

SELVREFLEKTION og klassiske refleksioner over selvet

Arne Poulsen

Der kan skelnes mellem sociocentriske og idiocentriske teorier om selvet og mellem teorier om henholdsvis psykologisk (indirekte) refleksivitet og radikal (direkte) refleksivitet. Mens de klassiske teorier stort set var sociocentriske og kritiske overfor muligheden for radikal refleksivitet, er der i nyere tid sket en opsplintning mellem to væsensforskellige typer teorier om selvet, den ene sociocentriske og kritisk overfor radikal refleksivitet, den anden idiocentriske og med mulighed for radikal refleksivitet. Migration, urbanisering og udbredelse af nye medier foreslås som hovedansvarlige for den historiske udvikling af selvbevidsthed og meta-tænkning. Til slut peges der på en almen begrænsning for refleksivitetens og selvbevidsthedens udviklingsmulighed.

Der skelnes mellem *Umwelt*, det fysiske og biologiske miljø, som mennesket må tilpasse sig; *Mitwelt*, de mellem menneskelige relationers verden; og *Eigenwelt*, den private verden, personens forhold til sig selv. Den eksistentiale psykolog, Rollo May, skrev i 1958: »Hvad vil det sige, at »selvet forholder sig til sig selv«? Hvad betyder det at have bevidsthed om sig selv? - Denne selvets modus i forhold til sig selv var den side af oplevelserne, som Freud aldrig rigtig fik øjnene op for, og det er tvivlsomt, om nogen hidtidig skole har skabt et grundlag for at beskæftige sig med den. *Eigenwelt* er virkelig den vanskeligste modus at få fat på i vor vesterlandske, teknologiske civilisation.« (May i May et al., 1958). May's oprindelige tekst fortsætter således: »Det kan meget vel tænkes, at *Eigenwelt* bliver det område, hvor der vil blive skabt mest klarhed i de næste årtier« (min oversættelse). Nordtofts oversættelse fra 1971 lyder således: »Det kan meget vel tænkes, at dette vil blive det studieområde, som vil trænge sig mest i forgrunden i de kommende år«.

Selv om Nordtofts version er upræcis, har tiden givet den mere ret end May's oprindelige tekst, for nok har selvet som studieområde trængt sig i forgrunden i den sidste tid, men området er mere præget af mangfoldighed end af klarhed.

Denne mangfoldighed medvirker til at gøre det urimeligt at foretage en egentlig definition af selvet. Hertil kommer, at ordet »selv« i germanske

sprog indgår i mange hverdagsproglige konstruktioner, hvor ordet ikke henviser til en entitet, men hvor anvendelsen af ordet tjener det formål at udelukke andre foreliggende muligheder, f.eks. »jeg har selv gjort det«, »du kan selv være dum«, eller »hvem er han mest forelsket i? Sig selv«.

Sproget tryller med os

Psykologiske teorier om selvet adskiller sig i deres sprogbrug ofte fra disse hverdagsproglige konstruktioner ved at tale om selvet som en entitet, som ordet henviser til, som om selvet er en *dims*, man kan undersøge. Det er det måske også, men man må ikke glemme, at dette »selv« er en teoretisk konstruktion, der er meningsløs, når den tages ud af sin teoretiske sammenhæng. I den enkelte teori er udtrykket »selvet« et instrument, der sammen med andre sproglige instrumenter bruges til at gøre rede for sagforhold.

Da sproget tryller med os, sker det let, at udtrykket »selvet«, når det er blevet brugt i en redegørelse for et sagforhold, ganske stille skifter karakter og kommer til at virke, som om det som den naturligeste sag helt alene kan henviser til et emne. Dette sproglige trylleri forekommer også i ordbogsdefinitioner. En psykologisk ordbog fra 1959 skriver: »*Selv*«: Udtryk for, at det oplevende subjekt i sin oplevelse er sig selv bevidst og samtidig bliver objekt for sig selv«. Ganske udmærket, selvom det for det første er uheldigt at lade som om, et enkelt ord er et udtryk for et helt sagforhold, og for det andet er uheldigt at lade det ord, der skal defineres, indgå i den definerende beskrivelse. Ordbogsbeskrivelsen kan dog bruges alligevel, hvis den tolkes således: »*Selv* er et udtryk, der bruges, når den situation skal beskrives, at oplevelsen eller bevidstheden får en refleksiv karakter, f.eks. når man er sig bevidst, at man er bevidst«. Nu fortsætter ordbogen: »Dette »selv« er en kontinuitet, der er uafhængig af bevidsthedens vekslende indhold.« (Dorsch, 1959). Hocus pocus - nu står ordet pludselig for et emne, der fremmaner noget for vores bevidsthed, i dette tilfælde endda noget, der siges at være uafhængigt af bevidsthedens vekslende indhold.

I narcissismens tidsalder, hvor selvteoriene har fået en opblomstring, er det vigtigt at holde sig disse tre vanskeligheder for øje: De hverdagsproglige konstruktioners prioritet. Teoriene, der i deres mangfoldighed snarere end at modsige hinanden taler om noget forskelligt. Sproget, der tryller med os.

Teorityper

Selvteorier har handlet om i det mindste seks temaer. Samme teori har ofte handlet om flere af temaerne.

1) Selvet som selvrefleksionens genstand, som det, vi får øje på, når vi kikker indad. Billedligt udtrykt: Hvis »det indre liv« lignes ved noget, der udspiller sig på en scene, kan vi da spille med på denne scene, samtidig med at vi er tilskuere til stykket?

2) Selvet som tænkningens subjekt, der kan blive objekt for sig selv, herunder diverse argumenter for eller imod denne situations umulighed eller absurditet.

3) Det samfundsskabte selv, herunder dels interaktionistiske teorier om mellemmenneskelighedens betydning for selvets dannelse, dels teorier om selvet som et historisk produkt.

4) Selvet som noget oprindeligt, en beholder, der indeholder den oplevede verden.

5) Normative teorier om selvet som mål for personlighedsudviklingen.

6) Selvet som en personlighedspsykologisk dannelse, der udgør den røde tråd i holdningerne til egen krop, egne evner, primærgruppen og sociale normer samt i stærkt viljesprægede handlinger.

Mange af disse teorier indeholder samtidig antagelser om selvets genese. Der kan skelnes mellem sociocentriske teorier, hvor selvet dannes i interaktionen eller behandles som et historisk eller offentligt produkt, og idiocentriske teorier, hvor selvet ses som interaktionens forudsætning eller som noget ukrænkeligt privat.

1) Selvreflektionens genstand

Brentano skrev i 1874 bogen *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Med empirisk tilkendegav han en afstandtagen fra »spekulativ filosoferen«, selvom den moderne læser, der kræver kendsgerninger og visioner på hver side, kan have lidt svært ved at acceptere Brentanos tekst som ikke-spekulativ. Det er den ikke desto mindre, om ikke i sin form så dog i sit budskab, Brentano skelnede skarpt mellem »indre perception« og »indre observation« (som han også kaldte introspektion). Han sagde: Psykologiens kilde er den indre perception af vores egne mentale fænomener. Men indre perception kan aldrig blive indre observation eller ren introspektion. I indre perception kan vi ikke rette vores fulde opmærksomhed mod perceptionens genstand, vi kan ikke observere den uden selvbedrag. Vi kan ikke observere vores egen vrede, uden at denne vrede forinden har ændret karakter. (Selv om eksemplet er letkøbt, er det demonstrativt nok og har fået ny aktualitet i føleriets tidsalder). Det er altså en almenpsykologisk lov, at vi ikke kan rette vores opmærksomhed mod selve de mentale fænomener. Det er kun, når vores opmærksomhed er rettet mod en genstand, at vi kan være så heldige, at vi måske opdager noget om den måde, hvorpå vores opmærksomhed er rettet mod genstanden. Det er indre perception. Indre observation, derimod, er et selvbedragerisk forehavende, som har vildledt mange unge mennesker, der »ved tærsklen til videnskaben begyndte at tvivle på deres egne evner. De havde fået at vide, at indre observation er psykologiens vigtigste kilde, og de forsøgte ihærdigt at praktisere den. Men alle deres anstrengelser var forgæves; alt, hvad de havde ud af deres besvær, var en masse forvirrede idéer og en slem hovedpine«.

I Brentanos tekst forekommer betegnelsen selvet kun sjældent. Når den forekommer, er den ikke et udtryk for noget indre liv, som vi kan rette vores opmærksomhed mod, men et udtryk, det kan være praktisk at bruge, når vi beskriver genstanden for den indre perception, nemlig vores måde at forholde os til omverdenen på. Og hvordan afslører denne genstand sig for os? Det gør den typisk i den umiddelbare *erindring*. Vi oplever altså en hændelse, men først i erindringen kan vi forholde os reflektivt til, hvad der var det karakteristiske ved vores oplevelse af hændelsen. Selvrefleksionen er altså en refleksion over en erindret virkelighed. Hvis der er en selvets enhed, er denne enhed det spor, som erindringer sætter i efterfølgende erindringer.

James (1890, p.339), Mead (1934, p.174) og Ryle (1949) indtog samme standpunkt som Brentano om erindringens betydning som et indskudt led i selvbevidstheden. James skrev, at hver tanke, blandt de ting, den kender, kender sin egen forgænger, hilser den og siger: Du er min. Hver tanke fødes som en ejer og dør som ejendom. Det er dette trick, som den gryende tanke har med øjeblikkelig at adoptere den uddøende tanke, som er grundlaget for selvfølelsens kontinuitet. For Mead var det et spørgsmål om forholdet mellem »jeg« og »mig«. »Jeg« er handlingens subjekt, »mig« er selverkendelsens genstand. »Jeg« kan ikke opleves, men når »jeg« husker, hvad jeg sagde, tænkte eller gjorde, kan det forgangne øjebliks »jeg« blive nærværende i det næste øjebliks »mig«, men kun ganske flygtigt. Hvis ikke det var sådan, at det erkendende jeg kun kan spores i erindringen, ville vi være dømt til uspontantitet. Det er gennem vores handlinger, vi lærer os selv at kende. Ryle ophævede dette synspunkt til en logisk bevisførelse: En bevidsthedshændelse (mere præcist: an act of consciousness) er ikke samtidig en bevidsthed om denne bevidsthedshændelse, for så måtte man også samtidig være bevidst om bevidstheden om denne bevidsthedshændelse. En tanke kan ikke tænke på sig selv, et billede kan ikke forestille sig selv, osv. Men en tanke kan være en tanke om en anden tanke, nemlig en erindret tanke. Selvbevidstheden er, ifølge Ryle, ikke introspektion, men retrospektion.

Det er ganske påfaldende, at Brentano, fænomenologiens fader, kom til samme konklusion om erindringens betydning for selvbevidstheden som et medieret fænomen som så forskellige folk som James, Mead og Ryle, og i Brentanos forord og appendix til 1911-udgaven forstærkes synspunktet endda, således at Grue-Sørensens opfattelse, at Brentanos synspunkter i tidens løb gik mere i retning af, at selvreferencen skulle være en væsentlig egenskab ved bevidstheden, forekommer ubegrundet (se Karpatschhof, Katzenelson & Olsen, 1982, p.201). I det hele taget spiller selvrefleksionens genstand en meget ydmyg rolle hos Brentano, og introspektion kaldes ligefrem selvbedrag. Vi var mange studerende ved Københavns Psykologiske Laboratorium i midten af tredserne, der under kravet om at studere oplevelsen af den oplevede verden blev lokket til dette selvbedrag.

Den næsten totale nedskrivning af selvet som selvrefleksionens genstand blev fulgt op af århundredskiftets markante skikkelser. James (1890), der

havde meget andet at sige om selvet, fandt ikke meget, da han ledte efter selvrefleksionens genstand. Hvad oplever vi, når vi dropper vores udadseende forehavende og tænker på os selv som tænkere, når vi leder efter det, han kaldte det spirituelle selv? James fandt ikke noget åndeligt, kun nogle rent kropslige fornemmelser plus et element af aktivitet, et forsøg på at overvinde hindringer. Baldwin (1899), der iøvrigt formulerede en skarpsindig teori om selvets genese, havde kun foragt tilovers for selvrefleksionens genstand. Cooley (1902), der banede vejen for Meads symbolske interaktionisme, afviste også den selvreflekterende søgen efter »det rene jeg« som metafysik. Og McDougall (1908) formulerede ret skarpt, at selvfølelsen og den personlige idé om ens eget selv er sociale produkter, der bør studeres som sådan.

Århundredskiftets dominerende teorier om selvet var altså sociocentriske. De benægtede ikke betydningen af *Eigenwelt*, men placerede denne sekundært i forhold til *Mitwelt*. Dermed foregreb de en række senere teoridannelser, nemlig den symbolske interaktionisme i USA, den kulturhistoriske skole i Sovjet og den halvdel af Piaget, der lægger vægt på interaktionens betydning for tænkningens decentring (modsat den epigenetiske halvdel af teorien, hvor intelligensen udfolder sig som en blomst, hvis vækst forstyrres mindst muligt). Som moderne eksempler på sociocentriske synsvinkler kan nævnes det udviklingspsykologiske paradigme, der undersøger »social kognition« (Buttersworth & Light, 1982), indenfor antropologien Geertz (1973) og indenfor socialpsykologien Gergen (1977).

2) Kan en tanke tænke sig selv?

I de under 1) omtalte teorier siges det gang på gang, at en tanke, a, ikke kan have tanken a som genstand, men at der højst kan være tale om, at tanken b flygtigt griber en erindret tanke, a. Disse teorier giver så at sige udtryk for en art *antirefleksivitet*, ikke forstået på den måde, at de udelukker muligheden for meta-tænkning som sådan, f.eks. undrende tænke over, at man kan tænke, at Himmelbjerget er højt, og Yding Skovhøj er lav, men at de udelukker muligheden for, at den enkelte tanke samtidig kan sende sit søgelys tilbage mod sig selv.

Denne udtalte antirefleksivitet havde i det hele taget autoritativ status, og fik indenfor filosofien et blåt stempel af Russel og Whitehead i 1910-13 (se Flor, 1982, p.82-84) i deres såkaldte typeteori, der bandlyste selvrefererende udsagn som »denne sætning er falsk« eller »jeg lyver altid«¹. Yderligere støtte fik antirefleksiviteten af Ryle (1949) i hans undersøgelse af det, der i denne sammenhæng kan kaldes subjektiviteten i tænkningen: Det tidligere argument om, at en tanke ikke kan have sig selv som genstand, men kun kan erindres, førte han videre således: Der er en spontanitet i tænkningen, en grænse for, hvor meget den kan kontrolleres og forudsiges. Det kommer af,

at jeg ikke er i stand til at bestemme min umiddelbart næstfølgende tanke, b, for for at kunne det, måtte jeg have kendskab til min øjeblikkelige tanke, a, rette tanke a's søgelys tilbage mod a. Men a kan først blive belyst eller gjort til genstand af tanken b, den tanke, der skulle have været kontrolleret, dvs. forudsagt af a. Det enkelte element i en beslutningsproces, en tanke, kender først sig selv i produktet. Dette svarer til Meads beskrivelse af jeg'et. Det er jeg'et, der bevirker, at vi aldrig er helt klar over, hvad vi er, og at vi overrasker os selv ved vores handling, den handling gennem hvilken vi opnår selvbevidsthed i retrospektion. Ryles (og Meads) analyse betyder ikke, at tænkningen er irrationel eller ulogisk. Når tankerne fikseres i et medium, f.eks. indtales på bånd eller skrives ned, fremstår der (sometider) en logisk rækkefølge, der er gennemskuelig for én selv og andre, så tankegangen kan forudsiges. Man kunne hertil indvende, at det ikke er tankegangen, der forudsiges, men de kendsgerninger i verden, som tankegangen er om. Denne indvending betyder imidlertid ikke noget for argumentet om tanken b's uforudsigelighed af tanken a, for skulle man på introspektivt plan mene at have forudsagt tanken b, ville denne forudsigelighed være en forudsigelighed om verden på grund af kendskab til den, f.eks. når jeg forudsiger, at jeg om to sekunder vil høre det lyn, jeg lige har set. Det er blot yderligere et eksempel på det formidlede, indirekte forhold til det mentale fænomen.

I Ryles fremstilling er der en logisk sammenhæng mellem argumenterne for refleksionens begrænsning og den personlige friheds begrænsning. I nyere tid har Hamlyn (1979) og Taylor (1977) videreført argumentationen i en kritik af en tendens til at tale for noget, der kan kaldes radikal refleksivitet og radikal frihed i nogle selvteorier. Kritik af forestillingen om radikal refleksivitet har været et gennemgående træk i dominerende teorier om selvet, ofte side om side med kritik af idiocentrisk opfattelse af selvet.

På denne baggrund kan det virke paradoksalt, at netop selvbevidstheden og selvrefleksionen i så mange teorier om den menneskelige bevidsthed er blevet beskrevet som noget, der indgår i selve bestemmelsen af den menneskelige bevidsthed. Der har endog gennem århundredet været en stigende tendens hertil. I denne sammenhæng må der dog skelnes mellem to typer selvbevidsthed: a) *Psykologisk refleksivitet*, som er et udtryk for menneskets evne til og forsøg på at forstå sin situation. Mennesket er situeret, før det reflekterer over situationen, men refleksionen kan i visse tilfælde ændre situationen, dog kun, når det ved hjælp af refleksionen lykkes at ændre de livsbetingelser, der skaber situationen. b) *Radikal refleksivitet*, som et udtryk for erkendelsens erkendelse af sig selv og for tegns refereren til sig selv (selvreference). Den radikale refleksivitet fører til to typer refleksivitetsargumenter: Det afvisende refleksivitetsargument siger, at den radikale refleksivitet enten er i konflikt med Russels typeteori eller er paradoksel eller på anden måde umulig. Det er argumenter af denne art, der har været gældende i de omtalte traditionelle teorier. Det omvendte refleksivitetsargument siger, at radikal refleksivitet er i orden, f.eks. fordi erkendelsen trods alt viser sig

at være præget af radikal refleksivitet, eller fordi Cognitive Science og Artificial Intelligence-traditionen (Hunt, 1982, p. 354) opererer fint med radikal refleksivitet, eller fordi Hofstadter (1979) har påvist radikal refleksivitet, eller fordi Russels typeteori fører til absurditeter. Et eksempel på det omvendte refleksivitetsargument kan ses hos Karpatschof (1982). Beskrivelser af selvteorier om psykologisk og/eller radikal refleksivitet kan ses hos Karpatschof, Katzenelson og Olsen (1982, pp 199-203) og Katzenelson (1982).

3) Det samfundsskabte selv

a) *Mellemmenneskelighedens betydning for selvets dannelse.* Dette tema er behandlet i Bernth (1982), Katzenelson (1982, pp 234-36) og Poulsen (1984). I beskrivelsen af de store sociocentriske teorier, specielt Meads symbolske interaktionisme, bruges ofte det udtryk, at selvet er det sociale spejl, og at vi har lige så mange slags selv, som vi har sociale roller. For at komme bag om denne reduktionistiske forståelsesmåde kan det være en hjælp at forestille sig den hegelianske tænkning, der satte sine spor i århundredskiftets teorier.

Disse spor var umiskendelige hos Baldwin. For ham var imitationen og evnen til at opfatte personlige egenskaber hos de mennesker, der passer barnet, dets vigtigste kapaciteter. I kraft af at barnet efterligner det personlige hos »den anden«, opdager det det personlige hos sig selv, og i kraft af at det opdager det personlige hos sig selv, opdager det det personlige hos den anden. Således fødes »ego« og »alter« sammen før refleksionen. Når refleksionen opstår, er der allerede opstået et »vi«. Nu kan tanken om selvet begynde. Denne er fra starten hovedsagelig opfyldt af min tanke om andre, og min tanke om andre, qua personer, er hovedsagelig opfyldt af min tanke om mig selv (Baldwin, 1899, der i øvrigt var en guldmedaljeopgave til det Kongelige danske Akademi). Nu er individet en bevidst person og en »socius«, et element i et socialt netværk, og kun som sådan kan hans individualitet og uafhængighed få mening. Dette ligger ifølge Baldwin nær Aristoteles' definition af mennesket som et socialt dyr, men han fortsætter, at det er mere præcist at sige, at mennesket er et »samfund, der er blevet individualiseret«, for hos det nye individ finder samfundet altid et nyt udtryk for sig selv. Dette giver ifølge Baldwin mulighed for forskellige filosofiske tolkninger: »Positivisten, der ser sin kollektivism bekræftet, kan hvile på sine årer eller forsøge at gennemføre sit socialistiske program. Spiritualisten finder, at den sociale dialektik blot er en fuldbyrdelse af sjælens medfødte sociale »evner«. Hegelianeren finder det empiriske vidnesbyrd om den større dialektik i det absolutte Selv, der kommer til bevidsthed hos mennesket« (Baldwin, 1913, p. 110). Det vigtigste for Baldwin var ikke at vælge mellem de tre synspunkter, men at se på selvet som en dannelsesproces (formative process) *sui generis*. Det er egentlig principperne for denne dannelsesproces, Mead præcise-

rede ved at sige, at selvet dannes i en kommunikationsproces.

Et vigtigt resultat af denne kommunikationsproces er, at individet lærer at overtage roller. Det er dette, der har givet anledning til to typer ekstrem tolkning af det sociale selv. I den ene tolkning bliver selvet til et passivt produkt af den sociale påvirkning. I den anden bliver individet til rollespiller i betydningen skuespiller. Mead ville protestere mod begge tolkninger. Den første tolkning er uinteressant, mens den anden tolkning har betydning, fordi den kan genfindes i dels Goffmans sociologi (1959) om de skuespil, vi er tvunget til at spille for at leve op til et eller andet, dels Bernes mere ideale krav om, hvad vi skal og kan gøre for at komme bag om disse roller og interagere uden masker (1964). Goffmans skuespilteori kan virke reduktionistisk og fuld af menneskeforagt i sin beskrivelse af sociale institutioner, hvor han så at sige aldrig tager moralsk standpunkt. Så vidt jeg kan se, har man mest ud af at læse Goffman ved at læse hans skuespilteori som en metode, der bruger dette princip til det yderste: Hvis vi *lader som om* mennesker *bevidst* spiller de roller, de spiller, hvad kan det så lære os om forskellige sociale institutioner? Og det er ikke så lidt, vi kan lære. Hvis teorien derimod læses som et budskab om menneskets egentlige natur, bliver budskabet omtrent dette: Vi har muligheden og friheden, men da vi er så svage og andre-styrede, nøjes vi med at spille med i det latterlige spil. Det er næppe det, der er meningen, men det er unægtelig Goffmans egen skyld, at tvivlen bliver hængende. Bernes teori handler også om sociale roller, beskrevet som transaktioner mellem mennesker, men den har et moralsk ideal, en ideal fordring, der lige passede de glade tredsere, nemlig intimiteten mellem mennesker, hvor der foreligger muligheden for at *fravælge* roller. Transaktionsanalysen har fået den mest populære beskrivelse af Harris (1967) i bogen med den meget sigende titel »I'm OK - you're OK«.

b) Selvet som et historisk produkt. Man kan diskutere, om den psykologiske refleksivitet er den egenskab, som udgør det definerende kendetegn ved den menneskelige bevidsthed. Men kun få vil benægte, at denne refleksivitet som en mulighed i det menneskelige sind har været afgørende for udviklingen af den menneskelige intelligensform i den europæiske kultur, ikke organisk, men funktionelt, i det som kan kaldes det menneskelige sinds samfundshistorie.

Ved århundredets begyndelse var man optaget af parallelliseringer mellem individets og artens intellektuelle udvikling. Baldwin (1913) resumerede perioderne således: 1) Den præhistoriske periode repræsenterer sindets egentlige barndom, hvor »myterne« var det primitive menneskes forsøg på at bringe en slags logisk eller dramatisk sammenhæng ind i den overleverede viden, ligesom barnet bruger og misbruger sin fantasi. 2) I den før-sokratiske filosofi opstod dualismen mellem levende og ikke-levende, og man opdagede, at sanserne kan bedrage. 3) I den sokratiske periode gjordes selvbekendstheden til et filosofisk tema. 4) I de post-aristoteliske skoler gik det lidt

ned ad bakke. Den spekulative holdning tog overhånd og førte til skepticis- mens etiske dekadence. Senere forsøgte Augustins voluntarisme og Tho- mas' aristotelianisme at vække den slumrende refleksive tanke, der først kunne udfolde sig med renaissancen og 5) Descartes, hvor filosofien om vi- den-om-viden kunne fuldbyrdes. Det kan lyde som om, denne periodisering mere handler om filosofiens historie end om selvet, men Baldwins rationale var, at en epokes filosofi afspejler niveauet af psykologisk refleksivitet i en given historisk periode.

Snell (1960) mente, at de tidligste mennesker ikke havde nogen selvbe- vidsthed, og at de græske tragedier i det femte århundrede f.K. afspejlede en udvikling af selvopfattelsen, hvor mennesket i stigende grad så sig selv som selvstyrende og ansvarlige for egne handlinger. Vernant (1972) analyserede også de græske tragedier og fandt, at spændingen mellem det aktive og det passive (*l'agi et le subi*) afslører en konfrontation mellem oprindelige livs- former og den nye urbanisering, der fører til, at traditionelle livsformers op- løsning giver selvoplevelsen og ansvarsfølelsen et skub »fremad«, så indivi- det bliver en person i denne historisk nye betydning, hvor en person er én, der må kunne svare for sine handlinger, både overfor sig selv og overfor an- dre.

Den kendteste teori om selvbevidsthedens historie er Jaynes' (1976), der er præsenteret i Karpatschhof, Katzenelson og Olsen (1982, pp 206-209). Når disse teorier sammenholdes med beskrivelser af skriftens betydning for menneskers problemløsningsstrategier (Poulsen, 1981), er der tre ting, der ser ud til at bære hovedansvaret for de gennem historien stigende krav til psykologisk refleksivitet: Migration, urbanisering og udbredelse af nye me- dier. Til gengæld giver disse fænomener nye muligheder for refleksivitetens udvikling. Med en lidt ufin behandling af det danske sprog kan man sige: Jo mere refleksivitet, jo mere selv.

De historiske teorier har peget på bestemte perioder for at datere selvbe- vidsthedens opståen. Det forekommer rimeligt at inddrage flere etaper, f.eks. reformationsperioden. Shakespeare lader rænkesmeden Polonius holde en afskedstale til sin søn Laertes, der skal afsted til Paris. Først råder han til beregning og selvkontrol: »Give thy thoughts no tongue. Nor any unproportioned thought his act. Give every man thine ear, but few thy voice. Take each man's censure, but reserve thy judgment.« Derefter afslut- ter han med »This above all, - to thine own self be true«. Talen viser, hvor- dan refleksiviteten stiller personen (specielt hvis han er immigrant) overfor et dilemma: Smarthed overfor ærlighed, selvkontrol overfor ligefremhed, og den viser, hvor vigtig refleksiviteten er i det fremmede, hvor pligterne og tilknytningerne ikke længere er selvfølgelige. Der kan argumenteres for, at århundredskiftet, tredserne og måske firserne har stillet yderligere krav til refleksiviteten og selvet.

4) Selvet som en beholder, der indeholder den oplevede verden

Igennem århundredet har selvteoriene ændret sig, således at refleksiviteten er blevet tillagt mere og mere vægt. Nogle teorier har taget springet fuldt ud og beskrevet selvet som radikalt refleksivt, dvs. som noget, der refererer direkte og uformidlet til sig selv, en erkendelse, der erkender sig selv eller en klasse af elementer, hvoraf et af elementerne er klassen selv. Den populæreste i nyere tid af disse teorier er Kohuts. Kohut kalder sin teori »selvpsykologi«. Den er oprindeligt inspireret af Hartmanns og Mahlers versioner af psykoanalysen, men er på det sidste begyndt at opfatte sig som en teori, der kan begrebsliggøre nogle psykiske fænomener, som ligger udenfor den øvrige psykoanalyses domæne (Kohut, 1977, Goldberg, 1978). Tilsvarende er den af nogle psykoanalytikere blevet afskrevet som en metode, der har forladt det egentligt analytiske til fordel for terapeutens empatiske genoprettelse af selvet, det selv, der oprindeligt blev forstyrret af en uempatisk mor (Rothstein, 1980).

Det radikale princip fremkommer på denne måde: Selvet er et mentalt fænomen, ligesom selvobjekterne. Selvpsykologien er studiet af selvets forhold til selvobjekterne. Disse opleves som en del af selvet (Kohut, 1971, p xiii-34). Selvobjekterne optræder i oplevelsen og førbevidstheden som objektrepræsentationer, ligesom selvet optræder som selvrepræsentationer. Selvpsykologiens genstandsområde er patientens oplevelse af, at nogle oplevelser (objektrepræsentationer) af nogle psykiske fænomener (selvobjekter) opleves som en delmængde af nogle oplevelser (selvrepræsentationer) af nogle psykiske fænomener (selvet). Det spiller ingen rolle, at patienten godt ved, at hans far er død, og hans mor er på plejehjem, selvom det er dem, der er skyld i selvobjekterne, fordi selvobjekterne ofte er psykiske repræsentanter for dem.

Man skulle mene, at denne radikale refleksivitet som terapeutisk princip må forstærke den tendens, som patienterne i forvejen har til at gøre første-personsperspektivet og selvrefleksionen til udgangspunktet for opfattelsen af verden. Noget andet er naturligvis, hvordan denne terapi udøves i praksis, men umiddelbart virker teorien som om, den snarere er et symptom på tidens søgen efter radikal refleksivitet end et middel mod den (Sass, 1986).

5) Selvet som et mål for den personlige stræben

I normative teorier om personlighedsudviklingen bruges udtrykket selvet ofte som et mål for udviklingen, og som så ofte med normative begreber har man klogeligt undladt at definere det, men i stedet forsøgt en beskrivelse af *vejen* mod målet.

Jung (1965, opr. 1933) kaldte denne vej for individuationens vej. Denne vej karakteriseres i første omgang ved, hvad den ikke er. Den er ikke selvop-

givelse til gunst for en ydre rolle og social anerkendelse eller til gunst for et urbilledes autosuggestive betydning. Mens den sidste type selvpågivelse er speciel for Jungs teori, er den første mere almindeligt beskrevet i litteraturen. Det var jo den selvpågivelse, Polonius var lige ved at komme til at råde sin søn til, før han fik viftet den væk med formularen: Vær tro mod dig selv. I Jungs talemåde fører individuationen til, at man bliver til »ens eget selv«. Individuationen kaldte han også »selvvirkeliggørelse«.

Dermed foregreb han Maslows begreb om selvaktualisering. Også dette begreb er mere karakteriseret ved, hvad der ikke er tilfældet end ved, hvad der er tilfældet. Maslow (1962) lavede en liste på 16 egenskaber, der er typiske for den selvaktualiserede person. Af disse egenskaber er næsten alle betegnet ved *fravær* af et eller andet. Fravær af realitetsfordrejelse og -fornægtelse. Fravær af uspontanitet og unaturlighed. Egenskaberne kaldes ganske vist spontanitet og naturlighed, men disse begreber har kun mening via deres modsætninger. Et barn kan jo ikke lære at blive spontant og naturligt, men det kan vokse op på en måde, så det ikke bliver for hæmmet og unaturligt. Det selvaktualiserede menneske er ikke for bornert til at have humoristisk sans, og det er ikke konformt. De få egenskaber, der er defineret ved sig selv og ikke ved deres modsætninger, f.eks. »demokratisk holdning«, er så kulturspecifikke, at de ikke rigtigt hører med i det principielle.

Det er ikke nogen kritik af begrebet om begrebet om det selvaktualiserede menneske, at der hovedsagelig beskrives ved, hvad der ikke er tilfældet. Det er nok snarere noget, der er almindeligt ved indkredsningen af stærkt evaluerende og normative begreber. Det er positivt og forfriskende, at psykologer som Jung, Maslow, Rogers og Allport (1961) har forsøgt at beskrive det sunde og det bedste, vi kan forvente af os selv, i stedet for det usunde og det svage, som psykologien ellers må lade sig nøje med. Men forsøgene viser, at det sunde alligevel lettest beskrives som fravær af bestemte usundheder, fuldstændig som i medicinen. Det kan lyde lidt trist, at vi som psykologer ikke uden videre kan kaste os ud i beskrivelser af tilliden, spontaniteten og selvaktualiseringen. Men det er nu engang vores job at beskæftige os med det, der forkrøbler tilliden, spontaniteten og selvaktualiseringen.

6) Selvet som den røde tråd

Er der overhovedet nogen rød tråd i vores handlemåder i forskellige situationer, har vi stabile personlighedstræk, eller er vores handlinger så situationsbestemte, at det er en fiktion at tale om personlighedstræk som ærlighed, hjælpsomhed osv.?

Ifølge Allport (1961) var allerede Jeremy Bentham modstander af begrebet personlighedstræk. Træk var en fiktion, ikke andet end ord, der bruges til at foregøgle noget permanent i et menneskes adfærdspertoire. Dette synspunkt, situationismen, blev styrket kraftigt af Hartshorne og May i de

res kæmpemæssige undersøgelse i trediverne af skolebørn. De målte bl.a. ærlighed og altruisme. Når de forskellige mål for ærlighed/uærlighed blev sammenlignet, var korrelationen så lav som 0.23, hvilket blev udlagt sådan, at der ikke er noget generelt personlighedstræk, ærlighed, men kun større eller mindre tendens til ærlighed i bestemte situationer. Adfærden er altså mere bestemt af den givne situation end af en rød tråd i selvet. Siden har Mischel (1968) støttet situationismen i en gennemgang af litteraturen og fundet, at gennemsnitskorrelationer på tværs af situationer er 0.30. Ifølge dette er vi altså vanemennesker, og forestillingen om et permanent selv, der binder vanerne sammen, er en fiktion.

Man kan kritisere undersøgelserne af adfærdens situationsbestemthed på to måder. Man kan enten sige, at de forskellige adfærdstests ikke har været tilstrækkeligt økologisk relevante til at vise høje korrelationer. Dermed står personlighedstrækhypotesen stadig tilbage med bevisbyrden. Eller man kan sige, at når halvdelen af alle ærlighedstestene lægges sammen til et mål, og den anden halvdel af ærlighedstestene lægges sammen til et mål, opnås der en korrelation så høj som 0.70 i Hartshornes og Mays undersøgelse. Det betyder imidlertid blot, at en tiendedel af børnene har snydt, når det kunne lade sig gøre, og en tiendedel har ikke snydt.

Det nyeste synspunkt (Mischel og Peake, 1982) er, at adfærden fra at være situationsspecifik bliver mere personlighedsbestemt, jo mere involveret personen er i det givne tilfælde. Dette svarer til Allports oprindelige synspunkt, ligesom det svarer til Sherifs (1963) definition af selvet som en personlighedsdannelse, der består af personens indbyrdes sammenhængende holdninger til det, der betyder noget for ham, nemlig egen krop, egne evner, nærtstående personer og forskellige sociale normer og institutioner. Der er altså kun mening i at tale om et selv eller om en rød tråd i selvet i personens forhold til det, der betyder noget for ham.

Brugt på denne måde bliver »selvet« en hjælpekonstruktion, der bruges, når vi beskriver den kendsgerning, at der er noget, der er vigtigt for os. Spørgsmålet er så, hvad der er det vigtigste for psykologien: Menneskers tilknytninger til noget i verden eller menneskers refleksioner over deres tilknytninger til noget i verden.

Radikal refleksivitet

Når vi sætter os op på en cykel og kører gennem byen, udfører kroppen og hjernen et ganske intelligent arbejde, som kun bringes under bevidsthedens og intentionalitetens kontrol i korte øjeblikke, f.eks. når vi opdager, at en bilist ser ud til at ville svinge til højre uden at have set os. Vi har forskellige procedurer til rådighed til at udføre dette arbejde, men vi har ikke procedurebevidsthed overfor vores cyklefærdighed. Det er noget andet, når vi laver

mad eller strikker efter opskrifter. Vi kan være mere eller mindre rutinerede, men vi må have procedurebevidsthed for at følge opskriften.

Idealet om radikal refleksivitet er et ideal om at vide så meget som muligt om, hvad man tænker og gør i øjeblikket, hvorfor man gør det, og hvad det fører til. Det er et ideal om at bringe selvet ind i procedurebevidsthedens område, at bringe så meget som muligt under bevidsthedens og intentionalitetens kontrol. Sokrates' påbud, »kend dig selv«, er tit blevet forstået som et ideal om at blive procedurebevidst overfor sig selv (Hamlyn, 1977; Taylor, 1977).

Hvorfra stammer vores viden om os selv? Ifølge de fleste teorier om psykologisk refleksivitet stammer den hovedsagelig fra vores omgang med andre mennesker, eller i det mindste fra vores engagement i ting og sager. Men hvis vi vil kende os selv, må vi være os selv. Et menneskes forsøg på helt at bringe intersubjektiviteten ind i procedurebevidsthedens søgelys, bringe intersubjektiviteten og sig selv under intentionalitetens kontrol, vil tilstoppe netop det, som er den vigtigste kilde til fornyelse og til viden om ham selv. Engagemnet giver stof til selvrefleksion, men reflekteret styring af øjeblikket ødelægger engagemnet. Det er det, der trækker grænsen mellem selvbevidsthed og selvbedrag.

NOTER

1. I et tidligere nr. af dette tidsskrift har Nordenbo (1982, p.218 ø) nævnt, at typeteorien medfører den absurditet, at det ikke vil være muligt for os at tale om sprog og bevidsthed. Typeteorien medfører dog ikke denne absurditet, da tale om sprog og bevidsthed ikke er mod typeteoriens regler. Hvis jeg sukker: »Det danske sprog er svært«, er udtalelsen ikke en del af det danske sprogsystem, men en del af summen af dansksprogede talehandlinger, og det er jo ikke dem, der refereres til. Så kunne man forsøgevis hævde, at talehandlingen »det er svært at tale dansk« er selvrefererende, idet den er en beskrivelse af summen af fortidige og nutidige dansksprogede talehandlinger, herunder sig selv; men er det ikke at overdrive den talendes ansvarlighed, de gyldighedskrav hans handling påberåber sig? Selvom jeg skriver her: »Danskere er blevet racister«, er jeg sikker på, at byretten ikke ville give min nabo medhold i en injuriersag, og Nordenbo ville ikke forestille sig, at dette udsagn kunne være en beskrivelse af hverken ham eller mig.

Som begrundelse for argumentet om, at typeteorien fører til, at vi ikke kan tale om sprog eller bevidsthed, fremfører Nordenbo det forhold, at begge entiteter rummer refleksivitet som et konstituerende træk. Denne begrundelse er kun adækvat, hvis der med refleksivitet menes selvreference. Men da det netop er denne selvreference, Nordenbo ønsker at påvise, hører den ikke hjemme i begrundelsen.

REFERENCER

- ALLPORT, G. W. 1961, *Pattern and Growth in Personality*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- BALDWIN, J. M. 1899, *Social and Ethical Interpretations in Mental Development*. New York: The Macmillan Co.

- BALDWIN, J.M. 1913, *History of Psychology*, 2. London: Watts & Co.
- BERNE, E. 1964, *Games People Play*. New York: Grove Press.
- BERNTH, I. 1982, *Psyke & Logos*, 2, 333-364.
- BRENTANO, F. 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Her efter *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
- BUTTERWORTH, G. & LIGHT, P. (eds.) 1982, *Social Cognition*. Brighton: Harvester Press.
- COOLEY, C.H. 1902, *Human Nature and the Social Order*. New York: Schocken Books, 1964.
- DORSCH, F. 1959, *Psychologisches Wörterbuch*, Hamburg: Meiner.
- FLOR, J.R. 1982, i LÜBCKE, P. (Ed.), *Vor tids filosofi: Videnskab og sprog*. Kbh: Politiken.
- GEERTZ, C. 1973, *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GERGEN, K. J. 1977, i MISCHEL, T. (ed.), *The Self*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- GOFFMAN, E. 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- GOLDBERG, A. (ed.) 1978, *The Psychology of the Self*. New York: Int. Univ. Press.
- HAMLIN, D. W. 1977, i MISCHEL, T. (ed.), *The Self*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- HARRIS, T. 1967, *I'm OK - you're OK*. New York: Avon.
- HOFSTADTER, D. R. 1979, *Gödel, Escher, Bach*. New York: Vintage.
- HUNT, M. 1982, *The Universe Within*. Brighton: Harvester Press.
- JAMES, W. 1890, *The Principles of Psychology*, 1. New York: Dover Publications, 1950.
- JAYNES, J. 1976, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Muffins.
- JUNG, C. G. 1933. Dansk udgave: *Jeg'et og det ubevidste*. Kbh: Reitzel, 1965.
- KARPATSCHOFF, B. 1982, *Psyke & Logos*, 2, 239-254.
- KARPATSCHOFF, B., KATZENELSON, B. & OLSEN, S.E. 1982, *Psyke & Logos*, 2, 199-210.
- KATZENELSON, B. 1982, *Psyke & Logos*, 2, 199-210.
- KOHUT, H. 1971, *The Analysis of the Self*. New York: Int. Univ. Press.
- KOHUT, H. 1977, *The Restoration of the Self*. New York: Int. Univ. Press.
- MASLOW, A. 1962, *Toward a Psychology of Being*. Princeton: Van Nostrand.
- MAY, R. 1971, *Eksistentiel psykologi*. Kbh: Gyldendal.
- MAY, R., ANGEL E. & ELLENBERGER H.F. (eds.) 1958, *Existence*. New York: Random House.
- MEAD, G.H. 1934, *Mind, Self and Society*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- MISCHEL, W. 1968, *Personality and Assessment*. New York: Wiley.
- MISCHEL, W. & PEAKE P.K. 1982, *Psychological Review*, 89, 730-755.
- NORDENBO, S.E. 1982, *Psyke & Logos*, 2, 211-224.
- POULSEN, A. 1981, *Psyke & Logos*, 1, 109-138.
- POULSEN, A. 1984, *Psyke & Logos*, 1, 177-189.
- ROTHSTEIN, A. 1980, *Psychoanalytic Quarterly*, 49, 423-455.
- RYLE, G. 1949, *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- SASS, L. A. 1986, *privat kommunikation*.
- SHERIF, M. 1963, i KOCH, S. (ed.), *Psychology: A Study of a Science*, 6, 30-94.
- SNELL, B. 1960, *The Discovery of the Mind*. New York: Harper.
- TAYLOR, C. 1977, i MISCHEL, T. (ed.), *The Self*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- VERNANT, J-P. 1972, i VERNANT, J-P. (ed.), *Psychologie comparative et art*. Paris: Presses Universitaires.