

Welhaven og psykologien: Del 2.

Welhaven peker fremover

TEKST

Hroar Klempe

PUBLISERT 1. oktober 2008

PSY
KOL
OGI

Johan Sebastian Welhavens filosofi lar seg forstå som et bidrag til psykologekte fremover, ikke minst mot Wilhelm Wundt.

Denne artikkelen er annen del av et fagessay om Johan Sebastian Welhavens psykologi. Første del ble trykt i august.

Welhaven kan fort bli oppfattet som en svært ensom svale, og det er vanskelig å finne andre samtidige han lar seg forstå i lys av. Hvis han ikke var inspirert av sin nære venn Anton Martin Schweigaard og den gryende empirisme i fransk og tysk tenkning, og heller ikke lar seg knytte til hegelianisme, så kan det virke som om det var svært få, om noen i det hele tatt, han kunne hente inspirasjon fra. Det fantes likevel en mulig åndsfrende i nabolandet Danmark, og det var Søren Kierkegaard (1813-1855). Selv om han var noen år yngre enn Welhaven, var det nettopp i førtiårene han hadde sin mest produktive periode, og slik sett gjorde disse to seg gjeldende på samme tid. Det viser seg også at denne relasjonen var tettere enn man gjerne skulle tro. Ut fra de kildene som er brukt i denne sammenhengen, finnes det flere versjoner om hvor tett denne forbindelsen egentlig var. Alle peker i retning av at selve begrepet «eksistensialisme» kan ha sin opprinnelse hos Welhaven. Lundestad viser til daværende dekanus ved det filosofiske fakultet i København, Fredrik Christian Sibbern, som i 1841 først hadde en samtale med Welhaven og så en samtale med Kierkegaard om det samme tema, nemlig om forholdet mellom filosofien og livet (Lundestad, 1998 s.169). Det er i denne samtalen Welhaven skal ha funnet «et ord som han mente dekket en tenkning som sto i et nært og positivt forhold til livet, et slikt forhold betegnet han som eksistentielt»(loc.cit.). Den andre versjonen kommer frem hos Slagstad, som dokumenterer at Kierkegaard selv viser til at lånet av termen «eksistentielt» stammer direkte fra Welhaven. Ifølge ham skal Kierkegaard ha kommet med uttalelsen om at: «Hegelianerne ikke studere[de] Philosophien eksistentielt, for at jeg skal bruge et udtryk af Welhaven, da jeg engang talte med ham om Philosophien» (Slagstad, op.cit. s. 89). Seip toner imidlertid denne forbindelsen litt mer ned og mener det er Cathrinus Bang som kom med denne uttalelsen (Seip, 2007, s. 352).

Det kan på denne bakgrunn se ut som om Welhaven kanskje var med på å forme premissene for en av de viktigste filosofiske nyvinningene i sin samtid. I så fall er det ingen grunn til å undervurdere Welhaven sin betydning, verken i samtiden eller for

ettertiden. På denne bakgrunn må han også bli sett på som en bidragsyter for det tyvende århundrets humanistiske psykologi. Det er også i dette perspektivet vi gjerne forstår Kierkegaards bidrag til psykologien. Han betonte det subjektives betydning for forståelsen av den enkeltes livssituasjon, og det er det som fremheves av blant andre Rollo May, Carl Rogers og Abraham Maslow.

Det er imidlertid flere forhold som knytter Kierkegaard til psykologien. Ett av hans mindre påaktede verk, *Gjentagelsen* fra 1843, bærer også den litt oppsiktsvekkende undertittel: «Et Forsøg i den eksperimenterende Psychologi». Og det er, som Teigen påpeker i sin fremstilling av psykologiens historie, snakk om en annen forståelse av «eksperiment» enn den vi har (Teigen, 2004, s. 329). Men sett i denne sammenhengen er det likevel en sterkere forbindelse mellom «eksperiment» slik Kierkegaard brukte det, og Welhavens forståelse av en erfaringsbasert psykologi.

Igjen utgjør Leibniz og Wolff nøklene til å forstå denne forbindelsen. Leibniz skrev blant annet på fransk og brukte uttrykket «Philosophie experimentale» (Leibniz, 1985b, s. 308). Også i dagens fransk er dette ordet langt mer konnotert mot «erfaring» (expérience) enn vi vil være villige til med et moderne nordisk språk. Det kan imidlertid legges til at Leibniz var av den oppfatning at det han kalte «den eksperimentelle filosofi», i liten grad kunne være i stand til å gi noen vitenskapelig erkjennelse (Leibniz 1985a, s. 308). Likevel blir både Welhaven og Kierkegaard av den oppfatning at den vitenskapelige erkjennelse ikke er så mye mer enn den subjektive erfaring.

Den samme tette koplingen mellom begrepene eksperiment og erfaring lar seg også knytte til Wolff. *Psychologia empirica* fra 1732 finnes nemlig også i en fransk utgivelse fra 1745 (Wolff, 1745/1998). Det dreier seg ikke om en direkte oversettelse, men mer om et sammendrag gjort av en anonym forfatter. Derfor står Wolff oppført som forfatter, mens teksten delvis også henviser til «Monsieur Wolff» med initialene «M. W.». Her sier forfatteren at han ikke bruker det greske ordet empirisk, «...slik M. W. gjør», men at «experimentale» blir riktigere på fransk (ibid. s. 32). Forfatteren går deretter nærmere inn på en definisjon av den eksperimentelle psykologi: «Den eksperimentelle psykologi er vitenskapen som ved hjelp av erfaringen etablerer de prinsipper gjennom hvilke man kan forklare alt som viser seg i sjelen» (ibid. s. 33, f.o.). Det som «viser seg i sjelen», var datidens uttrykk for det som etter hvert ble lagt i begrepet «forestillinger». Vi kan derfor si at fra Wolff av ble erfaringen også definert som en vitenskapelig tilnærming innenfor den rasjonalistiske tradisjon.

Det er nettopp dette spennet mellom hva vi kan kalle vitenskap eller ikke, Kierkegaard også beveger seg i. Derfor ironiserer han sterkt over både vitenskapelighet og viten i kanskje et av de viktigste arbeidene han gav ut om det subjektive, og som i tillegg bærer tittelen: «Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler». Han kaller det for øvrig også et «mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift. Existentielt Indlæg, af Johannes Climacus» (Næss 1966, s. 8). Det er i dette perspektivet også *Gjentagelsen*, som kom ut tre år tidligere, og som skisserer et psykologisk eksperiment, må bli forstått. Selve begrepet berører et av de aller viktigste aspekter ved vitenskapen, nemlig det å kunne nå generelt gyldig viten. Generell viten er i utgangspunktet knyttet

til vår tenkning. Det som er erfaringsvitenskapenes utfordring, er å argumentere for at vi kan oppnå generell viten på bakgrunn av enkeltstående erfaringer. Sanserfaringer i seg selv er spesifikke (Leibniz, 1985b, s.267) og derfor bygger også vitenskapsfilosofen Karl Popper på at det er en logisk umulighet å trekke generelle slutninger på bakgrunn av enkeltstående erfaringer. De generelle påstander kan bare være teoretiske og kan derfor bare formuleres som hypoteser mot erfaringen (Popper, 1980). Kierkegaard griper an det samme logiske problemet, men gjør det til et eksistensielt anliggende. Han spør seg om det går an å gjenta opplevelsen av sin forrige reise til Berlin, og det lar seg selvfølgelig ikke gjøre.

Dermed blir det tre problemstillinger Kierkegaard berører i *Gjentagelsen*, og som blir relevante i denne sammenhengen. Det ene er selve grunnlaget for den eksperimentelle psykologi, nemlig sansningen. Det andre er spørsmålet om replikerbarhet, nemlig om eksperimentet i det hele tatt lar seg gjenta. Det tredje er et aspekt som ikke er berørt her foreløpig, men som skaper en direkte forbindelse mellom Wolff, Kierkegaard og Wundt, og det er «det estetiske». Hos Kierkegaard utgjør det estetiske ett av de tre stadier, som han stadig kommer tilbake til i sitt forfatterskap.

Estetikk som begrep og fagområde ble definert i 1750 med Alexander Baumgarten (1714-1762) sitt tobindsverk med betegnelsen *Aesthetica*, som ble utgitt i henholdsvis 1750 og 1758. Dette verket bygger direkte på Wolffs *Psychologia empirica*, der nettopp det «estetiske» på den ene side viser til en kunstopplevelse, men på den annen side nærmest blir et synonym for den «empiriske psykologien» idet kunstopplevelsen av Baumgarten blir forstått som en sanselig opplevelse. Spørsmålet er derfor om det ikke er en sammenheng her mellom nettopp estetikk som et eget fagområde og det estetiske stadiet slik Kierkegaard oppfatter det.

Det er i *Enten-Eller* Kierkegaard presenterer de tre ulike stadier, der det første nettopp er «det estetiske», og de to andre er henholdsvis «det etiske» og «det religiøse». Og Kierkegaard spiller på denne sammensatte betydningen av estetikk når han knytter sin analyse av det estetiske stadium til Mozarts opera *Don Giovanni*. Don Juan er nettopp den personen som lever for og i øyeblikkets nytelser og musikken er samtidig den kunstart som eksisterer som et sanselig nå og forsvinner med sansningens opphør. Og *Gjentagelsen* er ifølge Harald Beyer noe som i utgangspunktet refererer til det sanselige, men der boken til Kierkegaard lar seg forstå som en redegjørelse for overgangen fra det estetiske til det etiske stadium (Beyer, 1961, s.22).

Kierkegaard blir med dette kanskje et av de viktigste argumenter for at det på attenhundretallet fantes en form for idealistisk filosofi, som verken hadde noe med den gryende positivisme eller hegelianisme å gjøre. Kierkegaard blir ofte fremstilt som om han nærmest kommer ut av intet, og det er ikke så rart. Utover Hegel, som han tar avstand fra, og Sokrates, som han hadde sin egen originale forståelse av, er det nesten ingen andre filosofer han henviser direkte til - for det meste bare poeter og skjønnlitterære forfattere.

Det er den sokratiske ironi Kierkegaard dyrker, og det er denne ironiske innfallsvinkel han har til filosofien som sådan. Det blir derfor svært vanskelig å finne spor av samtidens tenkning på annen måte enn som en ironisk avstandtaken. Ikke desto mindre er det mulig å finne noen avtrykk på en mer indirekte måte. De tre stadiene: det estetiske, det etiske og det religiøse stadium, er det mulig å forstå i dette perspektivet. De avspeiler også det grunnleggende skillet mellom de høyere og de lavere erkjennelsesevner. Det estetiske er uttrykk for sansningen. Det religiøse er uttrykk for tenkningen. Men tenkning hos Kierkegaard lar seg ikke forstå uten at den knyttes til livet selv, og dermed erstatter det religiøse den tørre begrepsdrøftingen som vi finner ellers - blant annet hos Kant, men til og med han knytter det religiøse til de høyere erkjennelsesevner, eller «fornuften», for å bruke Kants egen terminologi. I og med at det etiske først og fremst er en praktisk filosofi, så danner det et mellomstadium, som på den ene side er forankret i tenkningen, men vel så mye i sansningen.

Dermed ser Leibniz ut til å være et helt sentralt utgangspunkt for langt flere tenkere på attenhundretallet enn man skulle tro. Kierkegaard er det beste eksempel på at denne påvirkningen kunne være gitt på en mer indirekte måte. Hos Welhaven, derimot, er den forbindelsen langt mer åpenbar. Likevel er det de samme problemstillingene det kretses om hos både Welhaven og Kierkegaard, nemlig subjektivitetens betydning for hvordan sansningen gir grunnlag for forestillinger. Hos Welhaven finner vi imidlertid bare forsiktige ansatser til denne drøftingen, mens Kierkegaard følger problemstillingen konsekvent og ender i en fullendt eksistensialisme.

Welhavens psykologiforelesninger

I motsetning til Kierkegaard publiserte Welhaven lite eller ingenting fra sitt akademiske virke. Håndskriftsamlingen til Universitetsbiblioteket i Oslo har imidlertid bevart flere referater fra de forelesningene han holdt i psykologi. Ser man nærmere på disse, er det faktisk en imponerende liste av forelesninger det fortsatt går an å forholde seg til. Det dreier seg alt i alt om ni ulike rekker av referater fra forelesninger som ble holdt i perioden 1842 til 1865. Det er imidlertid bare to av referatene som ut fra tittelen kun dreier seg om psykologi. De øvrige setter psykologi i sammenheng med metafysikk og etikk, men også logikk. Denne koplingen viser hvordan psykologien på denne tiden fortsatt ble betraktet som en del av metafysikken, og det leibnizianske skille mellom de høyere og de lavere erkjennelsesevner, men også at etikken, på samme måte som hos Kierkegaard, blir satt i sammenheng med spennet mellom disse erkjennelsesevnene. At logikk kommer inn som en naturlig del av psykologien, kjenner vi også fra Wundt (1910), og blir en viktig diskusjon på slutten av attenhundretallet.

A. H. Winsnes bygger på tre av disse notatene. Det er Brandts fra 1843, Thaasens fra 1845 og Jørgensens fra 1861. Ingen av disse er rene psykologiforelesninger, men Winsnes fremhever at disse forelesningene er preget av en vilje til å løsrive psykologien fra filosofien og gjøre den til en empirisk vitenskap (Winsnes 1965, s. 130). Bakgrunnen for dette er at Welhaven også refererer til slike som C. G. Carus (1789-1869), J.F. Fries (1773-1843) og F.E. Beneke (1798-1854). De er alle personer som delvis har et positivt

forhold til en empirisk tilnærming i vitenskapen generelt, og Beneke er nettopp den som på en forholdsvis kraftig måte kritiserte den tyske idealisme, og som dermed ble en stor inspirasjonskilde for Schweigaard. Men få av disse skulle utgjøre noen viktig basis for den senere eksperimentelle psykologien, og det er heller ikke så dype spor etter dem hos Welhaven. Derimot er J. F. Herbart (1776-1841) en av de referansene som etterlater dype spor hos Welhaven. Han er også en langt mer sentral referanse for Wilhelm Wundt. Herbart, kan man si, var den som gjorde psykologien til en systematisk vitenskap. Det var ikke fordi han gjorde den til en empirisk vitenskap, men fordi han gjorde den til en matematisk vitenskap. Herbart ble viktig for Wundt fordi han konsentrerte seg så sterkt om apperpsjonen og gav akkurat det begrepet et meningsfullt og nærmest et operasjonelt innhold.

Dette er problemstillinger Welhaven berørte i sine forelesninger i psykologi, og de viser en svært glidende overgang mellom psykologi og filosofi. Men en nærmere gjennomgang av Wundt sitt forfatterskap viser at det er de samme problemstillingene som også danner utgangspunktet for hans eksperimentelle psykologi. Det dreier seg først og fremst om sansingen, men også om apperpsjon og om forholdet mellom de høyere og de lavere erkjennelsesevner. Disse begrepene blir av en mer overordnet karakter, og de vil derfor like mye ha sin plass i psykologien som i filosofien. Enkelte historikere innenfor psykologi vil imidlertid hevde at en spesiell fokusering på spørsmålet om hvordan forestillinger oppstår og forvaltes av bevisstheten, er det som kjennetegner denne første psykologien (Brauns, 2006). Det er dette spesielle fokuset på forestillingenes oppkomst, og ikke det eksperimentelle i og for seg, som gjør at psykologien frigjør seg fra filosofien og blir en selvstendig vitenskap. I så fall har Winsnes rett i at Welhaven faktisk gir et bidrag til denne prosessen som går på å selvstendiggjøre psykologien.

Dette går enda sterkere frem av de temaene som blir berørt i disse psykologiforelesningene. Det dreier seg om å klargjøre subjektet som et empirisk objekt, der selviaktakelsen eller introspeksjon blir metoden. Dette er en problematikk Welhaven forfølger, og som vi har sett, fører til en viss kierkegaardiansk måte å tenke på, noe som gjør ham forskjellig fra Wundt på dette punktet. Han skiller seg også fra Wundt når det gjelder synet på parallellitetstesen, men målet, nemlig å unngå et materialistisk syn på psykologien, det har de tre faktisk felles. Welhaven og Wundt har også det til felles å legge sterk vekt på viljen som en grunnleggende størrelse i den prosessen som skaper forestillinger, og de møter hverandre i en teori om følelsenes rolle. Welhaven går imidlertid litt lenger enn Wundt når det gjelder å drøfte noen spesifikke psykologiske temaer. Det gjelder spørsmålet om det ubevisste og drømmenes betydning, som Welhaven tydeligvis har stor interesse for. Jeg vil derfor gå litt nærmere inn på noen av disse områdene for å vise at Welhaven faktisk bidro på det psykologiske feltet, men først se på noen områder som også sto svært sentralt hos Wundt.

Parallellitetstesen

Spørsmålet om forholdet mellom sjel og kropp går igjen som et av de mest sentrale spørsmål i Welhavens psykologi, hevder Winsnes (1965, s.132). Denne debatten kjenner vi godt igjen fra Wundt; den knytter seg til spørsmålet om den såkalte «parallellitetstesesen». Det begrepet var imidlertid svært omdiskutert i samtiden, men la oss se litt nærmere på hvordan Wundt grep dette spørsmålet an, før vi kommer tilbake til Welhavens behandling av det. Wundt lar spørsmålet være knyttet til et lengre resonnement om kausalitet (Wundt, 1894 s.133-256). Det er på denne bakgrunnen Wundt ender opp med en forestilling om at det psykiske og det fysiologiske følger to forskjellige årsaksformer, som gjør at de to må sies å være usammenliknbare, og at det aldri kan være snakk om en direkte forbindelse mellom kropp og sjel. «All psykisk kausalitet er av anskuelig karakter, all fysisk kausalitet er av begrepslig karakter» (ibid. s. 241, f.o.). Wundt legger imidlertid til at den psykiske kausalitet er den opprinnelige, mens den fysiske kausalitet må bli sett på som avledet (loc.cit.). Dermed opprettholdes forestillingen om at kropp og sjel lar seg forstå i lys av hverandre, som to parallelle fenomener, som verken er atskilt eller identiske, men som representerer to svært forskjellige innfallsvinkler.

Dermed er det tre ulike posisjoner som denne diskusjonen om parallellitetstesesen kan sees i lys av. I utgangspunktet er det Baruch Spinoza (1632-1677) som bringer inn dette spørsmålet i sin *Etikk*. Der argumenterer han for at det finnes to former for streben, en sjelelig og en legemlig, og at disse er parallelle i en streng forstand. Det betyr at «sjelens streben innebærer legemets streben, og omvendt» (Fløistad, 1966, s.39). Denne posisjonen danner utgangspunktet for forestillingen om en streng form for parallellisme, der man kan snakke om en identitet mellom sjel og kropp. Spinoza danner utgangspunktet for Wundts drøfting av parallellitetstesesen, men Spinozas panteistiske måte å resonnerer på ble raskt oppfattet som en materialistisk tilnærming. Selv om det ikke finnes grunnlag for å se på Spinoza som en rendyrket materialist, ble likevel hans måte å resonnerer på videreført av materialister på attenhundretallet, som la fundamentet for en fysiologisk forståelse av bevisstheten. Denne materialismen tok Wundt avstand fra i flere sammenhenger, og hans lange resonnement omkring kausalitet og parallellitetstesesen må forstås i lys av denne avvisningen. Wundt ender opp med en svakere definisjon av parallellitet enn Spinoza opererte med, og dermed både en avvisning av materialismen og samtidig ikke et fullstendig skille mellom sjel og kropp.

Derfor har Wundt ikke noe særlig til felles med Descartes heller, og han tar veldig klart avstand fra den kartesiske dualisme (Wundt, 1896b, s. 260). Begrunnelsen ligger i at det for Wundt ikke finnes noe absolutt skille mellom sjel og kropp, noe som var helt sentralt i Descartes' resonnement. For Descartes blir det et poeng at kroppens eksistens ene og alene lar seg begrunne av tenkning og ikke av sansning (Descartes, 1975, s. 94). For Wundt, derimot, vil det være en glidende overgang mellom sansningen og tenkningen, hvilket umuliggjør det kartesiske resonnement. Denne glidende overgangen finner Wundt støtte for hos Leibniz, som gjennom sin monadologiske tenkemåte forestiller seg at kroppen selv representerer et slags lavere bevissthetsnivå og derfor blir en like viktig referanse som bevisstheten selv. Det er betegnende at Descartes argumenterer for at

kroppen selv er helt underordnet, ved å henvise til amputasjon. Man kan ta bort en kroppsdel, men det vil ikke ramme bevisstheten på noe vis, og den vil i tillegg kunne oppføre seg som om kroppsdelene fortsatt var der, hevder Descartes (ibid. s.139). Leibniz argumenterer på en motsatt måte og hevder at kroppen selv kan gjøre sansninger bevisstheten ikke er i stand til å registrere eller forholder seg til i det hele tatt (Leibniz, 1985a, s. xxvii).

Welhaven går ganske direkte inn i denne diskusjonen og ser ut til å forholde seg til de tre posisjonene på en måte som så absolutt lar seg sammenlikne med Wundts tilnærming femti år senere. På den ene side er det tydelig at han ikke kan akseptere at kropp og sjel settes opp mot hverandre. Det er på denne bakgrunnen han for eksempel avviser betegnelsen «psychisk Anthropologie», som han mener er et uttrykk for akkurat det (Winsnes op.cit., s. 132). Med denne avvisningen er Descartes' posisjon satt til side. På den annen side blir den psyko-fysiske parallellisme i Welhavens øyne et uttrykk for en materialisme han heller ikke kan akseptere. «Man urgerer Sjælens Afhængighed af Legemet for dermed at godtgjøre deres Identitet og bortforklare det Aandiges særegne Betydning» (etter Winsnes op.cit., s.133). Uten at det sies direkte, tar Welhaven med dette også avstand fra Spinoza, i hvert fall slik han ble forstått i samtiden. Det han derimot argumenterer for, blir en posisjon som nærmest kunne vært tatt direkte ut av Leibniz' monadologi: «Det menneskelige Individ Jeg'et er sig selv bevidst som noget Subsistentielt, som en for sig bestaaende Enhed. Forskjellen mellem det Aandige og det Legemlige i denne Totalitet kan ikke tages absolut, thi den er kun graduel. I det Aandige vises den høieste Aabenbarelse af den samme Centralkraft, hvoraf det Legemlige er en lavere Ytring» (ibid. s. 132f.). Med dette sitatet viser Welhaven flere viktige ting. Det ene er at han ser kropp og sjel i sammenheng med hverandre, det andre er et visst sammenfall med Wundt sin måte å resonnerer og argumentere på, det tredje er med hvilken kraft Leibniz påvirket attenhundretallets psykologi, og det fjerde er at vi med Welhaven kan finne en nordisk representant for den kontinentale strømmingen som etter hvert skulle danne grunnlaget for den fremtidige psykologi.

Et begrep om det ubevisste

Det andre emnet Winsnes mener Welhaven er spesielt opptatt av i sine forelesninger, er spørsmålet om det ubevisste. Dette kan høres sensasjonelt ut i den forstand at vi i dag gjerne knytter spørsmålet om det ubevisste til Sigmund Freud. Vi lever gjerne i den tro at det var han som et par tiår senere innførte det ubevisste som en forklaringsinstans i psykologien. Selv om det er noe riktig i dette, er ikke bildet fullt så enkelt. Spørsmålet om ubevisste sansninger var faktisk et tema man var svært opptatt av allerede i Welhavens samtid. Men de som var mest opptatt av det, var nettopp de som kanskje er mest glemt i dag, slike som Herbart og Carus mfl. Men disse var heller ikke de første til å bringe temaet på bane. Igjen går sporene tilbake til Leibniz, som gjorde det ubevisste til en helt sentral størrelse i sitt monadologiske resonnement.

Et begrep om det ubevisste må ut fra Leibniz først og fremst bli forstått i lys av hans forestilling om en uavbrutt sammenheng mellom de høyere og de lavere

erkjennelsesevner, men også høyere og lavere skapninger. Det betyr at selv de laveste skapninger har et element av noe som kan likne det som kjennetegner de høyere funksjoner. Det siste er refleksjon, tenkning og selvbevissthet, med andre ord en bevissthet om både seg selv og omgivelsene. De lavere skapninger og erkjennelsesevner mangler den bevisste refleksjon, men forholder seg likevel til både seg selv og sine omgivelser, men da på en ubevisst måte. Det er snakk om det å få fornemmelser av noe uten at man er seg bevisst verken at man har dem, eller innholdet i dem (Leibniz 1985a, s.xxi). Dette kjennetegner så vel de lavere organismer som de lavere funksjoner ved mennesket. Leibniz knytter for eksempel musikk til en ubevisst form for sansning. Musikken er i så stor grad basert på tallforhold, både i rytme, harmoni og form, at det er vanskelig å unngå disse tallforholdene når man går nærmere inn på den. Men som lytter til musikk tenker man vanligvis ikke over akkurat det. På denne bakgrunnen snakker Leibniz om musikken som sjelens ubevisste telling («Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi») er Leibniz sin formulering i et brev til matematikeren Goldbach fra 1712 (Dammann 1967, s. 79)). På tilsvarende måte er det en rekke ubevisste sansninger hos mennesket.

Det ubevisste er et svært kontroversielt begrep, men etter at Alisdair MacIntyre gjorde sin analyse av det på femtitallet (MacIntyre, 1958), er det grunn til å snakke om det i to forskjellige betydninger. Det ene er som en forklarende term, og det andre er som en beskrivende term. Freud brukte begrepet først og fremst som en forklarende term i den forstand at atferd ble forklart med uerkjente hensikter. MacIntyre forkaster imidlertid muligheten for å bruke det ubevisste som en forklarende term, først og fremst fordi det da henviser til en instans som ikke lar seg lokalisere. Men MacIntyre var ikke den første til å komme med denne kritikken. Kant kom faktisk med den før Freud i det hele tatt var påtenkt. Kant sitt bidrag til psykologien finner vi først og fremst i det antropologiske skriftet fra 1798 som bærer tittelen «Antropologi fra et pragmatisk perspektiv» (Kant, 1983). Her hevder han at det å snakke om ubevisste forestillinger blir for ham en selvmotsigelse (s. 417ff.). Dette rammer direkte Leibniz. Likevel er det ikke tvil om at Leibniz primært bruker det ubevisste som en beskrivende term, nemlig som en betegnelse på det fenomenet at vi ikke er oss bevisst alle våre sansninger.

Welhaven sin måte å bruke det ubevisste på befinner seg i et grenseland. Det har imidlertid liten eller ingen forbindelse med Freuds bruk av det. Det blir mer satt i sammenheng med et mystisk og religiøst resonnement der det på mange måter står som en betegnelse på det som er større enn oss selv, som vi er en del av og bestemmes av, som nærmest virker med nødvendighet, men som for den enkelte står frem som en ukontrollerbar avgrunn. «I den Ubevidste Sphære hersker Nødvendigheden, i den bevidste Frihed. Derfor er den menneskelige Tilværelse en Formidling af disse Modsætninger» (Sitert etter Winsnes, 1965, s. 137). I dette merker vi en klar forankring i Leibniz i den forstand at det er kontinuitetsprinsippet som dominerer den delen av tilværelsen vi selv ikke har kontroll over. Men vi kan også registrere et visst eksistensielt moment, slik at denne motsetningen lett kan knyttes opp mot Kierkegaards forestilling om tilværelsens grunnleggende konflikt, nemlig mellom den avgrensede og den

ubegrensede tid, der den enkeltes liv med nødvendighet blir sett i lys av evighetens synsvinkel (sub specie aeternitatis). Men det er nok også, som Winsnes påpeker, grunn til å se Welhaven sin psykologi i lys av romantisk naturfilosofi (ibid. s.136).

På samme måte som Freud blir også Welhaven opptatt av drømmene og deres rolle. De sees også i sammenheng med det ubevisste av Welhaven. Men drømmene blir først og fremst forstått som å bestå av dagsrester. Drømmene representerer en slags «Natside» av livet. Det vil si at de først og fremst må tolkes i lys av hva som oppleves om dagen og i våken tilstand. Likevel ser han på søvnen som «Bevidsthedens nedgang til det Ubevidste» (ibid. s. 139). Det betyr at den også har et innhold som går utover dagsrestene. Hva det vil si å være en «nedgang» til det ubevisste, står på mange måter åpent, men det dreier seg om en mystisk dimensjon, der virkningene av den er enklest å beskrive som en inspirasjon og drivkraft. Drømmene blir en kilde til å se seg selv i en større sammenheng, og der det i seg selv driver livet i våken tilstand fremover.

Denne fokuseringen på det ubevisste og drømmer må sies å være et litt originalt bidrag fra Welhavens side. Denne interessen er ikke tatt ut av luften i den forstand at det er flere i hans samtid som fokuserer på disse temaene, men han må kunne innrømmes en original innfallsvinkel, som på den ene side foregriper Freud med hensyn til temaenes styrke og plass i psykologien. På den annen side ser vi at han snakker om noe helt annet enn Freud, og står i realiteten solid forankret i en leibniziansk tradisjon i sin omgang med dem. Det gjelder imidlertid også for de tre siste sentrale begrepene som bare så vidt skal nevnes i denne sammenhengen, nemlig introspeksjon, følelse og vilje. Disse tre temaene blir også et felleseie for psykologien på denne tiden. Dermed kan de gis ulike betydninger og vise til forskjellige forståelsesrammer, men de må likevel sies å ha sine røtter i Leibniz' tenkning.

Introspeksjonen står så sentralt hos Wundt at den kan sies å være et metodologisk kjennetegn ved ham. Den står imidlertid minst like sentralt hos Welhaven. I så måte kan man si at også den representerer et felles tankegods, som blir sentralt hos flere, blant andre Freud. Det som imidlertid skaper et skille mellom Wundt og Welhaven på den ene siden og Freud på den andre, er at også på dette punktet blir Leibniz og Wolff helt sentrale referanser for de to, men ikke for Freud. Hos Leibniz og Wolff dreier det seg først og fremst om den forestillingen at bevisstheten er i stand til å iaktta seg selv. Dette er på den ene side noe som bare kjennetegner de høyerestående bevissthetsformer. På den annen side blir selviaktakelsen å forstå som psykologiens kjernepunkt. For det å gjøre psykologien til en empirisk vitenskap blir ifølge Welhaven det samme som at «Betragteren bliver Betragtningens Gjenstand» (Winsnes, 1965, s.131). Her foregriper Welhaven, på samme måte som Wundt, et av fenomenologiens hovedtemaer, nemlig selvreferansen. Welhaven tar et viktig skritt inn i denne diskusjonen idet han hevder at det er de samme problemer som knytter seg til observasjonen av andre bevisstheter: «Enhver grundig Indskuen i andres Væsen vil ogsaa vise tilbage til vort eget Indre og fremkalde Reflexion» (loc.cit). Selv om Welhaven selv viser til Augustin og Rousseau, kan vi si at akkurat dette utsagnet knytter ham til

både Husserl og Freud, men forbindelsen slutter også der. Sammenfallet mellom Wundts og Welhavens begrep om introspeksjon er derimot langt større.

Nøyaktig det samme som nå er sagt om introspeksjon, kan også sies om vilje og følelser. Dette er også begreper som utgjør et felleseie i samtiden, men som de ulike retninger definerer på ulike måter. Freud er imidlertid den som skiller seg mest ut, mens vi også her finner store sammenfall mellom Welhaven og Wundt. Det er først og fremst fordi begge disse to så klart og tydelig lar seg plassere i en filosofisk tradisjon som fører linjene tilbake til Leibniz og Wolff. Denne linjen kan derfor ikke bli overvurdert når det gjelder forståelsen av den første eksperimentelle psykologiens fremvekst.

Viljesdimensjonen er hos Leibniz først og fremst knyttet opp mot det han kaller «appetisjon», som uttrykker sjelens vilje til å tilegne seg nye forestillinger. Det som imidlertid blir en viktig nyansering fra Leibniz' side på dette punktet er at det også her blir viktig å skille mellom de høyere og de lavere driftsformer. Denne nyanseringen er fraværende hos Freud, men et helt sentralt bakteppe for både Welhaven og Wundt. Det innebærer at man kan snakke om en blind drift i forbindelse med et lavere bevissthetsnivå og en bevisst hensikt i forbindelse med et høyere bevissthetsnivå. Begge disse ytterlighetene representerer to forskjellige ting uten at det dermed dannes en avgrunn mellom dem, men snarere en gradvis overgang. Beskrivelsen av følelsene i dette perspektivet er selve hovedinnholdet i Wolffs empiriske psykologi fra 1732, og det er på denne bakgrunn Welhaven da kan snakke om «Sjæle-Evnenes Trefoldighed», som nettopp er erkjennelse, følelse og vilje (Winsnes, 1965, s. 139).

Avslutning

Jo mer man graver seg ned i Welhavens skrifter, desto mer ser de ut til å tegne konturene av en tenker som var på høyde med sin egen samtid, men som også var i stand til å stake ut egne veier. Mye tyder på at denne forståelsen først og fremst lar seg begrunne ut fra hans bidrag til psykologien. Slik sett kan det være riktig det Lundestad konkluderer med, nemlig at Welhavens filosofi har minimal fagfilosofisk interesse (Lundestad, 1998 s. 168), men forelesningene i psykologi ser derimot ut til å være av langt større faglig interesse. Det er selvfølgelig først og fremst i et historisk perspektiv. I så måte er de interessante av flere grunner. Den viktigste er at det ser ut til å være mange forbindelser mellom Welhaven og Wundt. For det første lar de seg forstå i lys av Leibniz og Wolff. Det gjør at de begge representerer en tysk idealistisk forankring som likevel står i motsetning til hegelianismen. Dernest har de en sammenfallende forståelse av hva psykologien egentlig dreide seg om, nemlig å finne ut av hvordan forestillinger dannes som et grenseland mellom den indre subjektive og den ytre objektive virkelighet. For det tredje ledet dette dem begge til å fokusere på introspeksjonen som metode for å avdekke dette skjæringspunktet. Og for det fjerde ble subjektiviteten et av de mest sentrale temaer de var opptatt av å diskutere.

Denne fokuseringen på det subjektive gjør imidlertid at interessen for Welhaven slett ikke bare behøver å være av historisk karakter. På samme måte som Kierkegaard representerer en sentral bidragsyter til vår tids humanistiske psykologi, vil også

Welhavens resonnementer kunne ha aktualitet på dette området. Den nære forbindelsen mellom de to er med andre ord ikke bare synlig i det ytre, men kanskje enda mer i en felles vilje til å utvikle et begrep om det subjektive og en psykologi som først og fremst handler om den opplevde eksistens. Dessverre er det skriftlige materialet Welhaven etterlot seg, av så beskjeden karakter at de i seg selv begrenser hvor mye han faktisk bidro på akkurat dette området. Men det står fortsatt igjen å få studert alle forelesningsnotatene, slik at man kunne få en mer fullstendig oversikt over det han tross alt bidro med.

Like fullt gir det vi vet så langt, god grunn til å fokusere på Welhaven ut fra et psykologisk synspunkt. Han er ikke blitt særlig markert fra verken et filosofisk eller et litterært perspektiv, og det er mulig det er grunn til å forbigå ham i stillhet på den bakgrunnen. Men sett fra et psykologihistorisk perspektiv er det større grunn til å bryte stillheten. Med Welhaven har vi en viderefører av Niels Treschows psykologi. Men ikke bare det, Welhaven var til og med kanskje den i Norden som hevet psykologien til et refleksjonsnivå som på mange måter forberedte grunnen for Wilhelm Wundt. I så fall burde han være en person som skulle stå helt sentralt i vår psykologihistoriske selvforståelse.

Hroar Klempe

Psykologisk institutt

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Tlf. 73 59 09 56

E-post hroar.Klempe@svt.ntnu.no

Teksten sto på trykk første gang i Tidsskrift for Norsk psykologforening, Vol 45, nummer 10, 2008, side 1298-1304

TEKST

Hroar Klempe

+ [Vis referanser](#)

Referanser

- Aarnes, A. & Wyller, E.A. (1965). Innledning. I: J. S. Welhaven: Oslo: Tanum.
- Aristoteles (1998). . Frederiksberg: Det lille forlag.
- Beyer, H. (1961). . Gyldendal: Oslo
- Blumenthal, A. (1980). Wilhelm Wundt and the Early American Psychology: A Clash of Cultures. I: Rieber, R.W. (red.). . New York & London: Plenum Press.
- Boring, E. G. (1929/1957). . New York: Appleton-Century-Crofts.
- Brauns, H.-P. (2006). . Foredrag presentert på ESHHS-konferansen, Oslo.

- Copleston, F. (1965). . New York: Image Books.
- Dammann, R. (1967). . Köln: Arno Volk Verlag.
- Danziger, K. (1980). Wundt and the Two Traditions in Psychology. I: Rieber, R.W. (red.). . New York & London: Plenum Press.
- Fechner, G. T. (1871/1978). k. Hildesheim: Georg Olms Verlag / Wiesbaden, Breitkopf und Härtel.
- Descartes, R. (1975). . London: Dent.
- Dahl, W. (2008). Min dikter er større enn din. Om forfatterjubileenes vilkårlighet, , 02/08, 6-11.
- Fløistad, G. (1966). . Oslo: Pax.
- Herbart, J.F. (1816/2003). . Würzburg: Königshausen & Neumann,.
- Kant, I. (1787/1971). . Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (1983). . Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kierkegaard, S (1843/2001). . Høbjerg: Hovedland.
- Klempe, H. (2007). . Manuskript til vurdering.
- Klempe, H. (2008). . Bergen: Fagbokforlaget.
- Leibniz, G.W. (1985a). , Buch I-II. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Leibniz, G.W. (1985b). , Buch III-IV. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Lundestad, E. (1998). . Tromsø: Ravnetrykk, Universitetet i Tromsø.
- Løchen, A. (1900). . Kristiania: Aschehoug.
- MacIntyre, A. (1958). . London: Routledge and Kegan Paul.
- Nerlich, B. & Clarke, D. D. (1998). The linguistic Repudiation of Wundt, , Vol. 1, No. 3, 179-204.
- Næss, A. (1966). . Oslo: Pax.
- Popper, K. R. (1980). . London: Routledge.
- Rieber, R.W. (red.)(1980). . New York og London: Plenum Press.
- Rieber, R.W. & Carton, A.S. (red.) (1987). . New York og London: Plenum Press.
- Saugstad, P. (1967). . Oslo: Gyldendal.
- Saugstad, P. (2001). . Oslo: Gyldendal.
- Seip, A.-L. (2007). Demringstid. Johan Sebastian Welhaven og nasjonen. Oslo: Aschehoug
- Slagstad, R. (2001). . Oslo: Pax.
- Teigen, K. H. (2004) . Bergen: Fagbokforlaget.

Treschow, N. (1812).

København: Fr. Brummers forlag.

Vygotskij, L (1987) Genetic Roots of Thinking and Speech. I: Rieber, R.W. & Carton, A.S. (red.).

. New York og London: Plenum Press

Welhaven, J.S. (1965).

Oslo, Idé og tanke, Tanum

Winsnes, A.H. (1965). Welhaven og filosofien. I: Welhaven, J.S. (1965).

Oslo:

Idé og tanke, Tanum.

Wolff, C. (1745/1998).

Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Wundt, W. (1862). Ueber die Methoden in der Psychologie. I: W. Wundt (1983a):

. Leipzig: Zentralantiquariat der deutschen

demokratischen Republik.

Wundt, W (1863). Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, Bd. I. I: W. Wundt (1983a):

. Leipzig: Zentralantiquariat der

deutschen demokratischen Republik.

Wundt, W. (1888a). Über Ziele und Wege der Völkerpsychologie. I: W. Wundt (1983a):

. Leipzig: Zentralantiquariat der

deutschen demokratischen Republik.

Wundt, W. (1888b). Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung. I: W. Wundt (1983a):

. Leipzig: Zentralantiquariat der

deutschen demokratischen Republik.

Wundt, W. (1891). Über die Methoden der Messung des Bewusstseinsumfangs. Philosophische Studien. I W. Wundt (1983b):

Leipzig: Zentralantiquariat der deutschen demokratischen Republik.

Wundt, W. (1894) Über psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus. Philosophische Studien Bd. X. I: W. Wundt (1983b):

. Leipzig: Zentralantiquariat der deutschen demokratischen Republik.

Wundt, W. (1896).

. Leipzig: Zentralantiquariat der deutschen

demokratischen Republik.

Wundt, W. (1896b). Über die Definition der Psychologie. I: W. Wundt (1983b):

. Leipzig: Zentralantiquariat der deutschen

demokratischen Republik.

Wundt, W. (1904). Über empirische und metaphysische Psychologie. I: W. Wundt (1983b):

. Leipzig: Zentralantiquariat der

deutschen demokratische Republik.

Wundt, W. (1906). Die Sprache und das Denken. I: W. Wundt (1983b):

. Leipzig: Zentralantiquariat der deutschen

demokratischen Republik.

Wundt, W. (1910). Logik und Psychologie. I W. Wundt (1983b):

. Leipzig: Zentralantiquariat der deutschen demokratischen Republik.

Wundt, W. (1917).

Leipzig: Alfred Kröner Verlag.

Wundt, W. (1983a).

. Leipzig:

Zentralantiquariat der deutschen demokratischen Republik.

Wundt, W. (1983b).

. Leipzig:

Zentralantiquariat der deutschen demokratischen Republik.

