

MILJØPSYKOLOGIENS FORDOMME OG DEN KROPSLIGE FORNUFT

and similar papers at core.ac.uk

provided by Tidsskrift

I dette essay diskuteres miljøpsykologien som et eventuelt psykologisk paradigme, der imidlertid begrænses af fordomme om indre-ydre distinktioner, som selv de mest lovende tilløb til en ny grundlagspsykologisk position ikke gør op med. Det gør derimod den fænomenologiske opfattelse af menneskets eksistens som en transcendens. Merleau-Pontys afdækning af kropslig fornuft og sociokulturel mening i perceptuel-ekspresiv intentionalitet danner endvidere et antropologisk-ontologisk grundlag for en psykologi, der hellere giver slip på fordomme end på den menneskelige erfaring.

Miljøpsykologi – også kaldet ‘økologisk psykologi’ eller ‘økopsykologi’ – er ved at blive en etableret disciplin. Adskillige introduktioner (såsom Bonnes & Secchiaroli 1995 og Gilford 1997) og opslagsværker (f.eks. Kruse, Graumann & Lantermann 1990a) er blot nogle af tegnene på den tiltagende psykologiske interesse for ‘det ydre’. Alt for ensidigt har psykologien været optaget af at forstå eller forklare psyken som et ‘indre’ liv. Selv om der ikke gennemgående er tale om en helt ny videnskabelig tilgang, har de seneste årtiers øgede teoretiske og empiriske opmærksomhed på ‘omverdenens’ psykiske betydning tydeligvis væsentligt gods at tilføre psykologien som videnskab og som praksis. De ting vi omgiver os med, kollektivt og individuelt, de måder vi indretter os på i vore nærmiljøer såvel som i mere omfattende geografiske strukturer af byer og landskaber, og de måder hvorpå vi forholder os til ‘naturen’ afslører selvfølgelig en hel del om vores psyke. Et væld af spændende spørgsmål og problemstillinger dukker således op i miljøpsykologien, ofte forbundne med en nøje afsøgning af detaljer i vore relationer til materielle genstande og strukturer, der kan indikere særlige kultur-, social- eller individualpsykologiske fænomener. En række forholdsvis nye eller eksotiske felter for psykologisk undersøgelse, såsom arkitektur (Norberg-Schulz 1980), design (Norman 1990) og økologi i den dagligsproglige betydning (Kruse, Graumann & Lantermann 1990a), bidrager sammen med etablerede og omfattende felter af teoretisk og anvendt psykologi, såsom psykosocialt arbejdsmiljø og menneske-maskine interaktion, til at tegne billedet af en broget strømning, der er

Kurt Dauer Keller, cand.psych., Ph.D. er lektor ved Institut for Kommunikation, Aalborg Universitet

ved at gøre menneskets forbindelse med sine omgivelser til en speciel psykologisk disciplin.

Ikke overraskende har man så også betragtet den miljøpsykologiske strømning som andet og mere end udkrystalliseringen af en særskilt disciplin, nemlig en ny almenpsykologisk position, et paradigme med sin egen tilgang til grundlæggende spørgsmål i psykologien (jf. Kruse, Graumann & Lantermann 1990b). Dette mønster, hvor en disciplin og et paradigme former sig side om side omkring et psykologisk tema såsom nu 'miljø', er jo ganske velkendt, f.eks. i relation til temaer som 'socialitet' og 'kognition'. Ved nærmere betragtning trues et miljøpsykologisk paradigme imidlertid af en spaltning i to forskellige problemstillinger, to ganske forskellige pointeringer af hvilken psykologisk relevans 'miljøet' egentlig har: Det miljøpsykologiske paradigme synes i fare for at smuldre mellem en tilslutning til solidt etablerede psykologiske tilgange og antydninger af et radikalt fornyende perspektiv på psykologien.

Fordommene om 'det indre' og 'det ydre'

Miljøpsykologien er først og fremmest optaget af relationer, interaktion og transaktion mellem menneske og omverden, idet selve distinktionerne mellem menneske og omverden betragtes som trivielle. Kruse, Graumann og Lantermann (1990b) omtaler således at en gennemgående, 'integrerende kerne' i miljøpsykologien består i understregningen af det virkelige livs detaljerede samspil mellem 'ydre' og 'indre'.

Netop denne interesse for menneskers adfærd og oplevelse i og over for hverdagens specifikke, konkrete omverdner er imidlertid en væsentlig karakteristik af økologisk psykologi. I stedet for blot 'formelt' bestemte omverdner, 'situationer', 'konstellationer af sansepåvirkning', som vi tilstrækkeligt kender det ud fra psykologien (for så vidt som den overhovedet får øje på denne 'omverden'), træder omverdner hvis struktur og dynamik opfattes og sættes på begreb ud fra deres fysisk, socialt, historisk og kulturelt givne kendetegn. (ibid. s. 8)

Heri ligger for det første en tværvidenskabelig orientering, som skal bidrage til at opfylde kravet om nuanceret belysning og begribelse af miljøet. For det andet lægges der vægt på at det psykiske liv må forstås videnskabeligt i sine naturligt forekommende vekselvirkninger med miljøet. Også når miljøpsykologien anskues som et almenpsykologisk paradigme (en grundlagspsykologisk position) forbindes den med empirisk feltforskning (og kvalitative forskningsmetoder) frem for eksperimentelle forskningsrammer (og kvantitative undersøgelser). Disse værdifulde miljøpsykologiske principper markerer imidlertid ikke en ny position inden for psyko-

logien, men snarere en fællesnævner for en række tilgange som specielt inden for den engelsksprogede verden i dag står i skyggen af et eksperimentelt og kognitivt orienteret psykologisk paradigme.

Den dybere psykologiske problematik, som miljøpsykologien altid kredser omkring, men ikke tager op så seriøst at der aftegnes en særskilt almenpsykologisk position, *drejer sig* derimod om et simpelt spørgsmål (selvfølgelig i relation til andre spørgsmål), som almindeligvis kun behandles lemfældigt inden for psykologien: hvad er forskellen mellem 'det indre' og 'det ydre'? Bestræbelser på at opnå psykologisk forståelse af 'det ydre' begrænses ofte af, at man ukritisk lægger gængse anskuelser af 'omverdenen' til grund. F.eks. er Lewins og Bronfenbrenners klassiske tilgange til en miljøpsykologi begge påvirket af en systemteoretisk tankegang med et fysikalistisk tilsnit, hvor en koncentrisk struktur af omverdenssystemer tilskrives en nærmest ontologisk status. Men selv i den bredere, biologisk inspirerede udformning er et systemisk organisme-omverden begreb næppe grundlæggende foreneligt med begreber om mening og erfaring i en videnskabelig forståelse af mennesket (jf. Keller 1999, Liebsch 2000).

Det er klart, at psykologien ikke har ét svar på spørgsmålet om hvordan 'det ydre' adskiller sig fra 'det indre', men mange. De kan dog nok i hovedsagen sammenfattes i tre forskellige, velkendte opfattelser af 'det indre', som psykologien jo har fokuseret på. Med 'det indre' kan man mene en persons diskursive erfaring og refleksion, som den pågældende i sagens natur har et privilegeret og fortroligt forhold til. Man kan også indikere nogle dybere strukturer og processer, der forstås som emotionelt meningsfulde og konativt dramatiske. Disse er mere 'dunkle', men principielt tilgængelige for andres såvel som den pågældende persons egen fornemmelse, analytiske afdækning og objektiverende fortolkning. Alternativt kan sådanne dybere strukturer og processer opfattes som perceptuel, mobil, mnemisk, ekspressiv o.a. funktionalitet. Vi kunne tale om henholdsvis et *privat* indre, som psykologien beskæftiger sig med i fællesskab med økonomi, jura og etik, et *mytisk* indre, som også kendes i antropologi, kulturvidenskaber og religion, samt et *funktionelt* indre, som også behandles i neurologi, kognitionsvidenskab og nyere samfundsvidenskab. I mønstereksemplet tilhører det private indre en (rationelt motiveret, bevidst reflekterende og ansvarligt handlende) person, mens det mytiske indre tilhører en anonym psyke (der konativt styres af begær, emotionelt af hengivelse og angst, og kognitivt af tillid og fantasi). Det funktionelle indre opfattes radikalt forskelligt blandt de divergerende teoretiske tilgange, men dog i reglen som mere elementært og kropsnært end det private indre.

Alle tre opfattelser af 'det indre' er uløseligt forbundet med at psyken defineres i sin sammenhæng med den singulære, levende og aktive menneskekrop. En-til-en relationen mellem krop og psyke betragtes som en ontologisk given, formal omstændighed. Mere substantielt implicerer psykologiske begreber og teorier om 'det indre' oftest at nogle elementær-

re aspekter af den menneskelige psyke (et funktionelt indre, og måske også et mytisk) er rodfæstet i denne kropslighed. Vidt forskellige psykologiske retninger har været enige om at betragte 'det indre' som en eller anden form for 'mikropsykologi' og 'det ydre' som noget 'makropsykologisk', – som om en-til-en relationen mellem person og krop nødvendigvis måtte ekstrapoleres med et fysisk rums metaforik, henholdsvis til en indre verdens sammensætning af elementære psykiske komponenter (hvad enten disse menes at være yderligere – f.eks. neurofysiologisk – reducible eller ej) og til en ydre verdens komplekse netværk af menneskelige individer ('hele mennesker') og ting.

Det synes også klart, at i vid udstrækning har psykologien – side om side med andre human- og samfundsvidenskaber, og til dels i samspil med dem – temmelig ukritisk *overtaget* sine brede opfattelser af en distinktion mellem menneskets 'indre' og 'ydre'. Som 'trivielle kendsgerninger' er de indoptaget fra den moderne vestlige kultur, hvor de ikke blot er gennemgående faktorer i etableret filosofisk og religiøs tænkning, men også strukturerende momenter i dagligsproget og i hverdagslivets *common sense*. I nyere videnskabsteori – såvel på marxistisk eller fænomenologisk-hermeneutisk grundlag (fra og med den sene Husserl) som på basis af analytisk filosofi siden den sene Wittgenstein – er det ganske vist erkendt, at videnskaben ikke kan frigøre sig fra kulturen og så at sige konstituere sig selv i et tomrum. Spørgsmålet er derfor, hvordan videnskaben kan og bør etablere sig i en selvkritisk granskning af dette vilkår (som en ideologi, der bidrager til at reproducere bestemte samfundsstrukturer, en diskurs, der struktureres ud fra en bestemt livsverden, eller som et sprogspil inden for en bestemt livsform). Selv om disse forskellige videnskabsteoretiske tilgange rummer betydelige indbyrdes modsætninger, fremhæver de således i fællesskab hverdagslivet som en grundlagsvidenskabelig problematik. Med sin indre-ydre dikotomi er ikke mindst miljøpsykologien fanget i denne problematik, der samtidig nok er mere negligeret inden for psykologien end inden for mange andre human- og samfundsvidenskaber.

Det gennemgående problem består i at både hverdagskulturen og videnskaben er præget af forestillinger, som ikke er i overensstemmelse med almen menneskelig erfaring. Disse forestillinger er kommet særlig klart til udtryk hos Descartes og Kant. Hos Descartes drejer det sig – for det første – om antagelsen om at det fysiske og det psykiske er to forskellige 'substanser' (ontologiske former for eksistens). Hos Kant varieres denne antagelse ved at erfaringen betragtes som et domæne af subjekt-objekt relationer (fænomener), som ligger imellem 'ting-i-sig-selv' og et 'transcendentalt jeg', der altså på hver sin side er uberørt af menneskets erfaring af sin omverden. Disse ideer er i høj grad bærende for ydre-indre distinktionerne i vores egen tid. Den kategoriske opdeling mellem det psykiske og det materielle kommer desuden klart til udtryk i psykologiens dikotomi mellem psyke og krop (hvor 'det funktionelle indre' eventuelt betragtes som

ren og skær neurologi). Den genfindes endvidere i en dikotomi mellem den sociokulturelle og den fysiske omverden. Disse to dikotomier (med fælles rod i den helt kategoriske opdeling mellem 'psykisk' og 'materielt') betragtes ofte som korresponderende, f.eks. hos Harré for hvem der basalt set findes to forskellige former for ontologi, atomernes og personernes (jf. Harré 1998, Harré & Gillett 1994). Faktisk er det jo meget almindeligt, at det mytiske og det private indre kun relateres til en sociokulturel omverden, mens det funktionelle indre kun sættes i relation til en fysisk omverden. For eksempel kritiseres Piaget ofte for en sådan opfattelse af at barnet først udvikler sig i relation til en fysisk omverden og derpå i relation til en social omverden. Ligeledes kan 'traditionel' miljøpsykologi kritiseres for at være usammenhængende, og blot have en fælles betegnelse for to vidt forskellige tilgange, en udpræget socialpsykologisk og en udpræget perceptionspsykologisk.

For det andet finder vi hos Descartes forestillingen om en fuldstændig identitet mellem subjekt og objekt i selvbevidstheden (»jeg tænker«), der betragtes som en urokkelig vished og som grundlæggende for erfaringen af omverden (dvs. perception og erkendelse). Kant pointerer at en hvilken som helst erfaring principielt kan være ledsaget af selvbevidstheden, der i sin transcendentale form (uafhængigt af erfaringen) konstituerer bevidsthed som det sammenhængsgivende i erfaringen. Denne tætte sammenkædning mellem bevidsthed, selvbevidsthed og jeg-identitet relaterer sig ikke kun til erkendelse og viden, men også til vilje og samvittighed. Det er ikke til at tage fejl af, at denne menneskeopfattelse ligger til grund for vore dages rationalistiske billede af 'det private indre'.

Hvordan strider den skarpe distinktion mellem det fysiske og det psykiske såvel som den rationalistiske opfattelse af det menneskelige subjekt så imod almen menneskelig erfaring? Ved at se bort fra erfaringens på én gang meningsfulde og kropslige karakter! Dette vil blive uddybet. Her skal det blot påpeges, at de ting og mennesker (spillevende kroppe), som vi hele tiden omgiver os med og færdes iblandt, har i bund og grund *mening* for os, – det mærker vi umiddelbart med vores egen krop. I de mest elementære og trivielle former for erfaring består således en uadskillelig sammenhæng af materialitet og sociokulturel betydning. Forestillingen om selve tingen 'bag ved' den erfarede ting må betragtes som *en regulativ idé*, ligesom forestillingen om et rationelt 'jeg', hvis selvbevidsthed er grundlæggende for erfaringen. Som regulerende idealer og tanker kan disse forestillinger selvfølgelig være overordentligt værdifulde i hverdagslivet såvel som for videnskaben. Problemet ligger i en tilbøjelighed – bl.a. i psykologien – til at ophøje disse (eller nært forbundne) normative forestillinger til en ontologisk realitet. Det ændrer ikke nødvendigvis sagen meget, at de fleste psykologiske retninger opfatter det private indre ('det rationelle jeg') som udviklet gennem erfaring, dvs. konstitueret på basis af et dybere mytisk og/eller funktionelt indre. Det indikerer blot begrebslige modsæt-

ninger og teoretiske konflikter, som psykologien åbenbart lever med, og som ikke ryster fordommene om en ydre, fysisk eller objektiv verden over for et indre, psykisk eller subjektivt univers.

Tilløb til et miljøpsykologisk paradigme

Lad os nu se lidt på hvordan forskellig psykologisk og bredere antropologisk tænkning har rystet den overleverede forestilling om en immateriel psyke i det indre af en fysisk krop med en omverden, der dels er fysisk, dels sociokulturel. Marxistisk psykologi i dens adskillige udformninger afviser skellet mellem en fysisk og en sociokulturel omverden. Ligesom menneskets psyke er den materielle omverden helt og holdent præget af menneskets sociokulturelle historie. Desuden anlægges et i en eller anden forstand materialistisk syn på psyken, der er uforeneligt med et individualistisk syn på denne. I Sovjetpsykologien (såvel som i funktionalismen) betragtes bevidstheden i et evolutionært perspektiv, som en for mennesket karakteristisk aktivitet hvormed det former sin omverden og selv bliver socialhistorisk formet. I Freudomarxismen lægges mere vægt på at forstå menneskets behov og arbejdskraft som kropsligt-materielt grundlag for psyken. Marxistisk psykologi er imidlertid ikke særlig tilbøjelig til at kritisere selve ydre-indre dikotomien. Individets forhold til den omgivende kultur karakteriseres således med begreber om interiorisering og internalisering. Vekselvirkningen mellem indre og ydre betragtes som dialektisk, hvilket kan have meget forskellige implikationer – f.eks. at der altid er tale om et konkret og gensidigt forhold, eller at kapitalismen skaber et særligt skel mellem ydre objektivitet og indre subjektivitet – men ikke anfægter selve opdelingen. Det kunne forskellige af den marxistiske psykologis indsigter ellers lægge op til, såsom Vygotskys opfattelse (1978) af redskaber og Krovozas opfattelse (1978) af en nøje sammenhæng mellem det menneskelige arbejdes produktivkraft og den menneskelige sanselighed og æstetik.

Cole (1996) knytter netop an til Vygotskys (og Deweys) opfattelse af redskabsmedieret handling i praksis for at præsentere en teori om 'kultur i psyken'. Artefakter er materielle genstande med begrebslig betydning, fremhæver han. Noget materielt og noget symbolsk udgør en enhed i og med at artefakterne er historisk modificerede og inkorporerede i målrettet handling. En tilsvarende materiel-symbolsk enhed findes i tænkningen, idet denne – som Vygotsky har påpeget – er baseret på sprogets kulturelle redskaber. Kulturen er således både ydre og indre. I tænkning og i handling fungerer psyken gennem brug af redskaber, der er funktionelt indlejret i sociokulturelle kontekster. Det er imidlertid påfaldende at Cole tegner et meget rationalistisk billede af den menneskelige psyke som et begrebsligt, symbol- (i.e. representation-) behandlede, sprogligt og kognitivt fæno-

men, hvorimod både Vygotsky og Dewey tillægger især konation – men også emotion – en mere grundlæggende betydning. Dermed tenderer han til blot at pointere at det vi kaldte ‘privat indre’ helt og holdent er kulturelt. Endvidere synes hans imødekommende omtale af vidt forskellige videnskabelige traditioners begreber om kontekst at sløre hans egen position. Således undlader han at problematisere den udbredte opfattelse af ‘kontekst’ som ‘det ydre’, selv om omtalen af et alternativt perspektiv – kontekst som ‘det, der binder sammen’ – lægger op til det. Coles hensigt er ikke at analysere dette perspektiv nærmere, kun at ‘inddrage’ det i en bred opfattelse af kontekst, praktik, aktivitet og økologi som en over-individuel omgivelse for de menneskelige individer (jf. specielt Cole 1996, p. 141-3).

I Gibsons økologiske perceptionspsykologi (Gibson 1986) findes en anden form for opgør med opdelingen mellem en fysisk og en kulturel omverden. Fysiske ting har ydelser (affordances), hævder han. Det vil sige at den mening og værdi en ting har for os ligger ‘derud’ i selve tingen. Stolen yder os ‘at sidde ned’, døren ‘at passere’ og ‘at holde ude eller inde’, osv. Vi perciperer ydelser direkte i sammensætningen af tingens overflade, selv om samme ting kan have vidt forskellige ydelser. En del af tingenes ydelser er kulturskabte. Der er et helt komplementært forhold mellem mennesket (som art og inden for en given kultur) og dets måde at udnytte sine omgivelser på. Det interessante er, at Gibson insisterer på at ydelserne er ydre, uløseligt forbundne med selve tingene. Han vil hverken kalde dem objektive, subjektive, private eller fænomenale. Der er tale om egenskaber ved tingene ‘med reference til en iagttager’, men ikke egenskaber ved iagttagerens oplevelser eller behov. Ligesom sine gestaltpsykologiske læremestre insisterer han på at psykologien begynder med den mening, som vi oplever helt umiddelbart, og at det her er ganske almindeligt forekommende, at tingene møder os med ‘krav’, ‘opfordringer’, ‘tilbud’, osv. Gibsons teori om tingenes ydelser relaterer sig til det vi kaldte ‘funktionelt indre’, en enhed af perception og proprioception, der hverken kan reduceres til sanseinformation eller til et rationelt organiserende jeg, men hvoraf ego- og selv-strukturer kan formes. Imidlertid udfolder Gibson slet ikke (som Dewey og især Merleau-Ponty) potentialerne i denne indsigt, men fastholder ydre-indre distinktionen. Som Costall (2001) har gjort opmærksom på, gør Gibson heller ikke rede for *hvordan* tingene er sociokulturelle. Der er ingen social dimension i hans opfattelse af selve perceptionen.

Graumann (1990a) fremhæver slægtskabet mellem en fænomenologisk og en økologisk tilgang til psykologien. Fænomenologiens basale begreb om intentionalitet implicerer at fænomenologisk psykologi er optaget af at studere mennesker i deres meget konkrete rettedhed mod en omverden, der fremtræder i forskellige aspekter svarende til de pågældende personers kropsligt forankrede perspektiver og indstillinger. Graumann har beskrevet denne tilgang nærmere i relation til brede psykologiske emner som ‘hukommelse’ (Graumann 1977) og ‘tilegnelse’ (Graumann 1990b), hvor

han pointerer den sociokulturelle og historiske strukturering, både af disse psykiske 'funktioner' og af tingene i vore omgivelser. Fænomenologisk opfattelse af kropslighed i den brede betydning af sanselighed, seksualitet, affektivitet, udtryk og adfærd – der overskrider betydningen af 'kroppen' som enkeltpersonens rammebetingelse – relaterer Graumann imidlertid særligt til en primært 'tingslig', rumlig, materiel omverden, f.eks. i hjemmet og på arbejdspladsen (jf. Graumann 1990a, p. 99). Men et fænomenologisk begreb om kropsligheden i denne bredere betydning tillader dog næppe den her antydede abstraktion fra sociokulturel mening, hvilket ville indebære en kun 'funktionel' vekselvirkning mellem indre og ydre. Tværtimod implicerer den fænomenologiske forståelse af kroppen en ophævelse af ydre-indre distinktionen i perceptuel og ekspressiv mening, hvor mytisk dramatik og funktionel pragmatik går hånd i hånd.

Opsummerende må man konstatere at disse fire meget forskellige tilløb til et miljøpsykologisk paradigme – marxistisk psykologi, Cole, Gibson og Graumann – stort set er fælles om at pointere kulturen, som findes både i tingene og i psyken, ligesom de er enige om at der er en tæt vekselvirkning og overensstemmelse mellem 'det ydre' og 'det indre'. Det varierer noget hvor vidt de hver især kommer 'hele vejen rundt' omkring at diskutere 'det ydre' i relation til de tre forskellige former for 'det indre'. Der tegner sig imidlertid en almindelig enighed om at psykologien må betragte selve ydre-indre dikotomien som en grundlæggende kendsgerning. Denne fordom skal nu stå for skud!

Opfattelsen af menneskets eksistens som transcendens

I sin modne udformning tager fænomenologien ikke udgangspunkt i videnskabelig erkendelse, men i menneskets umiddelbare eksistens. Vi eksisterer forud for nogen klar erkendelse af hvordan verden og vi selv er indrettet. Hos Heidegger, Sartre og Merleau-Ponty (men ikke hos den sene Husserl) hænger dette sammen med at distinktionen mellem menneskets indre og menneskets ydre verden ikke findes i vores umiddelbare tilværelse. Heidegger (1972) betragter først og fremmest mennesket som 'der-væren' (Da-sein), dvs. situeret eksistens, og menneskets væren som en 'væren-i-verden' (In-der-Welt-sein). Menneskets eksistens er rodfæstet i dets praktiske involvering og engagement i hverdagslivets begivenheder og trivialiteter, hvor vi oplever og erfarer meningsfuldt med en umiddelbarhed, der ikke kan beskrives i subjekt-objekt begreber, og som i det hele taget ligger fjernt fra forestillingerne i videnskaben og i 'den nyere tids filosofi' (f.eks. hos Descartes og Kant). Tilsvarende er jeg'et for Sartre (1975) skabt som en ting blandt de andre ting i verden, og forbliver i bund og grund uløseligt sammenhængende med disse (hvorimod bevidstheden er karakteriseret ved fantasien frihed). Merleau-Ponty påpeger noget af det samme på denne

måde: Vi er ikke inde i vore kroppe! Jeg er min krop, og som en sådan oplevende krop *befinder jeg mig* – så bogstaveligt talt som tænkes kan – midt ‘ude’ (– eller kald det bare ‘inde’) i de meningsfulde begivenheder og trivialiteter, som fanger (eller hurtigt passerer) min opmærksomhed. Med bl.a. begrebet om transcendens indfanger fænomenologien denne umiddelbare ‘væren kastet ud i en konkret situation’, som vi så – sekundært – kan forholde os mere eller mindre reflekteret til, uden at den dog dermed – i sin primære form – giver helt slip på os. Den umiddelbare integreret og ikke-distinktion mellem verden og os selv indgår som en dybde dimension i baggrunden af en hvilken som helst erfaring vi kan have. Husserl (1982) indførte det velkendte begreb ‘livsverden’ for at indfange denne menneskets permanente relaterethed til sin enorme erfaring af mening i praktiske livssammenhænge, men i modsætning til sine eksistentiale efterfølgere fastholdt han samtidig den modsatte, traditionelle forestilling om ‘et transcendentalt jeg’, der i sin uberørthed af verden konstituerer verden. Dermed forblir Husserl i fare for at forveksle menneskets eksistens med dets begrebslige, videnskabelige erkendelsesformåen, ligesom han kan siges selv at lægge op til den reduktion af livsverdensbegrebet til ‘et videnslager’, som måske i dag (via Schütz, Habermas, Searle o.a.) måske snarere er reglen end undtagelsen. *Transcendensen* er derimod den ‘umiddelbare overskridelse’ og ‘gåen-ud-i-et-med-verden’ hvormed vi altid i udgangspunktet befinder os uden for det ‘centrum’ i et organiserende jeg, en klar bevidsthed eller en (ved sin fysiske afgrænsning defineret) personlig krop, som både i dagligsproget, hverdagslivets overleverede refleksionsmønstre (‘den sunde fornuft’), fremherskende videnskabelige menneskeopfattelser og den nyere tids filosofiske antropologi tages for grundlæggende givet. I modsætning til den tidlige, Husserlske fænomenologiske erkendelses-orienterede begreb om intentionalitet, der pointerer menneskets *rettethed* mod sin omverden, implicerer den eksistens-orienterede (og hermeneutiske) fænomenologiske begreb om transcendens en *fuldstændig opslugthed* af verden og *opløsthed* i dagligdags praktikker, hvor distinktioner mellem mennesker eller mellem menneske og ting ikke spiller nogen strukturerende rolle. Påfaldende nok synes denne forståelse af menneskets basale transcendens ikke at være slået nær så godt igennem i eksistentiale psykologi, som den individualistiske orientering Heidegger og Sartre har arvet fra Kierkegaard.

Merleau-Ponty inkluderer transcendenen i det begreb om *kropslig* intentionalitet, som er helt centralt i hans analyser af den menneskelige erfaring. Når han skelner mellem indre og ydre er det som regel i en stringent fænomenologisk distinktion mellem hvad der egentlig gør sig gældende i erfaringen og hvad vi enten fordomsfuldt eller diskursivt bearbejdende tilskriver den. I en omfattende ‘indledning’ til hovedværket *Perceptionens fænomenologi* (Merleau-Ponty 1945/1962) gør han op med fordommene om ‘den objektive verden’ og ‘den indre verden’, der i høj grad

genfindes i vore dages forskellige afskygninger af 'realisme' og 'konstruktivisme'. Den verden vi kender umiddelbart står ikke fuldt færdig og venter på vores erkendelse, og er lige så lidt et konstitueret produkt af vores rationalitet eller bevidsthed.

Vi lever derimod i verden som *et felt* af erfaring og praksis, hvilket vil sige at verden gennemgribende er sociokulturelt orienteret: der fremtræder altid noget – hverken intet eller alt – og dette 'noget' er struktureret med mening, altid perspektiveret med en dybde, der både er sociokulturel og kropslig, uanset hvor overraskende, usammenhængende eller konfliktfuld den oplevede mening så end måtte være. I denne forståelse af erfarings- og praksisfelter finder Merleau-Ponty meget nære sammenhænge mellem på den ene side det fænomenologiske begreb om kropslig intentionalitet og på den anden side gestaltpsykologiens opdagelse af figur-baggrund-strukturen såvel som den freudianske opdagelse af den psykoseksuelt-mytologiske dramatik ved menneskets sociokulturelle kropslighed, en på én gang funktionel-pragmatisk og mytisk-emotionel dybde af meningsgivende perceptuel-ekspressiv bevægelse i den menneskelige praksis og erfaring.

Når Merleau-Ponty (1989/1995b) taler om 'perceptionens primat' deler han et udgangspunkt i gestaltpsykologiens overvindelse af alternativet mellem 'objektiv psykologi' og 'introspektiv psykologi', men afviser endvidere såvel deterministiske som rationalistiske opfattelser af mennesket. Denne position opnås på basis af indgående fænomenologiske analyser af perceptionen – den mest umiddelbare form for erfaring – der danner en rød tråd i hele hans forfatterskab. Perception viser sig at være en synæstetisk og uløselig sammenhæng af eksteroeception og proprioception (herunder kinæstesi): umiddelbart perciperer vi (*sociokulturelt*) *meningsfulde* helheder, og dette kan umuligt gøres op som passivitet eller aktivitet (dvs. enten en passiv optagelse eller en aktiv konstituering af mening). Perceptionen viser sig at være konativt-emotionelt og doksisk struktureret, som grundlag for at den også kan have en diskursiv-kognitiv og epistemisk karakter. Endvidere har perceptuel mening umiddelbart et ekspressivt præg, der så at sige er kødeligt: Den måde hvorpå en kropslig gestus griber os med en mening, som 'modtager' og 'afsender' uden videre erfarer helt ens (som trivial mening for et anonymt 'man'), danner også en permanent baggrund for det symbolbaserede (verbale og diskursive) sprog, der således blir en slags 'pseudo-krop'. Vi *perciperer* altså sproglig mening, dvs. rammes umiddelbart af den som en kropslig erfaring. Ligesåvel som kroppen *indgår* som en alment strukturerende baggrund i orienteringen af mine erfaringer, så jeg f.eks. ikke behøver at lede efter min hånd når jeg skal bruge den, lige så lidt behøver jeg at lede efter meningen med de ord, der indgår i en dagligsproglig sætning som jeg hører eller formulerer. I bund og grund afslører den perceptuelle intentionalitet således en anonym, sociokulturel strukturering, der binder alle vore oplevelser og erfaringer sammen af det 'stof', vi kalder mening. Derfor hænger min oplevelse af en ting i en ele-

mentær, 'erfaringslogisk' forstand sammen med at andre kan opleve den. Kommunikationen mellem mennesker er allerede indstiftet i de fysiske ting, som vi oplever.

Der er, og jeg kan godt mærke det hvis jeg blir utålmodig, en slags fordring om at hvad jeg ser må han også kunne se. Men samtidig kræves denne kommunikation af selve den ting, som jeg ser, af solens reflekser i den, af dens farve, af dens sanselige evidens. Tingene trænger sig ikke på som sand for enhver intelligens, men som reel for ethvert subjekt, der deler min situation. (Merleau-Ponty 1989 p. 51-2 / 1995b p. 14; modificeret oversættelse.)

Et erfarings- og praksisfeltets mening består i høj grad i en kropslig fornuft, der ikke (ligesom en rationel bevidsthed) forudsætter grænser mellem de implicerede deltagere, men deles i anonymt, åbent fællesskab. Her er tale om et væld af mere eller mindre udifferentierede former for socialitet og kultur, som ikke falder inden for den empiriske samfundsvidenskabs gængse kategorier. Kropsligt opfatter og udtrykker vi hele tiden mening, der ikke er begrebslig eller diskursiv, ikke er baseret på sproglig eller sensorisk repræsentation, og som ikke behøver at blive gjort til genstand for tematisk refleksion. Med et begreb om 'stil' indikerer Merleau-Ponty hvordan vi både mellem menneskeligt og i omgangen med ting spontant udtrykker og perciperer *konkret* mening, dvs. specifik mening i et alment perspektiv. Hverken de gængse opfattelser af perception som 'sansning + begreb' eller af sprog som et lingvistisk system indfanger dette, at kommunikativ mening først og fremmest er 'begivenheder vi mærker', dvs. situeret betydning som griber os kropsligt.

Kropslig fornuft og perceptuel-ekspressiv intentionalitet

Den stringente, fænomenologiske analyse af kropsligheden fører til en række bemærkelsesværdige iagttagelser, der klart afslører at ydre-indre dikotomien ikke er en ontologisk-antropologisk grundbetingelse, men en kulturhistorisk konstruktion. Det er allerede nævnt, at den mening vi erfarer – som de kroppe vi er – ikke normalt er lokaliseret som noget 'indre' i kroppen. For det første erfarer vi kun undtagelsesvis kroppen som et fysisk rum, hvor indre er adskilt fra ydre ved kroppens overflade. For det andet implicerer det at opfatte eller udtrykke mening egentlig ikke at *lokalisere* den i et fysisk eller psykisk rum. Givetvis relaterer den mening vi erfarer sig til bestemte personer og ting – dette drejer sig jo om at mening i det hele taget er kontekstuel struktureret: en mening danner et konkret, situeret perspektiv i og med at vi opfatter den (jf. Keller 2001). Men hvor *befinder sig* meningen med en sætning som 'Danmark er fjendtlig over for fremmede';

hvor er Beatles-melodien 'She loves you' henne; hvor er selve placeringen af det positive ved at vinde i et spil? Strengt taget kan man lige så godt svare 'alle vegne' som 'intet sted'.

Det kan være svært at 'lodde dybden' af denne erkendelse, som ikke desto mindre synes uomgængelig, at netop menneskets krop – der som en klart afgrænset, singular entitet lægges til grund for den almindelige opfattelse af psykologiens genstand – i vores egen *umiddelbare* oplevelse er uden grænser til andre eller til andet, fuldstændig åben for et meningsstrukturerende samspil mellem forskellige poler i et sociokulturelt felt. Spontant kan vi både opleve som et udifferentieret 'man' og som en helt 'sammenslynget' eller reversibel 'position' i en selv-anden, en individ-kollektiv – eller endog en selv-ting – relation. Lad os se lidt nærmere på, hvordan denne intentionale 'griben ind i hinanden' – eller 'chiasme', som Merleau-Ponty kalder det – kan vise sig i erfaringen.

Mange gange i sit forfatterskab vender Merleau-Ponty tilbage til et fænomen, som han tillægger en meget stor betydning, nemlig erfaringen af at berøre sig selv (der jo givetvis allerede gør sig gældende i fostertilstanden). Når den ene hånd berører den anden kan vi veksle meget fleksibelt frem og tilbage mellem at opleve med den berørende eller med den berørte hånd, men ikke være til stede i begge oplevelser på én gang. Her etableres en grundlæggende forståelse af korrespondance mellem varierende perspektiver på en perceptuel-ekspressiv begivenhed og af reversibilitet mellem forskellige positioner i et felt.

Som et eksempel på betydningen af dette kunne man pege på, at spædbarnet allerede i to-måneders alderen tydeligvis deltager i en kropslig kommunikation, hvor deltagerne skiftes til at sige den samme lyd. Barnet deltager altså i et sociokulturelt spil, der implicerer gentagen perception og udtryk af en bestemt lyd, turtagningens distinktion mellem positioner i tid og rum, og de to deltageres fælles variation mellem disse reversible positioner. I dette kropsligt-ekspressive spil indgår en sammenhængende proprioceptisk og synæstetisk distinktion mellem 'nær' og 'fjern' i en rumtidslig 'matriks' af ensartede ('anonyme' og reversible) elementer, der netop kun differentieres ved den indbyrdes position i det perceptuelt-ekspressive felt. Dette kan danne et vist grundlag for – men selvfølgelig ikke udgøre – en form for distinktion mellem 'selvet' og 'den anden'.

Vi er altså anonyme og allestedsnærværende, før vi opnår en personlig form for kropslig integritet. Før vi har lært noget af hverdagslivets elementære fysik – og før vi kan skelne mellem et du, et den og et mig – er vi alle lige så fascinerede og opslugte af verden og de begivenheder der forekommer i den som en kunstner eller et menneske, der ved at det meget snart skal dø. Det er en væren-i-verden som Freud indikerer med begreber om primærproces og lystprincip, og som Merleau-Ponty kalder 'vild' og 'flertydig'. Den eksistentielle tillid til og udleverethed i denne løst strukturerede verden, hvor 'alt er muligt', er ikke blot en fase i barnets tidlige

udvikling, som vi falder tilbage til i psykosen, men en permanent perceptuel-ekspressiv position, som de fleste 'velfungerende' mennesker – alt for effektivt, måske – skyder i baggrunden af opmærksomheden. Når disse umiddelbare oplevelser reflekteres og tematiseres, dvs. når feltet struktureres med mere diskursive figurer og perspektiverende baggrunde for rationelle subjekt-objekt relationer, vinder vi altså kun en begrebslig klarhed og personlig ansvarlighed på bekostning af en ekspressiv-perceptuel rigdom. Til denne før-begrebslige fornuft og før-personlige stillingtagen hører kropslige former for både kommunikation, refleksion og idealitet. Den intentionale strukturering af mening finder sted i en erfaringsdynamik af fordring og respons, re-perspektivering (om-centrering) og konkretisering (af potentielt-aktuelt og alment-specifikt relationer).

At forstå denne intentionale strukturering implicerer, at vi ikke længere opfatter ting, andre mennesker og os selv som ontologisk givne entiteter, men snarere som figurer, der forudsætter deres baggrund, dvs. som en stil, hvis momentane meningsfuldhed ikke står i modsætning til dens implicitte flertydighed og sammenhæng med alt muligt, som den umiddelbart betragtet netop skiller sig ud fra. Den dobbelte berøring mellem de to hænder er blot et eksempel på hvor dybt og gennemgribende erfaringen er karakteriseret ved chiasme og reversibilitet. Således er synet også – i sin indre meningsfulde opbygning – struktureret ud fra vor egen synlighed, insisterer Merleau-Ponty. Allerede i *Perceptionens fænomenologi* indikeres dette med påpegningen af, at vi ikke kan fastholde synet af en fysisk genstand uden nøjagtigt at kompensere med øjets muskulatur for genstandens og vore egen krops bevægelser, hvilket er en tillært (konativ og sociokulturelt orienteret) evne, som det nyfødte barn ikke er i besiddelse af. I *Det synlige og det usynlige* (Merleau-Ponty 1964 / 1968) tager han en mere systematisk fænomenologisk analyse af dette op. Det 'usynlige' er ikke simpelthen fraværende, men optræder kun implicit som spor og indikationer i det synlige, og indgår som meningsgivende aspekter og strukturer i hvad det er, vi perciperer. F.eks. er hele den verbale og diskursive strukturering, som sedimenteres i perceptionen og derpå umiddelbart indgår i og præger hvad vi ser, jo ikke i sig selv synlig. Tilsvarende oplever jeg umiddelbart tingene som om de har en bagside, selv om jeg ikke har set efter. Mere generelt oplever jeg altid *ud fra* en eller anden position, som ikke samtidig er genstand for oplevelsen, men på mange måder gør sig implicit gældende og reflekteres i den. Endelig finder Merleau-Ponty chiasmen og reversibiliteten i et ontologisk forhold mellem krop og natur. Kroppen både opfatter og bebor en omgivende natur, der nøje svarer til kroppens eget 'skema' af bevægelighed i den praktiske omgang med tingene. Den perciperende krop er selv både natur og kultur, en metamorfose af liv og en 'naturlig symbolik', der *føles*, og har permissive såvel som repressive aspekter (jf. Merleau-Ponty 1995a /1970).

Merleau-Ponty's redegørelser (jf. bl.a. Merleau-Ponty 1964/1968) for menneskets erfaring af sin anonymitet, sammenslyngning og reversibilitet kan så måske være vanskelige at acceptere, fordi de står i modsætning til vore indgroede forestillinger. Men flere af hans opfattelser finder man faktisk tilløb til hos adskillige andre forfattere. Det gælder således pointeringen af den perceptuelle og ekspressive erfarings antropologisk elementære og eksistentielt gennemgribende karakter. Dewey (1988) gjorde for mere end hundrede år siden opmærksom på at den konative strukturering af perceptuel mening går forud for nogen som helst erfaret differentiering mellem stimulus og respons. Tilsvarende beskrev gestaltpsykologerne, som Merleau-Ponty ofte refererer til, perceptionen som et struktureret felt af meningsfuld erfaring, hvor ingen opdeling mellem 'objektivt ydre' og 'subjektivt indre' gør sig gældende (jf. f.eks. Merleau-Ponty 1989/1995b). For eksempel begribes læring som omstrukturering i et perceptuelt felt, hvorfor en umiddelbart perciperet gestalt meget vel kan være særegen for en bestemt socialisation og kulturhistorisk baggrund. Noget mere konsekvent end både Dewey og gestaltpsykologerne fastholder fænomnologien imidlertid den ontologisk-antropologiske karakter af denne erkendelse, dvs. udelukker den 'kategorifejltagelse' at ville forstå den perceptuelle strukturering af mening på et biologisk grundlag (jf. Merleau-Ponty 1942/1963, 1995a/1970; Waldenfels 1980). Endvidere har Mead (1967) og Sullivan (1953) fremhævet at den personlige identitet udkrystalliserer sig af først at være sammenflettet med andre mennesker, og Asplund (1988) har påpeget at denne sammenfletning kommer til udtryk i en helt elementær social responsivitet, der – vil jeg så tilføje – netop er perceptuel og ekspressiv.

Tilsvarende rejser den samfundsvidenskabelige og tværvideenskabelige interesse (jf. Bourdieu 1990, Dreyfus 1992, Giddens 1986, Keller 1997, Ryle 1973) – der er taget gevaldigt til gennem de sidste par årtier – for menneskets 'praktiske sans' (eller hvad man nu vil kalde det) en problematik angående sociokulturel forståelse af 'det funktionelle indre', som Merleau-Ponty forekommer mig at have belyst særligt indgående. Det er en gennemgående pointe at menneskets praktiske kunnen stikker langt dybere end hvad man klart kan gøre rede for i diskursiv refleksion over egne praktikker eller i traditionel videnskabelig fremstilling af andres praktikker. Eksempelvis markerer Bourdieu dette med sit begreb om habitus, der umiskendeligt er inspireret af Merleau-Pontys tænkning: videnskaben er nødt til at beskæftige sig med kroppen som et meningsbærende og meningsgivende subjekt, der fungerer på helt andre præmisser end det bevidste, diskursive subjekt. Men Bourdieus forståelse af kropslighedens sociokulturelle karakter er ikke så indgående som Merleau-Pontys (jf. Keller 1995, Ostrow 1990). Derfor er det f.eks. lige så mystisk hos ham som hos andre, der ikke har gjort op med ydre-indre (eller: objektivt-subjektivt) distinktionen og kategorisk opfatter kroppen som en singularer enti-

tet, hvordan habitus både kan være individuel og kollektiv. Netop dette problem har Foucault gjort sig mere fri af.

Ligeledes med et kropsbegreb, der i alt væsentligt er inspireret af Merleau-Ponty, har Foucault bidraget væsentligt til at afklare, hvordan forestillingen om psyken som en kroppen 'iboende' polaritet mellem den diskursive selvbevidstheds klare lys og et dunkelt liv dybere inde i kroppens 'mørke' (specielt i form af et mytisk indre) er kommet til så markant at præge den moderne vestlige kultur (jvf. f.eks. Foucault 1994). Han belyser fire kulturhistoriske positioner med hver sine former for 'selv-teknikker', der går forud for – og danner en baggrund for – den udvikling og udfoldelse af selvet, som siden oplysningstidens humanisme er blevet taget for givet som 'måden' at forholde sig til selvet på. Med betegnelsen 'selv-teknik' benævner Foucault en 'praktisk' (dvs. etisk-politisk) fornuft angående selvet og fortolkning af det. På imponerende vis beskriver han, hvordan kulturen så at sige træder ind og etablerer et nyt forhold mellem noget forholdsvis umiddelbart og noget mere reflekteret hos det enkelte menneske, dvs. en ny almindeligt udbredt form for selv-teknik. Jeg skal blot i stikord nævne disse fire former for selv-teknik, der i den vestlige verden danner baggrund for de seneste århundreders – herunder selvfølgelig psykologiens – almindelige opfattelse af selvet. I senantikken lærte mennesket først overhovedet at 'tage vare på sig selv', dvs. at tage 'sig selv' op som et normativt bestemt projekt, hvilket siden førte til princippet 'kend dig selv'. I stoicismen blev dialogen afløst af doktrin, og selv-teknikkerne bestod i mere formaliseret undersøgelse og registrering (nærmest en slags bogholderi, men uden nogen idé om sanktion) samt øvelser i selv-pleje. I den tidlige kristendom blev selv-teknikkerne forbundet med stor dramatik. Selvet var nu først og fremmest satans besættelse af menneskekroppen med ukristne indfald og tilbøjeligheder. Efter en formel tilfaldelse til at angre sin synd gennemførte den pågældende en offentligt iscenesat afsløring og demonstrativ fornægtelse af selvet, der kunne vare ved i årevis. Endelig indførtes i klostrene en særlig selv-disciplin for munkene. De måtte i princippet ikke foretage sig noget som helst andet end dels at tilbede Gud, og dels at granske selvets dybder for at destruere det. Den gode munk havde altid noget at røbe til sin skriftefader om den 'fremmede' djævelskab som tonede frem i hans indre, kropslige og kødelige univers.

Både hos Foucault og Bourdieu savnes imidlertid det begreb om kropslig intentionalitet, der for alvor får sociokulturel mening til at hænge sammen med en hvilken som helst detalje af perceptuel-ekspressiv erfaring. Foucault synes derfor ganske usikker på, hvordan kulturhistoriens *aktuelle* betydning må begribes. Merleau-Ponty begrebsliggør derimod intentionalitet i forskellige dimensioner (jf. Keller 2001), i hvilke denne historicitet må gøre sig gældende som en umiddelbart meningsfuld orientering i kropslige udtryk og i perception, og eventuelt som fremtrædende aspekter af en social identitets særlige stil.

Konklusion

Som en disciplin, der fremhæver hvordan den menneskelige psyke vekselvirker med sine omgivelser og hvordan også analyser af 'selve omgivelserne' kan bidrage til psykologisk forståelse, kan miljøpsykologien vel kun betragtes som interessant, væsentlig og påkrævet. Men som paradigme betragtet synes den at 'snuble over' og hænge fast i fordomme som psykologien ville være bedre tjent ved at gøre op med, fordomme om at ydre-indre opdelingen – og andre, men hermed ofte forbundne dikotomier som objektivt-subjektivt og materielt-psykisk – har ontologisk karakter, dvs. er grundlæggende realiteter. Ifølge den fænomenologiske opfattelse af menneskets eksistens forholder det sig anderledes. Fænomenologien, der først og fremmest er forpligtet på at afdække erfaringen som den er, finder ikke et menneske, der er 'inde i sig selv', subjektivt (snarere end objektivt) eller immaterielt.

Merleau-Pontys analyser af kropsligheden viser intentionale, sociokulturelle sammenhænge mellem de mest elementære former for oplevelse (i perception og kropslige gestus) og mere 'makroskopiske' former for mening og orientering (eksistentielle situationer med bestemte projekter og en levet erfaring). I den umiddelbare perceptuelt-ekspressive kropslighed findes ydre-indre dikotomien ikke. Derimod fremtræder på én gang 'funktionelle' og 'mytiske' former for sammenslyngning og reversibilitet mellem ting, den anden og selvet.

Her er så tale om en antropologisk-ontologisk opfattelse, der ikke uden videre kan omsættes helt og holdent i empirisk psykologi (eller anden empirisk videnskab). Det hører jo ikke til almindeligt udbredt erfaring at glemme skellet mellem sig selv og en anden eller en ting, – og dog! Spørgsmålet er om det drejer sig om diskursiv eller perceptuel-ekspressiv erfaring. Den perceptuelt-ekspressive erfaring sprænger de etablerede kategorier man kunne forestille sig at anlægge i empirisk forskning. Begreber om kollektiv og individuel identitet, sociale fællesskaber, relationer og interaktion er bestemte struktureringer, som i bedste fald svarer til et moment af den perceptuelt-ekspressive erfaring, men måske snarere falder uden for den (som alt for velordnede, diskursive rammer). Det er derfor også et spørgsmål, hvor vidt den teoretiske psykologi kan beskæftige sig med denne antropologiske erfaring. Svaret må dels dreje sig om, hvordan man i det hele taget kan behandle paradokset i diskursivt at ville nærme sig en ikke-diskursiv erfaring så tæt som muligt (jf. bl.a. Keller 2001), og dels selvfølgelig om f.eks. miljøpsykologien finder tiden inde til at tage udfordringen op.

Det 'private indre' – og den korresponderende 'kontrollerede ydre fremtræden' – hvor vi diskursivt identificerer os selv og hinanden i forholdsvis makroskopiske strukturer, har ikke været genstand for megen diskussion i dette essay. Den klart bevidste erfaring af at holde noget for sig selv –

tænke uden at tale, holde på en hemmelighed, osv. – kunne berettiggende anvendelsen af en ydre-indre distinktion. Men det drejer sig om teknikker, som barnet næppe begynder at tilegne sig før 5-7 årsalderen og vel ikke almindeligvis behersker (så det f.eks. kan lyve overbevisende for sine forældre) før tidligst omkring 12 årsalderen. Der er således tale om et ganske underordnet aspekt af den menneskelige psyke, i sammenligning med det mytiske og det funktionelle indre. Det ændrer ikke ved at etisk-politiske idealer knytter sig til denne personlige integritet med dens rationalitet, ansvarlighed og diskursive bevidsthed.

Alt i alt må psykologiens distinktioner mellem ydre og indre betragtes som kunstige og uhyre metafysiske. Bortset fra ganske specielle psykologiske sammenhænge er det egentlig absurd at lægge dette begrebspar til grund for bestræbelser på at forstå menneskets psyke. Absurditeten gør sig gældende som en eklatant modstrid med vores erfaring, dvs. også i hverdagslige situationer. Men i hverdagslivet kan vi sagtens leve med denne åbenhed og usikkerhed, at det er flertydigt, vilkårligt, kejtet eller lidt sært, hvad der f.eks. kan menes med sætninger som 'det er det indre, det kommer an på' og 'han er ude af sig selv'. Dagligsprog og 'sund fornuft' skaber mening i specifikke situationer, og intenderer ikke – som videnskaben – systematisk at opnå klare og prægnante begreber at orientere sig ud fra.

Psykologien har været og er leveringsdygtig i mere eller mindre absurde grundantagelser og nøglebegreber, såsom bevidsthedspsykologiens 'introspektion', objektrelationsteoriens 'indre og ydre objekter' og kognitionspsykologiens computermetafor for den menneskelige psyke. Men det har vist sig at være ganske foreneligt med en frodig udvikling af forskning såvel som anvendt psykologi. (På basis af øvelser, hvor kønsopdelte studerende har udfoldet deres kollektive psykologiske fantasi til at beskrive det modsatte køn under inspiration af det feministiske slogan fra 70'erne 'en kvinde uden en mand er som en fisk uden en cykel', er jeg ikke i tvivl om, at der kunne udvikles megen psykologi med en fiskemetafor for kvinden og en cykelmetafor for manden.) På den anden side kan der imidlertid fremhæves mange eksempler på, hvordan mægtige ressourcer sættes ind på at løse fiktive problemer (f.eks. angående sjæl-legeme forholdet og intersubjektivitet), eller at en videnskabelig tilgang hæmmes gevaldigt af sine egne grundlæggende antagelser og begreber (f.eks. behaviorismens blindhed over for at menneskets krop udtrykker mening eller Winnicotts forsøg på at forstå kreativitet, leg og 'overgangsobjekter' i et rum mellem det ydre og det indre). Videnskabens antagelser og begreber kan være forholdsvist realistiske eller forholdsvist konstruerede, og det spiller selvfølgelig ind på hvilken gavn de kan gøre i teori og praksis.

LITTERATUR

- ASPLUND, J. (1988): *Det sociala livets elementära former*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- BONNES, M. & SECCHIAROLI, G. (1995): *Environmental Psychology. A psychosocial introduction*. London: Sage Publications.
- BOURDIEU, P. (1990): *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- COLE, M. (1996): *Cultural Psychology. A once and future discipline*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- COSTALL, A. (2001): *Socializing Affordances*. Manuskript. University of Portsmouth.
- DEWEY, J. (1988): *The reflex arc concept in psychology*. I: Brennan, J.F. (red.): *Readings in the history and systems of psychology*. New Jersey: Prentice Hall.
- DREYFUS, H.L. (1992): *What computers still can't do: A critique of artificial reason*. Cambridge, Ma: The MIT Press.
- FOUCAULT, M (1994): *Ethics. Essential works of Michel Foucault 1954-1984. Volume I*. London: Penguin Books.
- GIBSON, J.J. (1986): *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.
- GIDDENS, A. (1986): *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- GILFORD, R. (1997): *Environmental Psychology. Principles and practice*. Boston: Allyn & Bacon.
- GRAUMANN, C.-F. (1977): Zur Ökologie des Gedächtnisses. I: G. Lüer & U. Lass (Hrsg.): *Erinnern und Behalten. Wege zur Erforschung des menschlichen Gedächtnisses*. pp. 269-86. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- GRAUMANN, C.-F. (1990a): Der phänomenologische Ansatz in der ökologischen Psychologie. I: L. Kruse, C.-F. Graumann & E.-D. Lantermann (1990a): *Ökologische Psychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. pp. 97-104. München: Psychologie Verlags Union.
- GRAUMANN, C.-F. (1990b): Aneignung. I: L. Kruse, C.-F. Graumann & E.-D. Lantermann (1990a): *Ökologische Psychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. pp. 124-30. München: Psychologie Verlags Union.
- HARRÉ, R. (1998): *The Singular Self. An introduction to the psychology of personhood*. London: Sage Publications.
- HARRÉ, R. & GILLET, G. (1994): *The Discursive Mind*. London: Sage Publications.
- HEIDEGGER, M. (1972): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HUSSERL, E. (1982): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- JAROSJEVSKIJ, M.G. (1980): *Psykologien i det 20. århundrede*. København: Forum.
- KELLER, K. (1995): *Datamatstøttet samarbejde på fænomenologisk grundlag*. København: Samfundslitteratur.
- KELLER, K.D. (1997): Understanding of Work and Explanation of Systems. In: G.C. Bowker, S.L. Star, W. Turner & L. Gasser (Eds.): *Social Science, Technical Systems, and Cooperative Work. Beyond the Great Divide*, pp. 433-455. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- KELLER, K.D. (1999): Sociotechnics and the Structuring of Meaning: Beyond the Idea of Autopoietic Social Systems. *Cybernetics and Human Knowing Vol. 6*, No. 2, pp. 76-96.
- KELLER, K.D. (2001): Intentionality in Perspectival Structure. *Chiasmi International. Trilingual Studies Concerning Merleau-Ponty's Thoughts*. Vol 3. (Forthcoming)
- KROVOZA, A. (1978): Inderliggørelsen af det abstrakte arbejdes normer og sanselighedens skæbne. I: B.S. Nielsen & E. Nielsen (red.): *Socialisationsforskning. Senkapitalisme og subjektivitet*. København: Borgens forlag.

- KRUSE, L. GRAUMANN, C.-F. & LANTERMANN, E.-D. (1990a): *Ökologische Psychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. München: Psychologie Verlags Union.
- KRUSE, L. GRAUMANN, C.-F. & LANTERMANN, E.-D. (1990b): *Ökologische Psychologie: Zur Einführung*. I: Kruse, Graumann & Lantermann (1990a): *Ökologische Psychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. pp. 1-13. München: Psychologie Verlags Union.
- LIEBSCH, B (2000): Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus 'galileische' Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik. I: R. Giuliani (Hrsg.): *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*. pp. 143-77. München: Wilhelm Fink Verlag.
- MEAD, G.H. (1962): *Mind, Self and Society, from the Standpoint of a Social Behaviorist*. University of Chicago Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942): *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962): *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- MERLEAU-PONTY, M. (1963): *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964): *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968): *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1970): *Themes from the Lectures at the Collège de France 1952-1960*. Evanston: Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1989): *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Cynara.
- MERLEAU-PONTY, M. (1995a): *La Nature. Notes, Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. (1995b): *Perceptionens primat*. København: Det Kgl. danske Kunstakademi.
- NORBERG-SCHULZ, C. (1980): *Genius Loci. Towards a phenomenology of architecture*. London: Academic Press.
- NORMAN, D. (1990): *The design of everyday things*. Doubleday.
- OSTROW, J.M. (1990): *Social Sensitivity. A study of habit and experience*. New York: SUNY Press.
- RYLE, G. (1973): *The Concept of Mind*. Harmondsworth: Penguin.
- SARTRE, J.-P. (1975): *Ego'ets transcendens. Skitse til en fænomenologisk beskrivelse*. København: Vintens forlag.
- SULLIVAN, H.S. (1953): *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: The Norton Library.
- VYGOTSKY, L.S. (1978): *Mind in Society. The development of higher psychological processes*. Cambridge, Ma.: Harvard University Press.
- WALDENFELS, B. (1980): *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.