen subjektwissenschaftlicher Erforschung von Lebensführung zeigten.

Methodisch/theoretische Vorüberlegungen Holzkamps

1.

Wesentliche Anregungen beim Versuch, „Lebensführung“ als Forschungsgegenstand zu konzipieren, fand Holzkamp in den Arbeiten des Münchner Forschungsprojekts „Flexibilisierte Arbeitsverhältnisse und die Organisation der individuellen Lebensführung“. Dieses Projekt umfasst eine Gruppe von SoziologInnen, die mit dem Konzept der „alltäglichen Lebensführung“ die abstrakte Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft zu überwinden suchen (in deren soziologischer Version die Menschen als abhängige Größe der „Gesellschaftsstruktur“ o.Ä. erscheinen), indem sie die Eigenleistung betonen, die die Menschen bei ihrer gesellschaftlichen Integration zu erbringen haben; zudem wollen sie die Probleme der Lebensführung aus der Perspektive der Subjekte untersuchen. Dieser Anspruch beschränkt sich allerdings bei näherem Hinsehen, wie Holzkamp kritisch herausarbeitet, auf die Durchführung offener Interviews, in denen die Befragten zwar ausführlich zu Worte kommen, aber von der theoretischen Verarbeitung ihrer Aussagen ausgeschlossen bleiben, so dass sie letztlich doch wieder auf den Status bloßer „Forschungsobjekte“ bzw. LieferantInnen von Daten, die über ihre Köpfe hinweg von den ForscherInnen als den eigentlichen Subjekten des

Forschungsprozesses interpretiert werden, reduziert sind.¹ Eine solche Trennung von ForscherInnen und „Beforschten“ reproduziert im Selbstlauf die entsprechenden Erkenntnisschranken: Die Aussagen der Befragten verbleiben im Wesentlichen auf der Ebene der Selbstdarstellung, die durch die spontane Tendenz bestimmt ist, ein möglichst positives Bild von sich zu entwerfen und alle Probleme, die als Beweis eigener Unzulänglichkeit gedeutet werden könnten, auszublenden. Statt diese Selbstdarstellungen auf ihren konkreten Realitätsgehalt und ihre subjektiven Funktionen hin zu hinterfragen – was nur in Verständigung mit den Befragten möglich wäre – wird diese Realitätsflucht in einigen Arbeiten eher noch dadurch wissenschaftlich abgesegnet und verfestigt, dass die jeweiligen Aussagen zu bestimmten Typen der Lebensführung zusammengefasst werden. Mit dem konkreten Kontextbezug der jeweiligen Aussagen geht aber zugleich auch ihr potenziell gesellschaftskritischer Gehalt verloren.

2.

In seiner Kritik arbeitet Holzkamp (1996) die Unterscheidung zwischen Subjektorientierung und einer „Wissenschaft vom Subjektstandpunkt“ aus. Als Subjektorientierung fasst er, wenn die Erforschung individueller Denk- und Handlungsweisen im Mittelpunkt des Interesses steht, aber von einem Außenstandpunkt erfolgt und die Funktion hat, Wissen über die möglichen Handlungsgründe der Individuen bereitzustellen, etwa um gezielt auf sie Einfluss nehmen zu können. Dagegen plädiert Holzkamp für eine Wissenschaft vom Subjektstandpunkt, die mit einer prinzipiell veränderten Blickrichtung verbunden ist: Es geht in ihr nicht um die Erfassung der Individuen, ihrer Denk- und Handlungsweisen, sondern Gegenstand der Untersuchung sind die konkreten Lebensbedingungen in ihrer subjektiven Bedeutung, d.h. die gesellschaftliche Realität, wie sie von den Individuen in Abhängigkeit von ihrer spezifischen Situation und den ihnen zur Verfügung stehenden gesellschaftlichen Interpretationsangeboten sowie Handlungsmöglichkeiten wahrgenommen wird. Da die konkreten Lebensbedingungen in ihrer subjektiven Bedeutung nur von den Betroffenen selbst erfahren werden können, stehen letztere notwen-

¹ Die Gewißheit, dass diejenigen, deren Verhalten bzw. Darstellungen ihres Verhaltens man interpretiert, diese Interpretationen nicht zu Gesicht bekommen werden, verführt dabei zugleich zu einer gewissen „Unverantwortlichkeit“ der Interpretationen, d.h. zu Spekulationen über mögliche Handlungsgründe, die im krassen Widerspruch zur „Objektivität“ stehen, die das herrschende Wissenschaftsverständnis angeblich gewährleistet (und die zugleich in einer Sprache gehalten sind, die man auf sich selbst kaum anwenden würde).

digerweise nicht auf der Gegenstandsseite, sondern auf der Seite der „Forschenden“, d.h. der Wissenschaftssubjekte.²

Wissenschaft vom Subjektstandpunkt hebt somit die Subjektorientierung in gewisser Weise in sich auf; auch sie geht von den unmittelbaren Erfahrungen und Handlungen der Individuen aus; sie bleibt jedoch nicht dabei stehen, sondern die eigentlich wissenschaftliche Arbeit besteht darin, die gesellschaftliche Vermitteltheit auch der anscheinend persönlichsten Empfindungen, Denk- und Handlungsweisen aufzuzeigen. Holzkamp spricht in diesem Zusammenhang von der Durchdringung der Unmittelbarkeitsverhaftetheit als zentraler Bewegungsform subjektwissenschaftlicher Forschung; sie bedeute zugleich, die bloß deskriptive Zugangsebene in eine „konstruktive“, den Gesamtzusammenhang rekonstruierende Zugangsebene zu überführen, in welcher die Selbstverständlichkeiten und oberflächlichen, um alle Unebenheiten bereinigten Problem- und Selbstdarstellungen auf ihren konkreten Realitätsgehalt, d.h. ihre gesellschaftlichen Zusammenhänge sowie Widersprüche hin überprüft werden. Diese Überführung erfordere zugleich die Überwindung der zentrierten in eine dezentrierte Sicht. Mit der zentrierten Sicht kennzeichnet Holzkamp eine Haltung, bei der wir unsere jeweils eigene Sicht verabsolutieren und alles als „Abweichung“ oder Bedrohung bewerten, was unseren Vorstellungen und Interessen zu widersprechen scheint. Im Gegensatz dazu beruhe die dezentrierte Sicht auf der Einsicht, dass „jeder der Beteiligten von seinem Standort aus eine eigene Perspektive auf die Gesamtszene hat, die mit der meinen absolut gleichwertig ist, und der gegenüber meine eigene Sichtweise keinerlei Privileg oder Vorteil hat“ (1996, 94).

Die These von der „Relativität“ und Gleichwertigkeit unterschiedlicher Sichtweisen behauptet weder, wie häufig missverstanden wird, die Beliebigkeit allen Denkens und Handelns, noch enthält sie das Verbot jeder Form von Kritik. Sie problematisiert allein *personalisierende* Kritik, d.h. alle Tendenzen (bzw. ihre materiellen und ideologischen Voraussetzungen), die jeweils anderen einerseits für ihre Probleme (sofern sie überhaupt Gehör finden) selbst verantwortlich zu machen, sie andererseits aber als Ursache eigener Probleme zu sehen – statt sich über die gesellschaftlichen Voraussetzungen aller Probleme, der eigenen wie der anderen, sowie die Möglichkeiten ihrer Überwindung zu verständigen. Es geht dabei also keineswegs um unbegrenztes Verständnis im Sinne von „Toleranz“, sondern um radikale Intoleranz gegenüber Bedingungen, unter denen die einen von der Toleranz anderer abhängig sind – sowie gegenüber allen Tendenzen, die reale Begründetheit ihres Verhaltens zu leugnen, sobald es die „Normalität“ unseres eigenen Handelns in Fra-

² Inwieweit man davon sprechen kann, dass die Forschungssubjekte zugleich ihre eigenen Forschungsobjekte sind, wie dies in der Erinnerungsarbeit geschieht (vgl. u.a. Frigga Haug, 1999), wäre in weiterer Diskussion zu klären.

ge zu stellen droht. Eine solche Intoleranz schließt keineswegs aus, dass wir selbst immer wieder auf die Tendenz zurückfallen, andere für das, was wir ihnen antun oder ihnen geschehen lassen, selbst verantwortlich zu machen und/oder nur zur Kenntnis zu nehmen, was die „Richtigkeit“ unseres Tuns bestätigt. Die Verständigung über die konkreten Bedingungen, unter denen dies geschieht, ist vielmehr Kern subjektwissenschaftlicher Forschung.

3.

Die Entgegensetzung von zentrierter und dezentrierter Sicht lässt sich im Spannungsfeld des kritisch-psychologischen Begriffspaares der restriktiven und verallgemeinerten Handlungsfähigkeit formulieren. Die *zentrierte* Sicht ist Ausdruck *restriktiver* Handlungsfähigkeit, die in dem Sinne immer defensiv und zugleich aggressiv ist, als sie sich darauf beschränkt, innerhalb der gegebenen Machtverhältnisse den eigenen Vorteil zu sichern, und dies stets zu Lasten der nächst Schwächeren geht.

Eine *dezentrierte* Sicht ist hingegen Voraussetzung *verallgemeinerter* Handlungsfähigkeit, die im Gegensatz zur restriktiven Handlungsfähigkeit nicht auf die Optimierung der Anpassung reduziert, sondern auf die Überwindung von Verhältnissen ausgerichtet ist, die zur Anpassung nötigen und unter denen zugleich die Entwicklungsmöglichkeiten der einen die relative Entwicklungslosigkeit der anderen zur Voraussetzung haben. Der Begriff der *verallgemeinerten* Handlungsfähigkeit trägt dabei dem Umstand Rechnung, dass die Einflussnahme auf die relevanten Lebensbedingungen nur im überindividuellen Maßstab, d.h. im Zusammenwirken mit anderen zu realisieren und dieses Zusammenwirken um so eher zu erwarten ist, je mehr die angestrebten Ziele im Interesse aller Beteiligten sind.

Während die Anpassung an die gegebenen Verhältnisse, die für die restriktive Handlungsfähigkeit charakteristisch ist, die Verinnerlichung der herrschenden Normen und Interessen bzw. die Unterdrückung aller „abweichenden“ und „anstößigen“ Bedürfnisse und Interessen erfordert, zielt verallgemeinerte Handlungsfähigkeit im Gegensatz dazu auf die Verwirklichung menschlicher Subjektivität, d.h. individueller Bedürfnisse und Interessen. Dies bedeutet unter den gegebenen Bedingungen vor allem die Offenlegung und Überwindung aller Formen der Behinderung individueller Handlungs- und Entwicklungsmöglichkeiten.

Menschliche Subjektivität ist in kritisch-psychologischem Verständnis praktisch identisch mit verallgemeinerter Handlungsfähigkeit: Dies zum einen deswegen, weil sich nur angesichts konkreter – nur überindividuell realisierbarer – Einfluss- und Entscheidungsmöglichkeiten die Notwendigkeit der Klärung eigener Interessen und Bedürfnisse ergibt; und zum anderen weil die Möglichkeit der Einflussnahme auf die Verhältnisse sowohl die Verantwortung für die Verhältnisse und – darüber vermittelt –

auch für die Handlungs- und Entwicklungsmöglichkeiten der jeweils anderen impliziert.

Die Betonung der überindividuellen Qualität verallgemeinerter Handlungsfähigkeit und Subjektivität bedeutet somit keineswegs die Missachtung der Subjektivität einzelner Individuen, die Forderung nach „Aufopferung und Selbstdemütigung vor einem phantastischen Nebelgebilde“ (MEW 4, 11) – von Marx und Engels als Ausdruck eines „infamen und ekelhaften Servilismus gegen eine von dem ‚Selbst‘ getrennte und unterschiedene ‚Menschheit‘“ sowie Lehre der „Wollust der Kriecherei und ... Selbstverachtung“ (ebd., 15) verhöhnt. Sie macht vielmehr deutlich, dass Selbstbestimmung der Individuen über ihre Einflussmöglichkeiten auf die relevanten Lebensbedingungen vermittelt ist:

„Die Aufhebung der Abhängigkeit von anderen Menschen und die Erhöhung der Selbstbestimmung auf der einen Seite und die ständige Erweiterung der kooperativen sozialen Beziehungen auf der anderen Seite (sind) nur zwei Aspekte des gleichen Entwicklungsprozesses als Einheit von zunehmender Selbständigkeit und erhöhter Bezogenheit auf die anderen Menschen zugleich (...). Nur weil in den bürgerlichen Sozialwissenschaften Anpassung und Konformität mit ihrem Gegenteil, der gesellschaftlichen Integration, gleichgesetzt werden, kann hier die von Grund auf verkehrte Ansicht entstehen, die Herauslösung des Individuums aus der Gesellschaft und die isolierte Aufblähung seiner Individualität bedeute nicht etwa Auslieferung an die aktuellen Umweltverhältnisse, also individuelle Macht- und Hilflosigkeit, sondern ‚Freiheit‘ und ‚Autonomie‘ der Persönlichkeit“. (Holzkamp-Osterkamp, 1976, 43)

Da verallgemeinerte Handlungsfähigkeit als wesentliche Voraussetzung individueller Subjektivität nur zusammen mit anderen realisierbar ist, ist, wie Holzkamp betont, die metasubjektive Verständigung ihre notwendige Voraussetzung. Diese wird von ihm als Prozess gegenseitiger Prämissenklärung definiert, d.h. als Verständigung über die gesellschaftlichen Voraussetzungen unterschiedlicher Sicht- und Handlungsweisen, über den sich zugleich – mit der Klärung der subjektiven Bedeutung der geteilten Realität – auch die Notwendigkeit und Möglichkeit ihrer Veränderung ergibt.

Die spezifisch menschliche Fähigkeit zur bewussten Einflussnahme auf die Lebensumstände und damit auch zur bewussten Bestimmung der eigenen Entwicklung verkehrt sich aber in ihr Gegenteil, wenn das Zusammenwirken mit anderen nicht über gemeinsame Interessen vermittelt, sondern von außen vorgegeben ist. Das heißt, wenn die Menschen, wie es bei Marx heißt, als bloße Produktionsinstrumente für die Interessen anderer funktionieren und die von ihnen geschaffenen Lebens- und Entwicklungsmöglichkeiten nicht ihnen zugute kommen, sondern im Gegenteil zur Festigung der Macht jener dienen, die mit der Verfügung über

die Lebensbedingungen der Individuen zugleich auch die Verfügungsgewalt über diese selbst haben.

In dem Maße wie solch fremdbestimmte Verhältnisse als natürlich, d.h. ohne konkrete Alternative erscheinen, sind die jeweils anderen nicht Teil der eigenen Handlungsmöglichkeiten bzw. Subjektivität, sondern Konkurrenten um knappe Ressourcen in den jeweiligen Lebensbereichen. Diese Konkurrenz untereinander erweist sich aber, wie Marx und Engels in unterschiedlichen Zusammenhängen, u.a. an so programmatischer Stelle wie dem Kommunistischen Manifest, betonen, als effektivstes Mittel, um die Ohnmacht der abhängigen Klasse bzw. die Macht der herrschenden Klassen über sie zu festigen. Entsprechend groß ist das Interesse daran, diese Konkurrenz innerhalb der abhängigen Klassen und Gruppen zu erhalten und jede Form der Solidarisierung, die Erkenntnis der gemeinsamen Entwicklungsinteressen sowie Möglichkeiten ihrer Realisierung, zu verhindern.

Dabei stellt die vorherrschende individualisierende bzw. personalisierende Sicht eine höchst wirksame Form dieser Konkurrenz und zugleich ihrer Verschleierung und Absicherung dar, indem der Bezug auf das Individuum als scheinbar natürlicher Ausgangspunkt allen Handels von vornherein verhindert, die Zurückgeworfenheit auf die unmittelbare Existenzsicherung als Folge der Unterdrückung bzw. der Verhinderung verallgemeinerter Handlungsfähigkeit zu sehen.³

4.

Da die Konkurrenz der Menschen untereinander eine wesentliche Bedingung ihrer Ohnmacht ist, hat emanzipatorische Wissenschaft die Aufgabe, die Formen und Mechanismen aufzuzeigen sowie die konkreten Bedingungen zu untersuchen, unter denen die personalisierende Sicht als funktional erscheint. Das heißt auch, dass die personalisierende Sicht keineswegs durchgängig unser Verhalten bestimmt (vgl. Robert Wicklund und Martina Eckert, 1992), sondern wir sie durchaus selektiv gebrauchen, und zwar immer dann, wenn wir andere auf Abstand zu halten bzw. aus unserem eigenen Verantwortungsbereich herauszuhalten und diesen asozialen Akt der Ausgrenzung wiederum durch angebliche Eigenschaften und Verhaltensweisen der jeweils Ausgegrenzten zu rechtfertigen suchen.

Die Analyse solcher Zusammenhänge ist jedoch dadurch erschwert, dass uns die Machtverhältnisse nicht nur äußerlich, sondern wir immer auch aktiv in sie einbezogen sind, es somit nicht genügt, allgemein die herrschaftsstabilisierende Funktion personalisierender Sichtweisen festzustellen, sondern zu analysieren ist, unter welchen Bedingungen wir

³ Vgl. die Unterscheidung zwischen „politischer“ und „menschlicher Emanzipation in „Zur Judenfrage“ (MEW 1, 347-377).

uns selbst personalisierend verhalten, d.h. zur Wahrung unserer jeweiligen „Überlegenheit“ auf die herrschende Praxis zurückgreifen, andere für das, was wir ihnen zufügen, selbst verantwortlich zu machen.

Ein besonderer Abwehrmechanismus scheint darin zu bestehen, dass man auf allgemeiner Ebene zwar durchaus zuzugeben bereit ist, dass sich kein Mensch über die gegebenen Verhältnisse erheben, es kein richtiges Leben im falschen geben kann etc., um im jeweils konkreten, d.h. eigenen Fall dennoch zu behaupten, sich „politisch korrekt“ verhalten zu haben – und damit diejenigen ins Unrecht zu setzen, die sich durch einen verletzt oder behindert fühlen. Eine solche Abwehrhaltung bestätigt unausbleiblich die herrschende Ideologie, dass man sich unter allen Umständen „integer“ verhalten kann (und es persönlicher Unzulänglichkeit geschuldet ist, wenn dies nicht geschieht). Indem man aber das eigene Verhalten auf Biegen und Brechen zu rechtfertigen sucht, leugnet man zugleich die subjektive Notwendigkeit der Veränderung der Verhältnisse bzw. wird politische Tätigkeit zu einer abstrakt moralischen Anforderung oder Zusatzleistung, der man als einer Verpflichtung unter anderen nachzukommen – oder aber nach Möglichkeit sich zu entziehen sucht. Statt die herrschende Strategie aufzudecken, uns über die vielfältigen Rechtfertigungszwänge daran zu hindern, mit der Problematik des eigenen Verhaltens auch die Problematik der Bedingungen, die dieses Verhalten nahe legen, deutlich werden zu lassen, sitzt man ihr vielmehr blind auf.

II. Der spontan subjektwissenschaftlich/gesellschaftskritische Standpunkt der an den Verhältnissen Leidenden⁴

1.

Dank der verbreiteten Tendenz, die Individuen für ihr Verhalten und die Probleme, die sich darin ausdrücken, selbst verantwortlich zu machen, entwickelt sich im Gegenzug die Praxis, die Problematik des eigenen Handelns nicht zur Sprache zu bringen – zumindest solange nicht, wie man noch etwas zu verlieren hat. So spricht z.B. Goffman (1972) von der Freiheit der Schamlosigkeit, die dann erreicht sei, wenn man ganz unten angekommen sei und zugleich jede Hoffnung auf eine mögliche Verbesserung der Situation aufgegeben habe.

Eine andere Möglichkeit, über die Problematik des eigenen Handelns zu sprechen, scheint dann gegeben, wenn die Einschränkungen individueller Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten so offensichtlich sind, dass die übliche Verkehrung von Ursache und Folgen der Unterdrückung bzw. die Technik, die Individuen sich für das, was man ihnen antut, min-

⁴ Der Jude ist, so Sartre (1960, S.180), Gesellschaftsmensch par excellence, weil es die Gesellschaft ist, an der er leidet.

derwertig oder schuldig fühlen zu lassen, nicht mehr greift. Aus diesem Umstand erklärt sich möglicherweise auch das paradoxe Phänomen, dass ausgerechnet ehemalige KZ-Häftlinge von ihrer Demoralisierung und den darob empfundenen Scham- und Schuldgefühlen sprechen – im Gegensatz zur Mehrheit der deutschen Bevölkerung, die trotz ihres Arrangements mit dem faschistischen System ihre moralische Integrität bewahrt zu haben behauptet.

Die Bereitschaft oder besser subjektive Notwendigkeit ehemaliger KZ-Häftlinge, über die Problematik des eigenen Verhaltens zu sprechen, sieht Primo Levi (1993) aber auch darin begründet, dass sie sich nicht, wie die meisten Deutschen, der Illusion hingeben konnten, „dass Nicht-Sehen gleichbedeutend sei mit Nicht-Wissen und dass das Nicht-Wissen ihren Anteil an der Komplizenschaft oder der stillschweigenden Duldung verringern würde“ (87). Ihnen sei vielmehr „das Schutzschild der gewollten Unwissenheit“ verweigert worden, so dass sie nicht anders gekonnt hätten als hinzusehen:

Uns umgab das Meer vergangener und gegenwärtiger Leiden, und sein Spiegel ist Jahr um Jahr angestiegen, so dass wir beinahe ertrunken wären. Es war sinnlos, die Augen zu verschließen oder sich abzuwenden, weil dieses Meer allgegenwärtig war, sich in alle Richtungen erstreckte bis zum Horizont (87f).

Sie hätten an einer Schuld gelitten, die nicht sie, sondern andere verursacht hatten, in die sie sich aber dennoch verstrickt fühlten, weil sie wussten, dass das, was um sie herum vorging – sowohl in ihrem Beisein als auch in ihnen selbst – unwiderruflich war, niemals wieder ungeschehen gemacht werden konnte (88). Die Scham hätte sich im wesentlichen in ihrer Ohnmacht gegründet, Misshandlungen mit ansehen oder selbst erfahren zu müssen, ohne sie verhindern zu können (73). Diese Scham sei zugleich mit Schuldgefühlen verbunden gewesen, nicht hinreichend Widerstand geleistet zu haben. Auch wenn „es vernünftigerweise nicht viel gegeben“ hätte, „dessen man sich hätte schämen müssen, aber dennoch blieb die Scham, vor allem angesichts der wenigen leuchtenden Beispiele derer, die die Kraft und Möglichkeit zum Widerstand gehabt haben“ (78).

Dabei habe, wie Levi betont, der Gedanke an Widerstand die meisten von ihnen in der konkreten Situation „nur von weitem gestreift“, sie aber „nachher“ mit aller Macht heimgesucht, und zwar als Vorwurf „Auch du hättest vielleicht gekonnt, sicher aber hättest du gemusst“ (78). So schonungslos Levi die Problematik des eigenen Verhaltens darstellt – so rigoros verbittet er sich jedoch dessen Beurteilung durch andere, wie „verständnis-“ und „schonungsvoll“ auch immer. So sei gerade über den fehlenden Widerstand in den KZs „viel und ziemlich leichtfertig geredet worden“ (77) – insbesondere auch von jenen, „die eine ganz andere Schuld zu verantworten hatten“ und mit ihrer Gleichgültigkeit gegenüber

dem Schicksal der Juden diesen weitgehend jeden Widerstand unmöglich gemacht hätten, dessen Fehlen sie ihnen nunmehr vorwerfen.

Die „Schuld“, die KZ-Häftlinge auf sich geladen hätten, habe, wie Levi ausführt, weniger darin bestanden, dass sie den Leidensgenossen absichtlich Schaden zugefügt hätten, sondern vielmehr darin, dass sie ihnen die Solidarität und Hilfe verweigert hätten, die, zumindest wie es aus der sicheren Distanz des „Danach“ erschien, selbst unter KZ-Bedingungen möglich gewesen wären.

Die Bitte um Solidarität, um ein freundliches Wort, um Rat oder einfach um Gehör wurde ständig und überall geäußert, aber nur selten entsprach man ihr. Es fehlte die Zeit, der Raum, die private Sphäre, die Geduld, die Kraft, und zumeist befand sich der, an den sich diese Bitte richtete, selber in einem Zustand der Bedürftigkeit, brauchte selber Zuspruch. Ich erinnere mich mit einer gewissen Erleichterung daran, dass ich einmal versucht habe, einem gerade angekommenen achtzehnjährigen Italiener wieder Mut zu machen (in einem Augenblick, in dem ich fühlte, dass ich selbst welchen hatte), der mit der abgrundtiefen Verzweiflung der ersten Tage des Lagers kämpfte. Ich habe vergessen, was ich ihm gesagt habe, aber sicher waren es Worte der Hoffnung, vielleicht auch irgendeine Lüge, an die ein „Neuer“ noch glauben mochte, ausgesprochen mit der Autorität meiner fünfundzwanzig Jahre und meinem zeitlichen Vorsprung von drei Monaten, jedenfalls habe ich ihm eine momentane Aufmerksamkeit zum Geschenk gemacht. Aber ich erinnere mich auch, und mit Unbehagen, dass ich angesichts anderer Bitten weitaus öfter ungeduldig die Schultern gezuckt habe, und zwar, nachdem ich schon ein Jahr im Konzentrationslager war und infolgedessen eine gehörige Portion Erfahrung angesammelt hatte: Aber ich hatte mir auch die wichtigste Regel dieses Ortes von Grund auf zu eigen gemacht, die vorschrieb, zu aller erst an sich selbst zu denken. (78f)

Die mangelnde Solidarität insbesondere „Neuzugängen“ gegenüber, die einerseits auf besondere Unterstützung angewiesen gewesen wären, denen man zugleich aber auch aus einem absurden Neid heraus übel genommen habe, aus einer Welt zu kommen, die einem selbst seit langem verschlossen war, habe sich reibungslos in das abgefeimte System von Erniedrigungen eingefügt, die als „Eintrittsrituale“ von Anbeginn an auf den „moralischen Zusammenbruch“ der Häftlinge abgezielt und die Funktion gehabt hätten, ihnen das Gefühl absoluter Nichtigkeit und Wehrlosigkeit zu vermitteln. Dieser feindselige Zusammenschluss gegen die „Neuen“ wird von Levi als „Nosismus“ bzw. unbewusster Versuch interpretiert,

das ‚wir‘ auf Kosten der ‚anderen‘ zu festigen, also jene Solidarität unter den Unterdrückten zu schaffen, deren Nichtvorhandensein Ursache zusätzlicher Leiden war, auch wenn sie nicht deutlich wahrgenommen wurde. Ein Teil dieses Mechanismus war auch das Streben nach Ansehen, das in unserem Kulturbereich ein nicht ausrottbares Bedürfnis zu sein scheint: Die ver-

achtete Masse der Alten neigte dazu, den Neuankömmling als Sündenbock zu betrachten, an dem man die eigene Demütigung rächen konnte; auf Kosten des Neulings suchte man nach einer Kompensation, auf seine Kosten konstruierte man sich eine niedriger stehende Person, auf die man das ganze Gewicht der von oben empfangenen Entwürdigung abladen konnte. (37)

2.

Die These, dass die personalisierende Sicht stets im Interesse der bestehenden Machtverhältnisse ist, indem sie die gesellschaftlichen Voraussetzungen des jeweiligen Verhaltens dem Blick entzieht und auf diese Weise die Individuen weitgehend davon abhält, ihre Probleme zu artikulieren, um nicht für sie persönlich verantwortlich gemacht zu werden, bestätigt sich quasi im Umkehrschluss: Dadurch, dass viele ehemalige KZ-Häftlinge sich nicht haben dazu verleiten lassen, ihr Verhalten (und damit die Verhältnisse, die es „nahe legen“) zu rechtfertigen und/oder sich mit der noch größeren Demoralisierung anderer zu trösten, sondern im Gegenteil die gesellschaftlichen Mechanismen und Funktionen ihrer Erniedrigung auf den Begriff zu bringen suchen, bleiben sie ihnen nicht wehrlos ausgeliefert, gewinnen sie zumindest im Nachhinein ihre Handlungsfähigkeit und Subjektivität zurück. Die Überwindung der defensiven, auf die Rechtfertigung des eigenen Verhaltens ausgerichteten Haltung eröffnet zugleich die Perspektive einer „neuen Moral“, von der aus die „Demoralisierung“ der Menschen nicht als individuelles Versagen, sondern Verletzung persönlicher Integrität und höchst effektives Mittel erscheint, ihre Subjektivität und „Widerspenstigkeit“ zu brechen. Eine solch neue Moral erfordert, wie viele ehemalige KZ-Häftlinge betonen, eine radikale Revision/Revolution des „normalen“ Denkens. Sie wird in dem Maße Wirklichkeit, wie wir uns für jede Erniedrigung, die anderen zugefügt wird, mitverantwortlich sehen – statt aus sicherer Distanz die unterschiedliche Weise, wie sie damit fertig werden, moralisch zu bewerten (vgl. insbesondere Tadeus Borowski, zitiert in Todorow, 1993 sowie Kertész, 1997 und Levi, 1993).

Die gesellschaftskritische Brisanz der Problemverschiebung weg von der individuellen Moral/Unmoral hin zu den gesellschaftlichen Demoralisierungsstrategien zeigt sich nicht zuletzt an der öffentlichen Unterstützung, die die spontane Weigerung, sich mit der „Normalität“ des Faschismus zu beschäftigen, fand. Dies hat etwa Helmut Peitsch (1990) am Beispiel der Rezension von Autobiographien der Nachkriegszeit und Jörg Friedrich (1986) am Beispiel bundesrepublikanischer Rechtsprechung verdeutlicht. So wurden alle Erfahrungsberichte, die auf die gesellschaftlichen Voraussetzungen des Faschismus verwiesen und entsprechende Konsequenzen forderten, als „politisch“ abgewertet und als „Literatur“ nur solche Berichte anerkannt, die sich auf die Darstellung des erfahrenen Leidens beschränkten bzw. dieses als Prüfung schilderten, an

der, je nach individuellem Potential, manche innerlich gereift, andere hingegen gescheitert oder zerbrochen seien. Auch die Rechtsprechung negierte systematisch den Gesellschaftsbezug individuellen Handelns und orientierte sich statt dessen an den persönlichen „Motiven“ der jeweiligen Täter: Je nachdem, ob diese sich um „höherer Ziele“ willen oder aus „niederen Motiven“ heraus, unter Befehlsnotstand oder freiwillig an den Mordaktionen beteiligten, fiel das Strafmaß unterschiedlich aus (vgl. Osterkamp, 1988).

3.

Angesichts der vorherrschenden Tendenz, den Faschismus auf Extreme zu reduzieren bzw. als Ausdruck der „Unmenschlichkeit“ einzelner Individuen abzutun, waren alle Bemühungen, die „normalen“ Demoralisierungsprozesse, die die Etablierung des Faschismus überhaupt erst ermöglichten, zur Sprache zu bringen, zum Scheitern verurteilt. Versuche, den systematischen Zusammenhang zwischen der „normalen“, gesetzlich abgesicherten Vertreibung der Juden aus dem öffentlichen Leben (die von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung stillschweigend akzeptiert wenn nicht gutgeheißen worden ist) und den Vernichtungslagern (über die man sich schockiert zeigte, von deren Existenz man jedoch wiederum nichts gewusst zu haben behauptete) als ihrem Endpunkt aufzuzeigen, wurden von der deutschen Mehrheit offensichtlich als Bedrohung ihrer moralischen Selbstgewissheit sowie des öffentlichen Ansehens erlebt und als „Ressentiments“ in der einen oder anderen Weise moralisch abgewertet oder pathologisiert: So habe z.B., wie Améry (1966/1988) feststellt, insbesondere die Psychologie „in schöner Detachiertheit“ und „wissenschaftlicher Objektivität“ extra zu diesem Zweck das „KZ-Syndrom“ erfunden:

Wir alle seien, so lese ich in einem kürzlich erschienen Buch über ‚Spätschäden nach politischer Verfolgung‘ nicht nur körperlich, sondern auch psychisch versehrt. Die Charakterzüge, die unsere Persönlichkeit ausmachen, seien verzerrt. Nervöse Ruhelosigkeit, feindseliger Rückzug auf das eigene Ich seien die Kennzeichen unseres Krankheitsbildes. Wir sind, so heißt es, ‚verbogen‘. Das lässt mich flüchtig an meine unter der Folter hinterm Rücken hochgedrehten Arme denken. Das stellt mir aber auch die Aufgabe, unsere Verbogenheit neu zu definieren: und zwar als eine sowohl moralisch als auch geschichtlich der gesunden Gradheit gegenüber ranghöhere Form des Menschlichen. So habe ich denn die Ressentiments nach zwei Seiten hin abzugrenzen, vor zwei Begriffsbestimmungen zu schirmen: gegen Nietzsche, der das Ressentiment moralisch verdammt, und gegen moderne Psychologie, die es nur als einen störenden Konflikt denken kann. (87)

Ressentiments, d.h. das „Nachtragen“ erfahrenen Leids, sind jedoch, wie Améry ihrer allgemeinen Abwertung entgegenhält, nicht Ausdruck mo-

ralischer Schwäche, sondern „Emotionsquelle jeder echten Moral“; sie seien die Moral der Unterlegenen und so lange notwendig und ethisch geboten, wie die Öffentlichkeit sich weigere, die „moralische Wahrheit“ der von ihr zu verantwortenden Verbrechen und deren subjektive Folgen zur Kenntnis zu nehmen (101).

Meine Ressentiments aber sind da, damit das Verbrechen moralische Realität werde für den Verbrecher, damit er hineingerissen sei in die Wahrheit seiner Untat. ... Das Erlebnis der Verfolgung war im letzten Grunde das einer äußersten *Einsamkeit*. Um die Erlösung aus dem noch immer andauernden Verlassensein von damals geht es mir (90).

Die geschlossene Weigerung, die „peinlichen“ Erfahrungen der ehemaligen KZ-Häftlinge zur Kenntnis zu nehmen, zwingt diese in eben diese Einsamkeit zurück, an der sie im Faschismus am meisten gelitten hätten und schaffe gerade damit (in der üblichen Verkehrung der moralischen Wahrheit) die Voraussetzungen des Ressentiments, das man ihnen zum Vorwurf mache. Dies schließe zugleich die Negierung der subjektiven Bedeutung des „Nachtragens“ ein, das, so Améry, „jeden von uns fest ans Kreuz seiner zerstörten Vergangenheit“ nagelt und „den Ausgang in die eigentlich menschliche Dimension, die Zukunft“ blockiere. „Der frisch ungetrübte Blick ins Zukommende fällt mir um genau soviel zu schwer, wie die Verfolger von gestern sich ihn zu leicht machen“ (88). Vertrauen in die Zukunft sei nur möglich, wenn es zur Verständigung zwischen „Überwältigten und Überwältigern“ über die „moralische Wahrheit“ des Geschehens käme und die ehemaligen Täter ebenso so intensiv wie die Opfer wünschten, dass das, was geschah, niemals geschehen sei. Nur so könnten „Gegen-Menschen“ wieder zu „Mitmenschen“ (90) werden, und nur so sei es möglich, „die in ihrer radikalen Gegensätzlichkeit doch auch gemeinsame Vergangenheit zu meistern“ (97).

Unter „Täter“ fasst Améry keineswegs nur dingfest gemachte Verbrecher, sondern alle, die die Bedingungen mitgetragen haben, unter denen deren Taten überhaupt erst möglich wurden. In diesem Sinne hält er auch an dem Begriff der „Kollektivschuld“ fest, und zwar als „objektiv manifest gewordene *Summe* individuellen Schuldverhaltens“ bzw. „vage statistische Aussage“:

Vage statistisch, sage ich, denn es fehlen präzise Angaben, und niemand kann feststellen, wie viele Deutsche die Verbrechen des Nationalsozialismus erkannten, billigten, selbst begingen oder in ohnmächtigem Widerwillen in ihrem Namen durchgehen ließen. Doch hat von uns Opfern jeder seine eigene, wenn auch nur approximative und ziffernmäßig nicht ausdrückbare Erfahrung gemacht ... Jene, die im Dritten Reich aus dem Dritten Reich ausgebrochen waren, sei es auch nur schweigend, durch einen bösen Blick nach dem SS-Rapportführer Rakas, durch ein mitleidiges Lächeln für uns, durch ein schambezeugendes Niederschlagen der Augen – sie waren nicht

zahlreich genug, in meiner ziffernlosen Statistik den rettenden Ausschlag zu geben (ebd., 92f).

Sie seien

ertrunken in der Masse der Gleichgültigen, der Hämischen und Schnöden, der Megären, alten fetten und jungen hübschen, der Autoritätsberauschten, die da glaubten, mit unseresgleichen anders als grob befehlend zu reden sei nicht nur ein Verbrechen gegen den Staat, sondern gegen ihr eigenes Ich. Die vielzuvielen waren keine SS-Männer, sondern Arbeiter, Kartothekführer, Techniker, Tippfräuleins – und nur eine Minderheit unter ihnen trug das Parteiabzeichen (ebd., 92f).

4.

In Anbetracht der allgemeinen Begriffs- und Sprachlosigkeit hinsichtlich der demoralisierenden Wirkungen individueller Fremdbestimmtheit nimmt es nicht wunder, dass selbst Leute, die die Vorbehalte von Améry, Borowski, Kertész, Levi gegenüber der herrschenden Normalität und Moral teilen, immer wieder durch gängige Sichtweisen eingeholt werden. So setzen sich z.B. sowohl Bauman als auch Todorov kritisch mit der Tendenz auseinander, den Faschismus auf „Extreme“ zu reduzieren und seine „Normalität“ sowie die Problematik einer Moral zu übersehen, die sich reibungslos von ihm hat in den Dienst nehmen lassen. Da sie jedoch im Gegensatz zu ehemaligen KZ-Häftlingen die Demoralisierung der Individuen nicht subjektwissenschaftlich als Verletzung persönlicher Integrität und Mittel zur Unterminierung individueller Widerständigkeit diskutieren, laufen sie Gefahr, auf die von ihnen selbst kritisierte moralisierende Außenposition zurückzufallen. So stellt z.B. Bauman (1992) der These, dass Moral den Individuen gesellschaftlich zu vermitteln und von diesen zu verinnerlichen sei, die Auffassung vom immanent sozialen Charakter menschlicher Moral entgegen, die, wie er am Beispiel der Judenverfolgung im deutschen Faschismus aufzeigt, zur Stabilisierung bestehender Machtverhältnisse systematisch manipuliert und pervertiert wurde. Zugleich vertritt er jedoch die Ansicht, dass menschliche Moral generell durch die Komplexität moderner Gesellschaften überfordert, „natürlicherweise“ auf den sozialen Nahraum beschränkt sei. Damit geraten aber auch ihm wieder die menschlichen Defizite ins Zentrum der Aufmerksamkeit und die gesellschaftlichen Demoralisierungsprozesse⁵

⁵ Die Analyse der Demoralisierungsprozesse ist zu unterscheiden von der „Entlarvung“ der „Doppelmoral“ derer, die die Normen, die sie offiziell vertreten, im Zweifelsfall selbst verletzen und die eher systemstabilisierenden Charakter hat: sei es, dass Verfehlungen „Höherer“ diese einem menschlich näherbringen, als Beweis eigener moralischer Überlegenheit oder Freibrief gesehen werden, künf-

aus dem Blick – womit viele seiner subjektwissenschaftlich äußerst relevanten Beobachtungen letztlich auf der Beschreibungsebene verbleiben und ihren potenziell „revolutionären“ Charakter verlieren. So etwa, wenn er unter Bezug auf Milgram als einen wesentlichen Grund dafür, moralisch problematisches Verhalten fortzusetzen, die Unfähigkeit nennt, sich und anderen die Fragwürdigkeit des vorangegangenen Verhaltens einzugestehen:

Die Unlust, vergangenes eigenes Tun zu beurteilen, entwickelt sich zum wichtigsten Stimulans, „konsequent zu bleiben“, und verdrängt die ursprünglichen, an der „Sache“ orientierten Motive bald völlig. Der Handelnde gerät durch den schleichenden Übergang zwischen den Stufen in eine Falle: Er kann nicht aufhören, ohne sich über die vergangenen Taten selbst Rechenschaft abgelegt zu haben. Die Falle besteht aus einem Paradox: *Der Täter kann sich nicht reinwaschen, ohne sich gleichzeitig anzuschwärzen.* Oder: Um Schmutz zu verbergen, muss er weiter im Schmutz wühlen. (173)

Indem Bauman die konkreten Bedingungen, welche es weitgehend verhindern, die Problematik des eigenen Verhaltens zuzugeben, unreflektiert lässt, verstellt er zugleich die Möglichkeit, diesen Teufelskreis zu durchbrechen; statt dessen begnügt auch er sich mit allgemeinen Appellen, die in ihrer Abstraktheit bzw. Abgehobenheit von den konkreten Voraussetzungen ihrer Realisierung selbst ein wesentliches Element individueller Demoralisierung darstellen.

In ein ähnliches Dilemma gerät auch Todorov (1993), der einerseits den Aussagen ehemaliger KZ-Häftlinge zustimmt, dass unter unmenschlichen Bedingungen „Menschlichkeit“ unmöglich sei, andererseits jedoch genau das tut, was er zuvor als unmöglich wenn nicht gar unmoralisch verworfen hat: indem er sich auf die Suche nach „positiven“ Beispielen bzw. Individuen macht, die sich auch unter KZ-Bedingungen „moralisch“ verhalten, für andere aufgeopfert hätten (wobei er im weiteren noch zwischen Menschen unterscheidet, die dies angeblich nur um irgendwelcher abstrakter Werte oder des eigenen Nachruhs willen und solchen, die es aus konkreter Nächstenliebe getan hätten). Den Umstand, dass er auf diese Weise die Selbstzweifel bzw. Verdächtigungen bestätigt, mit denen sich ehemalige KZ-Häftlinge nach ihrer Befreiung quälten und/oder konfrontiert sahen (nämlich auf Kosten anderer überlebt und „moralisch versagt“ zu haben, vgl. etwa Levi, 1993), „kompensiert“ er dadurch, dass er zugleich von einer Leidensschwelle spricht, jenseits derer die Menschen nicht mehr für ihr Verhalten verantwortlich (zu machen) seien. Damit übersieht er aber, dass die KZ-Häftlinge vor allem an ihrer „Unmoral“ litten, diese als verletzendste Form ihrer Erniedrigung empfanden, von der sie nicht „freigesprochen“ werden, sondern die sie

tig selbst weniger skrupelhaft bei der Verfolgung persönlicher Interessen verfahren zu können.

auf ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen und Funktionen hin untersucht wissen woll(t)en. „Ich rebelliere“, schreibt Améry 1976 im Vorwort zu „Jenseits von Schuld und Sühne“ ,

gegen meine Vergangenheit, gegen die Geschichte, gegen eine Gegenwart, die das Unbegreifliche geschichtlich einfrieren lässt und es damit auf empörende Weise verfälscht. Nichts ist vernarbt, und was vielleicht 1964⁶ schon im Begriffe stand zu heilen, das bricht als infizierte Wunde wieder auf. Emotionen? Meinetwegen. Wo steht geschrieben, dass Aufklärung emotionslos zu sein hat? Das Gegenteil scheint mir wahr zu sein. Aufklärung kann ihrer Aufgabe nur dann gerecht werden, wenn sie sich mit Leidenschaft ans Werke macht. (12)

Die allgemeine Abschirmung gegenüber Erfahrungen ehemaliger KZ-Häftlinge bzw. Tendenz, diese von einem Außenstandpunkt zu bewerten, zeigte sich anfangs auch in unseren Seminar-Diskussionen. Sie wurde in dem Maße überwindbar, wie wir die Berichte von Améry, Kertész, Levi nicht als bloße Darstellung erfahrener Gräueltaten lasen, die uns zwar „betroffen“ machen, aber die wir nicht verschuldet und damit auch nicht zu verantworten haben, sondern uns durch sie durchaus in die Verantwortung genommen sahen: Das heißt die Berichtenden weder zu Objekten unserer Bewertung bzw. unseres Mitleids machten, als Subjekte zu sehen lernten, die uns etwas zu sagen haben, das es im eigenen Interesse zu verstehen und zu realisieren gilt. Damit wurde uns auch die Problematik einer Betroffenheit erkennbar, die in ihrer Hilflosigkeit letztlich nur der eigenen moralischen Selbstvergewisserung dient und bei der sich „Selbsthinterfragung“ auf die pseudokritische, weil in dieser Abstraktheit unbeantwortbare Frage reduziert, wieweit wir uns möglicherweise „moralischer“ als unsere Eltern/Großeltern verhalten hätten.

Ohne diesen Bezug zur eigenen Realität bestätigen wir, so ein wesentliches Ergebnis unserer Selbstverständigung, unversehens eine gesellschaftliche Normalität, in der sich ehemalige KZ-Häftlinge in der Tat als „Überlebende“ bzw. notgedrungen zu duldenden Überbleibsel aus einer Vergangenheit erfuhren/erfahren, die man längst schon „bewältigt“ hätte, wenn sie diese nicht künstlich wach zu halten bzw. in der einen oder anderen Weise aus ihr persönliches Kapital zu schlagen suchten. „Was ich nachtrage“ – so Améry – „meinetwillen, aus Gründen persönlichen Heilsvorhabens, gewiss, aber doch auch wieder dem deutschen Volke zugute – niemand will es mir abnehmen außer den Organen der öffentlichen Meinungsbildung, die es kaufen. Was mich entmenscht hatte, ist Ware geworden, die ich feilhalte.“ (1988, 100)). Ähnlich stellt auch Kertész (1997) fest:

Ich komme mit „diesem Thema“, so höre ich, zu spät. Es sei nicht mehr aktuell. Man hätte „dieses Thema“ viel früher gebraucht, vor mindestens

⁶ Die erste Fassung dieses Buches erschien 1966 im Szecezesny Verlag

zehn Jahren usw. Ich dagegen musste wieder einmal erkennen, dass mich nichts wirklich interessiert als einzig und allein der Auschwitz-Mythos. Denke ich an einen neuen Roman, denke ich wieder nur an Auschwitz. Ganz gleich, woran ich denke, immer denke ich an Auschwitz. Auch wenn ich scheinbar von etwas ganz anderem spreche, spreche ich von Auschwitz. Ich bin ein Medium des Geistes von Auschwitz, Auschwitz spricht aus mir. Im Vergleich dazu erscheint mir alles andere als Schwachsinn. Und gewiss, ganz gewiss nicht nur aus persönlichen Gründen. Auschwitz und alles, was damit zu tun hat (aber was hat schon nichts damit zu tun?) ist das größte Trauma der Menschen in Europa seit dem Kreuz, auch wenn es vielleicht Jahrzehnte oder Jahrhunderte dauern wird, bis sie sich dessen bewusst werden. Wenn nicht, so ist sowieso alles egal. Aber warum dann schreiben? und für wen? (32f)

Und in der Zeit (19.11.1998) schreibt er:

Auf jede mögliche und unmögliche Weise wird der Holocaust den Menschen entfremdet. Der Überlebende wird belehrt, wie er über das denken muss, was er erlebt hat, völlig unabhängig davon, ob und wie sehr dieses Denken mit seinen wirklichen Erfahrungen übereinstimmt; der authentische Zeuge ist schon bald nur im Weg, man muss ihn beiseite schieben wie ein Hindernis, und am Ende bestätigen sich die Worte Amérys: „Als die wirklich Unbelehrbaren, Unversöhnlichen, als die geschichtsfeindlichen Reaktionen im genauen Wortverstande werden wir dastehen, die Opfer, und als Betriebspanne wird schließlich erscheinen, dass immerhin manche von uns überlebten.“

III. Probleme subjektwissenschaftlicher Empirie

1.

Bei der Analyse der empirischen Forschung zum Thema „Lebensführung“ zeigt sich, dass, sofern man keinen Begriff von der (überindividuellen) verallgemeinerten Handlungsfähigkeit als subjektiver Notwendigkeit und Möglichkeit der Bestimmung relevanter Lebensbedingungen hat (die notwendigerweise die Mitverantwortung für die Verhältnisse und die Handlungsmöglichkeiten der jeweils anderen einschließt), man unabhängig von den jeweiligen Intentionen die Fremdbestimmtheit individueller Existenz sowie ihre demoralisierenden Konsequenzen wissenschaftlich absegnet statt problematisiert.

Ich will diese Gefahr im Folgenden an einigen der in den Seminaren diskutierten Untersuchungen insbesondere der Münchner Gruppe aufzeigen, die sich explizit die Aufgabe stellt, die Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft zu überwinden, jedoch „Lebensführung“ letztlich als individuelles Problem verhandelt. Die Gesellschaftlichkeit der Individuen beschränkt sich (wie in der Rollentheorie, vgl. Frigga Haug, 1977) darauf, die unterschiedlichen Erwartungen, die in den verschiedenen Le-

bensbereichen – insbesondere Familie, Beruf und „Freizeit“ – bestehen, unter einen Hut zu bringen und ihnen möglichst effektiv und reibungslos nachzukommen. Zwar differenzieren die AutorInnen zwischen „gemeinsamer“ und „eigener“ Lebensführung, jedoch hat dieses Begriffspaar, wie Holzkamp (1996, S. 92) feststellt, insofern keinen analytischen Wert, als jede Lebensführung sowohl „individuell“ als auch „gemeinsam“ ist. Die subjektwissenschaftlich entscheidende Frage des Verhältnisses zwischen der gemeinsamen und eigenen Lebensführung bleibt ausgeblendet bzw. die „gemeinsame“ Lebensführung reduziert sich auf das Nebeneinander individueller Lebensführungen und den „Kompromiss“ zwischen ihnen – wobei sich die Frage, aufgrund welchen Kräfteverhältnisses dieser „Kompromiss“ zustande kommt, von vornherein nicht stellt. Dass wir stets unter konkreten Umständen und innerhalb einer bestimmten historischen Entwicklung leben, d.h. mit Problemen konfrontiert sind, die wir uns nicht ausgesucht und/oder direkt verschuldet haben, in die wir aber dennoch einbezogen und für deren Lösung wir – im Interesse einer Vermenschlichung der Verhältnisse – mitverantwortlich sind, bleibt somit systematisch ausgeblendet. Die allgemeine Abwehr individueller Verantwortung für die gesellschaftliche Realität wird damit „wissenschaftlich“ eher verfestigt als problematisiert. Zugleich bleibt bei dieser auf das Individuum verengten Sicht der Umstand dem Blick entzogen, dass unser Leben nur über die soziale Eingebundenheit Sinn und Bedeutung erhält, die „isolierte“ Existenz hingegen Bedingung existentieller Verunsicherung und Manipulierbarkeit ist.

So definiert z.B. ein Vertreter der Münchner Gruppe Lebensführung als „Arrangement der Arrangements“ (261) zur „verbesserten Nutzung von Ressourcen und Chancen“, mit dem die Individuen, ohne es unbedingt zu wissen und zu wollen, einen „aktiven Beitrag zu ihrer Vergesellschaftung leisten“ (Gerd-Günter Voß, 1991, 213). Damit verabsolutiert er aber eine „Normalität“, die vom Subjektstandpunkt her kritisch zu hinterfragen wäre bzw. tut mit einem Nebensatz ab, was im Zentrum kritisch-psychologischer Subjektforschung steht: Die Analyse der konkreten Voraussetzungen und Strategien, mit denen wir dazu gebracht werden, die gesellschaftlichen Konsequenzen des eigenen Verhaltens nicht zur Kenntnis zu nehmen, um uns „skrupellos“, d.h. ohne den Glauben an unsere moralische Integrität zu verlieren, den jeweiligen Bedingungen fügen zu können. Auf diese Weise naturalisiert er nicht nur die Fremdbestimmtheit individueller Existenz, sondern auch das „Nichtwissen“ um die gesellschaftlichen Implikationen des eigenen Verhaltens, das wiederum wesentliche Voraussetzung dafür ist, sich mit der Fremdbestimmtheit der eigenen Existenz und der damit untrennbar verbundene Einbezogenheit in die Unterdrückung anderer zu arrangieren.

Indem Voß nicht (vom Subjektstandpunkt) die subjektiven Kosten der Fremdbestimmtheit individueller Existenz analysiert, sondern sich auf die Darstellung der von den Individuen zu leistenden gesellschaftlichen

Integration beschränkt, bleibt er „gesellschaftszentriert“ (Holzkamp 1995, 834), d.h. nimmt einen „Außenstandpunkt“ ein, von dem aus die Individuen allein unter dem Aspekt des von ihnen zu erwartenden Nutzens oder Schadens bewertet werden. Diese Entwertung individueller Subjektivität drückt sich unmittelbar in seiner Sprache aus, so wenn er von Menschen als „Fähigkeitskombinationen“ und „Qualifikationsbündel“ (1997) spricht, die über ihre Lebensführung sich selbst vergesellschaften und zur Stabilisierung sozialer Zusammenhänge beitragen.

Andere Untersuchungen aus dem Münchner Projekt versuchen der subjektiven Dimension der Lebensführung dadurch Rechnung zu tragen, dass sie die materiellen Ressourcen der Lebensführung durch personale Ressourcen ergänzt wissen wollen. Als eine solche personale Voraussetzung individueller Lebensführung nennen z.B. Behringer und Jurzcyk (1995) das Vertrauen in die Zukunft. Die subjektwissenschaftlich entscheidende Frage nach den konkreten Bedingungen, die ein solches Vertrauen erlauben, stellt sich ihnen jedoch nicht, das somit wieder einmal als eine innere Kraft erscheint, über die einige verfügen und andere nicht. Solange man aber die gesellschaftliche Vermitteltheit „persönlicher“ Haltungen wie etwa Disziplin, Engagement, Vertrauen etc. nicht erfasst, wird man, wie sehr man den Gegensatz von Individuum und Gesellschaft auch zu überwinden sucht, zwangsläufig in das dualistische Denken zurückfallen und damit die Verkehrung von Ursache und Folgen der Unterdrückung als zentrales Moment ideologischer Absicherung bestehender Machtverhältnisse bestätigen statt überwinden.

Eine solche Verkehrung der Ursache und Wirkung von Unterdrückung erfordert stets die Verharmlosung und Leugnung individuellen Leidens; so werden auch in dem Münchner Projekt Konflikte nicht im Zusammenhang mit dem Zwang diskutiert, um der unmittelbaren Akzeptanz/Anerkennung willen „anstößige“ Erkenntnisse und Bedürfnisse zu leugnen, sondern als individuelle Überforderung durch die Fülle gesellschaftlicher Lebens- und Handlungsmöglichkeiten, zwischen denen man sich zu entscheiden hat. Aber selbst da, wo gesellschaftliche Behinderungen individueller Lebensführung angedeutet werden – wie etwa von Bettina Dausien⁷ mit dem Begriff des „ungelebten Lebens“ –, werden diese Behinderungen nicht auf ihre konkreten Voraussetzungen und Konsequenzen hin analysiert, sondern als abstrakte Entwicklungschance gefeiert, die die einzelnen je nach innerer Stärke wahrnehmen oder auch nicht. Dies u.a. mit Berufung auf Victor von Weizsäcker, für den die „unrealisierten Möglichkeiten, das ungelebte Leben“ die Kraft sind, „die das Leben vorwärts treibt, zu sich, und das heißt: über sich hinaus“ (1996, 64). Die sehr viel wahrscheinlichere Möglichkeit, dass unsere Kraft nicht aus dem ungelebten Leben, sondern aus den real aufscheinenden Lebensperspektiven entsteht, von der aus überhaupt erst die Beschränktheit der gegebene-

⁷ In ihrer Bremer Dissertation zu Biographien von Frauen.

nen Lebensmöglichkeiten sichtbar wird, bleibt damit von vornherein dem Blick entzogen.

2.

Sobald man die Fremdbestimmtheit individueller Existenz nicht als natürlich voraussetzt, sondern zum Gegenstand der Analyse macht, d.h. die Frage der Lebensführung nicht auf die möglichst effektive Bewältigung äußerer Anforderung beschränkt, sondern deren subjektive Bedeutung reflektiert, ergeben sich unvermeidlich gesellschaftskritische Fragen.

Holzkamp (1995, 843) fasst die Dimension der subjektiven Bedeutung individueller Lebensführung als „eigentliches Leben“, über das die Organisation des Alltags überhaupt erst subjektiv notwendig wird und Bedeutung erhält. Je nachdem, ob die „alltägliche Lebensführung“ zur Realisierung eigener oder fremder Interessen und Ziele dient, wird sie eher als Voraussetzung individueller Freiheit oder als bloßes Zwangskorsett erlebt werden, das man so bald wie möglich abzustreifen sucht. Ohne einen Begriff vom „eigentlichen Leben“ kann dieser Mangel an Disziplin und Engagement dann wiederum nur als Oberflächenphänomen gefasst, d.h. als Ausdruck individueller Haltlosigkeit gesehen werden, die in der Regel den Ruf nach verschärfter Disziplinierung zur Folge hat. Diese Sichtweise bestimmt durchaus auch den Blick auf uns selbst, so etwa wenn ein Student über seine „Antriebsschwäche“ klagt und meint, dass das einzige, was ihm fehle, „ein Tritt in den Arsch“ sei.

Mit der Dimension des „eigentlichen Lebens“ geraten zugleich die Fragen von Herrschaft und Unterdrückung in den Blick, die nur so lange im Hintergrund bleiben können, wie wir die Fremdbestimmtheit individueller Existenz als normal akzeptieren und mit dem Anspruch auf eine individuelle Lebensführung zugleich auch die vielfältigen Formen ihrer Behinderung aus dem Blick verlieren. Als zentrales Problem stellt sich in diesem Zusammenhang vor allem die Frage, wer überhaupt ein Recht auf ein selbstbestimmtes Leben hat bzw. von wem eher erwartet wird, sich der Lebensführung anderer unterzuordnen. Lebensführung in diesem Sinne hat stets etwas mit Grenzziehung zu tun, wobei die Möglichkeit dazu wiederum von der konkreten Machtposition abhängt: Während die jeweils Mächtigeren im Allgemeinen das Recht haben, andere in ihre Grenzen zu verweisen, haben diejenigen, die ihnen untergeordnet sind, einerseits die ihnen mehr oder weniger deutlich gesetzten Grenzen zu respektieren, andererseits sich selbst aber jeder Zeit verfügbar zu halten und/oder eine Vielzahl von Übergriffen in ihre Lebensführung gefallen zu lassen, wie dies hierzulande insbesondere bei SozialhilfeempfängerInnen und noch extremer bei AsylbewerberInnen und ähnlichen „Belastungen“ der Fall ist.

Die Frage der Grenzziehung ist – wenn auch unter anderem Namen und in der Regel affirmativ – vor allem im Zusammenhang mit Ge-

schlechter-Differenzen diskutiert worden: So etwa als Unterscheidung zwischen *spezifischen* Rollen, die eher von Männern eingenommen werden, versus *diffusen* Rollen, die eher Frauen zugeschrieben/verordnet werden. Die spezifischen und diffusen Rollen unterscheiden sich (wie Gertrude Nunner-Winkler Talcott Parsons zitiert) darin, dass in „einer spezifischen Rollenbeziehung ... derjenige, der bittet, begründen (muss), dass er dazu berechtigt ist; in einer diffusen Rolle hingegen ist der rechtfertigungspflichtig, der eine Bitte abschlagen will“ (1991, 152).

Lebensführung ist in subjektwissenschaftlicher Perspektive somit vor allem ein kritischer Begriff, bedeutet Widerständigkeit gegenüber äußeren Übergriffen auf das eigene Leben. Dieser Widerstandscharakter wird insbesondere in den Tagebüchern Victor Klemperers (1995) erkennbar, für den die Verteidigung seines „eigentlichen Lebens“, d.h. für ihn die Entschlossenheit, sich nicht von seiner Arbeit abbringen zu lassen, wesentliches Mittel war, einen gewissen Grad der Selbstbestimmung und des Selbstbewusstseins allen erfahrenen Erniedrigungen und Schikanen zum Trotz aufrechtzuerhalten. In dem Maße, wie ihm alle anderen Möglichkeiten wissenschaftlicher Arbeit genommen waren, wurde das Schreiben der Tagebücher, die zunächst nur die Ereignisse des Tages festhielten, mehr und mehr zum Inhalt seines eigentlichen Lebens und zum Ausdruck seines moralischen Protests gegen das faschistische System, für den er nicht nur sein eigenes Leben, sondern auch das anderer riskierte: als Dokumentation der gesellschaftlichen Demoralisierungsprozesse, d.h. der schrittweisen Brutalisierung des faschistischen Alltags sowie der vielfältigen Formen der Verdrängung dieser Realität durch jene, die nicht unmittelbar durch sie betroffen waren (vgl. Ilona Oestreich, 1999). Auf den möglichen Widerstandscharakter am Festhalten „bedeutungsloser“ Routinen wie etwa der Körperpflege verweisen gleichfalls viele „Überlebende“ faschistischer Vernichtungslager – so auch Levi (etwa 1988, 49).

3.

Abschließend sollen einige Probleme erster Versuche, Lebensführung unter subjektwissenschaftlicher Fragestellung zu erforschen, skizziert werden. Nach kritischer Sichtung der Literatur zum Thema Lebensführung insbesondere unter der Frage Subjektorientierung vs. Wissenschaft vom Subjektstandpunkt, traten bei dem Versuch der Umsetzung der dabei gewonnenen Erkenntnisse erhebliche Schwierigkeiten auf: Obwohl „theoretisch“ klar war, dass subjektwissenschaftliche Forschung primär bedeutet, die jeweils eigenen Probleme in ihrem gesellschaftlichen Kontext zu begreifen, fielen viele spontan auf die übliche Forschungspraxis zurück, über deren Verkürztheiten wir uns vorher in Auseinandersetzung mit der vorhandenen Literatur ausführlich verständigt hatten: Das heißt, man wollte über die Probleme der Lebensführung anderer diskutieren

und empfand es als Zumutung, selbst vor „fremden Leuten“ bzw. in der Öffentlichkeit über persönliche Probleme sprechen zu sollen. Um diese Abwehr zu begründen, wurde auf Rechtfertigungen zurückgegriffen, über deren Fragwürdigkeit „an sich“ durchaus Einigkeit bestand. So tauchte plötzlich die These auf, dass persönliche Probleme Privatsache seien, nichts mit Wissenschaft zu tun hätten, ein Fall für die Therapie seien, man nicht daran denke, sie „coram publico“ auszubreiten etc.

Die Diskussion der Widersprüchlichkeit solcher Argumentationsweisen bzw. der unterschiedlichen Maßstäbe, je nachdem ob es um uns selbst oder um andere geht, ließ ihren Abwehrcharakter deutlich werden. Dabei stellte es sich mehr und mehr heraus, dass die Schwierigkeit weniger darin besteht, dass wir nicht über unsere Probleme reden *wollen*, sondern dies gar nicht *können*. Die Vorstellung, ungeschützt in der Öffentlichkeit über „persönliche“ Probleme und vor allem über die potenzielle Problematik des eigenen Verhaltens zu reden und damit die eigene Position moralischer Unangreifbarkeit zu gefährden, ist unter den gegebenen Bedingungen offensichtlich unmittelbar angstbesetzt.

Diese Erfahrung rückte die Frage in den Mittelpunkt, was wir eigentlich befürchten, wenn wir über „persönliche“ Probleme sprechen und was die Vermeidung der Diskussion „heikler“ Verhaltensweisen bedeutet. Die indignierten bis peinlich berührten Reaktionen auf erste zaghafte Versuche anderer, über den Schatten der „political correctness“ zu springen und „belastende“ Punkte im eigenen Handeln anzusprechen, bestätigten in der Regel die Berechtigung solcher Befürchtungen bzw. der Tendenz, im Zweifelsfall lieber den Mund zu halten, um sich keine Blöße zu geben. Damit kristallisierte sich als nächstes die Frage heraus, warum wir im Umgang untereinander anscheinend nicht darauf verzichten können, die „Blößen“, die sich die jeweils anderen geben, zur eigenen Erhöhung zu nutzen. So kann man z.B. mit ziemlicher Sicherheit damit rechnen, dass, wenn jemand den Mut fasst, über die Problematik des eigenen Verhaltens zu sprechen, sich alsbald jemand finden wird, der/die diese günstige Gelegenheit nutzt, sich selbst in ein positives Licht zu setzen. So fühlte sich z.B. eine Studentin durch Goffmans Buch „Stigma“, in dem er die Schwierigkeiten „Normaler“ im Umgang mit Behinderten darstellt, ermutigt zuzugeben, dass sie ähnliche Verunsicherungen auch von sich kenne; prompt behauptete eine Kommilitonin, dass ihr solche Unsicherheiten völlig fremd seien, sie keine Verunsicherung im Umgang mit „behinderten“ (unter den gegebenen Bedingungen massiv in ihren Lebensmöglichkeiten beschränkten) Menschen kenne. Dies wurde in der darauffolgenden „Meta-Diskussion“ dann wiederum als eine uns allen vertraute Reaktion verhandelt, deren entsolidarisierende und entmächtigende Funktion ohne weiteres erkennbar wird, sobald sie überhaupt erst einmal thematisiert ist.

Bei den wechselseitigen Interviews und Gruppen-Gesprächen, zu denen sich die SeminarteilnehmerInnen schließlich bereit fanden – nicht

zuletzt auch aufgrund des Aha-Erlebnisses, dass ihre anfängliche Weigerung weniger selbst- als fremd-/ bzw. angstbestimmt war –, kam mit schöner Regelmäßigkeit die Aussage, dass man keine Probleme mit der eigenen Lebensführung habe; dies wurde durchgehend damit begründet, dass Studierende privilegiert seien, frei über ihre Zeit verfügen und somit zufrieden sein könnten.

Der Umstand, „privilegiert“ zu sein, scheint in dieser Sicht das Recht zu nehmen und zugleich von der subjektiven Notwendigkeit zu entlasten, sich mit den realen Beschränkungen des eigenen Handelns auseinander zu setzen (was wiederum den „Vorteil“ hat, dass sie in diesem nicht-artikulierten Zustand um so leichter zu Lasten jeweils anderer, i.d.R. Schwächerer, zu bewältigen sind). Ganz abgesehen davon, dass wir in irgendeiner Weise alle „privilegiert“ sind und „keinen Grund zum Klagen haben“, da sich immer Leute finden lassen, denen es schlechter als einem selbst geht (oder die sich noch schäbiger als man selbst verhalten), wird „Privilegiertheit“ (die unvermeidlich die Einbezogenheit in die Unterdrückung anderer impliziert) in der Regel offensichtlich einseitig als Gewinn, nicht aber als eine besonders entmächtigende und erniedrigende Form von Unterdrückung gefasst.

Bei näherem Hinsehen zeigte sich ein auffälliger Widerspruch: Obwohl man betonte, „privilegiert“ zu sein und keine Probleme mit der Lebensführung zu haben, zog sich wie ein roter Faden die Rede vom „schlechten Gewissen“ durch die Gespräche. Die Diskussion darüber, dass „schlechtes Gewissen“ und „Zufriedenheit“ sich kaum miteinander vereinbaren lassen und darüber hinaus sowohl die Anzahl psychischer Erkrankungen als auch die Höhe der Selbstmordrate unter Studierenden der These von der Problemlosigkeit ihrer Lebensführung widerspreche, eröffnete eine neue Dimension, die jedoch immer wieder in Gefahr war, zu Klischees zu verflachen. Ein wesentlicher Teil der weiteren Auseinandersetzungen bestand demzufolge darin, diese Klischees wieder auf die in ihnen enthaltenen Realitätsausblendungen sowie auf ihre objektive wie subjektive Funktion hin zu hinterfragen. So nahm z.B. die Frage breiten Raum ein, wieweit die Behauptung, mit dem eigenen Leben zufrieden zu sein, nicht eher vom Gegenteil zeugt, d.h. eine Art Selbstbeschwörung bzw. Ausdruck von Resignation ist und auf den Zwang verweist, sich mit dem, was man hat bzw. was einem zugebilligt wird, zu bescheiden. Bei der Vielfalt der Probleme und Behinderungen, sich produktiv mit ihnen auseinander zu setzen, gibt es eigentlich wenig Anlass zu einer solchen Zufriedenheit – ganz abgesehen davon, dass die Kategorie der „Zufriedenheit“ angesichts der Fülle schon infolge begrenzter Lebenszeit nicht realisierbarer Handlungs- und Erlebnismöglichkeiten selbst unter optimalen Bedingungen kaum überzeugend klingt. In diesem Zusammenhang formulierten wir die These, dass die Aussage, zufrieden zu sein, sich nur aufrechterhalten lässt, wenn man von den Konsequenzen des eigenen Handelns abstrahiert und sie somit eine Haltung wider-

spiegelt, die im Gegensatz zum „Selbstmisstrauen“ steht, das sowohl Améry (1988) als auch Holzkamp (1997, 349) als wesentliche Voraussetzung wirklicher Verständigung über die mögliche Vermenschlichung gesellschaftlicher Verhältnisse und des eigenen Handelns sehen.

Die Probleme, die schließlich dennoch zur Sprache kamen, waren im allgemeinen außerordentlich ich-fern, verkürzt auf die Unvereinbarkeit äußerer Anforderungen, deren subjektive Bedeutung (ähnlich wie im Münchner Projekt) von vornherein nicht zur Diskussion zu stehen schien. Als ein spezifisches Problem studentischer Lebensführung wurde z.B. wiederholt die Widersprüchlichkeit von Studium und politischem Engagement genannt. Damit wurde unversehens die These von der Unvereinbarkeit von Politik und Wissenschaft reproduziert, um deren ideologischen Gehalt man auf „abstrakter“ Ebene durchaus wusste. „Widerstand“ zeigt sich in dieser Sicht nicht in der Auseinandersetzung mit den eigenen Erkenntnis- und Handlungsbeschränkungen, etwa auch mit den spezifischen Realitätsverkürzungen und -ausblendungen psychologischer Theorien, sondern als Norm, der man als kritischer Mensch zu genügen sucht – wobei Streitigkeiten dann darüber entstehen, was „politischer“ ist, etwa auf Demos zu gehen oder in einem Flüchtlingswohnheim zu arbeiten etc.

Die Haltung, Widerstand als Norm aufzufassen, der man um der Anerkennung durch die eigenen Bezugsgruppe willen zu genügen hat, wird offensichtlich durch die These, privilegiert zu sein, zusätzlich gestützt, der zufolge man den politischen Kampf nicht in Überwindung eigener Entwicklungs- und Handlungsbeschränkungen, sondern für andere oder um irgendwelcher abstrakter Ziele willen führt (eine Vorstellung, über die sich Marx/Engels in unterschiedlichen Zusammenhängen lustig machen). Die „Verschiebung“ oder Verengung des Widerstands auf den „politischen“ Bereich kann sich dabei, wie die Diskussion ergab, als höchst effektives Mittel erweisen, sich mit gutem Gewissen der alltäglichen Normalität zu unterwerfen. So etwa wenn behauptet wird, dass die Freiheit des Studiums spätestens bei Prüfungen endet, bei denen man sich den inhaltlichen Vorstellungen der PrüferInnen anzupassen habe. Der Umstand, dass man es „an sich“ besser weiß, als man in der jeweiligen Situation von sich gibt, genügt dann offensichtlich, den faktischen Unterwerfungscharakter in einen Akt geistiger Überlegenheit umzuinterpretieren.

Interessant ist, dass bei den Gesprächen der Studierenden zum Thema „Lebensführung“ die Dimension des „eigentlichen“ Lebens bzw. der Inhalte, für die es sich lohnt, den Alltag in eine Struktur zu bringen und gegen Übergriffe zu verteidigen, kaum oder nur in negativer Form zur Sprache kam: Als ein Faktor, der sich eher störend auf soziale Beziehungen auswirkt. Die sozialen Beziehungen scheinen um so leichter zu fallen, je weniger sie durch irgendwelche inhaltlichen Probleme belastet sind – wobei ihre „Unbelastetheit“ bzw. Unverbindlichkeit wiederum die

Angst vor der eigenen Austauschbarkeit zu bedingen scheint, der man durch das von vornherein zum Scheitern verurteilte Bemühen zu begegnen sucht, sich „persönlich“ (insbesondere für den Partner) interessant oder attraktiv zu halten etc. (vgl. die Ausführungen über die Instrumental- und Subjektbeziehungen in Holzkamp-Osterkamp, 1976 und Holzkamp, 1983).

Die distanzierte Haltung gegenüber den konkreten Inhalten des eigenen Lebens äußert sich auch in der Einigkeit darüber, dass man „natürlich“ den KommilitonInnen nicht sagen könne, keine Zeit für sie zu haben, weil man „lernen“ müsse, da dies so aussehen würde, als sei einem das Studium wichtiger als sie. Diese Hemmung wird offensichtlich durch die zusätzliche Befürchtung erhöht, als „StreberIn“ abgestempelt zu werden, d.h. sich anderen gegenüber Konkurrenzvorteile verschaffen zu wollen oder in der einen oder anderen Weise menschlich verkümmert, nur „Kopfmensch“ zu sein, den Freuden des Lebens nichts abgewinnen zu können etc. Dies warf die Frage nach den Bedingungen auf, unter denen das Engagement anderer nicht als Beitrag zur Klärung und Realisierung gemeinsamer Interessen, sondern als Bedrohung erfahren wird. Dem gegenüber wurde die These in die Diskussion gebracht, dass die Erwartung, die eigene Arbeit bzw. das, was einem selbst wichtig ist, „selbstverständlich“ den zufälligen Kontaktbedürfnissen anderer unterordnen zu müssen, selbst als Missachtung meiner Interessen/Person interpretiert werden, man die Lebensansprüche anderer nur ernst nehmen könne, wenn man sich selbst ernst nehme. Damit würde auch der verhängnisvollen These vom „Rädchen im Getriebe“ der Boden entzogen. „Die Werte meiner Umgebung zu akzeptieren und meine eigenen für Niedrigkeiten zu halten. Daraus folgten sämtliche Debakel“ – so Kertész (1997, 37).

Nachwort und Ausblick

Im Gegensatz zur üblichen Forschungspraxis, mit der Definition des in Frage stehenden Problems zu beginnen, um anschließend seine Verbreitetheit und Ausprägung innerhalb einer definierten Zielgruppe festzustellen, ist, wie ausgeführt, in subjektwissenschaftlicher Forschung die Frage vorrangig, wer von welchem Standort aus bestimmt, was die Probleme sind bzw. welche Realität in den jeweiligen Begriffen verabsolutiert/ausgeblendet ist. Dies schließt die Analyse der Bedingungen ein, unter denen wir „spontan“ dazu neigen, für andere zu definieren, was ihre Probleme/Interessen sind bzw. sein sollten – oder aber auch „Orientierungen“ nicht als „Feststellungen“, sondern „Lebenshilfe“ erfahren: Als ein Vorabwissen, das uns ermöglicht, im Einklang mit dem common sense „ohne besondere Aufmerksamkeit und Gedanken“ (Goffman, 1970, 10) mit jeweils anderen umzugehen.

Subjektwissenschaftliche Forschung, die das Anliegen hat, die Probleme durch jene zur Sprache kommen zu lassen, die durch sie betroffen sind, unterscheidet sich von den üblichen Vorstellungen systematischer Forschung dadurch, dass sie, wie Holzkamp (1996) schreibt, nicht in einer klar definierten Stufenabfolge von der Fragestellung bis zu den Ergebnissen besteht; sie bedeutet vielmehr „die *gemeinsame Entwicklung themenbezogener wissenschaftlicher Reflektiertheit*: Man redet am Schluss letzten Endes noch über das gleiche wie am Anfang, aber auf einem höheren Niveau der Selbstreflexion und des Gegenstandsbezugs“ (106). Eine solche Forschung verspricht weder die Erweiterung der Einflussmöglichkeiten auf andere noch Anleitungen zu „richtiger“ (kritisch-psychologischer, subjektwissenschaftlicher, widerständig-kämpferischer etc.) Praxis/Lebensführung – sowie die „Selbstsicherheit“, die solche Orientierungen zu vermitteln pflegen; sie zielt vielmehr auf die Bewusstmachung des konkreten Weltbezugs unseres Handelns einschließlich seiner ideologischen Mystifikationen sowie der Bedingungen ab, unter denen diese greifen, d.h. wir selbst daran interessiert sind, „unwissend“ über die reale Gesellschaftlichkeit unseres Handelns zu bleiben. Sie entspricht nicht dem Bedürfnis nach Selbstbestätigung, sondern trägt (indem sie die Selbstverständlichkeiten unserer Handelns hinterfragt) eher zur Verunsicherung bei – und eröffnet gerade damit die Möglichkeit sozialer Selbstverständigung (vgl. Améry, 1988; Holzkamp, 1997).

Als wesentliche Aufgabe subjektwissenschaftlicher Forschung stellte sich dabei die Verständigung über den „meta-subjektiven Verständigungsrahmen“ (Holzkamp, 1983, 540ff) heraus, der es ermöglicht, Kritik an der restriktiven Funktion unseres Verhalten nicht als Bedrohung unserer Position, sondern als Beitrag zur Vermenschlichung gesellschaftlicher Verhältnisse und sozialer Beziehungen zu begreifen. „Soziale Selbstverständigung“ als Ziel und Methode subjektwissenschaftlicher Forschung bedeutet somit keineswegs ständiges „Taxieren“ und „Beobachten“ individueller „Seelenbewegungen“ (MEW 2, 216) auf ihre Akzeptier-/Tolerierbarkeit hin, sondern die „Objektivierung“ subjektiver Befindlichkeit durch Klärung ihrer realen Anlässe als Voraussetzung bewussten Handelns; sie hat, so Marx/Engels, das Ziel „dass die komplizierteste Wahrheit, dass der Inbegriff aller Wahrheit, die Menschen, sich am Ende von selbst verstehen“ (MEW 2, 84). Aufklärung ist in diesem Sinn nichts anderes als Bewusstmachung der konkreten Gesellschaftlichkeit des eigenen Handelns:

Die Reform des Bewusstseins besteht *nur* darin, dass man die Welt ihr Bewusstsein innewerden lässt, dass man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, dass man ihre eigenen Aktionen ihr *erklärt*...Reform des Bewusstseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewusstseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, dass die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirk-

lich zu besitzen. Es wird sich zeigen, dass es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, dass die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewusstsein ihre alte Arbeit zustande bringt...Dies ist eine Arbeit für die Welt und für uns. Sie kann nur das Werk vereinter Kräfte sein. Es handelt sich um eine *Beichte*, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind. (Marx, MEW 1, 346)

Und genau hier fangen die „Widerstände“ (im Freudschen Sinne) und damit subjektwissenschaftliche Probleme an. Infolge des allgegenwärtigen „Bewährungszwangs“ bzw. der Tendenz, die Individuen unmittelbar für ihr Verhalten verantwortlich zu machen, ist die Bereitschaft zur „Beichte“, wie auch die Seminar-Diskussionen zeigen, weitgehend blockiert – dies zumindest dann, wenn es dabei nicht um belang- bzw. folgenlose „Tabubrüche“ geht (die sich als „Beweis“ individueller Unabhängigkeit wiederum leicht zur weiteren Selbststilisierung nutzen lassen), sondern um die Einbezogenheit in die Unterdrückung anderer, aus der sich beim besten Willen keine Tugend machen lässt. Wenn man überhaupt von Unterdrückung spricht, so in der Regel in sehr abstrakter, „ichferner“ Form – als etwas, das andere betrifft/praktizieren, wir aber in Abrede zu stellen neigen, sobald es um das eigene Handeln geht. Die Illusion, nicht an der Einschränkung der Lebens- und Ausdrucksmöglichkeiten anderer beteiligt zu sein, lässt sich jedoch nur aufrechterhalten, wenn wir einen sehr groben Begriff von Unterdrückung haben, diese auf direkte Gewaltausübung und/oder Existenzbedrohung reduzieren, die Unmenschlichkeit fremdbestimmter Verhältnisse, ihren erniedrigenden /demoralisierenden Charakter, jedoch ignorieren. Diese gerät, wie Marx /Engels betonen, gerade jenen aus dem Blick, die von ihr eher profitieren denn an ihr leiden:

Die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstentfremdung dar. Aber die erste Klasse fühlt sich in dieser Selbstentfremdung wohl und bestätigt, weiß diese Entfremdung als *ihre eigene Macht* und besitzt in ihr den *Schein* einer menschlichen Existenz; die zweite fühlt sich in der Entfremdung vernichtet, erblickt in ihr ihre Ohnmacht und die Wirklichkeit einer unmenschlichen Existenz. Sie ist, um einen Ausdruck von Hegel zu gebrauchen, in der Verworfenheit die *Empörung* über diese Verworfenheit, eine Empörung, zu der sie notwendig durch den Widerspruch ihrer menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation, welche die offenherzige, entschiedene, umfassende Verneinung dieser Natur ist, getrieben wird. (MEW 2, 37).

„Das seines geistigen und physischen Elends bewusste Elend, die ihrer Entmenschung bewusste ...Entfremdung“ (ebd.) ist nach Marx/Engels jedoch notwendige Voraussetzung ihrer Aufhebung.

Die (vielfach nahegelegte) Tendenz, unsere Absichten schon für die Tat zu nehmen und die Gefahr zu ignorieren, trotz emanzipatorischer Intentionen an der Disziplinierung anderer (und damit letztlich auch der eigenen) beteiligt zu sein, bedeutet jedoch, ihr mit Sicherheit aufzusitzen, während die Verständigung über diese Gefahr zentrale Methode subjektwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung ist: Sowohl über die mannigfaltigen Techniken der „Regierbarmachung der Individuen und der Gesellschaft“ als auch über die Bedingungen ihrer Wirksamkeit – als notwendiger Voraussetzung unserer „Entunterwerfung“.

In diesem Sinne fängt die „Revolution“ in der Tat bei den Individuen an: Statt die disziplinierende Funktion von Beschämungen dadurch zu bestätigen, dass wir „schamhaft“ jeden Anlaß zur Scham zu leugnen suchen, wären sie revolutionär zu wenden, d.h. die Perversität einer Realität auf den Begriff zu bringen, die Individuen dazu bringt, ihre Entwicklungsbehinderungen selbst zu leugnen, um nicht zusätzlich für sie beschämt zu werden (vgl. Neckel 1991)⁸. Damit wird die Beichte im Marx-schen Sinne von einem Akt der Unterwerfung, der Anerkennung eigener Nichtigkeit, zu einem Akt der Entunterwerfung im Prozess der Vermenschlichung unserer Lebensbedingungen:

Die Scham ist schon eine Revolution...Scham ist eine Art Zorn, der in sich gekehrte: Und wenn eine ganze Nation sich wirklich schämte, so wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht. Ich gebe zu, sogar diese Scham ist in Deutschland noch nicht vorhanden; im Gegenteil, diese Elenden sind noch Patrioten“ (MEW 1, 337).

⁸ In diesem Sinne argumentiert auch Brecht, wenn er Methi sagen lässt: „Beobachte deine Stimme, wenn du deine Fehler entschuldigst mit den Fehlern anderer. Ist sie nicht recht hart? Zu den größten Sätzen gehört der Satz, ‚ich schäme mich‘. Beinahe jede Stimme, diesen Satz sprechend, ist gut“. (Gesammelte Werke 1968, 581)

Scham verliert jedoch ihren potenziell revolutionären Gehalt, sobald sie sich auf andere bezieht; so hebt sich zwar die Aussage des Bundespräsidenten Wolfgang Thierse „Ich schäme mich für dieses Land“ positiv von der in Politikerkreisen üblichen Verharmlosungen neofachistischer Brutalitäten bzw. der Tendenz ab, diese auf einige „verwirrte Jugendliche“ zu begrenzen, dient damit aber (was immer seine Intentionen sein mögen) eher zur moralischen Abgrenzung von der „ostdeutschen“ Gruppe, der er selbst angehört (Zeitgespräch über die Fremdenfeindlichkeit in Ostdeutschland und den Extremismus der Mitte. DieZeit vom 27. Juli 2000).

Literatur

- Améry, J. (1988). Ressentiments. In ders., *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München: dtv
- Bauman, Z. (1992). Vorüberlegungen zu einer Soziologie der Moral. In ders., *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 184-214
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Wege in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Behringer, L. & Jurczyk, K. (1995). Umgang mit Offenheit: Methoden und Orientierungen in der Lebensführung von Journalistinnen. In Projektgruppe „Alltägliche Lebensführung“ (Hg.), *Alltägliche Lebensführung. Arrangements zwischen Traditionalität und Modernisierung*, Opladen: Leske + Budrich, 71-120
- Brecht, B. (1968). Über das Verhalten nach einem Versagen. *Ges. Werke*, Bd 12, 581. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Dausien, B. (1996). *Biographie und Geschlecht. Zur biographischen Konstruktion sozialer Wirklichkeit in Frauenlebensgeschichten*. Bremen: Donat
- Deckstein, D. (1999). Die Zukunft der Arbeit und die Zukunftstauglichkeit gewerkschaftlicher Organisationsstrukturen.
<http://www.50jahre.dgb.de/ereignisse/konferenz/wisprogramm.htm>
- Friedrich, J. (1986). *Die kalte Amnestie. NS-Täter in der Bundesrepublik*. Frankfurt/M.: Fischer
- Foucault, M. (1992). *Was ist Kritik?* Berlin: Merve
- ders. (1993). Technologien des Selbst. In L.H. Martin, H. Gutman & P.H. Hutton (Hg.): *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M.: Fischer, 24-62
- Gehlen, A. (1965). *Theorie der Willensfreiheit*. In ders., *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Neuwied & Berlin: Luchterhand, 54-238
- Gehlen, A. (1971). *Studien zur Anthropologie*. Neuwied & Berlin: Luchterhand
- Gehlen, 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
- dies. (1999). *Vorlesungen zur Einführung in die Erinnerungsarbeit*. Berlin & Hamburg: Argument
- Holzkamp, K. (1977). Die kategoriale und theoretische Erfassung der Vermittlung zwischen konkreten Individuen und ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen durch die Kritische Psychologie. In ders. und H. H. 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
- ders. (1983). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt/M.: Campus
- ders. (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
- ders. (1990). Worauf bezieht sich das Begriffspaar „restriktive/verallgemeinerte Handlungsfähigkeit“?. Zu Maretzkys vorstehenden „Anmerkungen“. *Forum Kritische Psychologie* 26, 35-45

- ders. (1995). Alltägliche Lebensführung als subjektwissenschaftliches Grundkonzept. *Das Argument* 212, 817-846
- ders. (1996). Manuskripte zum Arbeitsprojekt „Lebensführung“. *Forum Kritische Psychologie* 36, 7-112
- ders. (1997). Theorie und Praxis im Psychologiestudium. In *Schriften I. Normierung, Ausgrenzung, Widerstand*, Hamburg: Argument, 279-354
- Holzamp-Osterkamp, U. (1976/ 1990, 4. Aufl.). *Motivationsforschung II. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse. Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse*. Frankfurt/M.: Campus
- Kertész, I. (1997) *Galeerentagebuch*. Hamburg: Reinbek
- Klemperer V. (1995). *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933-1945*. Berlin: Aufbau
- Klinger, G. (1989). Freiheit als „freiwillige Aufgabe der Freiheit“. *Arnold Gehlens Umbau des Deutschen Idealismus*. In W. F. Haug (Hg.), *Deutsche Philosophen 1933*, Hamburg: Argument, 188-218
- Levi, P. (1993). *Die Untergegangenen und die Geretteten*. München: dtv
- Lutz, C. (2000). *Vom Arbeitnehmer zur Lebensunternehmerin. Leben und Arbeit im kulturellen Zeitalter*.
<http://landeshauptmann.steiermark.at/Begegnung/Gaeste/Lutz.html>
- Marx, K. (1970). Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, MEW 1, Berlin: Dietz, 335-346
- ders. (1970). *Zur Judenfrage*, MEW 1, Berlin: Dietz, 347-377
- ders. & Engels, F. (1969). *Die heilige Familie oder Kritik der Kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, MEW 2, Berlin: Dietz, 1-223
- dies. (1969). *Zirkular gegen Kriege*, MEW 4, Berlin: Dietz, 3-17
- dies. (1969). *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW 4, Berlin: Dietz, 459-493
- Neckel, S. (1991). *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt/M.: Campus
- Nunner-Winkler (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral. Philosophische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Moralforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 347-376
- Nunner-Winkler, G. (1991). *Gibt es eine weibliche Moral?* In dies. (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. Frankfurt/M.: Campus, 147-161
- Oestreich, I. (1999). *Lebensführung aus subjektwissenschaftlicher Sicht. Eine Annäherung am Beispiel Victor Klemperers*. Semesterarbeit am Psychologischen Institut der FU Berlin; email: ilonao@zedat.fu-berlin.de
- Osterkamp, U. (1979). *Motivationstheorie im Lichte psychologischer Tagesmeinungen. Antwort auf Gottschalch*. FKP 4, 131-169
- dies. (1988). *Deutungen und Umdeutungen des Widerstandsbegriffs*. *Forum Kritische Psychologie* 22, 4-12
- dies. (1999). *Gefühle/Emotionen*. In Haug, *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Hamburg: Argument, 1329-1347
- Peitsch, H. (1990). *Deutschlands Gedächtnis an seine dunkelste Zeit. Zur Funktion der Autobiographik in den Westzonen Deutschlands und in den Westsektoren von Berlin 1945-1949*. Berlin: edition sigma
- Todorov, T. (1993). *Angesichts des Äußersten*. München: Fink
- Voß G. G., 1991. *Lebensführung als Arbeit. Ansätze und Perspektiven*. Stuttgart: Enke
- ders. (1997). *Beruf und alltägliche Lebensführung – zwei subjektnahe Instanzen der Vermittlung von Individuum und Gesellschaft*. In ders. und H. J. Pongratz (Hg.), *Subjektorientierte Psychologie. Karl Martin Bolte zum siebzigsten Geburtstag*, Opladen: Leske + Budrich, 201-222.
- Sartre, J. P. (1960). *Betrachtungen zur Judenfrage*. In ders., *Drei Essays*, Frankfurt/M.: Ullstein
- Wicklund, R. A. & Eckert, M. (1992). *The self-knower. A hero under control*. New York: Plenum.