

FRI OS FRA DET ONDE –
en replik til Cristian Lima¹

Benny Karpatschof

Et gensvar til Cristian Lima's indlæg »Psykologien, massen og de onde handlinger«, hvor min artikel »Det serialiserede individ og den sociale anomie« (Karpatschof, 1992) ses som et af flere forsøg på at normalisere ondskaben.

I en replik er det måske på sin plads at forudskikke, at der ikke er tale om et rasende modangreb fra en krænket skribent over for en kritik, der er såvel misforstået som under lavmålet. Tværtimod er dette indlæg ment som en kreditering af den tilspidsning og dramatisering af centrale problemer i massepsykologien, som Cristian Lima nu har foretaget.

Jeg mener ganske vist ikke, det er helt berettiget, når jeg i denne sammenhæng bliver udlagt som en fortaler for den teori, at massefænomenerne »er resultatet af en opløsning af kulturen«, men da jeg kritisk genlæste min artikel (Karpatschof 1992), fremgik det, at den let kunne give det indtryk. Det er imidlertid mest frugtbart, at tage fat i Limas konklusion: Vores kulturs tendens til en eksklusion af, hvad der med en charmerende svecisme hentet fra Asplund, kaldes for »grymhetens register«².

Limas pointe er jo, at vore videnskabelige diskurser producerer en normalisering ved at beskrive ondskaben i termer af noget andet, af særlige betingelser, der producerer adfærd, som er af en så vederstyggelig karakter, at vi i daglig tale karakteriserer den som ond. Den humanvidenskabelige italesættelse af ondskaben er med andre ord en bortforklaring. Det onde er heldigvis noget andet. Et resultat af psykologiske og samfundsmæssige betingelser, som vi kan ændre, når vi først har forstået mekanismerne rigtigt³.

Over for dette stiller Lima en empiri, der peger på, at onde handlinger slet ikke er undtagelsen i det menneskelige adfærdsregister, men tværtimod en del af helt almindelige menneskers helt dagligdags forholdemåde. At masseudryddelse er et ukompliceret 8-16-job for brave tyske betjente, som er udkommanderet til »Sonder-kommando« på Østfronten⁴.

Jeg synes Limas synspunkt er så centralt, at jeg vil søge at bestyrke hans position ved at inddrage en forbundsfælle, der går endnu længere, end Lima måske er tilbøjelig til selv at bevæge sig fra den socialvidenskabelige normalisering og den psykologiske bortforklaring. Denne forbundsfælle er Jens Kruuse, der er eksponent for den forrige bølge af an-

tropologisk pessimisme, eller som han nok selv ville have formuleret det, realisme. Det følgende citat stammer fra et essay med titlen »Den gode samvittighed« fra 1964, det vil sige fra den overgangstid, hvor efterkrigstidens kristeligt dominerede kulturdebat omkring Heretica var ved at blive afløst af en ny radikalisme:

Det er et af vor tidsalders mest paradoksale og forvirrende fænomener, at i en periode, hvor på engang de fleste sociale og humanitære reformer gennemførtes, og de forfærdeligste grusomheder blev begået, er den fundamentale livsholdning den gode samvittighed. Selv de tapre humanitære reformatorer blev drevet frem af en tro på, at de nok skulle ordne verden. De havde dårlig samvittighed overfor den elendighed, de så foran sig, det er rigtigt. Men det faldt dem ikke ind, at mennesket selv skulle kunne være skyldigt. Et af de besværligste ord, der forsvandt ud af det moderne menneskes gloseforråd var for eksempel begrebet skyld. Og midt i vort århundredes bemærkelsesværdige præstationer i retning af usselhed og nedrigthed står som den centrale tænkning om tilværelsen alle slags forsøg på at retfærdiggøre en overbevisning om, at er der noget galt, så skyldes det specifikke årsager – udenfor⁵.

Jens Kruuse fastholder her den opfattelse, som tænksomme personer dannede under indtrykkene fra den 2. verdenskrig og i særdeleshed fra KZ-lejrene, at nazismen ikke kun var en beklagelig smutter i civilisationens historie, en regression til fortidens barbari udløst af en akut samfundsmæssig krise, men at den tværtimod var udtryk for noget fundamentalt i menneskets væsen. Ikke i tyskernes væsen, eller i nazisternes, men vores fælles menneskelige væsen.

Og Jens Kruuse karakteriserer med en mild og sval ironi alle de åndsretninger, der forsøger at finde sådanne specifikke årsager, som lige så mange forskellige leverandører af »Den gode samvittighed«.

Nu startede jeg selv min artikel med at rette en kritik (der også var en selvkritik) mod psykologi og samfundsvidenskab for at »vende det blinde øje mod en hel masse menneskelig adfærd, som det sandt at sige også er mest behageligt at ignorere«. Men Lima har nok ret i, at hverken jeg eller Peter Berliner, der ligeledes gøres til genstand for denne kritik, er gået langt nok. Spørgsmålet er imidlertid, hvad vi skal stille op med al denne ondskab. Og det er selvfølgelig ikke kun et videnskabeligt problem. Ja, Kruuse hævder jo, at det netop ikke er et videnskabeligt problem; at videnskaben tværtimod bortforklarer et moralsk og et religiøst problem.

Dette synspunkt har jeg megen sympati for. Faktisk må jeg erkende, at Kruuse og andre, der fastholder kristendommens opfattelse af ondskaben, står nok så stærkt som alle de videnskabelige teorier, hvis forklaringsforsøg han ironiserer over⁶.

Med arvesynden som grundbegreb kan man sikkert lettere forstå ondskaben end med fx. marxistiske eller udviklingspsykologiske forklaringer. Men inden vi nu helt overgiver os til en sådan religiøs antropologi, har jeg det hedenske ønske først at diskutere overgivelsesbetingelserne. For

jeg vil jo nødtigt have i en ny diskurs, der blot er en ny bortforklaring. Så vidt jeg i min teologiske vankundighed er orienteret, er der to hovedversioner af arvesyndsbegrebet. Der er på den ene side den deterministiske udgave, hvor Gud suverænt har bestemt alting på forhånd, herunder om den enkelte skal være ond eller god; denne version er især kendt fra Calvinismen⁷. Og der er på den anden side de versioner af kristendommen, som opererer med individets frie valg mellem ondt og godt, her er fx. Luther en eksponent⁸.

Ud fra mit gammeldags rationalistiske udgangspunkt er ingen af disse versioner tilstrækkeligt oplysende til at gøre de massepsykologiske voldshandlinger mere begribelige. Jo, måske nok til at forstå, *at* de forekommer, og måske ligeledes, at der er nogle mennesker, som er særlig tilbøjelige til at hengive sig til sådanne for Gud, og en del mennesker, vederstyggelige misgerninger, men ikke *hvor og hvornår* de forekommer. Og her må jeg erkende, at et sådant forklaringsbehov sikkert er udtryk for en trang til at kontrollere og dermed normalisere ondskaben.

Men sagen er jo den, at når vi aggressionshæmmede danskere bliver så forskrækkede over krigen i det tidligere Jugoslavien (som det karakteristisk nok skal benævnes), så er det jo ikke bare, fordi vi har vendt det blinde øje til alle grusomheder mellem 1945 og 1990. Det er også, fordi vi har været forvænt med forholdsvis fredelige livsbetingelser i Europa. Samtidig har vi været temmelig uanfægtede over myrderierne i Asien og Afrika, som vi med stoisk sindsro har betragtet som noget perifert og undtagelsesvist. Denne meget forskelligartede reaktionsmåde over for de to geografisk adskilte sæt af grusomheder, er iøvrigt udtryk for en betydelig etnocentrisme. Denne kombination af relativ fredelighed i vores egen verdensdel, og en selektiv perception, der frasorterer ufredeligheden i de områder, hvor der faktisk har været krig, har altså i en menneskealder ladet os leve i en, som det nu viser sig, nok så skrøbeligt konstrueret opfattelse af en verden, der »i det store og hele« har været fredelig.

Problemet med arvesyndsopfattelsen og med andre antropologier, der udstyrer os med et medfødt forråd af uforfalsket ondskab er, at de forklarer for meget og dermed for lidt. Og jeg læser Lima som en endnu usikker fortaler for denne type opfattelse.

De forklarer *for meget* ved at gøre masse mord til en helt almindelig beskæftigelse for enhver hæderlig gadebetjent. Og de forklarer *for lidt* om, hvad det nu er for konkrete betingelser, under hvilke sådanne morderiske handlinger faktisk kommer til at høre til dagens orden.

Måske er der det særlige problem, at krig som antropologisk fænomen på den ene side har karakter af et brud med den almindelige orden (sådan som også selveste Clausewitz beskriver det), og på den anden side så instituerer krigen selv en anden orden, hvor krigshandlingerne bliver rutineret, som Lima skriver. Men her skal vi passe på, at vi ikke i vores angst for at bortforklare det onde går over i den anden grøft og gør ondskaben til den grundlæggende antropologiske kategori. For det er nemlig slet ikke

så let endda at uddanne soldater til det særlige håndværk, som består i slagtning af mennesker. Det er skam et hårdt arbejde for ansvarsfulde og specialuddannede officerer.

Der er da også kilder, som i alt fald nuancerer det Browning'ske billede af de brave hamburgske strissere og deres fornøjelige indsats i »Einsatzkommandoerne«.

I *The Destruction of the European Jews*⁹ dokumenteres det, at SS faktisk havde alvorlige arbejdspsykologiske problemer med KZ-personalet. Disse hårdt arbejdende funktionærer fik simpelthen psykiske lidelser i så foruroligende omfang, at man måtte begrænse udstationeringstiden. Der er her en ironisk detalje, som Hillberg gør opmærksom på, nemlig at det ser ud til, at det var de samme forsvarsmekanismer, der blev brugt af ofre og bødler. Især benægten.

Noget af det, jeg mener at have lært af den debat, som Lima nu har rejst, er at de tentative begrebsdannelser, som temanummeret om massepsykologi har udkastet, er alt for upræcise og generelle. Fx. forekommer det mig, at der må være forskel på de voldshandlinger, som udføres i embeds medfør, og dem der har karakter af selvstændigt intenderede grusomheder, hvor volden er et mål i sig selv. Det vil sige, at det kan være rimeligt at skelne mellem vore efterhånden hårdt prøvede hamburgske betjente på den ene side, og Dr. Mengele eller »Ivan den grusomme« på den anden. Mellem på den ene side de serbiske soldater, der er indrulleret i krigen (og som p.t. risikerer at blive sendt tilbage, hvis de flygter til Danmark) og på den anden side de tjednikker, der ser det som »a chance of a lifetime«, frit at kunne voldtage og måske derefter partere de muslimske piger, som for et par år siden var deres naboer eller skolekammerater.

En anden distinktion, som jeg tror kan være nyttig, er en opdeling i på den ene side de massepsykologiske fænomener (voldelige, harmløse eller konstruktive), der er knyttet til en stabil kultur, og på den anden side dem, som er knyttet til kulturel opløsning eller anomi. Det var faktisk en af pointerne i min artikel. Inger Bernth har gjort mig opmærksom på en antropologisk artikel, der indfører begrebet krisekult. Den hedder iøvrigt »From Ghost Dance to Death Camps: Nazi Germany as a Crisis Cult«¹⁰. Denne artikel har et langt stykke ad vejen samme pointe som min 1992-artikel, nemlig at et kulturelt sammenbrud kan udløse en pludselig opståen og udbredelse af en kultform, som for det første afviger radikalt fra kultformen i den hidtidige og nu sammenbrudte kultur, og som for det andet har nogle fantastiske træk, der i modsætning til tidligere ikke blot udgør et mytologisk subsystem af kulturen, men som i al sin monumentale virkelighedsfornægtelse er selve grundlaget for krisekulten.

Og nu er vi tilbage til den anklage, som Lima og altså også Kruuse rejser. Er det en bortforklaring af den allestedsnærværende menneskelige ondskab at beskrive Nazismen eller den etniske renaissance i det tidligere Jugoslavien som en krisekult?

Ja, denne kritik kan jo meget vel være berettiget, men er den det nu

også nødvendigvis? Er påstanden om, at det er en særlig psykologisk tilstand at være i krise en normaliserende bortforklaring? Er det en reducerende italesættelse af den immanente menneskelige ondskab, når flygtninge fra Bosnien synes, at der trods alt var mere stille og fredeligt i de 40 år under titoismen end i de senere år under dens opløsning?¹¹

Jamen, vil man med rette indvende, uanset om der er belæg for at foretage sådanne distinktioner, så eliminerer de jo begrebet »ondskab« og er dermed, hvad Kruuse kaldte for tilbud om at erhverve »Den gode samvittighed«. Jeg vil her erkende, at det er en alvorlig begrænsning ved videnskabelige discipliner som psykologi og samfundsvidenskab, at de ikke rigtigt kan indføre kategorien *det onde*. Det er lige som om de ikke er tunet til det. Men selv om vi ikke i realvidenskaberne kan gøre »Det onde« til et teoretisk grundbegreb, sådan som teologer gør det, så er det i alt fald nødvendigt, at vi holder op med reduktionistiske og »normaliserende« bortforklaringer. Vi må fastholde ondskaben (og utvivlsomt tillige godheden), ikke som et videnskabeligt begreb, men som en antropologisk kategori, som et udtryk for fænomener, det er livsnødvendigt at beskæftige sig med. Ganske vist kan vi aldrig komme til at kunne forklare denne kategori restløst på traditionel videnskabelig vis uden, at der bliver tale om *bortforklaringer* og dermed om *falske* forklaringer, men derfor må vi ligegodt blive ved med at forsøge at forstå de onde handlinger lidt bedre.

Jeg vil derfor foreslå en midterposition mellem på den ene side de grandiose bortforklaringer i psykologi og samfundsvidenskab, hvor ondskab er et specifikt udtryk for personlighedsmæssige eller historiske betingelser, der er foranderlige og dermed eliminerbare, og på den anden side en kristen hævde af arvesynden som den diabolske pæl i det kødelige udstyr, som vi har fået udleveret af den ansvarlige leverandør.

Denne midterposition går da ud på for det første at erkende, at der er noget grundlæggende omkring menneskets moralske valg, valget mellem godt og ondt, som ikke kan gøres til genstand for en egentlig teoridannelse, uden at der er tale om en scientistisk reduktionisme (ganske som det er tilfældet med et andet antropologiske problem, spørgsmålet om viljens frihed). Men for det andet at fastholde en forpligtelse til alligevel at beskæftige sig videnskabeligt med de fænomener, som er knyttet til førnævnte moralske valg.

Jeg synes nemlig med al respekt for den realisme og selverkendelse, der ligger i Kristendommens arvesynsbegreb, at denne forståelse ikke er, om jeg så må sige, så helvedes meget bevendt som grundlag for vores måde at forholde os til vores fælles ondskab. Og når jeg ser på Kristendommens ondskabsbekæmpende praksis, som den historisk har manifesteret sig med fx. inkvisition og heksebrændinger, så bliver min tilskyndelse til at overgive mig til troen på »The Original Sin« yderligere afsvalet.

Vi kan ikke stoppe masseudryddelse, sexualmord og mishandling af babyer gennem en videnskabelig italesættelse (og måske efterfølgende intervention). Vi kan ikke engang gøre os forhåbninger om teoretiske

begrebsdannelser, der sanerer sådanne uvidenskabelige begreber som »det onde« og »det gode«. Men vi kan på den anden side heller ikke være bekendt at unddrage os forpligtelsen til at bidrage som fagfolk til den fællesmenneskelige jakobs kamp for at komme til at forstå, hvad det er vi gør mod hinanden. Til fx. at forstå, hvad det er at stå i det moralske valg mellem at få ekspederet nøgne mennesker hurtigst muligt ned i en massegrav, sådan som Hamburg-betjentene gjorde det, eller at ofre sit eget liv ved at organisere en sammensværgelse mod Nazi-regimet, sådan som nogle af Østfront-officererne gjorde det, da de efter at have været vidne til de selvsamme *Einsatzkommandoer* dannede 20-juli-bevægelsen¹².

NOTER

1. (Lima, 1993)
2. (Asplund, 1987)
3. Pahuus har i et temanummer om moral i dette tidsskrift (Pahuus 1985) diskuteret det moralske livs irreducible former og argumenteret for moralens ontologiske fundament.
4. (Browning, 1992)
5. (Kruuse, 1976, p.17).
6. Der ser ud til at være det ejendommelige dilemma, at enten opgiver den videnskabelige disciplin helt at beskæftige sig med kategorien ondskab, og så kan den med rette beskyldes for moralsk blindhed, eller også tager den problemet så alvorligt, at den forsøger at arbejde videnskabeligt med det. I det sidstnævnte tilfælde sker der imidlertid noget sært og for videnskaben ubehageligt, for det viser sig enten umuligt at indføre en ordentlig begrebsbestemmelse af denne kategori, eller også kan den foretagne bestemmelse med rette beskyldes for at være reduktionistisk. En tredje mulighed, som dette indlæg skal afprøve, er at operere med en slags komplementaritet mellem den uvidenskabelige (religiøse eller hverdagsmæssige) diskurs og den videnskabelige. Ud fra en sådan komplementaritet er der noget, der kan behandles i den ene slags diskurs, men ikke i den anden, og omvendt.
7. (Se fx. Eliade, 1987)
8. (Se *ibid.*)
9. (Hillberg, R. 1985)
10. (Connor, 1989)
11. At denne totalitære socialisme har været af en så skrøbelig karakter, at den måtte føre frem til en totalitær fascisme, argumenteres der for i (Pajic 1993).
12. (Se Clausen & Schwarz 1986)

REFERENCER

- ASPLUND, J. (1987). *Det sociala livs elementära former*, Stockholm: Korpen.
- BROWNING, C.R. (1992). *Ordinary Men – Reserve Police Battalion 101 and the final solution in Poland*. Harper & Collins.
- CLAUSSEN, R. & SCHWARZ, S. (eds.) (1986). *Vom Widerstand lernen: von der Bekennter Kirche bis zum 20. Juli 1944*, Bonn: Bouvier.
- CONNOR, (1989). »From Ghost Dance to Death Camps: Nazi Germany as a Crisis Cult«, *Ethos* 17 (3: 259-288).

- ELIADE, M.(ed.) (1987). *The encyclopedia of religion* N.Y.: Macmillan.
- HILLBERG, R. (1985). *The Destruction of the European Jews*, N.Y.: Holms & Meir.
- KARPATSCHOF, B. (1992). »Det serialiserede individ og den sociale anomi«, *Psyke & Logos* (342-357).
- KRUUSE, J. (1976). »Den gode samvittighed« I artikelsamlingen *Vidunderhornet*, p.17-35, København: Lindhardt og Ringhof.
- LIMA, C. (1993). »Psykologien, massen og de onde handlinger«, *Psyke & Logos*.
- PAHUUS, M. (1985). »Filosofisk antropologi og moralbegrundelse«, *Psyke & Logos* (338-353).
- PAJIC, Z. (1993). »Nationalismens baggrund«, *Information* 27. okt.