

Økopsykologi

Fra et intrapsykisk selv til et økologisk Selv

Per Espen Stoknes

Stikkord:

- kombinerer miljøpsykologi, systemteori, jungiansk psykologi og økofilosofi
- alternative grunnsyn på menneske-miljø-forholdet
- hva er opplevelse?
- hva kan vi forstå med "det økologiske Selv"
- psykologiske perspektiver på miljøarbeid
- psykologisk aktivisme

Levert som hovedoppgave ved Psykologisk Institutt
Universitetet i Oslo, Oslo, Januar 1994

ISBN 82-569-1964-7

Sammendrag

Miljøkrisen er utgangspunktet for dette arbeidet. På lengre sikt peker de eksponensielt tiltagende miljøforstyrrelsene mot en særdeles utrivelig fremtid. Enhver økologisk bok forklarer først denne utviklingen og ender så opp med rop etter dyptgripende endringer i tenke- og handlemåter, noe som jo er typisk psykologiske områder.

Dette arbeidet prøver derfor å bringe psykologi og økologi sammen ved å utforske noen alternativer til kartesiansk, subjekt-objekt-basert forståelse av forholdet mellom menneske og miljø. Våre rådende vitenskapstradisjoner domineres av perspektiver som splitter mennesker fra omgivelsene. Alternative bidrag hentes fra empirisk psykologi, systemteori, jungiansk psykologi og dypøkologi. De presenteres i hver sin del. I oppgavens siste del fremstiller økopsykologi som arbeidet med å skape en teoretisk plattform hvor person og omgivelser danner et kontinuum. Dens oppgaver ses som å A) "psykologisere" økologien, B) "økologisere" psykologien og C) utforske hvilke konsekvenser dette får for miljørettet praksis.

A-seksjonene ser på på ulike grunnforståelser av menneske-miljø-relasjonen og hvordan mennesker opplever omgivelsene. Flere av bidragene fremstiller omgivelser og natur som levende og som aktivt deltagende i opplevelse.

B-seksjonene ser på hvor det er meningsfylt å sette grensene til selvet, identiteten. Ulike bevegelser fra en intrapsykisk til en økologisk forståelse av selvene blir utforsket. Det økologiske Selv forsøkes forstått som et variert sjelelig mangfold med indre og ytre aspekter. Satt på spissen: Omgivelser, dyr og planter innlemmes i Selvet og Selvet innlemmes i verden.

C-seksjonene ser på motivasjon og strategier for handling i miljøfeltet. En viktig konsekvens av bevegelsen fra et intrapsykisk selv til et økologisk Selv er at jeg ikke lenger handler bare utfra plikter, moter eller forbud, men utfra en annen måte å erfare verden på. Dyp opplevelse av natur og omgivelser som deler av meg Selv kan virke sterkt motiverende til omsorg for miljøet. Handlingene bunner da i en delt identitet og ikke i påtrykk ovenfra eller utenfra.

Forord

Dette arbeidet dedikeres til noen utvalgte steder: Ansoksetra, Zanzibar og Herdalsegga. Takk for den vind dere har sendt gjennom meg.

Oppgaven er en del lenger enn det som er normert ved Psykologisk Institutt. Dette er drøftet med og godkjent av veileder Paul Brudal. Begrunnelsen er at oppgaven er et teoretisk nybrottsarbeid og forsøker etablere et bredt fundament for økopsykologi. Å pakke sammen miljøpsykologi, systemteori, jungiansk psykologi og økofilosofi samt egne perspektiver på 70 sider ville vært meningsløst. At alle perspektivene fortjener å være med håper jeg blir klart i løpet av lesingen.

Mange har bidratt med synspunkter iløpet av prosessen. Jeg vil særlig takke Paul Jan Brudal, Per Ingvar Haukeland, Kjerstin Henley, Terje Berg, Anne Stine Høvo, Ine Skjørten, Eva Tryti, Hedvig Christensen, Sigmund Elgarøy og James Hillman for inspirerende samtaler og kommentarer. Takk til vesle Yr, vår tervueren, som så begjærlig har dratt meg med ut i skogene hvor økopsykologi også hører hjemme.

Og spesielt til min *La Loba*, Marianne E. Klouman.

Per Espen Stoknes, 30 januar 1994.

Treet

Det store treet,
tålmodig på sitt sted.
Breier skyggen sin varsom over
mugne lauvblar
muselort på marka.
Leiter stumt med fine rothår
etter en sannhet
i mørket under steinene,
mens den kløftede krona risser
et kart på himmelen:
et flod-delta som omslutter
Syvstjernens gylne katedral-by
i netter når du leiter med blikket
etter høye lys . . .

Du og treet:
et søskenskap
djupt som jorda.

I suset av sevje
under barken
Din egen drøm. Den stiger
svimmelt famlende
i vindeltrapper av mørke
opp mot
Guds ansikt.
Du står der i vårvinden
med øret presset mot
ru bark.

Og plutselig
vet du ikke om det er
du
som opplever treet
eller treet
deg

Fra Hans Børli *Som rop ved elver*, Aschehoug & Co, 1969

Innhold

Innledning	1
Del I) Empirisk psykologi: Plantefelt og åkrer	10
Del II) Systemteori: Fra bakterier via orkidéer til familier	25
Del III) Jungiansk psykologi: Innerst i urskogen, nederst i tjernet	40
Del IV) Økofilosofi: Verden sett fra Hallingskarvet.....	60
Del V) Økopsykologi: Ytterst på en bøyeleg gren	70

Innledning

-as if the soul might be saved while the biosphere crumbles.

Theodore Roszak 1992, s. 19

Den røde tråd og bærende intuisjon: Fra et intrapsykisk til et økologisk Selv

Vår tids suksess-rike naturvitenskaplige syn på verden - det kartesisk-newtonske - splitter det materielle og det psykiske. På den ene side består verden av de materielle, beskuede objekter, på den annen side det erkjennende menneskelige subjekt. Natur og nærmiljø er objektivisert - fratatt sin sjel - og fremmedgjort ved bare å ha nytteverdi som midler for menneskelig utvikling. Subjektene håndterer verden der-ute utfra sosialt innlærte kognisjoner og med avanserte teknologiske hjelpemidler.

Gjennom denne splittingen stenger menneskene seg av fra verden. Selvet finnes kun under huden i nervesystemets indre sfære. Det er riktignok påvirket av og kan virke tilbake på nettet av objektrelasjoner, men selve 'selvet' er stort sett intrapsykisk selv om stadig flere påpeker hvor stor del av det som er interpsykisk, at det består av mellommenneskelige relasjoner.

Et av målene for økopsykologien er å gjeninnsette jorden som det virkelige hjem for psykologisk liv. Å gi verden tilbake sin psykiske realitet uavhengig av det menneskelige selvreflekterende subjekt. Dyrene, tingene, bygningene og stedene har mentale egenskaper, de har *sjel*, forstått som egne perspektiv og intensjoner, en historie og mulighet til å individuere, lide og begjære.

For mennesker kan bare ha et emosjonelt forhold til, elske, frykte og føle omsorg for, det vi forstår som besjelet. Vitenskaplig fornuft er hensiktsmessig for kontroll og nytteproduksjon, men dens skyggeside ligger i at den samtidig påtvinger objektene fremmedhet og taushet. Bare Jeg-Det relasjoner blir mulig, ikke Jeg-Du relasjoner.

Når det økologiske Selv forstås som et levende nettverk av relasjoner mellom menneske og omgivelse, da kan det intrapsykiske selvet komme til erkjennelse av å høre hjemme i en utvidet identitet. Det inngår som en unikt personlig del av jordens historisk utfoldende mangfold.

Derfor er mennesket ikke naturfremmed, vi deltar i naturens selvutfoldelse. Også veier, lyspærer, PCer og motorsager inngår i denne jordens evolusjonære Selvutvikling. Mennesket er et nettverk av relasjoner mellom indre og ytre, ikke en personlighetsstruktur nedfelt i kroppens indre nerveceller isolert fra det ytre. Miljøkrisens budskap er at denne tilnærmingen *haster*.

Økopsykologi

I vår tid er det på mote å sette "øko"-prefikset (eller "grønn-") foran både det ene og det andre begrep: økososialisme, grønn økonomi, økofilosofi, økopolitikk, til og med økoterrorisme. Og nå også økopsykologi. De nye ordene er kanskje hverken elegante eller opplysende, men likevel antyder de en viktig historisk utvikling. Den stadig fremvoksende miljøkrisen lar seg ikke begrense til ett felt, til én disiplin. Tvert imot krever den en tverrfaglighet og en reaksjon fra de ulike disipliner. Spesialiseringen som har fått hvert fagområde til å søke lenger og lenger inn i sin egen korridor, finner sin motsats, et møtepunkt, i utfordringen for å bringe mennesker og planet ut av katastrofe-kurs. På lang sikt vil denne utfordringen måtte gjenspeile seg i alle livets sider.

Der er et kontinuum mellom enkeltpersonens tilstand og jordas tilstand. Denne forbindelsen viser seg blant annet i det at alle forbrukstingene våre ikke lenger er isolerte, døde, nøytrale ting¹, men at de har janusansikt: I mye lekker mat ligger skulte trusler som kreftfremkallende tilsetningsstoffer. Det deilige fettet knekker blod- og karsystemet ditt. Det rene, fredelige kjøleskapet inneholder skumle stoffer som om noen år kan gi deg hudskader på påskefjellet. Avgassene fra den kjære bilen vår bidrar til global oppheting. Såper og oppvaskmidler er uunnværlig hygienske inne, men forslummer vannet i nærmiljøet.

Den verden av ting vi omgir oss med for å dekke våre personlige behov lar seg ikke lenger atskille fra miljøets behov. De teknologisk oppfinnelser som var nyttige i utgangspunktet viser seg etterhvert å anta kvaliteter som var motsatt av de intenderte. Denne dobbeltheten i tingene er utgangspunktet for å hevde at animistiske aspekter har sneket seg inn i vår moderne hverdag. I senere seksjoner skal denne tenkningens relevans for miljøkrisens psykologiske sider diskuteres.

Når psykologi og økologi² tilsynelatende har hatt så lite med hverandre å gjøre, skyldes det at de har funnet hvert sitt separate forskningsområde under de samme filosofiske premisser. Disse kan oppsummeres slik:

- 1) Virkeligheten kan beskrives fullstendig i fysiske termer³
- 2) Det menneskelige subjekt oppnår indre erkjennelse av de ytre objekter.⁴

¹ Descartes' res extensa, Kants Ding-an-sich

² Ordet økologi dukker opp i tusentalls sammenhenger. I formuleringen "psykologisering av økologien" henviser "økologi" til de tradisjoner og organisasjoner som produserer kunnskap om og arbeider med endringer i biosfæren lokalt og globalt. Den akademiske økologi som empiristisk vitenskap er én av disse tradisjonene.

³ Filosofisk materialisme: at alt som fins er materie. Dette impliserer ofte epifenomenalisme - at alle mentale fenomener er forårsaket av fysiske prosesser (i nervesystemet). Et epifenomen er et biprodukt, et etterpå-resultat, selv uten videre effekter.

⁴ Epistemologisk dualisme: subjekt-objekt-dikotomi.

Lettvint sagt er det første premiss ontologisk (hva verden er) mens det andre er epistemologisk (hva kunnskap er). Under disse premissene har disiplinene funnet hver sin plass: økologien om prosessene i naturen som objekt og psykologien om prosessene i subjektet. I tillegg deler de en metodologisk forskningspremiss: at prosesser best beskrives kvantitativt innen hypotetisk-deduktive teoristrukturer.

Utfra disse grunnleggende premissene har hovedstrømmen av psykologisk teori hatt lite å bidra med til forståelsen av natur/miljø. I et review påpeker Ralph Metzner (1991) at ingen av de større skolene innen psykologien tar opp forholdet mellom menneske og omgivelse som en sentral del av sin teori og empiri. Denne utelatelsen finner han "glaring, scandalous, and ... embarrassing" (s.147).

For å kunne behandle miljøkrisens psykologiske sider må altså disse grunnleggende premissene som splitter psyke fra materie etterforskes nærmere. Dette betyr at vi nødvendigvis må gjennom en god del **filosofisk diskusjon** før oppgavens slutt.

En annen konsekvens av at grunnpremissene forlattes er at økopsykologi på mange måter må ses som en ny disiplin. I boken *The Voice of the earth*, introduserte historieprofessoren Theodore Roszak begrepet økopsykologi. Han velger å ikke definere den, men forteller at

its goal is to bridge our culture's long-standing, historical gulf between the psychological and the ecological, to see the needs of the planet and the person as a continuum. (1992, s.14)

Hvorfor denne oppgaven?

De to viktigste grunnene er behovet for å **psykologisere økologien** på den ene side og **økologisere psykologien** på den annen.

Størsteparten av miljøbevegelsen jobber med å rette opp hva de ser som naturens lidelser uten å sette dette i forbindelse med deres egen eksistens. Min overbevisning er at arbeidet med kloakkrensing, resirkulering, skogvern og kamp mot veibygging og sur nedbør *må gis en eksistensiell ramme eller en psykologisk dybde dersom det skal gavne både personen og miljøet på lang sikt*. Uten en slik sjelelig resonans blir en sur av stresset og møtene, utfører plikter av skyldfølelse og blir kanskje urimelig kynisk eller forbanna på sin medmennesker fordi de ikke gidder gjøre det samme. Miljødebatten preges også for en stor del av moralisering og av naiv tro på at mennesker vil endre sin praksis bare de belæres en smule. Slik sett trengs det en *psykologisk sensitivitet i økologien og miljøbevegelsen*.

En annen mer fundamental, teoretisk oppgave for en slik **psykologisering av økologien** innebærer at vi åpner for å tilkjenne psykiske egenskaper også til planter, dyr, økosystemer, ting og steder. Dette er for mange innen vanlig menneskesentrert tankegang en særdeles drøy påstand, men bare fordi vi nå identifiserer sjelen med nervesystemet eller avskriver den som hinsidig overtro. Utdypning av dette perspektivet er en viktig grunn til å skrive (og lese) denne oppgaven.

Men også den motsatte bevegelse, **økologisering av psykologien** synes nødvendig. Det sjelelige oppdager vi ikke kun med hva Descartes kalte *inspectio*, å lukke øynene mot verden for å orientere oss mot det indre psykiske. Heller ikke har de lukkede terapirom som utelukkende finnes i større byer noen privilegert status i sjelearbeid. Slik økopsykologien forstår det, oppstår sjel (eller psyke) i ethvert rom av relasjoner. Dette rommet åpnes av det levendes former for fremtreden — gester, fantasier, blikk og verker.

Jeg legger fokus for denne økologiseringen av psykologien på bevegelsen fra et intrapsykisk til et økologisk selv-begrep. Selvet kan forstås som et økologisk felt, og menneskets identitet mer som et knutepunkt i et åpent nettverk enn i en avgrenset beholder. Hva disse forestillingene om et utvidet selvbegrep kan bety for psykologisk teori og miljørettet praksis har vært en viktig motivasjon for dette arbeidet.

Oppgavens utvalg og fremgangsmåte

Jeg fant, jeg fant ! (Askeladden)

Metoden til dette arbeidet er fenomenologisk og dets stuediobjekt er psykologiske teorier og deres tilhørende forestillinger⁵. Slik sett er den metateoretisk med hovedvekt på beskrivelse. De påfølgende deler kommer til å undersøke ulike tradisjoners teorier for å se hvilke ideer, fantasier følelser og forestillinger disse teoriene gjenspeiler. Målet er ikke å avgjøre hvorvidt teoriene er sanne eller falske⁶ eller om de er prinsipielt verifiserbare eller falsifiserbare⁷, men å beskrive forestillingene i teoriene for å se om de kan stimulere våre ideer om natur og miljø utover det sett av ideer som har gitt oss økokrisen.

De følgende deler utforsker derfor forskjellige forståelsesmåter av forholdet mellom menneskets selv og dets omgivelser. Oppgaven inneholder intet forsøk på å bygge en teori-pyramide hvor

⁵ I forståelsen av fenomenologisk metode følger jeg Merleau-Ponty's redegjørelse i innledning til hans *Phenomenology of Perception*. Den har fire kjennetegn. En, at beskrivelse av fenomenene er det evige utgangspunkt. Beskrivelse krever gjentatt retur til fenomenet selv (her teoriene). Det andre er reduksjonen, eller epoché - opphevelsen av den naturlige holdning, av våre for-dommer i møte med fenomenet. Søken etter essenser er det tredje. Essensene beskrives kanskje best med metaforer, å peile seg inn mot det karakteristiske, det som gjør fenomenet til hva det er. Det siste kjennetegn er fokus på intensjonalitet. At all bevissthet og fremtreden av noe er betinget av intensjonalitet.

⁶ utfra for eksempel en korrespondanse-modell for sannhet

⁷ Popper (1963) *Conjectures and refutations*

siste del blir en topp som integrerer alle de underliggende. Delene henger sammen, men samtidig skal hver del kunne stå for seg. Skal en først bruke en metafor for å beskrive oppgavens struktur ville jeg velge en fottur hvor innledningen utgjør startpunktet, del I-IV er vandring gjennom ulike landskaper med siste del som en tilbakekomst til spørsmålene i utgangspunktet.

Innen hver del plukker jeg eksempler til inspirasjon fremfor å forsøke en encyklopedisk oversikt. Bare de vitenskaplige arbeider som jeg finner relevante utfra en vurdering om hvorvidt intensjonsdybden i dem stikker dypere enn til 'puzzlesolving' i Kuhnsk forstand, tas med.

Ettersom jeg avviker i målsetning både fra vanlig sosial- og naturvitenskap vil språket og retorikken i oppgaven ofte være tilsvarende ulik disse. Jeg forsøker være veltalende fremfor terminologisk konsistent, nøytral eller objektiv. Det psykologispråk som dominerer fagjournalene får stort sett ligge i fred. Metafor og inderlighet framfor definisjon og objektivitet.

Psykologien er et tre med mange grener. Hvilke skal vi så sette oss på for å finne bidrag til økopsykologien? Det at økopsykologi ikke aksepterer tradisjonell psykologis grunnleggende premisser som fullstendige, betyr på ingen måte at den ikke kan plukke fra tradisjonell psykologisk teori. Økopsykologi krever en reflektert epistemologisk pluralisme ettersom en revisjonering av forholdet mellom menneske og natur/miljø må hente inspirasjoner både innenfra og utenfra det psykologiske tre. Vi må ned i røttene, ytterst i grenene og strekke oss inn blant de andre vekstene i kunnskapens og idéenes skog.

Del en skal plukke noen få frukter fra forskningen innen **empirisk psykologi**. *Environmental psychology* og *ecological psychology* med navn som Neisser, Proshansky, Kaplan og Barker kommer inn her. Også glimt fra sosialpsykologiske og læringsteoretiske perspektiver på miljøproblematikk skal gis.

Det andre hovedbidraget kommer fra den **systemiske psykologi**. Bateson, Maturana og Varela har vært blant pionerene i systemteori og hatt omfattende innflytelse på psykologi. Det som gjør denne retningen aktuell for økopsykologi er den systemiske teoris muligheter til å forbinde erkjennelsens og naturens struktur under de samme teoretiske begreper. Også det systemiske synet på selvet hører med i bevegelsen mot det økologiske selv.

Det tredje hovedbidraget kommer fra **dybdepsykologien**, nærmere bestemt fra jungianske retninger. Herfra skal vi hente synspunkt på selvet som noe større enn ego. Dette gir et praktisk og opplevelsesorientert fundament for begrepet om det økologiske Selv, og kan fortelle om sammenhengene mellom vår livslange individuasjon og omgivelsene.

Dypøkologien som presenteres i fjerde del, er en retning innen økofilosofien som har vært i bevegelse i over 20 år inspirert av miljøet rundt Arne Næss, og som har behandlet mange av de

utfordringer også økopsykologien må ta opp. Det er umulig å komme utenom disse bidragene når økopsykologien skal gis et fundament. Spesielt gjelder dette drøftingen av det økologiske selv og ontologiske premisser for naturopplevelse.

Sammenstillingen av disse teoriverdenene underbygger noen nye idéer og forestillinger som jeg kommer med i del V: **økopsykologi**.

Alle delene er strukturert utfra følgende tre hovedproblemstillinger:

A) Hvilke alternativer tilbyr de til de rådende forestillinger om menneske-miljø-relasjonen?

B) Hvordan er *selvets* grenser i forhold til omgivelsene; intrapsykisk eller økologisk?

C) Hvilke *praktiske konsekvenser for miljøkrisen* får de ulike forestillingene om menneske-miljø-relasjonen og selvet?

A) Menneske-miljø-relasjonen

Denne problemstillingen gjelder psykologisering av økologien. Hvordan forstår og behandler mennesker sine omgivelser? Nærmere bestemt: Hvilke grunnmodeller har de ulike retningene for menneskets forhold til natur og miljø? og: Hva slags språk og begreper er denne forståelsen uttrykt i?

Tradisjonelt har disse spørsmålene blitt to-delt. Først, ontologisk, hva er naturen/miljøet i seg selv? Og så epistemologisk: Hvordan forstår mennesket naturen/miljøet? Psykologiske retninger tar ofte det ontologiske for gitt og de konsentrerer seg derfor om det epistemologiske: hvordan mennesket forstår (miljøkognisjon) og omgås (atferd) natur/miljø. Men filosofisk sett er det problematisk om det ontologiske og epistemologiske virkelig klart kan atskilles. Derfor velger jeg å håndtere disse to aspektene parallelt i teksten.

De forståelsesmåter og det språk vi bruker til å beskrive natur og miljø blir avgjørende for vår praksis. Mange teorier innen **empiristisk psykologi** anser omgivelsene som utelukkende å være av fysisk karakter. Dette gjør imidlertid ikke naturen i seg selv særlig interessant for forståelsen av den, så mesteparten av oppmerksomheten og forskningen går dermed til å bestemme hvordan menneske-subjektet i sitt nervesystem konstruerer en verden med kvaliteter og sammenhenger fra disse fysiske sansedata. Denne såkalte miljøkognisjonen består av begreper, holdninger, kognitive kart og skjemaer som styrer atferden. Disse opplysningene blir sammenlignet med komputerprogrammer og forstås som lagret i hjernen.

Systemteori fremhever at den erkjennede og det erkjente inngår i samme system. Informasjonen - forskjellene som gjør en forskjell - flyter i sirkler gjennom subjektet til objektet og tilbake igjen gjennom mange ledd. Det er mønstrene - the pattern that connects - som forbinder mind and matter.

Dybdepsykologien har først og fremst behandlet natur og miljø som symboler. I klinisk hverdag kan tingene i verden plutselig fremtre besjelet. Animisme, personifikasjon, totemisme, sagn og myter er begreper som beskriver denne opplevelsen av verden i live. Men innen jungiansk psykologi er ikke verden bare død materie som det menneskelig subjekt projiserer sine indre forestillinger på. Ved nærmere ontologisk undersøkelse forkastes materialismen og verden selv må tilkjennes sjelekvaliteter: *anima mundi*.

Diskusjonen i A-seksjonene blir derfor en begrepsmessig diskusjon: hva forstår de ulike teoriene med ord som opplevelse, persepsjon, kognisjon, sjel og egenverdi? Virkeligheten fremstår forskjellig avhengig av valg av begreper. Noen snakker om *informasjonsprosessering* og *oppbygging av skjemaer*, andre om *informasjonsløyfer* og *kognisjon* og noen om tingenes *symbolverdi* eller *sjel*. Atter andre velger begreper som *organismers* og *landskapers egenverdi*.

Hittil har jeg snakket om "natur/miljø", eller bare om "naturen". "Omgivelsene" eller "verden" er begreper i samme gate. I denne teksten kommer jeg til å bruke ordene om hverandre med de assosiasjonene de har i vårt daglige språk. "Natur" er ikke bedre eller dårligere enn "kultur". Begrepene utelukker heller ikke hverandre. De utgjør et kontinuum mer enn en dikotomi. Jeg bruker begrepet **miljø** for å betegne menneskepåvirkede omgivelser generelt. Bruk av begrepet **natur** gir assosiasjoner til "grønne", ikke-menneskeskapt omgivelser men vil ikke utelukke nærvær av bygninger og veier. Økopsykologi handler derfor ikke om vakker opplevelse i idyllisk natur men om den grunnleggende psykiske forbindelse - møtet - mellom mennesker og omgivelser.

B) Selv og identitet

"Hvis mennesket spytt på jorden, spytt det på seg selv", sier Høvding Seattle i sin berømte tale fra 1854⁸. Umiddelbart stemmer dette dårlig overens med våre tanker om selvet. Spytt noen meg i ansiktet, er det klart at de spytt på mitt selv eller selvbilde, men å spytte på jorden?

Begrepet om selvet har en lang og forvirret historie i psykologien. Men felles er forståelsen av selvet som en personlig, indre identitet. Det er vanlig å hente fram gode gamle William James'

⁸ Om disse formuleringene kommer ordrett fra høvdingens munn er akademisk sett noe tvilsomt. De har vært gjenstand for flere nedskrivninger og gjendiktninger, særlig Ted Perrys manus til filmen *Home* i 1972. En slik innvendning er imidlertid fullstendig irrelevant i forhold til den mening som ligger i budskapet.

distinksjon (1890) mellom "jeg" - selvet som det erkjennede subjekt - og "meg" - selvet som indre objekt, selvbildet. To aspekter ved selvet: "Jeg" tenker på "meg".

Denne problemstillingen gjelder økologisering av psykologien. Hittil har alle psykologiske formuleringer av selvet fremstilt det som en intrapsykisk eller interpsykisk (dvs. sosial) størrelse. Og nå, som for å bidra til å løse opp denne siste rest av konsensus, introduserer økopsykologien betegnelsen **det økologiske selv**. Behovet for dette begrepet oppstår fra miljøkrisen som forteller om en forsømt og utnyttet verden, uten hverken egenverdi eller sjel. Kun mennesker har det. Inspirert av dypøkologien, systemteori og postjungiansk psykologi tar selvet nå skrittet utover huden og omfatter helt konkret andre mennesker, dyr, planter, hus, ting og steder. Dette **store Selvet** omfatter også det **lille selvet**; det som vi vanligvis kaller ego, eller det individuelle selvbildet. Denne bevegelsen fra det intrapsyriske til det økologiske selv er et hovedtema i denne teksten.⁹

Kjernepunktet om Selv/identitet-formuleringen skal altså følge oss gjennom diskusjonen av de ulike retningene. På mange måter løper det parallelt til forståelsen av natur/miljø. Men fokus på selvet eller identiteten bringer andre spørsmål i relieff enn fokus på miljøforståelsen. Hva og hvordan er forholdet mellom sted og selv?

"Dette stedet er en del av meg" er en vanlig setning å høre fra bofaste mennesker. De kunne ikke tenke seg å bo et annet sted. "Hvis æ skull' bodd inni skogen uten havet, vill'æ kvæles", sier nordlendingen (Nedrelid, 1992 s. 33). Noen vil ha utsikt, noen vil ha flatt, åpent land og noen kan ikke leve uten fjell som øynene kan hvile på. Stedene vi lever på forteller om hvem vi er.

Noen psykologiske teorier vil hevde at bilder av nærmiljøet er bygd inn i kognitive representasjoner som en del av selvet. Og andre, som det vil komme klart frem senere, vil hevde at det ikke er snakk om indre selvrepresentasjoner som projiseres ut, men at landskapet konkret er en del av selvet. For økopsykologien blir det først nødvendig med et grunnlagsarbeid for å finne ut hvilke premisser og ideer dette skillet bygger på. Blir distinksjonen mellom "indre selv" og "økologisk selv" relevant hvis man kan finne andre ontologiske premisser å bygge på?

C) Konsekvenser for miljøkrisen

Den tredje problemstilling, C, gjelder **psykologisering av miljørettet handling**. Blant de viktige spørsmål er: Hva er sammenhengene mellom ulike måter å forstå naturen på og livsstil? Hvordan utvikles omsorg og ansvar for nærmiljøet? Hvordan forstår folk budskapene om forstyrrelsene i naturen? Hvordan reagerer de på å få beskjed om å endre sine vaner? Hvilken mening har forbruk

⁹ Tenkt som en parallell til bevegelsen fra det instrumentelle til det eksistensielle (Heidegger), fra androposentrisme til økosentrisme (Næss) og fra systemverden til livsverden (Habermas).

i den enkeltes liv? Hvordan henger bruk av teknologi sammen med naturforståelse? Hvor viktig er luksus for et rikt liv?

Psykologiske teorier blir viktige for å forstå hvorfor 'folk flest' svarer at de er svært positive til miljøtiltak men samtidig motstandere av f.eks. restriksjoner på egen bilbruk, nedgang i forbruksnivå eller tettere boligbygging (se f.eks. P. Næss 1993). De klassiske psykologiske spørsmål om forholdet mellom holdning-handling og holdning-holdning blir relevante. Både politikere, samfunnsforskere og miljøinteresserte har påpekt at med mindre flere aktivt gir uttrykk for "grønne" holdninger — i lokalsamfunn og nasjonalt — vil ikke myndigheter kunne gjennomføre miljøforbedrende tiltak. Demokratiet krever flertall nedenfra også for upopulære tiltak...

Men når ordet 'psykologisk' dukker opp i miljøtidsskrifter betyr det ofte noe i retning av ikke-relevant eller uvirkelig: "Gevinsten av fuglereddernes innsats {etter oljekatastrofer} er i første rekke psykologisk. Arbeidet gir dem en *følelse av å gjøre noe nyttig*." (A. Lyche 1993 s.23, min kursivering) 'Psykologisk' betyr følerier. Også teoretisering har en dårlig klang i mye av miljøbevegelsen. Det assosieres med uvirksomhet og ordkløveri. Det "virkelige" arbeidet er å få vernet større naturområder, stoppe giftutslipp, hindre utbygging etc.

Men hvis der råder et handlingens diktatur i miljøbevegelsen, så råder der et teoriens diktatur i mye av den akademiske psykologi. Aktivisme har stort sett vært fraværende ved universitetene: "*Er du intellektuell, får du holde deg til å intellektualisere*" (Berit Ås 1993 s.11) En hovedutfordring for økopsykologien vil være å understreke at teori som ikke gjenspeiler seg i en **livs**stil blir gold, mens praksis og handlinger uten teoretisk refleksjon blir blind.

En fullstendig utvikling, enten det gjelder organisjoner eller enkeltindivider, vil måtte vise seg både i teori og i praksis. Utviklingen blir aldri fullstendig med mindre begge aspektene er tilstede. Under dette kjernepunktet reises derfor spørsmålene om hvilke konsekvenser naturforståelsen og selvforståelsen får. Hvilke handlinger blir 'naturlige' gitt en viss natur og selvforståelse? Hensikten med dette kjernepunktet er ikke å utpensle en omfattende handlingsplan dedusert fra de respektive teorier, men å gi impulser og innspark til miljøkampen. Hvilke praktiske aspekter leder diskusjonen av ideenes teoretiske aspekter til?

Del I) Plantefelt og åkrer: Empirisk psykologi

A psychology is always brought face to face with the problem of the constitution of the world. (Merleau-Ponty 1962 s. 60)

I denne delen presenterer og diskuterer jeg biter fra empirisk psykologis forskning som er relevante i forhold til mine tre hovedproblemstillinger¹.

A) Menneske-miljø relasjonen

Persepsjonspsykologi: hvor og hvordan blir persepsjonen til?

Persepsjonspsykologien er et 'naturlig' utgangspunkt: Hvordan sanser mennesket verden? Siden 1950-årene har **informasjons-prosesseringsmodellen** dominert akademisk psykologi (jf. Kirkebøen 1993a, b). Persepsjon betegner her de prosesser som organiserer, integrerer og gjenkjenner mønstrene i stimuli gitt av sansene.

Naturvitenskapenes fysiske verden av materie og krefter er startpunktet for en mer eller mindre lineær sanse- og persepsjonsprosess som ender opp i bevisstheten. Fra objektet kommer fysiske påvirkninger på sanseorganet. Dette inntrykket blir så prosessert og selektert på stadig høyere og mer komplekse nivåer i nervesystemet for så å ende i bevisstheten.

Persepsjonsprosessene *konstruerer* en indre, mental representasjon av det ytre objektet. Dette er hva jeg kaller den tradisjonelle forestilling om menneskets persepsjon av miljøet. De kognitive teoriene har forsøkt å presisere nøyaktig hvordan informasjonen blir behandlet på de ulike trinn og følgelig blitt svært spesialisert selv om grunnprinsippene ofte er enkle. Særlig har

¹ Betegnelsen empirisk psykologi er ment til å omfatte de delene av den akademiske psykologi som driver med empiristisk forskning. Empirisme kjennetegnes ved systematisk anvendelse av operasjonalisering og hypotetisk-deduktive metode. Men at *disse* tradisjonene benevnes empiriske utelukker selvsagt ikke at andre tradisjoner også baserer seg på empiri i en videre betydning.

synspersepsjon vært i sentrum for forskningen. For mange har idealet vært å skape så presise modeller at de kan etterprøves på datamaskiner (Marr & Co 1982).

Men ikke alle aspekter ved persepsjonen lar seg forklare med denne konstruksjonsmodellen. Ulrich Neisser (1976) velger ut to sentrale punkt for en kritikk av konstruksjonist-perspektivets fullstendighet. For det første er det vanskelig å begrunne hvorfor perseptet overhodet må konstrueres for å bli korrekt når all tilstrekkelig informasjon til å identifisere objektet allerede er *tilstede i lyset*. Neisser bruker J.J. Gibsons (1979) 'økologiske optikk' og begrepet om optisk matrise til å understreke at informasjonen er objektivt tilgjengelig i lyset. Dermed skapes en motvekt til konstruktivismens subjektivisme. Alt observatøren trenger å gjøre er å plukke opp den 'ferdig-konstruerte' informasjonen i den optiske matrise, hva han kaller **affordances**. Når observatørens øyne beveger seg vil visse høyere ordens mønstre forbli stabile mens andre forandrer seg. Over tid spesifiserer disse invariantene persist omgivelser strukturer og tingenes affordances.

For det andre har eksperimenter som viser at den overordnede meningen med et persept blir oppfattet *før* detaljene blir klare, skapt vansker. I informasjonsprosesserings-modellen blir mening tillagt perseptet ved en trinnvis hypoteseutprøving ettersom stimuli blir registrert, organisert, integrert og gjenkjent på stadig høyere nivå.

For å møte disse innvendningene introduserte Neisser (1976) begrepet **perseptuell syklus**. Persepsjon er ikke bare informasjonsprosesseringsprosessen av sansedata men inkluderer også utforskende handlinger og den fysiske informasjonen fra objektet. Det er mest korrekt å se hele syklusen over tid - konstruksjon, handling og fysisk informasjon - som persepsjon og ikke bare den ene tredjedelen.

We need not assign meaning to either the environment or the perceiver alone ... Whether you see the meaning of a smile or just its shape depends on which sort of cycle you are engaged in ... Neither is logically prior (1976, s.72-73)

Et prinsipp fra Neissers kognitive persepsjonspsykologi som blir relevant for økopsykologien, er at persepsjonen foregår like mye *i verden* som i nervesystemet (ibid, s.55). Verdens ontologiske status hos Neisser er imidlertid fortsatt fysikkens materialistiske realisme: miljøet forstås som en samling av enkeltstående, fysiske objekter.

Miljøpsykologi: ut av laboratoriet

Miljøpsykologien bygger i stor grad implisitt på kognitiv persepsjonspsykologi. Men dens målsetning er ikke å forklare hvordan vi oppfatter stimulinønstre, men å undersøke sammenhengene mellom hverdagens fysiske omgivelser og individets atferd i og opplevelse av

dem. De har felles vitenskapsteoretiske premisser men har valgt forskjellige metoder og områder for forskning. Miljøpsykologien vil bidra til byggingen av samfunnet med å forklare hvordan menneskene opplever og handler i de moderne urbane omgivelser. Målet er å skape steder, bygninger og teknologi med et menneskevennlig, sosialt ansikt. Derfor har begreper som trengsel, støy, privat rom, kognitive kart, menneske-maskin-interface, stedsidentitet og landskapskategorisering vært sentrale. Designere, entreprenører og arkitekter har vært blant de aktuelle målgruppene.

Miljøpsykologien kan karakteriseres som et verktøy for "social engineering": Hvordan bygge fysiske miljøer som forebygger sosiale problemer og fremmer mellommenneskelig kontakt? I en karakteristik av feltet skriver en av grunnleggerne, Harold Proshansky (1977), at for å kunne svare på slike spørsmål må miljøpsykologien forlate de kausalitet-orienterte laboratorie-metodene og kartlegge mønstre av relasjoner mellom mennesker og deres hverdagslige miljø. Han nevner følgende metode-verdier som karakteristiske for miljøpsykologien:

- samfunnsengasjerte målsetninger
- fysisk miljø som figur, sosialt miljø som grunn
- intet skille mellom 'ren' og 'anvendt' forskning; all forskning er fokusert på aktuelle samfunnsproblemer
- tverrfaglig orientering (arkitektur, human geografi, sosiologi etc)
- umanipulerte forskningssettinger
- longitudinale observasjoner
- kvalitative metoder

Blant resultatene fra forskningen på området skal følgende begreper med relevans for økopsykologien presenteres: **kognitive kart, landskapskategorisering og stedsidentitet.**

Begrepet **kognitive kart** ble innført av læringspsykologen Tolman i forbindelse med de berømte rotte-labyrintene. Uavhengig av dette ble begrepet tatt opp av byarkitekten Kevin Lynch (1960) og har siden vært sentralt innen miljøpsykologi (Holahan 1986). Mennesker finner greit veien gjennom både kjente og delvis ukjente områder takket være mentale representasjoner av ytre omgivelser. Et av dine egne kognitive kart kan du få et bilde av ved å lukke øynene og for eksempel telle hvor mange rom det er i huset der du bor.

Taxisjåførere, husmødre, elever på skoleveien og spebarn har blitt grundig undersøkt med hensyn på sine kognitive kart med et kreativt spekter av empiriske metoder (intervju, tegning, gjemte leker etc.) Dermed har miljøpsykologer fått klarlagt at kognitive kart ikke bare er mentale bilder men også inneholder disposisjoner for handling og bevegelse, bidrar til fortolkning av omgivelsene og er følelsesbetonte. De angir trygge og utrygge områder. Videre har kognitive kart blitt koblet opp mot begrepet om stedsidentitet som presenteres senere.

Hvordan kategoriserer folk landskaper og hva slags landskaper vil forskjellige grupper helst ha? Er fjell, hav, idylliske småbruk, fancy arkitektur eller åpne villastrøk best likt? Studier av **landskapskategorisering** og **preferanser** har særlig blitt utført av Kaplan og medarbeidere (Kaplan & Kaplan 1989). Metodene de har brukt har stort sett vært å vise store grupper av "vanlige mennesker"² fotografier av ulike landskaper og så be dem skåre disse på sinnrike måter³.

Deretter blir skåringene faktoranalyseret på kryss og tvers og hovedfaktorene fortolkes og navnettes. Dette har gitt to hovedkategorier: mennesker (amerikanske studenter) kategoriserer utfra landskapets **innhold** og **romlige form**. Innholdet kategoriseres videre i *urørte* eller *menneskepåvirkede* landskaper. De menneskepåvirkede deles igjen etter *bruksfunksjon* (f.eks. industri skilles fra boligområde). Under romlig form ligger landskapets *grad av åpenhet* (vide gressplener og store parkeringsplasser versus tett skog eller høye bygninger). Også romlig tydelighet⁴ - om der er visuelt tilgjengelige mønstre i landskapet - kommer inn under romlig form.

Etter å ha klarlagt hvordan landskaper kategoriseres begynte arbeidet med å undersøke hvilke kategorier som er best likt. Når det gjelder innholdskategorien kommer det neppe som en bombe på noen at naturscener er klart foretrukne fremfor menneskepåvirkede landskaper. Høyest skåre får scener med innslag av "mysteri" - definert som potensiell informasjon fra utforskbare områder. Hvis en følger svingen på stien eller elven, hva vil vi da få se på den andre siden?

Det har også kommet frem at *trær* er sentrale for preferanse og at svært åpne områder (f.eks. store sletter) blir dårlig likt. Kaplan tolker dette som at området gir lite beskyttelse og få muligheter for utforskning og orientering på grunn av manglende landemerker. Svært fylte eller gjengrodde scener kommer også lavt ut fordi de er vanskelige å bevege seg i og fordi det man ikke kan se er truende. Typiske parklandskap med et lavt gressdekke og store enkeltstående trær likes generelt godt fordi de er lett å bevege seg i, er visuelt tilgjengelige og har middels grad av åpenhet. (Kaplan 1989 s. 40-69, Schroeder 1988)

Så langt noen utvalgte smågrener fra miljøpsykologien. Jeg kommer tilbake til den og stikkordet stedsidentitet i seksjon B). Først skal jeg hente noen kvister fra en litt isolert gren som kaller seg **økologisk psykologi** og som har vokst frem samtidig med miljøpsykologien.

Økologisk psykologi: vitenskapen om atferdssituasjonene

² I psykologisk forskning er dette omtrent alltid ensbetydende med amerikanske 'undergraduate psychology students'. Men heller ikke arkitekt-studenter eller vordende forstmenn er helt utestengt fra disse studiene.

³ En vanlig innvending mot fotografi-studier har vært at de kanskje ikke kategoriseres eller preferes på samme måte som landskaper opplevd på kroppen. Kaplan og Kaplan (1989 s. 16) imøtegår dette med å vise til flere studier som sammenligner skåringen av landskapene på fotografi og i virkeligheten. De har vist svært høye validitets og reliabilitetsmålinger for fotografi-studiene.

⁴ Spatial differentiation

Roger Barker heter den økologiske psykologis far. Målet med disiplinen var å studere menneskelig atferd i dens naturlige kontekst på prinsipielt samme vis som økologiens tilnærming til dyr og planter (Barker, 1968). Hensikten med dette var å etablere økologiske beskrivelser innen psykologien som erstatning for de eksperimentelle metodene. Økologisk psykologi skulle være en empiristisk vitenskap om atferdssituasjoner i samfunnene uavhengig av interne prosesser i personen, slik som optikk er en vitenskap om lyset uavhengig av persepsjonen. Økologisk skulle bety 'i samfunnet', der individets atferd forekommer naturlig i motsetning til 'i laboratoriet' eller 'i personen'.

Barns oppvekst i forskjellige byer var det mest sentrale studieobjektet de første årene (Barker 1978). Nitidige opptak ble gjort og transkribert av barns kontinuerlige atferd. Begrepet **atferdssituasjon**, "behavioral setting", fremsto etterhvert som en kjerne. Det betegner et vedvarende atferdsmønster *pluss* den delen av miljøet som det er tilknyttet og tilpasset. Eksempler er innkjøp i butikk, en forelesning i auditorium, bingo eller korpsøving. Blant kriteriene for en atferdssituasjon er kravet om at de er naturlig (økologisk) forekommende, har klare grenser i tid og sted, har sosial hensikt og inneholder aktørroller. En egen omfattende registreringsmetode, "The Behavioral Setting Survey", ble utviklet for å identifisere atferdssituasjonene. Dermed kan observatører gå rundt i et lokalsamfunn og telle atferdssituasjoner⁵.

Behovet for en økologisk psykologi springer ut fra frustrasjonen over psykologiens ekstreme individualisme. De behavioristiske, intrapsykeiske eller personlighetsbaserte forklaringsmodellene kan ikke forklare hvordan atferd er styrt av miljøsituasjoner. At lille Ole slår triangel på eneren i hver fjerde takt av melodien under korpsøvingen kan ikke bare forklares ut fra kausale S-R-skjema eller individuelle personlighetsteorier, men må ta *hele feltet*⁶ - instrumenter, dirigent, medmusikanter og øvingslokale - med i forklaringen, sier Barker (1983). Alle aktørenes samlede bidrag til situasjonen krever ikke-individualistiske forklaringsmodeller. Dette prinsippet fra den økologiske psykologi blir også relevant for økopsykologien: at atferden, miljøet og den sosiale funksjon utgjør et enhetlig, systemisk felt.

Jeg har nå skissert sentrale forestillinger om menneske-miljø-relasjonen fra feltene kognitiv persepsjonspsykologi, miljøpsykologi og økologisk psykologi. Disse teoriene har hatt fokus på hvordan mennesket oppfatter og forholder seg til det ytre miljø. I seksjon B) forflyttes fokus til selv og identitet.

⁵ Men Barkers og medarbeideres arbeid har forblitt ganske isolert, "uten ekko" i det omliggende vitenskapelige landskap (Kaminski 1983). Lite forskning er gjort av andre enn de nærmeste medarbeidere og anvendelse av atferdssituasjonsbegrepet har ikke slått igjennom hverken i miljøpsykologien eller i andre nærliggende disipliner. Kaminski nevner tre hovedårsaker til dette: de enkeltstående atferdssituasjonene er for isolerte fra hverandre, de er ikke godt nok plantet i den kulturelle bakgrunn og begrepet er ikke relatert til andre begreper i sosialvitenskapene.

⁶ Barker samarbeidet med Kurt Lewin (1951 *Field Theory in the Social Sciences*) og er inspirert av hans felteorier.

B) Selv-begrepet i empirisk tradisjon

Denne seksjonen skal se på hvordan selv-begrepet formuleres og hvor selvets grenser går innen empirisk psykologi: Hva er forholdet mellom mitt selv og mine omgivelser? Hvor går grensene mellom min identitet og den "store verden"?

Kognitiv og sosialpsykologi: fra et individualistisk til et interpersonlig selv

Vi kan begynne med Ulric Neisser igjen (1988). Han skiller mellom fem ulike aspekter - ved selvet. Det *økologiske selv* definerer han som selvet persipert i forhold til de fysiske omgivelser: 'Jeg' er personen her på dette sted, opptatt med denne aktiviteten. Det økologiske selvet okkuperer et unikt synspunkt i lyset og en utstrekning i tid og rom som ingen andre deler, men er likevel ikke begrenset bare til kroppen. Også ting som klær, verktøy eller ens bil forstås som del av det økologiske selv fordi de beveger seg med kroppen og handler sammen med den: "Jeg rygget inn i en stolpe idag", sier vi om ulykken som egentlig rammet bilen.

Et annet aspekt ved selvet er det *interpersonlige*. Dette er selvet definert utfra samhandlingen med andre mennesker og bygges av emosjonell rapport og kommunikasjon: 'Jeg' er personen som deltar i denne sosiale interaksjonen. Det interpersonlige selvs emosjonelle kommunikasjon er basis for utviklingen av intersubjektivitet.¹

Svært mange psykologer og samfunnsforskere har gitt sosiale definisjoner av selvet, ofte inspirert av den sosial-konstruktivistiske tradisjon². Blant disse er vanlig å bruke begrepene miljø og økologi, men da fortrinnsvis om de sosiale omgivelser. For eksempel utga Bronfenbrenner en bok (1979) med tittelen *The Ecology of Human Development* og beskriver barnets *familie* som det minste økologiske mikrosystemet. *Skolen* er ett av de større organisatoriske (meso) systemer, på det neste nivå (exo) finner vi *lokalsamfunnene* og *kulturene* (makro) som det øverste. Ingen steder er natur eller fysiske omgivelser vesentlige i "økologien". Etersom Bronfenbrenner ikke også fokuserer på de naturlige økosystemer som denne sosiale økologi er avhengig av og plantet i, kan det synes som han tar de for uproblmatisk, eller til og med irrelevante for å forstå det menneskelige samspillet.

¹ Neisser bygger her bl.a. på D. Sterns (1985) begrep om affective attunement. Neissers tre øvrige aspekter ved selvet er "the extended self" - selvet utstrakt i tid basert på hukommelse og forventinger, "the private self" - oppstår av at indre, bevisste erfaringer er eksklusivt ens egne og "the conceptual self" som er den kulturelle og teoretiske måten å forstå seg selv på.

² Hvor navn som G. H. Mead og Berger & Luckman har vært sentrale.

Måten Bronfenbrenner eller sosial-konstruktivismen bruker begrepene på går på siden av det som er fokus for denne teksten - vår tids menneskers forhold til natur/miljø - og skal derfor ikke behandles nærmere. Men den retningen som denne tendensen beveger seg i - *fra* et selvtilstrekkelig og uavhengig selv med en fast kognitiv struktur som også kunne dras med inn i laboratoriet *til* et sosialt og gjensidig selv som skapes i samhandling - er verdt å ta med seg. Retningen er den samme som i bevegelsen fra det intrapsykiske til det økologiske selv (presenteres i del V).

Markus og Kitayamas (1991) arbeid kan stå som et eksempel på denne bevegelsen. Inspirert av antropologisk klare forskjeller mellom vestlige og asiatiske kulturer skiller de mellom *independent* og *interdependent* måter å konstruere selvet på. En uavhengig selvforståelse karakteriseres ved uttrykk som individualistisk, separat, autonom og selvtilstrekkelig. Den gir opphav til idealer som å realisere seg selv og evne til å stå opp for egne krav. Den inter-avhengige selvforståelse karakteriseres derimot ved uttrykk som relasjonell, kollektiv, kontekstuell og sosiosentrisk. De tilhørende idealer blir derfor evne til å forbinde seg med andres handlinger, følelser og behov, og å kunne inngå fylle sin rolle som fullverdig ytende medlem i fellesskapet.

Markus og Kitayama dokumenterer empirisk at disse to måtene å konstruere selvet på får klare konsekvenser for hvordan mennesker forstår, føler og handler (kognisjon, emosjon og motivasjon).³

Miljøpsykologi: selvet i verden

Miljøpsykologene har forsøkt å koble omgivelsene sammen med selvet på flere måter. En av disse ser på hvordan selvet symbolsk uttrykker seg i tingene og en annen i fenomenet stedsidentitet.

Tingene som symbolbærere for selvet kommer for eksempel fram i holdningene til bil, til huset eller til arvegods som sølvtøy. Tingene forteller om sosial status og kan fungere som budskap til viktige andre f.eks. i form av gaver. Vi er flotte folk fordi huset vårt er størst og finest. Selvet lider et tap selv om tingene skulle kunne erstattes etter tyveri. Forskerne med de velklingende navn Mihaly Csikszentmihalyi og Eugene Rochberg-Halton (1981) dybdeintervjuet 82 familier i Chicago-området om forholdet til deres ting og tang og samlet inn 7875 årsaker til at de holdt disse tingene for spesielle. En av hovedkonklusjonene var at psykologiske og affektive begrunnelser klart dominerte over nytteårsaker.

³ Feministiske tenkere har lenge hevdet at liknende forskjeller til in - interdependent finnes i vestlige menns og kvinners selvforståelse (de Beauvoir 1974, Gilligan 1982, Keller 1986). Økofeministene har satt dette i forbindelse med miljøkrisen. Økofeminisme er imidlertid et stort felt som jeg ikke får plass til her.

De fant også at hvilke ting som var symbolbærere varierte med alder og med kjønn. Menn nevnte særlig sportsutstyr og kjøretøyer mens kvinner oftere nevnte planter, fotografier, og kunstgjenstander. Videre var barn og voksne menn mer knyttet til stereoanlegg og eldre kvinner særlig glad i familieminne som fotografier etc.

Når det gjelder tilknytning til steder, **stedsidentitet**, var det Proshansky og medarbeidere (1983) som først publiserte om dette i miljøpsykologien. De definerer stedsidentitet som en del, en substruktur, av selvidentiteten, slik denne er utformet i generell personlighetsteori etter James, Mead, Allport, Erikson og Rosenberg: Selvidentiteten er relativt bevisste og personlige oppfatninger, tolkninger og vurderinger av en selv.

Mye av motivasjonen for denne forskningen er frustrasjon over at psykologien har forsømt betydningen av rom og steder for menneskets utvikling. Stedsidentiteten innføres derfor for å betegne *kognisjoner om den fysiske verden som individet lever i*. Og kognisjoner skal her forstås i en vid betydning: minner, ideer, følelser, holdninger, verdier, tanker og meninger. Stedsidentiteten vokser ut av de rom, steder og landskap hvor personen har fått dekket sine biologiske, psykologiske og kulturelle behov, og kvaliteten på miljøet blir derfor en viktig del av selvet. De påpeker at det fysiske miljø alltid utgjør bakgrunnen for all læring og utvikling.

Viktige andre er avgjørende for formingen av stedsidentitet. Derfor er det intet fysisk miljø som ikke også er et sosialt miljø. Hva de andre sier og hvordan de behandler miljøet er like betydningsfylt som stedenes fysiske kvaliteter. Et byområde som besøkende oppfatter som ensformig, fattig og nedslitt kan være beboernes mest meningsfylte livsrom og forsvares med stolthet. Det er også slik, hevder Proshansky, at stedsidentiteten vanligvis er ubevisst latent og først blir tydelig og sterkt motiverer til handling når steder en identifiserer seg med blir truet (f.eks. ved utbygging eller oppkjøp). Trusselen mot stedet oppfattes som en trussel mot selvet.

Blant viktige funksjoner som stedsidentitet har, er følelsen av tilhørighet og kontinuitet for selvidentiteten. Den gir mening til steder ved forventninger til handlinger som skal skje der. Et normativt aspekt inngår også: Hvordan *bør* stedet se ut? Det inspirerer til arbeid med stedet for å gjøre det til et personliggjort rom. Også redsel og fobiske reaksjoner for steder inngår i stedsidentiteten. Hvis en elev føler han blir en taper på skolen kan hele skoleområdet bli negativt ladd.

Selvets økologi

Stefan Hormuth (1990) forsøker å integrere selvets interpersonlige aspekter med betydningen av ting og steder. Sosiale erfaringer skjer i en kontekst av interaksjon med *andre*, med *ting* som representasjoner av tidligere sosiale erfaringer og med *miljøer* som utgjør deres fysiske setting. På denne måten integrerer han det jeg tidligere i denne seksjonen har presentert som selvets

konstituering av det interpersonlige, med tingene som symbolbærende og med stedsidentiteten. Tatt som et komplett system kaller han det **selvets økologi** (s.197).

En persons selv er stabilt til den grad selvets økologi er stabilt. Hormuth studerte folk som flyttet for å måle hvordan forandringer i selvet skjedde parallelt med endringene i deres økologiske system.

Denne forestillingen om at selvet inkluderer andre mennesker, ting og steder deler disse forskerne med økopsykologiens modell i del V, men da under noe annerledes filosofiske og metodiske premisser.

C) Empirisk psykologi og miljøkrisen

Miljøkrisen kommer til å kreve store omlegginger på individ, organisasjon og samfunnsnivå. Psykologer vet at alle krav om endring vekker angst og *motstand mot forandring*. Inertia, treghet, er den sterkeste av alle sosiale krefter, sier Theodore Roszak (1992, s. 27). Mennesker forandrer ikke veletablerte strategier, særlig ikke dem som har vist seg berikende tidligere. Ideen om økonomisk vekst er nettopp en slik veletablert og bærende ide.

Når vi tar med oss den psykologiske verktøyskasse for å 'terapere på' miljøkrisen, hvilke tiltak faller da naturlig å bruke? Problematikken er forsåvidt så omfattende at det knapt vil være et eneste verktøy som ikke kunne passe inn ett eller annet sted. Her skal bare presenteres et knippe av relevante ideer som psykologer av ulike skoleretninger har kommet med.

Dysfunksjonelle tenkemåter

I **kognitiv terapi** forsøker man å erstatte dysfunksjonelle tenkemåter med mer personlig og sosialt funksjonelle. Når det gjelder enkeltmenneskers forhold til miljøkrisen er følgende tenkemåter klart passiviserende / dysfunksjonelle: "Dette er ingenting jeg kan gjøre noe med." eller "Det er ikke mitt ansvar." Mer funksjonelle forestillinger ville være av den art som Arne Næss beskriver: "Uten min og din innsats vil miljøkrisen ikke bli overvunnet" (1976, s.15-16).

Karl Halvor Teigen (1993) setter forskning på **kognitive bias** i menneskers vurderingsevne i forbindelse med miljøkrisen. Økologisk tenkning forutsetter evne til å se langsiktig fremover. Men dessverre lider enkeltmenneskers tenkning under *forankringseffekter* basert på *enkeltilfeller*, tendenser til å foretrekke *kausale* fremfor statistisk informasjon, mistolkning av *tilfeldigheter* og feilaktig bruk av sannsynligheter. Fordi mennesker lett tenker skjevt i langsiktige vurderinger, trengs det en løpende korrigerende for å oppnå mer miljøvennlige tenkemåter. Han foreslår en negativ og en positiv tolkning av alle disse bias: Den negative er at det står dårlig til med menneskers evne til å se fremover. Den positive er å se de samme begrensninger som uttrykk for at vi er mer innrettet mot å handle enn å observere.

Begrepet om **forsvarsmekanismene** har blitt brukt for å forstå hvordan individer og offentlige institusjoner reagerer på rapporter om miljøtilstandene. Informasjon om opphopning av giftstoffer i økosystemene, forslamning og forsuring av vannressurser og forringelse av bymiljøer har ikke vært mangelvare. At dette har skyldtes industriproduksjon og overforbruk har aldri blitt 100 % bevist, men vitenskaplig økologisk forskning de siste 30-40 år har alltid pekt i den retning. Likevel vekker det få eller ingen omfattende reaksjoner og utviklingen har stort sett fortsatt som før.

Dette minner om hvordan en nevrotisk bevissthet forsvarer seg mot angstvekkende budskap ved å benytte forsvarsmekanismer som fortrenning, benektning, rasjonalisering og projeksjon. For å slippe unna miljøkrisens ubehagelige fakta er disse strategiene nå fullt operative på både individuelt, gruppe og kulturelt nivå, hevder Dan Goleman (1985, 1991). Et eksempel er hvordan mange regjeringer har benektet betydningen av industriutslipp for sur nedbør og skogsødeleggelser i andre land. Et annet er hvordan vi fortrenger de synlige miljøkonsekvensene av vårt overforbruk. Slike selvbedrag kan man bryte ut av først når en ser hvordan vi lurer oss selv. Men å kunne fortelle sannheten til maktsentrene krever mer mot enn mange har, avslutter Goleman.

Sosialpsykologi: holdninger

Sosialpsykologiens arbeid med holdninger og handlinger blir aktuelt i forbindelse med holdninger til miljøet. Naturvernforbundets leder Dag Hareide har uttalt at det er ca 200 forbruksvaner som må endres i våre hjem. Så det skulle være nok av holdninger å gripe fatt i for de som måtte ønske. Mange miljøkampanjer har forsøkt å endre holdninger og atferd ved å informere. Når det gjelder miljøskadelige forbruksvaner har de ofte fulgt en enkel oppskrift: 1) Maksimalt fokus på de katastrofale konsekvenser av feil forbruk - bilder av slamelver, forsøplede friområder etc. 2) Oppfordringer til mer miljøvennlige vaner.

Men alle psykologer, uansett skoleretning, vet at vanehandlinger ikke endres av hevede pekefinger, dårlig samvittighet eller appeller til å oppføre seg ordentlig og fornuftig. Å fortelle noen hvordan de skal leve er sjelden noe løsning. Å endre emosjonelle verdistandpunkt ved hjelp av rasjonelle, informative argumenter har aldri ført frem: "Sigarettøkning er helsefarlig" etc.

Berit Ås har levert et bidrag (1992) hvor hun ser på ikke bare enkeltstående holdninger til personlig forbruk, men at vi må forandre holdninger på et mer grunnleggende sosialt plan "slik at vi ikke aksepterer rådende samfunnsforhold, institusjoner fra finans- og militærvesen til rådende familieformer, religion og den organiserte politikk." (s.113)

Slike holdningsendringer er tvingende nødvendig for å endre den kurs som nå peker mot framtidige katastrofer. Hun advarer mot for stor tiltro til effekter av endringer i den **kognitive** delen av holdningene. Kunnskapsendringer er sjelden nok. **Følelsene** er en minst like viktig del av holdningene som kunnskapene. Derfor må forsøk på holdningsendring også henvende seg til magen, ikke bare hodet.

Også handlingskomponenten blir ofte undervurdert. Det å delta aktivt i endringsarbeid gir bredere holdningsendring enn å bare bli informert. Berit Ås ser mulighetene for å bli med i lokale

organisasjoner som en sentral måte å gi angsten for fremtiden en form i handling. "Det gir en veldig styrke å få anledning til å gjøre det en mener" sier hun (s.109).

Miljøbevissthet og beslutningsteori

I Bergen har Einar Strumse (1991) i en hovedoppgave brukt teorier om **beslutninger og verdier** for å undersøke betingelsene for "økologisk bærekraftig atferd". Første trinn er å identifisere hvilke aktører eller beslutningstakere som har sentrale roller i økologisk relevante posisjoner (blant byråkrater, direktører, designere etc). Andre trinn er å spesifisere betingelser for økologisk bærekraftig atferd hos disse aktørene¹. Slik forskning "vil gi oss ny kunnskap, såvel som et bedre grunnlag for å drive en forsvarlig miljøvernpolitikk" (Strumse 1993, s.42).

Verdier fungerer som generelle planer for beslutningstaking, konfliktløsning og er grunnlag for sosiale holdninger, sier verditeoretikeren Rokeach (1973). Man kan derfor forvente at tilhengere av verdien miljøvern skulle handle mer økologisk² enn andre mennesker. Det er imidlertid mange mennesker som bekjenner seg til denne verdien uten at det alltid synes noe særlig(!) Under hvilke betingelser vil miljøvernverdien vise seg i ansvarlig miljørelatert atferd hos den enkelte, undres Strumse? Han velger en modell fra Hines et al (1986/87) for å beskrive noen av disse betingelsene: kunnskap om problemet, handlingsferdigheter, holdninger, oppfatninger av kontrollplassering og personlig ansvar må spille sammen for å generere en *handlingsintensjon*. Om denne til slutt resulterer i manifest ansvarlig miljørelatert atferd avhenger til slutt av situasjonsfaktorene, som f.eks. økonomiske begrensninger (Strumse 1991, 1993).

Læringsteori og avgifter

Endring av atferd er **læringsteoriens** hjemmebane. Hele forsterkningsmetodologien står klar til bruk. Stern & Aronsen (1984) har for eksempel sett på energiøkonomiseringsatferd og Geller (1987) på endring av avfallshåndtering. Her skal imidlertid litt mer prinsipielle refleksjoner få plass.

Våre politiske og økonomiske systemer inneholder forsterkningskjemaer som gir kortsiktige gevinster men til prisen av langsiktig katastrofe. Begrepene "valgflask" eller "maksimal avkastning og effektivitet" kan stå som eksempler på slike potente determinanter av bestemte typer atferd (i hhv. valglokalet og i styrerommet). Det lønner seg å komme med populære utspill og bedre driftsoverskuddet (i øyeblikket). Dermed blir spørsmålet om hvordan vi skal bevare miljøet til hvordan vi skal få til en overgang til mer langsiktige forsterkningskjemaer.

¹ Strumse følger her Stern & Oskamp 1987.

² Dette kameleonbegrepet brukes nå i hverdagspråkets betydning: miljøvennlig, ikke-forurensende.

Miljøavgifter har seilt opp som et av den grønne økonomis kjernebudskap. "Forurensere skal betale!" er et slikt prinsipp som skal redusere forekomsten av forurensingsatferd. Men en konsekvens man kan predikere ut fra læringsteori er at bruk av slike negative forsterkere gir unngåelsesatferd: forurensing vil bli dumpet eller produksjonen flyttet til områder hvor avgiftene ikke gjelder (mao. vil land som ikke innfører dem få økt sysselsetting, økonomisk vekst og forurensing). Positive forsterkere har ikke slike bieffekter. Læringsteoretisk ville f.eks. fastsatte tilskudd til miljøvennlig og arbeidsintensiv produksjon være et (tilleggs)alternativ.

En litt annen tilnærming ser på begrepet brutto nasjonalprodukt. Det er en viktig forsterker på et nasjonalt regjeringnivå. Disse alternative økonomene vil omdefinere det slik at miljøødeleggende forbruk ikke gir økt BNP. Dette er eksempel på mer langsiktig gavnende forsterkning.

Sosial læringsteori forteller om den sentrale betydningen av modell-læring. Vi imiterer helst mennesker med høy status som vi kan se blir belønnet. Det klassiske eksempelet er læring av aggresjon gjennom film. Mange av våre kjendiser har sett fordelene med å skaffe seg en grønn image - det lønner seg å markere sin støtte til Greenpeace eller Bellona. Men ser vi nærmere på den livsstil de står for finner vi at "our media heroes are cultural and ecological disasters." (Walsh 1991 s. 62)

Miljøpsykologi: er natur sunt?

Naturens betydning for helsen har vært mye undersøkt, særlig naturmiljøer brukt som rekreasjon. Kaplan & Kaplan (1989) oppsummerer denne forskningen som entydig å vise at natur i omgivelsene både fremmer og opprettholder helsen.

Moore (1981) studerte fengselsinnsattes bruk av helsetjenesten og oppdaget dramatiske forskjeller som korrelerte med hvilket utsyn de hadde fra cellen. Ulrich (1984) fant at kirurgipasienter som hadde naturscener utenfor vinduet kunne utskrives før kontrollgruppene og Verderber (1986) har vist at kvaliteten på vindusutsikten ga en signifikant forskjell på hvor fort pasienter ble rehabilitert ved seks forskjellige hospitaler.

Forskning på betydningen av villmarksopplevelser, bl.a. Knopf (1983) og Kaplan (1989, kap 4), viser at et ni-dagers opphold i urørt natur har klare konsekvenser ved hjemkomst. Resultatene kommer fra analyser av dagbøker og spørreskjemaer med 5-punktsskalaer før, under og etter turen:

- økning i konsentrasjonsevne
- bedret selvtillit / følelse av mestring
- et mer tilbaketempo, roligere tempo
- større uvilje mot å gå inn i stressende/forstyrrende oppgaver

En typisk kommentar fra dagbøkene gjaldt stillheten: "Silence is a funny thing. I don't hear it often. Last night I think I experienced the most I ever have" (sitat fra Kaplan 1989, s.129). Det å møte utfordringer i naturen ga også endringer i selvbildet. Det som virket uoverkommelig, for eksempel å være alene i naturen over lengre tid, hadde gitt nye perspektiver på seg selv og tid til å tenke over dem.

Men ikke bare villmark, også *natur i nærmiljøet* er viktig for folks helse. Hagearbeid, for eksempel, gjøres sjelden bare for innhøstningens del. "Det er en kilde til fred og ro," er den grunn som oftest nevnes av hageinteresserte. Oppmerksomheten fornyes ved å arbeide med jorden og se plantene vokse. Ifølge Kaplan er det nettopp det moderne samfunnets krav til problemfokuset oppmerksomhet over lang tid som skaper dette behovet for rekreasjon. Det mentalt trøtte menneske trenger 1) å komme seg vekk fra kravsituasjonene, 2) til en annen, åpnere interessesfære som 3) inneholder fasinasjonsskapende elementer i en større sammenheng og 4) har handlingsmuligheter som tilsvare personens ønsker og ressurser. Mange miljøer tilfredstiller disse kravene og kan derfor virke rekreasjonsfremmende (f.eks. fornøylesanlegg), men *naturmiljøer er særdeles velegnet*, hevder han.

Miljøpsykologiens kjernebudskap er derfor, ifølge Kaplan, at den utbyggingsvekst som har preget de moderne samfunn må suppleres og erstattes av tilgang til naturmiljøer. Noe annet er helsefarlig og derfor politisk uklokt, avslutter han (1989, s. 202).

D) Oppsummering og problematisering

Mange viktige forestillinger presentert i denne delen vil dukke opp igjen i senere deler. For eksempel: at informasjon fins like mye i verden som i nervesystemet, at mennesker umiddelbart opplever landskap som verdiladet, at handlinger og sted hører sammen i en over-individuelt felt, at selvet har interpersonlige, tinglige og stedbundne elementer, at moralisering i miljøspørsmål er dødfødt, og at nærkontakt med natur virker gunstig for flertallet av urbaniserte mennesker.

Men empirisk psykologi står for det første innenfor den newtonsk-kartesianske tradisjon. Dens grunnforestillinger ser, på den ene side, *verden* som et komplekst fysisk felt av materie og krefter, og på den annen, *mennesket* som en svært komplisert organisme med avansert evne til informasjonsprosessering og sosial samhandling. Psykologiens oppgave har vært å studere de lovmessigheter som styrer denne organismen utfra en mekanistisk og informasjonsteknologisk vitenskapsforståelse (Kirkebøen 1993b s.25). Etersom det psykologiske og det fysiske allerede i utgangspunktet anses som vidt atskilte studieobjekter, har psykologiens oppgave blitt å bygge modeller av fobindelser for å bringe dem sammen igjen innen et enhetlig vitenskaplig forklaringspråk.

Et annet hovedkjennetegn er at den stiller seg innenfor en opplysningsideologi hvor kunnskap kan akkumuleres og hvor den anses for å være instrumentell. Som hos Bacon er kunnskap noe man oppnår *for å løse* plagsomme problemer, og korrekt kunnskap skapes ved stadige og systematiske korrigeringer av teori i forhold til innsamlet empiri.

Et tredje kjennetegn er at empirisk psykologi er antroposentrisk. Det er *menneskets* situasjon som skal bedres, utvikles. Virkelig viktige verdier finnes ikke noe andre steder enn i subjektet, hos menneskene.

Videre er det liten sammenheng mellom teorier om menneske-miljø-relasjonen, selv-forståelsen og strategier i forhold til miljøkrisen. Slik empirisk psykologi ser det er det intet som skulle kreve en fundamental revurdering av teori eller metode, menneskesyn eller virkelighetssyn. Miljøkrisen er kun nok et problemområde hvor psykologiens verktøyskasse kan settes i arbeid. Den kan håndteres innen rammen av normalvitenskap, i Kuhnsk forstand.

Alle disse fire momentene vil bli ytterligere problematisert i de påfølgende deler.

Del II) Fra bakterier via orkidéer til familier: Systemteori

if Lake Erie is driven insane, its insanity is incorporated in the larger system of your thought and experience
- Gregory Bateson (1972, s.484)

Ulike varianter av systemteori har siden 1940-årene blitt brukt til et bredt spekter av formål. Innen psykologien har den hittil særlig blitt tatt opp av familieterapi-området og av nyere cognitive science. Men systemteori er en generell tenkemåte som kan brukes på alle nivåer av helheter: atomer, molekyler, celler, organer, organismer, familier, økosystemer, kulturer og hele planeten. Slike helheter har visse egenskaper felles og det er systemteoriens oppgave å beskrive disse.¹

Denne delen kommer til å bruke nyere systemteori på to måter. Som en "psykologisering av økologien" kommer seksjon A) til å diskutere i hvilken grad en kan si at systemer som bakterier, planter, økosystemer har kognisjonsevne (psykiske egenskaper i vid forstand). Som en "økologisering av psykologien" kommer del B til å undersøke i hvilken grad det er meningsfylt å avgrense det menneskelige selv til huden. C-seksjonen gir noen glimt av systemteori anvendt på miljøkrisen.

A) Menneske-miljø-relasjonen

Noen runder med grunnbegreper

Grunnideen er at alt består, ikke av isolerte atomistiske enheter, men av flytende prosesser i kontinuerlig interaksjon og forandring. Relativt stabile mønstre av prosesser framstår som **form**. I løpet av livet skiftes alle stoffene i vår kropp ut mange ganger, men formen holder seg likevel stabil vis a vis omgivelsene. Det er de funksjoner et levende system må utføre som bestemmer

¹ Blant sentrale systemteoretikere, finner vi grunnleggeren van Bertalanffy, von Foerster, Ervin Laszlo (1972) og Gregory Bateson (1972). Første generasjons systemteori, de såkalte kybernetikerne, med von Neumann, Wiener og McCulloch startet utforskningen av feedback og systemhukommelse noe som fikk stor betydning for utviklingen av datamaskinene. Et paradigmeskifte har senere funnet sted med en dreining fra det tidlige kybernetiske fokus på feedbacksløyfer mot begreper som autopoiesis og analyse av differansen mellom system og omverden. Særlig har biologene Maturana og Varela (1980, 1992) markert seg sterkt.

dets form eller struktur over tid. "Function is the source of future structures" sier von Bertalanffy (sitert i Macy 1993 s. 71).

Systemteori beskriver verden i form av relasjoner: hvordan prosesser gjensidig påvirker hverandre. I tidlig systemteori var såkalt ikke-lineær kausalitet i fokus. Prosessene påvirker hverandre i sirkulær (eller mer kompleks) kausalitet. En enkel kausalitetssløyfe finner vi i begrepet om **feedback** som er velkjent fra for eksempel termostaten. Ved hjelp av *negativ feedback* - det vil si informasjon som hemmer eller stopper en prosess ved å igangsette en prosess med motsatt effekt - holdes temperaturen i et rom konstant. Negativ feedback får en prosess til å svinge rundt et stabilt gjennomsnittsnivå². *Positiv feedback*, derimot, fører til at prosessen 'fører' tilbake på seg selv og bare øker i omfang. Sålenge positiv feedback dominerer vil prosessen vokse eller minske helt til eksterne begrensninger stopper den.

En termostat består av følgende deler: en sensor, et varmeelement, ledninger og strømkilde. Liggende i en haug er disse delene ikke noe system, men når de er koblet opp i et rom etter termostat-mønsteret skjer det noe nytt: rommet får en stabil temperatur. Dette kunne ikke vært forutsagt utfra en studie av delene separat. Fra systemets mønster oppstår en ny egenskap som systemteoretikerne betegner med ordet emergent.

Tilsynkomsten av nye kvaliteter: Emergens

Emergens beskriver hvordan større helheter av deler i kontakt og utveksling med hverandre får uforutsette egenskaper. Prinsippet er en variant av det kjente gestaltprinsipp "helheten er mer enn delene" men forutsetter i tillegg at delene er i interaksjon med hverandre. Det skjer en omkobling av kvaliteter fra ett nivå til et annet. Når mange deler begynner å samhandle får vi ikke bare mer av det samme. Prosessene mellom delene blir ikke bare kvantitativt akkumulert, men i og med den form de får, oppstår nye og overraskende kvaliteter.

Eksempler på emergente kvaliteter fins overalt³ men særlig elegant er eksempelet til biologene Lynn Margulis og Ricardo Guerrero (i Thompson 1991). De har studert mikroben *Mixotricha* som består av fem arter bakterier i symbiose. Hver for seg flyter bakteriene tilfeldig omkring, men når de kobler seg sammen oppstår noe nytt, individet Señor *Mixotricha*, med følgende emergente kvaliteter: 1) den kan sanse konsentrasjoner av mat, 2) den kan svømme i en bestemt retning, 3) den kan ta tre-biter inn gjennom en åpning, 4) fordøye dem og 5) utskille acetat som igjen blir næring for større organismer. Hver for seg mangler bakteriene disse kvalitetene, men fem forskjellige typer opptrer tilsammen som ett større system med både en klar form for kognisjon og bevegelsesevne. De nye egenskapene er ikke avgrenset til bestemte punkter men immanente i organismens struktur som helhet.

² I kybernetiske termer heter det at prosessens verdiuttrykk oscillerer rundt ekvilibrum og opprettholder dermed homeostase.

³ Varela et al (1991 s.90): "In fact, it seems difficult for any densely connected aggregate to escape emergent properties."

Systemene er altså innfiltret i hverandre både horisontalt og vertikalt. Horisontalt ved at bakteriene samhandler og vertikalt for eksempel ved at hele mikrobekolonien kan være en del av en maurs fordøyelsessystem. Når vi beveger oss "opp" til et høyere nivå vil det fremvise andre emergente kvaliteter enn de som er karakteristiske for system-nivået under⁴.

Likevel ligger der ingen verdi-rangering eller prioritering i nivåenes vertikale posisjon. Høyere er ikke mer verdifullt enn lavere. Kroppen er selvsagt avhengig av at enkeltcellene fungerer, men hvis ikke organismen som helhet fungerer, dør også de lavere nivåene. *Der er intet absolutt systemnivå hvorfra alle andre nivåer kan forklares.* Både reduksjonisme nedover (f.eks. fysikalisme, materialisme, biologisme) og reduksjonisme 'oppover' (f.eks. vitalisme, teologi) må derfor forbli ufullstendige. Mange tenkere finner seg et favoritt-nivå som de anser viktigere og mer verdt oppmerksomhet enn alle de andre, sier Oyama (1991 s.239). For forskerens arbeid og oppdagelser er nok dette nødvendig, men fristelsen til å gi nivået til et ontologisk eller epistemologisk forrang kan være vanskelig å motstå.

Å bygge seg selv: autopoiesis

Åpne systemer er avhengig av stadig utveksling med omgivelsene for å fungere. Alle organiske systemer er åpne systemer: De henter ressurser og energi fra visse kilder og blir kvitt sitt avfall andre steder. Dette betyr at systemene er tett koblet opp mot hverandre i et nettverk. Hvor det ene slutter og det andre begynner kan være vanskelig å avgjøre. Faktisk blir også grensene mellom observatøren og systemet uklare, for i systemteori kan ikke et system observere et annet uten å påvirke hverandre.

En levende organismes evne til å fornye og endre sin egen struktur er et slikt emergent område som Maturana og Varela har kalt **autopoiesis**. Begrepet kommer selvsagt fra gresk: *autos* - selv og *poiein* - produsere. Alle biologiske organismer er selv-produserende og at de har denne egenskapen er et nødvendig og tilstrekkelig kriterium på at et system kan sies å være levende, ifølge Maturana (1980, s.82).

Autopoietiske systemer kjennetegnes for det første ved at de er *autonome*: I selvproduksjonen kan de til en viss grad endre sin egne funksjoner dermed også sin atferd og struktur. Ethvert autopoietisk system har derfor en relativ autonomi. Den relative autonomien vil vanligvis øke med større grad av kompleksitet i systemet.

⁴ Det er vanlig innen "dyp systemteori" å antyde følgende emergente nivåer som viktige for studiet av mennesket: atomer, molekyler, organeller, celler, organer, supersystemer (f.eks sentralnervesystemet), individer, sosiale grupper, kulturer, verden. Hvert nivå er autonomt i forhold til nivået under eller over. Det impliserer at prosessene kan forstås utfra sitt eget nivå. (se f.eks. Roszak 1992 s.173-5).

Det andre kjennetegnet ved autopoietiske systemer er *individualitet*. Fordi de beholder sitt eget overordnede organisasjonsmønster gjennom kontinuerlig selvproduksjon, så opprettholder de en identitet som er delvis uavhengig fra interaksjonen med omgivelsene eller med en observatør.

Og for det tredje er de *enheter* fordi prosessene i deres selvproduksjon definerer visse grenser. Maskiner, derimot, får sin enhet definert av konstruktøren fordi han/hun bestemmer dens prosesser fra input til output.

En slik metadynamikk - at et helt nettverk av systemiske prosesser lærer ved autopoiesis - er ikke et lokalisert fenomen. Det kan for eksempel ikke plasseres i DNA eller knyttes til et punkt eller en forbindelse. Læringen eller systemets kognisjon fins distribuert ut over det hele - i relasjonsmønstrene. Det er ikke denne ene feedbacksløyfen, ikke bestemte nerveceller, ikke denne transmittoren men det distribuerte mønsteret som konstituerer kognisjonen.

Et utvidet begrep om kognisjon

I tradisjonen etter Maturana og Varela betyr **kognisjon** ikke prosessering av mentale representasjoner, men noe i retning av innlært livsutøvelse. At Señor Mixotricha, for eksempel, svømmer bort til nærmeste matbit for egen maskin forstås som kognisjon av disse forskerne⁵. Immunforsvaret hos mennesker er et annet eksempel på kognitiv atferd hvor uhyre differensiert persepsjon av fremmedlegemer og subtile reaksjoner styres uten noen direkte deltagelse fra nerveceller⁶. Kognisjon betegner generelt organismers evne til å tilpasse atferden i relasjon til omgivelsene og er prinsipielt uavhengig av et eventuelt nervesystems deltagelse.

Heller ikke er kognisjon avhengig av symbolske representasjoner slik som i kognitiv psykologi⁷. Det sies ofte at nervesystemet "plukker opp informasjon" fra miljøet. Men Maturana og Varela hevder at dette lineære prosesserings-perspektivet er positivt galt. Ingen steder i nervesystemet finnes det lokaliserbare representasjoner. (Man vil for eksempel aldri finne en struktur i hundens hjerne hvor navnet står inngravert).

Derimot lærer nervesystemet ved at det kontinuerlig endrer sine strukturelle koblinger i takt med forandringene til organismens interaksjoner med miljøet. Kognisjon er organismens funksjonelle kroppslige aktivitet. Å beskrive læring som lagring av internaliserte representasjoner skaper uklarhet fordi det antyder at fenomener som bare finnes på deskriptive nivåer hos visse arter

⁵ Se f.eks Maturana & Varela 1992 s.147-153 for diskusjon og flere eksempler.

⁶ Kognisjon i immunsystemet: det "gjenkjenner" et milliontalls ulike molekylære profiler, lærer formen på nye fremmedlegemer og husker mottiltak til hver enkelt.

⁷ I Varela 1991, s. 100-3 diskuterer han forskjellen mellom et snevert og et vidt kognisjonsbegrep. G. Kirkebøen (1993a, b) viser hvordan informasjonsteknologien la grunnlaget for den kognitive psykologi ved å legitimere forestillingen om at representasjoner prosesseres nevrofysiologisk.

(menneskelig språk) også skulle finnes i nervesystemets strukturelle dynamikk (Maturana og Varela 1992 s.172)⁸.

Oppsummert: Vi har både kognisjon uten nervesystem, og kognisjon løsrevet fra symbolsk representasjon. Begge deler ganske uvante forestillinger for mange. Nervesystemet *skaper* derfor ikke kognisjon men *deltar i* den på to måter, sier Maturana (1992, s.175): 1) Det utvider organismens repertoar av sensorimotoriske tilstander og 2) det åpner for nye dimensjoner av strukturell kobling⁹.

Konsekvenser av en systemisk forståelse av miljøet

Denne seksjonen har hittil skissert en del forestillinger fra annengenerasjons systemteori innen det noen kaller "alternativ biologi"¹⁰. Hvilken relevans har disse for menneske-miljø-relasjonen? I innledningen nevnte jeg at en psykologisering av økologien syntes nødvendig for at vi skal kunne tilkjenne egenverdi til det vi har forstått som død materie i blind kjemisk prosess. Utfra disse, går det an å snakke om at hvert system har sin egen type bevissthet?

Utfra Maturanas grunnleggende konseptuelle forandring er *kognisjon ikke noe som kun er knyttet til menneskers høyere mentale evner, men noe felles for mennesker, bakterier, dyr, planter, økosystemer og dermed også steder*. Alt liv har kognisjon. Ja, alt liv *er* kognisjon, sier Maturana og Varela ("to live is to know" 1992 s. 174). De ser ingen grunn til å begrense erkjennelse eksklusivt til menneskelig logiske og lingvistiske prosesser:

It is possible to argue that there are nonneural networks that display cognitive properties - {ecosystems or} immune systems, for example. When we widen our perspective to include such forms of cognitive behavior, symbolic computation might come to be regarded as only a narrow, highly specialized form of cognition. (Varela, Thompson & Rosch 1991 s.103)

Hvert biologisk system bringer frem sin type kognitive område¹¹, og med det bringer det også fram sin verden. Den fysiske verden "i seg selv" finnes ikke i systemteori. Sirkularitet er fundamentalt: Enhver virkelighet bringes frem i den funksjonelle samhandling¹² mellom de autopoietiske organismer og deres omgivelser. Hvert art har således sin verden - sitt særpregede kognitive område - en verden av emergente fenomener som bringes frem i sameksistens med

⁸ Maturana og Varela understreker at all atferd er relasjonell - en funksjonell enhet av organisme og miljø. Atferden blir ikke representasjonelt lagret, men ved forbedret strukturell kobling forbedrer organismen sin funksjonelle omgang med miljøet. Læringen skjer som funksjonelle forandringer i interne, distribuerte koblinger. Det er kun fra *observatørens perspektiv* at det synes som organismen har internalisert representasjoner av miljøet. (Maturana og Varela 1992 s. 166-170)

⁹ Særlig de såkalte tredje-ordens koblinger, dvs. strukturelle koblinger mellom grupper av organismer. Eksempler er språk og sosiale fenomener.

¹⁰ Fra tradisjonelt akademisk biologisk hold er Maturana, Varela, den senere Bateson og andre alternative biologer, kontroversielle.

¹¹ Maturana og Varelans (1992) begrep er *bringing forth a cognitive domain*.

¹² som er kognitiv fordi den er autopoietisk funksjonell ("cognition is effective action" 1992 s. 244)

andre. Å stige ut av ens sirkulært konstituerte kognitive område for å finne en enhetlig verden er en umulighet.

Med dette bringes biologisk økologi og psykologi mye nærmere sammen. Forståelse av den verden menneskene bebor kan ikke løsriives fra forståelsen av mennesket. Og omvendt, forståelsen av mennesket må inkludere forståelsen av miljøet. Av dette følger det at "psykologisk" opplevelse ikke bare kan forstås som symbolsk prosessering av informasjon i nervesystemet, men *som et emergent mønster av aktivitet i menneske og miljø*. Dette utvidede synet på opplevelse - hvor også miljøet deltar aktivt - blir sentralt i del V-A) om økopsykologi.

B) Selv-begrepet i systemisk tradisjon

Everything we do is a structural dance in the choreography of co-existence. (Maturana & Varela 1992 s. 248)

Selvets grenser: systemene som avgrensede og sammenvevde

Autopoietiske systemer er levende fordi de, som ordet sier, produserer seg selv. De "har interesse" i å fornye og forbedre de strukturer som deltar i denne selv-produksjonen. Fra en observatørs perspektiv så ser det ut som at de bryr seg om seg selv, sine selvstrukturer. Slik selvet brukes her går grensene ved de strukturene som opprettholder sin egen eksistens. I dette perspektivet er systemet klart avgrenset.

Trær og bakterier, familier og mennesker, gress og hester har alle, vidt forstått, et 'selv' som de opprettholder på denne måten. Disse organismenes selv er også autonomt fordi det er autopoietisk. Denne autonomien er begrenset av systemets organisering og dets historie av strukturelle koblinger. Maturana og Varela bruker begrepet 'operasjonell lukkethet' om det som gir selv-produserende systemer deres autonomi.

Likevel gir det liten mening å kun forstå en autopoietisk organisme isolert. Et individuelt selv har paradoksalt nok nettopp ingen uavhengig identitet - det er uunngåelig et felleskap av levende subsystemer og inngår i mer omfattende super-systemer. 10 prosent av mennesket er bakterie-mikrober men likevel anser vi vår identitet som helt separat fra dem, påpeker Lynn Margulis (1991, s.56). Og i alle våre kroppsceller har vi organeller som er helt identiske til de som fins i hettemåker, hvaler, hunder og fluen i vinduskarmen, sier Lewis Thomas (1975, s.86) Vårt selv inngår altså i et nettverk av naturlige systemer, fra enkeltcellenivå via organer til sosiale strukturer og økosystemer.

Our thought forms, our language, encourage us to see ourselves or a plant or an animal as an isolated sac, a thing, a contained self, whereas the epidermis of the skin is ecologically like a pond surface or a forest soil, not a shell so much as a delicate interpenetration. (Paul Shepard, sitert i Macy 1991 s. 33)

Når Gregory Bateson skulle illustrere vanskene med å avgrense selvets kognisjon pleide han å bruke et eksempel med en mann som hogger et tre med øks (1972, s.317). Plasseringen av hvert øksehugg avhenger av hvordan det forrige traff. Denne mentale, selv-korrigerende prosessen består systemisk sett *ikke* av kalkulasjoner av vinkler inne i den cerebrale korteks, men av *hele sløyfen*: tre - øyne - hjerne - muskler - øks - hugg - tre osv. Det er dette totale systemet som har 'mind'; kognitive egenskaper. "This is not the unit which psychologists are accustomed to considering but it is the unit which systems theory will force them to consider", sier Bateson (1980, s.261).

Anvendt på menneskets situasjon betyr dette at vårt selv ikke er noe vi bærer med oss på innsiden av huden, men at den bare kan forstås som helheten av interaksjoner i menneske *og* miljø. Som åpne, selv-organiserende systemer kan vår pust, våre handlinger og tenking bare finnes i interaksjon med andre. I

det nett av relasjoner som opprettholder disse prosessene er det ingen klar linje som avgrensner et separat, vedvarende selv (Macy 1991 s. 188) Denne innsikten kommer klarere frem ved å snakke om det 'økologiske Selv' istedenfor bare 'selvet'. Perspektivet kan få radikale konsekvenser for synet på miljøets betydning for både menneskets og økosystemenes "mentale" helse. Dette blir utdypet i C-seksjonen.

Det gir selvsagt heller ingen mening å analysere et enkeltmenneskes interaksjon med miljøet løsrevet fra de sosiale strukturer som denne interaksjonen skjer i. Det er kun takket være lingvistiske og sosiale koblinger at vi i det hele tatt kan snakke om et felles miljø. Den verden som alle ser er ikke den ene, objektive verden, men en verden som vi skaper i kommunikativ samhandling med andre (Maturana & Varela 1992 s.245).

Oppsummert får vi et både-og alt etter hvordan vi punktuerer: Levende systemer er klart identifiserbare enheter fordi de definerer sine egne grenser ved en lokalisert selv-produksjon. *Samtidig* er alle individer dypere systemisk sett felleskap, kun vanskelig avgrensbar knutepunkter i et nettverk og alltid tett sammenvevd med andre.

Selvets mangfold og Selvets enhet

Systemisk inspirerte modeller av selvet fremstiller det ofte som et mangfold av subsystemer. Marvin Minsky, i boken *Societies of Mind* (1986), fremstiller sinnet som bestående av mange **aktører** med hver sine spesielle ferdigheter. De tenkes som emergente egenskaper ved forskjellige nevronale nettverk.

Å løse en oppgave krever oftest et samarbeid på flere nivåer. En aktør, for eksempel "Herr Murer", trenger hjelpe-aktører for å få tak i murstein, røre sement, måle høyde. Aktørene kan gå sammen for å danne organisasjoner, "bedrifter", som løser større oppgaver etc.. Selvet vil utgjøres av en vekslende mengde hjelpere, aktører og organisasjoner. Tilsammen blir det et sinnets samfunn, bygd opp av gjensidig avhengighet hvor ingen kunne overlevd helt isolert.

I denne modellen finnes det ikke noen sentral koordinerende instans, et transcendentalt subjekt eller 'kontrollrom-selv' som alle aktører må forholde seg til. Sinnet er ikke noen enhetlig, homogen struktur, men ses snarere som et vidstrakt og heterogent nettverk av aktør-miljø-koblinger på flere emergente nivåer. Akkurat som samfunn flest er også dette selvet analyserbart på mange slike nivåer hvor intet gis noen spesiell forrang.

Jeg skisserer denne modellen av selvet fordi det å kunne se selvet som et mangfold, som et variert, heterogent felt av "indre" og "ytre" fenomener er et gjennomgangstema i denne teksten. Også i del III og V vil en forståelse av det økologiske Selv som et mangfold bli drøftet.

Gitt et slikt heterogent og mangfoldig selv, gir det noen mening å snakke om dets helhet eller enhet? Ingen felles struktur eller prinsipp kan være kriterium for å bedømme om noe tilhører denne helheten

eller ikke. Ingen refleksjon eller forskning har iallefall lyktes i å dokumentere et slikt substansielt eller absolutt selv. Likevel antyder Varela, Thompson og Rosch (1991 s. 69) at vi kunne forstå selvet som en emergent egenskap ved hele dette komplekse aggregatet. Utfra dette perspektivet ville det "økologiske Selv" være emergent fra interaksjonene mellom alle aktørene og deres omgivelser. Men det ville være en abstrakt ide om et emergent Selv vidt forskjellig fra det opplevbare 'jeg' som vi henviser til i tale. Med andre ord gir ikke emergensprinsippet meg en klar forestilling om det økologiske Selv.

Men idéen ligner f.eks. på hvordan vi gir et lokalsamfunn dets enhet med et navn: Norddal, Kongsberg. Jeget - det unike, lille selv - kan være godt kjent på et slikt sted, men samtidig være ute av stand til å gripe det i sin helhet (det store Selvet). Likefullt har stedet en egen identitet og en viss autonomi, akkurat som autopoietiske systemer generelt.

Det verbale, selvrefererende jeg og dets omgivelser.

Slik selvet forstås innenfor informasjonsprosesserings-tradisjonen er det en psykologisk struktur av representasjoner om egen identitet. Selvet er bygget opp av minner, fortolkninger, begreper og følelser om hvordan andre har vurdert og handlet mot en. For eksempel bygger miljøpsykologen Proshanskys selvbegrep, som ble diskutert i forbindelse med stedsidentitet i del I b), på en slik forståelse.

Fra Maturana og Varelas perspektiv kan det ikke finnes noe slikt selv. Det kan ikke finnes fordi nervesystemet overhode ikke lagrer interne "engrammer" eller "representasjoner" av hendelser i verden. Jeget oppstår som et referansepunkt i sosiale og selv-refererende lingvistiske distinksjoner. Vi opprettholder et verbalt, selv-refererende jeg fordi det er en nødvendighet for sosial samhandling og ikke fordi jeget er en solid psykologisk struktur (1992 s.231).

I dagligtalen refererer jeget til et senter for identitet og viljestyrt handling. Samtidig antyder det språket vi bruker om objekter at tingene eksisterer separat og uavhengig fra oss. Ordene bare henviser til objektet. Vår kulturs hverdagsspråk er her med på å reifisere en språklig nødvendighet til en substansiell mentalisme i det indre og fysikalisme i det ytre.

Men i følge systemteori finnes det ikke et separat selv stilt overfor et like separat du eller det. Det er ikke jeget alene som handler, men det større systemet som både omgivelse og jeget er en del av. Som Gregory Bateson sier: "The 'self' is a false reification of an improperly delimited part of this much larger field of interlocking processes." (1972, s.331). Når jeg i det følgende vil skille mellom disse to betydningene brukes begrepet **ego-selv** om den første (jeget) og **økologisk Selv** om den andre, bredere betydningen.

Selvet kan altså ikke avgrenses til en samling av representasjoner. Dette perspektivet har et par viktige implikasjoner. For det første kan selvet ikke ses som en lagret identitet, et enkelt individs interne psykiske struktur, i forhold til de andre levende systemene. Og for det andre påvirker dynamikken i selvet gjennom interaksjonene også selve omgivelsene. 'Selv-prosessene' er uavgrensede og blir derfor også miljø-prosesser. Selv og miljø frembringer hverandre.

Det er det som skjer når mennesket former omgivelser etter sine egne egoselvbilder. Så lenge evnen til omarbeiding av miljøet er begrenset på grunn av enkel teknologi blir ikke virkningene av selv-konstruksjonen så stor. Men med moderne, verdensomspennende industrideknologi skaper ønsket om å realisere vår moderne selv-konstruksjon i verden akutt ubalanse i økosystemene. (For eksempel har maskinell storgårdsdrift og kraftutbygging vært ansett for "det eneste alternativ med fremtid for distriktene" som en forlengelse av de førende, fremskrittorienterte *menns* identitet i sunnmørske fjellbygder. Resultatet for elvene ble mange steder, helt tilsvarende disse forestillingene, livsløp i rør). Dersom ego-selvet forstås som avgrenset og enkeltsstående så får vi forestillinger om at det er selvet mot andre organismer. Det er jeg *mot* de andre. Og mennesket *mot* naturen.

When you narrow down your epistemology and act on the premise "What interests me is me, or my organization, or my species," you chop off consideration of other loops of the loop structure ... You forget that the eco-mental system called Lake Erie is a part of *your* wider eco-mental system - and that if Lake Erie is driven insane, its insanity is incorporated in the larger system of *your* thought and experience. (Bateson 1972, s.484)

Oppsummert: Omgivelser eller samfunn er ikke uavhengige strukturer separat fra vårt indre liv eller vårt selv (objektivisme). Heller ikke er de konstruksjoner i vår hjerne eller mentale representasjoner som projiseres ut på verden (informasjonsprosessering, subjektivisme). Selv og omgivelser, selv og samfunn 'sam-oppstår'. Begge sider bringes frem i relasjonen, i en gjensidig konstituerende evolusjon.

C) Systemteori og miljøkrisen

Mennesket vevde ikke livet, vi er bare en tråd i veven. Alt vi gjør mot veven gjør vi mot oss selv

(Høvding Seattle 1991 s.24)

I fortsettelsen av det som ble sagt om grensene til selvet, ble det klart at måten menneskene forstår sitt selv på uvegerlig vil avspeile seg i de omgivelsene som selvet er en del av. Dette har viktige praktiske følger.

Konsekvenser av selv-konstruksjonen

Hvis jeg forestiller meg at mitt selv er inne i kroppen som en ting er inne i et rom, da vil jeg prøve samle og verne alt verdifullt i dette rommet. Identiteten avgrenses til ego-selvet og knyttes opp mot kroppen, mine evner og mine ting. Det etableres grenser som skal markere en klar, intern enhet og relasjoner til andre kan oppleves som krevende og truende fordi de trenger inn mot grensene.

Men fra et systemisk perspektiv er det individuelle ego-selvet ikke noen separat eller selvtilstrekkelig størrelse. Subjektet er ikke lenger ensomt kastet inn i en fremmed verden som eksistensialistene ynder å fremstille det. Hvis det er ensomt er det fordi ego-selvet velger å se bort fra alle de forbindelser det alltid står i. Og det er ikke bare tilfeldigvis plassert inn i disse forbindelsene, men faktisk konstituert ved dem. Selvet *er* en emergent kvalitet ved dem.

Konsekvensen av dette perspektivet blir at istedenfor å appellere til et vi som skal ta felles ansvar for miljøet, kunne en forsøke å åpne for en utvidet forståelse av Selvet. I miljødebatten er det ofte tale om et "vi": "Vi må redusere forurensingen. Vi må verne mer urskog. Vi må resirkulere mer." Dette vi'et tenkes som en sum av ansvarlig handlende ego-selv. Rasjonelt velgende subjekter som enes om felles verdier og handler deretter. Men systemisk sett finnes ikke slike ego-selv som noe annet enn en språklig refleksivitet. De har ingen substans, intet autonomt, emergent nivå. Det er ikke ego-selvet som er autonomt, men det heterogene mangfold som ble kalt det økologiske Selv.

Istedenfor at de samme, gamle jeg'ene skal begynne å handle utfra grønnere verdier for å spare naturen der-ute, så kan en opplevd erkjennelse av å eksistere kun i kraft av mine strukturelle koblinger med omgivelsene fremme en dypere fundert omsorg. For hva vi enn gjør, konkret (å gå, å puste) eller abstrakt (språklig refleksjon), så involverer det oss totalt i kroppen og omgivelsene ettersom det finner sted gjennom vår strukturelle dynamikk og interaskjoner (jf.

Maturana & Varela 1992 s. 248). Vi forandres i takt med den verden vi frembringer sammen med andre.

Derfor verner en person også om sitt Selv ved å verne om skog, bygninger og jordsmonn. "This expanded sense of self serves to empower effective action," sier Joanna Macy (1991, s.185) og fortsetter: "To act as if you're separate from this circuitry is highly dysfunctional, because you're actually an integral part of a larger system." (1993, s.72)

Konsekvenser av natur-forståelsen

Vestlige tradisjoner har lenge forstått naturen utfra en rekke dikotomier hvor mennesket alltid har plassert seg selv på den høyeste side: subjekt - objekt, menneske - dyr, kultur - natur, ånd - materie, lys - mørke. Også fra systemisk perspektiv er det åpenbart at disse grandiose kategorier nå er mer enn gamle nok til å gå av med pensjon: Kognisjon er ikke reservert det informasjonsprosesserende subjekt, men et fundamentalt kjennetegn ved alt levende. Symbolske representasjoner fanger ikke inn all kognisjon, men utgjør kun en spesiell variant. Enhver type organisme bringer frem sitt kognitive område, de åpner opp omgivelsene på en måte karakteristisk for sin art..

Denne innsikten kan få omfattende konsekvenser for hvordan vi forholder oss til omgivelsene. Når vi reserverer psykiske evner til (det menneskelige) nervesystemet, vil vi oppfatte miljøet som sjel-løst, som "ren" ressurs uten egenverdi. Våre holdninger blir svært forskjellig når omgivelsene ses som besjelet, med psykiske egenskaper lignende men også ulike våre egne. Systemisk sett er vår mer fundamentale kognisjon på mange måter svært lik andre organismers.

Mye av årsaken til denne endringen av handling og holdning som skjer ved tilkjennelse av psyke til verden, kan være menneskenes årtusenerlange tradisjoner med animisme og besjeling. La meg ta to korte eksempler. Eskimoene erkjente fiskene, selene og valrossen som fullt besjelede og meningsberettigede. Dersom de shamanistiske ritualer ikke ble utført og jakten ikke skjedde med den rette respekt, ville dyrene heller ikke gå med på å gi sin kropp til føde. Og etter jakten gjorde de høylydt bot og soning for drepingen ettersom dyrenes sjeler ellers ville plage stammen. Resultatet ble en kultur som, slik Jane Murphy oppsummerer det, både forsvarte det sårbare økosystemet og gruppens identitet (1964 s.64).

Animisme gjelder ikke bare jakt, men også planter og jorddyrking. Botanikeren Wes Jackson forteller om en mexikansk kvinne som når hun rensket maisen la til side såkorn av vidt forskjellige størrelse og farge. På spørsmål om hvorfor hun ville så også med de små og misfargede kornene, svarte hun at maisen jo var en gave fra gudene. Å diskriminere det lille til fordel for det store var å vise manglende takknemlighet overfor gaven. Sett med en botanikers øyne var det hun gjorde å opprettholde den biogenetiske diversitet (1991 s. 151).

Fra Maturana og Varelas perspektiv kan rituell animisme forstås som en tredje-ordens strukturell kobling i menneskesamfunnet for funksjonell samhandling med omgivelsene. "Tredje orden" henviser til strukturelle koblinger på sosiale nivåer. Andre eksempler er språk, familier og sosiale organisasjoner. Hos eskimoene sikret disse rituelle koblinger en funksjonell interaksjon med de dyresamfunn dets autopoese avhenger av. Men for oss er det selvsagt umulig å bare ta tilbake de gamle formene for animisme. Vårt samfunn er radikalt forandret. Men det vi kunne kalle det animistiske øyet er neppe forsvunnet, så kanskje kan nye, post-moderne former etterhvert oppstå?

"I take the animist worldview to be just that: things were once *transparent* to the human eye, greater realities ... were seen in this and that" sier Theodore Roszak (1992 s.93) Animisme er respekt og forhandling med naturen som livgiver satt ut i en handlende praksis. Hvorfor oppfinne kompliserte psykodynamiske eller sosiologiske modeller for animisme og besjeling, når de ganske enkelt kan tas for hva de uttrykker? -En respektfull samhandling med dyrene som er (var) menneskenes medskapninger og konstante følgesvenner, fortsetter Roszak (s.84). Skal man ære naturen må en holde diskursen med dens ånder ved like.

Systemteori og endring av handlinger:

En viktig innsikt fra systemteori er at også sosiale organisasjoners atferd bestemmes av deres egne strukturer og ikke noe utenfra. Men det er vanlig å se etter kildene til problemene et annet sted - utenfor systemet. Systemisk sett har omgivelsene sterk langsiktig påvirkning på systemet, men de mer akutte problemer skyldes først og fremst at det reagerer uproduktivt på grunn av dets egen struktur. Den mest effektive løsning fins vanligvis innen systemstrukturen, ikke 'der ute'.

Å skulle restrukturere et organisatorisk system betyr ikke å primært å flytte folk og ting omkring - oppsigelser og nybygging. Donella Meadows, en av forfatterne bak Romaklubbens *Limits to Growth*, hevder at den mest effektive restrukturering består i å få relevant informasjon fram til et sted hvor den ikke nå når (1991, s.59). Informasjon om kortsiktig og langsiktig utvikling, mål og belønninger vil påvirke beslutninger i en annen retning. Derfor vil det å restrukturere en organisasjon innebære å endre hvordan menneskene på de ulike leddene fortolker sin posisjon i systemet.

Store kulturelle sett av fortolkninger kaller hun for paradigmer. Ett slags paradigme genererer papyrus, faraoer og pyramider, et annet gir føydalherer og gotiske katedraler. Et tredje gir F-16 jagere og oljetankere (s.59). Vår tids paradigme kan karakteriseres som at "*vekst i markedet er et gode!*". Vekst er bra. Litt mer av den vil fjerne arbeidsledighet og stadig bedre teknologi vil redde oss fra markedets uheldige bieffekter.

Men systemisk sett kan eksponensiell vekst umulig vedvare. Det er en tilstand av runaway, av ustabil positiv feedback. Mer vekst gir enda mer vekst, inntil grensene for lengst er passert. En viktig årsak til at våre økonomiske og politiske systemer fortsatt fremmer vekst er at feedback om miljøødeleggelsene kommer uklart og for sent tilbake til der avgjørelsene tas, hevder hun. Tanken om økende, dvs. eksponensielt tiltagende, vekst må ganske enkelt erstattes av forestillingen om dynamisk utvikling. *Utvikling* - i betydningen strukturendring - kan fortsette i århundrer, men *vekst* i formen eksponensielt økende uttak fra begrensede kilder og med begrenset kapasitet for avfallshåndtering, kan ikke fortsette på en endelig klode. Teorien viser at systemer med en slik utvikling uvegerlig vil stige over sine maksimumsgrenser og deretter falle brått til et lavere enn opprinnelig nivå¹.

En karakteristikk av vår tids økonomiske markeder er **avhengighet av vekst**. Avhengighet beskriver systemisk sett en tilstand hvor et system prøver å maksimere en eller annen verdi. Jo høyere verdien blir desto mer forsøker systemet å øke den. For eksempel vil avhengigheten av eiendeler viser hos mange enkeltindivider og i kulturen som helhet vise en lignende dynamikk: jo mer man har, desto mer føler en at man trenger. Det er dette som ligger i positiv feedback. Dersom ikke negativ feedback introduseres (en sløyfe som gjør at prosessen bremser og etterhvert snur slik at den svinger rundt ett eller flere gjennomsnittsnivå), vil systemet ødelegges av sin egen fremdrift.

Unless such a system abandons its epistemology, it will hit bottom or burn out - a realization that is now dawning on many individuals in Western society. There is no escaping self-corrective feedback, even if it takes the form of the total disintegration of the entire culture. (Berman 1981, s.242-3)

Systemteori brukes på denne måten for å argumentere mot uhemmet vekst i viktige variable. Særlig har kretsen rundt Donella Meadows og Jørgen Randers (1972, 1992) arbeidet med store matematiske systemmodeller som viser at verdensøkonomien nødvendigvis vil resultere i "overshoot and collapse" hvis den ikke bremses. Samtidig fremhever disse teoretikerne at et slikt resultat ikke er uunngåelig, men avhengig av hvordan ledende grupper konseptualiserer den langsiktige utvikling og hvilken informasjon de har tilgjengelig. *Vekst* i kvantiteter er fundamentalt annerledes fra og må erstattes med *utvikling* av nye mønstre for menneskelig produksjon og samliv.

Den tyske sosiologen Niklas Luhmann problematiserer imidlertid mulighetene for at det økonomiske system og det politiske system skal kunne ta til seg den type kommunikasjon som Meadows fremmer. Problemet er at hvert system må forenkle omgivelsene for å forstå dem. Bare den type informasjon som systemet, gjennom sin historie av strukturelle koblinger, tillater det å

¹ Overshoot, collapse og stabilisering på et lavere nivå enn utgangspunktet. Se Meadows et al. (1992).

se, vil få konsekvenser for dets handlinger. Det økonomiske system ser kun priser, betalingsevne og rentabilitet. Det politiske system ser kun posisjon/opposisjon, valgperioder og galupper. Den økologiske kommunikasjonen forvrenges idet den kommer inn i disse systemene. Det er dårlig klangbunn for en økologisk ressonans. Men en mer omfattende diskusjon av system-strukturenes begrensninger på individets mulighet til å endre sine handlinger, er det imidlertid ikke plass til her. (se Luhmann 1989, Seippel 1991)

D) Oppsummering og problematisering

Systemteori har forlatt den tradisjonelle kartesiske posisjon og setter menneske og omgivelser, kognisjon og materie, den erkjennende og det erkjente på samme ontologiske nivå, uten å redusere det ene til det andre. Sirkularitet og gjensidig konstituering erstatter lineær kausalitet og forestillingen om at subjektet konstruerer representasjoner av sine omgivelser.

Ved å tenke radikalt nytt om struktur og prosess har systemteori funnet et begrepsapparat og tankemønstre som synes å kunne yte rettferdighet til det psykiske og kulturelle så vel som det øko-biologiske og økonomiske. Få teorier synes være like vidtfavnende og samtidig gi mulighet for vitenskaplig presisjon. En hovedårsak til at systemteorien likevel ikke har hatt stor gjennomslagskraft i vitenskaplige miljøer er at modelleringen av systemene fort blir uhåndterlig når kompleksiteten vokser. Det er metodologisk tilnærmet umulig å holde styr på alle interaksjonene på lavere nivåer i kontrollerte studier av selv et enkelt autopoietisk system.

Fra helt annet hold har systemteorien blitt kritisert for å være for scientistisk. Dens abstraheringer, komputeravhengighet og betoning av formale strukturer blir fort "kroppsløs" og instrumentell (Faarlund 1990 s.95, Berman 1981). Newtons mekaniske billiardkuler er bare byttet ut med Maturanas enda mindre forståelige sirkulære emergenser. Den blir for komplisert til å ha relevans for sosial handling i hverdagen (Ås 1993 s. 11). Videre velger den å se alle systemer som inkludert i hierarkiske pyramider, noe økofeministene ser som en typisk patriarkalsk tenkemåte.

Jeg har ikke anledning til å gå inn på en diskusjon av disse kritikkene her. Systemteoriens styrke ligger i at den kan gi en ikke-reduksjonistisk, ikke-kartesiansk tilnærming til både natur, individ og sosial-forståelse. Den nærmer seg mange av vårt århundres viktige filosofiske temaer (selvreferanse-problematikk, postmoderne fokus på diversitet, fravær av fundamentale strukturer og aksiomer, den logiske og representasjonelle tenknings begrensninger m.fl.) på en måte som også er (kunne være?) håndterbar for empiristisk orienterte forskere. For enhver teori som håper å vinne utbredelse i vår kultur må per idag kunne integreres med empiristisk forskning. Det er den som legitimerer seriøsiteten og åpner for bevilgninger.

Og når scientismen nå engang har en så sentral kulturell posisjon, så representerer systemteori en variant som tross alt åpner opp for frembringelse av emergente kvaliteter på en rekke autonome nivåer uavhengig av det menneskelige subjekt. Den lar seg integrere med dypøkologi, økofeminisme, dybdepsykologi og økologisk aktivisme på en helt annen måte enn konvensjonell scientisme kan.

Del III) Innerst i urskogen, nederst i tjernet: jungiansk psykologi

Når vi nå kommer til dybdepsykologi beveger vi oss inn i et landskap ganske forskjellig fra de jeg har beskrevet i de to foregående delene. Dens utgangspunktet er å arbeide med de dypt følte opplevelsene og vanskene med å gi disse klarere uttrykk i samværet med andre på grunn av sosialt press og eget forsvar. Dette arbeidet igangsettes alltid utfra et sjelsliv *in extremis*; det syke, lidende abnormale og vanvittige i psyken (Hillman 1977, s.55) Dybdepsykologi tas med fordi det patologiske åpner dørene til virkeligheter som forblir lukket for det "normale" og fornuftige perspektiv.

Men mesteparten av dybdepsykologien arbeider utelukkende med det intrapsyriske og det mellommenneskelige. Forholdet til verden selv er på en måte unnagjort ved hjelp av begrepene introjeksjon og projeksjon. Og selv om det heter *objektrelasjonsteori* er det nesten alltid *menneskelige* objekter det er snakk om. Natur og miljø ses sjelden som direkte relevant i forhold til et meningsfylt liv og miljøkrisen har kun perifer betydning for det terapeutiske prosjekt. All terapi er urban og skjer i lukkede rom. Få eller ingen dybdepsykologer har tatt opp de kulturelle og sosiale problemene i forbindelse med de store ødeleggelser på økosystemene, ettersom disse ikke er psykologisk relevante utfra de grunnleggende premisser i forståelsen av psyke.

Hvilke dybdepsykologiske teorier finnes der da overhodet som er ikke-kartesianske, med en forståelse av psyken som noe bredere enn det private, menneskelige subjekt? Det er ikke mange, og blant dem velger jeg den jungianske tradisjon fordi den i tillegg er svært kritisk til de rådende koblinger av rasjonalitet og opplysning, individualisme og helseideologi. Her finnes begreper som gjør det mulig å snakke om omgivelsene som besjelet, om verden som et levende nærvær uten å skulle redusere disse fenomenene til noe annet enn den umiddelbare opplevelse, gitt av psyken.

A) Menneske-miljø-relasjonen

Det jeg skal forsøke i denne seksjonen tilhører *psykologiseringen av økologien*. Hvordan kan vi forstå verden som ikke bare et abstrakt fysisk felt, men som levende landskap med sjel? En del begreper som fremhever slike sider ved verden vil bli presentert.

Opplevelser av en besjelet verden

I klassisk jungiansk psykologi uttrykkes opplevelsen av en opprinnelig enhet mellom menneske og miljø med begrepet **participation mystique**. Begrepet er hentet fra antropologiske studier av ikke-teknologiske kulturer og betegner en sinnstilstand hvor subjekt og objekt ikke er atskilt men står i en "mystisk deltagelse" med hverandre. Hus, trær og elver omgir en med et levende nærvær like intimt og pulserende som ens egen kropp.

Når et menneske opplever participation mystique overfor et landområde, en bil eller en stein beskriver dette en sinnstilstand hvor personen ikke er seg bevisst noe skille mellom seg selv og fenomenet. Et barn går hver dag og hilser på sin egen stein, klapper den og kjenner seg trygg sammen med den. En bileier kjenner pøbelstreker som riper i lakken og avbrukne spill på sin nypolerte bil som et fysisk overgrep på ham selv. Raseriet er bunnløst.

Jungiansk psykologi har også vært opptatt av hvordan **animisme, personifisering eller besjeling**¹ oppstår av seg selv og i alle kulturer. I dagligspråket, drømmer, kunst, sagn, eventyr og myter opptrer talende busker og bjørner. Fugler bringer budskap fra gudene. Magiske ting har påvirkningskraft på sinnet og besvergelses påvirker åndene i kløfter og tjern. At dette er så vanlig i ikke-teknologiske kulturer, hos barn, i rus, i psykopatologi og i drømmer vitner om at dette er en ubevisst og primær - i betydningen arkaisk - måte å oppleve miljøet på. Dyrene og tingene har en personlig, besjelet fremtreden fra første møte. Men det er klart at dette avhenger av om kulturen tolererer at individet opplever miljøet på en slik måte. Vår kultur gjør det ikke og derfor blir slik forståelse forvist til de nevnte grenseområdene.

Besjeling er ikke noe som subjektet, ego-selvet, *gjør*, men noe som frembringes prebevisst i møtet med omgivelsene og som uttrykker deres levende kvaliteter. Besjeling er en måte å være i verden på som umiddelbart åpner den som et psykologisk felt, et sjelelandskap. "Døde objekter" og "naturlige prosesser" fremstår på en slik måte at de beveger oss, berører oss og appellerer til oss. Objektivisering og vitenskap kan lett fremmedgjøre en fra miljøet. Besjeling og personifisering er derimot en hjertets epistemologi, en tenkemåte om følelser for verden som vi gjør urett ved å devaluere som overtroisk, romantisk, svermerisk etc (Hillman 1977 s.12-15).

Dette er viktig i forhold til psykologiseringen av økologien fordi disse sidene alltid utelates fra offentlig debatt. Mange økologer og miljøvernere er dypt emosjonelt engasjert i sine naturområder, men har ingen dekkende ord for sin brennende overbevisning om at området *må få leve*, og må derfor forskyve denne med en henvisning til 'bevaring av genetisk mangfold' eller lignende. For ingen kan arbeide utrettelig i måneder og år med demonstrasjoner eller lobbyvirksomhet for noe som ikke berører dem sjelelig, uten at miljøets sjel har rørt ved deres egen.

¹For mitt formål er det ikke nødvendig å lage distinksjoner mellom disse formene her.

Men hvordan skal vi psykologisk forstå slike opplevelser? Dybdepsykologi generelt har gjerne brukt forestillingen om *projeksjon*. Treets stemme er 'egentlig' en intrapsykisk prosess som kun oppleves å komme utenfra. Treet selv har ingen deltagelse i opplevelsen - det er ikke-annet-enn organisk prosess. Dette er den eneste mulige modell når subjekt-objekt-skillen er premiss for forståelsen. Det trengs en alternativ forståelse dersom opplevelseskvaliteter som besjeling og personifisering skal kunne forstås som noe annet enn projeksjon.

Psykisk realitet

Det er umulig å ha en direkte, ikke-psykisk tilgang til den verden vi lever i og undrer oss over. Det er psyken som frembringer verden hver dag på nytt. Det eneste uttrykk jeg har for denne aktiviteten er fantasi, sier Carl Gustav Jung (CW 6, 78).

Jungs psykologi er derfor basert på **psykiske forestillinger** (synonymer: fantasi, bilder; eng. *image*). Det er disse som *er* psyke. "The psyche consists essentially of images ... a picturing of vital activities" (CW 8, p. 618). Alt vi vet, føler og sier er basert på psykiske forestillinger. Det finnes ingen metode som lar oss stige ut av dem; målinger, analyse, meditasjon må først være gitt som fantasibilder for at det som skjer overhodet kan bli virkelig for oss. Psykisk realitet er derfor *verken* basert på materie, hjerne, kjemi *eller* på intellektet, logikken, metafysikk eller språket, men et tredje sted: på de psykiske forestillinger, på sjelens bilder.

Det er lett å misforstå dette som at vi ikke har direkte adgang til den 'virkelige verden' men bare til psykiske bilder som er mer eller mindre gode tolkninger av den. Den tidlige Jung synes ofte å ha tenkt slik (f.eks 1926 CW8, p.327), delvis inspirert av Freuds prosjekt for en vitenskaplig psykologi bygget på nevrologiske prosesser. Dette er imidlertid å omfavne kartesismen: en indre, psykisk verden som bare gjennom sansenes vinduer og hjernens koblinger kan gjenspeile den ytre, fysiske verden. *En slik forståelse av psyken avskjærer den fra verden og andre mennesker.* Den Andre forsvinner bak projeksjonene: barnet forholder seg ikke til treet men til den indre trestemmen, kvinnens forhold til mannen forsvinner bak hennes mannsbilde (animus) og Gud oppløses i en indre psykisk forestilling av Ham (Brooke 1991, s.76) Vi blir alle innesperret i hver vår psyke (solipsisme)².

Psykisk realitet betegner ikke subjektiv opplevelse av en objektiv verden. På et mer grunnleggende plan betegner begrepet *den menneskelige måte å være i verden på*, forut for eventuelle oppdelinger i subjekt og objekt. Vi kan ikke ha en tanke, felle et tre, kjøre bil, drive

² Nok en misforståelse av psykisk realitet er mulig og tildels vanlig: at når alle forestillinger er psykiske, så betyr det at psykologien blir en altomfattende, primær vitenskap som går forut for alle andre. At for eksempel filosofiske argumenter først og fremst er psykologiske prosesser og må forstås som sådan før innholdet i argumentene vurderes. Å absoluttere psykologisk opplevelse på denne måten kalles ofte for **psykologisme**. Og ingen liker det. Psykisk realitet betyr derimot at alle vitenskaper arbeider innenfor rammen av det menneskelige møte med virkeligheten: at all tilgang til verden er strukturert som fantasi (Brooke 1991 s.89)

vitenskap eller møte andre uten at dette skjer i en realitet vi opplever psykisk. Psyken er derfor ikke en isolert verden som oppstår inne i menneskene, men selve måten vi møter verden på. Psyken åpner opp omgivelsene som menneskenes livsverden. Det er først i analysen av denne psykiske realitet at tenkemåter som dualisme, besjeling, språkanalyse (og psykisk realitet) kan bli til.

En slik måte å forstå mennesket i verden på har likheter med Husserls begrep om livsverden, men enda mer med Heideggers *Dasein* og Merleau-Pontys fenomenologi. Det Jung kaller for psykisk realitet kaller fenomenologien altså for livsverden³. Heidegger snakker om mennesket som en rydning hvor eksistensen kan tre frem og bli synlig. Jung forstår psyken som den fundamentale prosess som frembringer både bevissthet og verden, indre og ytre, subjekt og objekt.

Hensikten med å presentere begrepet om psykisk realitet er at det utgjør et ontologisk fundament som bringer (deler av) jungiansk psykologi ut av den kartesisme som har dominert hovedstrømmen av psykoanalyse. Hvis besjeling av verden "egentlig" er noe som subjektet ubevisst projiserer ut på objektet, så kommer en aldri ut av psykologismenes reduktive favntak. Og når psykisk realitet legges til bunn utvides selvrealiseringen fra å bare gjelde meg (min kropp, mine evner og potensialer) til noe mer økologisk. Individuasjonen inkluderer da hvert forhold og hver ting. Planter og dyr er ikke lenger noe sekundært og mindreverdige, men inkluderes på samme fot som jeget; som deltagere i psyke.

La meg oppsummere: Når Jung sier at vi ikke lever i en materiell men i en psykisk verden, betyr det ikke at psyken er en innekapslet verden som vi bærer med oss, men at den verden som vi puster, går og diskuterer i er psykisk. (Brooke 1991, s.80). Psykisk realitet betyr ikke at verden bare eksisterer som psykiske bilder for oss, men at verden selv fremviser sine psykiske sider. Vi tar del i verdens psyke, i *anima mundi*⁴.

Verdens sjel - anima mundi

Dersom vi oppfatter psykisk realitet som en indre subjektivitet, som *min* mentale verden, så mister vi den umiddelbare nærhet til verden. Vi mister "a world that pulsed with our blood and breathed with our breath" (Jung CW 11, p.767)

James Hillman, en post-jungiansk psykolog med sterke røtter i renessansefilosofi, tar skrittet fullt ut:

³ Roger Brooke 1991 foretar en detaljert sammenligning av psykisk realitet og Dasein s. 85-90.

⁴ mundi - verdens, anima - sjel.

Let us imagine the *anima mundi* neither above the world encircling it as a divine and remote emanation of spirit, ... a principle transcendent to things, nor within the material world as its unifying panpsychic life-principle. Rather let us imagine the *anima mundi* as that particular soul-spark, that seminal image, which offers itself through each thing in its visible form ... The world comes with shapes, colors, atmospheres, textures - a display of self-presenting forms. All things show faces, ... things speak, announce themselves, bear witness to their presence: "Look, here we are!" They regard us beyond how we may regard them, our perspectives, what we intend with them, and how we dispose of them (1992, s.101-2).

Når psykisk realitet forstås på denne måten, så beveger vi oss inn i en verden svært forskjellig fra den vitenskaplige psykologis. Målet er ikke lenger å fange verden slik som 'den virkelig er' i vitenskaplig objektivt lys, men å slippe den til i all sitt mangfold ved å åpne opp for dyp opplevelse av de psykiske bilder den allerede har presentert seg i. Det er viktig å merke seg at en ting og dens psykiske bilde (ontologisk sett) er det samme. Det er ikke slik at tingene er faktiske, mens psykiske bilder er "bare indre fantasier". Både ting og psykisk bilde er faktisk og direkte tilstede for oss i enhver håndtering av noe.

De to begrepene bare påpeker ulike aspekter ved opplevelsen; "ting" hører hjemme i en uproblematisk brukskontekst, mens det faller vanskelig å skulle snakke om tingen som "psykisk bilde" eller besjelet annet enn når vi går i dybden, i kontemplativ eller estetisk undring. Men da er også slike begreper uunnværlige! For når en ting *bare* er en ting, når himmelen er ikke-annet-enn en blå-hvit halvkule eller når årstidene er ikke-annet-enn noen graders skjevhet i klodens rotasjonsakse, så mister vi verden som et levende nærvær, som kilde til opplevelse av mening og som et sted å høre dypt hjemme. Da blir verden et fremmed og meningsløst sted hvor kun oppnåelse av stadig nye og mer imponerende individuelle mål (karriere, hus, kjæresten) kan gi ego-selvet tilfredsstillelse.

Som Jung insisterer Hillman på at verden har sjel og er animert. Det er en sjelekvalitet ved alle ting i miljøet, om de er "naturlige" eller menneskeskapt. Dette perspektivet tillater oss å møte planter, dyr og ting i en direkte kontakt. Deres perspektiv og meninger får verdi uavhengig av mine private opplevelser. De kan ta kontakt med oss: "How do things call us?" (Bishop 1991, s.78), for både de og jeg deltar i verdens sjel, i *anima mundi*.

Da forstår vi at det som psykologien har kalt 'projeksjon', ganske enkelt er anima-sjon, tingen slik den spontant kommer til live, fengsler vår oppmerksomhet og trekker oss til seg (Hillman 1992,

s.102). Egoet er derfor ikke alene i verden, hjernen produserer ikke en kopi av verden for bevisstheten⁵, men kroppen deltar i frembringelsen av verdens psykiske realitet.

Verdens psykiske realitet viser seg alltid i et sant mangfold, sjelden som en koherent enhet⁶. Jung bruker ofte gnist-metaforen: verdens mange sjeler ligner små gnister som springer opp fram for oss. Paracelsus snakket om *lumen naturae*, naturens lys. Jung siterer også alkymisten Kuhnath: "There be ... *Luminis naturae*, fiery sparks of the world soul, i.e. of the light of nature ... dispersed or sprinkled in and throughout the structure of the great world into all fruits of the elements everywhere." (Kuhnath 1592, i CW 8, p. 388). Den menneskelige bevissthet er ett av disse lysene (jf. alle våre lysmetaforer for bevissthet: perspektiv, å beskue, reflektere, opplyse, være blind for etc).

Men også i kunst, natur, bygninger, dyr og planter finnes det gnister av sjel. På uventede tidspunkt og måter kan disse springe frem og tale til noe i vår sjel. Å psykologisere økologien, som denne seksjonen forsøker, innebærer å åpne for at slike sider ved våre møter med verden også kan få en plass i vår reflekterte offentlighet. Dette er langt fra noe utopisk prosjekt; det har allerede skjedd i en rekke saker, for eksempel vågehvalfangsten, tropisk regnskog og konflikten om norsk ulv. Hvorfor akkurat disse sakene har fått slik oppmerksomhet og hvordan vi skal forstå dem, kan ikke drøftes her. Mitt hovedpoeng er at utfra et anima mundi-perspektiv behøver ikke de brede reaksjonene på disse sakene avskrives som irrasjonelle følerier eller medieysteri. De kan ses som sterke, dypt meningsfulle symptomer på vanskene i menneske-miljø-forholdet og på hvor fremmed menneskenes sjel har blitt for verdens sjel. Jungiansk psykologis bruk av begrepet sjel og spørsmålet om hva sjel er, har jeg lagt til neste seksjon.

⁵ Begrepet projeksjon bør derfor begrenses til sin klinisk-sosiale anvendelse.

⁶ Dvs. som mystisk erfaring av verdensaltet, Gud den allmechtige, eller som den moderne fysikks jakt på TOE - the Theory Of Everything.

B) Identitet - Selv

Dybdepsykologien har lenge ansett personligheten for kun å være **intrapsykisk** og terapi som gjennomarbeiding av indre psykodynamikk for å gjøre selvstrukturen mer nyansert, fleksibl og autonom. Nære relasjoner og sosial dynamikk har vært forstått som det sted hvor personlighetens problemer har utspilt seg. Derfor har mange tenkt seg at personligheten også er **interpsykisk** og tilsvarende utvidet terapi til å omfatte familier og grupper. Enkelte terapier gjennomarbeider derfor i tillegg til den indre psykodynamikken også *forhold*, mellom partnere og i hele familier.

Men terapiens teoretiske basis har ikke gått langt nok, som Hillman påpeker (1992b s. 54). Uten å knytte forbindelsen til verden selv, er vi ikke istand til å inkludere hele personligheten. Det er dette som menes med *økologisering av psykologien*. I denne seksjonen presenterer jeg noen begreper fra jungiansk psykologi som beskriver ...

- 1) **Selvet** som et mangfold av kompleks
- 2) hvordan den kronglete og lange **individuasjons**-stien består i et variert samspill mellom indre og ytre mangfold
- 3) hvordan forståelsen av **sjelen** gjør dikotomier som subjekt-objekt, indre-ytre, kropp-ånd overflødige.

Selvets pluralitet

Kompleksene er knutepunkter i psyken som holder bilder, minner og forventninger sammen rundt en følelsesbetont kjerne. De kan ha et eget syn på ting, som ofte kan avvike fra hvordan egoet vurderer samme ting. De bidrar til opplevelse ved å forme nye erfaringer etter gamle mønstre, og kan dermed tvinge ego inn i gamle måter å reagere på. Kompleksene har en personifisert fremtreden, de er enten mannlige eller kvinnlige, de har en egen stemme og en karakteristisk stemning som henger sammen med følelsen i dets "kjerne". Ett og samme kompleks kan vise seg i ordassosiasjoner, i pengekonflikter, i hvordan en opplever et annet menneske, i besjelingen av en ting, som en sosial rolle, som kroppslige eller nevrotiske symptomer *og* som personer i drømme. Det blir derfor galt å psykologisk plassere kompleksene bare i det indre. De er minst like mye ytre. Hele distinksjonen er egentlig irrelevant fordi de alltid gjør seg gjeldende *i selve relasjonen* med verden¹.

"Bak" kompleksets form finner vi en arketype. Arketypene er predisposisjoner til å danne kompleks med en viss form, som igjen vil vise seg i at komplekset bedre kan uttrykkes i visse symboler enn andre. De får en prototypisk metaforkvalitet, som er gjenkjennelig fra person til person og ofte fra kultur til kultur. Kompleksenes innhold vil aldri være de samme for to

¹ Men når vi opplever noe som er farget av våre kompleks er det viktig å ha begrepsparet indre/ytre til å beskrive aspekter ved opplevelsen. Begrepene er meningsløse bare som kartesisk psykologi: at kompleksene er subjektive og finnes i mitt indre.

personer, men det mønster som de fungerer etter får visse likhetstrekk som gjør at vi kan gjenkjenne dets stil, dets bilder og dets emosjonalitet som tilhørende en arketype.

Til forskjell fra Freuds tredelte modell med id, ego og superego, er Jungs modell av psyken derfor radikalt pluralistisk. Psyken er dissosiert, sier han, selv om det moderne menneske gjerne føler seg som herre i eget hus. Der er ingen samlet struktur i psyken men et nettverk av delvis bevisste komplekser hvor ego-bevisstheden etterstreber et visst lederskap. Jung pleide å kalle dem for "det lille folket": alle stemmer, roller, subpersonligheter som befolker det jeg, pretensiøst nok, kaller meg selv.

Psyken kan sammenlignes med en mer eller mindre disiplinert komite hvor egoet - ett medlem blant de andre - forsøker å være ordstyrer og helst vil presentere komiteen utad som en koherent, effektiv gruppe. Alt som er ikke-bevisst, det som med en sveipende generalisering ofte kalles "ubevisstheden", kan kanskje bedre beskrives som kompleksenes "multiple bevisstheter" (CW 8, par 388-396).

Av dette følger det for Jung en inngrodd skepsis til ego-rasjonalitetens evne til å håndtere livets kompleksiteter. Personligheten består av et indre mangfold hvis utvikling er livets hovedoppgave. Denne realiseringen kalte Jung for **individuasjon**.

Individuasjon - Selvets realisering ved de indre og ytre mangfold

Mange psykoanalytiske og sosial-kognitive teorier anser selvet for å være en del av ego: selvet tilhører egoet. Hos Jung er det motsatt: egoet er en del av Selvet. Det er altså tale om to forskjellige selv: "det lille selvet" hvor selvet inngår i ego og "det store Selvet" hvor Selvet er mer-enn-ego. Jung forstår (det store) Selvet² som *både* mangfoldet i personligheten *og* som dens enhet, både som helhet og som kjerne (CW 6, p.789). Selvet omfatter egoet som et sentrum for hele personligheten: bevisst og ubevisst, indre og ytre.

Hva er hensikten med et slikt begrep? Jungs svar er at det er en dypere mening med livet enn vi bevisst kan bli klar over. Det er Selvet som forsøker å realisere denne dypere meningen gjennom å skape et sterkt liv, et liv som virkeliggjør (flestep mulig av) personlighetens potensialer i samspillet med omgivelsene. *Et rikt liv består i et variert samspill mellom det indre og det ytre mangfold*³. Jung kaller denne Selv-realiseringen for **individuasjon**. Man blir mer seg Selv, noe som innebærer at mangfoldet realiseres (eller med andre metaforer: kommer til syne, vokser,

² Selvet skrives her med stor S for å skille det fra ego - det lille selvet. (I den engelske oversettelsen av "Jungs Collected Works" har de valgt å skrive self med liten s for å unngå assosiasjoner til esoterisme.)

³ Med "indre" mangfold mener jeg da alt det som fenomenologisk oppleves å komme innenfra (drømmer, følelser, forventninger, motstand, forsvar etc.) mens jeg med "ytre" mener det som fenomenologisk oppleves å være utenfor kroppen (kunst, arbeid, fjellturer, biler etc.). Dette diskuteres nærmere i del 5.

utvikles, differensieres, bevisstgjøres). Det er individuasjonen - personlighetens utviklingshistorie - som over tid spinner en slags tråd av det sprikende mangfoldet.

Mening og følelse av hensikt med livet er et resultat av ego kontakt med mangfoldet i Selvet. Individuasjon har således to aspekter; *både* å utvikle en fleksibel og åpen ego-bevissthet, *og* å utvikle et større, variert relatert psykisk mangfold. I denne kontakten mellom ego og de mange kompleksene i Selvet blir begge aspektene realisert. Det er dette som er "det virkelige arbeidet" i livet; å arbeide frem en personlig form til de mange potensialer som dermed blir virkeliggjort. Personligheten skapes i møtet mellom det individuelle / unike og det universelle / kollektive. Det universelle potensial i arketyper blir "inkarnert" til et personlig kompleks i egoets møte med omgivelsene - mennesker, natur, kultur. I den jungske modell er det nettopp denne prosessen som oppleves som mening.

Hvis ego over lang tid bare bruker de samme vaner, møter omgivelsene med ensidige mestringsstrategier, kan Selvet "bli utålmodig". Gjennom symptomer, drømmer eller patologi vil det prøve å få ego ut av sofatilværelsen og ut på ny reise. Jung brukte ofte ordet *kompenserende* på slike "tilfeldige" indre eller ytre hendelser i et menneskes liv som - det først i ettertid blir mulig å se - hadde til hensikt å bryte egoets mønster av langvarig ensidighet.

Personlige kriser oppstår oftest fordi egoet forsøker å løse nye problemer med gamle løsninger, gamle sannheter som nå har blitt løgner fordi de har stivnet mens verden og resten av personligheten har forandret seg. Selvet er den "høyere vilje" som bringer uro, nye veier eller glemte verdier til jeget. Egoet vil da kunne oppleve Selvet som en *daimon*, som en bestemmende kraft som kommer utenfra, som "sjelen", "Gud", eller som "skjebne". Det vi vanligvis kaller patologi og helst vil bli kvitt blir slik forstått et meningsfylt og uunnværlig budskap fra vår følgesvenn, *daimonen*, og ikke et ubehagelig, verdiløst onde som fortest mulig skal opereres vekk (Hillman 1977, s. 58). Å anse Selvets patologisering som et brysomt problem er å frata psyken dens patologiske fenomenologi, å fornekte vår ukrenkelige usunnhet (Bjørneboe 1993 s.105).

Jeg vil la Robert Brookes skildring av Selvet oppsummere de viktigste trekkene:

the centre of the Self is that to which I am related most deeply, and to which I try to return in times of ethical questioning, of crisis, of silence. It is a centre that is most intimately mine, yet is not 'in me' unless I put it there for a time, anxiously protecting it against the unrelenting presence of the world. But that centre may equally be one's home, a holy sancturay or a favorite tree (1991, s.97)

Denne forståelsen av Selvet er et viktig bidrag til diskusjonen av det økologiske Selv i del V.

Selv og sjel

Selvet gir assosiasjoner til en substans, til målbare intrapsyriske strukturer. **Sjelen**, slik den arketyriske psykologi bruker ordet, er mer som et perspektiv, en refleksjon, et møte, eller mellomområde. Sjelens verden er imaginasjonen, lidenskaper, fantasi og refleksjon. Den fins verken i det fysisk-materielle *eller* i det kognitivt-abstrakte men likevel knyttet til dem begge (1977 s.68). Mellom oss og hendelser, mellom den handlende og handlingen, er det et mellomområde...

and soul-making means differentiating this middle ground ... Though I cannot identify soul with anything else, I also can never grasp it by itself apart from other things, perhaps because it is like a reflection in a flowing mirror, or like the moon which mediates only borrowed light ... First, "soul" refers to the *deepening* of events into experiences; second, the significance that soul makes possible ... derives from its special *relation with death*. And third by "soul" I mean the imaginative possibility in our natures ... dream, image and *fantasy* - that mode which recognizes all realities as primarily symbolical. (1977 s. x)

Hvorfor komme trekkende med det middelalderske begrep om sjelen, som psykologien har investert så mye i å komme seg bort fra? Hillmans svar er at begrepet sjel unngår bokstaveliggjørende definisjon og det forbinder en med kjærlighet, død, religion og skjebne. Ingen andre begreper i våre vestlige språk er bedre egnet til å beskrive de opplevelser som av og til finner sted i dagliglivet, i psykoterapi og i akademisk arbeid: Når det vi har arbeidet med eller snakket om plutselig beveges og antar en ny dybde. Uventet får vi en følelse av at dette er viktig, vi vil sette strek under det eller hente dagboken for å skrive det ned. Et "ahh ..." glipper ut fordi vi kjente en klangbunn i oss resonnerer med i møtet. Vi fikk en slags intuisjon, et "kick", en gjenkjennelse, noe å tenke på, noe å kjenne etter. En musikkstrofe rev seg løs og hengte seg fast i hjertet. Noe i oss ble beveget. Lysspill i en trekrone. En plutselig melankoli, en inderlighet eller en sorgfullhet viste seg. Hjertet slår fortere - eller saktere. Den lille hendelse fikk en større relevans. Vi undres.

Dette kaller Hillman for soul-making - sjelearbeid. Det er ikke noe esoterisk-fjernt men har relevans for alle daglige handlinger. For hva er det som driver oss til å ville reise et annet sted, ville skifte jobb, kjøpe en hytte, oppleve noe nytt, treffe interessante mennesker og kanskje særlig ett spesielt? *Det er lengslene etter kontakten med sjelen, å beveges i møtet med den Andre*. Sjelen er der hvor lengslene, skyggesidene, lidenskapene, skjønnheten og fantasiene utspiller seg.

Simply to participate in events, or to suffer them strongly, or to accumulate a variety of them, does not differentiate or deepen one's psychic capacity into what is often called a wise or an old soul. Events are not essential to the soul's experiencing. It does not need

many dreams or many loves or city lights. We have records of great souls that have thrived in a monk's cell, a prison or a suburb. But there must be a vision of what is happening, deep ideas to create experience. Otherwise we have had the events without experiencing them, and the experience of what happened comes only later when we gain an idea of it - when it can be envisioned by an archetypal idea. (Hillman 1977, s. 122)

Det har også vært svært vanlig å tenke at sjelen tilhører mennesket, at det er *min* sjel. Men i jungiansk psykologi er det omvendt. Sjelen tilhører ikke meg, men mitt jeg tilhører sjelen. Det er sjelen, ikke mennesket, som er alle tings sentrum og mål (Hillman 1977 s.201).

En radikal re-visjonering av psykologien er igang når identitet ikke lenger knyttes til en indre, avskjermet essens, et ego-selv, men til det bredere, uavgrensbare og myldrende mangfold i sjelen. For "In the realm of soul, the ego is a paltry thing" (Ibid s. xvi). Min individualitet er ikke menneskelig i det hele tatt, men mer en gave fra en umenneskelig daimon som *krever* menneskelig tjeneste.

It is not my individuation, but the daimon's, not my fate that matters to the Gods, but how I care for the psychic persons entrusted to my stewardship during my life. It is not life that matters, but soul and how life is used to care for soul. (Hillman 1977 s. 175)

Bevegelsen fra menneskelig til sjeelig er den samme bevegelse som den fra det intrapsykiske til det økologiske Selv og bevegelsen fra antroposentrisme til økosentrisme som blir diskutert i neste del om økofilosofi. Det sjeelige dreier seg ikke bare om nervesystem, u/bevissthet og mennesker, men om den bredere opplevelsessfære hvor innflytelsen fra det mer-enn-menneskelige, naturåndene, økosystemene og det arketypiske gjør seg gjeldende. Dette er ikke stoff utelukkende for særinteresser som naturromantikere, mystikere og spesielt religiøse men inngår som uunnværlige bestanddeler av forståelsen av verden som psykisk realitet. Det arketypiske er de grunnleggende fantasimønstre som former våre forståelsesmåter av virkeligheten, og gjør seg gjeldende også i politiske ideologier, mediaoppslag, litteraturgenrer, vitenskaplige paradigmer og organisasjonsmønstre. I alt dette kommer det sjeelige til syne, men kan likevel ikke identifiseres med noe.

Oppsummert: Sjelen lar seg ikke lokalisere verken i det indre eller ytre, i subjektet eller objektet, i natur eller kultur, i det materielle eller åndelige. Den er alltid i mellomområdet, i det vekslende grenselandet. Her er det ikke jeg som velger hvilken historie jeg vil leve, men historiene som lever meg. De kollektive historiene, mytene, *må* gis en personlig form. Dette er livets oppgave, og nedfeller seg som en rik, erfaren sjel.

C) Dybdepsykologi og miljøkrise

in your pathology is your salvation
Hillman 1992 s.152

I denne seksjonen ønsker jeg å innlede til en psykologisk sensitivitet i miljødebatten.

Avmakt og skyld over miljøødeleggelser

Hvilke følelser vekkes i møtet med økologiske krisemeldinger? Hvordan reagerer vi på synet av slaktet skog, forslummete elver eller sobre statistikk-kurver som peker rett mot økologisk kaos og befolkningskollaps i neste århundre? Hva føler vi når vi får høre at halvparten av Europas resterende skoger er døende eller at 50 arter utryddes hver dag? Et utall insektsarter, ulv, blåhval, ærfugl og fiskeørn er på randen av utryddelse. Livsformer som er utviklet over titusener av år sveipes vekk i løpet av noen årtier med eksponensiell forbruksvekst!

Den vanligste reaksjonen (hvis det da i det hele tatt blir en reaksjon og bildet ikke bare sklir over skjermen) kan karakteriseres med tre "for" ord: forskrekkelse, fordømmelse og fortregning. "Det er for jævlig å tenke på." Ungdom har ofte dårligere utviklet evne til å stenge av for slike ubehagelige og angstvekkende budskap. Derfor har vi sett et sterkt engasjement hos mange barn og tenåringer: vi må gjøre noe. Natur og ungdom, Bellonas appell, miljødetektiven, Raundalens undersøkelse (1991) og leserinnlegg i barnespalter er alle steder hvor denne fortvilelsen har kommet til uttrykk her i Norge.

Men hva med den avmakt og skyld som nettopp *ikke* kommer uttrykk noe sted? Sjelden er vel den forslitte metaforen om 'bare toppen av isfjellet' mer treffende enn på den uklare uro, angst og skyld som ligger under mye av de yngres engasjement: "hvordan kan jeg gå å vasse i luksus når naturen og mennesker i fattige land dør?" Det er de færreste som klarer å kanalisere denne avmakt til en *miljøaktivisme*.

De fleste lærer etterhvert kunsten å "tenke på noe annet" og særlig de som er vel voksne. Men hva sitter igjen i barn etter Dagsrevyen? Et flimrende verdensbilde av bomber og ulykker og sult og terror og viktige menn i dress som flyr opp og ned av flytrapper. De har arvet bevisstheten om at mennesker kan gjøre jorden ubeboelig, eller kanskje er det riktiger å snakke om underbevisste antagelser med tilhørende angst, avmakt og litt uklar skyld. Dag Hareide (1991, s. 63-4) har samlet inn et hundretalls skolestiler fra ungdomsskoleelever om hvordan verden blir i år 2020 og det gjennomgående tema var en forurenset, grå maskinverden - eller ingen verden i det hele tatt.

Hvordan møter vi disse vanskelige (dvs. deprimerende) følelsene fra synet av døende natur eller opprevet kulturlandskap? Hva kan en si til bilder av barn med uhelbredelige skader fra kjemisk og radioaktiv forurensing? Sjøfugl dekket av olje? Hva slags form gir vi dem? Den vanligste reaksjonen er allerede beskrevet som forskrekkelse, fordømmelse og fortrenning. De er ubehagelige og depressive. De smerter og er ikke sosialt oppmuntrende å snakke om. Tenk på noe annet. Se en annen vei. Snakk om noe hyggeligere eller hold kjeft.

En annen variant finner vi i "tenk-positivt"-normen. Det gjelder å holde håpet oppe. De finner sikkert på noe som kan fikse det. Å gi åpent uttrykk for håpløsheten eller fortvilelse er mange steder et sosialt tabu; negativt og samfunnsfiendtlig. Rådende politisk-økonomisk tankegang sier at nå må alle trekke i lag for å få hjulene igang og veksten opp igjen.

En tredje strategi er "det-er-for-jævlig"-teknikken: ved å gjenta og forstørre elendigheten ved enhver anledning kan man drøvtygge den og unngå å ta den inn. Lidelsen slites ut gjennom gjentagelsens kverning og en slipper ta opp spørsmålet om egne reaksjoner og egen deltagelse. "Politikerne styrer oss utfor stupet", eller "Alt går til helvete likevel. Sleng over røykpakka mi, Jonny." Ingenting nytt, ingen ny form bringes fram i reaksjonen. Ved å gjenfortelle og repetere elendigheten uten å gi den personlig form, vil den forbli uforandret eller vokse seg verre.

Mer generelt kan vi si at alle de vanlige angsthemmende forsvarsmekanismer som psykoanalysen har identifisert kan tre i funksjon for å fjerne oss fra smertene ved ødeleggelse av økosystemene og at bomiljøer omgjøres til asfalt og betong-ørkener. Til og med dybdepsykologiens egne forklaringsmodeller kan brukes på samme måte. Å internalisere emosjoner er en velbrukt terapeutisk teknikk. Hvis noen blir svært fortvilet over ødeleggelsen av en elv kan det for eksempel "diagnostiseres" som at pasienten stenger av sine egne (seksuelle?) energistrømmer. Psykologisme på sitt mest destruktive: Empatiske reaksjoner med omverdenen reduseres til private nevroses. Din reaksjon på det utsultede eller forgiftede barnet avbildet i avisa er "ikke annet enn" ditt eget forsømte, indre barn. At reaksjonen ses i sammenheng med barn er selvsagt ikke umulig, men fritar det for engasjement med det sosialt-økologiske innholdet i bildet? Vi har sett at komplekset er like mye der ute som det er her inne.

Felles for alle disse måtene å møte tunge budskap på er *at de forsøker å filtrere bort selve tungheten i dem*. Det smertefulle, lidelsen, må ikke slippes inn. Det kan virke som det vanskeligste er å la budskapet være nettopp det det er: trist, deprimerende og opprørende. Manisk forsøker vi å gjøre dem om, bort eller vekk.

Men smerten og fortvilelsen vi kjenner er ikke sykelig i medisinsk-negativ forstand. For det er ikke bare jeg som er overfølsom, rar eller barnslig. Dette gjelder ikke *min* personlige smerte, ego-selvets private skyld. Tenk for eksempel på bildene fra barnehjemmene i Romania etter

Ceauscescos fall. Ingen kan være så omnipotent heroisk at de ordner opp i disse situasjonene ved egen innsats; kurerer dem ved å yte over evne. Utfordringen er å være tro mot den smerte en føler og gi den en form. Det er ikke om å gjøre å sende en panikkartet støttegiro på kr 1000 til Redd Barna eller Bellona. Utfordringen er å kunne *se* bildet, la det virke på en, spørre det hva det ønsker, kanskje ta inn over seg bildets depresjon, innlemme lidelsens dybde i vår forestilling om verden. Dette er å bygge en bro mellom planetens og personens behov.

For kontakten med smerten i verden åpner forbindelsene til det levende og med verden selv. Kanskje kjennes det riktig å tenne et lys, kanskje krever bildet at jeg stiller som medlem i lokalgruppen av en organisasjon, kanskje krever det at jeg deler min reaksjon med andre i en samtale om det, eller kanskje krever det at jeg tar opp arbeidet med våre ideer og forestillinger om verden. James Hillman "tror" på depresjonen:

Through depression we enter depths and in depths find soul. Depression is essential to the tragic sense of life ... It brings refuge, limitation, focus, gravity, weight and humble powerlessness. It reminds of death ... (1977, s. 98) The depression we're all trying to avoid with being manically busy could be a prolonged chronic reaction to what we've been doing to the world ... Perhaps the way to begin the revolution is to stand up for your depression. (1992b, s.45)

Sjelen knytter seg til verden gjennom dens lidelse og patologi. Tingene har gjort opprør og det heroiske ego kan ikke lenger med "sunn" fornuft, viljekraft og teknologi ordne opp i alle "seriøse" problemer i en "virkelig" verden av "harde" fakta. Det heroiske ego må bremse litt og kjenne på egen depresjon. Kanskje kan vi gjennom det lille selvets avmakt etterhvert åpne opp for å bli et verktøy for det store Selvs arbeid?

Tingenes opprør

Naturen er ikke lenger hva den var. Dyrene vi spiser inneholder PCB og radioaktivitet, fiskene har kvikksølv, drikkevannet klor, bygningene gir luftveisinfeksjoner og allergier, vi puster inn støv og bly, ozonet befinner seg langs bakken og ikke lenger i stratosfæren hvor det skal være, regnet er blitt surt, temperaturen går opp, skogene dør, jordsmonnet renner bort, etc, etc, etc

Den vanlige, medisinske reaksjonen på symptomer er at de effektivt og raskt skal fjernes med dertil egnet teknologi og prosedyre. Mesteparten av miljøpolitikken følger samme prinsipp overfor de økologiske symptomene. Dybdepsykologien har derimot langt større respekt for symptomene. Alle dens innsikter stammer fra sjelstilstander *in extremis*; lidelse, symptomer og det abnormale. Og den har sett at for hvert symptom vi kvitter oss med uten at endringen blir virkelig integrert, så kommer det ti nye symptomer.

Freud, Jung og de andre tidlige psykoanalytikere begynte rundt århundreskiftet å følge de symptomene som ikke lot seg forklare utfra medisinen og "oppdaget" hele det ubevisste. Patologi bringer alltid mennesker til å endre sin livsstil, ofte til ransakelse av eget liv og ikke sjelden til ny erkjennelse av seg selv. Symptomene kan leses som budskap, som et forsøk på å rette opp lidelsens årsak. De er hensiktsfulle fordi de fører oss inn i ukjente områder.

Idag (siden 1960 og ujamnt økende siden) *oppdager vi verden på nytt gjennom dens symptomer*. Farene lurar i tingene - pass deg for kreftstråler, tilsetningsstoffer, miljøgifter, løsemidler. Fjordene begynner å dø - folk rystes og begynner å undres. Hva er feil? Hva må gjøres?

Hvis vi var fra en annen kultur ville vi sagt: "Forbannelser er kastet. Ond magi. Vi har ikke lenger gudenes velvilje. Usynlige ånder tapper livskraften ut av oss" (Hillman 1992b, s. 124). Omgivelsene er ikke lenger selvfølgelige, tingene ikke lenger bare "død materie". De har alle blitt animert av symptomene. Ressursene vi tidligere tok for gitt; trær, fisk og elver - "det er mer der det kommer fra" - alt dette har gjort opprør.

Ved at tingene og naturen setter seg på tvers som symptomer, blir de synlige for oss. Menneskesamfunnet blir nødt til å begynne å se verden på en ny måte. Der hvor "alle" før så lineære kausalkjeder og énveis evolusjonær seleksjon, ser stadig flere nå sirkularitet, nettverk og symbiose (altså økologi).

Vi dras mot å gjenoppdage anima mundi først og fremst gjennom den økologiske krise (Bishop 1991, s. 79) Der hvor vi hittil har sett død materie, kjemisk prosess, artsbestander og ressurser, alt kvantitativt uttrykt, blir vi nødt til å akseptere en animert verden. Stedene, skogen, jordsmonnet og økosystemene forteller at de *lever* og lider under vår dis-respekt Vi må re-visjonere våre forestillinger av det som har vært ansett lavt og verdiløst.

Psykologisering av miljødebatten innebærer at miljøproblemene selv kan tilkjennes mening akkurat som andre symptomer. Istedefor å se dem kun som problemer kunne vi se dem som *emblemer*, med innlagt mening. Forstår vi dem som problemer som skal bekjempes og overvinnes, tvinger vi oss selv inn i en heroisk diskurs, inn i mål-middel-planer som kanskje fjerner symptomet men ikke lar oss oppleve det budskap som det bar på. Til vanlig tilkjenner vi aldri intensjonalitet til det som skjer i verden. Det bare faktisk skjer. Men kanskje kunne vi i miljøarbeidet prøve å se estetikken i problemet der-ute slik vi nå terapeutisk strever med å gi symptomet her-inne en form i tale og bilder. (jf. Hillman 1993 s. 69-70)

Når mye aldri blir nok

Miljødebatten antar fort moraliserende former: Eiebegjæret er uøkologisk! Kjør mindre bil! Resirkuler papir! Men det eneste som oppnås er en forbigående skyldfølelse ved hvert nytt

forbruk (Stoknes 1993). Å tilføre miljødebatten en psykologisk sensitivitet vil si å spørre etter den psykologiske dynamikk som ligger under det at folk *må* eie og bruke stadig mer. Det innebærer også å erkjenne at skyldfølelse ikke er noen basis for endring, men virker dypt passiviserende. Det har ikke moralistene skjønt.

Utviklingen av for eksempel bostandarden i Norge siden 1950 viser at husene og inventaret aldri blir bra nok. Det er alltid noe som mangler, er for lite, trenger oppussing eller rengjøring. *Hvilket psykologisk behov springer denne manisk-nevrotiske tvang til alltid nyere, større og bedre bolig ut fra?* Det er lenge siden standarden mistet kontakt med det nivå hvor huset "bare" dekker det essensielle behov for et sted å være varm/trygg.

Det dybdepsykologiske trekk er å avdekke det sjelelige behov som tingen er ment å skulle fylle: hvilket "indre" behov den "ytre" tingen forsøker tilfredsstillende, hvilken sjelelig lengsel som møtes med bokstaveligheter. Bare ved å se begjæret og gi det en form i livet kan vi frigjøres fra repetisjonstvungen i arbeide-kjøpe-forbruke-skuffes-mønsteret. Verken klinisk eller teoretisk er dette noen ny eller spennende oppdagelse, men i både den urbane og den landlige hverdag utspiller mønsteret seg uten stans.

Den psykologiske strategi er altså å prøve å få øye på begjæret gjennom ikke å gi øyeblikkelig tilfredstillende. Å kunne utholde et visst spenningsnivå - en evne til å oppleve begjæret etter det en ikke har - er nødvendig for at det skal kunne tre fram. Den raske tilfredstillende legger bare et teppe over slik at det fortsatt ligger urørt og murrende. Da kan også de tingene som jeg allerede eier men ikke enser igjen få betydning og tre frem for meg.

Gråsonen mellom ønsker og behov er nettopp det tåkeland hvor dybdepsykologien grenser opp mot økonomi, forbruk og miljøkrise. Ta behovet for mat. Hvem skal definere hva som er behov og hva som er ønsker for mat? En ernæringsfysiolog eller lege kan rimelig nøyaktig angi hva som er et menneskes nødvendige behov for næringsstoffer. Men en slik kvantifisering av mat fanger selvfølgelig ikke opp de sosiale ritualer og tradisjonelle meninger tilknyttet tilberedning og måltider. Aller minst får den tak i individuelle forskjeller i hvordan matretter og stil kan være uttrykk for tilhørighet og identitet. Alle som har sett reklame for mat vet at markedsføring ikke har den fjerneste forbindelse med fysiologisk ernæringsbehov.

For å komme dypere i disse lengslene etter alltid-mer kan vi se litt nærmere på det vi kaller luksus i lys av narcissismebegrepet.

Luksus og narcissisme

Først et par eksempler. De fleste har opplevd hvor deilig det kan være å komme hjem etter en lengre, stabasiøs reise, ta en dusj og legge seg i rene laken i egen seng. Den lange reisen skjerper

oppmerksomheten for all den daglige, lille luksus som kan (være med på å) gjøre livet behagelig. Hjemlige ting som eget kjøkken, godstolen og ens egne kopper trer frem på nytt i hjemkomstens lys. Hvis reisen har gått til mer fattige, nøkterne eller spartanske strøk, kan vi bli oppmerksom på hvor uendelig mange **ting** det er i et gjennomsnittlig norsk hjem: Å gå fra nøkternhet til luksus gjør den, i et kort glimt, synlig igjen.

Det andre eksempelet er motsatt. Noen benytter seg av et avansert knippe luksus; bil, fly, scooter, offroader og båt, for å komme fra storbyens teknologifylte boliger til en enkel koje med rusten vedkomfyr. Etter at de har vridd seg ut av stresset og rast avgårde kan de endelig hvile ut på en hard brisk og åpne den knirkende, lave døren ut til en jomfruelig, uberørt og vill natur. Kanskje er den største luksus av alle nettopp å kunne velge bort alt det tilgjengelige og dyre ... for en tid!

Begrepet om narsissisme, som har en lang og vanskelig tradisjon bak seg i dybdepsykologien, kan vise seg nyttig i drøftelsen av hvordan luksus skal forstås. I dagliglivet finner en bare to-tre perspektiver på ekstravagant fremvisning av luksus: den første er misunnelse og den andre fordømmelse. Av og til ser en også likegyldighet. Men først narsissisme.

Med primærnarsissisme mente Freud den tidlige, udelte opplevelse av kroppens særlig seksuelle gleder. Tidlig libidinøs tilfredsstillelse finner utløp i "polymorf perversitet". Etterhvert utvikles denne nødvendige, universelle selv-kjærlighet (autoerotisme) i retning av "normale" libidinøse relasjoner til andre (Freud 1959, s. 17)

Kohut (1977) forstår narsissisme som ikke bare normalt i infantile stadier, men som en nødvendig livslang oppgave. Narsissisme er ikke patologisk i utgangspunktet, men den kan bli patologisk dersom barnets narsisistiske behov ikke tilfredsstilles. Det er narsisistiske *mangler* som gir forstyrrede relasjoner til andre. I Kohuts forstand er narsissisme positivt engasjement i og investering i ens selv. Derigjennom utvikles selvtillit og det blir mulig å fastsette og oppnå ambisjoner og målsetninger. Narsisistisk utvikling bygger selvet ved at de grandiose, infantile fantasier transformeres til realistiske ambisjoner og selvhevdelse.

Et annet hovedpunkt hos Kohut er at et psykisk senter forskjellig fra ego er nødvendig for å kunne forstå *følelser*. Dette finner han i **selvet** som han, i motsetning til psykoanalytikere flest, forstår som uavhengig fra ego. Det er et psykisk system med egen dynamikk og struktur. Hos Kohut (1977, 1978) som hos Fromm og flere andre, er konsekvensene av positivt selvgasjement ikke ignorasjon av og isolering fra andre, men økt evne til å inngå i fullverdige relasjoner med andre. Jeg vil knytte dette opp mot Winnicotts distinksjon mellom det falske og det sanne selvet. Det falske selvet er alt det en har gjort til sitt eget for å leve opp til andre menneskers forventninger om hvordan en skal være. Dermed kunne en snakke om narsisistisk tilfredsstillelse av det falske selvet og narsisistisk tilfredsstillelse av det sanne selvet.

Tilbake til luksus. Perlehalsbånd, moccakaffekopper og parabolantenne *kan* alle ha sin viktige psykologiske funksjon som uttrykk for en glede over eget selv. Luksus er derfor ikke nødvendigvis "egoisme"; i dagliglivets forstand å kapre mest mulig jordisk gods til seg selv og å slå de andre i konkurransen ned i støvlene. Igjen: luksus *kan* altså være en narsisstisk tilfredsstillelse av det sanne selvet. Jeg viser at jeg setter pris på mitt storartede, sanne selv ved å unne meg en luksuriøs gave. Det blir en fest for dets sanselighet, en "sunn", erotisk respons. En deilig pervers ekstravaganse. Mange økologiske puritanere ville ha vansker med å svelge dette. Er nå det virkelig nødvendig med *så* mye? Og de spør oftest med god grunn - for hvor ofte ser vi noen virkelig glede seg over sin luksus?

Spørsmålet om hva luksus er kan etter denne distinksjonen ikke lenger besvares med hvorvidt det tilhører den øverste prisklasse. Akkurat som i eksempelet med den enkle kojene med knirkende dør, vil hva som er luksus avhenge av relasjonen mellom personen og luksustingene. Tjener nytelsen det falske eller det sanne selv?

"Kjennetegnet" på om luksus tilfredstiller det falske eller det sanne selvets behov blir derfor hvorvidt den gir ekte tilfredsstillelse eller virker som bensin på bålet: mye vil ha mer, faen vil ha fler. Det skumle med luksus er den vanedannelse som følger *etter* at den har narsisstisk tilfredsstilt det sanne selvet: Vi vil så gjerne gjenta idag det som var så godt i går. Dette er den psykodynamiske forklaringen på tvangsmønsteret : arbeid-kjøpe-forbruke-skuffes.

Men det sanne/store Selvet lar seg ikke tilfredsstille med gjentakelser av stadig forbedrede utgaver av gamle nytelser. Narsisstisk tilfredsstillelse av det sanne selvet kan kanskje være overdådig og ekstravagant men den beror på en indre, ikke-egoisk deltagelse i hendelsen som *ikke* automatisk kommer ved å gjøre akkurat som forrige nytelse. Denne ukommanderbare deltagelse kan heller ikke på noen måte lokkes frem av luksusens ekstraordinære størrelse, prisklasse eller sosiale status. Og er den ikke tilstede er luksus så godt som bortkastet. Dens eneste gjenværende funksjon er som show-off¹.

Likefullt går et uant antall millioner tonn forbruksvarer hvert år med på å oppfylle det falske selvets krav til narsisstisk tilfredsstillelse. Men det falske selvet kan prinsipielt sett aldri fylles opp og blir dermed motoren i industrisamfunnets endeløse forbruksspiral. Det ville kanskje hatt langt større økologisk effekt å aktualisere spørsmålet om luksus tjener det falske eller det sanne selvet enn å innføre hundre strenge miljøavgifter på forbruksvarer. For å få perspektiv på egen luksus kunne vi ikke lenger bare spørre "Hva har jeg lyst på?" men også "Hva ønsker mitt dypere Selv?"

¹ Og selv blærete, hipp-hipp se-min-siste-modell-atferd kan vi vel heller ikke alltid forakte ... Merkelappen *nyrike mennesker* settes gjerne på altfor åpenbare luksusdemonstrasjoner av folk med "mye penger og lite selv".

Luksus er derfor mer enn tankeløs, umoden lyst. Behovet for å eie og til og med kaste, stikker dypere enn til pur grådighet. Tilgangen til å konsumere sin luksus er et uttrykk for manges frihet og verdighet og de vil derfor forsvare innhogg i denne "retten" med nebb og klør. Å skjelle ut og formane folk flest fordi de forbruker for mye vil aldri bryte opp forbruksmønstrene hvis en ikke samtidig får frem *hvorfor* vi konsumerer planetens rikdom så avsindig fort som vi faktisk gjør (Roszak 1992, s.253).

Til slutt. En fare ved distinksjonen falskt/sant selv er at den lett blir for skjematisk. Mangfoldet i Selvet kommer gjerne i bakgrunnen når luksuriøs nytelse skal plasseres som enten å tilhøre det ene eller det andre selv. Betegnelsen "falskt selv" er også altfor godt egnet for moralisering. Og det "sanne selv" til skinn-rettferdiggjøring av eget forbruk. En fordel med den jungske selvmodellen fremfor psykoanalytisk terminologi er nettopp den sterke fokus på pluraliteten i det store Selvet: "Hvem i meg er det som nå fikk lyst på denne?"

D) Oppsummering / problematisering

Dybdepsykologi baserer seg alltid på opplevelse og prøver ikke redusere den til noe annet (persepsjon, nevrofysiologi, mentale subprosesser etc). Forståelse og beskrivelse av følelsesladet opplevelse, ikke forklaring av den, er målet. At mennesker ureflektert opplever omgivelsene som besjelet står da igjen som et psykologisk faktum, gitt innen den psykiske realitet. Fra et slikt perspektiv behøver ikke følelses- og opplevelsesbiten av miljødebatten avskrives som sentimentalt, ufornuftig og uvitenskaplig slik det ofte gjøres i politisk debatt. En mer nyansert forståelse blir mulig. Jo mer insisterende den objektive fornuft blir, desto mer vulgært og sentimentalt blir de naturalistiske følelsene.

Et problem som dybdepsykologien har strevet med er psykologismen. Ethvert filosofisk, sosialt eller estetisk fenomen har av enkelte psykologer med noen sikre håndgrep blitt ført tilbake til aktørens private ubevissthet, hans morskompleks eller seksuelle frustrasjon. Pop-versjonen av dette har brakt den i vanry hos utenforstående intellektuelle¹.

Det jeg har kalt ego-selvet er både privat og "indre". Det er unikt, differensiert og tilhører kun meg. Men ego-selvet eksisterer i en videre, mer objektiv, indre og ytre verden. Det faller lett å dele denne i et indre mangfold (følelser, komplekser) og et ytre mangfold (andre mennesker, dyr og steder) men disse er ikke atskilte. Den "indre" aspektet av arketyper realiseres i interaksjonen med det ytre, og først da kan begge sam-oppstå som ett kompleks. Indre og ytre er ikke stedsangivelser, men henviser alltid til kvaliteter eller aspekter ved opplevelsen.

Fordi jungiansk psykologi beveger seg vekk fra kartesisk psykodynamikk (hvor begrepene ego og selv har blitt til) forsøker den å basere seg på sjel. Det sjelelige perspektiv fører en ut av enhver bokstaveliggjørende, definitorisk diskurs og over i en mer fantasibasert, opplevelsesnær måte å tale og tenke på. Dette er viktig i miljødebatten fordi denne måten å være i verden på bringer frem en lang rekke kvaliteter i omgivelsene som er lukket for de rasjonalistiske og "realistiske" perspektiver. Problemet er selvsagt at disse kvalitetene verken er målbare eller har substansiell forankring og derfor vil møte liten interesse i forskningsfora, vår tids premissleverandører for politisk argumentasjon.

¹ Jfr. f.eks. Trond Berg-Eriksens (1992) *Freuds retorikk*, eller Sven Kærup-Bjørneboes *Oss svermere imellom* (1993, s.102 ff), for å kun ta noen norske kritikere.

Del IV) Verden sett fra Hallingskarvet: Dypøkologi

Rocks contain the possibility to weave themselves into such stuff as this. We are the rocks dancing ... It is they that are the immortal part of us.

- John Seed (1988 s. 36)

Økofilosofi er en filosofisk tradisjon som fokuserer på forholdet mellom mennesker og natur og som særlig har vært opptatt av hvilken verdi man kan/må tilkjenne dyr og natur. **Dypøkologi** er en gren av denne tradisjonen som særlig har vokser ut av Arne Næss' senere arbeider. Han innførte begrepet dypøkologi i 1973¹. Denne del IV kommer til å presentere noen utdrag fra dypøkologien som er relevante for økopsykologien slik den drøftes i del V. Særlig viktige blir dypøkologiens gestaltontologi, overgangen fra antroposentrisme til økosentrisme, fokus på naturens egenverdi og dens utvidede selvbegrep.

A) Om forholdet menneske-verden

Å sette mennesket i sentrum for livet på jorda har vært det vanligste utgangspunkt for verdensbilder i (særlig) vestlige tradisjoner. Helt fra tidlig norrøn og germansk mytologi har menneskene bodd i **Midgard**; mellom underverdenen og de himmelske sfærer. Jorden har først og fremst vært *menneskenes* hjem.

"Man not apart" - økosentrisme

Ideen om at jorden er til for menneskenes skyld har fått betegnelsen **antroposentrisme**. Kjernebudskapet i den dypøkologiske bevegelse er nettopp motsatt: Menneskene er *ikke* sentrum for, separat fra eller hevet over naturen. Mennesket er ikke jordens viktigste essens, men en viktig organisme i et stort felt av mange like viktige livsformer.

Antroposentrisme, påpeker dypøkologien, bærer en svært stor del av skylden for vår tids økologiske problemer. Den har gitt oss forestillingene om "kampen mot naturen" og at naturen

¹ Senere har mange økofilosofier reagert på betegnelsen dypøkologi fordi den impliserer at andre økologiske teorier er grunne. Den sår dermed splid blant likesinnede. Derfor foretrekker f.eks. Warwick Fox begrepet *transpersonlig økologi*. Se Fox 1990 s. 119-121 for diskusjon. Siden denne artikkelen har han utviklet og spesifisert sin egen variant av dypøkologien, et helhetssyn som han kaller **økosofi T**. "T" tas med for å vise at det er ett av flere mulige. Oppsummert: Økosofi T er ett dypøkologisk helhetssyn innen økofilosofien.

må "overvinnes". **Økosentrisme** stilles opp som et motsatt begrep: å sette hele samspillet mellom organismer på jorden i sentrum. Dypøkologien ønsker at den snevre fokuseringen på menneskene skal utvides til hele biosfæren hvor det menneskelige samspill utgjør en likeverdig del. "The man-in-the-environment image is rejected in favor of the relational, total-field image (Næss 1973). Menneskets egenart må verken undervurderes, eller settes "over" og "utenfor" naturen.

Naturens egenverdi

Arne Næss og dypøkologene slutter seg til ideen om **alt livs egenverdi**. Alle organismer har en prinsipielt lik rett til utfoldelse og lik egenverdi: "Det er ikke så at en art levende vesener har større rett til å leve og utfolde seg en annen art (1976 s. 266). Han sikter mot et slags demokrati i biosfæren hvor alle organismer har sine rettigheter.

Men dette likerettsprinsippet² kan heller ikke absolutteres til å bety at det i praksis alltid er galt å drepe eller hindre andre levende veseners selvtutfoldelse. Å spise og bli spist er en universell økologisk regel. "Når sulten melder seg må broder Hare i gryten." (1976 s.277).

Skal disse to prinsippene kombineres krever det en respekt og en ydmykhet for medskapningers selvtutfoldelse som ikke bør tilsidesettes av annet enn organismers **vitale behov**. "Du skal ikke påføre levende vesener unødvendig lidelse", sier onkel Arne (1976 s.273). Et eksempel kan være dyrs rett til en sti som fører til vannhullet. En sti de har brukt i hundreder av år men som nå brytes av en prosjektert bilvei. To av Næss' amerikanske medarbeidere oppsummerer på denne måten: "The practical implication is that ... we should live with a minimum rather than maximum of impact on other species and on the Earth in general." Devall & Sessions (1985 s. 68)

Når det gjelder hva som skal gjelde som et legitimt, vitalt behov (i motsetning til et ønske) skyr Næss alle forenklerende absolutteringer. Termen er passe (u)presis til å gi rom for fleksibilitet og diskusjon hvor både kulturelle og klimatiske forhold vil ha innvirkning.

Det som er behov for noen grupper er bare ønsker for andre, og i krisesituasjoner vil vi måtte prioritere visse behov og la andre gå dårlig tilfredsstilt. Det viser hvorledes saklig debatt om hva "behovet" er for visse goder, f.eks. energi, eller boliger, uvegerlig fører til at man må ta opp sosiale, politiske og filosofiske spørsmål i sin fulle bredde. *Intet utsagn om egne eller andres behov er politisk eller filosofisk nøytralt.* (Næss 1976, s 86)

Næss kaller retningen for **dypøkologi** nettopp fordi vi kan klargjøre hva som er relevante behov ved å stille spørsmål på stadig dypere nivå. Hva som er nødvendig for en høy livskvalitet er ikke i vestlige samfunn en høyere materiell levestandard, men en dveling ved hva som er nødvendig for

² også kalt biosfærisk egalitet.

Selv-realiserings (seksjon B). Setningen "Et rikt liv med enkle midler" uttrykker essensen i dette. Ved gjentatte ganger å spørre hvordan og hvorfor på stadig dypere nivåer vil vi kunne komme på sporet av de grunnleggende, enkle verdier som gir det gode liv.

La elva leve

Mange innen dypøkologien har sporet viktige årsaker til miljøkrisen tilbake til det dualistiske verdenssyn. På svært mange hold lyder det: bort fra Descartes, Locke og Newton, bort fra dualismen sjel/legeme, åndelig / naturlig (Næss 1991 s.27). Allerede Descartes selv dissekerte uten skrupler levende dyr fordi det jo bare var maskiner som skrek. Deres smerte var utelukkende mekaniske reflekser, akkurat likt datidens populære automater. Tradisjonen fortsetter idag med forbruket av forsøksdyr til vitenskapens 'vekst'.

Den dominerende oppfatning av den ytre verden har vært at den i seg selv er kvalitetsløs, og at den best beskrives med kvantitative begreper som masse, kraft, lengde, geometrisk form, etc³. Dette er de eneste kvaliteter som kunne sies å tilhøre objektet selv. Alle kvaliteter som farge, varme, smak og lukt er aspekter ved sansningen⁴ og har kun indirekte forbindelse til de fysiske prosesser i den ytre verden.

Enda lenger unna verden er de komplekse sansekvaliteter som vakker, dyster, smertefull, truende, høystemt⁵. De er de 'mest subjektive' kvaliteter av alle. Mange som gir uttrykk for utbyggingsvilje og miljøfiendtlige synspunkt avskriver gjerne disse siste kvalitetene som uvirkelige fordi de bare er subjektive oppfatninger om naturen. Mer moderate politiske uttalelser anerkjenner kanskje naturens verdi 'estetisk og til rekreasjon'. Men det verdifulle, den rekreative grønne skog er fremdeles inne i hodet på en, mens det-der-ute bare er fargeløse atomer.

Dypøkologisk sett, er dette imidlertid et

synspunkt som gjør at *den menneskelige virkelighet blir avskåret fra den egentlige natur*. Hele prestisjen går til det som er ... målbart, vitenskapelig og fullstendig utilgjengelig, forrykende virvler av elementærpartikler. Det er den "egentlige virkeligheten". Alt det andre er romantiske påfunn ... Om den paradoksale antagelse at naturen egentlig er uten farger, toner, lukter sier Whitehead treffende at den beror på at vi har forvekslet våre abstraksjoner med konkrete realiteter. Dette henger kanskje sammen med abstraksjonenes tiltagende makt over oss innen vårt høytekniske samfunn. (Næss 1977 s. 49)

³ Primære sansekvaliteter

⁴ Sekundære kvaliteter

⁵ Tertiære sansekvaliteter.

Som et alternativ til dette har Næss formulert noe han kaller en gestaltontologi. **Spontan erfaring** er gitt som en gestalt hvor alle kvaliteter ved det erfarte øyeblikkelig trer frem. Fjellets majestet, bekkens smil og gammelskogens dysterhet er ikke subjektive tilstander i en isolert bevissthet, men egenskaper ved relasjonen mellom menneske og omgivelse. Denne gestalten er det bare den abstrakte tenkning, som kan dele i tre: et subjekt, et medium og et objekt (1991 s.28-29). Gestalten er gitt som en ureduserbar helhet.

Gestaltene binder jeg og ikke-jeg sammen til et hele. Glede blir ikke min glede, men noe gledelig som har jeg'et og noe annet som uselvstendige, uisolerbare fragmenter. "Birken lo / med alle birkers lyse lette latter". Denne gestalten er en skapning som bare ufullstendig kan splittes i et jeg som projiserer og et bjørketre. (1976 s. 300)

Når man, slik som dypøkologien gjør, velger et radikalt relasjonelt og systemisk utgangspunkt, blir det lite meningsfylt å skulle avgjøre hvorvidt en isolert enhet skal sies å være levende eller ikke-levende. Det som er vanlig å beskrive som dødt inngår i levende økologiske nettverk. Og elvens H₂O erfares spontant som å være levende. Vi trenger å utvide forståelse av verden selv til å være *i live* på en vid, vanskelig definerbar måte, sier onkel Arne (1986, s.7). Det blir da ingen ikke-levende ting å skulle bekymre seg for.

John Seed, en australsk dypøkolog, sier det slik:

The distinction between "life" and "lifeless" is a human construct. Every atom in this body existed before life emerged 4000 million years ago ... Rocks contain the possibility to weave themselves into such stuff as this. We are the rocks dancing ... It is they that are the immortal part of us. (1988 s. 36)

B) Identitet - Selv

Også dypøkologien skiller mellom ego og Selv. Den dypeste norm i økosofi T lyder på kun ett ord. "N1: Selv-realiserings!". Næss understreker at det Selv som skal realiseres er mye større enn det snevre ego. Når vi forveksler Selv med ego så undervurderer vi vårt Selv, sier han (1986 s.1).

Det økologiske Selv

Dypøkologien anser ego som avgrenset, individualistisk og innrettet mot personlig tilpasning og tilfredsstillelse. Selvet derimot er mye videre, ekspansivt og felt-liknende¹. Det modnes eller realiseres ved stadig større og dypere identifikasjon med alt levende. Vi lærer å se oss selv i andre. Menneskets natur er slik, påstår Næss, at ved tilstrekkelig modenhet så kan vi ikke unngå å identifisere oss med alle levende vesener (1986 s. 1).

Næss beskriver kjernebetydningen av en persons **økologiske Selv** som *det som personen identifiserer seg med* (1986 s.3). "Dette stedet er en del av meg" uttrykker en helt vanlig, ikke-filosofisk forståelse av det økologiske selv. Hjemmet og den nære natur utgjør dets mest åpenbare kjerneelementer. Styrken i denne identifikasjonen gjør at når disse stedene blir ødelagt, så føles det som at noe i oss blir drept. Ettersom dypøkologien ikke anser selvet for å ligge i den indre bevissthet, så forstås dette helt konkret. Selvet er ikke avgrenset til kun kroppen eller bevisstheten. Når en skog fjernes så endres samtidig (særlig nærboende) menneskers økologiske Selv .

På samme vis vil for eksempel det å flytte fra et utkantstrøk med små sosiale nettverk inn til tettsted eller by bety endringer i både det sosiale og det økologiske Selv. At den sosiale identitet forandres er selvfølgelig. Men identiteten forandres også ved at omgivelsene endres. Det sosiale selv forstås som en del av det mer omfattende økologiske Selv som inkluderer *både* mennesker og omgivelser.

For det lille barnet utgjør mor omtrent hele verden. Etterhvert som det vokser vil andre mennesker og steder bli mer og mer betydningsfulle. Det "store barn", for eksempel feltøkologen, *utvider de positive følelsene til all natur* gjennom innsikten at alt henger sammen (Næss 1976 s.264). Denne utvidelsen av det økologiske Selv skjer altså ved det dypøkologien kaller identifikasjon.

¹ Se f.eks. Næss 1976 s.270, 1986 s.1, Devall & Sessions 1985 s.67, eller Fox 1990 s. 233.

Identifikasjon

"Identifikasjon" er et vanskelig ord for en velkjent psykologisk prosess: en person lar være å fokusere på atskillelsen mellom seg selv og noe annet. Dermed opplever og handler hun som at det er et fellesskap mellom de to. De to deler én identitet. Identifikasjon er ikke det mellomliggende båndet så mye som det er den identiteten som omslutter de to. Selve prosessen rommer både psykologiske og handlende sider ved erkjennelsen av at de to deltar i ett fellesskap.

En hund identifiserer seg ofte så mye med eieren at dersom hun er lei seg så blir også hunden trist. Når et menneske identifiserer seg med andre så vil handlinger mot disse andre ha betydning for det selv. Særlig sterk er identifikasjonen med familiemedlemmer og andre fra samme område. På samme måte kan vi gjennom identifikasjon glede oss med trærne og blomsterengene over våren som har kommet. Eller 'vår' gate i nabolaget. Eller med-levelse i fullbyrdelsen av årssyklusen i løpet av høsten og i vinterens nøkterne stillhet.

Selv om de fleste identifiserer seg kun med de(t) nærmeste, så fins det ikke noe naturlig sted å sette en grense for hva en kan identifisere seg med. Ta for eksempel søppel. De færreste liker dårlig at avfallet flyter på steder de identifiserer seg med. Ergo dumper vi det litt unna. I Oslo-området ble søppel før dumpet i indre del av fjorden. Etterhvert ble fjorden for j..., så de dumpet det lenger ute, utenfor Drøbak. Igjen hopet skadevirkningene seg opp og det kom planer om å finne et nytt sted enda *litt lenger unna*². Å bygge høyere piper for å spre forurensingen mer og frakte den lengre bort viser presis samme snevre form for identifisering. Begge eksemplene understreker betydningen av at identifiseringsprosessen får fortsette mot å omfatte stadig større og dypere sammenhenger. For naturens prosesser, slik dypøkologien ser det, er slik at alt henger inderlig sammen.

Selv-realisering!

Dypøkologiens formulering av selvrealisering er inspirert av Mahatma Gandhi som sa at dette var hans høyeste mål med alt sitt politiske arbeid. Det var ikke bare Gandhis lille, personlige selv, som skulle realiseres men det store økologiske Selv. Derfor var hans arbeid rettet mot at alt liv - og særlig det undertrykte folk i India - skulle kunne få anledning til å realisere sine iboende potensialer. Han ble en moderne *Bodhisattva* etter det buddhistiske ideal om en person som setter sitt lille selv til side i arbeidet for andres mulighet til realisering. Derigjennom berikes det store Selv, *Atman*.

Ettersom det økologiske selv utvides vil 'min egen' realisering være avhengig av (og faktisk omfatte) andres. Bill Devall sier:

² Etter Næss 1976 s.276

Since many people live only with a narrow awareness of self due to their cultural conditioning, it is most important in the deep, long-range movement to encourage the deeper ecological self to contribute to the flourishing of *self-realization in the whole biosphere*. (1988, s. 70 min uth.)

Selv-realiserings er verken avhengig av nytelse eller lykke, slik en vanligvis bruker disse ordene (i betydningen hedonisme). Økt nytelse gir sjelden økt selvrealisering. Da er arbeidet for realisering av det vide selv oftere forbundet med ulyst og motgang. Det nytter ikke å jakte på lykken. Det gode liv blir mulig først gjennom erkjennelse av hva som er dypere verdier. Lykken³ er derimot et biprodukt av arbeidet med å virkeliggjøre både det indre og det ytre mangfold.

Å gi et **mangfold** av livsformer like muligheter for selvrealisering er et kjernepunkt i dypøkologien. For et bredest mulig mangfold gir størst selvrealisering, størst meningsfylde:

To maximize self-realization we need maximum diversity and maximum symbiosis ... Diversity then, is a fundamental norm and a common delight. As deep ecologists, we take a natural delight in diversity. (1982, sitert i Devall & Sessions 1985 s. 76)

³ Slik Næss fortolker Spinozas begrep om hilaritas. Hele Næss' tankegang omkring selv og selvrealisering er sterkt influert av Spinozas *Etikk*.

C) Dypøkologi og miljøkrise

Den delen av miljøbevegelsen som kun fokuserer på "grønn" teknologi, økonomi og lovgivning¹ ender fort opp med en (uendelig) lang liste av isolerte endringer som *må gjøres*. Antagelsen er at miljøkrisen kan fikses med bedre ekspertise og mer effektive tiltak fra menneskene i de rette posisjoner. Også folk flest må begynne å handle og forbruke på en annen måte. De som har interesse for det etiske hevder derfor at det trengs en ny 'økologisk etikk' for å møte problemene.

Å handle fra Selvet

Men Arne Næss og flertallet av dypøkologer er mer opptatt av hvordan vi opplever og forstår verden enn hvilke *leveregler* som skal gjelde og forkynnes til "alt folket". Gjentatte steder uttrykkes skepsisen blant dypøkologene mot å bruke moralisering og regelstyring til å rette opp kursen². Formaninger påvirker våre handlinger i svært liten grad. "I'm not much interested in ethics or morals. I'm interested in how we experience the world ... Ethics follows from how we experience " (Næss i Fox 1990 s.219). Derfor insisterer dypøkologien på nødvendigheten av å ta opp spørsmålene om ontologi og selvrealisering.

Omsorgen flyter naturlig og vakkert³ hvis 'selvet' utvides og utdypes slik at vern av fri natur føles som og forstås som vern av oss 'Selv'. Akkurat som vi ikke trenger moralske påbud for å kunne puste, så trenger vi ikke moralske påbud for å vise omsorg dersom Selvet forstås så vidt at det omfatter de levende andre (Næss 1986 s.15). Økologiske handlinger blir ikke lenger en plikt og en plage, men kan skje av glede fordi jeg Selv blir rikere gjennom å bevare mangfoldet. John Seed, som er regnskogsaktivist, formulerer det slik:

What a relief then! The thousands of years of imagined separation are over and we begin to recall our true nature ... "I am protecting the rain forest" develops to "I am part of the rain forest protecting myself. I am that part of the rain forest recently emerged into thinking." (1988 s. 36)

Aktivisme og Askeladden

Ønsket om å verne naturen, å bevare mulighetene for både kulturelt og ikke-menneskelig mangfold, fører uunngåelig til politisk engasjement. I Norge var særlig kampen mot utbygging av elvene sentral for en sterk politisering av både naturvernbevegelse og økofilosofi. Sterk

¹ Dypøkologien har kalt denne delen for 'grunn', 'reformøkologisk' eller 'reformistisk'.

² Se f.eks. Næss 1986 s.15, 1986b s.29, og særlig Fox 1990 s.224-231 for et bredt utvalg.

³ Næss bygger her på Kants distinksjon mellom moralske og skjønne handlinger: en handling som pliktskyldigst utføres for å følge en moralsk regel er *moralsk*, men dersom vi handler moralsk riktig utfra lyst og begeistring så er den *vakker*.

forbruksøkning i industrialiserte land og befolkningsekspløsjon og fattigdom i andre er nåtidens politiske realiteter som gjør menneskenes påvirkning av økosystemene så massiv at det ikke lenger finnes uberørte områder. Miljøkrisen som akutt globalt problem krever at noe **må gjøres**; *refleksjoner* om ontologi og selvrealisering er Selv-sagt ikke tilstrekkelig.

Derfor kan økofilosofi i motsetning til akademisk filosofi ikke bare tenkes, den må leves i tillegg. Å akseptere dypøkologiens forståelse av situasjonen vil måtte medføre forsøk på å bidra til de nødvendige endringer (Næss 1991 s.24-31). Men når det gjelder akkurat hvilke handlinger som er viktigst og hvor man "skal begynne", gis det ingen faste svar.

En annen sentral norsk økofilosof, Sigmund K. Sætereng, sier: "Menneskets viktigste erkjennelseskilde er å finne (ikke i seminarrømmet eller laboratoriet eller under prekestolen, men) i den sosiale konflikten sentrum." Også han inspirert av Gandhis norm: "Søk konflikten sentrum", insisterer på betydningen av erfaringene av politisk aktivisme på egen kropp for at dypere endringer skal kunne skje. Når alt synes stengt i det sosiale problemfelt er det improvisasjonen, med forbilde i Askeladden, som kan finne utveier.

Mens Per og Pål forsøker å gjøre det stort ved å planlegge Mongstad og satser på at framtida er kvantitativt styrbar, at den er et kart, vinner Askeladden ved å improvisere. Han er en intens, mangesidig medspillende menneskekropp, vår for at mennesker, dyr og planter han møter, har sine egne, meningsfulle budskap til han (1990 s.84).

Økofilosofi og politikk møtes i kjernebegrepet om **livsstil**. Derav tittelen på Næss' hovedverk: *Økologi, samfunn og livsstil*. Den første personlige utfordring er å skape seg en livsstil som (så langt som mulig) reflekterer ens grunnleggende verdier og intuisjoner. Slik dypøkologien ser det vil dette innebære et skifte av fokus fra materiell levestandard til *livskvalitet*, fra kompliserte teknologiske løsninger til dveling ved komplekse, naturlige situasjoner med iboende verdi.

At dypøkologien taler varmt om betydningen av livsstil for miljøkrisen betyr ikke at den undervurderer sosialt strukturelle press som vanskeliggjør disse endringene. Det er ikke slik at *først* må alle endre sin livsstil og mentalitet, og deretter vil økonomi, politikk og samfunn automatisk følge etter. Men det heller ikke slik at samfunnets struktur først må bli økologisk bærekraftig for at livsstilen skal kunne tilpasses. Begge standpunkt er like naive. I en seksjon skisserer Næss at arbeidet må skje på tre hovedplan parallelt: 1) *Motivasjon* ved fremstilling av rådende elendighet samt mulige forbedringer, dvs. mentalitetsendring 2) *Utredning* av de sosiale påvirkninger lokalt og globalt. Og 3) *aktiv politisk handling* for å få gjennomført forslagene (1976 s. 96-97).

D) Oppsummering og problematisering

Dypøkologiens sentrale budskap er å oppheve antroposentrismen. Å sette mennesket i sentrum har vært en av vår kulturs grunnpillarer i århundrer. Derfor går hele prosjektet ut på å utpensle alle nødvendige aspekter av denne - i prinsippet enkle men - svært radikale og dyptgripende omveltning. Dypøkologiens deler med systemteorien det relasjonelle grunnsyn i forståelsen av menneske og miljø.

Dens filosofiske grundighet er av mange sett som både dens styrke og dens svakhet. Det er en vanlig oppfatning at særlig Næss' skrifter er klare og presise, men samtidig er retorikken ofte så tørr, vanskelig og abstrakt at de færreste finner noe rom for sine følelser og personlige opplevelser i dem. Den psykologiske sensitivitet lider under dominansen av det klare, filosofiske blikk.

Parallellene mellom dypøkologiens forestillinger om det lille selv og det store Selv og de som jungiansk psykologi har utarbeidet, skulle være tydelige:

- 1) Begge skiller mellom et ego-selv og et stort, økologisk Selv. Det lille er avhengig og omfattet av det store.
- 2) Dypøkologi og dybdepsykologien ser hhv. Selv-realiserings og individuasjons kilden til livsmening. Dypøkologien har arbeidet mest med å klargjøre og finne modeller for Selv-realiserings, mens dybdepsykologien har arbeidet med å hjelpe mennesker som har stoppet opp i sin individuasjon, i gang igjen. Mange av ideene er like, men språket er forskjellig.
- 3) Utvikling av det Store selv innebærer realisering av et bredt mangfold parallelt med og til utviklingen av det lille selvet.
- 4) Verden er i live og besjelet i en vid, vanskelig definerbar forstand. Dette gjør verden umiddelbart meningsfylt også for mennesker (og andre organismer).

Del V) Ytterst på en bøyelig gren: Økopsykologi

While our culture has been busy 'raping' the Earth, the Earth has been busy desperately, even sometimes violently, calling us to attention, to a psychological awareness of the world.

(Peter Bishop 1990 s.62)

Vandringen har i løpet av de siste fire delene bragt oss gjennom vidt forskjellige landskap, men enkelte temaer har vært med hele tiden. I innledningen nevnte jeg at denne delen var tenkt som en tilbakekomst til spørsmålene i utgangspunktet. Denne tilbakekomsten er likevel ikke tenkt som noen integrasjon eller syntese. Men ved hjemkomst kan utgangspunktet se helt annerledes ut enn ved avgang.

Denne femte delen skal derfor prøve å gi de temaer som har vært med hele tiden en slags ny figur eller form. I A) skal jeg presentere en ny modell for opplevelse som tar vare på mange av de aspektene som vi har støtt på i løpet av vandringen. Den kaller jeg **gestaltmodellen** for opplevelse. I B) skal jeg diskutere hvordan vi kan gjøre forståelsen av det økologiske Selvet mer opplevelsensnært, mer "psykologisk" og C) lufter en del forestillinger som kan gi miljøaktivismen større dybde.

A) Menneske-miljø relasjonen

I denne siste gjennomgang av menneske-miljø-relasjonen, vil jeg først oppsummere den tradisjonelle, naturvitenskaplige forståelsen for å ha den som en slags motpol å kontrastere den nye modellen med.

Siden Descartes, Kant og de britiske empirister har vi forklart sansning og opplevelse utfra prosesser i subjektet. Mennesket tillegger verden mening. Tingene i seg selv har bare utstrekning og mangler kvaliteter. Farge, smak, lukt, stemning, skjønnhet, kulde er alt sammen representasjoner som blir til i menneskets indre. Fordi subjekt-objekt-skilllet ligger som premiss for forståelsen tvinges vi til å subjektivisere alle kvaliteter. For objektene selv er jo døde. De består utelukkende av entydige, blinde og lovstyrte prosesser.

Forskningen som springer ut fra denne klassiske grunnforståelsen fokuserer på mekanismer og prosesser i mennesket som gjør fortolkning av verden mulig. Disse vitenskapsgrenene ender med navn som speiler deres dualistiske grunnsyn: nevropsykologi, psykofysiologi biologisk psykologi, persepsjonpsykologi og psykosomatikk. Alle jakter på forbindelseslinjene mellom materielle og representasjonelle prosessnivåer.

Alternativer til kartesismene tar gjerne utgangspunkt i at bevissthet og opplevelse er relasjonelle¹. De er ikke *i* subjektet men ligger til grunn for både subjekt og objekt. Og litt mer spesifikt: verken den erkjennende eller det erkjente eksisterer som separate, uavhengige størrelser men sam-oppstår i møtet.

Gestaltmodellen for opplevelse

Økopsykologien trenger en slik alternativ grunnforståelse av opplevelse. I den grad økopsykologi skal være et teoretisk byggverk vil den måtte være en bærebjelke. Samtidig må den være rimelig enkel å kunne kommunisere til en bred målgruppe. Essensen i denne forståelsen kan derfor ikke være skrevet i et språk som er *for* preget av faguttrykk fra filosofi eller psykologi.

Jeg tar utgangspunkt i et begrepet om **livsverdenen**. Her henviser det til de umiddelbare, konkrete verdener som mennesker tar for gitt. Livsverdenen er hverdagslig forståelig og håndtérbar. Jeg spiser, tar toget, ser ut av vinduet, håndterer papirer, tar telefoner og rydder vanligvis uten å reflektere over selvfølgeligheten i handlingene.

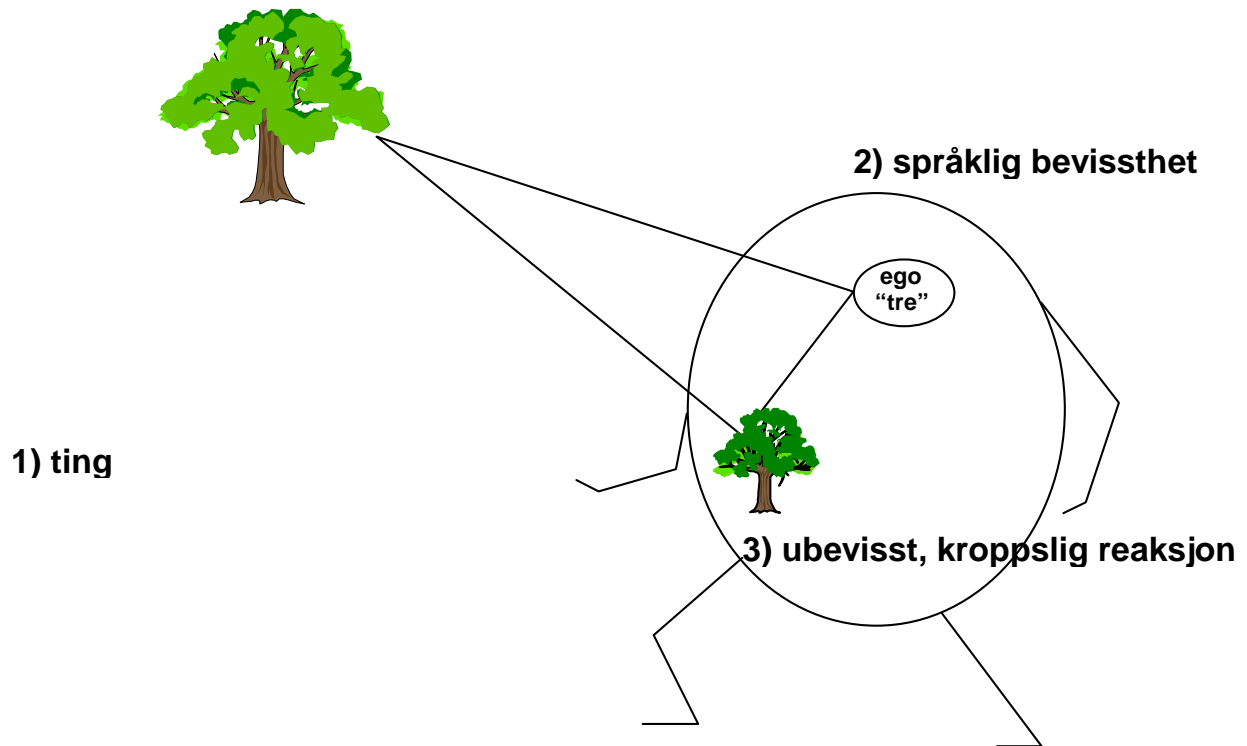
Men hvis vi nå koster på oss noen ekstra refleksjoner om livsverdenen kan vi si at den fremtrer i tre hovedområder: Det er en **ytre** verden av ting, andre mennesker, landskap, dyr og steder. De er spontant nærværende med farger og stemninger. Til vanlig behøver jeg ikke streve for å finne deres betydning. Jeg omgås dem helt naturlig.

Men jeg opplever også en **indre** verden av kroppsforneimmelser, dagdrømmer, følelser, vage anelser, lyster, begjær og smerte. I snart et århundre har det vært vanlig å kalle disse for mer eller mindre "ubevisste" områder av personligheten.

Det tredje hovedområdet er knyttet til **språk** og **bevissthet**. Det er kjennetegnet ved å være selektivt, diskursivt, selvrefererende, vurderende og resonnerende ut fra en eller annen form for fornuft. Når jeg sitter i telefonen, skriver, reflekterer eller leser er jeg i liten grad vår for ytre eller indre fenomener. Selv om dette i figuren på neste side er tegnet i det indre, er det ikke bare et privat indre, men et sosialt og kulturelt område.

¹Blant disse finner vi for eksempel **fenomenologiens** begrep om det fenomenale felt, se Merleau-Ponty 1962 s. 52-63; Næss' **gestaltontologi** og relasjonisme 1976 s. 49-52, 1985, 1991 s.27; **systemteori** f.eks Laszlo 1983, s. 66-71; **buddhismens** begrep om 'codependent arising', deler av **jungiansk** psykologi, f.eks Hillman 1977, Brooke 1991.

Men dette er selvsagt ikke atskilte hovedområder. Opplevelse er kjennetegnet nettopp ved at alle tre er samtidig tilstede. Eller bedre: opplevelse blir til i *relasjonene* mellom hendelser i hver av dem. En figur kan være til hjelp.



En økopsykologisk definisjon kan lyde: *Opplevelse er gestalten (helheten) av relasjonene mellom 1) den konkrete tingen selv, 2) de underbevisste og kroppslige reaksjoner samt 3) den språklige bevissthet*². Essensen, til forskjellen fra den klassiske, naturvitenskaplige modellen, er at opplevelse her ikke oppstår ved en konstruksjonsprosess inne i subjektet, men frembringes i forholdene mellom flere nivåer hvor ingen kan ses isolert fra de andre.

I opplevelse får disse relasjonene en slags resonans. De ulike hjørnene (i trekanten) finner hverandre i samme felt. De er ikke lengre urelaterte prosesser på hvert sitt sted i rommet, men inngår i en gestalt som gjør de deltagere i en større sammenheng. Menneskets deltagelse i denne større sammenhengen er det økopsykologien forstår med ordet "opplevelse"³

² Gestaltpsykologien bruker ordet gestalt om helhetlige persepsjonsmønstre som konfigureres i subjektet. Slik det brukes her henviser det fremdeles til helhetlige mønstre, men ikke bare i subjektet. Gestalten utgjøres her av relasjonene mellom mønstrene i objektet, i kroppen og det språklige.

³ Gestaltmodellen prøver ikke å avsløre opplevelsens sanne natur: Slik er opplevelse. Den er ikke noe forsøk på å overbevise et tribunal om dens korrekthet. Den er skrevet for kommunikasjon med folket, ikke til Gud. Modellens oppgave er, på en lett anskuelig måte, å problematisere den rådende tradisjon som tar indre og ytre, subjekt og objekt bokstavelig. Derfor punkterer den forståelsen av opplevelse slik at litt andre aspekter kommer til syne. Den eksperimenterer med en måte å tenke på.

Poengene med å ha denne modellen er flere. Den plasserer opplevelse (og dermed psyke) verken i subjektet eller objektet, verken i kropp eller bevissthet, men anskueliggjør at opplevelse alltid omfatter og ligger mellom disse skillene. Opplevelse er ikke lenger bare subjektiv eller objektiv, men oppstår i selve møtet mellom menneske og verden. Opplevelse er ikke indre representasjoner av ytre hendelser, men samtidige, distribuerte aktivitetens gjensidige deltagelse i hverandre.

Å plante gestaltmodellen i de fire teori-landskaper

Jeg vil her ganske kort skissere hvordan gestaltmodellen passer inn i forhold til de fire forutgående teoridelene.

Flere av de tema som ble tatt opp i del I - **Empirisk psykologi**, har relevans for gestaltmodellen. Jeg vil plukke ut tre av dem. Gibsons begrep om "affordances" som informasjonsbærende invarianter i et økologisk sansefelt passer inn i "tre-hjørnet" på modellen. De utgjør (minst) en tredjedel av persepsjonen. Treet fremstiller et utrolig detaljert, optisk mønster som gjør opplevelsesfeltet komplekst og rikt på nyanser.

I Neissers teori om perseptuell syklus blir det fysiske mønster fra tingen, konstruksjonsprosessen i organismen og dets utforskende handlinger til tre likeverdige og uatskillelige *faser* i persepsjonen. Disse tre er nettopp de relasjoner jeg har antydnet i modellen. 1) Treet - kroppen som det fysiske stimuli, 2) Kroppen-bevissthet som konstruksjonsprosessen og 3) bevissthet - treet som de handlinger organismen gjør ovenfor tingen (Vi handler alltid overfor et objekt. Selv om vi bare stirrer, flytter øyet seg hele tiden.) Så bare gi "amøben" i modellen min en øks eller samlekurv og Neissers perseptuelle syklus er igang!

Det tredje punkt fra empirisk psykologi er Lewins feltforståelse og Barkers atferdssituasjoner som fremhever at handlingen alltid må forstås som å inkludere de settinger den skjer i. Atferd (og opplevelse) beskrives bedre som deltagelse i et felt, enn som virkninger av spesifikke årsaksprosesser i den individuelle organisme. Dette er helt i tråd med den økologisering av opplevelse" som gestaltmodellen inviterer til.

Fra **systemteori** er det særlig forståelsen av emergens og kognisjon som blir relevant. Begrepet om emergens fanger opp hvordan distribuerte prosesser frembringer globale egenskaper i nettverket som helhet. Ved hjelp av dette prinsippet kan gestaltmodellen omskrives: Opplevelse er en emergent kvalitet ved relasjonene mellom prosessene i omgivelsene, i kroppen og i det verbale. Varela, Thompson og Rosch (1991) forsøker å bringe sammen tradisjoner som bygger på menneskelig opplevelse og kognisjonsvitenskap. De antyder følgende forståelsesmåte som er parallell til gestaltmodellen.

The experience of contact is a relational property involving three terms: one of the six senses, a material or mental object and the consciousness based upon these two... This sensitivity [is] conceived as a dynamic process giving rise to emergence. Contact is the coming together of three distinct items - a sense, an object and the potential for awareness (ibid. s. 119)

Som vi så i systemteoridelen forstås kognisjon ikke som informasjonsprosessering av representasjoner internt i organismen, men beskriver funksjonell handling i relasjonen mellom organisme og miljø. Den oppstår av enkle komponenter strukturelt koblet sammen til et komplekst aktivitetsmønster som tar en viss tid for å oppstå. Opplevelse kan forstås som emergente konfigurasjoner hvor flere nevralt nettverk tar del. Disse mønstrene får en slags ressonans i det den emergente kvaliteten oppstår og vi kjenner dette som én opplevelse, som ett bilde (ibid s.85-103)

Forbindelsen mellom gestalt/emergens-modellen og **jungiansk psykologi** ligger i begrepet om psykisk realitet. "The psyche consists essentially of images ... a picturing of vital activities." Opplevelse er altså møtet med verden gitt som et psykisk bilde av aktivitetene i miljø og menneske. Dette tilsvarer gestaltmodellens fremstilling av opplevelse som en (psykisk) gestalt frembrakt av menneske og miljø. Det er ikke en indre avspeiling av et ytre tre, men et bilde eller mønster hvor treet, kroppen og jeget inngår og medvirker. Denne verden av psykiske forestillinger — den grunnleggende menneskelige måte å være i verden på — er det begrepet psykisk realitet henviser til. Livsverdenen er derfor en verden av psykiske forestillinger⁴.

Økopsykologiens modell har svært mye til felles med **dypøkologiens** gestaltontologi. Næss sier at den spontane erfaring er gitt som en gestalt hvor alle kvaliteter ved det erfarte øyeblikkelig trer frem som konkrete. En slik gestalt er det kun den abstrakte tenkning, og den alene, som kan dele i tre: et subjekt, et medium og objektet. Dette faller sammen med gestaltmodellens poeng: opplevelsen er spontant gitt som en helhet. Vår livsverden består av konkrete innhold. Og denne "the world of concrete contents has a gestalt character, not an atomic character" (Næss 1985 s. 427)

Utdypninger av forskjeller og likheter mellom disse ulike forståelsesmåtene kunne fylle mange sider. Jeg stopper her for å kunne gå videre til spørsmålene om *hva* gestaltmodellen kan brukes til.

Konsekvenser av gestaltmodellen

⁴ Jungiansk psykologi arbeider med denne erkjennelsen ved hjelp av begrepene *anima mundi* (Hillman 1992a) og *mundus imaginalis* (Samuels 1989). De insisterer på at intet er mer primært enn imaginasjonen — psykens evne til å åpne opp verden som fantasibilder (Hillman 1977 s. xi, Brooke 1991 s. 83)

Hva blir konsekvensene av å gå fra den klassiske, naturvitenskaplige modellen til denne? Jeg skal her vise hvordan gestaltmodellen fører til en del slutninger ganske forskjellig fra de vi får ut fra subjekt-objekt-modellen. Andre handlemåter blir meningsfulle når dette skillet oppheves som premiss for hva som går for å være fornuftig. Alle slutningene er bidrag til psykologiseringen av økologien.

For det første viser gestaltmodellen at nærmiljøet *er* en del av opplevelsen, av psyken. Psyken er ikke bare inne i oss, men omfatter helt konkret også tingene. Personligheten likeså: Det gir liten mening å isolere personlighet og identitet til de strukturelle koblinger som er avgrenset ved huden. Jeg *er* ikke den samme om jeg jobber i et kontorrom eller i en butikk. Jeg *er* ikke den samme før og etter skifte av bosted. (På samme måte som jeg ikke er den samme hvis jeg skifter språk. De andre "hjørnene" i opplevelsesfeltet er like viktige.).

Når nærmiljøet da *er* psyke, at det deltar i opplevelsene som tilsammen utgjør min eksistens, så blir det å ødelegge treet samtidig å ødelegge psyke. Om en vil rope med krigstyper, kunne en sammenligne det med lobotomi. Man skjærer ut en del av personligheten. Å rasere nærmiljøet til en lokalbefolkning med flatehogst, veibygging eller "byfornyelse" ikke bare påvirker deres subjektive oppfatninger, men påfører dem psykiske forandringer samtidig med de fysiske endringene. Verdens psykologiske realitet (skogens hjerte, landskapets sjel og bygningers stemningskvaliteter) blir radikalt forandret.

Ut fra denne alternative forståelsen grunner derfor kamp for bevaring av naturområder eller medbestemmelse i utforming av bygninger og anlegg ikke bare i bokstavlig indre oppfatninger og subjektive meninger, men står på et langt dypere ontologisk plan. Endringene går på hvem en *er*, ikke kun på hva en (tilfeldigvis) mener eller synes om ditt eller datt. Dette kan være med på å utdype forståelsen av de sterke reaksjoner som ofte dukker opp i slike saker. Perspektivet gir ingen løsninger, men kompliserer heller bare situasjonen for de som er på jakt etter raske oppskrifter.

For det andre viser gestaltmodellen at det vi kaller identifikasjon eller fellesskapsfølelse er uttrykk for opplevelsens helhet. Som mennesker er vi ikke isolerte størrelser separat fra omgivelsene. Opplevelser situéer oss alltid i relasjon til stedet der vi befinner oss, til andre mennesker, bygninger og natur.

Med subjekt-objekt-skillet som premiss må identifikasjon forklares ved at en representasjon herinne knytter en sterk forbindelse via sansene til noe eller noen der-ute. En indre struktur blir ladet med følelser som via en lang kjede hendelser kobles til objektet der ute. Slik blir det forklart at noen blir glad i og knytter seg til et sted, en viktig person eller et fjell. Gestaltmodellen tillater en derimot å forstå identifikasjon som et direkte uttrykk for helhetsaspektet ved opplevelsen. Å

bruke ordet identifikasjon om opplevelse er å understreke det at både jeg og stedet/tingen er deltagere i en større sammenheng.

For det tredje kan gestaltmodellen anskueliggjøre hvordan opplevelsens helhet kan stenges ute av bevissthetens holdning. Dette skjer for eksempel når det "bevisste hjørnet" anser det ytre fenomenet (treet i figuren), kun som et middel for å opnå et annet mål (for eksempel ved, penger, byggematerialer). Bevisstheten fanger opplevelsen av situasjonen inn i en mål-middel-struktur og relasjonene til det ytre fenomen og de indre reaksjoner kommer i bakgrunnen. De blir uviktige i forhold til planene. Det instrumentelle har invadert opplevelsen og gjort den anti-eksistensiell.

Men uttrykket "opplevelsens helhet" trenger spesifisering. Figurlig kan det antydes som en likebyrdighet eller balanse mellom "hjørnene" i feltet. Alle deltar med like stor tyngde. Opplevelsesmessig betyr "helhet" noe i retning av en estetisk respons. En dyp eller hel opplevelse betyr at en blir sjelelig berørt. En blir beveget eller forandret; "Det skjedde noe med meg." Hillman sier at sjel er det som utdyper hendelser til en opplevelse⁵.

Om det nå er mål-middel-strukturer, forklaringer, sosiale bånd eller individuelle vaner som dominerer i bevisstheten, så blir i allefall konsekvensen at den estetiske respons svekkes. Vi glemmer å undres over eksistensen, vi legger ikke merke til tingenes mangfoldige kvaliteter og til nyansene i våre egne reaksjoner. (Dette er imidlertid et stort tema som ikke bare hører hjemme under gestaltmodellen. Men den bringer oss hit)

Det fjerde og siste punkt som skal tas her, er at gestaltmodellen hjelper oss å oppheve skillet mellom indre og ytre. Det jeg opplever som indre er intet romlig sted ("under huden", "i nervesystemet" e.l.) men *en kvalitet ved opplevelsen*.

Noe av det første spebarn lærer er forskjellen meg — ikke-meg, hva som tilhører kroppen og hva som ikke tilhører den. Denne distinksjonen er fenomenologisk fundamental og inngår som indre og ytre-kvaliteter i all senere erfaring. Men å ta disse opplevelseskvalitetene som å henvise til romlig lokalisasjon er å blande sammen to nivåer: Det første konkret opplevelse, det andre abstrakt forklaring⁶. Vi blir igjen fanget i subjekt-objekt-skillet, hvor alt som finnes må plasseres som *enten* å tilhøre det der-ute *eller* det-her-inne. Oppsummert: All opplevelse er gitt med kvaliteter vi umiddelbart kjenner som indre og ytre. Men vi kan ikke slutte fra dette til en spatial forklaring av opplevelsen

⁵ Dersom en føler behov for å forklare disse opplevelsene naturvitenskaplig, kan et systemisk nevrobiologisk perspektiv antyde en forbindelse: I opplevelsen som et emergent mønster av aktivitet i nervesystem og omgivelse, så danner nervesystemet strukturelle koblinger som befester dette mønsteret. Nevroner forsterker de synaptiske koblinger som blir brukt i et emergent opplevelsesøyeblikk, og oppløser gradvis de som ikke blir brukt. En helhetlig opplevelse er utfra dette perspektivet det som gjør at en opplevelse festner seg som en ny strukturell beredskap i relasjon til miljøet. (se Maturana og Varelas diskusjon av nevronal plastisitet og erfaring 1985 s. 166-170)

⁶ Whitehead kaller dette for "the fallacy of misplaced concreteness".

Fra modell til estetisk respons

Jeg har nå brukt gestaltmodellen til å anskueliggjøre en del aspekter ved forståelse av opplevelse. Men en modell i seg selv er ikke noe blivende sted. Modeller har alltid en innebygd ensidighet, en lei tendens mot monoteisme og kan for lett tas bokstavelig (reifisering). De blir kjedelige i lengden fordi de er anti-estetiske, forklarende. Gestaltmodellen er nyttig til å gjendrive de som dreper den estetiske opplevelsens verdi ved å erklære den som subjektiv synsing og private konstruksjoner: Objektet (skogen, dalen, huset, bilen) har i-seg-selv ingen viktige estetiske kvaliteter, men kun de målbare og kvantitative. Dette er den rådende forståelsesmåte i vår offentlige diskurs. At denne opererer utfra "gale" premisser (subjekt-objekt-skillet) kan klart demonstreres ved hjelp av gestaltmodellen. Estetikken frigjøres fra subjektet, uten å låses til das Ding-an-sich.

Men når denne abstrakte debatt er over, bringer ikke modellen oss nærmere inn i opplevelsene. Indirekte kan den hjelpe til med å minne om at opplevelsens helhet eller dybde er viktig, men modellen selv inneholder ikke mørke, lukt, rytmer, nyanser og stemninger slik enhver konkret opplevelse gjør. Livsverdenen er ikke en verden som kan fremkomme gjennom modeller av den. Livsverdenen kommer nærmest i den estetiske respons, ikke i en forklarende diskurs. (så "egentlig" burde jeg skrevet mer poetisk, danset eller malt om dette.) Derfor, **at** opplevelse er en gestalt av relasjoner er ikke så veldig interessant i forhold til hvordan opplevelsene **virker** på oss.

Dette er relevant i miljødebatten fordi landskapenes kvaliteter (deres sjel eller egenverdi) forsvinner på vei inn i saksbehandlernes modeller. Livsverdenens eksistensielle betydning forsvinner i det den gripes av instrumentelle tilnærminger. Men det er kun den estetisk-sjelelige opplevelse som kan gjøre kloden til et meningsfylt sted å høre hjemme. Instrumentelle modeller kan gi oss noe å leve **av**, men ikke noe å leve **for**. Denne diskusjonen blir videreført i seksjon C).

B) Identitet - Selv

Denne seksjonen har som hovedformål å bidra til en økologisering av psykologien. Dette skjer på to måter. For det første ved å se på hva bevegelsen fra et intrapsykisk ego-selv til et økologisk Selv innebærer i forståelsen av menneskelig identitet, og for det andre ved å eksperimentere med noen opplevelsesnære, terapi-relevante forestillinger om det økologiske Selv.

Fra et intrapsykisk selv til et økologisk Selv

Et hovedpoeng med denne oppgaven som helhet har vært å problematisere det at selvet forstås som indre, at identiteten bokstavelig talt er inne i oss. Hvis nå Selvet forstås som "økologisk" — det vil si som et nettverk av relaterte mangfold med indre og ytre aspekter — så bor og lever vi i en verden gitt som et sjelelig felt (som en opplevd enhet av fysisk og psykisk). Tidligere har vi delt opp verden i det indre, intrapsykiske og det ytre, fysiske. Men med begrepet om det økologiske Selv holder ikke dette skillet stikk lenger. Bekker, dagdrømmer, kjøleskap og fjell har alle sin psykiske realitet — de kan tale til meg, virke på meg og jeg på dem¹. Identiteten min ligger i de mangfold av relasjoner jeg bygger med dem og med andre mennesker.

Opplevelse av indre fenomener og opplevelse av ytre fenomener er begge deler opplevelse, gitt i og av psyke. Både trær og tanker viser seg, trer frem for meg. Ordet psyke (eller sjel) frigjøres med dette fra sin intrapsykiske fortolkning. Retorisk burde vi kanskje finne et nytt begrep. Dette forsøker mange, og systemteorien kaller det kognisjon, jungiansk psykologi for anima mundi, dypøkologien for spontanerfaring eller konkret innhold og økopsykologien for helhetlig opplevelse.

Begrepet om det økologiske Selv bygger på denne alternative forståelse av opplevelse, men er ikke identisk med livsverdenen som summen av all opplevelse. Det er noe snevrere, men akkurat hvor grensene går er det vanskelig å si noe om (og heller ikke så viktig). Det økologiske Selv omfatter alt det som angår meg på en eller annen måte. Den jungianske analytiker Zinkin har noen eksempler som illustrerer overgangen fra intrapsykisk til økologisk Selv tydelig:

Thus a man may feel and even be whole if he has lost his legs, his sight, his hearing, even his reason. He is not using his bodily boundaries as his territory. On the other hand, one

¹ Noen eksempler: For en bulemiker er det lukkede, fylte kjøleskap på kvelden en høyst mektig psykisk realitet. Enhver fjellklatrer har også opplevd at fjellsiden lokker ham til seg. Økopsykologien vil ikke forklare dette med projeksjoner av indre lengsler. Alternativet er å forbli i opplevelsen: kjøleskapet taler til et umettelig sug som kanskje, kanskje ikke har en indre opplevelseskvalitet.

may feel and be incomplete without one's car, one's wife, one's house, one's membership to a professional body. (1985 s. 12)

Blant konsekvensene av å gå fra et intrapsykisk selv til et økologisk Selv er at verden frigjøres fra den taushet som psykologien har vært med å pålegge den. Den frigjøres fra den splitting hvorved alt det ytre gjøres fysisk og objektivt, dødt og stumt. Tingene er ikke lenger avhengig av menneskets indre for å få stemme, lukt eller smak. En død verden der-ute kan ikke tilby noen intimitet og har heller ingen mulighet til å delta i meningsfulle historier om hvem jeg er. Etter denne perspektivendringen er det å gå ut i nærmiljøet samtidig å gå inn i Selvet. Ut-i-naturen blir ikke så langt fra inn-i-Selvet. Forutsetningen er at en blir sjelelig beveget, at det jeg opplever angår meg. ("Opplev Domus!", "Kom og opplev Tusenfryd" og annen opplevelsesindustri *kan* kanskje berøre sjel, men pga. instrumentalismen og forflatingen i masseappellen blir sjelden dybden, deltagelsen av indre opplevelseskvaliteter, bra nok.)

Å gå fra et intrapsykisk selv til et økologisk Selv innebærer ikke bare at det ytre direkte deltar i sjel, men også den motsatte bevegelse: Mitt "indre mangfold", kompleksene og det lille folket, frigjøres fra fengselet i mitt private, kartesiske indre og kan bevege seg fritt blant mennesker, trær og fugler. Det vi har kalt det ubevisste og lokalisert til de lavere hjernedeler, kan nå vise seg også som skyggesidene i mennesker og ting. Det ubevisste er intet internt sted, men en fundamental lukkethet i alle opplevelser². Vi opplever noe på en bestemt, "bevisst" måte, men andre, skjulte aspekter er også tilstede. Jeg ser for eksempel en kvinne smile og smiler igjen, men en vag anspenhet kan kanskje avsløre et skjult fiendskap som ingen av oss ennå har vedkjent. (Værsgod, lokaliser aggresjonen til min eller hennes isolerte ubevissthet, den som tør!)

Men ikke bare opphevelsen av skillet mellom indre-ytre er implisert i bevegelsen fra et intrapsykisk til et økologisk Selv. Også bevegelsen fra en privat, personlig og individuell psyke til deltagelse i kulturelle, historiske og kollektive områder hører med. Det lille folket, kompleksene har en arketypisk basis som er "økologisk" fordi den er kollektiv og eksistensiell. Mitt indre mangfold er ikke bare mitt, det tilhører parforholdet jeg er i, familien, stedet og kulturen jeg deltar i. Å vende seg innover, å gå inn i Selvet er også å komme ut i de evige temaer som alt liv tar del i³: fødsel, kjærlighet, død, å få avkom, være i underverdenen, finne sin rolle i gruppen, stå fast, være fanget, bli forrådt, være jeger, være på reise, bli bofast ... Det "indre mangfold" er ikke en sub-psykologisk, innestengt og privat verden, men har *både* en personlig og en historisk-kollektiv dimensjon.

² Roger Brooke (1991 s.132): "As a world [the unconscious] is a voice that can be heard but not understood, a figure in the dark whose features are not visible, a stranger who seems oddly familiar, a childhood friend who has not been thought about for years, a maze or simply the endless sea and sky. In other words, the unconscious is a world that always has a face, but it is a face that ... is not bound by the contingently and factually real."

³ Som Jung kalte det kollektivt ubevisste.

Derfor er det ikke slik at man mister sitt unike selv i denne bevegelsen "ut i økologien". Det lille folket er deltagere i kollektive historier, men idet de inngår i mitt Selvets mangfold får de en personlig form. Disse historiene, mytene som vi lever, hører hjemme i det litterære nettverk, i kulturenes delte forestillingsverden hinsides enkeltindividet. De kommer fra historienes kilde. Utfordringen i å leve sjelfullt ligger i det å gi en unik form til de historier som velger å besøke nettopp meg. Dette vil nedfelle seg som et variert mangfold med både ytre og indre aspekter.

Hvordan ser det økologiske Selv ut?

Et problem med begrepet om det økologiske Selv er at det er vanskelig å forestille seg. Hvordan kan vi gjøre det opplevelsesnært? Å forestille seg det økologiske Selv som en stor enhet av mennesker og natur vanskelig ... da ender vi med Næss' kjernebetydning: Det er alt som jeg identifiserer meg med. En uanskuelig helhet av enkeltting som stadig skal utvides. På den annen side, å forestille seg det økologiske Selv i alle dets enkeltbestanddeler blir som å ramse opp en lang liste: kjedelig og uhåndterlig.

Jeg vil her forsøke meg på en mellomvei: å beskrive mangfoldet i Selvet ved hjelp av tre typer mangfold som er opplevelsesnære og samtidig relevante for en økopsykologisk orientert terapi. Jeg plukker ikke ut tre grupper på måfå, men velger de i tråd med mitt anti-kartesiske men likevel dypt europeiske program⁴. Derfor går jeg tilbake til før-moderne forestillinger for å finne beskrivelser av det økologiske Selv, eller sjelen som Hillman ville sagt.

Jeg tenker på læren om den tredelte sjel som utgjøres av det vegetative, det animalske og det rasjonelle⁵. Hver av disse sjeleformene har sine egne perspektiver, sine måter å eksistere og være i verden på. Før fremveksten av den moderne naturvitenskap var psykologi og biologi ett. Og det var nettopp det greske begrepet *psyche*, latin *anima*, norsk *sjel*, som ble brukt om disse formspektene ved alt levende stoff. Jeg prøver ikke her å være historisk nøyaktig, men omtolker de gamle forestillingene til vår tid, gir ideene nye klær.

Den vegetative sjel

Det vegetative er verken her-inne eller der-ute, men er en type eksistens som finnes hos planter, dyr, mennesker og organisasjoner. Det er et arketypisk mønster. Ved å bli kjent med det

⁴ Miljøkrisen er et europeisk problem på den måte at det er vår tenke og handlemåte som har frembrakt den. Mange føler for å springe til østen eller naturfolk for å finne botemidler mot gørra. Men fremfor å løpe til de få fremdeles eksisterende ikke-teknologiske kulturer for å stjele fra dem også deres måte å tenke på etter at vi allerede har tatt ressursene deres, bør vi ransake vår egen historie, bearbeide og gi ny form til de alternative forestillingene som fantes før verden-som-lovbundet-maskin-forestillingen vant over alle de andre og begynte å legge naturen brakk. Det betyr selvfølgelig ikke at det er "galt" å ta imot kunnskap og inspirasjon fra naturfolk. Problemet oppstår når vi pynter oss med lånte fjær, blir instant-indianere uten integritet.

⁵ Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas, Averroës, Marsilio Ficino er alle blant de som har arbeidet med disse forestillingene.

vegetatives langsomme væremåte, kan vi slå rot — både i det å få kontakt med egen kropp, med ens bosted og med mennesker som er nære. Vi kan gro sammen.

Evnene til å slå rot og suge til seg næring, evnene til å være stedfast i det mørke, grønne, fuktige, jordnære, tilhører alle den vegetative sjel. Men kanskje er det fordøyelsen, vekst og reproduksjon som er de mest grunnleggende. Uten disse evnene, finnes ikke noe form for liv. Blant det vegetative nervesystemets funksjoner er nettopp fordøyelse og fordeling av næring. I mange psykologitradisjoner tenkes det vegetative nervesystemet som å være et mer opprinnelig, dypere og unevrotisk område av mennesket det gjelder å komme i bedre kontakt med. Det vegetative er et område som ikke er tilgjengelig for bevissthet og vilje. Å jobbe med tarm-peristaltikk, solar plexus, orgasmerefleks og å få pasienter mer jordet (grounding), kan derfor alle ses som forestillinger om å nærme seg den vegetative sjel.

Ofte forstås det vegetative som å være i motsetning til det intellektuelle og det bevisste. Uttrykk som "å bare vegetere", "han har blitt helt grønnsak" og "kålhue" forteller at det vegetative område mangler kvikkhet, nerver og intelligens. Men det er likevel vitalt og grunnleggende. En professor i fysiologi har beskrevet denne motsetningen slik:

It is a sobering thought that the intellectual activity of the best of us is very much at the mercy of his gastro-intestinal tract ... The vegetative functions of the body simply cannot be ignored. They provide a background rhythm to the business of living (J. Grayson sitert i Bishop 1991 s.31)

Det daglige, ofte nedvurderte, arbeid med matlaging, søvnregulering, spyttutskillelse, mage og tarmfordøyelse er blant den vegetative sjels uunnværlige funksjoner hos alle mennesker. I tillegg fins det mer direkte vegetative måter å leve på som å arbeide med jord eller skog, plukke bær og sopp, stelle i hagen, være vår for plantenes vekst, nedbør og værromslag. Uansett hvor stor eller liten betydning den enkelte tillegger disse sidene ved livet, er det den vegetative sjels deltagelse som gjør det mulig å identifisere seg for eksempel med en furu eller en mosekledd rydning, å kunne glede seg over potetåkeren og agurkene. *Gjennom den vegetative sjel bringes vi i intim og direkte kontakt med jordens grønne vekster, dens næringskjeder og liv-død-liv-sykluser.*

Alt som hender en hage, kan også hende med psyke og sjel. De kan få for mye vann eller for lite, de kan bli utsatt for biller, hete, uvær, oversvømmelse, invasjon, undere - de kan visne eller komme seg (Estés 1993 s.107)

Når moderne mennesker snakker om å gå tilbake til naturen, dyrke jorden, spise sunnere, mer grønnsaker, leve et enkelt liv på landet, taler de utfra sin vegetative sjel. Kanskje i protest mot det urbanes anti-vegetative kvaliteter. Behovet for å være rotfestet, nær vekstene og å utvikle en grønn miljøbevissthet er lengsler med røtter i den vegetative sjel. Styrken i disse lengslene ses i

populariteten til grønn-metaforen. Alle produkter, politikere og firma har i løpet av åttiårene erklært seg grønne for å høste ekstra velvilje fra de brede reaksjonene på truslene mot jordens vegetative mangfold.

For i den urban-industrielle kultur har det vegetatives uendelige varierte former fått dårlige betingelser. Kulturelt undertrykkes de med massiv fremdyrking av monokulturer, regimentering i plantefelt og alléer, kjemisk krig mot bakterier, tap og patentering av sjeldne arter (ofte kalt genetisk kapital), grøden blir "speeda opp" på kunstig gjødsel og revet løs fra sine naturlige sesonger. 95 % av all planteføde for menneskeheten kommer nå fra bare tre arter, hvorav kun tre (hvete, ris og mais) utgjør mesteparten. Det har blitt beregnet at før-historiske folkeslag brukte over 500 arter (Bishop 1988 s.77).

Individuelt undertrykker vi den vegetabiliske sjels protester mot vår livsstil paradoksalt nok med misbruk av nettopp gaver fra plantene: kaffe, tobakk, sjokolade, alkohol og kokain.

The very power of these plants is revealed in the destructive shadows that they cast once removed from their specific sacred and psychological contexts... No amount of jogging, aerobics, health diets, civic beautifications, or public information campaigns about drug misuse, eating disorders, pollution control or energy wastage will compensate for the sickness that lies in the hearth of the vegetable soul. We have to relearn how to once again dwell ... how to find repose within our bodies, habitations, habits. We have to regain a psychological reflection that perceives the world through a vegetable eye (Bishop 1991 s.86-7)

Oppsummert: Det vegetatives bidrag til et rikt liv er ro, rytme, røtter og råtning. Å ta den vegetative sjel med inn i terapi vil si at pust, magelyder, langsomhet og grounding får finne sted. Om dette kommer til uttrykk i dagdrømmer, hagearbeid, vedhogging eller naturvernarbeid kan økopsykologisk komme på ett ut. Poenget er at det vegetative mangfold gis rom og respekt som en uunnværlig (tre)del av min identitet.

Den animalske, sansende sjel

Bevegelse. Synet av et rådyr som fryser til et halvt sekund, intenst stirrende, og med to raske sprang er langt inne buskene. Vepsen som svirrer hit bort og på død og liv skal undersøke skiva di framlengs og baklengs. Eller katten som stopper midt i skrittet og gjennom dette abrupte stopp fremhever nettopp mykheten i gangen.

Sanseevne og bevegelse er essensen av det dyriske. Det hårete, skye, utemmede, ville og instinktive er blant favorittingredienser i forestillingene om dyr. Seksualitet, primitive emosjoner, hunger, dyp og lett søvn knyttes også til det dyriske. Men det er sanseevnen og bevegelse som

skiller dyrene fra plantene - og forbinder dem igjen. Det er alltid et intimt og vanvittig detaljert forhold mellom det dyriske og det vegetative.

Mange tusen arter fugler, dyr, fisk og milliontalls insektsarter har alle utviklet sin særpregede åpning til verden. Med en gang vi tar opp forestillingene om det animalske rike, hvor mennesket jo bare er én art, må vi gi oppmerksomhet til variasjonene, differensieringen. Hver art sitt verdensbilde, sin nisje, sitt eget estetiske design: pels, hale, fjær, klør, horn, skall, vinger, fargenyanser, sanger, øreposisjoner og danser. En fremvisning av farger og former for sin egen skyld så overdådig at det aldri vil la seg forklare anti-estetisk, darwinsk. Så fort vi fordyper oss i fascinasjonen ved det dyriske, forsvinner også vår antroposentrisme.

Det dyriske er alltid estetisk og biologisk samtidig. Biologen Adolf Portmann formulerer det som at dyrene fremviser sin egenart i sitt sanselige ytre; eine Selbstdarstellung der Innerlichkeit. Dyrets biologiske form er en sanselig-estetisk fremvisning av dets sjel. Å se med et dyrs øye er derfor umiddelbart å erfare verdens estetisk kvaliteter som primære.

Vårt ord for skjønnhetssans, estetisk, kommer av det greske *aisthesis* og betød opprinnelig sansing, å dra verden inn som i pust. Men begrepet estetisk har fått en elite-betydning i retning av å bare kunne brukes om profesjonell kunst. Det smaker av kunstmuseer, gallerier, pyntelig og pen design. James Hillman:

By aesthetic response I do not mean beautifying. I do not mean gentility, soft background music, clipped hedges - that sanitized, deodorized use of the word "aesthetic" that **has deprived it of its teeth and tongue and fingers...** {The} aesthetic response is closer to an animal sense of the world - a nose for the displayed intelligibility of things, their sound, smell, shape, speaking to and through our heart's reactions, responding to the looks and language, tones and gestures of the things we move among. (1992 s. 113, min uth.)

Som den vegetative, er den animalske form for sjel under hardt press fra den urban-industrielle kultur. Dette har en lang forhistorie. Ganske kort: Dyrene var blitt privat eiendom allerede under romerne, sjelløse for skolastikerne, uten ånd hos Descartes og Kant, på lavere nivåer hos Darwin og bærere av kjønnslighet, synd og lyst i kristne tradisjoner. Å oppføre seg dyrisk er å være grusom, brutal og skitten. Men dyrisk sett fremstår forholdet stikk motsatt. "What we call the 'progress' of Western civilization from the ant's eye level is but the forward stride of the Great Exterminator" (Hillman 1988 s. 69).

Det opprinnelige, det instiktive, det ville, det urørte og det sanselige er alle uttrykk med røtter i den animalske sjel. Alle begreper som lett farges av nostalgi, av lengsler etter "noe som har gått tapt". Men redselen for det dyriske og motviljen mot å se likheter mellom dyr og mennesker er

fremdeles sterk. Snart hundre år etter Freud undertrykkes fremdeles det ville, seksuelle og dyriske med plikt, regelstyring og nedvurdering.

Å arbeide frem villkvinnen (Estés 1993) eller villmannen (Bly, 1990) i seg er å gi en menneskelig form til dyresjelen. Å kunne gi dyret i oss lov til å være dyrisk. Hvordan kan vi ha respekt for dyrene når vi devaluerer og overser det dyriske i oss selv? Å etablere kontakt med den dyriske sjel gjør også omsorg og respekt for dyrene der-ute mulig. Det blir en individuell måte å svare på kulturens massive devaluering av dyrenes egenverdi og rett til Selv-utfoldelse.

Oppsummert: Det dyriske bidrag til et sjelfullt liv er bevegelse, skjerpet sanselighet, villskap og skyhet. Kunsten å knurre, løpe langt, å gjøre ingenting uten å kjede seg, reagere instinktivt og intuitivt er alle evner fra det dyriske mangfold. Å ta den dyriske sjel med inn i terapien vil ikke si å bokstavelig etterligne dyr; å angripe *som* en løve, å prøve bevege seg *som* en katt, men å hente ut dyriske bevegelser i en menneskelig form, å gi språket en dyrisk tone, finne klær som synger, leve sanselig, begjærlig og bevegelig. Mitt økologiske Selv er også dyrisk. (Forøvrig er det slett ikke sikkert at dyresjelen *vil* bli med inn i terapirommet. Den kan kjenne seg innestengt, stillesittende. Kanskje må terapien, sjelearbeidet, dra dit dyret er?)

Den reflekterende eller rasjonelle sjel

La oss ta det med en gang: "Bare menneskene har rasjonell sjel og derfor står de i en særstilling blant alle verdens vesener. Vi har derfor råderett og skal forvalte jorden." Ideen om den rasjonelle sjel eller bevissthet har vært et hovedargument for androposentrisme; mennesket - det høyeste og det viktigste. Ratio har vært garantisten for menneskets guddommelige særstilling.

Men det er ingenting i forestillingen om den rasjonelle sjel som skulle tilsi at dens eksistens berettiger undertrykkelse av andre livsformer. Kun fra et opplysningsideologisk ståsted, hvor fornuft og sannhet har enerett på det lyse og gode kan en slik fortolkning godtas. Når den rene fornuft får monopol på sannhet, så blir objektivitet og teknisk abstraksjon høyere verdsatt enn for eksempel inderlighet og nærhet. Også estetikk og opplevelseskvaliteter må finne seg i å underordnes de "mer rasjonelle" kriterier. Realisme, overblikk og kategorisering prefereres.

Bevissthetens abstrakte mål og begreper har blitt forvekslet med livsverdenen. Som nevnt i seksjon A har vi istedenfor å anse den umiddelbart sanselig verden som "mest virkelig", endt opp med fysiske modeller av verden som sannhet. Hadde dette kun vært et filosofisk og vitenskaplig anliggende, ville alt vært i skjønneste orden. Men denne måten å tenke på har siden gjennombruddet på attenhundretallet fått så høy status at den solid har forplantet seg til selve grunnlaget for myndigheter og næringsliv.

Når for eksempel landbruksdepartementet skal ta stilling til skogsforvaltning, så forstås skogen utfra antall kubikkmeter tømmer den rommer, dens produksjonspotensiale, samt en bestandsopptelling av antall biologiske arter. Det er mest realistisk, mest fornuftig, å forvalte skog på denne måten. Og alle Norges elver er registrert med deres *vannkraftspotensiale* som viktigste. Uten tall, ingen verdi! La oss få de rene, ubesudlede fakta på bordet.

Denne identifisering av det rasjonelle med én snever form for fornuft, bringer den reflekterende sjel ut av kontakt med det økologiske Selv. Det ytre har ikke lenger noe med menneskelig identitet å gjøre, men med vitenskaplig forvaltning av naturressurser. Naturen fanges inn, forstås bare ut fra en eneste tenkemåte. Og de eksesser i objektiv fornuft som vårt århundre har sett finner kun sin parallell i det enestående omfanget av naturødeleggelsene.

Men denne form for rasjonalitet, den maskulint, vitenskaplige, er kun én av en vifte mulige bevissthetsformer som ikke lar seg kategorisere utfra det moderne skille mellom rasjonalitet og irrasjonalitet. Heller enn å snakke om ulike former for fornuft vil jeg snakke om den reflekterende sjels ideer. Ideer er ikke bare en privat tenkemåte, et konsept eller mental hendelse. Enhver ide er én fellesmenneskelig måte å se på, et perspektiv. Ideene gir oss øyne å se med. De reflekterer omgivelsene og andre ideer fra hvert sitt perspektiv. Den reflekterende sjel beveger seg i en slik psykisk økologi av ideer, alltid grepet av et eller annet perspektiv. "Ideer er aldri en personlig eiendom som tilhører deres såkalte forfatter; nei motsatt, personen er en trell av ideene." (Jung CW 4, p. 769)

Fra den offisielle miljødebattens gjennomført rasjonalistiske, moderne argumentasjon kommer vi til en mer postmoderne tilstand. Tvilen på den moderne fornuft har siden Schopenhauer og Nietzsche spredd seg i vårt århundre til en vifte med tusen spiler: Jung, Whitehead, Lyotard, Derrida, Maturana, Foucault, Kuhn, Feuerabend, Hillman for å nevne et knippe. Alle utfordrer overhøyheten til den teknologisk rasjonalitet og opplyste fornuft (i gresk mytologi hhv. Prometevs' og Apollons perspektiver). Fokus legges på flertydighet, paradoks, og multiple ideer (som er Hermes' grenseområder, se Neville 1992)

Postmoderne tenkning beskyldes ofte for å åpne en nihilistisk kvikksand hvor alle verdier synker. Med Hillman vil jeg vil i stedetfor påpeke at den erkjennende sjels pluralisme verdsetter alle perspektiver etter tur, men låser seg aldri fast i et enkelt (heller ikke det radikalt pluralistiske, (noe som selvsagt blir et paradoks)).

Etter dette er ikke den erkjennende sjel ensbetydende med rasjonell bevissthet, men viser til den reflekterende evne som finnes hos alle psykens småfolk. Hver ide, hvert kompleks har sitt perspektiv på verden. Den erkjennende sjel bor ikke inne i mennesket, men menneskets erkjennelser tilhører mangfoldet i det økologiske Selv. Istedenfor egopsykologi (autonomi, realitetstesting, projeksjon) får vi økopsykologi (polyteisme, imaginasjon, animisme).

Oppsummert: Ikke bare vegetative og dyriske mangfold hører hjemme i det økologiske Selv. Da ender vi i romantisk natur-forherligelse som benekter deltagelsen av ideer på alle nivåer, også de vegetative og dyriske. Kropp uten hode, natur uten kultur. Pluralistisk erkjennelse er ikke en oppløsning av alle ideer, men å erkjenne at et mangfold av svært ulike ideer er nødvendig for å unngå fundamentalismen i enhver ide som vil favne om totaliteten. Terapi har en like viktig jobb å gjøre med å verdsette og klargjøre et mangfold av ideer som den har å gjøre med vegetative symptomer og dyriske følelser.

Konklusjoner ?

- 1) De vegetative, dyriske og erkjennende sjelsformer er ikke lagdelte og atskilte men blander seg i et heterogent mangfold som, etterhvert som jeg lever, realiserer det økologiske Selv.
- 2) Man skal være forsiktig med å samle alle ideene for godt i én konklusjon.

C) Økopsykologi og miljøkrise — En avslutning

Jeg har lovt at denne seksjonen skal lufte en del forestillinger som kan gi miljøaktivismen større dybde. Dette har også vært kalt en psykologisering av miljøbevegelsen. Økopsykologi er på ingen måte noen alternativ strategi til arbeid med miljøvern. Heller ikke har den skjønt hvordan miljøvanskene skal fikses med en psykologisk joker. Nei, den er et tillegg. Dens oppgave er å bringe refleksjon over opplevelse, identitet og motivasjon til handling. Den prøver å berike miljøaktivismen med en sjelelig resonans, slik at den ikke behøver å gå til bokstavelighetens ekstremer: heroisk fundamentalisme eller apokalyptisk lammelse. Hva dette betyr håper jeg kan bli klarere i løpet av denne siste seksjon i siste del.

Psykologisering av miljøbevegelsen

Hovedstrømmen av miljøbevegelsen har omtrent utelukkende arbeidet med det en kan kalle "ytre løsninger" på miljøkrisen: verning av naturområder, grønnere teknologi, forbud, påbud, avgifter og endringer i forbruksmønstre. Alt sammen viktige ting. Men kun ytre, "virkelige" og handlekraftige løsninger på isolerte problemer endrer lite ved hvorfor miljøkrisen oppstår som kulturelt symptom.

Og så lenge mennesker ensidig prioriterer de bokstavelig ytre aspekter, så trenger de alltid mer eiendeler og flere ting¹. For jo mer ressurser, kunnskap og konkurransevne vi skaffer oss desto mer føler vi at vi trenger, ettersom de indre aspektene i de samme ervervelser verken blir sett eller verdsatt. Tradisjonell psykologi har forklart dette med indre psykodynamikk; narsissisme, fortrenkning, dysfunksjonelle tenkemåter. Psykologismer som har spredd forakt og ubehag; "Nå analyserer'n deg óg!" Derfor er forskjellen mellom psykologisme og psykologisering verdt noen bemerkninger. Jeg snakker jo om behovet for å psykologisere miljøbevegelsen. Psykologisme er å redusere reaksjoner tilbake til private nevroses, tenkemønstre eller mentale strukturer.

Psykologisering, derimot, er å se igjennom den bokstavelige hendelse til dens sjelelige relevans, dens unike utforming av det arketypiske mønster, å se det indre drama som utspiller seg i den ytre hendelse. Ved å dvele ved denne ideen i handlingen og la denne reflektere over seg selv så bringes hendelsens indre aspekt frem. Enhver som i politisk konflikt slipper fri den mytiske realitet som hittil har vært innelåst i den bokstavelige hendelse, bedriver psykologisering². Formen returneres til sjelen og mening oppstår der hvor der før var utagering. James Hillman:

¹ Jfr. diskusjonen under "Når mye aldri blir nok" i Del III C, dybdepsykologi og miljøkrise.

² To helt ferske, glimrende eksempler fra ikke-psykologer er Eva Munk-Madsens "Superfangsten - om vågehvalfangstens symbolverdier" (*Alternativ Fremtid* 1993-4) og Truls Olav Lie i *Morgenbladet* 28.1.94 "Soria miljø-Moria slott"

This psychological questioning, this *reflexio* which turns ideas back upon themselves in order to see through to their soul import, makes soul. Psyche appears where it had not been noticed. Psyche becomes more clearly separated from its literal identifications, making clearer the mirror by which life is reflected... Psychologizing does not mean making psychology of events, but making psyche of events - soul-making. (1977, s.127,134)

Slik forstått er psykologisering et perspektiv som knytter sjel og miljø sammen. Verden selv inneholder et nettverk av ideer. Psykologisering er å åpne opp et rom hvor disse kan speile hverandre metaforisk, bli selv-refererende og får eksistensiell betydning. Psyken er ikke lenger avstengt fra verden, men åpner opp for samtale også med de ting som hittil har vært ansett for døde, sjelløse. Subjektivitet, intensjonalitet og psykisk dybde finnes også "der ute". Både tingene, spontane miljødemonstrasjoner og naturen selv prøver gjøre oss oppmerksomme på dette gjennom miljøkrisen. Å ville lytte til dem, reflektere og gi ny form til budskapet er hva jeg her kaller psykologisering.

Jeg skal nå se på to varianter av miljøvernholdninger som forsterker hverandre gjensidig. Begge trenger til en liten dose psykologisering.

Det apokalyptiske og det heroiske miljøvern

Worldwatch Institute utgir hvert år verdens mest leste miljøbok om klodens tilstand (Brown, 1993). Hvert år viser de på nytt hvordan den økonomiske vekstspiralen i rike land og befolkningsspiralen i fattige land kombinert tar kvelertak på økosystemene. Grundig dokumentasjon og vitenskaplig matematikk peker entydig mot kaos og katastrofer på lang sikt. Vel, lang og lang: innen 40 år. Men apokalypse og dommedag vil de ikke profetere. Neida, det hele er til å unngå *hvis* vi begynner tenke og handle annerledes enn vi gjør idag. De forkynner økologisk kunnskap og ber om og håper at dette fører til en økologisk praksis.

Men om de ønsker å være dommedagsprofeter eller ikke, så *er* de det. Vår tids orakel, vitenskapen, har talt. Tallenes tale på makro-nivået er entydig: mens musikken spiller stadig høyere damper kulturskuta rett mot isfjellet. Budskapet fanges inn av årtusengamle tenkemåter og fantasier: Verden, slik vi kjenner den, vil gå under. Enhver som leser noen av disse miljøbøkene kjenner gufset fra avgrunnen. Katastrofefantasier forfølger oss. Apokalypsen er en del av nærmiljøet, som Finn Skårderud sier. Å være undergangsprofet krever verken mot eller fantasi (1993 s.40). Det som krever innsats er å forsøke og bli værende i og ved profetiene. Reflektere og prøve se gjennom dem. Ikke for å få dem til å forsvinne, men motsatt, at de skal kunne virke på hele meg. Hva gjør dette budskapet med sjelen og hva sier sjelen med dette budskapet?

Det enkle er, med uutholdelig letthet, å skyve budskapet til side når avisen legges ned. Da må Worldwatch Institute også neste år publisere samme budskap med nye tall.

Her skal jeg prøve å se på det sjelelige budskap i katastrofefantasiene *som et kall til oppbrudd*. Som med selvmordfantasier må vi undres oss over akkurat hvem og hva det er som må dø. Hva er det som må forlates? Hvilken væremåte og hvilke ideer er det som skal utslettes? Hva vil komme etterpå? Disse forestillingene representerer dype lengsler etter forandring, en utålmodighet etter transformasjon. I katastrofehistoriene er naturen forlengst lei av menneskenes teknologiske landeplager, og sender inn krig, kaos og dommedag (yndlingstema i filmer og romaner, en kollektiv historie som revitaliseres).

Det kyniske perspektivet representerer et skritt til siden. Business-as-usual og "verdens undergang er blitt spådd før". Noen setter seg helt ut i kosmos: en million år etter den menneskelige virusepisoden vil alt igjen være ved det normale på planeten jorden. Verken depresjonen, angsten eller handlingstrangen får slippe til. Katastrofefantasiene tas ikke på alvor. De avskrives som uvirkelige, uvesentligheter. Kanskje den mest anti-eksistensielle og anti-sjelelige reaksjon av dem alle.

Den som virkelig griper til handling, klar til kamp, det er helten: VI MÅ GJØRE NOE NÅ! Spørsmålet er hva. Dragen er aldeles uangripelig. Myldrende over og gjennom landet på jakt etter noe å kjempe for finner de hist og her jomfruelig natur. Hvaler, tropisk skog, tigrer og urørt natur kan alle fylle rollen som jomfru. Dragen defineres da utfra hva det er som truer jomfruen: hvalfangstnasjonene, internasjonal tømmerindustri og myndighetenes utbyggingsprogrammer.

Men det er kanskje altfor lett å gjøre narr av Don Quixote. Dyrevernere og aktivister stemples som som svermeriske, useriøse og sentimentale. Men kritikerne overser at den heroiske holdning tar kallet til handling alvorlig og dedikerer sitt liv til innsats. Mange av vår tids miljøhelter finnes i mer såkalt "ansvarlige" og "realistiske" varianter. I det moderne finner de veien til miljøvernorganisasjoner, til utvikling av grønn teknologi, miljøbyråkrati og igangsetter aksjoner lokalt og noen også globalt. Noen finner veien til styrende posisjoner og igangsetter omfattende programmer for opprensning eller forebygging av forurensing. Alt sammen viktige og helt nødvendige ting i forhold til katastrofefantasiene som synger i bakgrunnen. Det er også de som er motivasjonen bak alternativer som nullvekst-filosofi eller ny økonomisk verdensordning.

Men det er neppe nok. (Nå forventer kanskje leseren at økopsykologien skulle komme med det nødvendige tillegget. Slippe katten ut av sekken. Nei, det ville være en for bokstavelig katt.) Det er ikke nok og vi vet ikke hva som kan gjøres. Katastrofefantasiene fortsetter. Og i postmoderne litteratur er helten forlengst død. Det er kaldt å være helt i en apokalyptisk verden. Man blir fort

utbrent. Mange lengter etter en ny stor plan, en ny etikk og et stort fellesskap som kan love å få snudd kursen unna isfjellet³.

Bevegelsen fra det intrapsykiske selv til det økologiske Selv som var tema i forrige seksjon, kan være med å bringe oss ut av den heroiske og håpløse posisjon⁴. Det private ego-selv slipper å skulle spille helterollen som dreper dragen "Forurensing" og kommer livstruede jomfru "Natur" til unnsetning. Jeget behøver ikke vite alt, alltid ha sverdet klart, en oppskrift på hvordan miljøkrisen skal løses. Å skulle finne den rette ideologi hvorfra retningslinjer for handling kan deduseres, er fremdeles å være fanget i modernitetens opplysningsprosjekt, å være fanget i heroisk rasjonalitet.

Å flykte ut i handling, som helten gjør, er å ta katastrofefantasiene kun som bokstavelige, som om budskapet kun var til egoet. Ego-selvet er imidlertid ikke hele psyken, men ett medlem av gruppen, en som liker å kalle seg for sjef, ha kontrollen og seire som en helt.

Å handle fra Selvet

I stedet for å gå inn i den heroiske posisjon, kan *jeget åpne opp for å bli handlet igjennom av det økologiske Selv*. Det store Selvet består i et nettverk av relasjoner mellom natur og mennesker hvor min kropp og ego-selv er som ett knutepunkt. Systemteoretisk har nettverket emergente kvaliteter som ofte ikke vil sammenfalle med det ego-selvets bevisste intensjoner. Jungiansk sett vil de vise seg som emosjoner, drømmer eller reaksjoner, en patologi som forstyrrer egoet i sine planer, for å kompensere dets ensidighet. Ofte vil det oppleves som noe jeg-fremmed. Noe ubevisst banker på døren, en daimon (eller demon?) som vil inn. John Seed gir uttrykk for hvordan han opplever seg som et talerør for større realiteter:

When humans investigate and see through their layers of anthropocentric self-cherishing, a most profound change in consciousness begins to take place... "I am protecting the rain forest" develops to "I am part of the rain forest protecting myself. I am that part of the rain forest recently emerged into thinking." (1988, s.36)

Når en handler fra Selvet vet jeget aldri hvor arbeidet vil føre det hen på lang sikt. Det er som å komme in i en sterk vind, begeistring og skuffelser om hverandre. Arbeidet går aldri lett eller greit, men bæres likevel oppe av en dyp følelse av å delta i større sammenhenger.

³ I mytologisk språk er det alltid en lengsel i helten tilbake til den store Mors varme fang

⁴ Det heroiske og det apokalyptiske hører sammen, de samoppstår og betinger hverandre. Brooke (1991 s.133): "The hero lives in perpetual fear of, and secret longing for, the abyss of the Great Mother (Jung CW6, p.355), which means that the unknown as an abysmal darkness *reflects the shining and manic face of the hero.*" (min uth.)

Men, vil sikkert noen innvende, dette blir for mystisk og åpner dessuten for uetiske, uoverveide handlinger. Hva som helst kan sies å være handlet utfra det økologiske Selv, f.eks. økoterrorisme: "Jeg har ikke ansvaret for at jeg bomber denne pelsbutikken, for det var mitt økologiske Selv som ga ordren." Slike innvendinger mot å skulle handle utfra det økologiske Selv bunner i et håp om å finne klare kriterier for å skille sant fra falskt, godt fra ondt, miljøvennlig fra uøkologisk, i et håp om å komme ut av den forvirrende og deprimerende posisjon det å *ikke vite* er.

Begrepet om det økologiske Selv gir altså ingen retningslinjer om hva som bør gjøres. Det lar seg ikke benytte i en rasjonell utledning av handlingsstrategi. Verken etiske eller uetiske handlinger kan begrunnes med en henvisning til det økologiske Selv. Det kan ikke fungere som etisk garantist, men er et psykologisk begrep om en måte å oppleve omgivelsene på som kan virke sterkt motiverende. De som ser seg om etter et nytt aksiom å grunne regler på, må gå et annet sted.

Likevel kan forestillingene om et økologisk Selv være med å danne grunnlaget for miljøaktivisme. Dette skjer ved at de etablerer et alternativ til plikt-, påbud- og forbudslinjen som lenge har dominert i grønne sammenhenger. Denne fremmer økologisk handling ved å stille krav: "Du skal ikke kaste sjokoladepapir i skogen!" Derimot vil *en dypt opplevd erkjennelse av at mitt store Selv er økologisk åpne for en omsorg basert på delt identitet og ikke på påtrykk utenfra* (jf. Roszak 1992 s. 39). Jeg spytter på meg Selv når jeg bidrar til ødeleggelse av miljøet .

Økofeministen Starhawk skiller mellom makt-ovenfra og makt-innenfra (1988). Å fortelle noen at de må skjære ned på forbruket og stramme inn livreima er makt-ovenfra. Å innse at jeg beriker meg Selv ved å belaste ressursene mindre er makt-innenfra. Jeg handler ikke grønt for å være flink, for å tilfredsstille kravene fra miljømoter.

Det å endre vaner blir ikke lenger bare ork og sur plikt. Det er en tjeneste for en venn. Jeg gleder broder Himmel ved å ta tog fremfor fly (Faarlund 1990 s.96)⁵. De hverdagslige valg får en sjelelig relevans når de oppleves i kontakt med det økologiske Selv.

Psykologisk aktivisme

Det å handle utfra det økologiske Selv kjennetegnes av nølen og uvitenhet: Jeg erkjenner at jeg ikke innehar det rette svar. Jeget tømmer seg for flinkhet og absolutt sikkerhet. Den rette vei til helhet, sier Jung, består av skjebnetunge feiltak og gale blindveier. Det er en *longissima via*, ingen rett vei men en som bukter seg som en slange (CW12. p.6) Det første som må gjøres er å ta den sterke følelsen av opprørthet, kallet til oppbrudd, på alvor. James Hillman:

⁵ Hva faen da med søster Foss som leverer strømmen? (Kommentar fra Terje Berg) Og bedre kan det vel neppe illustreres hvordan det ikke lar seg utlede noen universelle handlingsregler fra denne måten å tenke på.

You take your outrage seriously, but you don't force yourself to have answers. Trust your nose. You know what stinks. Don't try to replace the helpless frustration you feel, the powerless victimisation, by working out a rational answer ... First protest! I don't know what should be done about most of the major political dilemmas, but my gut (my soul, my heart, my skin, my eyes) sinks, creeps, crawls, weeps, cringes, shakes. It's wrong, simply wrong what's going on here. (1992b s. 104)

Det andre er å bringe denne umiddelbart opplevde reaksjon inn i den sosiale konflikt på en måte som ikke gjør vold på reaksjonen. Problemet med mye av den politiske aktivismen er at den tvinger en inn i et for eller mot. Man tvinges inn i et bokstavelig, heroisk valg. Man er enten for eller mot EF, hvalfangst, økonomisk vekst, etc... Både politikken og media krever polarisering og tilspissing mellom motsatte fronter. Opplevelsen av et komplekst kulturelt og økologisk felt tvinges inn i en binær variabel.

Psykologisk aktivismes bidrag til god, gammel politisk aktivisme har derfor mye å gjøre med ritualer. La meg ta hvalsaken som et konkret eksempel. Kanskje kunne motstanderne dratt til Lofoten og arrangert lange pilgrimsreiser til noen strategiske steder. Eller de kunne satt opp et alter i Oslo, et digert hval-alter hvor alle kunne komme for å ære hvalen, i medfølelse over at mange arter forsvinner, eller for å vise sin hyllest og takknemlighet for hva hvalen har betydd for Norge. Respekt, undring og takknemlighet for hvalens eksistens. Der kunne folk legge igjen noe for hvalen, en blomst eller hva-som-helst.⁶

Videre er psykologisk aktivisme en handlemåte som ikke driver rovdrift på egen psyke. Miljøaktivister blir fort løpende fra krise til krise, avbrutt av påfyllspauser. Men mangfoldet i Selvet kan ikke anses som frie ressurser klar til utnyttelse for oppgavens skyld. Rovdrift på eget Selv er å fortsette den tradisjon som skaper de økologiske vanskene.

Psykologisk aktivisme er altså forskjellig fra politisk aktivisme i det at den springer ut ikke fra den konkret-ytre hendelse, men fra følelsene, opplevelsen av tragedien. Derfor krever psykologisk aktivisme at reaksjonen ikke bare uttrykkes enten i ensidig sympati eller i rettfærdig vrede, men at ritualer og symboler bringes inn slik at uttrykket blir klart ikke-moralistisk. En bevegelse fra domfelling til formgiving. Den begynner som en protest med fokus på å tydeliggjøre det som *er*, uten et altfor målrettet program av *bør*.

Og fortsetter som en dyp dedikasjon til å ville følge og leve de historier som måtte dukke opp. Vi vet virkelig ikke hvordan vi skal fikse alle pro-blemene, så alt vi kan gjøre er å ære dem som em-blemer, bærere av sjel.

⁶ Fra en samtale med James Hillman i august 1993 hvor vi diskuterte psykologisk eller rituell aktivisme.

Og jeg vil la Peter Bishop avslutte med å løse opp trådene:

Psychology needs to assert paradox and contradiction in the face of an urgency and desperation that cries out for more muscular direct action, that wants to simplify the contemporary ecological dilemma, that insists there is *no time* for psyche, for the awkward indirection, clumsy hesitation and depressive moodiness of soul-work. (1990 s.70)



Etterord

Picassos tre

(Drøm 6.mai 1993)

Tindene på Sunnmørsalpene glitret kritthvite mot en dypblå himmel. Jeg skulle opp til ei hytte som lå bak fjellryggen. Istedetfor å gå opp sa en venn at jeg kunne låne et månedskort til skitrekking. Det lå i en bil parkert nede ved elven. Jeg satte meg på en buss, men den kjørte altfor langt. Jeg fikk ikke stoppet den før etter mange svinger. Så da måtte jeg begynne å gå tilbake langs veien (for å komme til bilen for å hente månedskortet for å ta skitrekking opp for å renne ned til hytta) På veien dukker Picasso opp, smiler underfundig og viser meg et stilisert maleri av et tre som bøyer seg i en sterk storm. Idet han viser meg det fyller det plutselig hele synsfeltet. Bildet heter "Miljøaktivist", sier han.

Det blåser sterke vinder nå. Miljødeleggelsene setter igang strømninger med et enormt handlingspotensiale i seg. Lengsler blir lett bokstaveliggjort til bilder av et enkelt liv i vakre naturomgivelser.

Men reisen fører ikke til et naturlig liv i det virkelighets-aktige, billedvake landskap på den måten som jeg hadde planlagt (buss - vei - kort - skitrekking - hytte). Den avbrytes av den store imagist, han som lærer oss å *se*. Erfare verden gjennom imaginasjonen.

Det bringer oss ikke vekk fra miljøproblemer og handlinger, men ut i strømningene.

Drømmen lot meg føle at det ikke er jeg - treet - som er miljøaktivisten, men vinden.

Jeg lar meg blåse igjennom av den.

Referanser

- Barker, Roger (1968), *Ecological Psychology*. Stanford: Stanford Univ. Press
- Barker, Roger et al (1983), "Discussion of 'The Enigma of Ecological Psychology' by Kaminski" i *Journal of Environmental Psychology*, 3, 173-183
- Barker, Roger et al. (1978) *Habitats, Environments and Human Behavior. Studies in Ecological Psychology and Eco-Behavioral Science from the Midwest Psychological Field Station 1947-72*. S.F.:Jossey-Bass
- Bateson, Gregory (1972) *Steps to an Ecology of Mind*, New York: Ballantine Books
- Bateson, Gregory (1979) *Mind and Nature, A Necessary Unity*, 1988 ed., NY: Bantam Books
- Bateson, Gregory (1980) Men are Grass: Metaphor and the world of mental process, i Rodney Donaldson (ed) *A sacred unity - Further steps to an ecology of mind*, 1991.
- Berman, Morris (1981) *The Reenchantment of the World*, Ithaca: Cornell
- Bishop, Peter (1988) The Vegetable Soul, *Spring - journal of archetype and culture* s. 73-92.
- Bishop, Peter (1990) Facing the World: Depth Psychology and Deep Ecology i *Harvest* 36,62-71, London.
- Bishop, Peter (1991) *The Greening of Psychology*, Dallas Texas: Spring Publications inc.
- Bjørneboe, Sven Kærup (1993) *Oss svermere imellom* Oslo: Aschehoug
- Bly, Robert (1990) *Mannen* Oslo: Gyldendal
- Bronfenbrenner U. (1979) *The Ecology of Human Development*, Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press
- Brooke, Roger (1991) *Jung and Phenomenology*, London: Routledge
- Brown, Lester & al. (1993) *Jordens tilstand* Worldwath Institute Washington, norsk utg. ved Oslo: Aschehoug.
- Csikszentmihalyi Mihaly & Rochberg-Halton, Eugene (1981) *The Meaning of Things: Domestic Symbols and the Self*. Cambridge: Cambridge Univ. Press
- Devall, Bill (1988) *Simple in means, rich in ends: Practicing deep ecology*. Salt Lake City: Peregrine Smith Books
- Estés, Clarissa P. (1993) *Kvinner som løper med ulver*, Oslo: Eide Forlag.
- Fox, Warwick (1990) *Towards a transpersonal ecology* Boston Mass: Shambhala Publications.
- Freud, Sigmund (1914) *On narcissism. An introduction*, i Vol XIV, Standard Edition, London: Hogarth Press
- Faarlund, Nils (1990) Friluftsliv - naturverd og endring med glede, i G. Andersen *Momenter til en dypere naturvernforståelse*. Oslo: Vett & Viten
- Geller, E.S. (1987) "Applied behavior analysis and environmental psychology: From strange bedfellows to productive marriage" i D. Stokols & Altman, I (eds) *Handbook of environmental psychology*, NY: Wiley
- Gibson, J.J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin

- Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press
- Goleman, Daniel (1985) *Vital Lies, Simple Truths: The Psychology of Self-Deception*. NY: Simon & Schuster
- Goleman, Daniel (1991) "Speaking Truth to Power", i *ReVision*, Vol 14, no 2, s.85-87
- Hareide, Dag (1991) *Det gode Norge*, Oslo: Gyldendal
- Hillman, James (1977) *Re-visioning Psychology*, NY: Harper & Row Publishers
- Hillman, James (1988) Going Bugs, *Spring - journal of archetype and culture* s. 40-72.
- Hillman, James (1992) Anima Mundi, i *The thought of the heart and the soul of the world* Dallas Texas: Spring Publications Inc.
- Hillman, James and Ventura, Michael (1992b) *We've got a 100 years of psychotherapy and the world is getting worse*, SF: HarperCollin Publ.
- Hillman, James (1993) Hvalfangst, teknologi og psykologisk aktivisme, i *Impuls* 47-4, s.64-71.
- Holahan, Charles J. (1986) "Environmental Psychology" i *Annual Review of Psychology 1986* (Vol 37): 381-407.
- Hormuth, Stephan E. (1990) *The Ecology of the Self*. New York: Cambridge Univ. Press
- Jackson, Wes (1991) Hierarchical levels, emergent qualities, ecosystems and the ground for a new agriculture, i Thompson (1991)
- James, William (1890) *The Principles of Psychology*, NY: Dover Publications, 1950
- Jansen, Alf-Inge (1989) *Makt og miljø*, Oslo: Universitetsforlaget
- Jung, Carl G. CW - *The Collected Works*, 20 vols, transl. R.F.C Hull & al (eds) London: Routledge & Kegan Paul. Henvisninger til bind, paragrafnr.
- Kaminski Gerhard (1983), "The Enigma of Ecological Psychology", *Journal of Environmental Psychology*, 3, 85-94
- Kaplan, Rachel & Kaplan Stephen (1989), *The Experience of Nature - A Psychological perspective*, NY: Cambridge Univ. Press
- Keller, Catherine (1986) *From a Broken Web: Separation, Sexism and Self*. Boston: Beacon Press
- Kirkebøen, Geir (1993a) *Psykologi, informasjonsteknologi og ekspertise*. Dr. Philos. avhandling.
- Kirkebøen, Geir (1993b) Informasjonsteknologi, bevissthet og psykopatologi i *Impuls* Vol 47-4, 15-26.
- Knopf R. C. (1983) Recreational needs and behavior in natural settings. In I. Altman and J.F. Wohlwill (eds) *Behavior and the natural environment*. NY:Plenum
- Kohut, Heinz (1977) *The Restoration of the Self*, NY: Intern. Univ. Press
- Kohut, Heinz (1978) The disorders of the self and their treatment: an outline *International Journal of Psycho-Analysis*, 59, 413-25.
- Laszlo, Ervin (1983) Biperspectivism: A Universal systems approach to the Mind-Body-Problem, i *Studies in systems science and philosophy*.
- Lovelock, James (1990) *Gaia - vår levende jord*, Oslo: Dreyer
- Luhmann, Niklas (1989) *Ecological Communication*, Cambridge: Polity Press

- Lyche, Anders (1993) Skygge over Shetland, i *Bellona Magasin*, nr 1 1993, februar/mars
- Lynch, K. (1960), *The Image of the City*. Cambridge, Mass: MIT. Press
- Macy, Joanna (1991) *World as lover, world as self*, CA Berkely: Parallax Press
- Macy, Joanna (1993), Positive Disintegration: an interview. *Tricycle: the Buddhist review spring 1993*. s. 68-73
- Margulis, Lynn & Guerrero, Ricardo (1991) Two plus three equal one; individuals emerge from bacterial communities, i Thompson (1991)
- Markus Hazel. R. og Kitayama Shinobu (1991), Culture and the Self: Implications for Cognition, Emotion and Motivation, i *Psychological Review*, vol 98, no 2, 224-253
- Marr, D. (1982), *Vision*, San Francisco: W.H. Freeman
- Maturana, Humberto R. & Varela, Francisco (1980) *Autopoiesis and Cognition*, London: D. Reidel Publ.
- Maturana, Humberto R. & Varela, Francisco (1992) *The Tree of Knowledge*. Revised ed., Boston: Shambala.
- Meadows, Donella (1991) Change is not doom. In *ReVision Vol 14 no 2*, s. 56-60
- Meadows, Donella et al. (1972) *The limits to growth*, NY: Universe Books
- Meadows, Donella et al. (1992) *Beyond the Limits: confronting global collapse, envisioning a sustainable future*, Vermont: Chelsea Green Publ. Comp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1962) *Phenomenology of Perception*, London: Routledge & Kegan Paul, 1989.
- Metzner, Ralph (1991), "Psychologizing Deep Ecology: A Review Essay", *ReVision* 13 (Winter 1991).
- Minsky, Marvin (1986) *The Society of Mind*. New York: Simon & Schuster
- Murphy, Jane (1964) "Psychotherapeutic Aspects of Shamanism on St. Lawrence Island, i Ari Kiev (red) *Magic, faith and Healing*, Glencoe IL: Free Press
- Moore, E.O. (1981) A prison environment's effect on health care service demands. *Journal of Environmental Systems*, 11, 17-34
- Nedrelid, Tove (1992) "Naturopplevelse og nasjonal identitet", i Oslo og Omegn Turistforening, Naturvernforbundet i Oslo og Akershus: *Naturopplevelse i skog. Referat fra et fagseminar*.
- Neisser, Ulrich (1976) *Cognition and reality*, San Francisco: W.H. Freeman
- Neisser, Ulrich (1988) "Five Kinds of Self-knowledge", *Philosophical Psychology*, Vol 1, no 1 s. 35-59
- Neville, Bernie (1992) The charm of Hermes: Hillman, Lyotard and the postmodern condition, i *The Journal of Analytical Psychology* 37, 3, 337-353
- Næss, Arne (1973) The Shallow and the Deep, Long-range Ecology Movement. A Summary. *Inquiry* 16, 95-100
- Næss, Arne (1976) *Økologi, samfunn og livsstil*, 5.utgave, 2. opplag, 1991 Oslo: Universitetsforlaget.
- Næss, Arne (1985) The world of concrete contents, *Inquiry* 28, 417-428

- Næss, Arne (1986) Self-realization: an ecological approach to being in the world, The fourth Keith Roby Memorial Lecture in community science, Australia: Murdoch University 12. Mar 1986
- Næss, Arne (1991) Den dypøkologiske bevegelse: aktivisme ut fra helhetssyn, i S. Gjerdåker, L. Gule og B. Hagtvedt (red) *Den uoverstigelige grense*, Oslo: Cappelen Forlag
- Næss, Petter (1993) Miljøvennlig byutvikling, i *Klassekampen*, 4.mai 1993
- Oyama, Susan (1991) The conceptualization of nature, i Thompson 1991
- Proshansky Harold et al (1983) "Place-Identity: Physical World Socialization of the Self", i *Journal of Environmental Psychology* Vol 3 57-83
- Proshansky, Harold M. (1977), "Environmental Psychology: Origins and Development", i Stokols, D. (ed) *Perspectives on environment and behavior*. NY: Plenum, s. 101-129.
- Raundalen, M. & Raundalen, T.S. (1991) Forurensing, AIDS, atomvåpen, arbeidsledighet og andre framtidspoblemer - slik barn og unge selv ser dem. I K.I. Klepp & L.E. Aarø (red) *Ungdom, livsstil og helsefremmende arbeid*. Bergen: Universitetsforlaget
- Rokeach, M. (1973) *The Nature of Human Values*, NY: The Free Press
- Romanyshyn, R. (1982) *Psychological life: from science to metaphor*. Austin Texas: Univ. of Texas Press
- Roszak, Theodore (1992) *The Voice of the Earth*, NY: Simon & Schuster
- Samuels, Andrew (1989) *The Plural Psyche*, London: Routledge
- Schroeder, H.W. (1988), "Environment, behavior and design research on urban forests. In E.H. Zube & G.T. Moore (eds) *Advances in environment, behavior and design*, Vol 2. NY: Plenum
- Seattle (1991), *Vi er en del av jorden*, Oslo: Ex Libris
- Seed, John, Joanna Macy, Pat Fleming, Arne Naess (1988) *Thinking like a Mountain*, Philadelphia: New Society Publishers
- Seippel, Ørnulf (1991) *Fra moralsk opprustning til terroristisk ironi: en sosiologisk kommentar til den moderne miljødiskurs* Hovedoppgave i sosiologi, Universitetet i Oslo
- Skårderud, Finn (1993) Det syntetiske mennesket i *Impuls* 47,4, 40-43
- Starhawk (1988) *Truth or Dare*, New York: HarperCollins Publ.
- Stern, P.C & Aronsen, E. (1984) *Energy Use: The Human Dimension*, SF: Freeman
- Stokols, Daniel (1990) Instrumental and spiritual views of people-environment relations, *American Psychologist* Vol 45 no 5, 641-646.
- Stoknes, Per Espen (1993) Furu, kjøleskapet og meg, i *Impuls*, 46 - 2, s. 25-34.
- Strumse, Einar (1991) *Miljøbevissthet og økologisk bærekraftige beslutninger. Litteraturoversikt og implikasjoner for forskning og miljørettede tiltak*. Hovedoppgave ved Univ. i Bergen: Inst. for samfunnspsykologi.
- Strumse, Einar (1993) "Psykologi og miljøkrise" i *Impuls*, Vol 47, no 2, s. 40-46.
- Sætereng, Sigmund K. (1990) Økofilosofi versus New Age - friluftsliv kontra kvantesprang i G. Andersen *Momenter til en dypere naturvernforståelse*. Oslo: Vett & Viten
- Sørgaard, Knut W. (1993) Økologisk psykologi? i *Impuls* Vol.47, no 2. s. 13-24.

- Teigen, Karl Halvor (1993) Økologi og Psykologi Den fremsynte: slagsider og begrensninger i A. Semb-Johansen, J.L. Hansen, I. Mysterud (red): *Bred Økologi*, Oslo: Cappelen Fakta
- Thomas, Lewis (1975) *The lives of a cell*. NY: Bantam
- Thompson, William I. (1991) ed, *Gaia 2: emergence: the new science of becoming*. NY: Lindisfarne Press
- Ulrich, R.S. (1984) View through a window may influence recover from surgery. *Science*, 224, 420-421.
- Varela, Fransisco, Evan Thompson & Eleanor Rosch (1991) *The embodied mind*, Cambridge Mass: MIT Press
- Verderber, S. (1986) Dimensions of person-window transactions in the hospital environment. *Environment and Behavior*, 18, 450-466.
- Walsh, Roger (1991) "Toward a psychology of sustainability", i *ReVision*, Vol 14, no 2, s.61-66.
- White, Lynn (1967) The historical roots of our ecological crisis, i Ian Barbour (red) *Western man and environmental ethics*, 1973, Reading, Mass: Addison-Wesley Publ. Comp.
- Wohlwill (1984) Psychology and the environmental disciplines. I M.H. Bornstein (ed): *Psychology and the environmental disciplines*. NY: Lawrence Erlbaaum Ass.
- Zinkin, L. (1985) Paradoxes of the self. *The Journal of Analytical Psychology*, 30, 1, 1-17.
- Ås, Berit (1992) "Usikkerhet om framtiden og vår handlingsevne", i N.C. Stenseth og K. Hertzberg (red) *Ikke bare si det, men gjør det!*, Oslo: Universitetsforlaget / Alternativ Framtid
- Ås, Berit (1993) Akademiker + aktivist = Berit Ås, intervjuet av Eva Tryti i *Impuls* nr 2, 1993