

**JAGTEN EFTER PUNKT NUL,
HVORFRA VERDEN KAN BESKRIVES.
Om god og dårlig psykologisk videnskab
med eksempler fra religionspsykologien**

Peter la Cour

Artiklens udgangspunkt er den klassiske skelnen mellem videnskabelige data og videnskabelig tolkning. Der fremlægges og diskuteres tre psykologisk-videnskabelige forsøg på besvarelse af forholdet mellem de utolkede data og de værdibærende tolkninger:

- 1. Forsøget på at definere og operere med en videnskab, der alene består af objektive forhold. Dette forsøg findes ofte at resultere i en reduktionistisk, ufuldstændig forståelse af psykologiske forhold eller i beskrivelse af en kunstig, eksperimentelt fremstillet virkelighed.*
- 2. Forsøget på at fremstille neutrale, værdifri beskrivelser som videnskabelige grunddata. Dette forsøg findes ofte at gå hånd i hånd med blindhed overfor eget ståsted, egen relativisme og eget værdigrundlag.*
- 3. Forsøget på at videnskabeliggøre selve det meningsbærende element, bevidstheden. Dette forsøg findes ofte at indeholde den erkendelsesmæssige udfordring, at de vigtigste og mest bærende elementer i det levede psykiske liv måske er helt uden for videnskabelig erkendelse.*

Det konkluderes, at god psykologisk videnskab ikke er kendetegnet ved et bestemt ståsted, men ved den bevidste omgang med eget ståsted og værdigrundlag. Ideelt må refleksioner over forholdet mellem data og tolkning altid være en del af den gode videnskabelighed.

Denne artikel handler om psykologiens videnskabelighed set fra religionspsykologiens position – dvs. med religionspsykologi som den disciplin, der leverer eksemplerne til de videnskabelige problemstillinger og dilemmaer, som er fælles for al psykologi.

Der findes ikke nogen særlige religionspsykologiske videnskabskrav, der adskiller studiet af religionens psykologi fra studiet af et hvilket som helst andet psykologisk område. Men de specielle religionspsykologiske emner kan være med til at stille skarpt på nogle af de almene videnskabsteoretiske

aspekter, der ofte let glemmes eller mistes af syne i den generelle psykologi.

Denne artikels formål er at analysere og diskutere forholdet mellem den psykologiske videnskabs data på den ene side og de samme datas fortolkning på den anden side. Artiklen vil komme med en række eksempler på, hvordan disse to forskellige domæner kan fremstå disharmonisk og ureflekteret i den moderne psykologiske videnskab, på trods af at forholdet mellem dem blev bragt vægtigt på banen ved selve den videnskabelige psykologis fødsel for over 100 år siden.

Religionspsykologien som forstørrelsesglas

Der er i hvert fald to områder, hvor religionspsykologien sætter den almindelige psykologis videnskabsforståelser på spidsen:

1. Udgangspunktet for religionspsykologien er personers trosliv, menneskers overbevisninger om verdens indretning, deres værdisæt, dvs. deres tro om verden. Forskningen i feltet bliver derfor ofte et møde mellem to forskellige sæt tro om verden, nemlig forskerens og de undersøgte, og forskningen vil ofte indeholde elementer, der belyser de undersøgte religiøse ståsted på enten positiv eller negativ måde. Forskerens eget ståsted og hensigt med forskningen bliver derved noget, man må yde særlig interesse, fordi det er tydeligt, at der på det religiøse område er tale om værdier og tolkninger af verden.

Dette er imidlertid på ingen måde et særligt krav for religionspsykologien. Det er måske lettere at lade som om, at forholdet ikke det ikke er af den store betydning i al anden form for psykologi, men betydningen bliver ofte tydelig, når man ser psykologien gennem bagruden. Når psykologien bliver historisk, dvs. måske 20 år gammel, kan man pludselig se, hvor meget den var flettet ind i og var en del af tidens normgivende retninger såsom psykoanalyse, behaviorisme etc. Men mens de psykologiske tanker blev udformet ansås de oftest ikke som værdi-orienterede af dem, som tænkte dem, men derimod i modsætning til fortidens tanker som mere strengt »videnskabelige« i betydningen eviggyldige, værdifrie. Det evige nu's tidstypiske arrogance, gående ud på at det, der foregår lige nu, er fundamentalt forskelligt fra det, der hidtil er foregået.

2. Menneskers religiøsitet handler om noget, der er på kanten af eller over menneskets erkendelsesevne: *totaliteten*, som vi ikke ved, hvad er. Vi aner dybest set intet som helst om totaliteten og har ufatteligt let ved at glemme det faktum, at hver gang vi ser op i det himmelblå, ser vi lige ud i den uendelighed, vi ikke forstår. Det svimlende, grænseløse intet er lige oppe over vore hoveder, hver gang vi kigger ud ad vinduet. Mens religionspsykologien beskriver menneskers tanker, følelser, handlinger, håb og drømme i forhold til denne totalitet, kan religionspsykologien ikke trænge ind i selve

genstanden, som den lader ligge fuldstændig ureflekteret – eventuelt med en bemærkning om, at genstanden selv må overlades til teologien eller filosofien. Det kan synes mere end en tanke værd, om dette fravalg er klogt og gennemreflekteret – at fraskrive sig en undersøgelse af den gør jo ikke evigheden spor mindre faktuel.

Den generelle psykologi har på fuldstændig samme måde en tendens til at glemme og fraskrive, hvad grundlaget for det hele er, nemlig *den menneskelige bevidsthed*, som heller ingen ved, hvad er. Der kan jo ikke findes nogen videnskab om psyken uden den. Men i stedet for at medtage dette faktum, overlader man det kun eventuelt en bemærkning om, at bevidstheden, sindet, ånden, sjælen eller hvad vi nu kalder det, må være et filosofisk eller religiøst spørgsmål.

Al psykologisk videnskab befinder sig på kanten af en afgrund af en uvidenhed, der samtidig er det inderste, essensen af selve feltet.

Kendsgerninger og værdier

Der er en falsk dikotomi mellem den videnskab, der på positivistisk måde erklærer, at den kun arbejder med kendsgerninger og den videnskab, der på socialvidenskabelig baggrund kun mener at arbejde med menneskelige betydningssystemer og konstruktioner. Begge dele er altid til stede i al menneskelig erkendelse.

Dette være sagt med al myndighed og autoritet, fordi det er erkendelsesmæssige sandheder fra psykologiens fødsel, dvs. tanker fra et tidspunkt, hvor psykologien afgrænsede sig fra medicinen (naturvidenskaben) på den ene side og fra filosofien (teologien) på den anden side.

Den danske psykolog Harald Høffding formulerer forholdet sådan, at der må gøres en »skarp forskel mellem kendsgerning og værdi (gyldighed)« (Høffding, 1927 s. 21). Han ser den basale enhed mellem objekt og subjekt, mellem kognition og følelse som gældende for al viden, også den videnskabelige.

Amerikaneren William James kalder oprindeligt de to sider i al erkendelse for *existential judgements and spiritual judgements* (James, 1902/1987 s. 10) (værensdomme og værdidomme i den danske oversættelse), senere *judgements of fact and judgements of value*. James redegør for, at *judgements of fact* handler om alle spørgsmål, der kan stilles omkring tings natur: Hvordan er de blevet til, hvad består de af, hvad er deres historie, hvordan er deres sammenhæng og samspil med andre ting og fænomener. *Judgements of value* handler heroverfor om de spørgsmål, der kan stilles til de samme tings værdi, mening og betydning, når tingene nu en gang er der. Den centrale pointe ligger imidlertid ikke i selve opdelingen, men derimod i konstateringen af, at *man ikke kan slutte fra den ene til den anden* måde at erkende på; det er en kategorifejl. Det eneste, man kan gøre, er at erkende

tingene på de to forskellige måder for dernæst at forsøge at føje dem sammen, sammenstille dem.

James' eksempel er det videnskabelige studie af biblen. Som facts eller kendsgerninger kan man beskæftige sig med dens opbygning og redaktionshistorie, hvilke samfundsmæssige forhold den er opstået under, hvilke kapitler der forbindes med hvilke tidsperioder, hvem der er de sandsynlige forfattere mv. Besvarelsen af disse spørgsmål ville imidlertid intet kunne sige om, hvorvidt netop denne bog vil have betydet mere for menneskehedens historie end nogen anden bog. På den anden side kan man heller ikke ud fra et studie i biblens betydning for mennesker på nogen måde kunne slutte sig til, hvad der er dens opbygning, kapitelinddeling eller tilblivelses-historie. Man kan kun tilstræbe at sammensætte de to former for erkendelse efterfølgende.

Kendsgerninger i sig selv har ingen værdi, siger James (1907/1987, kapitel 6). I sig selv er de hverken sande eller usande, kendsgerninger bare *er*. Det er først, når de indgår i en menneskelig sammenhæng, erkendes, at de er noget ud over sig selv, at de har en betydning. For mennesket findes ingen *judgement of fact* uden *judgement of value*.

Illusionen om værdifri videnskab – den naturvidenskabelige »objektivitet«

Disse basale indsigter synes at være helt glemt, når man læser visse dele af den moderne religionspsykologi. Her hersker forbløffende ofte en illusion om, at man er i stand til at studere religiøsitet på en objektiv måde, hvis man studerer den fra et sted, med en metode, der ikke selv er baseret på nogen tro. Så producerer man viden, der ikke er *normativ*, som det kaldes med det videnskabelige skældsord.

Der findes to videnskabstraditioner omkring religion, hvor denne illusion især er tydelig. Den første replikerer den naturvidenskabelige reduktionistiske (mis)forståelse, at hvis man studerer et fænomens grundlag og bestanddele, så studerer man også selve fænomenet. Her finder vi dele af den moderne neurovidenskabelige forskning. Den anden tradition mener, at der kan fremsættes »neutrale (objektive) beskrivelser« af religiøse fænomener, når forskeren ikke selv tager del i et religiøst verdensbillede, men kan se det udefra, på en ikke-konfessionel måde.

Det er en banal konstatering, at neurovidenskaberne i disse år er tidens videnskabelige mode; det er, som om ting skifter fundamental kulør og status, hvis man kan påvise bare et eller andet udtryk for fænomenet i hjernen. Tendensen til at videnskabeliggøre religion ved at lænke den til neurale (og kognitive) processer har også ramt den moderne religionspsykologi. Der har i løbet af ganske få år dannet sig to skoler inden for denne disciplin.

Den første skole kan eksemplificeres af amerikanerne Newberg og D'Quili (2001b). Under titlen: »*Why God won't go away*« arbejder Newberg og D'Quili med at anskueliggøre »*the biology of belief*«. De arbejder eksperimentelt, og de har hjernescannet religiøse individer, som er sat i særlige religiøse tilstande for at kunne finde ud af, præcis hvor og hvorledes de religiøse oplevelser manifesterer sig i hjernen. De har haft otte buddhistisk mediterende i SPECT-scanneren, hvor de har bedt dem meditere (altså inde under scanneren!), og de har fundet, at i næsten alle otte tilfælde forekom de samme ændringer i hjernen. Med de samme teknikker bad de Franciskanermonner om at kontemplere over en berømt kristen mystikers udsagn, og de fandt igen de samme ændringer i hjernen (detaljer kan findes i Newberg et al., 2001a).

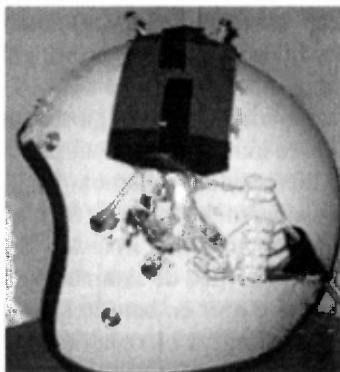
Fundene bringer Newberg og D'Quili frem til at mene, at de har bevist, at det religiøse har en virkelig eksistens. Det religiøse er funderet i menneskelige hjerneprocesser, og mennesket er på denne måde »hardwired to God«.

»God is not a delusion or a manifestation of wishful thinking but rather a chain of neurological events that can be objectively observed, recorded, and actually photographed. The inescapable conclusion is that God is hardwired into the human brain«.

(Newberg et al., 2001b, fra bogflappen)

Newberg og D'Quili mener med deres fund at kunne underbygge, at de religiøse mystikers og religionsstifters transcendent visioner og indsigter ikke byggede på mentale vrangforestillinger, men var et resultat af »sammenhængende perceptioner og velfungerende neurologiske processer hos sunde, velfungerende sind« (ibid. s. 9). De finder de samme processer funderet i sunde, evolutionære principper; det er de samme evolutionære processer der gør, at vi forbinder os med hinanden, med universet og med Gud. De kan naturligvis ikke på baggrund af eksperimenterne godtgøre, at Gud virkelig er til, men de argumenterer i afslutningskapitlet for en mængde gode grunde til at antage, at hjernen faktisk afspejler realiteter – sindet søger efter den absolutte realitet, og det er derfor, at Gud ikke vil gå væk.

Den anden neurovidenskabelige skole kommer frem til den diametralt modsatte konklusion og formulerer sig om muligt endnu mere skråsikkert. Den kan eksemplificeres ved neuropsykologen Michael Persinger, der med en lang række forsøg med en såkaldt »Koren Helmet« har demonstreret, at han ved hjælp af svage magnetiske påvirkninger af hjernen hos forsøgspersoner kan fremkalde paranormale fornemmelser af, at der befinder sig en anden person i rummet.



The Koren Helmet

Persinger mener, at han ved dette fænomen har fundet årsagen til paranormale oplevelser og dermed til al religion, og eftersom det »i virkeligheden« alene drejer sig om magnetiske påvirkninger af hjernen, mener han at have belæg for, at religion er illusion. Religion er i virkeligheden et resultat af magnetisme (!). Det argumenterer han for både rent principielt:

»From the perspective of modern neuroscience all behaviors and all experiences are seated by the dynamic matrix of chemical and electromagnetic events within the human brain«.

(Persinger, 2001)

– Og konkret:

»This experimental procedure could be employed to explore the idea that the experience of a sensed presence is a resident property of the human brain and may be the fundamental source for phenomena attributed to visitations by gods, spirits, and other ephemeral phenomena«

(Persinger & Healy, 2002)

Der må knyttes tre sæt kritiske bemærkninger til Persingers forskning, også fordi den uden for psykologien har fået så stor gennemslagskraft, ikke mindst i medierne, hvor bl.a. videnskabsjournalisten Lone Frank har beskæftiget sig intenst med den og har oversat Persingers fund til overskrifter som »Gud bor i temporallappen« (Weekendavisen 6.5.2004) og medtaget hans fund som *state of the art* neurovidenskabelig frontforskning i sin bog »Den femte revolution« (Frank, 2007).

For det første har den svenske religionspsykolog Pehr Granqvist forsøgt at eftergøre Persingers eksperimenter og har fundet og offentliggjort, at Persingers videnskabelige resultater formentlig alene er et resultat af for-

søglesledereffekten (Granqvist et al., 2005). Granqvist har simpelthen lånt den gule Koren Helmet og gentaget Persingers foreskrevne procedurer nøje, men med svenske forsøgspersoner. Resultatet af de svenske forsøg var ganske entydigt: Der skete intet. Granqvist mener derfor, at Persingers forsøgspersoner har været særligt suggestible over for den specielle stemning og forberedelse, der skabes som en del af eksperimenterne. Det er med andre ord videnskabeligt meget tvivlsomme resultater, Persinger drager sine vidtrækkende slutninger af.

For det andet er der andre tolkningsmæssige tilgange til de påståede videnskabelige fund end Persingers. På nettet kan man således finde et foretagende, der har set de kommercielle muligheder i hjelmen. De har tilsyneladende raffineret det elektromagnetiske arrangement i hjelmen, og på hjemmesiden www.shaktitechnology.com udbyder de et produkt, de kalder »The Shakti Helmet«. De angiver endog at have videnskabeligt bevis for, at deres 8-coils-model er mere »effektiv« end den originale The Koren Helmet (Tsang et al., 2004), også selv om det tydeligt fremgår af denne artikel, at kun få personer angiver nogen effekt overhovedet. Læser man hjemmesidens »testimonials«, forekommer det ligeledes også yderst tvivlsomt, om der er noget som helst andet end suggestion på færde. Det bekymrer tilsyneladende ikke forretningsforetagendet, der arbejder med »Magnetic Mind Machines For Working with States of Consciousness«, og tilsender en sådan hjelm for den beskedne pris af 220 dollar (plus forsendelsesomkostninger på 13 dollar, international takst). Hjelmen kommer med software til Windows, anføres det.



The Shakti Helmet, 8-coils-modellen

Der er således ganske andre tolkningsmuligheder af de mulige effekter af den magnetiske stimulation end dem, Persinger og Lone Frank er kommet frem til. »Shakti Technology« tolker de påståede fænomener som en øget

sensibilitet over for den åndelige realitet, som de i modsætning til Persinger og Frank tror på.

For det tredje synes der filosofisk set næsten ikke at være grænser for, hvad der selv i videnskabelige tidsskrifter tilsyneladende kan siges og konkluderes med neuro-faglig begrundelse. Har man fundet »den røde plet« på hjernescanningerne, kan det synes, som om kritisk sans og omtanke bliver gennemsigtig – både for de involverede videnskabsmænd, for nogle faglige tidsskrifter og for en stor del af den almene befolkning. At finde et hjernemæssigt udslag af et mentalt fænomen ændrer jo intet på vores forståelse af det – det bliver blot atter en gang påpeget, at mentale fænomener involverer hjernen, og det kommer næppe bag på mange. Samtidig synes der at opstå en tendens til, at resten af kroppen samt det sociale betydning for vores psyke glemmes – det kan synes noget begrænset at anskue eksempelvis vores seksualitet eksklusivt som en hjernefunktion eller at erklære depression for alene at være en hjernesygdom, hvad der jo er set eksempler på.

Persingers statement i det første af de to citater, at al adfærd og oplevelse har sæde i hjernen, synes også at repræsentere en sådan kortslutning. Ret beset er det jo et synspunkt, der kan forstås sådan, at alene hjernen behøver at findes. Det mener Persinger givetvis ikke, men han bruger udsagnet til at argumentere for, at oplevelser af ikke-sanselige ting er illusioner. Men politiske ideer, passion, moral og etik er jo også ikke-sanselige ting, der givetvis har et hjernemæssigt udtryk, men som man vel ikke med nogen som helst ret kan kalde illusioner. Det er faktisk den slags ting, der ændrer verdenshistorien, og det er ikke hjerne mere end det er hjerter, øjne, mave, ben og arme og andre vitale dele af kroppen og de sociale kroppes samspil med hinanden.

To skrækelige neuro-videnskabelige eksempler, der på ingen måde er objektive eller værdifrie, giver naturligvis ikke noget billede af den fremstormende religions-neurovidenskabelige forskningsgren, selv om de på mange måder eksemplarisk repræsenterer tendenser i feltet. Der findes også både kritisk og overbliksorienteret neurovidenskabelig religionsforskning, oven i købet med en god repræsentant her i landet. I sin artikel: »Den religiøse hjerne – En introduktion til religionsvidenskabelig hjerneforskning« skriver Uffe Schødt (2007) konkluderende om netop den forskning, der er givet eksempler på ovenfor:

(Den) egentlige religionsvidenskabelige hjerneforskning er hæmmet af en utilstrækkelig viden om religion blandt hjerneforskere og en begrænset indsigt i feltets metodiske og fortolkningsmæssige problemer blandt religionsforskere... (s. 913). (Det er) nødvendigt i religionsvidenskaben at danne sig et overblik over hjerneforskningens metodemæssige og fortolkningsmæssige begrænsninger, så en kritisk vurdering af resultaterne bliver mulig.

(Schødt, 2007, s. 929)

Generelt må det påpeges, at den naturvidenskabeligt orienterede psykologi også i religionspsykologien har to store faldgruber: a) Reduktionisme og b) at arbejde med en »virkelighed«, der ikke findes uden for den naturvidenskabelige metode (eksperimentet).

a) Historisk har den (ontologiske) reduktionisme på religionspsykologiens område igen og igen og ofte med stor skråsikkerhed fundet, at religionen »i virkeligheden ikke at være andet end...« – hjerneprocesser, som ovenfor omtalt, men der er givet rigeligt med andre bud på, hvad religion i virkeligheden er: Amerikaneren J. Leuba mente fx i 1925 at vide, at kvindelige mystiske oplevelser er en slags »orgasme opstået hos seksuelt frustrerede yngre kvinder med et hysterisk temperament« (Leuba, 1925), og i den nutidige kognitive og evolutionære psykologi mener man at vide, at religion i virkeligheden er »kognitive forvrængninger« (Boyer, 2001) eller »forlængede attachmentrelationer« og et »evolutionært biprodukt« (Kirkpatrick, 2005). En sådan reduktionisme er i bund og grund videnskabeligt uinteressant, i princippet på linje med konstateringen af, at mennesket »i virkeligheden ikke er andet end« – molekyler. Selvfølgelig er vi molekyler, men mennesket er også rigtigt meget mere og andet end molekyler.

b) Persingers gule hjelm kan stå som skoleeksempel på den anden faldgrube: at den eksperimentelle virkelighed står alene. Han studerer et fænomen med en metode, der ikke findes uden for laboratoriet, og han lader dette definere, hvordan han ser på virkeligheden. Den videnskabelige metode skaber en virkelighed, der ellers ikke vil være til stede. På samme måde finder man i tidens religionspsykologi fx rigelige mængder af undersøgelser, der knytter religiøsitet til femfaktor-modeller af personligheden, ligeledes en form for psykologi, hvor metoden (her computeren og statistikprogrammet) foreskriver en virkelighed, som ingen rigtig ved, hvad står for. Ingen virkelige mennesker inddeler jo menneskets karaktertræk i præcis fem (og ikke tre eller otte) betydningsfulde kategorier og mener, at kunne udsige noget centralt om deres religiøsitet ad den vej. Det er på mange måder en metodegenereret virkelighed, der bliver herre over og ikke slave for tænkningen og forståelsen af det psykologiske felt.

Når der er brugt så forholdsvis meget plads på kritik af netop den naturvidenskabelige tilgang til psykologien, er det ikke, fordi der ikke findes fornuftig og kritisk naturvidenskabelig psykologi, men fordi netop naturvidenskaben så påfaldende ofte »falder i« med vidtrækkende og vidtløftige konklusioner samtidig med, at disse videnskabsfolk i egne øjne arbejder med »objektiv videnskab« og anser deres egen forskning for at være værdifri og slet ikke normativ. Som det fremgår af ovenstående, er det ikke tilfældet. Den naturvidenskabelige historie er de reviderede fejltagelsers historie, også på religionspsykologiens område.

Illusionen om værdifri videnskab – den »neutrale beskrivelse«

Selv blandt religionspsykologer og religionsvidenskabsfolk kan man møde den opfattelse, at der er nogle mennesker, der *ikke* har et trosliv, nemlig dem der kalder sig selv for ateister eller agnosticister. Det er naturligvis rigtigt, at ateister og agnostikere oftest ikke tilslutter sig nogen kendt religiøs eller spirituel forestilling, men det er en grundlæggende misforståelse at mene, at de ikke har et trosliv i bred forstand af ordet. Det har de selvfølgelig, for der er ikke nogle mennesker, der *ved* noget som helst om livets største spørgsmål – hvad livet er, hvad det går ud på, hvad der sker efter døden, og hvorfor der er noget, når der lige så godt kunne være ingenting. Der er heller ingen mennesker, der ved, at deres eget liv har betydning. Det er noget, vi tror, hvad enten vi er bevidste om forestillingerne eller ej. Vi kan ikke lade være.

Igen drejer det sig om forhold og indsigter fra psykologiens barndom:

»Så længe der har eksisteret mennesker, overalt hvor der har været liv, har der også været den tro, der gjorde det muligt at leve. Tro er livsfølelsen, den følelse, som gør, at mennesket ikke ødelægger sig selv, men bliver ved med at leve. Den er den kraft, vi lever ved.

Hvis mennesket ikke troede, at der var noget at leve for, ville det overheadet ikke leve.«

(Tolstoy, 1899/1984, egen oversættelse)

Ordet tro kan anvendes på to måder på dansk, nemlig 1) om en usikkerhed, om noget man gætter og 2) om en religiøs overbevisning eller trosforestilling. Der opstår let en sprogforbistring mellem de to betydninger. Når man siger, at tro er det modsatte af viden, er det kun rigtigt, når det drejer sig om tro som usikkerhed eller gæt. Men forstås tro som trosforestillinger, som en (latent) mening om verdens indretning og formålet med livet, er der ingen modsætning mellem tro og viden, så er tro tro og viden viden, og det modsatte af viden er uvidenhed, og det modsatte af en tro er en anden tro. I den forstand er der ikke noget, der hedder »ikke-tro.« Det skulle i givet fald være bevidstløshed. I denne forstand er tro et grundlæggende livsvilkår, som angivet i Tolstoy-citatet.

Tro og viden er simpelthen forskellige kategorier. Mennesker, der blander disse to kategorier, altså folk, der »tror, de ved« i stedet for at »vide, at de tror«, må kaldes fundamentalister, hvad enten den tro, de ophøjer til viden, er af religiøs, darwinistisk, humanistisk, ideologisk eller en hvilken som helst anden art.

Denne begrebslige klargøring er vigtig her, fordi den ligger under den næste psykologividenskabelige misforståelse om produktion af værdi-fri viden, nemlig ideen om at kunne levere en neutral beskrivelse, der i kraft af sin neutralitet er videnskabelig og ikke-normativ. Man skelner inden for