

Psyke & Logos, 2008, 29, 69-85

DET SUBJEKTIVE OBJEKT

Erik Schultz

Psykologiens videnskabelige status har altid været tvivlsom, fordi genstanden i denne videnskab er et subjekt i stedet for, som sædvanligt i videnskab, at være et objekt. Artiklen undersøger gennem en præsentation af ældre og nyere videnskabsteoretiske positioner, om det i lyset af psykologiens genstandsproblematik er rimeligt at betragte psykologien som en videnskab. Svaret viser sig i høj grad at afhænge af definitionen på videnskab; men ifølge den bredest mulige definition heraf har psykologien ingen problemer med at forsvare sin videnskabelighed.

Psykologien har haft officiel videnskabelig status siden slutningen af det nitende århundrede, hvor faget lidt efter lidt blev etableret på universiteterne; men en ting er at opnå denne status i formel forstand; en anden ting er, om det sagligt set er berettiget? Denne artikel vil foreslå et betinget bekræftende svar på dette spørgsmål under indtryk af nogle vigtige etablerede synspunkter, som har vundet hævd gennem årene.

I videnskabelig praksis skaber subjekter viden om objekter. I den udstrækning, en skelnen mellem subjekt og objekt er ukompliceret, er der ingen tvivl om, hvad videnskab er; det går simpelt hen ud på, at subjektet udforsker og skaffer sig viden om egenskaber, som objektet har i sig selv.

Der opstår imidlertid videnskabsteoretiske problemer, hvis subjekt og objekt ikke lader sig skelne ukompliceret, og psykologi er et af de fag, som plages af forskellige problemtyper desangående.

Terminologisk er det irriterende, at man ikke i psykologisk forskning bare kan kalde videnskabspersonen for subjektet og den videnskabelige genstand for objektet, og det kan man ofte ikke i psykologien, fordi objektet er et subjekt af principiel samme art som videnskabspersonen. Derfor vil det traditionelle subjekt i videnskab blive kaldt *forskersubjektet*; mens det traditionelle objekt vil blive kaldt *studiesubjektet*.

Objektet er også et subjekt

Et objekt er som sagt en genstand for et subjekts erkendelse. I subjektets erkendelse er der blandt andet intentioner og følelser over for objektverdenen. Ifølge Comte (1842) har mennesket historisk set været ude af stand til at bedrive ordentlig videnskab før den europæiske renaissance, fordi man indtil da troede på, at der også var intentioner og følelser i objektverdenen af samme slags, som man kendte fra sig selv som subjekt. Hvis man snubler over en sten, kan man være tilbøjelig til at skælde den ud, og en sådan kommunikation med stenen er jo sagligt set meningsløs, fordi stenen er et objekt og kun det. En menneskelig tilbøjelighed til at behandle stenen som et subjekt fornægter sig imidlertid ikke i dette eksempel.

Mennesker har gennem forhistorie og historie i vidt omfang kommunikeret med forestillede subjekter i omverdenen. Fanget i livstruende tørker har mennesker danset regndans og bragt ofre til meteorologiske guder, fordi man har troet på, at der fandtes sådanne subjekter, som kunne påvirkes kommunikativt. På samme måde har mennesker fanget i tordenvejr følt sig udsat for guddommelig vrede, og har derfor kommunikativt forsøgt at påvirke vejrliget.

Comte omtaler to faser i den menneskelige erkendelses historiske udvikling, som er karakteriseret ved at være præget af denne tilbøjelighed til at se subjektivitet i objektverdenen.

Den første, ældste og mest primitive fase kalder han den teologiske fase, som defineres ved, at guders følelser og intentioner ses som gennemgående træk i omverdenens beskaffenhed. Eksemplerne med de meteorologiske forhold illustrerer denne fase.

Den anden, senere, og lidt mere udviklede fase i menneskelig erkendelse er karakteriseret ved, at subjektive træk i objektverdenen er lidt mindre affektive og lidt mere intentionelle. Comte kalder det den metafysiske fase og ser i høj grad middelaldertænkning som eksempel herpå. En opfattelse af, at der i omverdenen er en guddommelig orden, som styrer en målrettet udvikling i verden, karakteriserer ifølge Comte metafysisk tænkning.

Omkring den europæiske renaissance har den menneskelige tænkning imidlertid udviklet sig så meget, så man gennem fornøden skoling og tankedisciplinering bliver i stand til at betragte omverdenen som en ren objektverden og kun dette. Teologiske og metafysiske tilbøjeligheder hos erkendende subjekter kan naturligvis ikke forsvinde; men de kan disciplineres: Selvom man måske til stadighed oplever tordenvejr som en vredliden, truende kommunikation fra et mægtigt subjekt derud et sted, så kan man godt have disciplineret sig til inderst inde at vide, at en sådan oplevelse er fejlagtig, fordi det i virkeligheden er udladninger af statisk elektricitet, som man har med at gøre.

Subjekter i indbyrdes kontakt kommunikerer med hinanden; mens subjekter i kontakt med objekter forholder sig manipulerende. Evnen til at se

omverdensobjekter foruden subjektive aspekter formindsker en kommunikerende omgang med omverdenen til fordel for en manipulerende.

Comte kalder denne senest udviklede fase i menneskelig erkendelse for det positive stade, som altså er karakteriseret af, at man på trods af teologiske og metafysiske tilbøjeligheder alligevel mestrer at opfatte omverdenen rensat for følelser og intentioner. Begrebet *positivisme* navngiver en filosofi, der vil fremme dette såkaldt positive stade i menneskelig erkendelse og specielt med Comte gøre gældende, at det er en nødvendighed i videnskab.

Positivismen har været en god filosofisk følgesvend til videnskaber, der studerer genstande i omverdenen, som kun er objekter og intet andet. Det drejer sig om de videnskaber, der populært sagt kaldes traditionelle naturvidenskaber, og naturvidenskabelig metodik solidt forankret i positivisme har i det store og hele haft det fint ved videnskabelige studier af den uorganiske verden.

Lidt vanskeligere har positivismen haft det som følgesvend til videnskabelige studier af den organiske verden; og problemet vokser proportional med denne verdens udviklingsgrad. Når den organiske verden udvikler sin kompleksitet, opstår der jo tilsyneladende mere og mere reel subjektivitet i objekterne, og når den organiske verden er så udviklet, så den indeholder mennesker, vil disse placeret som studiesubjekter jo umiskendeligt indeholde subjektivitet. Kan man så opretholde positivisme som baggrundsfilosofi i videnskaben psykologi?

Det har i høj grad været forsøgt af psykologiske forskere gennem fagets korte historie; men det er sket på baggrund af to forskellige opfattelser af positivismens essens. Den første og mest fundamentale vil hævde, at følelser og intentioner ganske enkelt ikke eksisterer; ej heller hos højerestående subjekter såsom pattedyr og mennesker. (Schultz, 1988). Den anden, mere moderate, vil gerne anerkende eksistensen af denne subjektivitet; men man vil gøre gældende, at den ikke kan studeres videnskabeligt.

Subjektivitet eksisterer ikke i virkeligheden

Comtes filosofi udtrykker den første, mest fundamentale begrundelse, og han mener derfor ikke, at psykologi kan være en videnskab. Den fremstormende succes i den fysiske, kemiske og biologiske videnskab er nemlig ifølge Comte et resultat af, at det har været muligt at aflure materiens naturlove, således at man kender de nødvendige og tilstrækkelige betingelser for en hændelse. Eksempelvis har man fundet ud af, at de nødvendige og tilstrækkelige betingelser for Månens bevægelser omkring Jorden er givet ved en simpel formel, der beskriver en naturlovstvang. At bevægelserne skulle skyldes en følelse eller intention hos Månen, er en uvidenskabelig forestilling; eksempelvis at Månen bevæger sig, som den gør, fordi den nyder udsigten, eller fordi den gerne vil undersøge, hvad der sker på Jorden.

Ud fra en *forståelse* af sådanne former for subjektivitet hos Månen ville man ikke kunne beregne konsekvenser for dens bevægelser. Var månen således et subjekt, ville den i bogstavelig og ikke sædvanlig metaforisk forstand være lunefuld; man ville nemlig ikke kunne forudsige dens bevægelser; man ville højst kunne kommunikere med den i et forsøg på at påvirke dem, sådan som fulderikken gør det i visen om »Du gamle Måne«, og det har jo ikke meget med videnskab at gøre. (Eksemplet her er også behandlet i Schultz, 1972). Det er imidlertid præcis denne situation psykologien med mennesker som studiesubjekter er fanget i. Hvis man iagttager, at et menneske bevæger sig rundt om en bænk i en park, vil den helt naturlige såkaldte »forklaring« på denne adfærd været givet ved en forståelse af de følelser og intentioner, der er på spil i situationen. Det viser sig måske, at vedkommende har tabt sin tegnebog og har opholdt sig omkring bænken tidligere. Man forstår nu mandens bevægelser; men man kan ikke på grundlag heraf beregne deres nødvendige forløb. Manden har nemlig, som det subjekt han jo er, mange *valgmuligheder*. Han kan bevæge sig på mange måder; han kan opgive efter kortere eller længere tid, og han kunne også have valgt at lede andre steder eller have opgivet at lede i det hele taget. Det er subjekters evne til at vælge mellem mange forskellige veje for at nå et intentionelt mål, som gør dem principielt uberegnelige.

Comte fastholder derfor, at denne naturlige forståelse af manden som studiesubjekt er og bliver uvidenskabelig, fordi den ikke fører til en indsigt i, hvad manden naturnødvendigt må foretage sig. Skal vi have kendskab til denne naturdeterminisme, må vi positivistisk disciplinere os bort fra de tilsyneladende subjektive aspekter ved manden og koncentrere os om at finde de aspekter ved ham, som reelt determinerer hans adfærd, og hvis de skal findes, skal man kombinere viden fra to reelle videnskaber; dels biologien og dels sociologien.

Comtes vision er nemlig, at man vil kunne opnå en viden om nødvendige og tilstrækkelige betingelser for menneskelig adfærd, hvis man kobler viden om biologiske og sociale love, og det er en videnskab om de sidste, som Comte døber sociologi, hvorfor han regnes for sociologiens grundlægger. Comte ved jo, som alle, at vores krop udøver mange former for naturtvang på mennesker, og han ved også, at pres fra de sociale omgivelser kan virke meget tvingende. Han forestiller sig så, at en kombination af viden om kropslige og sociale lovmæssigheder restløst vil kunne forklare psykologiske spørgsmål forstået på den måde, at den dag biologien og sociologien har tilstrækkelig viden, vil man kunne forklare mandens adfærd om bænken i parken gennem en for manden tvingende kombination af kropslige tilbøjeligheder og sociale krav, hvorved hans egne følelser og intentioner vil fremstå som rene epi-fænomener, der nok kan forstås i større eller mindre grad; men som er uden reel indflydelse på hans adfærd.

Som konsekvens af det positivistiske standpunkt frakender Comte altså psykologen muligheden for at kunne være en reel videnskab. Han kan sag-

tens anerkende, at mennesker i praksis møder psykologiske problemer, hvor en forståelse af følelser og intentioner synes meningsfulde; men disse forståelser er ifølge Comte reelt set ikke mere videnskabeligt afklarende end en forståelse af naturens vrede og straffende intentioner i et tordenvejr; den virkelige videnskabelige belysning af et psykologisk problem ligger ifølge Comte gemt i en biologisk og sociologisk kombinationsforklaring.

Denne positivistiske opfattelse har optrådt ganske markant gennem psykologiens historie. Nogle gange har den været eksplicit formuleret; men som oftest har den huseret ganske implicit som et spøgelse.

I *behaviorismen* med først Watson (1919) og senere Skinner (1971) som frontfigurer ser man tydeligt en positivistisk fordring håndhævet. Mennesker tror ofte, at de med deres følelser og intentioner påvirker deres livsbaner; men en sådan tro er ifølge Watson illusorisk. En gennemført videnskabelig indsigt i de sociale påvirkninger, kaldet stimuleringer, og de biologiske svar herpå, kaldet responser, vil ifølge Watson vise, at disse og kun disse med nødvendighed og tilstrækkelighed bestemmer forløbet. Watson mener simpelt hen, at hvis en psykolog, som rettelig burde kaldes en adfærdsteknolog, kunne styre forløbet af de stimuleringer, som et menneske udsættes for fra fødselen af, ville vedkommende teknolog være i stand til af forme dette konsekvent manipulerede menneske til hvad som helst.

Titlen på Skinners bog »Beyond Freedom and Dignity« udtrykker ligeledes den positivistiske ide. Mennesker kan opleve nok så megen frihed under intentionel planlægning og følelsesfuld værdighed i styringen af deres eget liv; men det er og bliver illusorisk ifølge Skinner, for det er hinsides disse psykiske fænomener, at den egentlige styring foregår. Den foregår nemlig via de sociale svar på menneskers spontane, biologiske udspil i verden.

Behavioristisk påvirkning af psykologisk praksis medfører et metodekrav om at oversætte tilsyneladende følelser og intentioner hos studiesubjekter til noget biologisk, sociologisk eller en kombination heraf. Hos Eysenck (1963, p. 201, se også Schultz, 1972, p. 14) finder man således det synspunkt, at en følelse som angst skal oversættes til de fysiologiske tilstande, man kan kortlægge i en angsttilstand, såsom høj puls, håndrysten, mundtørhed med mere. Eysenck betoner derved især det biologiske grundlag for subjektive tilstande som den videnskabelige psykologis egentlige objekt. Hos Mead betones i langt højere grad sociale stimuleringer som determinerende for subjekters dannelse, således at han undertiden kaldes socialbehaviorist. (f.eks. Pickering & Skinner, 1990, p. 197) Det er ifølge ham den måde andre ser os på, som bestemmer, hvordan vi kommer til at se os selv.

Subjektivitet eksisterer, men kan ikke studeres videnskabeligt

Den mere moderate positivisme, som anerkender eksistensen af subjektivitet, men anser den for utilgængelig for videnskabelig udforskning, har

blandt andre haft Popper (1972) som toneangivende filosofisk talsmand. Popper inddeler universet i tre verdener: Den første verden består af uorganisk stof; det vil sige den ikke levende del af universet; populært undertiden lidt misvisende kaldet »den fysiske verden«. Den anden verden består af levende organismers subjektivitet, af Popper kaldet *mentalitet* (mind), og den tredje verden består af levende organismers mentale produkter. Levende organismers mentalitet har nemlig ifølge Popper den særlige egenskab, at den i større eller mindre grad sætter sig spor i verden; eksempelvis edderkoppespind og fuglereder. En edderkops og en fugls mentalitet tilhører den anden verden ifølge Popper, og den er ifølge ham ganske utilgængelig som studiesubjektivitet; men konsekvensen af denne subjektivitet; nemlig dens produkter, kan studeres. Man kan nok parafrasere Poppers vision ved at sige, at skal man vide noget om en fugls subjektivitet, må man studeres dens rede, og skal man vide noget om en edderkops subjektivitet, må man studere dens spind.

Ifølge Popper kan man altså ikke studere den anden verden direkte; men man kan med den studere den første og den tredje; men sådanne videnskabelige sysler er betinget af, at den anden verden er menneskelig subjektivitet, og at tredje verden er animalske produkter. Eller sagt på en anden måde: Videnskabspersonen skal være et menneske, og studieobjektet skal være enten noget fra den livløse verden eller produkter fra den levende verdens mentalitet, såsom fuglereder og edderkoppespind, med undtagelse af den menneskelige mentalitets produkter.

Sagen er nemlig den, ifølge Popper, at fuglereder og edderkoppespind fortæller noget på indirekte måde om de producerende dyrs subjektive natur; en natur, som naturnødvendigt må fremstille disse produkter. Derimod er produkterne formet af menneskelig subjektivitet langt vanskeligere at studere videnskabeligt, så vanskelige faktisk, så studier af dem ifølge Popper ret beset ikke kan kaldes egentlig videnskab.

Produkter formet af menneskelig mentalitet er traditionelt blevet studeret i *humaniora*, og der er en langvarig tradition for at sideordne humanistisk videnskab med naturvidenskab som to forskellige slags videnskaber. For eksempel mener Dilthey (1913), at *humaniora* (Geisteswissenschaft) netop specialiserer sig i at forstå subjektive spor i menneskeskabte produkter til forskel fra *naturvidenskab*, som finder nødvendige og tilstrækkelige betingelser for naturfænomeneres eksistens. Popper vil imidlertid ikke vide af *humaniora* som rigtig videnskab, fordi han for det første i lighed med Comte ikke anser forståelse som tilstrækkeligt videnskabeligt kriterium, og for det andet finder han, at menneskeskabte produkter er så varierede og enestående, så de aldrig kan sige noget tvingende om den menneskelige subjektivitets generelle natur. Popper har selvfølgelig ingen problemer med at se en ækvivalens mellem en fuglerede og menneskers boliger eller mellem et edderkoppespind og menneskers fangstredskaber eller deres tanke-spind materialiseret i mundtlige fortællinger og skriftlige produkter. Sagen

er blot den, at menneskers subjektivitet er så uspecificeret fra naturens hånd, så enkelte produkter aldrig fortæller noget generelt om denne subjektivitet. Eksempelvis fortæller middelalderborge kun noget om middelaldermenneskers mentalitet. Humaniora må derfor lade sig nøje med indsigt i enkeltstående cases, og det diskvalificerer ifølge Popper til videnskabelig status.

For Popper handler rigtig videnskab derfor om, at menneskers anden verden studerer den første verdens objekter og den præhumane organiske verdens mentale produkter.

En edderkop er ifølge Popper tvunget til at producere den slags spind, som dens mentalitet byder den at gøre. At dette dyr overhovedet lever skyldes, at dets produkt hjælper det i dets kamp for at overleve. Skulle miljøomstændighederne ændre sig på en sådan måde, så spindet pludselig er nytteløst, vil dyret og dets art uddø. For mennesker er situationen anderledes. Til enhver tid er de af mennesker producerede boliger nyttige for menneskeslægten i dets aktuelle miljø; men skulle dette miljø pludselig ændre sig, så de sædvanlige boliger bliver ubrugelige, uddør mennesker ikke; i stedet producerer de via tankespind en ny slags boliger, som er nyttige i den nye situation, eller også forarbejder de via tankespind den pludseligt opståede miljøforandring, så forholdene i beskyttede lokale miljøer ligner det tidligere. Med andre ord: Dyr uddør, hvis deres mentalitet producerer noget, der viser sig at være dysfunktionelt for dem; mens mennesker hyppigt med held kan tilpasse deres produkter og miljømæssige omstændigheder, så de viser sig nyttige. Specielt mener Popper, at menneskers tankespind angående verdens indretning kan ses som menneskelige tredjeverdensprodukter, der planlægger produktionen af noget, der muligvis vil være hensigtsmæssigt for mennesker. Sligt menneskeligt tankespind er derfor i videnskabelig sammenhæng at betragte som *hypoteser*. Hvorfor og hvordan et menneske producerer en hypotese, skal vi ifølge Popper ikke interessere os for, for det kan vi jo ikke studere ifølge hans filosofi; men selve hypotesen er, uanset dens forfatter, i ekspliciteret form (udtalt eller nedskrevet) blevet lagt som et produkt i den tredje verden, og så kan alle mennesker undersøge, om dens påstande foreslår noget, som er gavnligt for mennesker.

For Popper er det derfor således, at man kan undersøge, om hypoteser udsiger noget korrekt om verden. Den videnskabelige metode består i, at man omhyggeligt prøver at finde tilfælde, hvor hypotesen ikke passer, og hvis man kan finde blot ét tilfælde herpå, skal hypotesen forkastes eller eventuelt viderebearbejdes, så de kommer til at gælde for alle undersøgte tilfælde. Man kan selvfølgelig aldrig undersøge alle tilfælde i verden; men hypoteser, der til stadighed viser sig at være resistente over for bestræbelser på falsifikation, kan ifølge Poppers filosofi anses for videnskabeligt påviste teorier. Med andre ord er det ifølge Popper således, at mennesker har en subjektivitet, der er i stand til at producere ideer, og vore ideer kan afprøves, så de forkerte af dem uddør, i stedet for at vi selv gør det.

Subjektiviteten – anden verden – er således ifølge Popper et reelt eksisterende fænomen, der påvirker livsomstændighederne for folk og få; den er bestemt intet epi-fænomen. Vi kan dog ifølge Popper ikke studere den direkte; men vi kan videnskabeligt studere første og den førmenneskelige del af tredje verden med den. Den menneskelige del af tredje verden kan selvfølgelig også studeres, som man gør det i humaniora; men rigtig videnskab er der ifølge Popper ikke tale om her, da man kun opnår forstående indsigt i enkeltstående cases.

Subjektivitet eksisterer, og den kan studeres via dens produkter

Grundideen i Poppers tænkning angående den anden verdens utilgængelighed for direkte studier deles af Ricoeur (1981), der imidlertid ingen problemer har med at opfatte studier af den menneskelige tredje verden som videnskab. Ifølge Ricoeur er forståelser opnået via fortolkninger af menneskeskabte produkter selve metoden, hvorpå generel viden om menneskelig subjektivitet kan fremskaffes.

Fortolkning af menneskeskabte produkter kaldes *hermeneutik*, og dette begreb henviste oprindeligt kun til fortolkninger af Bibelen. Med Comte vil man måske gøre indsigelse mod at opfatte forfatteren af Bibelen som en guddommelig subjektivitet, men uanset om man tænker således, eller anser forfatteren eller forfatterne til Bibelen som almindelige dødelige jordiske mennesker, så eksisterer denne publikation som et mentalitetsprodukt i den tredje verden, som man kan prøve at forstå.

Der findes imidlertid andre bøger end Bibelen, og efterhånden blev begrebet hermeneutik da også brugt som betegnelse for tekstfortolkninger generelt. Der findes imidlertid andre menneskeskabte produkter end tekster, og i løbet af nittende og tyvende århundrede blev begrebet om hermeneutik anvendt som betegnelse for fortolkninger af mentale spor i alle slags menneskeskabte produkter (Palmer, 1969, Schultz, 1972).

I modsætning til Popper mener Ricoeur som humanistisk forsker, at man faktisk gennem tolkninger af mange personprodukter kan skaffe sig viden om den menneskelige subjektivitets generelle natur.

Specielt interessant for psykologien er det, at Ricoeur i kraft af denne tænkning finder, at Freuds drømmetydning (1900) er et af de meget interessante eksempler på den humanistiske videnskabs hermeneutiske metode. Gennem fortolkninger af et udvalg af egne, kollegers, kollegers koners og patienters drømme arbejder Freud jo med at finde nogle generelle karakteristika ved den menneskelige mentalitet. I sagens natur vil Popper ikke tildele denne af Freud introducerede *psykoanalytiske metode* videnskabelig status; men Ricoeur vil gerne i allerhøjeste grad. For Ricoeur er det nemlig en pointe, at analysanders udsagn og herunder deres drømmemeddelelser på den psykoanalytiske briks kan betragtes som menneskeskabte produkter,

der fortolket i store mængder tegner et billede af den menneskelige subjektivitet; faktisk den anden verden, som Popper anser det for umuligt at skabe viden om.

I virkeligheden er forskellen på Poppers og Ricoeurs standpunkter kompliceret af en kendsgerning, som ikke mindst psykologer har opdaget. For eksempel har Koffka (1936, (se også Schultz, 1988 p 77ff)) påvist, at begrebet om adfærd altid per definition på en og samme tid henviser til både anden og tredje verden i poppersk forstand. Det er nemlig bevægelser i den organiske verden, som kaldes adfærd; aldrig bevægelser i den uorganiske. Det er ikke adfærd, når en sten falder ned ad en bjergside; det er blot bevægelse. Der er imidlertid tale om adfærd, når en skiløber bevæger sig ned ad en bjergside; i hvert fald så længe hendes mentalitet styrer forløbet. Hvis hun falder, er selve bevægelsen ned ikke længere adfærd; det er imidlertid hendes forsøg på at genvinde lidt kontrol med faldets forløb eller den damagekontrol, hun forsøger at udføre. Begrebet om adfærd har således ifølge Koffka altid på en og samme tid henvist til subjektiviteten (anden verden) i dens udtryk (tredje verden), hvorfor det ifølge ham altid har været selvmodsigende, når behaviorister både afviser at anerkende begreber om subjektivitet i psykologisk forskning og så alligevel accepterer begrebet om adfærd, for dette begreb har altid, selv i de strengeste behavioristisk disciplinerede beskrivelser, henvist til subjektiviteten i bevægelserne.

Det kan konkluderes, at subjektivitet, ifølge Comte og mange behaviorister, ikke anses for at være reelt eksisterende eller i hvert fald højst at optræde som oplevede epi-fænomener; mens subjektiviteten ifølge Popper og Ricoeur betragtes som en realitet i verden. Ifølge Popper lader subjektiviteten sig dog ikke udforske; men den er et vigtigt middel i forskningen. Ifølge Ricoeur kan man imidlertid i humanistisk forskning gennem tolkninger af den i poppersk forstand tredje verden skabe generaliseret viden om den anden, og derved indirekte lave videnskab om subjektivitet.

Det direkte studie af subjektivitet

Er det nu rigtigt, at subjektivitet højst kan udforskes videnskabeligt gennem indirekte metodik? Spørgsmålet er faktisk ganske vanskeligt at besvare, for man let kommer til at bekræfte det, hvis man forsøger at benægte det. Det er nemlig nærliggende at benægte det ved at påpege, at man da for pokker kan studere sin egen subjektivitet direkte, for den lever man jo i og med; så at sige; man ved jo selv, hvad man føler og tænker.

Eller gør man? I hvert fald er man så i poppersk forstand nødt til at anerkende, at man anbringer det samme andenverdensfænomen som både forskersubjekt og studiesubjekt; eller man kunne måske hævde, at det er nogle dele af egen subjektivitet, der udnævnes til forskersubjektivitet, og andre

dele, der udnævnes til studiesubjektivitet. I begge tilfælde er den forskende del af subjektiviteten afskåret fra direkte udforskning.

Kierkegaards (1844) opposition mod hovedstrømmen i attenhundredetallets filosofi er i sin essens en protest mod på positivistisk vis at reducere menneskelig gøren og laden til en kombination af biologiske og sociologiske pres, selvom kombinationen anerkendes af Kierkegaard som et reelt eksisterende forhold i menneskenaturens subjektivitet. Den biologiske side af forholdet kalder Kierkegaard for *krop* og den sociologiske for *sjæl*. Mennesket er imidlertid således indrettet, at det forholder sig til dette forhold; der er altså en tredje instans i menneskets subjektive natur, som står i forhold til forholdet mellem krop og sjæl, og dette forhold mellem tredje instans og forholdet mellem krop og sjæl kalder Kierkegaard undertiden for menneskets *ånd*, undertiden for menneskets *selv*.

Man skal være opmærksom på, at Kierkegaards begreber om krop og sjæl henviser til aspekter af den menneskelige subjektivitet; ikke til de objekter, som studeres i biologi og sociologi. Man kan eksempelvis i biologien studere den menneskelige organismes behov for væske; mens det i kierkegaardsk forstand kropslige i denne sag er oplevet tørst. Man kan ydermere i sociologien studere de sociale regler for drikkevarers påbudte oprindelsessted, for eksempel at mælk skal komme fra køer eller geder; men det i kierkegaards forstand sjælelige er oplevet nydelse, når tørsten slukkes med mælk fra disse dyr og oplevet væmmelse, hvis mælken kommer andetsteds fra.

Kan man ifølge Kierkegaard studere sin egen subjektivitet? Ja; i den forstand at selvet står i forhold til forholdet mellem krop og sjæl og derfor følgelig kan opfatte dette forhold. Den tredje instans i menneskepsyken, som er en del af selvet, er ifølge Kierkegaard menneskets forhold til Gud; måske ligefrem Guds nedslag i mennesket, så muligheden for, at selvet kan forholde sig til forholdet mellem krop og sjæl, er religiøsitet.

Der er stærke følelser på spil i oplevelserne, der stammer fra forholdet mellem krop og sjæl, og ifølge Kierkegaard er der ofte konflikter mellem disse to instanser i subjektiviteten. Disse konflikter løses af selvet, som skaber en syntese de to konfliktuerende dele imellem, og det magter selvet at gøre, på trods af at affekterne i kroppens lyst og sjælens stolthed er stærke, for selvet indeholder i kraft af Guds kærlighed den stærkeste lidenskab i den menneskelige subjektivitet. Kierkegaards opfattelse af psykologien kommer på et væsentligt punkt til at handle om den menneskelige udvikling, der i sin ideelle form består i, at selvet først tager ansvar for alt, hvad krop og sjæl måtte rumme af lidenskab, hvorefter samme selv med guddommelig lidenskab påtager sig at skabe harmonisk syntese de to ofte konfliktuerende lidenskaber imellem.

Den grundlæggende konflikt mellem krop og sjæl i menneskets subjektivitet er ifølge Kierkegaard af seksuel natur, og denne konflikt skal altså ifølge ham løses med religiøs lidenskab. Der er i dette kierkegaardske

synspunkt en interessant forskel til det, som Freud senere skulle gøre sig til talsmand for, selvom der også er en markant lighed.

Freud (f.eks. 1917) opdeler som Kierkegaard subjektiviteten i tre instanser, hvoraf de to i store træk ligner Kierkegaards. Kroppen hos Kierkegaard matcher ret præcist den instans, som Freud kalder id, ligesom sjælen hos Kierkegaard i hovedtræk er beskrevet som det, som Freud kalder superego, og i det følgende vil Kierkegaards begreber blive anvendt, når det er denne begrebslige lighed, der er relevant for konteksten.

Freud har endvidere ligesom Kierkegaard en subjektiv instans, kaldet ego, til at tage sig af kontroverser mellem id og superego, og som hos Kierkegaard handler hovedkontroversen her om seksualitet. Lidenskaberne i id og superego er endvidere stærke på samme måde, som de er det i de tilsvarende instanser hos Kierkegaard; men hvad lidenskab angår, er der en markant forskel på Kierkegaards selv og Freuds ego. Selvet hos Kierkegaard er jo lidenskabernes centrum, og det er styrken i selvets religiøse følelser, som kan skabe syntese mellem krop og sjæl. Egoet hos Freud er derimod totalt lidenskabsløst; dets funktionsmåde består i med ratio at mægle mellem de to instansers lidenskabelige patio angående seksualiteten, og det gør egoet ved som en bedre diplomat neutralt at fordele sol og vind lige. Egoet prøver for eksempel at give id visse indrømmelser ved at gøre det på symbolsk snedige måder, så superegoet ikke opdager det. Nogen harmonisk syntese mellem id og superego bliver der hos Freud ikke tale om, selvom han måske nærmer sig det lidt med sit begreb om sublimering, og den religiøse lidenskab i det kierkegaardske selv er totalt fraværende i det freudianske ego. Ifølge Freud stammer religiøse følelser fra superegoet, så Freud opfatter religion placeret i sjælens kamp mod kroppen; mens Kierkegaard opfatter religion som formidler og forsoner af bataljer mellem sjæl og krop.

Hvordan opfattes nu muligheden for det direkte studie af subjektiviteten i henholdsvis den kierkegaardske og freudianske tænkning? Hvad Kierkegaard angår, må svaret være, at man aldrig kan anbringe hele subjektiviteten som studiesubjektivitet, fordi den del af subjektiviteten, der har berøring med Gud, altså selvets ene pol, altid må befinde sig i forskersubjektivitetens position. Selvets opgave har i øvrigt i den kierkegaardske optik ikke som endemål at skabe viden om krop og sjæl; den viden er kun et middel til at skabe harmonisk syntese disse to instanser imellem via religiøs ophævelse.

For den freudianske tænkning ser sagen anderledes ud. At få viden om følelsesmæssige konsekvenser af kroppens og sjælens bataljer i subjektiviteten er for Freud hovedopgaven for den psykologiske videnskab. Denne diskrepans mellem Freud og Kierkegaard kan belyses ved begrebet om bevidsthed.

Bevidsthed

Ifølge positivismen eksisterer subjektiviteten overhovedet ikke reelt i verden. Ifølge Popper eksisterer den; men den kan kun studeres indirekte i præhumant liv gennem direkte studier af mentale produkter fra dette liv, og den menneskelige subjektivitet kan slet ikke studeres videnskabeligt. Ricoeur benægter som Popper muligheden for direkte studier af subjektiviteten; men ser netop i den humanistiske videnskabs hermeneutiske metode en videnskabelighed, der, via tolkninger af mange subjektive spor i menneskeskabte produkter, skaber generel viden om den menneskelige subjektivitet. Kierkegaard protesterer imod den opfattelse, at den menneskelige subjektivitet restløst består af elementer fra krop og sjæl; idet en religiøs syntetisk dannelse af disse elementer via selvet er subjektivitetens vigtigste opgave. Derfor kan mennesker naturligvis direkte erkende deres krop og sjæl; men ikke selvet i sin helhed.

Freuds psykoanalytiske videnskab er imidlertid karakteriseret ved at have et ærinde, som går ud på at gøre et menneske *bevidst* om dynamikken i egoets styring af bataljer mellem id og superego, hvilket jo er en vision om at få et menneske til at kende sin egen subjektivitet. Med Ricoeur i hånden kan man sige det således, at analysanden i en psykoanalyse med analytikeren som støtte skal foretage en hermeneutisk udforskning af sin egen samlede subjektivitet, således at analysanden i realiteten helst skal opnå humanistisk videnskabelig ekspertise i sin egen subjektivitet. Spørgsmålet er så, hvor denne ekspertise, af Freud kaldet *bevidsthed*, kan siges at befinde sig i pågældendes subjektivitet?

Som udgangspunkt findes den jo ikke i id og superego, og den findes ej heller i egoet, og efter en vellykket analyse kan den jo heller ikke med mening placeres i en af disse tre instanser. Freud kæmper i et af sine senere værker (1932. 31. forelæsning) med denne problemstilling ud fra den tanke, at bevidsthed må være noget med at få egoet til at fylde mere i den samlede subjektivitets husholdning, end det oprindeligt gjorde; men han indrømmer imidlertid, at han ikke kan løse dette problem tilfredsstillende (ibid., p. 67).

Freuds eftertid har tydeligvis forsøgt at løse det ved at anskue bevidsthed som en evne hos et menneske til at gå i rette med sit eget superego, således at grundkonflikten mellem dette og id bliver svækket, og det er gjort ved at tildele egoet en lidenskabelig kraft, der på en måde overhaler den pondus, som Kierkegaard udrustede selvet med. Dette forstærkede ego, som netop ofte er blevet omdøbt til selvet, kan således ikke bare skabe harmonisk syntese mellem de forefundne ingredienser i krop og sjæl. Det er via en bevidsthed om den samlede dynamik i subjektiviteten i stand til at ændre på grundkonflikten krop og sjæl imellem.

Samfundets love er ikke naturlove

I Comtes vision er menneskers adfærd en resultant af biologiske og sociologiske love; hvilket i denne sammenhæng under accept af subjektivitetens realitet godt kan kaldes en resultant af krop og sjæl. Mennesker kan ikke direkte gøre så frygtelig meget ved det biologiske grundlag for deres subjektivitet; men de kan i princippet gøre ret meget ved det kulturelle grundlag herfor, selvom sociale love gennem historien har været ret så uangribelige; men lige meget hvor konservative en kulturs sociale love på et givent tidspunkt kan siges at være, så er sociale love ikke naturlove i Comtes forstand, for hvis de var det, skulle de kategoriseres i den popperske første verden. De er imidlertid ret beset menneskeskabte, mentale produkter, der hører hjemme i den popperske tredje verden, så hvis sociologi skal anerkendes som videnskab, skal det være som humaniora. Karpatschof (2000) har nogle relevante overvejelser over traditionelle kategoriseringer af forskellige videnskaber til støtte for dette synspunkt.

Psykoanalytikerens Reich (Eissler, 1968) ragede i 1922 uklar med sin lærrmester Freud, fordi Reich mente, at Freuds teori var rigtig; men at Freud ikke turde tage konsekvensen af den. Sagen er jo den, at der normalt ikke er synderlige problemer i menneskers subjektivitet som følge af, at krop og sjæl skal samarbejde. Eksemplet med mælkedrikkeri illustrerer glimrende: Danskeres tørst har et biologisk grundlag, man ikke kan gøre stort ved; og det er let at se, at der i Danmark er nogle sociale love, som foreskriver, at mælken skal komme fra køer eller geder. Det resulterer så blot i, at danskere ofte har lyst til et glas komælk og denne kultivering af et biologisk grundlag rummer jo ingen konflikter overhovedet. Hvis de sociale love imidlertid foreskrev, at danskere kun måtte drikke saltsyre, var der en voldsom konflikt.

Som sagt er Freud enig med Kierkegaard i, at seksualiteten er bærer af hovedkontroversen mellem krop og sjæl, og Reichs vision er umådelig enkel: Hvis man kan skabe harmoni mellem id og superego på drikkevareområdet, ved at tilpasse de sociale love, så de passer godt til menneskers biologiske forudsætninger, hvorfor så ikke bare gøre det samme på seksualitetens område?

Måske har såvel Kierkegaard som Freud fat i konturen af en dyb, kompliceret problematik, når de begge stiller sig tvivlende over for Reichs vision. Kierkegaard har af gode grunde ikke kunnet kommunikere med Reich; men Kierkegaards forfatterskab rummer i sig selv en påstand om, at en harmonisk syntese mellem krop og sjæl, hvad seksualitet angår, umuligt kan løses ved at tilpasse kulturens love til kroppens fordringer; det er for Kierkegaard selve essensen i menneskelig moral, at syntesen kun lader sig ophæve gennem religiøs lidenskab. Hvad Freud angår, er sagen måske mere uklar. Reich opfattede Freuds tøven med at tage seksualpolitiske konsekvenser af den psykoanalytiske teori som et udtryk for manglende mod; men Freud har

sandsynligvis anet en større problematik i denne sag, end Reich kunne se. I hvert fald forlod sidstnævnte Freud i vrede; drog ud i verden og missionerede for, at samfundets love angående seksualitet skulle ændres, så disse loves internalisering i sjælen tillod mennesker at udtrykke sig langt friere seksuelt, end man var vant til. Dette korstog fik dog et problematisk forløb. Reich blev bortvist fra det ene europæiske land efter det andet, og han endte i USA på sine gamle dage i en tilstand af vanvid.

Måske kan man slet ikke skabe mælkedrikningseksemplets harmoni mellem krop og sjæl på seksualitetens område ved politisk at frigøre lovene for seksualitetens udfoldelse. Det kan skyldes grundlæggende uforenelige biologiske forudsætninger i børns, kvinders og mænds seksuelle natur, eller det kan skyldes meget komplicerede sammenfletninger af lovene for seksuel udfoldelse og samfundets andre love, som det måske vil kræve adskillige sekler at udrede, før en reichiansk drøm om uproblematisk seksuel harmoni mellem krop og sjæl eventuelt kunne blive en realitet. Man kan ikke vide det, og problemstillingen skal ikke forfølges yderligere her.

Det er imidlertid tydeligt at se, at man i Freuds eftertid med succes har anvendt Reichs enkle vision på andre områder end seksualitetens. Ikke mindst har den humanistiske psykologi i årene fra cirka 1930 til cirka 1970 med stor succes tilsluttet sig politiske bevægelser, som arbejder på at ændre samfundets sociale love, så de i internaliseret form i menneskers sjæl kommer i harmoni med menneskets krop. Begrebet om *menneskerettigheder* er netop opstået som konsekvens af sådanne politiske bevægelser. Det er især love om lige samfundsmæssige betingelser og dermed sociale love for de to køn; lige økonomiske betingelser for mennesker, der traditionelt var opdelt i rige og fattige via klasse og kastesystemer og lige vilkår for mennesker med forskellig etnisk baggrund, som man politisk arbejder på at etablere.

Videnskaber, der arbejder på dette formål kaldes af Habermas (1968) for *emanciperende videnskaber*, og han anbringer dem sideordnet med naturvidenskab og hermeneutisk videnskab.

At styrke selvet i kampen for ændring af sociale love

Den postfreudianske psykologiske videnskabs bidrag i denne sammenhæng har som sagt naturligt nok bestået i at forsøge at forstærke egoet, så det kommer mere i overensstemmelse med Kierkegaards selv. Traditionel freudiansk tænkning anbringer moralsk patos i superegoet; men hvis egoet skal tage moralske livtag med dybest set umoralske internaliserede sociale love, fordi disse ikke udtrykker respekt for menneskerettigheder, skal egoet udstyres med en moralsk lidenskab, der ikke blot nøjes med at lave kompromisser id og superego imellem; men som hyppigt irttesætter den forefundne moral i superegoet. En sådan umoralsk moral i sjælen svarer til det, man sædvanligvis kalder for en *moralisme*. (Schultz, 1998, p. 154 og 2000,

p. 284). Eksempelvis har humanistisk orienteret psykologi haft hærskarer af kvinder i terapi, med det formål at træne deres selv, så de kan gå i rette med de sociale love for kvindelig udfoldelse, som de har internaliseret i deres opvækst via påvirkning fra forældre og bedsteforældre. Denne kamp for at give mennesker et selv med en sådan styrke har medført, at nogle psykoanalytikere simpel hen inden for en psykoanalytisk traditions rammer har omdøbt egoet til selvet (f.eks. Hartmann 1939); mens andre direkte under betegnelsen *eksistentialisme* har flyttet sig over i et mere direkte kjerkegaardsk regi. (f.eks. May 1969).

Ifølge Kierkegaard henter selvet sin lidenskabelige styrke fra Gud. En hel del eksistentialister afviser imidlertid denne religiøse forestilling, idet de mener, at mennesker kan hente den hos sig selv i deres selv (f.eks. Camus, 1942 (se Schultz 1998)). Denne forestilling kan imidlertid kun give mening, hvis man mener, at der i menneskets subjektive natur findes en medfødt evne til at vide, hvad der i evig forstand er rigtigt og forkert, for når selvet med moralsk lidenskab skal evaluere og eventuelt bearbejde sjælens moralisme, kan selvets moralske lidenskab jo ikke hentes i sjælen, og når den heller ikke kan hentes hos Gud, må den naturnødvendigt findes som naturlig subjektivitet hos alle mennesker.

Siden cirka 1970 er der dog opstået en mistanke om, at en gudsforladt psykologi, der arbejder på at give mennesker en selvstyrke af kjerkegaards kaliber, kan rumme problemer af både praktisk og teoretisk natur. Praktisk derved, at et menneske med et stærkt gudsforladt selv i sit oprør mod sjælen kan blive egoistisk, når irettesættelsen af sjælens moralisme ikke foretages ved en fornemmelse for guddommelig moral, hvilket vil sige eviggyldig kærlighed; men snarere ud fra en vurdering af, hvad der tjener det pågældende menneske selv uden fællesmenneskelige hensyn. Man ser denne bekymring udtalt mange steder i den postmoderne psykologi. (f.eks. Jørgensen, 2002). Teoretisk derved, at når en teoretiker som f.eks. Taylor (1991) i sit forfatterskab nærmest appellerende advokerer for, at postmoderne mennesker ikke må glemme visse universelle værdier i deres selvstændige vej gennem livet, kan det være svært teoretisk at forstå, hvad det er for en instans i den menneskelige subjektivitet, der appelleres til.

I megen nyere psykologi betones vigtigheden af, at mennesker gensidigt forhandler med hinanden med henblik på at skabe nye sociale love, der egner sig til menneskers biologiske forudsætninger lige så harmonisk, som mælk og honning gør det. (f.eks. Gergen, 1997). Hvis denne forhandling hverken føres på grundlag af en guddommelig eller naturgIVEN indsigt i eviggyldig moral; men udelukkende på grundlag af et meningsløst, men alligevel meget populært begreb om såkaldte »personlige værdier«, er der i nogen grad teoretisk kaos, som muligvis er årsagen til de praktiske problemer angående personlig egoisme i nutidens kultur.

Er psykologi en videnskab?

Det er dybest set en definitionssag.

Hvis man ved videnskab forstår naturvidenskab, er psykologien kun videnskab, når den interesserer sig for de biologiske forudsætninger for vores subjektivitet. Den aktuelt meget populære interesse for at basere psykologien på hjerneforskning er ikke nødvendigvis udtryk for dette synspunkt, for hjerneforskning er under alle omstændigheder af stor psykologisk relevans. Hvis man imidlertid vil afgrænse psykologien til kun at måtte beskæftige sig med subjektivitetens biologiske betingelser, er man fortaler for dette synspunkt.

Hvis man ved videnskab både forstår naturvidenskab og humaniora, er psykologien videnskab, så længe den holder sig til at være en traditionel kombinationsvidenskab af biologi og hermeneutiske forståelser af den i poppersk forstand tredje verden.

I dette regi er det vigtigt at huske Koffkas (ibid.) pointe vedrørende adfærd. Man skal nemlig som sagt huske, at alle former for adfærd på en og samme tid udtrykker anden og tredje verden. Når man beskriver sin egen subjektivitet, som man eksempelvis gør det på den psykoanalytiske briks, producerer man en adfærd, der på en og samme tid udtrykker det, man i sædvanlig *fænomenologisk* forstand kalder en beskrivelse af egne oplevelser (anden verden), og som samtidig er en mundtlig fortælling (tredje verden). Det er derfor, at der ikke er nogen forskel på hermeneutisk og fænomenologisk metode i psykologien. (Schultz, 1993). Hvis man kun vil opnå indsigt i og dermed forholde sig neutral over for indholdet i sjælens moralisme, sådan som man angiveligt gjorde det i den tidligste psykoanalyse, holder man sig pænt inden for rammerne af en opfattelse, der accepterer både naturvidenskab og humaniora som videnskab.

Hvis man også inkluderer opgøret med traditionsbårne former for moralisme i menneskers sjæl som videnskab, hvorved videnskab rummer såvel naturvidenskab, humaniora som emancipatorisk videnskab, er psykologers værdimæssige engagement i at forbedre forholdene i menneskers sociale liv også videnskab. En stærk fortaler herfor er Brinkmann (2006), som i Deweys psykologi har fundet nogle teoretiske overvejelser til støtte for dette synspunkt.

Er psykologi videnskab? Svaret må være ja, hvis definitionen på videnskab kan rumme alle tre her behandlede former for videnskab, der i praksis har udviklet sig i fagets korte historie.

LITTERATUR

- BRINKMANN, S. (2006): *Psychology as a Moral Science*. Århus Univ; Psykologisk Inst.
- CAMUS, A. (1942): *Sisyfos-Myten*. Kbh: Gyldendal (udg. 1967).
- COMTE, A. (1842): *Cours de philosophie positive*. Stocholm: Norstedt & Sønners Forlag.
- DILTHEY, W. (1913): *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- EISLER, K.R. (1968): The Relation of Explaining and Understanding in Psychoanalysis: Demonstrated by one Aspect of Freud's Approach to Litterature. I: *The Psychoanalytical Study of the Child*. XXIII, pp 141-177.
- EYSENCK, H.J. (1963): *Uses and Abuses of Psychology*. Harmondsworth: Penquin – Pelican.
- FREUD, S. (1900): *Drømmetydning*. Kbh: Reitzel (udg. 1965).
- FREUD, S. (1917): *Forelæsninger til indføring i psykoanalysen*. Kbh: Reitzel (udg. 1972).
- FREUD, S. (1932): *Psykoanalyse – nye forelæsninger*. Kbh: Reitzel (udg. 1973).
- GERGEN, K.J. (1997): *Virkeligheder og relationer*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- HABERMAS, J. (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a M: Suhrkamp.
- HARTMANN, H. (1939): *Ego Psychology and the Problem of Adaption*. NY: International Univ. Press (udg. 1958).
- JØRGENSEN, D.R. (2002): *Psykologien i senmoderniteten*. Kbh: Hans Reitzels Forlag.
- KARPATSCHOFF, B. (2000): *Human Activity*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- KIERKEGAARD, S. (1844): Begrebet angst. I: *Samlede værker bd. 6*. Kbh: Gyldendal (udg. 1991).
- KOFFKA, K. (1936): *Principles of Gestalt Psychology*. London: Routledge & Kegan.
- MAY, R. (1969): *Existential Psychology*. NY: Random House.
- PALMER, H. (1969): *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern Univ. Press.
- PICKERING, J. & SKINNER, M. (1990): *From Sentience to Symbols*. NY: Harvester Wheatsheaf.
- POPPER, K.R. (1972): *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- RICOEUR, P. (1981): *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Univ. Press.
- SCHULTZ, E. (1972): *Psykoanalytisk fortolkning og hermeneutik*. Kbh: Akademisk Forlag.
- SCHULTZ, E. (1988): *Personlighedspsykologi på erkendelsesteoretisk grundlag*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- SCHULTZ, E. (1993): Methods, focus of interest, and theory in humanistic research. I: (eds) Engelsted, N. m.fl: *The Societal Subject*. Aarhus Univ. Press.
- SCHULTZ, E. (1998): *Frihed og bånd i menneskelivet*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- SCHULTZ, E. (2000): Modernitetens moral belyst ved sjælens åndelige natur. I: (ed) Høgh-Olesen, H: *Ånd og natur*. Kbh: Dansk psykologisk Forlag.
- SKINNER, F.B. (1971): *Beyond Freedom and Dignity*. Harmondsworth: Penquin.
- TAYLOR, C. (1991): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- WATSON, J.B. (1919): *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist*. Philadelphia: Lippincott.