

REFLEKSIVITET OG PERSONHED

Boje Katzenelson

I *Sygdommen til døden* indleder Kierkegaard (1963, p. 73) et kapitel på følgende måde

»Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det *i* Forholdet, *at* Forholdet forholder sig til sig selv? Selvet *er* ikke Forholdet, men *at* Forholdet forholder sig til sig selv« (mine fremhævelser).

Det er umiddelbart næppe helt let at forstå. Men hvis man prøver at læse det højt for sig selv og herunder betoner de ord, som jeg har fremhævet, fremgår vel nogenlunde dette:

Menneskets bevidsthed ('ånd') er altid i-forhold. Det har den været siden mennesket blev menneske, dvs. siden hominiderne blev til slægten homo. Det skete vel for omkring 2 millioner år siden, Da *Homo Habilis* med den første famlende redskabsbrug skød dén kile ind mellem sig selv og naturen, som gradvist udviklede sig til menneskets første afgørende forskellige egenskaber over for alle andre dyr: Mennesket tog naturen i brug og tilpassede den til sine formål i stedet for som dyrene i det store og hele at måtte tilpasse sig naturen.

Det er kort sagt kulturdannelsens begyndelse, og det er denne der definerer mennesket som altid værende i-forhold, - til det der på én gang er det selv og noget andet end det selv, nemlig dets egne frembringelser. Dyret har kun én natur, mennesket har (mindst) to: Dels den som det deler (eller i hvert fald har delt) med dyret, og dels den som det skaber.

Man kan ganske vist med rimelighed mene, at kulturdannelsen ikke er menneskets første markant forskellige træk fra dyret. Det første var vel snarere familiedannelsen, den kønsspecifikke arbejdsdeling og fødedelingen, jfr. eksempelvis Johanson & Edey (1981) og Lovejoy (1981). Redskabsbrugen var således kronologisk set blot det andet afgørende træk, men det spiller ingen rolle i nærværende sammenhæng.

At mennesket altid er i-forhold, eller rettere: *er* et forhold (gennem sine egne frembringelser til sig selv), gør imidlertid ikke et 'selv' i Kierkegaards forstand. Dette indtræder først, når forholdet forholder sig til sig selv. Med

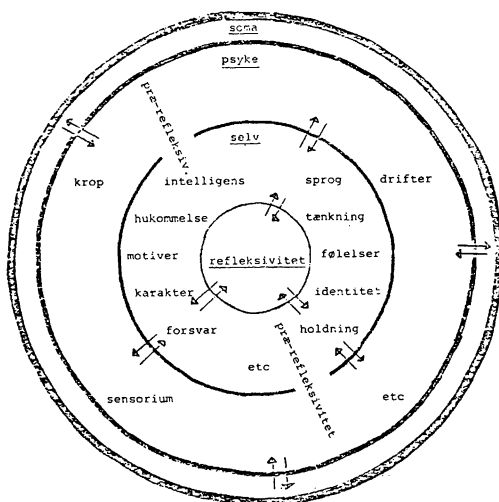
'selv' mener Kierkegaard således åbenbart det, som vi mere almindeligt kalder selv-bevidsthed. Det betyder med andre ord, at mennesket besidder indsigt i, at det er i det forhold, som det altid er i. Hvilket naturligvis forudsætter en indsigt i, at det er et (sig) selv adskilt fra det, som det er i forhold til: Dvs. indsigt i at selv'et er *det* i forholdet, at forholdet forholder sig til sig selv samtidig med at det forholder sig til 'det andet', nemlig det som det er i forhold til.

Refleksivitet

Dette fastlægges her foreløbigt, som bevidsthedens refleksive træk. I moderne psykologisk opfattelse kan refleksiviteten dog ikke være sammenfaldende med selv'et, som altså synes at være Kierkegaards benævnelse for det. Selv'et må være en mere omfattende psykisk struktur end refleksiviteten. På den anden side er det næppe en lapsus, at Kierkegaard alligevel uden videre kalder det selv'et. Det skal nemlig her postuleres (men ikke yderligere behandles), at refleksiviteten er det mest centrale træk ved de psykiske processer og strukturer, som mangfoldige personlighedspsykologier på meget varierende måde har sammenfattet med betegnelsen selv'et (eller jeg'et eller ego'et osv.). Og selv'et er på sin side, påstås det videre, den afgørende psykiske instans i det, som også på meget forskellig vis er blevet betegnet som personligheden.

Måske kunne man skitsere en model over den samlede personlighed uden i øvrigt at gå dybere ind i disse sager.

Personlighed



Pilene antyder de kontinuerte overgange, der naturligvis eksisterer såvel i et givet individs aktuelle tilstand som i menneskets både fylo- og ontogenetiske udvikling.

Selv-begrebet hører med rette til de mest udførligt behandlede dele af personlighedspsykologien gennem tiderne. Jeg kan som sagt ikke gå nærmere ind på emnet her. Det skal blot nævnes, at et væsentligt træk i den klassiske diskussion har drejet sig om en bestemmelse af selv'et som enten 'knower' eller 'known', dvs. som henholdsvis den instans der erkender eller den instans, som bliver erkendt af den erkendende instans, jfr. f.eks. Allport (1964), James (1950, Vol. 1, kap. 10), Wylie (1961). Det første opfattes da som et hypotetisk forklaringsbegreb (oftest kaldet 'ego' eller 'jeg'), medens det sidste under en række forskellige betegnelser ('identitet', 'selv', 'selv-opfattelse' etc.) forstås som en fænomenologisk størrelse.

I den anførte model vil istansen 'selv' rumme begge disse funktioner. Det vil *altid* udføre den første: erkendelsen. Og *i den udstrækning* refleksiviteten er til stede, vil det desuden indbefatte det sidste: Erkendelsens erkendelse af sig selv som en (mere eller mindre) afgrænset og helhedspræget erkenderinstans.

Inden for fænomenologisk filosofi og psykologi vil det formentlig ofte være en grundtanke, at refleksiviteten er konstitutiv for *bevidstheden* overhovedet. Det kan kort udtrykkes med Grue-Sørensen (uden dermed nødvendigvis at karakterisere ham som fænomenolog):

» . . . det fænomen, som kaldes bevidsthed . . . har den ejendommelighed, at dets enkelte givethed saa at sige er dets dobbelte givethed. Det er af den natur, at samtidig med, at det indeholder (eller viser hen til) andet, indeholder det ogsaa (eller viser hen til) sig selv« (efter Nordenbo, 1977).

Denne samtidige henvisen til både noget andet og sig selv betyder, at individet altid både er spontant opslugt ('udkastet') i det, som tanken eller handlingen er om, og desuden også altid er engageret i en art meningstolkning af sig-selv-som-værende-ude-i-det-andet.

At være bevidst er for fænomenologien imidlertid primært det første: At være-i-verden, at have verden for sig som givet og forud for enhver refleksivitet. Bevidstheden er i sin grund den netop præ-refleksive 'konstitution' af bevidsthedens genstand (Bolton, 1978). Denne præ-refleksivitet kan med Husserl (1974) karakteriseres som 'horisonten', den umiddelbart givne med-viden eller for-viden (som også er en fælles-viden), hvor inden for mit levede liv udspiller sig som en grunderfaring jeg har kendskab til, men (endnu) ikke viden om. Den er det i menneskelivet altid allerede forudsatte, den tavst strømmende og ikke-symbolformidlede for-forståelse, som min væren hvert øjeblik er indlejret i, og som forståelsen gør talende når jeg standser op, træder ud fra den (ex-isterer) og bliver den vår. Hvorpå refleksiviteten yderligere kan gøre mig opmærksom på, *at* jeg (nu) er det forud-

satte vár: at jeg er i-forhold. Og sluttelig at det er *mig*, som er i-forhold: At jeg fore-holder mig forholdet, altså er et forhold der (også) forholder sig til sig selv (ved at forholde sig til det andet).

Den rationalitet (se neden for), som (ideelt set) karakteriserer refleksivitet, har således til stadighed sin oprindelse i den præ-refleksive erfaring, og i enhver aktuel bevidsthedstilstand glider refleksivitet og præ-refleksivitet naturligvis ustandselig over i hinanden. Husserl og Merleau-Ponty ville sikkert mene, at enhver behandling af refleksivitet er meningsløs, såfremt præ-refleksivitet (livsverden, kroppen etc.) ikke først eller samtidig er til diskussion. Ja, denne 'intentionalitetens' (se neden for) grundliggende dobbelthed af refleksivitet og præ-refleksivitet kan måske hævdes ligefrem at være den klassiske kontinentale fænomenologis hovedtema, ikke mindst hos Merleau-Ponty (1962). Skønt enheden af refleksivitet og præ-refleksivitet selvsagt er korrekt, må det dog være muligt at behandle førstnævnte så nogenlunde for sig, hvilket vil ske her. Det er i hvert fald ikke muligt at overkommer alt, og ovenstående (særlige vigtige) tema vil derfor ikke blive forfulgt yderligere.

En række kognitionspsykologier (forstået som en samlebetegnelse for noget i retning af en nyere skoledannelse i psykologien siden halvtredserne) vil her over for nok snarere være af den opfattelse, at refleksivitet er en kapacitet, som kan træde i operation på given foranledning. For både en fænomenologisk og en kognitiv orienteret psykologi (som til syvende og sidst vel er to alen ud af ét stykke) vil det da være opgaven nærmere at bestemme de bevidsthedsarter, -planer og -klarheder, som refleksivitet er indlejret i. Det skal heller ikke behandles videre her.

Det refleksive moment indgår ikke i alle teorier om bevidstheden. Flere opfattelser søger vel tværtimod af forskellige grunde at udelukke det (såvel som bevidstheden overhovedet). Men i alle ordbogsdefinitioner optræder det normalt som noget centralt. Natsoulas (1978) har eksempelvis udskilt syv betydninger af bevidsthed fra *The Oxford English Dictionary*, hvoraf én kaldes intern viden:

Mennesket står i dét særlige kognitive forhold til sig selv, at det er (eller kan være) vidne til sine egne handlinger, ligesom en anden kan være det. Mennesket er sin egen *vider* eller fortroligt.

I *Nudansk ordbog* defineres bevidsthed som

- (1) En ved iagttagelse og refleksion vunden erkendelse (viden) (nu kun) m.h.t. ens egne forhold, især sjælstilstande (samvittighed). Erkendelse af sig selv (sine evner osv.); selvbevidsthed. Ofte nærmende sig bet.: samvittighed.
- (2) Indbegrebet af alle de sjælelige tilstande og virksomheder, som individet ved selviagttagelse og refleksion (tydeligt) erkender, at det har.

Den danske ordbogs definition er meget snæver, idet den faktisk sætter bevidsthed lig med selv-bevidsthed. Det er uhensigtsmæssigt for en psykologisk behandling af fænomenet, thi man får da problemer med at placere alle de psykiske grundprocesser, som naturligvis må indgå i bevidstheden (som eksemplificeret under *selv* i modellen). På den anden side er denne snæverhed tilsyneladende central for problematikken, da mange af de i samme model anførte processer jo udgør et komparativt kontinuum i pattedyrenes evolution og således ikke kan være specifikt definerende for netop menneskelig bevidsthed.

Nuvel, disse problemer er behandlet i det uendelige i den psykologiske, filosofiske og biologiske litteratur. Da mit ærinde ikke er af egentlig bevidsthedsteoretisk natur, må jeg fatte mig i korthed. Givet er det imidlertid, at alle evolutionære bevidsthedsteorier fra Aristoteles til Leontjew tilsyneladende tvinges til at udmunde i en eller anden behandling af refleksiviteten i betydningen selvbevidsthed som særligt karakteriserende den humane psyke (uanset hvilken forskelligartet terminologi de nu anvender).

Leontjew (1977) fastlægger f.eks. det centrale kriterium på bevidsthed (eller human psyke) som en adskillelse mellem subjekt og objekt, forstået som subjektets erkendelse af en objektiv verden af genstande eksisterende uafhængigt af subjektet. Min påstand er, at såfremt denne meget almene bestemmelse skal differentieres psykologisk (hvad Leontjew ikke gør), vil refleksiviteten i sidste ende vise sig at være den afgørende appelinstans for, om en sådan klart erkendt adskillelse foreligger for subjektet samt på hvilken måde den nærmere gør det (altså at subjektet forholder sig til sig selv i og med at det forholder sig til objektet).

Rubinstein (1977, p. 304) siger det klart i et længere citat, som viser over til næste afsnit:

»Selv om personligheden ikke kan reduceres til bevidsthed og selvbevidsthed, så er den dog også umulig uden disse. Mennesket er kun personlighed, for så vidt som det hæver sig op fra naturen, og dets forhold til naturen og til andre mennesker er givet for det derigennem, at det har bevidsthed. Den menneskelige personligheds tilblivelsesproces indeholder derfor som umistelige komponenter dannelsen af menneskets bevidsthed og selvbevidsthed. Deri består den bevidste personligheds udviklingsproces. Hvis på den ene side enhver behandling af bevidstheden uden for personligheden kun kan være idealistisk, så kan på den anden side enhver opfattelse, som ikke omfatter personlighedens bevidsthed og selvbevidsthed, kun være mekanistisk. Uden bevidsthed og selvbevidsthed findes der ikke nogen personlighed. Som bevidst subjekt bliver personligheden sig ikke alene omgivelserne bevidst, men også sig selv i sine forhold til omgivelserne. Hvis det på den ene side er umuligt at reducere personen til dens selvbevidsthed, dens 'jeg', så er det på den anden side lige så umuligt at skille den ene fra den anden. Derfor er det sidste afsluttende problem, som dukker op for os inden for det personligheds-

psykologiske undersøgelsesområde spørgsmålet om dennes *selvbevidsthed*, om personen som 'jeg', der som subjekt tilskriver sig selv alt, hvad det som menneske gør, som henfører alle de handlinger og gerninger, som udgår fra det, til sig selv og bevidst tager ansvaret for disse handlinger og gerninger som deres ophavsmand og skaber. Det problem, der er forbundet med den psykologiske undersøgelse af personligheden, er ikke afsluttet med studiet af personlighedens psykiske egenskaber, dens evner, dens temperament og karakter; det slutter af med undersøgelsen af personlighedens selvbevidsthed«.

En sådan opfattelse fordrer ideelt set en nok så nøje redegørelse for refleksivitetens natur. Det kan jeg ikke overkomme i sin helhed, men jeg skal dog gøre følgende bemærkninger (i nær tilslutning til Denner, 1979, kap. 14) og i det hele taget med en vis affinitet til angelsaksisk sprogfilosofi.

Personbegrebet

Udgangspunktet er Locke's distinktion mellem begreberne menneske og person (1959, bog 2, kap. 27):

Et menneske er en bestemt art levende organisme, hvis identitet afhænger af dets biologiske struktur.

En person er derimod »et tænkende, intelligent væsen, som besidder fornuft og refleksion, som kan opfatte sig selv som værende sig selv, dvs. den samme tænkende ting til forskellige tider og steder«.

I daglig tale var, og er vel, menneske og person oftest identiske begreber, og at skille dem ad var et radikalt skridt. Adskillelsens kippunkt er Locke's opfattelse af 'person' som først og fremmest et juridisk begreb: En person er en moralsk ansvarlig agens. Person

»er en juridisk term, havende at gøre med handlinger og deres fortjenester; derfor kan den kun tillægges intelligente agenter, som er kapable til lov, lykke og lidelse. Denne personlighed strækker sig hinsides den aktuelle eksistens til fortiden alene v.h.j.a. bevidstheden, – hvorved den bliver forpligtet og ansvarlig«.

Denne bestemmelse af begrebet person er siden blevet kritisk behandlet adskillige gange, hvilket jeg forbigår. Jeg skal her blot efter Denner fastlægge fem udfyldende kriterier for 'personhed', hvor hvert kriterium i varierende grad forudsætter de forudgående. Kriterierne udgør kernen i den opfattelse af personhed eller rent ud subjektivitet, som her er på tale.

(1)

Personer er væsener, til hvem der kan tilskrives intentionelle forklaringer af deres handlinger.

Intentionelle forklaringer er sådanne, der som årsager til handlinger henviser til ønske, tro, mening, hensigt etc. snarere end til mekaniske, kemiske, elektriske eller 'ubevidste' reaktioner. De udelukker derfor egentlige kausalforklaringer til fordel for *principielt* forståelige grunde til handlinger. Det betyder videre, at de indeholder en *rationale* for det, der skal forklares. Intentionelle forklaringer er sådanne, som gør forklaringen rationel i lyset af den handlendes overbevisninger, ønsker, hensigter etc. (Dennet, 1979, p. 235).

Bemærk at sådanne forklaringer *kan* tilskrives væsener, og for menneskers vedkommende bliver de det også meget ofte. Men de behøver det ikke, hvilket f.eks. psykoanalysen jo unægtelig har påpeget. Bliver de det ikke, er pågældende væsen imidlertid efter denne definition ikke en person, men (højst) et menneske.

Bemærk videre at ovenstående udgør en ret snæver opfattelse af begrebet intentionalitet. Fænomenologiske og eksistentielle retninger, som ud over den angelsaksiske sprogfilosofi har behandlet dette emne omfattende, vil være tilbøjelige til at forstå intentionaliteten langt videre og så at sige dybere ned i organismens præ-refleksive lag, sluttelig vel stødende på psykoanalysens begreb om det ubevidste. Men for nærværende formål (refleksiviteten, eller subjektiviteten i videre forstand) kan den mere snævert kognitivt-bevidsthedsmæssige opfattelse være egnet nok.

(2)

Personer er rationelle væsener.

Forudsigelse ud fra intentionelle forklaringer forudsætter som nævnt en antagelse om, at det handlende væsen er rationelt. Naturligvis ikke udstyret med fuldkommen rationalitet. Det er snarere således, at vi stillet over for en given handling automatisk antager perfekt rationalitet i væsenet, hvorpå vi i en slutningskæde modificerer denne præmis alt som vi indvinder erfaringer om det individuelle tilfælde, vi har for os (ibid., p. 238).

Det er altså 'ræson', som adskiller det intentionale fra det mekaniske. Vi ræsonnerer imidlertid ikke kun om, hvad et intentionalt væsen vil gøre; vi ræsonnerer også om, hvorledes det vil ræsonnere. Sidstnævnte er vi kun i stand til fordi vore forudsigelse om, hvad et intentionalt væsen vil gøre, hviler på antagelser om, hvad der kan tænkes at være ræsonnabelt at gøre *for enhver* under de givne omstændigheder (ibid., p. 243).

(3)

Personer må kunne udvise dén art indbyrdes gensidighed, som fører til intentionalitet af anden orden.

Egentlig gensidighed indebærer, at en person må være i stand til at gengælde en intentionel og rationel holdning, som udvises over for hende. Denne art gensidighed henviser til, at personen må kunne udvise intentionalitet af anden orden. Intentionalitet af anden orden betyder, at vi ikke

blot tilskriver væsener overbevisninger, ønsker, hensigter etc., men dertil tilskriver dem overbevisninger etc. *om* (andres) overbevisninger, ønsker, hensigter osv. Det drejer sig altså om et væsen, som er i stand til at mene, at et andet væsen mener at . . . osv. (ibid., p. 273).

Denne kapacitet har bl.a. noget at gøre med (empatisk) at kunne sætte sig i en andens sted. De første spor heraf finder vi allerede hos pattedyr, hvorfor den ikke kan være eksklusivt afhængig af sprog. På den humane psykes niveau er sproget dog afgørende for, at væsenet menneske bliver til person, jfr. næste punkt og næste afsnit.

(4)

Personer må besidde even til sproglig kommunikation (ibid., p. 270) og dermed *relationalitet*.

Selv om der kan findes gensidighed hos dyrene, er denne udpræget instinktbasert. Dyrenes gensidighed eksisterer ikke for dem *som* relationer, men kun som automatiske indbyrdes tilpasningshandlinger. Først med sproget opstår bevidsthedens egentlige relationelle aspekt (Olsen, 1981).

Kulturdannelsen (arbejdsdelingen) samt den – måske deraf følgende – menneskelige hjernes generelt set uhyre overlegne intellektuelle kapacitet sammenlignet med dyrene muliggør allerede i sig selv et relationelt forhold mellem subjekt og objekt af langt højere orden end hos pattedyrene. Men først sproget udgør den både tilstrækkelige og nødvendige *forudsætning* for, at dette forhold mellem subjekt og objekt kan blive et forhold, der forholder sig til sig selv.

Med Leontjew kan vi sige, at hos dyrene 'genspejles' den objektive verden ikke, idet dyrene indgår uopløseligt i denne. Først

»med fremkomsten af den bevidste væren begynder en ny og højere etape i udviklingen af det psykiske. I modsætning til den enkle psykiske genspejling, som vi møder hos dyr, er den bevidste genspejling en genspejling, hvor den genstandsmæssige virkelighed er adskilt fra dens øjeblikkelige forbindelse til subjektet, og hvor de konstante objektive egenskaber i omverdenen bliver fremtrædende.

I den bevidste væren smelter virkelighedens afbildning ikke sammen med subjektets oplevelse; det genspejlede bliver ligesom 'sat frem' for subjektet« (1977, p. 311).

Det er først med denne verdens væren sat-frem-for subjektet, at det erkender, at det selv er et 'noget', som gennem skiftende perspektiver erfarer, at der findes noget andet adskilt fra det og sprogligt karakteriserbart (benævneligt) via disse skiftende erfaringer af det. Det er i og ved symbolet, at objekterne udskilles fra og fremstår som *invariante* over for såvel deres perceptuelle omgivelser som det perciperende subjekt. Genstandenes og begivenhedernes egenskaber bliver uafhængige af den kontekst, som de indgår

i, således at der kan dannes *generaliserede begreber* om deres karakter. I sovjetpsykologien vil denne erkendelsens invarians gennem den sprogligt formidlede adskillelse mellem subjekt og objekt vel nærmest være lig med bevidsthed overhovedet (skønt pattedyr også her i varierende grad kan præstere ikke-sproglige spor af det samme).

Denne udvikling kan nemmest følges og forstås ontogenetisk, idet ethvert menneskebarn skal igennem den. Olsen (1981) præciserer den således: Subjekt-objekt adskillelsen indtræder, når barnet lærer benævnelserne på verdens ting og begivenheder. Men da barnet selv er én af disse verdens ting og begivenheder, lærer barnet gennem sproget samtidig begreberne for (om) sig selv. Barnet fremtræder derved for sig selv *som* noget, dvs. som et væsen med egenskaber og karakteristika:

»Ved at man selv kan fremtræde som noget kan verden fremtræde som noget og ved at verden kan fremtræde som noget kan man selv fremtræde som noget. Da subjekt-objekt relationen oprettes i sprogbrugen kan man derfor i en vis forstand hævde, at sproget er bærer af såvel subjektiviteten som objektiviteten, idet disse størrelser er gensidigt betingede« (ibid.; det sidste ord skal måske hedde 'betingende', min anmærkning).

(Og det er herigennem, at de to dimensioner i Leontjews sprogforståelse flettes sammen: Sproget som formidlingsinstans for såvel verdens objektive betydning som individets subjektive mening).

(5)

Personer må kunne indgå i et moralsk forpligtende fællesskab. Det kan de kun ved at besidde dén særlige art bevidsthed, som kaldes selv-bevidsthed, (Dennet, 1979, p. 270).

Evnen til at indgå i et moralsk forpligtende fællesskab (som indholdsmæssigt selvsagt er et historisk relativt fænomen) var kernen i Locke's person-definition. Denne kapacitet er langt fra tilstrækkelig bestemt ved den sprogligt formidlede subjekt-objekt adskillelse og dermed subjektets genspejling af den objektive verdens betydning samt herigennem af sig selv som dét karakteriserbare noget, der forholder sig til betydningerne.

At dette ikke er tilstrækkeligt fremgår allerede af dagliglivets erfaringer. Der findes jo mennesker, som vi kalder karakterafvigere (eller psykopater). Disse er så fuldente sprogbrugere som alle andre og kapable til samme *genstandsmæssige* omverdenserkendelse som enhver. Alligevel evner de ikke at indgå i moralsk forpligtende fællesskaber (hvilket altså definerer dem som karakterafvigere, - i en eller anden grad). Denne mangel hviler netop på en brist i selv-bevidstheden, i refleksiviteten, i forholdets erkendelse af sig selv som et forhold, der forholder sig til sig selv ved at forholde sig til det andet.

Det tidligere anførte citat fra Leontjew fortsætter da også således:

»Da mennesket formår at fremhæve den genspejlede realitet som noget

objektivt, er det også i stand til at fremhæve sin indre oplevelse. Det er på dette *grundlag* at selviagttagelsen udvikles« (1977, p. 312; min fremhævelse).

Bevidstheden defineret som den sprogligt formidlede subjekt-objekt adskillelse kan netop kun udgøre et (nødvendigt) grundlag for selv-iagttagelsen, uanset om Leontjew nu også selv mener dette eller om han (eller oversætterne) blot anvender ordene lidt i flæng. Den objektive genspejling og dermed 'den indre oplevelse' udgør ganske vist subjektets erkendelse af sin relationalitet. Men først refleksiviteten ('selviagttagelsen') muliggør erkendelsens erkendelse, dvs. relationalitetens erkendelse af sig selv *som* relationalitet.

Som slutsten på denne egenskabsrække er personer altså definerede ved at være (eller kunne være) bevidste på dén særlige måde, som ingen andre væsener kan være det: selvbevidste eller refleksive. Dermed, og kun dermed, kan de være gensidige i dén forpligtende forstand, som vi kortelig kan kalde moralsk. Refleksiviteten er således tæt forbundet med den form for selv-bevidsthed, hvis funktionelle kerne er, at dens besidder kan forstå og indgå i socialitetens regler samt disputere disse for eget og andres vedkommende på et andet grundlag end et rent spontant-hedonisk.

Også Kant definerede som Locke: »En person er et subjekt, som er ansvarlig for sine handlinger«. Dette diktum er ikke kun udtryk for en borgerlig oplysningstids forsøg på at disciplinere de uansvarlige masser (selv om det sikkert også er dét). Og denne ansvarlighed forudsætter hos Kant, som hos Locke, en personlig identitet eller mere stilfærdigt sagt en individuel hukommelse: »En person er noget, som til visse tider er bevidst om sit selvs numeriske identitet« (1926, 2. bog, 3. paralogisme).

Denne påstand om moraliteten som kernen i personheden kan vel umiddelbart forekomme noget overraskende eller rent ud vilkårlig. Det er den imidlertid ikke. Det er tværtimod meget skarpt set. Først når mennesket får lighed med en person som her defineret, bliver den en personlighed.

Den indre dialog

Hvis denne moralitet og ansvarlighed skal udredes lidt nærmere, må det ske i dimensionen: Evnen til at føre en dialog med sig selv. Kun gennem selv'ets samtale med sig selv (i et eller andet bevidsthedsmæssigt overgangsfelt fra præ-refleksiviteten hen imod refleksiviteten) kan rationaliteten slå igennem til en selv'ets klarhed over egne handlingers karakter af principielt samme type som den, der gælder idet vi når til klarhed over andres handlinger. Begge arter klarhed er grundlaget for gensidig forpligtethed på den *socialitet*, som vi altid allerede er indlejret i.

Som Anscombe siger (efter Dennet, 1979, p. 283): Hvis jeg skal kunne

holdes ansvarlig for en handling, må jeg have været klar over pågældende handling (jfr. Locke oven for). Thi kun hvis jeg var klar over handlingen, kan jeg *sige*, at jeg var i færd med og dermed deltager i en spørgsmål-svar udveksling omkring grundene til handlingen ud fra en privilegeret position (jfr. Natsoulas' intern viden oven for). Og hvis jeg ikke er i en privilegeret position til at besvare spørgsmål om grundene til min handling, hvorfor så spørge *mig*? Det vigtige ved denne spørgsmål-svar udveksling er således, at kun væsener, som er kapable til at deltage i ræson-given og -tagen, kan argumenteres ind i eller ud af grunde til handlinger eller overbevisninger. Og hvis man ikke er i stand til at 'lytte til ræson' i en sag, kan man strengt taget ikke være ansvarlig for den (hvilket da også er en anstødssten i juraen).

Denne 'refleksive selv-evaluering' må derfor udgøre den skarpeste form for genuin selv-bevidsthed. Den nås kun ved over for sig selv at indtage ikke blot positionen som simpel kommunikator, men som netop ræson-spørger og overtaler. Det blev tidligere præciseret, at personer er væsener, som besidder anden ordens intentioner, dvs. ønsker, meninger, hensigter osv. *om* andres ønsker, meninger, hensigter etc. At handle *ud fra* sådanne anden ordens intentioner er at handle *over for* sig selv på samme måde, som man ville handle over for andre. Ens holdning over for og tilgang til sig selv er derfor grundlæggende den samme som ens holdning over for og tilgang til andre.

Denne 'selv-evaluering' videre betydning i den gensidigt forpligtende socialitet som et menneskelivets eksistensgrundlag kan kort belyses ontogenetisk med Mead's teori om selv'ets dannelse (1967). Det menneskelige selv opstår i og med at subjektet under opvæksten til en vis grad lærer at kunne betragte sig selv som netop en anden, et objekt for sin betragten. Selv'et dannes idet barnet når til at kunne 'se på' eller 'indtage' andres holdninger over for sig selv, dvs. når dets selv i handling bliver et socialt objekt for sig selv. Barnet bliver en person (dvs. udvikler anden ordens intentioner i gensidig forpligtethed) ved at lære at handle over for sig selv, således som andre handler over for det. Eller lidt mere almindeligt sagt med Rubinstein (1977, p. 307) i fortsættelse af det tidligere bragte citat:

»Det er tillige på grundlag af sine forhold til de omgivende mennesker, at mennesket bliver sig sin selvstændighed og den kendsgerning bevidst, at det kan hæve sig op fra omgivelserne som selvstændigt subjekt, og mennesket når til selvbevidsthed, til erkendelse af sit eget 'jeg' gennem kendskab til andre mennesker. Der findes ikke noget 'jeg' uden for forholdet til 'du', og der findes ingen selvbevidsthed, uden at mennesket bliver bevidst om et andet menneske som et selvstændigt subjekt. Selvbevidstheden er et relativt sent produkt af bevidsthedsudviklingen. Den forudsætter, at barnet praktisk udvikler sig til et subjekt, som bevidst hæver sig op fra sin omverden«.

Dette sker i en kommunikationsproces, siger Mead. Gennem symbolformid-

lingen (på en ganske kompleks måde som ikke kan gengives her) lærer barnet at 'spille roller' over for sig selv på samme måde, som det gør over for andre. (Udtrykket 'rolle' kan være lidt uheldigt og har i hvert fald givet anledning til mange misforståelser af Mead, men det kan heller ikke udredes her). Subjektet danner ved denne 'rolletagen' en række selvopfattelser, hvoraf hver svarer til en fra andre indlært bestemmelse af selv'et. Disse opbygges gradvist til en almen og sammenhængende opfattelse af de fælles regler for social adfærd, til en opfattelse af hvad subjekter er og især hvad de er i forhold til hinanden, dvs. en forståelse af selve *den sociale realitet* (og denne psykiske struktur kaldes 'den generaliserede anden').

Forståelse af den sociale realitet er således nok en funktion af selvopfattelsen eller selv-evalueringen. Men denne er på sin side en følge af rolleindlæringens erfaringer, hvorfor selv-forståelse omvendt er lig med forståelse af den sociale realitet. Mangel på det sidste er lig mangel på det første. En begrænset verdensforståelse betyder en unuanceret og lidet handledygtig forståelse af sig selv, og omvendt. Hvis subjektet ikke kan forstå sig selv, er det fordi hun ikke kan forstå sig-selv-i-verden; og det skyldes, at hun aldrig har lært at se sig selv med andres øjne (hvilket netop er kernen i karakterafvigelse).

Denne forståelse af selv'ets dannelse og dermed af selv-bevidstheden kan se meget passiv ud, som om personen alene er et aftryk af den sociale realitets vurderinger (hvoraf følger problemer med rollebegrebet). Der findes imidlertid også i Mead's teori en aktiv, selv-virksom, instans. Det kan dog ikke udredes videre her.

Sociogenesen

Denne dialogiske selvforståelse opstår ikke ud af ingenting. Med afsæt i Mead derfor følgende.

Det sociale samspil går forud for dannelsen af det subjektive selv. Interaktionen er forudsætningen for, at subjektet kan se sig selv som objekt i sociale sammenhænge.

Men det nære sociale samspil foregår selv i et videre felt, i et samfund. Subjektet fødes ind i et samfund, som er der før den enkelte og hendes familie optræder på scenen. Alt individuelt udfolder sig kun i og med sociale interaktioner indlejrede i en samfundsdannelse.

Det sociale samspils betydningshorisonter er der altså før subjektet. Det er formet af *de andre*. Men de andre lever også i en forudgiven virkelighed og er således på deres side formet af *det andet*. I sin indre dialog taler subjektet aldrig kun med sig selv i den forstand. Vi kender kun vore handlinger, når vi kan se dem med de andres øjne, sagde Mead. Subjektet taler med den anden i sig, og begge taler med det andet i dem, dvs. den materielle virkelighed. Gennem den anden taler individet derfor med det andet. *Det* taler i subjektet. Verden taler i mig.

Mennesket er således indbegrebet af verden. Kun *ved* sit virke *i* verden udvikles den menneskelige psyke og her inden for selv'et. Mennesket er *i* verden og optager den i sig. Mennesket *inderliggør* verden, gør verden til sig. Hvorpå mennesket (når der må tales sekventielt om noget som er samtidigt) *yderliggør* sig *i* verden, bliver til verden. Omvendt er verden (den sociale i det mindste) således også indbegrebet af mennesket (Sartre, 1960).

Kierkegaards indledningscitater om forholdet, der forholder sig til sig selv, fortsætter således:

»Et saadant Forhold, der forholder sig til sig selv, et Selv, maa enten have sat sig selv, eller være sat ved et Andet . . .

Et saadant deriveret, sat Forhold er Menneskets Selv, et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet« (1963, p. 73).

Med 'det Andet' forstår Kierkegaard vel nærmest Gud. Jeg forstår i stedet samfundslivets vilkår og krav. Menneskets ånd, hos Kierkegaard, eller refleksiviteten er en historisk dannelse, opstået og udviklet i takt med, som følge af og selv forårsagende kulturen og samfundsorganisationen overhovedet fra de arkaiske tider til i dag. Det gælder naturligvis også refleksivitetens bestanddele: hukommelsen og den personlige identitet, sproget, subjekt-objekt adskillelsen, rationaliteten, genspejlingen af verdens invarianser, anden ordens intentioner, gensidigheden og den moralske forpligtethed. Med sidstnævnte forstås naturligvis ikke denne eller hin bestemte moral, indholdet i en given kulturepokes moralopfattelse og -lære. Der forstås dén universelle grundstruktur ved den menneskelige socialitet, som er givet i og med menneskers altid allerede væren i indbyrdes regularitet. Hvilket atter er givet ved menneskets 'anden natur', den som det selv har skabt: dets samfundsmæssighed.

At være menneske, er at være i-forhold. At være i-forhold er på én og samme tid at være i-forhold til 'det andet' og i og dermed til sig selv. At være i-forhold til det andet betyder nemlig altid allerede både at være ude-i-det og så at sige inde i sig selv; thi refleksiviteten er jo *det* i forholdet, *at* forholdet forholder sig til sig selv i og med at det forholder sig til det andet. Det andet er socialiteten, regulationen (moralen) og samfundsmæssigheden, -den anden natur. At være i-forhold er menneskets prærogativ frem for andre dyr. Derfor gælder alene for mennesket (dvs. personen): At være ude i det, er at være ude om det. (Hvilket måske er, hvad Heidegger mener med sit Sorge-begreb).

Som *fuldt udfoldet* kapacitet er refleksiviteten, og dermed den egentlige subjektivitet, langt fra så gammelt et fænomen som sproget og bevidstheden. Muligvis er det tværtimod et ret sent træk i slægtens samfundsmæssige udvikling, sociogenesen. (Ligesom det er det i ontogenesen, jfr. Rubinstein oven for).

Den udvikling kunne være interessant at undersøge.

REFERENCER

- ALLPORT, G. W. The ego in contemporary psychology. I: Allport, G. W. *Personality and social encounter*. Boston: Beacon Press, 1964, pp. 71-94 (org. 1943).
- BOLTON, N. Reflecting and the pre-reflektive: Phenomenology. I: Burton, A & Radford, J. (Eds.), *Thinking in perspective*. London: Methuen, 1978, pp. 203-223.
- DENNETT, D. C. *Brainstorms. Philosophical essays on mind and psychology*. Sussex: Harvester Press, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1977 (org. 1927).
- HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Meiner, 1974 (org. 1939).
- JAMES, W. *The principles of psychology 1-2*. New York: Dover Publications, 1950 (org. 1890).
- JOHANSON, D. C. & EDEY, M.A. *Lucy: The beginnings of humankind*. New York: Simon & Schuster, 1981.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1926 (org. 1781).
- KIERKEGAARD, S. *Sygdommen til døden*. København: Gyldendal, 1963 (org. 1849).
- LEONTJEW, A. N. *Problemer i det psykiskes udvikling 1-3*. København: Rhodos, 1977.
- LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. New York: Dover, 1959 (org. 1690).
- LOVEJOY, C. O. The origin of man. *Science*, 1981, 211, 341-350.
- MEAD, G. H. *Mind, self, and society*. Chicago: University of Chicago Press, 1967 (org. 1932).
- MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of perception*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962 (org. 1945).
- NATSOUAS, T. Consciousness. *American Psychologist*, 1978, 33, 906-914.
- NORDENBO, S. E. Om forholdet mellem filosofi og pædagogik i Knud Grue-Sørensens tænkning. I: Nordenbo, S. E. & Petersen, A. F. (Eds.), *Dansk filosofi og psykologi 1926-1976*, Vol. 2. Københavns Universitet: Filosofisk Institut, 1977, pp. 77-106.
- OLSEN, S. E. Det relationelle bevidsthedsbegreb. *Psyke & Logos*, 1981, 2, 175-214.
- RUBINSTEIN, S. L. Personens selvbevidsthed. I: Lauridsen, P. (Ed.), *Personlighedspsykologi*. København: Nyt Nordisk, 1977, pp. 302-315 (org. 1946).
- SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- WYLIE, R. C. *The self concept*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.