

Indholdsfortegnelse

Indledning.....	3
Problemfelt.....	4
Emneafgrænsning.....	7
Problemformulering.....	7
Metodeafsnit og læsevejledning.....	8
Begrebsafklaring.....	9
Rasmus Willig.....	9
Undersøgelsens anvendelse i specialet.....	9
Præsentation af Willigs metode og pointer.....	10
Flexismens sprog og fordring.....	14
Umyndiggørelse.....	17
Kant.....	20
Trangen til at bruge sin fornuft.....	20
Den offentlige og den private brug af fornuften.....	21
Umyndiggørelse i den neoliberale organisationskultur.....	23
Venter på Godot.....	26
Bjørn Ribers.....	28
Afhandlingens anvendelse i specialet.....	28
Præsentation af metode og pointer.....	29
Martin Buber.....	34
Menneskets to værensformer.....	34
Grundordene og den pædagogiske profession.....	38
Mødet og das Zwischenmenschliche.....	41
Fællesskabets virksomme midte.....	42
Arendt.....	45
Ondskabens banalitet.....	45
Tankeløshed og samvittighed.....	47
Tvivl og samvittighed.....	50
Tvivlen som et menneskeligt grundvilkår.....	52
Martin Heidegger.....	53
Væren.....	54
Angst og Intet.....	55
Tvivl forstået som et forsøg på efterrationalisering af angst.....	58
Erfaringen af 'Intet' og menneskets muligheder.....	59
Uegentlighed og das Man.....	60
Konklusion.....	62
Perspektivering.....	64
Litteraturliste.....	67

Indledning

I 2015 oplevede jeg at blive ramt af en voldsom tvivl i forbindelse med mit arbejde. Jeg er pædagog og arbejder med uledsagede flygtningebørn i Norge, et arbejde der er så komplekst og uforudsigeligt, at der er rigeligt med grunde til at blive i tvivl hver eneste dag. Tvivlen som sådan har derfor været en følgesvend i mit arbejde i mange år, alligevel var den tvivl jeg oplevede nu anderledes, end den jeg tidligere havde været vant til. Til at begynde med dukkede tvivlen hovedsagelig op, når fagligt forankrede vurderinger blev afvist, med argumenter om 'at det har vi ikke tid til at tage højde for på nuværende tidspunkt', samt i møder med eksterne samarbejdspartner hvor jeg ikke følte, at jeg kunne stå inde for de beslutninger, jeg som medarbejder skulle forsvare. Tvivlen nagede mig. Hvad var det for et system jeg var en del af? Jeg kunne ikke genkende mit eget menneskesyn i de organisatoriske og politiske beslutninger som bleve truffet, og som tiden gik og splittelsen mellem min personlige holdninger og værdier, og de jeg i kraft af min ansættelse skulle repræsentere blev større, udviklede tvivlen sig fra at være som en lidt irriterende sten i skoen, man minder sig selv på, at man må få ud ved lejlighed, til at plage mig døgnet rundt.

2015 var et specielt år inden for mit arbejdsfelt, ikke fordi der var flere mennesker på flugt det år end tidligere, men fordi der i 2015 var mange som nåede frem til Nordeuropa. Så mange, at der ikke var plads i vores asylcentre og det kunne derfor ikke undgås, at der blev lagt mærke til flygtningene også i dele af samfundet, hvor de som regel ikke får så meget opmærksomhed.

Mens nogen hundrede mennesker gik rundt på motorvejene i Danmark i et forsøg på at nå Sverige, cyklede mange tusind mennesker over grænsen mellem Rusland og Norge for at søge asyl. Ingen havde forudset det, ingen viste hvor længe det ville vare og ingen viste hvad vi skulle stille op med de mennesker som kom.

I denne udsædvanlig arbejdssituation, trådte nogle underliggende logikker i både arbejdsfeltet og i samfundet generelt pludselig meget tydelig frem, og jeg blev i tvivl om selve grundlaget for det arbejde jeg udfører. I tvivl om hvorvidt jeg arbejder med at hjælpe nogle mennesker som har behov for det, eller om både de og jeg var blevet reduceret til tandhjul i en maskine, der har sin helt egen dagsorden, logik og succeskriterier. Der hvor jeg og mine kollegaer var optaget af værdighed, muligheder og relationer, var den ramme jeg arbejder indenfor og det samfund jeg er en del af, optaget af statslige refusionsordninger, arbejdsmarkedsrettede tiltag og cost-benefit-beregninger. At børnene jeg arbejder med er ned til 12 år og at det normalt er ganske alment accepteret, at læring tager tid og at børn i den alder har brug for en familielignende struktur, samt venner og fritidsaktiviteter som ramme for deres liv, kunne der ikke længere tages hensyn til.

Jeg oplevede, at det system jeg selv er en del af, forsøgte at lade som om, at de børn jeg skulle tage imod og hjælpe ikke er rigtige børn og derfor ikke har samme rettigheder eller behov som andre børn. Det forventedes fra samfundets side, at jeg skulle forstå og aktivt understøtte, at fordi de var børn som var alene og som havde overlevet tortur og krigshandlinger havde de mindre behov for støtte end andre børn, ikke mere.

Min faglighed og mit menneskesyn var efterhånden på fuld kollisionskurs med min rolle som medarbejder og som tiden gik, og presset steg både på og i organisationen, blev min tvivl mere og mere uvelkommen. Det var besværligt med alle de tanker og diskussioner, både for mig selv og for andre, men stenen i skoen havde vokset sig til en klods om benet, og jeg var nødt til at forholde mig til den splittelse jeg oplevede, hvis jeg skulle kunne fortsætte med at gå på arbejde.

Problemfelt

Da jeg begyndte at tage min tvivl alvorligt, var noget af det første jeg fandt ud af, at jeg slet ikke var i stand til meningsfuldt at formulere hvad jeg var i tvivl om. Tanker, følelser og frustrationer var så sammenfiltrede, at jeg ikke kunne skille dem ad. Jeg var frustreret over, hvordan forringelserne for børnene som kom som flygtninge, blev talt om som om de var helt nødvendige og i øvrigt heller ikke forringelser men omstruktureringer og nytænkning. Frustreret over, at vores indsigelser mod systemets brutalitet, uanset hvor faglig velfunderede eller hvor åbenlyst vanvittig det vi protesterede imod var, igen og igen forsvandt i den blå luft, og sidst men ikke mindst havde jeg svært ved at forstå at min tvivl var så uvelkommen, også hos mig selv.

I et forsøg på at rede de sammenfiltrede tråde ud, begyndte jeg med at stille mig selv følgende spørgsmål: Er tvivl en følelse eller udelukkende en kognitiv process? En blanding? En almen menneskelig oplevelse, en sindstilstand man kan være mere eller mindre tilbøjelig til, et kulturelt fænomen eller en reaktion som er naturlig for mennesket, og i så fald en reaktion på hvad?

Jeg tænkte længe over dette, og endte med at bestemme mig for at bruge mit speciale til at udforske det nærmere. Jeg begyndte at læse om tvivl, spredte mine tanker i så mange retninger som jeg kunne få øje på, men oplevede efter lidt tid, at jeg ikke blev særlig meget klogere på, hvad det var ved min egen situation som gjorde mig i tvivl. Jeg bestemte mig derfor for at få mine kollegaers perspektiver på tvivl for at bryde mine tankerækker, som efterhånden bare kørte i ring.

Min intention var at tale om tvivlen på en anden måde end vi havde gjort hidtil, i stedet for at snakke om at vi var i tvivl om, eller endnu mere diffust frustrerede over, det ene eller det andet, spurgte jeg dem hvilke ord de forbandt med det at være i tvivl. Det endte med at blive en øjenåbner.

Hvor jeg i udgangspunktet havde set på min tvivl som en besværlig, men naturlig og vigtig ting, noget som ville fortælle eller minde mig om noget, så oplevede mine kollegaer tvivlen som noget ubetinget negativt. Jeg kunne sagtens genkende hvad de sagde om, at det var handlingslammende og utrygt at være i tvivl, jeg oplevede netop selv, at min tvivl på systemets værdier efterhånden var begyndt at fortære min handlekraft og faglige stolthed, men at mine kollegaer udelukkende oplevede tvivlen som uønsket og noget de gerne ville af med, var alligevel både overraskende og chokerende.

Hvor jeg først primært havde været interesseret i, hvad tvivlen er, hvad det vil sige at være tvivlende og hvordan tvivlens i udgangspunktet private, individuelle karakter kunne forstås i arbejdes sammenhænge, blev jeg nu også interesseret i, hvordan vi i det pædagogiske felt forholder os til tvivlen. Ønsker vi den i vores institutioner og organisationer?

Med dette nye perspektiv begyndte jeg at lede efter andres erfaringer. Ret hurtigt blev det klart, at det dilemma jeg havde stået i, mellem at min opfattelse af mit fag og dets kerneværdier er forskellige fra den diskurs som styrer feltet, ikke var begrænset til det at være pædagog. Uanset hvilken offentlig profession, der har arbejdet med andre mennesker som sin hovedopgave, jeg så på, virkede medarbejdernes tvivl til at blive betragtet som ubejlign og endda ofte uvedkommende og som følge af det uvelkommen.

Et eksempel på måden dette kommer til udtryk, faldt jeg over lørdag morgen den 22/10 2016, hvor Dagbladet Information havde denne artikel øverst på deres forside: 'Ansatte i psykiatrien: Styring er håbløs for svage og pårørende'. I denne argumenterer læger, sygeplejersker og psykologer for, at det såkaldte 'ydelsessystem' i børne- og ungepsykiatrien ikke alene ikke fungerer tilfredsstillende, der fremsættes alvorlige kritikpunkter som f.eks. at forkerte behandlinger sættes i gang fordi de tæller i styringsregnskabet, og at vigtige samtaler og behandlingsforløb bliver nedprioriteret fordi de ikke tæller. Næstformand for dansk sygeplejeråd Dorte Steenberg går så lang som til at udtale: *'Hvis de ansatte skal gøre deres arbejde ordentligt, lever de ikke op til de økonomiske og styringsmæssige krav.'* Her er altså ikke tale om, at man kunne ønske sig nogle justeringer af arbejdsgangene, men derimod om et reelt modsætningsforhold mellem personalets faglige selvforståelse, samt deres forståelse af arbejdets formål på den ene side, og feltes ramme og styringslogik på den anden. Personalets frustration råber til os både på og mellem linjerne i artiklen, det er ikke småting som er på spil her og det er tydeligt, at feltets medarbejdere mener, at der er tale om en krisetilstand for faget, for borgerne og for personalet, hvor prioriteterne er meningsløse i alle andre henseender end logikken i forhold til registrering i styringssystemet.

Kritikken af systemet er langt fra enestående, tematikken har været oppe i en lang række artikler og debatter, så det der gør denne artikel interessant er altså ikke, at der udtrykkes noget nyt omkring

problematikker i psykiatrien, eller at kritikken udtrykkes samlet hen over et bredt spektrum af faggrupper, det interessante er måden kritikken imødegås. I en artikel samme morgen, får Danske Regioners formand Bent Hansen mulighed for at komme med et modsvar til beskyldningerne fra fagfolkene. Det han svarer er, at han ikke har set opgørelser som viser, at kvaliteten er blevet dårligere og at grunden til at fagfolkene reagerer er, at det påvirker deres frihed i forhold til deres arbejdstilrettelæggelse, at de nu skal registrere alt.

At to parter i en sag har forskellige synspunkter og repræsenterer forskellige interesser, er der jo slet ikke noget nyt i, så det der for alvor gør Hansens måde at imødegå kritikken af det nye system på speciel, er den sætning som også er artiklens overskrift: 'Der er intet, som viser, at det har givet ringere kvalitet'. Fagfolk fra samtlige af feltets professioners tilbagemeldinger fra hverdagen er dermed at sidestille med intet; ydelsessystemet (som er målet for den faglige kritik) viser intet, altså er der intet at vise, intet at være kritisk overfor, intet reelt at komme efter.

I sagen om ydelsessystem i psykiatrien, kan man som læser blive helt i tvivl om, hvorvidt de to parter overhoved taler om det samme felt. Er de enige om hvad opgaven er, eller har de to forskellige dagsordner og målsætninger for arbejdet? Sagen fra børne- og ungepsykiatrien virker måske ekstrem, men signalerne på at medarbejderne, ikke bare i sundhedsvæsenet, men i alle velfærdsprofessionerne mistrives, at tiden til at udføre kerneydelser ikke slår til og at de oplever, at deres faglighed er under pres, går igen og igen i debatter og avisartikler.

Jeg genkender den følelse af afmagt som kommer frem i personalet i psykiatriens opråb, fra når jeg bliver pålagt at dokumentere mere og samtidig, sammen med mine kollegaer, stå på mål for nye sparetiltag. Jeg må lære at prioritere mine opgaver får jeg at vide, men jeg kan ikke vælge at nedprioritere dokumentation, for der findes ikke lovbestemt bruger-kontakt-pligt til at opveje dokumentationsplikten og jeg kan ikke bestemme, at vi ikke skal spare flere penge. Men hvad kan jeg så? Frustrationen og tvivlen vokser. Jeg er jo forpligtet på de opgaver jeg er ansat til at udføre, og den ramme de skal udføres indenfor men i og med, at mine arbejdsopgaver vedrører mennesker, er jeg vel også forpligtet på anden vis? Dette andet er vel det som får fagpersonalet i førnævnte artikel til at reagere? Deres egen chef siger jo, at der ikke er noget som viser at det ikke går godt, de udfører de opgaver de er ansat til og de gør det inden for rammerne af deres område. Her er der altså ikke noget problem.

Alligevel får man gennem de mange diskussioner om den offentlige sektor, det indtryk at fagpersonale i organisationer her hjemses af en evigt tilbagevendende tvivl. Vi tvivler på hvorvidt det er godt nok det arbejde vi udfører og er vores fags indhold egentlig det vi troede det var da vi uddannede os? Vi tvivler på de værdier som er i fokus, og på hvorvidt vi kan holde ud at møde de mennesker som har brug for os, når vi er repræsentanter for et system vi ikke selv ville have lyst til

at være afhængige af. Vi er i tvivl om hvorvidt det virkelig kan passe, at det der er problemet er et simpelt registreringssystem, i tvivl om, om vi er omstillingsparate nok, samt hvilken omstilling det egentlig er som forventes af os, og om vil vi være med til den.

Emneafgrænsning

Der er mange indfaldsvinkler til at forstå menneskers tvivl, og jeg har valgt at lade de som orienterer sig mod menneskers erfaringer med at være medarbejdere i den offentlige sektor i velfærdsstaten, være i centrum for denne opgave. Afslutningsvis i specialet udvider jeg dette fokus og diskuterer, hvordan medarbejdernes tvivls-erfaringer kan forstås i et alment perspektiv, da medarbejderne, uanset deres arbejdsforhold, jo først og fremmest er mennesker.

Min interesse for emnet blev vagt, gennem mine egne erfaringer med netop at være i forskellige arbejdsforhold i den offentlige sektor, og selvom jeg primært har gjort mig disse erfaringer i Norge, har jeg ikke i specialet forholdt mig til, hvilke forskelle der er mellem offentlige institutioner i Danmark og Norge og hvordan disse påvirker medarbejdernes tvivl.

I opgaven beskæftiger jeg mig med tvivlen forstået som en reaktion på forskellige erfaringer, der f.eks. kan sætte mennesket i stand til at opdage, at der er noget det ikke umiddelbart har et klart svar på, eller at det deltager i noget det ikke kan stå inde for. Denne tvivl kan minde mennesket om at tænke sig om, og tvinge det til at tage stilling til hverdagslige praksisser, til meningen med dets handlinger, eller til hvilke værdier der skal være styrende for dets liv, og som i opgavens hovedfokus i dets arbejde.

I slutningen af specialet, hvor jeg beskæftiger mig med det almene ved tvivlen, vil jeg når jeg bruger begreberne tvivl og mening, ikke kun sigte til menneskelige erfaringer knyttet til det at være i et medarbejderforhold, og ordene vil derfor også kunne omfatte disse begrebers yderpunkter, fortvivlelse og meningsløshed.

Problemformulering

Hvordan kan man forstå tvivlen hos medarbejderne i de moderne velfærdsorganisationer?

Metodeafsnit og læsevejledning

Mine egne tvivls-erfaringer fra det pædagogiske felt, er som nævnt motivationen for at bruge dette speciale til at undersøge, hvordan man kan forstå tvivl og hvad som frembringer den hos medarbejdere i en organisatoriske ramme. Jeg gør dog kun i mindre grad mine egne erfaringer til genstand for diskussionerne i selve opgaven, og har i stedet valgt at bruge de to artikler fra 'Information' som er nævnt i problemfeltet, samt to danske undersøgelser, der begge har medarbejderens vilkår i danske, offentlige institutioner som deres genstandsfelt, men som tilbyder meget forskellige perspektiver på disse.

Den første undersøgelse jeg bruger, er Rasmus Willigs betragtninger over sprogbrugen i velfærdsprofessionerne, som han gør sig i bogen 'Afvæbnet kritik'. Jeg bruger Willigs empiriske materiale og hans analytiske pointer, både til at give et bud på, hvordan det han kalder 'flexismens' fordringer spiller ind i forhold til medarbejdernes tvivl, og til med Kant at forstå medarbejdernes tvivl, som en reaktion på umyndiggørelse i den moderne organisation.

Den anden danske undersøgelse jeg benytter, er Bjørn Ribers Ph.d. afhandling 'Den etiske udfordring – perspektiver på konstituering af etisk bevidsthed i professionelt relationsarbejde'. I denne fremlægger Ribers forskellige perspektiver på etikens vilkår i det pædagogiske felt. Jeg bruger både nogle af Ribers' pointer, men også uddrag fra hans empiriske materiale og gør dem til genstand for, med Buber, at anskue medarbejdernes tvivl som uforløst realisering af Jeg-Du møder og for en manglende mulighed for at være i et gensidigt forhold til et fællesskabs virksomme midte.

Jeg bruger ligeledes Ribers' materiale til, med Hannah Arendt at diskutere forholdet mellem tænkning, tvivl og samvittighed.

Afslutningsvis diskuterer jeg ved hjælp af Heidegger det almene ved både tvivl og ved det, at mennesker kan have lyst til at slippe for at tvivle. Jeg er i sidste del af specialet ude efter det ved tvivlen som ikke har noget at gøre med, hvilken profession et menneske har, eller hvilket samfund det er født ind i, men derimod har med selve menneskets væren at gøre. Jeg indrager også i dette afsnit noget af Ribers' empiri, men her ikke for at diskutere noget særegent ved det pædagogiske arbejdsfelt eller dets medarbejdere.

I specialet er jeg interesseret i at give forskellige bud på, hvordan man kan forstå de offentlige ansattes tvivls-erfaringer. Jeg indrager flere og meget forskellige teoretikere og filosoffer netop for at give så mange anskuelsesvinkler på tvivl som muligt med den plads der er til rådighed. Det er således ikke formålet med specialet at stille de meget forskellige filosofers tanker og teorier op

imod hinanden og at diskutere deres indbyrdes modstidende perspektiver, men at lade hver af dem sige noget forskelligt om fænomenet tvivl.

Begrebsafklaring

Det er med Rasmus Willigs undersøgelser af den sproglige kultur i danske, offentlige institutioner og hans påvisning af, at en neoliberal diskurs er dominerende, at jeg i specialet diskuterer, hvordan forholdet mellem en sådan kultur og medarbejdernes tvivl kan forstås. Jeg har valgt ikke at diskutere rigtigheden af, hvorvidt en sådan rendyrket neoliberal diskurs rent faktisk er fremherskende, da dette ikke er mit ærinde i specialet.

Når jeg bruger begrebet velfærdsprofessioner, så er det i den forstand Willig bruger det, hvilket vil sige, som en samlebetegnelse for den gruppe af fag inden for det offentlige, der har arbejdet med andre mennesker som sit fokus. Det være sig folkeskolelærere, sygeplejersker, pædagoger eller andre. Der hvor det er relevant præcis hvilken faggruppe jeg skriver om, vil det fremgå af teksten. Når jeg taler om medarbejdere inden for disse professioner, er det ment som de af personale, der er direkte beskæftiget med kontakt med professionens målgruppe, f.eks. lærerne i en folkeskole. I det omfang jeg ønsker at brede dette felt ud til også at omfatte ledere eller andre, skriver jeg det i teksten.

Når jeg fremadrettet bruger ordene institution og institutionelle sammenhænge, så forstår jeg dem i ganske smal forstand, som de rammer medarbejderne i velfærdsprofessioner har deres virke inden for, det være sig f.eks. sygehuse eller børnehaver. I de tilfælde, hvor jeg bruger institution i betydningen samfunds bærende institutioner og dermed også mener institutioner i bredest mulig forstand som f.eks. landets retsinstanser, fremgår dette af teksten.

Rasmus Willig

Undersøgelsens anvendelse i specialet

I bogen 'Afvæbnet kritik – om flexismens små doser af arsenik' diskuterer Rasmus Willig, hvordan det sprog som bruges i de moderne velfærdsorganisationer påvirker medarbejdernes arbejdsramme, deres vilkår for kritisk tænkning og deres muligheder for at definere fagenes kerneopgaver og -værdier.

Willig har bedt medarbejdere i det offentlige om at give ham eksempler på de svar-sætninger de bliver mødt med, når de ytrer kritik af det system de arbejder i og for. Willigs intention med dette er at samle de mange enkeltstående sproglige 'doser af arsenik', som medarbejdere bliver udsat for i deres arbejde, sådan at det bliver muligt at se, at der er et mønster i disse svar. På denne måde er det bogens formål, at bringe den enkelte medarbejders eller personalegruppes oplevelse af hvordan deres kritik bliver mødt i organisationerne, fra det individuelle og situationsafhængige plan, hvor den ene enkelt episode efter den anden, er med til at stække medarbejdernes kritiske refleksion og ytringer, uden at den bagvedliggende sproglige logik kan gennemskues, op på et strukturelt plan, hvor det bliver muligt at opdage, at sprogbruget, hvor positivt, forandrings-, optimerings- og ydelsesmaksimerende det end fremstår, egentligt primært understøtter systemets egen uangribelighed og sikre, at det aldrig bliver skydeskive for den kritik der rettes mod det.

Med dette greb gør Willig det åbenlyst, at en logisk konsekvens af denne systemets selvopretholdelses logik er, at strukturel kritik konsekvent bliver omdirigeret, eller med Willig afvæbnet, på en sådan måde, at det i stedet for at blive en kritik af noget i organisationen, bliver til en kritik af den som fremfører kritikken. Det er et undertrykkende sprog der er fremherskende og det tjener til at censurere medarbejdernes tanker og ytringer, og i særdeleshed til at presse dem til stiltiende, selvkritisk selvcensur.

Det er i dette censurerende pres, at jeg ser en vigtig sammenhæng mellem Willigs pointer om den kritiske ytrings vilkår i de moderne velfærdsprofessioner, og medarbejderne i disses tvivls-erfaringer. Hvis tvivlen forstås som den følelse hos mennesket der initierer og ledsager menneskets kritiske tænkning, kan Willigs pointer om de kritiske medarbejders vilkår være med til at forklare, hvorfor tvivlen er blevet uvelkommen og problematiseres, både af den enkelte medarbejder og af organisationen generelt, i stedet for f.eks. at blive betragtet som en skabende kraft med et iboende handlingspotentiale.

Præsentation af Willigs metode og pointer

De udsagn som ligger til grund for Willigs analyse i 'Afvæbnet kritik' han har indsamlet gennem en 7årig periode, hvor han har holdt foredrag og seminarer for medarbejdere inden for det, han kalder 'de store velfærdsprofessioner'. Willig sigter i bogen til politibetjente, lærer, sygeplejersker, socialrådgivere og pædagoger når han taler om velfærdsprofessioner. Han bruger forskellige eksempler fra deres arbejdsliv, men hans pointer i forhold til kritikens vilkår i de pågældende felter er ikke afhængig af hvilken profession han bruger eksempler fra. Dette er netop en af hans vigtigste pointer; at på trods af disse arbejdsfelters meget forskelligartede samfundsopgaver og selvforståelser, så er der ingen forskel i måden medarbejdere bliver mødt på, når de ytre sig

strukturelt kritisk. Med strukturelt kritisk mener Willig, at de forholder sig kritisk til feltes prioriteringer af arbejdsopgaver, dets styringsmekanismer eller de logikker som ligger til grund for prioriteringen af resurser.

Willig skriver, at hans fornemmelse er, at det sprog han, så at sige, har kortlagt inden for de store velfærdsprofessioner også er at finde inden for andre områder, og at man derfor ville kunne udvide hans pointer om konsekvensen af dette til andre arbejdsfelter, men at han ikke har empirisk belæg for at strække sin analyse så vidt (Willig, 2016 s. 75).

Willig tager selv sagt udgangspunkt i forskellige sociologiske teorier, han nævner bl.a. amerikanske Hochschild som en primær inspirationskilde, som baggrund for sine analyser, men bruger ikke meget plads på at redegøre for disse bagvedliggende forståelser for hans pointer og observationer. Dette må ses i sammenhæng med, at bogens primære formål er at formidle Willigs erfaringer og opdagelser fra de foredrag og seminarier han har afholdt de sidste syv år, og det er hans egne oplevelser og fortolkninger af disse, samt praksisfortællinger fra hans informanter, som stort set udgør hans pointer. Som empiri for sine undersøgelser bruger Willig, dels sine egne observationer fra foredragene og dels materiale han har indsamlet i forbindelse med disse.

Willig anslår, at han over den 7årige periode har indsamlet sætninger fra mindst 1200-1400 tilhører. Nogle sætninger har han modtaget fra deltager som efterfølgende har sendt ham flere eksempler på mail, langs frem som de enten er kommet i tanker om dem eller er stødt på dem i deres hverdag. (Willig, 2016 s.70-73).

Willigs undersøgelse er metodisk set atypisk, og bærer præg af ikke at have haft et klart forskningsdesign, eller for den sags skyld formål, fra starten, Willig skriver selv '*Jeg har indsamlet, hvad jeg kunne få fat på.*' (ibid. s. 72). Dette er både undersøgelsens store svaghed men også dens styrke.

Willig fremhæver selv, at måden han har indsamlet de sætninger som danner det empiriske grundlag for hans pointer, er en fejlkilde i traditionel sociologisk forstand. De tilbagemeldinger han har fået må nødvendigvis være farvet af, at umiddelbart inden han beder tilhørerne om at komme med eksempler på sprogbruget i deres organisationer, har han holdt et timelangt oplæg om netop den betydning han mener afvæbningen af kritikken har for medarbejdere i velfærdsprofessionerne, når deres kritiske ytringer mødes af en organisation, hvor konkurrencestats kultur og neoliberal sprogbrug er fremherskende (ibid. s. 74).

Han har undervejs i sit oplæg givet eksempler på svar medarbejderne i sådanne organisationer møder og det er kun at forvente, at hans tilhører giver ham lignende eksempler når han specifikt beder dem om tilbagemeldinger på netop dette, fra deres egen arbejdshverdag. Selvom tilhørerne kan genkende den sprogbrug Willig gengiver, eller hans analyser om at kritikken er uønsket i deres

organisationer, er det er jo ikke usandsynligt, at de samme medarbejdere også ville kunne fortælle om, at de er blevet mødt sprogligt på andre måder i deres organisation, at de har stort handlerum i deres arbejds hverdag, eller at de kan give eksempler på, at deres kritiske ytringer har ført til ønskede forandringer.

Et andet punkt, som jeg mener burde have været redegjort bedre for, men som Willig knap nok berører, er selve præmissen for hans pointer om medarbejdernes oplevelse. Willig fremlægger ingen analyse, eller empiri for at begrunde, at man med rimelighed kan hævde, at der hersker en rendyrket, neoliberal konkurrencestats kultur i velfærdsprofessionerne i Danmark. Alligevel lægger han konsekvent dette forhold til grund, ikke bare for sine pointer og konklusioner i bogen, men også for de foredrag han har holdt for sine tilhører/informanter, og dermed for det spørgsmål han har stillet dem når han har spurgt til, hvordan deres kritik bliver mødt.

Han efterspørger således tilhørernes oplevelser af at være medarbejdere der ytre sig kritisk i en given kultur, hvor et givet sprog er fremherskende, og bruger så deres tilbagemeldinger til at argumenterer for, at en sådan kultur er tilstede. Essensen af de sætninger medarbejderne nedskriver efter hans foredrag, bliver både undersøgelsens præmis, dens genstandsfelt og til en hvis grad også dens konklusioner.

Undersøgelsens styrke ligger alligevel også i det forhold, at ytringerne har en så central plads og at de får lov til at svæve rundt i en samlet sky, helt uden deres individuelle organisatoriske kontekst. Det er overvældende at læse de to kapitler Willig har dedikeret til opremsning af sætninger, og hans pointe; at sproget i organisationerne er undertrykkende for medarbejderne og deres mulighed for at tænke og ytre sig kritisk om det system de er en del af, træder tydeligt frem med dette greb. Havde Willig valgt at lade hver sætning stå for sig og diskutere den op imod den kontekst de oprindeligt var en del af, ville han ikke kunne påvise, at det sprog der bruges til at besvare kritik, har tydelige fællestræk på tværs af professioner, og af modtagerens eller afsenderens organisatoriske placeringer. Det bliver også ved hjælp af hans fremstilling tydeligt, at det er de ubehagelige ytringers (eller små psykologiske chok som Willig også kalder dem) samlede mængde, som gør dem giftige for medarbejderen og at det er de mange 'afvæbnende' svar tilsammen der udgør en verbal overdosis, som slå kritikken af systemet ihjel.

Når man læser svar-sætningerne i deres samlede mængde i bogen ser man, at i stedet for at bruge kritikken til at udvikle eller ændre det som kritiseres, bliver medarbejdernes kritik responderet på, som et forsøg, enten på at kritisere eller angribe kollegaer eller ledere f.eks. *'Jeg er i tvivl om, hvorvidt du har tilid til mig med det, du siger'* (Willig, 2016 s. 104), eller endnu oftere som et anliggende, der har med den enkeltes egne karaktertræk eller deres privatliv at gøre, f.eks.: *'Der er to typer af mennesker. De, der ser glasset som halvt tomt, og de, der ser det som halvt fyldt.'* eller

forklædt som omsorg: *'Har du sovet godt?'* (Willig s. 98). De afvæbnende sætninger, alt deres forskellighed til trods, viser tydeligt, at i den organisations kultur hvor de er fremherskende, er der intet du som medarbejder kan ytre, der rent faktisk vil nå frem som en kritik af et system, eller som kan blive set på som en reel diskussion af organisationens værdier og formål. De må nødvendigvis blive afledt og i stedet blive mødt, som et udtryk for medarbejderens egen individuelle uformåen og dårlige karakter, eller som i svaret fra regionsformand Bent Hansens, på den kritik medarbejderne i børne- og ungdomspsykiatriens rejser, som brok.

En anden styrke ved Willigs undersøgelse er det lange tidsperspektiv og det omfangsrige materiale, som er muliggjort af, at han har indsamlet sætningerne og observationerne i forbindelse med sit øvrige arbejde i feltet. Havde Willig haft kontakt med medarbejdere udelukkende for at indsamle sætningerne i en mere almindelig undersøgelse er det usandsynligt, at han ville have haft så mange informanter og så stor en kontaktflade inden for velfærdsprofessionerne, eller at projektet ville kunne have et 7årigt tidsspænd. Willig har derfor, sideløbende med indsamlingen af empirien kunne følge den udvikling, som er sket hos hans tilhører i tidsrummet og han kan sammenligne de svar og publikumsreaktioner han fik i starten af perioden, med de han fik ved afslutningen.

Ifølge Willig er der over de syv år sket et skred i kultur og sprog i organisationerne. I starten af perioden var det neoliberale sprog i sin begyndelse i den offentlige sektor, og mange af hans tilhører blev vrede over, at han insisterede på at give kritikken plads eller at han ytrede sig kritisk om måden der blev talt i organisationerne. De så det nye sprog som et frisk pust og de arbejdede hårdt for at 'tale ting op' og kun 'fokuserede på det positive'. I takt med udbredelsen af det neoliberale konkurrencestats sprog gik sin sejrsgang i velfærdsprofessionerne, ændrede tilhørernes reaktioner sig fra at opleve det nye sprog som en frisættelse fra brok og et middel til udvikling, til lettelse over at se sammenhængene mellem deres frustration og måden denne blev mødt på, samt at få et begrebsapparat til at gennemskue det de oplevede i deres arbejdshverdag med, og til vrede over at sproget i deres organisation eller arbejdsfelt har en så undertrykkende karakter (Willig s. 75-77).

Gennem Willigs foredrag fik medarbejderne en forklaring på hvordan og hvorfor deres strukturelle kritik ble afledt og endte med at ramme dem selv, i stedet for at have den forventede effekt, nemlig at de med deres faglighed og kendskab til arbejdsfeltets udfordringer ville kunne påvirke beslutninger og prioriteringer.

At kritikken bliver vendt om og der med indad, og bliver til en fordring om selvkritik er den sidste af Willigs pointer fra bogen som jeg vil trække frem. Willig bruger betegnelsen 'flexisme' om det generelle mønster, han ser i de organisatorisk svar på den strukturelle kritik og Willig giver en række eksempler på, hvilke teknikker flexismen benytter sig af i sin 'afvæbning'.

Nogen af de han nævner er: Udgrænsningen, hvor den kritiske medarbejder bliver udstødt fra det gode eller rigtige fællesskab, ved at blive talt om som gammeldags eller bagstræberisk, og dermed ikke en som skal med videre frem sammen med resten af gruppen. Andre teknikker er indtagelse af offerrollen og den metafysiske afværgelse: Her omtaler lederen som modtager kritikken sig selv som et offer, f.eks. møder lederen kritikken med, at der ikke er ressourcer til ændringer på trods, af at lederen også ønsker dem og medarbejderen må forstå, at det er svært for lederne at medarbejderen hele tiden fremfører kritik. Alternativt, at der henvises til noget, med Willigs ord, metafysisk som har bestemt det ene eller det andet, og at det dermed er et vilkår for arbejdet som ingen kan ændre, Eksempler på sådanne er udsagn som 'rammen er sat' og 'det er blevet bestemt på højeste niveau'.

Mest gennemgående er dog teknikker som har til formål at gøre medarbejderens strukturelle kritik til et privat anliggende. Her pakkes udsagnene enten ind som omsorg, hvor medarbejdernes frustration over arbejdsvilkårene mødes, som om den i virkeligheden er den enkeltes nødråb om problemer i sit privatliv. Eller at kritikken af systemet bliver tilbagevist ved hjælp af kritikerens manglende omstillingsparathed, hans eller hendes bagstræberiskhed, eller at medarbejderen simpelthen ikke er konkurrencedygtig nok og dermed hellere bør arbejde med sine egne kompetencer og sin effektivitet, i stedet for at bruge energi på at lede efter fejl i systemet (Willig 2016 s. 140-148). I følge Willig har alle disse teknikker, deres forskellighed til trods, det samme formål, nemlig at censurerer medarbejderne og få kritikken til at forstumme (ibid s. 206-209).

Flexismens sprog og fordring

Willig bruger begrebet 'flexisme' om det, han gennem sine undersøgelser har fundet ud af, at den neoliberale organisations kultur fordrer af medarbejderne. Flexisme skal med Willig forstås som en forvanskning af den kvalitet, at en medarbejder eller personalegruppe har evnen til at kunne være fleksible i deres prioriteringer, og derfor kan tilrettelægge arbejdet bedst mulig ud fra de givne rammer, sådan at det i stedet bliver et krav om endeløs og ukritisk tvangsfleksibilitet (Willig 2016 s. 25).

I den umiddelbart positive fordringen om at være omstillingsparat, forandringsvillig eller 'fremme i skoen', ligger mulighed for at forklare alle afvig eller manglende målopnåelser i velfærdsprofessionerne med den enkelte medarbejders, eller den specifikke professions, manglende evner, kompetencer eller sågar ved at stille spørgsmålstejn ved deres vilje til at udføre jobbet. Hvis en medarbejder i hjemmeplejen således mener, at der er for få hænder til at udføre de praktiske opgaver, bliver det muligt med flexismens sprog at respondere, at medarbejderen er for ufleksibel og at løsningen på ressourceknapheden er at medarbejderen ændre sig.

Willig peger på, at dette træk ved flexismen fører til, at medarbejderne udsættes for en lang række små psykologiske chok, det er disse han refererer til som små doser af arsenik i bogens undertitel. Willig mener, at disse chok påføres medarbejderen, i det de forventer at blive mødt som mennesker, der har en viden om feltet, som giver deres holdning og kritik legitimitet, men i stedet mødes de med en fordring om at rette kritikken mod sig selv. Willig peget på, at det er brutalt for et menneske at blive mødt på denne måde, fordi der slet ikke er tale om et møde, men derimod om en afvisning. I nogle tilfælde er afvisningen pakket ind som omsorg for den der ytre sig kritik, og da bliver det særlig voldsomt for den enkelte, der nu ikke bare skal gennemskue afvisningen af kritikken, men som også, bliver bedt om, for sin egen skyld vel at mærke, at vende sin strukturelle kritik og gøre sig selv til objekt for den. (ibid. s.157-160).

Disse dråber af arsenik, som medarbejderne i de store velfærdsprofessioner udsættes for hver dag samler sig til en giftig dosis, der over tid har den virkning at gøre den kritiske medarbejder tavs og få dennes tvivl på systemet til at forstumme. Ligeledes sigter den mod at få hele personalegrupper til at holde op med at protestere mod udefrakommende pålæg og nedskæringer. Willig skriver: *'Censuren opstår, fordi – således lyder min påstand – den eller de grupper, der ytrer sig kritisk, har erfaret, at de udstiller sig selv som konkurrencesvage, hvis de påpeger, at de ikke længere kan følge med. De anses for at være 'bagstræberiske' og 'bagudskuende'. Censuren er nemlig ikke kun en censur af de frie ord, men også af professionsidentiteten og eftersom det moderne menneske lægger så meget af sin identitet i arbejdet, bliver det også en censur af den enkeltes grundlæggende identitet.'* (s.207)

At jeg mener, at Willigs undersøgelser og pointer om 'afvæbnet kritik' er relevante for at forstå, hvorfor tvivl rammer medarbejderne i velfærdsprofessionerne og hvorfor dette opleves som problematisk, både af den enkelte og af organisationen som helhed, er dels fordi jeg i hans bog genfinder sætninger jeg kender fra min egen egen profession og arbejdshverdag, og dels mener at se paralleller til den frustration og kritik som kommer til udtryk i de diskussioner og debatindlæg der kommer frem bl.a. i de skrevne medier.

I eksemplet fra de to artikler i Information om vilkårene og prioriteringerne i børne- og ungepsykiatrien, jeg nævnte indledningsvis, bryder Willigs analyse af sproget i velfærdsorganisationerne og dets konsekvenser for den kritiske tænkning ud i lys lue.

Når man som læser af artiklerne i Information holder den oprindelige kritik op mod det svar som gives, kan man blive i tvivl om hvorvidt parterne overhoved taler om samme sag. For det første har de forskellige opfattelser af, hvordan realiteten i feltet ser ud; hvor ledelsen viser til, at der er god målopnåelse og hævder at ingenting viser, at der er et problem, ser fagpersonalet et misforhold

mellem at passe deres arbejde ordentligt og at leve op til ydelsessystemets logik. Hovedpointen i medarbejdernes kritik er således netop rettet mod det system, som ledelsen bruger til at begrunde, at der ikke er hold i kritikken. Det er værd at bemærke, at medarbejderne ikke kritiserer den økonomiske ramme for deres arbejde, men derimod den måde den økonomiske ramme er blevet styrende for den behandling som gives. Deres argument lyder således, at de oplever, at deres fags kerneydelse, hjælp til psykisk syge børn og unge, nedprioriteres til fordel for en administrativ logik og et registreringssystems algoritme.

Det påfaldende i svaret fra ledelsen er, at det egentlig ikke er et svar; det er en påstand. Nemlig den, at kritikken ikke skal tages for pålydende men at der derimod er tale om, at medarbejderne er utilfredse med, at de skal dokumentere det arbejde de udfører og derfor brokker sig på deres egne vegne. Regions formanden åbner end ikke for, at fagpersonalet har legitime synspunkter, eller at deres kritik af systemet kan tages alvorligt sådan, at deres faglige udspil vægtes tungere end det system de kritiseres logik. Hansen fremhæver derimod, at systemets målparameter, ventetiden for behandling, viser at ventetiden er blevet reduceret og dermed virker ydelsessystemet efter hensigten. Han tydeliggør dermed, at der ikke er andet end dette parameter i organisationen, som har legitimitet når det kommer til at vurdere kvaliteten af arbejdet.

Hvis man læser de to artikler og tager begge parter ord for pålydende, kan man altså konkludere følgende to ting: 1) At det nye ydelsessystem sikre, at det går hurtigere for børn og unge med psykiske problemer at få hjælp som ikke virker, og 2) at det der er på spil reelt set ikke er, hvorvidt ydelsessystemet er et registreringssystem, der er u hensigtsmæssigt at bruge inden for det psykiatriske arbejdsfelt, men derimod hvad eller hvem som har mulighed for at gøre vurderinger og træffe beslutninger i feltet.

Med udgangspunkt i det svar der gives på den strukturelle kritik medarbejderne fremsætter kan vi afkode, at det slet ikke er meningen, at prioriteringer af behandlinger skal afgøres af feltets fagfolk, noget som man vel egentligt med rimelighed ville kunne gå ud fra var tilfældet, og noget de qua deres kritik også selv ser ud til at antage, men derimod at disse beslutninger skal tages på baggrund af udefrakommende, politisk definerede og frem for alt målbare prioriteringer.

Goddag mand økseskaft

Når man i Willigs bog læser eksemplerne på de svar medarbejderne i velfærdsprofessionerne har fået på deres strukturelle kritik, f.eks. at de af deres kollega får spørgsmålet 'har du sovet godt?', må man undre sig over, hvordan disse udsagn på nogen måde kan opfattes som meningsfulde, dels af modtageren men måske endnu mere overraskende af afsenderen, ja hvordan kan de i det hele tage

karakteriseres som et svar, når de overhoved ikke tager udgangspunkt i eller forholder sig til det sagte? I eksemplet fra artikel i Information ses dette også. Fagpersonernes konkrete kritik af prioriteringer i ydelsessystemet, får et modsvar af regionsformanden der slet ikke anerkender det sagte når han svarer, at det medarbejderne i virkeligheden giver udtryk for er uvilje mod forandring. Med Willigs analyse af 'flexismen' kan vi se, at det med det neoliberale sprogbrugs hjælp er muligt at deltage i og afslutte en samtale, uden på noget tidspunkt at forholde sig til det modparten siger. Ja, faktisk opleves det som progressivt og positivt fordi der derigennem vises, at den som svarer har forstået behovet for at være forandringsvillig og ydelsesoptimerende. Dialogen tilsidesættes, og den ordvekslingen der sker i stedet, bliver respondentens chance til at positionere sig i organisationen og pga. sin frasigelse af muligheden for at være eftertænksom og kritisk, stige i det organisatoriske hierarki. Således er det, på trods af det grundlæggende fornuftsstridige i at tilsidesætte det et medmenneske har sagt og i stedet svare dette menneske på noget helt andet, muligt at tjene på at gøre netop det.

Med flexismens standardiserede tvangsfordringer om fleksibilitet og omstillingsparathed, eller den bagvedliggende logik, som kommer frem i en stor del af sætningerne Willig har indsamlet; at det er det, at medarbejderen eller kollegaen insisterer på at forholde sig strukturelt kritisk, som er det egentligt problem, bliver eventuelle udfordringer i organisationen altid knytte op mod dette og løsningen på alt vil derfor være mere 'flexisme.' I denne sprogkultur er det ikke længere så væsentligt, hvad der konkret bliver sagt, da alle ytringerne uanset svares inden for flexismens rammer. Således bliver det efterhånden ikke længere påfaldende for deltagerne i disse samtalelignende ordvekslinger, at de forskellige parterers ytringer ikke har nogen indbyrdes sammenhæng. Når den eneste sammenhæng i samtalen således er flexismens fordring, bliver formålet ikke at forstå den andens synspunkt eller at bruge den kritik som ytres til at udvikle arbejdspraksissen. Formålet bliver at løse alle problemer ved at bringe kritikken til ophør og sikre, at gryende kritiske tanker censureres inden de bliver til nye problemer i organisationen. Netop det træk ved flexismen; at det som i udgangspunktet var et organisatorisk anliggende bliver til et individuelt og privat forhold, med en medfølgende fordring om selvansvar, muliggøre at et sådan absurd sprogteater kan udfolde sig gang på gang og træde i samtalsens sted.

Umyndiggørelse

For at forklare, at der overhoved er opstået en situation, hvor medarbejdere i psykiatrien udtrykker sig kritisk i fuld offentlighed, bruger den øverste ledelse argumenter som, at det er den lokale ledelses ansvar, at systemet bruges rigtigt og dermed deres skyld hvis der er et problem, og at

medarbejderne frygter at ydelsesregistrerings-systemet skal afslører, at de ikke arbejder nok eller effektivt (ud fra en logik om, at hvis de ikke har noget at skjule, kan de ikke have noget imod at blive overvåget og detaljestyret). Samtidig tilskrives personalet en generel uvilje mod, at nogen blander sig i måden de udfører arbejdet eller, at deres arbejdsorganiseringen er i forandring. Man må som læser altså forstå, at problemet ikke er systemet, men at personalet har et problem med autoriteter, eller med at de ikke selv er autoriteten på deres område. Dette sidste er vel i og for sig ikke er så mærkeligt, da det er dem som har både teoretisk og praktisk viden om feltets problemstillinger og udvikling.

Det forekommer jo umiddelbart absurd at reducere disse veluddannede menneskers faglige kritik til et udslag af brok eller et ønske om at dække over deres egen arbejdskapacitet, og ligeledes fornuftsstridigt at se bort fra deres holdninger ved vurdering af arbejdets kvalitet og organisering, men dette kan med Willig ses som en strategi, der tjener til umyndiggørelse af den enkelte medarbejder og af personalet som gruppe. Formålet med strategien er at sikre, at de ikke holder fast i deres strukturelle kritik og i stedet føjer sig for den neoliberale fordring om tvangsfleksibilitet.

Willig skriver at sådanne umyndiggørende processer er: *'altid negative i den forstand, at de fratager mennesker muligheden for at ytre sig eller sætter erfaringen af at kunne ytre sig under et voldsomt pres. Det viser sig ved, at en person eller en gruppes status kommer under et stærkt pres, hvorved personen eller gruppen risikerer at miste deres fornemmelse af et selv og som følge heraf føler afmagt og handlingslammelse. (...) Meningen forsvinder, i takt med at evnen til at kritisere kommer under stadig større pres – for med presset forsvinder en persons reelle autonomi og således også enhver forestilling om, hvordan den enkelte eller gruppen vil forme deres liv på en meningsfuld måde,...* (Willig 2016, s. 219) Willig peger i citat på en meget vigtig konsekvens af, at kritikken og ikke mindst kritikkerne sættes under pres nemlig den, at den manglende autonomi fører til, at det meningsbærende i arbejdet opløses.

Når medarbejderne ikke kan genkende deres egne værdier i deres arbejdshverdag, og heller ikke oplever at kunne påvirke beslutninger sådan, at der bliver et større samsvar mellem værdier og prioriteringer, vil dette nødvendigvis føre til, at den enkelte oplever et meningstab. Dette vil i udgangspunktet give næring til endnu mere tvivl og kritisk tænkning, men vil også, hvis meningstabet bliver for stort, kunne ramme som handlingslammelse og yderligere tab af mening. Hvordan kan man f.eks. gå på arbejde og forbryde sig mod sit eget menneskesyn? Eller med sin faglighed være med til at legitimere et system, som for længst har forkastet fagligheden til fordel for f.eks. registreringsvenlige målparametre?

Den enkelte medarbejder må finde en måde at håndtere dette på, hvad enten hun bestemmer sig for at sidde sin egen indre stemme, sin tvivl, overhørig og deltage som et umælende led i de

umyndiggørende processer som foregår, eller tager flexismens fordring på sig og deltager aktivt i at reproducere en endeløs række af (selv)censurerende ytringer. Alternativet er naturligvis at insistere på at tage sin tvivl alvorlig og at fortsætte sin kontinuerlige kamp for at træde ud af umyndiggørelsen, men da risikerer hun at måtte tage konsekvenserne i form af fyring eller social udelukkelse på grund af sin negative holdning. Det er med dette blik muligt at se medarbejderen som insisterer på sin strukturelle kritik og sine uzensurerede ytringer, som den offentlige ansattes omvendte fortælling om kejserens nye klæder. Her har medarbejderen rent faktisk tøj på, i form af sine faglige argumenter og evne til at rette blikket mod strukturelle forhold og kritisere dem, men hendes kollegaer og ledelse er ude af stand til at se hendes påklædning, fordi de ser hende gennem flexismens briller og alt de derfor kan se er et stakkels, eksponeret brokkehoved.

Et andet element ved umyndiggørelsen gennem flexismens fordring som berøres i citatet, er det tab af status som fagpersonalet oplever når de ikke længere, qua deres faglige ekspertise, oplever at have definitionsret i forhold til værdierne i deres felt.

Havde man taget kritikken som fremføres af medarbejderne i børne- og unge psykiatrien for pålydende, ville fagpersonalet som udtaler sig tillægges autoritet og de ville på grund af deres faglighed blive mødt med tiltro til, at de har et legitimt udgangspunkt for f.eks. at vurdere forskellige behandlinger. Medarbejderne ville dermed få en høj grad af autonomi når det gælder at definere værdier og normer i arbejdsfeltet, og både den enkelte medarbejder, men i særdeleshed fagfolkene som gruppe, ville blive anset som de mest relevante bidragsydere når overordnede beslutninger skulle tages i feltet. Når dette ikke er tilfældet vil disse medarbejdere, og som Willig påpeger grupper af medarbejdere, derimod blive fastholdt i en nedadgående spiral af manglende autonomi, med deraf følgende yderligere tab af mening.

Kritik uden modtager

I den neoliberale organisationskultur er en væsentlig hindring for kritikken og de forandringer den ville kunne føre til, at det kan være næsten umuligt at gennemskue hvor eller til hvem man skal rette den. Willig ser dette i de svar-sætninger han har indsamlet: *'Så vidt jeg kunne skønne (...) var der ingen forskel mellem ledelsens og medarbejdernes svar på kritik. Derimod var det interessant, at alle reproducerede dem over for medarbejdere og kollegaer, ledere over for mellemledere, pædagoger over for børn, (...). Der er således ingen reel eller intentionel afsender af sproget, og der er derfor snarere tale om opkomsten og etableringen af en neoliberal kultur end om en særlig*

identificerbar gruppe, der har orkestreret et nyt sprog til afvæbning af medarbejderes kritik.'

(Willig, 2016. s. 71)

Den neoliberale organisations sprog har altså sin egen selvbestaltede og selvbeskyttende logik, hvor det ikke er muligt at forholde sig kritisk eller at ytre kritik af kulturen og få et svar, uden samtidig at reproducere disse logikker og styrke dem i deres position. I stedet for at have en definerbar 'tyran' som så at sige 'afsender' af undertrykkelsen i organisationen, er hver eneste kollega og den enkelte medarbejder selv både den censurerende undertrykkelses udøver og offer.

Med dette in mente må den logiske konsekvens af neoliberalismens indtog i velfærdsprofessionerne være, at den strukturelle kritik helt ophører og at alle led i organisationerne hen ad vejen indoptager logikken så at censureringen til sidst vil være komplet. Sådan forholder det sig imidlertid ikke for som Willig udtrykker det: *'Når der ikke er mulighed for at udtrykke kritik, tilsidesættes den ikke bare. Den forsvinder ikke. Den kan ikke holdes nede eller ude, og der opstår derfor et behov for ventiler for kritikken, så den kan 'få raset ud'. Ventilene har den psykologiske funktion at 'lette trykket', så den, der forhindres i at udøve kritik, ikke 'koger over'.*

Eftersom mennesket er et kritisk væsen, strider det mod dets natur at holde igen med sin kritik. Det er naturstridigt.' (s. 42-43) Willig giver forskellige eksempler på hvilke ventiler mennesket er henvist til når de ikke kan få afløb for kritikken i sin rette form (bl.a. aggression og handlingslammelse), men mest interessant er det, at dette er det eneste tidspunkt i bogen, hvor Willig benytter sig af en henvisning til, at noget er naturligt eller er af naturen givet for at forklare sine pointer. Det er med Willig altså nogle tilstande og handlinger som er naturlig for mennesket, og det at have trang til at responderer på sine oplevelser og erfaringer med kritisk tænkning og ytring er blandt dem.

Kant

Trangen til at bruge sin fornuft

I 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', skriver Kant, at menneskets oplysning består i, at det træder ud af sin selvforskyldte umyndighed, ved at gøre brug af sin fornuft. Umyndigheden er at forstå som selvforskyldt i det den, jo mindre der er tale om at manglende forstand er årsagen, udspringer af dovenskab – Kant fremhæver, at det er enklere og mere bekvemt at lade sig lede af andre – samt af menneskets fejhed, forstået som manglende villighed til at lade sin egen fornuft være rådende over ens handlinger. Kant lægger ikke skjul på, at ikke alene er det ubekvemt at taget skridtet fra umyndighed til myndighed, det vil også for mange opleves som risikofyldt at træde ud af fællesskab ved at være – og ytre sig – kritisk.

I følge Kant er der i et hvert samfund formyndere som netop arbejder for at fastholde menneskene i deres umyndighed, da de der igennem bliver lettere at kontrollere. Dette er også grunden til, at det indebærer en hvis risiko, ud over den at man selv må stå til ansvar for de handlinger ens fornuft kræver af en, at træde ud af sin umyndighed. Som Kant fremhæver skal der derfor mod til for at benytte sig af sin forstand og fornuft, i stedet for bare at følge med- eller efter andre. (Kant, 1999, s.21)

At mennesket, på trods af det besvær og den risiko det indebærer at være et tænkende individ, alligevel med jævne mellemrum føler trang til at træde ud af umyndigheden, forklarer Kant med menneskets fremadskridende natur. På baggrund af dette afviser Kant, at det kan være meningsfuldt at tro, at en generation eller en samfundsinstitution (Kant henvender sig primært til kirken) på et givet tidspunkt i historien, kan definere hvad der er rigtigt eller forkert for et samfund for tid og evighed, og gennem dette forsøge at fratage fremtidige mennesker og samfund, deres mulighed for erkendelser og udvikling. Kant siger ligefrem at et sådan ønske ville være en forbrydelse mod menneskets fremadskridende natur, og som følge der af, har det ingen legitimitet og vil derfor blive forkastet af eftertiden. Kant skriver videre, at selvom det enkelte menneske, når det lykkes for det at træde ud af sin umyndighed, vil gøre dette med en usikkerhed som skyldes, at det er uvant for det at tænke selvstændigt, så er der derimod for folket samlet set, altid en fremadskridende bevægelse, og dersom det får tanke og ytringsfrihed vil det være nærmest umuligt, at udviklingen ikke bevæge sig mod nye erkendelser. (Kant, 1999, s. 24-25)

Med dette udsagn bliver det tydeligt, at Kant ikke i denne tekst kun skriver til individet og beder det om at gøre brug af sin egen fornuft, men samtidig retter en appel til sin samtid om at erkende det, han mener er menneskets naturlige karakter, nemlig det at være et kritisk tænkende væsen, samt at anerkende borgernes ret til at ytre sig i og om samfundet.

Den offentlige og den private brug af fornuften

Når Kant i teksten opfordrer alle til at gøre brug af sin egen fornuft og til at forholde sig kritisk, så skelner han mellem det han kalder den private- og den offentlige brug af fornuften.

Med den private fornuft mener Kant den, som mennesker i kraft af deres funktion eller position i samfundet skal gøre brug af. Her kan man ikke ytre hvad man vil, men er forpligtet af den rolle man har i fællesskabet og de opgaver man varetager qua denne rolle. Derfor lægger Kant også vægt på, at individet ikke kan forvalte denne private fornuft som det vil, og det har ikke retten til at lade være med at handle i tråd med den position det har. Hermed er hans opråb om, at mennesket skal bruge

sig fornuft og træde ud af umyndiggørelse, på ingen måde en opfordring til anarki eller til, at alle til en hver tid gør præcis det de selv synes uafhængigt af, hvordan dette påvirker fællesskabet. Han understreger tværtimod, at det i flere sammenhænge er nødvendigt, at mennesket handler i henhold til sin rolle, uden at stille kontinuerlige spørgsmål ved denne handlings legitimitet.

Kant refererer til dette som en forestillet eller kunstig enighed, som man må indgå i, altså en loyalitet med den institution eller det samfund man er en del af. Officeren skal f.eks. ikke midt under slaget stille spørgsmålstejn ved den ordre han modtager, derimod skal han som borger forholde sig til grundlaget for ordren eller konsekvensen af den. Kant skriver f.eks.: *'Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen ein gewisser Mechanismus notwendig, vermittelt dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden. Hier ist es nun freilich nicht erlaubt zu rasonnieren; sondern man muss gehorchen. Sofern sich aber dieser Teil der Maschine zugleich als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht, mithin in der Qualität eines Gelehrten, der sich an ein Publikum im eigentlichen Verstand durch Schriften wendet: kann er allerdings rasonnieren, ohne dass dadurch die Geschäfte leiden, zu denen er zum Teil als passives Glied angesetzt ist.'* (Kant, 1999, s.22)

Den henvendelse som individet kan rette gennem skriften som Kant sigter til i slutningen af citatet, er det han kalder den offentlige brug af fornuften. Det er ved denne, at mennesket kan træde ud af sin ellers selvforskyldte umyndighed og tage ansvaret for sig selv og sine handlinger på sig. Mennesket bruger sin offentlige fornuft når det henvender sig, ikke som repræsentant for en bestemt samfunds funktion eller embede, men som borger i samfundet. Som menneske kan individet gøre frit brug af sin fornuft, for det er ikke i denne henseende et 'passivt led' i en række af samfunds bærende funktioner. Kants appel i ovennævnte citat er tydeligvis både møntet på individet og på samfundet. Hvor individet skal forstå, at det er forpligtet både mod sin position i samfundet, f.eks. som soldat eller embedsmand, og som menneske mod det at træde ud af umyndigheden og ytre sig om selvsamme samfund, skal samfundet acceptere, at det skal være muligt for individet både at være en del af samfundets institutioner, hvis praksisser det er forpligtet på, og at have frihed til som borger at ytre sig kritisk om disse specifikke institutioner, samt om samfundet generelt. Det myndige individ er altså forpligtet på at forholde og ytre sig kritisk til den 'maskine' han eller hun er et 'passivt' led i, på samme tid som der ligger en forpligtelse til netop at opfylde sin rolle i maskineriet. Alternativet for individet er at være en del af den umælende, umyndige masse.

Det samfund Kant skrev sin tekst til, var selvsagt meget forskellig fra det moderne samfund vi kender i dag, og det er derfor ikke alle dele ved skellet mellem den private og den offentlige brug af fornuften, der er lige så relevant i dag, som de var på hans tid. F.eks. er datidens begreb om den lærte embedsmand, som har mulighed for at bruge sin offentlige fornuft til at træde ud af sin umyndighed, ikke sammenlignelig med dagens samfund, hvor det at kunne skrive og at have et læsende publikum ikke længere er forbeholdt de få. På samme måde var Kants samtid domineret af de uangribelige autoriteter; kirken og statsmagten. Det som kunne tænkes og siges var i høj grad censureret af disse, og det kunne indebære en stor risiko for liv og helbred at ytre sig i mod den verdensorden de dikterede.

Det store tidsspænd til trods, er der mange ting ved Kants tanker som stadig er gældende. Forpligtelsen for den enkelte til at trodse sin fejhed og gøre brug af sin egen fornuft, samt dennes mulighed for frit at kunne ytre sig om det samfund og fællesskab han eller hun er en del af ved hjælp af denne, er stadig lige relevante at forholde sig til i dag, som de var på Kants tid.

Det er som nævnt ikke Kants ærinde at opfordre mennesket til at gøre op med, at det i sit arbejdsliv spiller en rolle i en større sammenhæng, men ved at medarbejderen udelukkende ser sig selv som et tandhjul i en maskine, hvis mål og retning ligger helt uden for deres egen holdnings- og handlingssfære, kan han eller hun givetvis beholde sin, med Kant, behagelige og trygge plads, hvor intet risikeres, heller ikke ansvaret for egne handlinger, men hvor han eller hun tilgængæld holder sig selv fast i umyndighed.

Medarbejdere i de moderne velfærdsorganisationer løber ikke en risiko for at blive henrettet hvis de ytre sig kritisk, og selvom de i overført betydning kan risikere at miste hovedet ved at blive fyret, så ville det være urimeligt at påstå, at denne trussel skulle virke lige så undertrykkende som at miste det i bogstavlig forstand. Sammenholdt med den grad af uddannelse det moderne menneske har og dets muligheder for at udtrykke sig kritisk i kraft af dette, peger det mod, at det er noget andet i spil end manglende viden og manglende mod, når den moderne medarbejder i dag oplever, at den kritiske tænkning har trange kår.

Umyndiggørelse i den neoliberale organisationskultur

Kant tager selvsagt i teksten 'Hvad er oplysning?' udgangspunkt i tænkningens og forstandens plads i et menneskes brud med umyndigheden, men nok så vigtigt er det, at han vægtlægger modet dette kræver, han skriver: '*Hab mut, dich deines eigenen verstandes zu bedienen.*' (Kant, 1999. s. 20). Der risikeres altså noget, når vi benytter vores egen forstand frem for tankeløst at lade os lede af andre, hvorfor skulle det ellers kræve af os at vi er modige. Vi må udvise viljen til at træde ud af

den bekvemme tilstand af medløberi, hvor vi slipper for at være i vores egen forstands og fornufts vold og derfor heller ikke behøver at føle os ansvarlige for de handlinger vi udfører eller for, hvordan de påvirker samfundet eller vores medmennesker. I stedet må vi tage dette ansvar, og de medfølgende konsekvenser for vores liv, på os.

Kant retter i teksten ikke kun en appel mod det enkelte menneske for at få det til at bruge sin fornuft, han peger også på hvilke strukturelle ting i samfundet, der er med til at modarbejde, at mennesket benytter sig af sin fornuft og dermed hvorfor det er nødvendigt med mod for at kunne træde ud af sin umyndighed. Kant sammenligner den måde samfundet holder sine borgere i skak, med måden man holder tamdyr i en fold i landbruget. Han peger på, hvordan de han omtaler som formyndere først og fremmest er interesserede i, at menneskene forbliver dumme og forholder sig rolige, så de ikke træder uden for indhegningen og udfordrer deres vogtere gennem brugen af deres fornuft. Ved hjælp af eksempler på, hvor farligt det er for individet at gå sine egne veje, eller tænke sine egne tanker skræmmer disse formyndere herefter mennesket til at holde kontrol med sig selv, så de bliver i folden og undgår at lade deres forstand stikke af med dem. (Kant, 1999 s. 20).

På trods af, at både hverdagslivet og samfundsstrukturen er meget anderledes end den var da Kant skrev sin tekst, så er disse to pointerne i teksten; at mennesket må gøre brug af sin egen forstand for at slippe ud af umyndigheden, og at der er magtstrukturer i organisationerne/samfundet som modarbejder netop dette, stadig aktuelle.

I de moderne velfærdsprofessioner og i samfundet generelt, er det ikke længere så enkelt at se, hvor denne definerende magt kommer fra. Der er ikke længere nogen eller noget klart defineret, øverste samfundsledelse, der har fået sin magt af gud, og selv den magt som udøves i organisationerne har som oftest ikke længere en klar afsender, man kan holde ansvarlig for de beslutninger der træffes og de konsekvenser de har. Det formynderi som tidligere var nemt at få øje på, netop fordi der var en tydelige autoritet som afsender af det og dermed også et konkret sted at rette sin kritiske tænkning og ytring imod hvis man turde, er over årene langsomt forsvundet til fordel for en langt mere kompleks og uigennemskuelig magtstruktur. I den neoliberale organisationskultur, som Willig peger på er til stede i de moderne velfærdsprofessioner, er den eksterne formynder næsten helt forsvundet og magtstrukturen, som medarbejderen før kunne gøre til genstand for deres kritik, er blevet opløst i sprogets fordring om, at de skal holde sig selv og deres kollegaer individuelt ansvarlige for konsekvenser af f.eks. strukturelle eller økonomiske ændringer. At største delen af samfundets borger nu har de uddannelsesmæssige forudsætninger for at kunne ytre sig strukturelt kritisk, og at de ikke længere risikerer bogstaveligt talt at miste hoved hvis de gør det, har derfor ikke betydet, at den kritiske tænkning er sluppet fri af begrænsende magtstrukturer eller, at det ikke længere er

forbundet med negative konsekvenser for den tænkende at gøre brug af sin forstand - det kræver fortsat mod at lytte til sin tvivl og ytre sig kritisk – men nu er selve det sprog som mennesket har brug for, for at kunne ytre sig taget som gidsel i den neoliberale kultur.

Når det neoliberale sprog stækker kritikken i organisationen og fører til, at medarbejdere, ledere og kollegaer censurerer hinandens ytringer, sker dette primært ved følgende to greb. Enten ved, at vi ikke tager hinandens ytringer for pålydende og i stedet insisterer på at gøre den som taler til genstand for analyse ud fra en forestilling om, at der nødvendigvis må ligge enten psykologiske eller private problemstillinger til grund for, at denne har en kritisk holdning til arbejdsfeltet eller dets struktur, eller ved at afvise at diskutere en given sag på dens egne præmisser og i stedet besvare kritikken med en standardiseret sætning som f.eks. 'her taler vi ting op, ikke ned' eller 'vi har ikke problemer, kun spændende udfordringer'. Fælles for de to sproglige strategier er, at de helt grundlæggende afviser afsenderen af kritikken, som et menneske der er i stand til at bruge sin fornuft. Det er dermed ikke nok af afsenderen af kritikken har mod til at ytre sig, på trods af de konsekvenser det kan medføre for hans eller hendes karrierer eller status i personalegruppen, dersom ytringen ikke bliver taget for pålydende og den talende ikke anerkendes som et menneske med en legitim ret til at have en holdning til sit arbejdsfelt, vil kritikken ikke kunne nå frem til den struktur den er en kritik af. Dette fører til en række af absurde situationer som f.eks. at regionsformand Bent Hansen svar på kritikken fra medarbejderne i psykiatrien er, at der ikke er noget der viser at der er blevet dårligere kvalitet i psykiatrien, selvom personalet er gået samlet ud og har sagt netop det.

Den mest absurde konsekvens af den neoliberale organisationskultur i velfærdsprofessionerne er dog de tilfælde, hvor en medarbejder er så dygtige til at reproducere det sprog der tales og at være repræsentant for organisationens værdier som omstillingsevne, effektivitet eller at have en positiv tilgang til alt, at han eller hun fuldstændig har internaliseret logikken om, at et hver problems modsvar, uanset dets økonomiske eller strukturelle karakter, er en fordring til dem selv om at blive mere forandringsparat og fleksibel. Disse medarbejdere vil nødvendigvis blive blinde for den sammenhæng de selv og deres profession er en del af, og være nød til at lade alt kritik blive til selvkritik.

Hvor personalegruppen der møde hinanden med censurerende udsagn i det mindste, med Kant, løber rundt inde i folden sammen og holder hinanden skak, så vil den perfekte neoliberale-velfærdsprofessions-udøver være i stand til at undertrykke sig selv, helt uden hjælp fra andre. Med denne medarbejders egen internaliserede forklaringsmodel, hvor alt tvivl altid er tvivl på sig selv og sine egen formåen, vil den strukturel kritik aldrig få anledning til at blive ytret. Den vil ikke engang blive tænkt til ende i personens stille sind, da han eller hun ikke behøver andre end sig selv og sine

egne tanker for, med det neoliberale sprog som værktøj, at returnere den strukturelle kritik og vende den til et privat anliggende. Med Kants billede vil denne medarbejder i yderste konsekvens ikke bare løbe rundt inde i folden alene, han eller hun vil have internaliseret folden så fuldstændigt, at der ikke er behov for den ydre indhegning længere, da dette menneske fuldstændig afstår fra at rette blikket væk fra sig selv og mod dets omverden.

Det er i dette forhold; at i det neoliberale sprog fanges vi alle i en absurd karrusel af samtaler, hvor vores ord ikke er måder at indgå i samtaler på, men derimod bliver den fold vi løber rundt i, så vi på en og samme gang bliver hinandens vogtere og vores egne undertrykkere, at det største dilemma for den kritiske tanke fremtræder. I dette, vil modet til at bruge sin egen forstand og dermed træde ud af umyndigheden, ikke kun være modet til at sige fra om forhold, men modet til at risikere at udstille sig selv, ikke alene som uenig eller anderledes tænkende, men som ude af stand til at honorere de krav der stilles til en som medarbejder, og dermed at udstille sig selv som resourcesvag, bagstræberisk eller ufleksibel som menneske. Men selv det er ikke nok, for når springet ud af folden tages, må der være et andet forhold til stede for, at den kritiske ytring skal kunne blive til mere end det selvudstillende brok, det anklages for at være.

For at blive taget alvorlig som strukturel kritik, må afsenderen overvinder sin egen bekvemmelighed og dovenskab og finder modet til at bruge sin egen forstand, men han eller hun er også afhængig af, at samtalepartneren eller modtageren af kritikken gør det samme. Ikke fordi den kritiske person ellers bliver forbigået i sin karrierer, bliver behandlet som parrier eller bliver fyret ved næsten omstrukturering, hvilket sådan set er brutalt nok, men dog netop en forventelige konsekvenser af at bruge sin egen forstand og selve grunden til at det kræver mod at ytre sig, men fordi ytringen hverken vil blive hørt eller taget for pålydende jo mindre samtalepartneren også udviser det samme mod til at bruge sin egen forstand.

Det er når en leder eller kollega afviser at bruge sin egen forstand og dermed vriste sig løs af det umyndiggørende sprog i organisationen, at den virkelig brutale konsekvens af kritikken rammer. Den, at du som medarbejder kan ytre dig kritisk, men du tillægges ikke myndighed over dit eget udsagn. Din strukturelle kritik tages ikke for pålydende, og med det neoliberale sprogbrug frakendes du retten til at definere hvad du mener med dine ord, og dermed muligheden for at ytre dig som et myndigt menneske, dit eget mod til trods.

Venter på Godot

Der er et grundlæggende misforhold mellem, hvordan der tales om behovet for f.eks. effektivisering (innovation kunne lige så godt bruges som eksempel, da absurditeten i sproget og strukturen ikke

nødvendigvis knytte sig direkte til noget økonomisk men ofte til, at noget skal være anderledes end det er nu for at være tilfredsstillende i dag, eller for den sags skyld tilstrækkeligt en gang i en uvis fremtid) og den enkelte medarbejders mulighed for at opretholde det meningsbærende ved arbejdet. Som Willig peger på, er sågar det sprog som medarbejderne kan bruge til at forstå deres situation, eller forsøge at ændre den, fanget i denne absurde karrusel af tilbagevisninger og meningsløshed. De kan derfor end ikke ytre sig om deres tvivl eller deres fornemmelse af at noget er galt, uden samtidig at bestyrke diskursens logik, nemlig at det at være i tvivl er at udstille sig selv som en der heller burde tvivle på sig selv og sin egen formåen, end stille spørgsmålstejn ved meningen i arbejdet eller ved arbejdets vilkår.

Men misforholdet mellem sproget og handlingerne i den neoliberale organisation er ikke det eneste, der præger de ansattes arbejdsliv. For mennesker er der en umiddelbar genkendelighed og logik forbundet med at tænke mål og middel i en sag som to forskellige ting, det ene stræber man imod som en slags endestation, det andet anvender man for å opnå disse mål. Paradoksalt nok er dette ikke altid tilfældet i de moderne velfærds institutioner. Ting som før var midler til målopnåelse f.eks. nytænkning eller effektivisering, kan med det neoliberale sprog blive mål i sig selv.

Dette paradoks, at målet og midlet kan være det samme i den neoliberalistiske ideologi; fleksibilitet og ydelsesoptimering, gennem fleksibilitet og ydelsesoptimering, fanger mennesket i et tomrum af absurd venten på at midlet har været anvendt længe nok til at målet opnås. Med andre ord medarbejderen afventer den dag der f.eks. er sparet nok, så de kan få ro til deres arbejde og så de kan fokusere på det som er meningsbærende for dem og det fagfelt de er en del af, men det bliver som at vente på Godot, der kommer i morgen, og i morgen og i morgen. Godot kommer ikke, sparerunderne og effektiviseringerne ophører ikke, der ventes forgæves. For den enkelte medarbejder vil det meningsfulde i arbejdet efterhånden opløses til fordel for en handlingslammende følelse af absurd meningsløshed.

Willig nævner i sin bog, at han har en fornemmelse af, at det sprogbrug og de logikker som gør sig gældende i de store velfærdsprofessioner, også kan genfindes andre steder i det moderne arbejdsliv (Willig 2016 s. 75). Det kan sagtens tænkes, at han har ret i det, alligevel er det måske ikke tilfældigt, at det netop er disse professioner som gang på gang er genstand for (offentlig) diskussion. At disse områder oftest er i velten skyldes nok, at de aller fleste mennesker i samfundet kan forholde sig til hvad mennesker i disse professioner laver og hvad deres samfunds opgave er. Vi har en forståelse af, at en lærer til 28 børn, hvor af 3 har behov for ekstra støtte er en udfordring for klassens læringsmiljø, eller at en læge som bruger 60 % af sin tid til administrative opgaver kun har 40 % tilbage til at se patienter i. En anden grund til, at det er enkelt for os at forstå hvori problemet

ligger, er fordi det kolliderer med vores egne opfattelse af, hvad disse menneskers arbejdsopgaver er og hvilken samfundsfunction de udfylder.

Disse professioners medarbejdere deler dog også en anden vigtig ting, som kan være med til at forklare, hvorfor rammeforholdene og værdisætningen i organisationerne, udløser frustration og tvivl hos medarbejderne. Dette andet er, at arbejdsopgaverne centrerer sig om andre mennesker. Uanset hvor genkendelig de kritikundertrykkende mekanismer, som Willig peger på i den moderne velfærdsorganisation er, og uanset menneskets trang til at bryde ud af den selvforskyldte umyndighed og gøre brug af sin egen fornuft, så peger dette fællestræk ved arbejdet, mødet med det andet menneske, på at tvivls-erfaringerne ikke kun har med fornuften og den strukturelle kritik at gøre, her er noget andet i og på spil. Dette andet må nødvendigvis også have sammenhæng med vilkårene for arbejdsfeltet, men kan forstås fra et andet perspektiv end kritik og fornufts orienteringen hos Kant og Willig.

Bjørn Ribers

Afhandlingens anvendelse i specialet.

Willigs undersøgelser af sproget i velfærdsprofessionerne, viser ganske vist noget om de vilkår som gør sig gældende for medarbejdernes kritiske refleksion og ytringer. Undersøgelsen giver et godt fundament til at gennemskue de afvæbnende mod-ytringer som rammer medarbejderne, når de ikke kan sidde deres tvivl eller samvittighed overhørigt, men der gives ikke nogen bud på, hvad det er ved netop disse professioners karakter, som får deres medarbejdere til igen og igen at tvivle på deres eget arbejdes kvalitet eller systemets gyldighed.

Som tidligere nævnt er en fællesnævner ved velfærdsprofessionerne, at deres arbejdsopgaver på forskellige måder centrerer sig om andre menneskers liv, og at en af hovedopgaverne for deres medarbejdere derfor er at møde disse andre mennesker. I den pædagogiske profession står dette møde vel mere centralt end i nogen af de andre professioner, så for at forstå forholdet mellem dette og medarbejdernes tvivls erfaringer, inddrager jeg en undersøgelse af, hvilken betydning disse møder har for den enkelte pædagog.

'Den etiske udfordring – perspektiver på konstituering af etisk bevidsthed i professionelt relationsarbejde' er en ph.d.-afhandling, skrevet af Bjørn Ribers. Han præsenterer den som et bidrag til konstituering af en professionsetisk bevidsthed inden for det pædagogiske felt. Ribers tager udgangspunkt i en række praksisnære problemstillinger, for at belyse de etiske dilemmaer pædagoger skal kunne håndtere i deres arbejdshverdag, og retter især blikket mod pædagogens egen

erfaring med at være professionel omsorgsgiver, i mødet med det menneske som modtager denne omsorg.

Hvor Ribers bruge dette blik på sine informanternes fortællinger til at undersøge den etiske bevidstheds vilkår i pædagoguddannelse og i det pædagogiske arbejdsfelt, retter jeg fokus mod den oplevelse af splittelse og tvivl hans informanter fortæller præger deres arbejdshverdag, og bruger de dele af Ribers empiri og analyse som belyser disse oplevelser. Jeg gengiver også nogle citater fra hans empiriske materiale, dette fordi jeg mener at hans informanternes udtalelser åbner for flere perspektiver end de Ribers udleder i sine analyser.

Jeg fremhæver især to af Ribers' pointer fra det empiriske materiale, som jeg mener peger på en anden måde at forstå tvivlen og dennes rolle i et menneskes liv, end som initierende for den kritiske tænkning. Den ene er, at informanterne i undersøgelsen giver udtryk for, at mødet med det andet menneske både er det der giver arbejdet mening og det som udløser tvivl hos den enkelte medarbejder. Den anden pointe er, at man ud fra pædagogerne svar kan læse, at tvivlen har potentiale til at vække menneskets samvittighed og tvinge det, ikke til kritisk tænkning, men til etisk refleksion.

Præsentation af metode og pointer

Metode

Ribers' primære formål med afhandlingen er at indsamle empirisk materiale som kan give viden om, hvordan medarbejdere forholder sig til etiske dilemmaer i det pædagogiske felt. Ribers interviewede 10 nyuddannede pædagoger, dels om hvordan de oplever forholdet mellem deres egne idealer for det pædagogiske arbejde og de hverdags udfordringer de møder i den pædagogiske praksis, og dels om hvilken plads diskussioner om etik har haft i deres uddannelsesforløb. Strukturen for indsamlingen af materialet har været, at Ribers først har interviewet pædagogerne hver for sig og derefter har haft en del af dem til et eller flere gruppeinterview. Ved gruppeinterviewene har Ribers haft to af deltagerne som observatører, og han har efterfølgende indraget deres tilbagemeldinger fra samtalerne i sine analyser. Dette omtaler han som et pædagogiske dobbeltblik på de etiske dilemmaer som informanterne fortalte om og de refleksioner de gav anledning til i gruppen. (Ribers, 2012, s. 82-85)

Meningsfuldhed i det pædagogiske arbejde

Et gennemgående træk ved de 10 informanternes svar og refleksioner var, at deres arbejde er meget vigtigt og betydningsfuldt for dem. Pædagogerne gav alle udtryk for, at det var deres interaktioner

med andre mennesker som stod centralt i deres forståelse af deres arbejdes mening og at deres motivation, arbejdsglæde og succesoplevelser knyttede sig til netop disse møder. For pædagogerne er den værdi de tillægger disse møder, ikke alene styrende for hvilke faglige beslutninger de tager eller hvordan de prioriterer de forskellige aspekter ved det pædagogiske arbejde, men også i høj grad for, hvordan de opfatter sig selv både professionelt og privat. Der er dermed for disse pædagoger en konstant vekselvirkning mellem deres professionelle rolle og deres person. Ribers opsummerer dette vekselvirkende forhold således: *'Som det fremgår (...) er deres egen selvforståelse præget af en dyb idealisme, en idealisme som ikke handler om, hvilke principper og regelsæt eksterne kræfter foreskriver, men derimod en idealisme, som er subjektivt forankret forståelse af betydningen af deres arbejde. En betydning, som giver et lavtlønnet og ofte udfordrende relationsarbejde mening.'* (Ribers, 2012 s. 109)

Det er dog ikke kun i mødet med 'eksterne kræfters regelsæt' at de nyuddannede pædagoger oplever, at der er et misforhold mellem deres egne værdier og de forventninger der er til dem som medarbejder i en institution. En stor del af informanternes fortællinger kredser om de vanskeligheder de har med at indgå i personalegrupper, hvor de er uenige i kulturen eller hvor de bliver udfordret på deres værdier. Informanten Anna fortæller bl.a. i et af gruppeinterviewene om et praktiksted hvor der blev skældt meget ud at: *'Jeg prøvede at tage det op og ... ja, at vi skældt meget ud, og alt det der halløj, og deres argumentation var ligesom, at børnene, de var jo vant til at blive skældt ud hjemmefra (de andre griner) og derfor kunne man ikke pludselig arbejde på andre måder, fordi det ikke ville have nogen effekt. (...) Men jeg synes bare, at det var så forkert at stå og råbe til et barn, at det skal være stille. Altså det gav slet ikke mening i min verden, og jeg syntes, at det var helt forfærdeligt.'* (Ribers. 2012 s. 180) I dette tilfælde giver Anna udtryk for, at den kultur der er i institutionen er uforenlig med hendes eget menneskesyn og at det er vanskeligt for hende at være en del af personalegruppe. Flere af de andre informanter fortæller også om kultur og menneskesyn i de institutioner hvor de arbejder, men med forskellige vinkler. Informanten Freja, som er meget glad for sin arbejdsplads, fortæller f.eks. følgende:

'Der har vist faktisk også været snak om, at ledelsen vil lave sådan en... at når man ansætter folk, så har vi et stykke papir, hvor der ligesom står at 'en ansat i Fritidshjemmet skal kunne have det og det menneskesyn, eller inden for det her menneskesyn og skal kunne arbejde på den og den måde, som vi nu arbejder på'. Og det siger man ja til, når man siger ja til at blive ansat på Fritidshjemmet og jeg tror også, at de så vil kunne... altså det vil også være en del i hvis man nu ikke passede ind eller hvis man nu ikke arbejder på den måde, at kunne sige 'du lever ikke op til de forventninger, vi har til en ansat i institutionen' og så bliver man bedt om at finde et andet sted.'

(Ribers 2012 s. 179)

Ud fra de forskellige pædagogers fortællinger om værdien af interaktionerne med andre i deres arbejde kan man læse, at selvom de oplever, at mødet med det andet menneske er det der er meningsgivende og betydningsfuldt, så er det også disse møder der giver anledning til usikkerhed. I forlængelse af det, er et af de mest fremtrædende temaer i alle interviewene derfor også, at pædagogerne ofte oplever at blive i tvivl og at de hele tiden befinder sig i situationer som kalder på etisk refleksion, noget som fører til, at de forstår deres arbejdsfelt som et, hvor der kun sjældent er et entydigt svar på de problemstillinger som dukker op.

Samtidig giver de udtryk for, at de oplever et udefrakommende pres for netop at kunne give denne type klare svar, samt et stigende krav om at dokumentere deres refleksion for at kunne bevise, at de har forholdt sig til de etiske aspekter ved deres interaktion med det andet menneske. Ribers opsummerer forsigtigt modstillingen mellem systemets logik om kontrol og dokumentation som katalysator for et menneskes refleksion på den ene side og pædagogernes egne oplevelse af, at kravene om dokumentation hindrer, at de kan møde det andet menneske på en acceptable måde således: *'Som det er nu, har der været et øget dokumentationskrav i den professionelle praksis, en form for ydre kontrol, der implicit kan lede til selvkontrol, men man kan stille spørgsmålstegn ved, om dokumentationskravet alene vil skabe bedre vilkår for etikkens udfoldelse og manifestation i praksis.'* (Riber, 2012, s.149).

Selvom det fremgår af interviewmaterialet, at det pædagogiske felt er genstand for meget politiske opmærksomhed og regulering, så inddrages dette ikke i overvejelserne om det pædagogiske arbejdes mening, og hverken de interviewede pædagoger eller Ribers gør sig grundigere overvejelser over pædagogers rolle eller position i samfundet generelt. Det pædagogiske arbejdes betydning og værdi i et samfundsperspektiv fungerer dermed kun som et uartikuleret, usynligt bagtæppe for diskussionerne, og bliver reduceret til kun at være en ramme indenfor hvilken de meningsbærende møder med andre mennesker udspiller sig.

Alle informanternes overvejelser om mening og etik i det pædagogiske felt, knytter sig således til, at det er den hjælp pædagogerne yder og den udvikling hos den anden de er med til at understøtte, som gør arbejdet meningsfyldt. Det er dog dermed ikke sagt, at informanterne ikke tænke over etiske problemstillinger, som har med rammevilkår i det pædagogiske felt at gøre, eller at disse ikke udløser tvivl hos den enkelte.

Tvivl og etisk refleksion

Når man sammenholder de forskellige informanternes refleksioner over, hvornår de oplever at komme i tvivl som følge af etiske dilemmaer i deres arbejdshverdag kan man se, at problemstillingerne overordnet kan deles ind i to forskellige grupper.

Til den ene gruppe hører dilemmaer der udspringer af det pædagogisk arbejdes særegne karakter, at gribe ind i – og ville noget med – andre menneskers liv og udvikling. Dette er små og store erfaringer som pædagogen gør sig hver eneste dag, fordi der i arbejdet forekommer en endeløs række af episoder og valg, hvor han eller hun skal veje forskellige hensyn for og imod en given handling, og derfor kommer i tvivl om hvilke valg som er de bedste. Et eksempel på dette er følgende citat fra Bettina, en af Ribers informanter: *'Jeg kan mærke, at der er rigtig mange, der er i tvivl om forskellige situationer på arbejdet. Nu sådan nogle ting, som man kun kan stå i, i en arbejdssammenhæng. Sådan noget med 'hvad er magtanvendelse? Og må jeg godt det der, og er det rigtigt? (...) Fordi jeg synes, at pædagogik det er ... en stor del af det er jo moral og etik. Det er jo hele tiden ens egne holdninger man påfører andre.'* (Ribers 2012 s. 1999)

Til den anden gruppe af tvivls-erfaringer hører dilemmaer, som udspringer af et misforhold mellem det pædagogen oplever er det etiske rigtige at gøre i mødet med det andet menneske, og det han eller hun, i kraft af sin funktion som medarbejder i et system, har mulighed for eller bliver pålagt at gøre. I disse tilfælde opstår en tvivl i den enkelte pædagog, hvis rod ikke er en usikkerhed om hvad der i en given situation er det bedste valg, men derimod en dyb splittelse mellem hans eller hendes egen forståelse af, hvordan de bør handle mod andre mennesker på den ene side, og hvilke muligheder de rent faktisk har for at handle inden for feltets lovgivningsmæssige eller økonomiske rammer, på den anden. Flere af informanterne nævner også, at de oplever, at magten til at definere værdierne for det pædagogiske arbejde ikke ligger hos pædagogerne, og at de derfor sættes under pres i deres arbejdshverdag af ude fra kommende meninger og prioriteringer. Informanten Anna udtrykker det bl.a. således: *'... at jeg godt kunne tænke mig at pædagogerne nogen gange kom først og definerede deres arbejde. Jeg kan godt lide institutioner der siger 'det er det og det og det gør vi, og det gør vi, fordi at det er det, vi har lyst til at sætte ord på og definere'. Jeg bryder mig ikke om, at der kommer nogen ovenfra og siger 'nu skal I give et løfte om et eller andet halløj'. Men det er sådan, vores samfund fungerer, og vi ligger ret langt nede i den der kæde, men altså... Jeg kunne bare godt tænke mig nogle gange, at vi ligesom kom først en gang imellem. At kunne definere nogle ting og selv styre vores fag lidt. ...'* (Ribers 2012 s. 184)

Fælles for de to typer af dilemmaer er, at det hos den enkelte pædagog opstår tvivl om en given handlingens grundlag og gyldighed og dette giver anledning til en lang række overvejelser. Når

informanternes historier drejer sig om, at dilemmaet er opstået fordi pædagogens konkrete afvejninger deler sig mellem to modstridende hensyn til det andet menneske, f.eks. ved at pædagogen i et bofællesskab for udviklingshæmmede skal vurdere fagets omsorgsfordringen, mod idealet om individets selvbestemmelsesret, opstår der en tvivl knyttet til hvilket hensyn som skal veje tungest i den konkrete situation. Selvom pædagogerne fortæller, at sådanne problemstillinger kan give anledning til omfattende personlig tvivl på beslutningens gyldighed, eller til store uenigheder i personalegruppen om, hvilket hensyn som bør tillægges mest vægt, så er denne slags tvivl og splittelse altid udtryk for et dilemma der, på trods af dets kompleksitet, har det andet menneskes behov som omdrejningspunkt.

I den anden type dilemmaer, hvor der er et modsætningsforhold mellem arbejdets rammer eller systemets krav, og hensynet til det enkelte menneske, opstår en tvivl hos pædagogerne, som selvom det er det andet menneskes situation som har udløst den, ikke alene koncentrerer sig om dette andet menneskes behov eller rettigheder. Tvivlen og samvittigheden kan hos den enkelte fremtvinge stillingtagen i forhold til det systemet byder det andet menneske, men samtidig presser denne tvivl også på for en refleksion hos den enkelte pædagog, over sin egen delagtighed i selvsamme systemet. Der opstår en splittelse mellem at være medmenneske og medarbejder. Som Ribers påpegede, så er pædagogernes selvforståelse præget af en idealisme, hvor det at de kan være noget for andre, er det som er meningsfuldt for dem ved deres arbejde. Det er netop dette forhold, der kommer under pres i disse dilemmaer, for hvordan kan pædagogen bevare denne meningfuldhed, eller opretholde sin selvforståelse, i de situationer hvor systemet pålægger ham eller hende at tilsidesætte sin egen fornemmelse af at handle uetisk overfor den anden?

Den erfaring, at det pædagogiske felt er et felt, hvor der ofte er en modstilling mellem hensynet til systemet og hensynet til de mennesker som er en del af systemet, er noget alle informanterne giver udtryk for i interviewene og Ribers ser, ligesom Willig, at det sprog hans informanter bruger til at beskrive kravet om at forene modsatrettede hensyn, samt de problemstillinger de tager op i forhold til den politiske styring af deres profession peger imod, at en neoliberal tilgang til både personale og brugere af pædagogiske institutioner er fremherskende. I et underafsnit han kalder 'Dehumanisering af et humanistisk arbejdsfelt' opsummerer Ribers sine respondents svar således: *'Sprogbruget i forbindelse med arbejdet afspejler hvordan en neoliberal diskurs, der baserer sig på mekanisk effektivitet og rationalitet, får øget indflydelse på et humanistisk arbejdsfelt, der grundlæggende burde fokusere på mennesker. Empirien indikerer, at etikkens mål i forhold til det pædagogiske arbejde, at skabe det gode liv, udfordres af neoliberale styringsformer...'* (Ribers, 2012, s. 121).

Selvom Ribers her fremhæver, at der ligger en fare i de neoliberale styringsformer og det sprog som vinder indpas i det pædagogiske felt, så viser en stor del af hans interviewmateriale, at informanternes refleksioner over hvornår og hvordan de blive i tvivl om deres handlinger og hvad de finder meningsfuldt, ikke nødvendigvis er betinget af deres arbejdes styringsramme, men derimod centrerer sig om det mere grundlæggende menneskelige vilkår at vi, i mødet med den anden, har med det andet menneske i dets egenart at gøre.

Martin Buber

Relationsarbejdets kompleksitet til trods, så gav alle pædagogerne Ribers interviewede udtryk for, at det var mødet med den anden de oplevede som meningsfuldt. Det var samtidig dette møde, der gav anledning til usikkerhed og tvivl. For at forstå den tvivl som udspringer af pædagogernes møde med det andet menneske, indrager jeg i det nedenstående Martins Bubers tanker om menneskets to fremtrædelsesformer i verden; Jeg-Du og Jeg-Det.

Selvom møderne med andre mennesker var omdrejningspunktet for pædagogernes forståelse af mening og tvivl, var modsætningsforholdet mellem den ydre regulering af relationsarbejdet, bl.a. den omfattende dokumentation og evaluering på den ene side, og pædagogernes egne opfattelser af deres arbejdsfelts egenart og styrker på den anden, også et gennemgående team i informanternes fortællinger. For at give et perspektiv på, hvad det er ved dette modsætningsforhold mellem at være medarbejder og medmenneske som udløser tvivl hos pædagogerne, indrager jeg ligeledes Bubers tanker om gensidigheden i mødet mellem mennesker, samt det rum som opstår mellem dem; das Dazwischen.

Menneskets to værensformer

Buber skelner i værket 'Jeg og Du', mellem to forskellige måde hvorpå mennesket står i forhold til verden. Disse måder er betinget af de to grundord, eller ordpar, Buber mener vi er i stand til at sige; henholdsvis Jeg-Du og Jeg-Det. Bubers opdeling sker på baggrund af, hvordan vi mennesker træder frem som væsen, og det at sige et af ordparrene er selve den måde vi mennesker er i et forhold til verden. Det er således ikke Jeg'et i ordparret som siger enten Du eller Det til sin verden, men selve udsigelsen af det ene eller andet ordpar, som konstituere det Jeg med hvilket mennesket står i forhold til verden. Buber skriver, at grundordene ikke udtrykker noget men derimod 'stifter det bestående' (Buber, 1997 s. 21). Mennesket siger disse stiftende grundord med sit væsen og det at udsige enten Jeg-Du eller Jeg-Det er derfor selve menneskets værensform. I det ene; Jeg-Du udsiges ordparret med hele menneskets væsen, i det andet; Jeg-Det er det ikke det hele væsen som udsiger grundordet.

Bubers opdeling mellem -Du og -Det skal ikke forstås, som en markør for om Jeg'et konstitueres i forholdet til et andet menneske eller ikke. Skelet mellem -Du og -Det er ikke afgjort af, hvorvidt det Jeg som er i det ene eller andet af ordparrene, tiltaler et andet menneske eller ikke men derimod af, hvilken af menneskets værensformer som konstitueres i udsigelsen. Dette fordi den centrale forskel i de to grundord Jeg-Du og Jeg-Det ikke er anden del af ordparret, men derimod det Jeg som træder frem i de to forskellige forhold. (Buber, 1997, s. 21-29).

Jeg-Det

En stor del af et menneskeliv hører Jeg-Det grundordet til. Det Jeg som konstitueres her, er det Jeg som f.eks. gør brug af sine sanser, sin fornuft eller sin evne til at forstå sammenhænge. Til menneskets Jeg-Det fremtræden hører bl.a. alle de erfaringer, vurderinger og alt den planlægning som kræves for f.eks. at indgå i en familie eller et samfund. Hver gang vi stiller os kritiske, eller gør vores omverden til mål for refleksioner af den ene eller anden art, er der tale om en udsigelse af Jeg-Det ordparret og følgelig, at det ikke er hele menneskets væsen som konstitueres og som udsiger grundordet.

Jeg'et i Jeg-Det relationen er ikke i vekselvirkning med verden, men står derimod foran denne og betragte og bedømmer den, og for Buber er der et modsætningsforhold mellem at erfare og vurdere verden og at have del i den. Mennesket er ikke i nærvær med verden når det siger grundordet Jeg-Det, dette fordi sansninger og bedømmelser er processer som sker inden i mennesket selv og ikke imellem verden og Jeg'et. At processerne er i mennesket gør, at der ingen gensidighed er i de erfaringer som Jeg'et gør sig og de angår derfor ikke verden. (Buber s. 23)

At mennesket har en værensform, hvor det forholder sig sansende, vurderende og middelorienteret til sin verden, skal ikke forstås som mangelfuldt eller forkert i sig selv. Jeg-Det forholdet er en nødvendighed for langt de fleste sider ved det at være menneske, og det er ikke Bubers projekt at tage til orde for, at der i ordparret Jeg-Det, hvor mennesket konstitueres i et Jeg der så at sige tager verden i brug, nødvendigvis er indlejret en uetisk måde at forholde sig på, heller ikke når Jeg'ets Det er en anden person.

Buber lægger ikke skjul på, at Jeg-Du grundordet ikke kan udsiges til en hver tid, mennesket er et sådan væsen som tænker, planlægger og sanser, og selvom alle disse ting, tvinger Jeg'et væk fra at opleve nærværet ved at tage del i verden, så er dette et vilkår ved det at være menneske. Buber er derfor ikke i 'Jeg og Du' ude efter at fordømme det enkelte menneskes Jeg-Det forhold til verden, men at gøre os opmærksom på, at det er muligt for et menneske aldrig at konstituere sig som et Jeg

der siger Du, aldrig at indgå i grundordet med hele sit væsen og derigennem oplever nærværet med verden. Om dette forhold mellem Jeg-Dets nødvendighed og Jeg-Dus mulighed skriver Buber:

'I rent nærvær lader det sig ikke gøre at leve; nærværet ville fortære en, hvis der ikke var sørget for, at det hurtigt og grundigt bliver overvundet. Men det lader sig gøre at leve helt i fortiden, ja kun i den er det muligt at indrette et liv. Man behøver kun at fylde hvert øjeblik med at erfare og bruge, og nuet brænder ikke mere.

Og med hele sandhedens alvor, - du: uden Det kan mennesket ikke leve. Men hvem der kun lever med Det, er ikke menneske.' (Buber, 1997, s. 49).

Det at være menneske, er altså ifølge Buber ikke at være i et konstant levet, umiddelbart møde med verden, men at have muligheden for at kunne træde frem i dette møde som Jeg'et i Jeg-Du grundordet. Fratages, eller fratager mennesket sig selv, denne mulighed ophører det på et vis med at være menneske og reduceres i stedet til at konstituere sig i en uendelig række af Jeg-Det forhold, hvor dets hele væsen aldrig kommer til udtryk. Buber går i det ovenstående citat så langt som til at sige, at uden møder, hvor menneskets hele væsen udtaler Jeg-Du grundordet og oplever nærværet med verden kan det ganske vist leve, men hvis livet kun består af en endeløs række af middellorienterede Jeg-Det erfaringer, så blive der ikke alene tale om et reduceret liv, hvor kun en del af menneskets værensform får lov til at udfolde sig men om, at det uden Jeg-Du konstitueringer slet ikke er et menneske.

Jeg-Du

Jeg'et i Jeg-Du ordparret konstitueres ikke nødvendigvis overfor en anden person, det kan også være et ikke menneskeligt Du som medsiges. Grundordet Jeg-Du kan udtales og konstituere Jeg'et i mødet med naturen, med kunsten eller for så vidt hvad som helst andet, det afgørende er at Du'et ikke som Det'et kan erfares eller gøres til genstand og at Jeg'et står i et gensidigt forhold til Du'et. (Buber 1997 s. 25-27)

Jeg'et som medsiges i Jeg-Du grundordet, er det Jeg hvor hele menneskets væsen konstitueres og samtidig forudsætter mødet med Du, at menneskets hele væsen siger Du. Maurice S. Friedman skriver i 'Martin Buber – The Life of Dialogue' om denne dobbelthed ved Bubers forståelse af Jeg'ets indgåelse i og tilblivelse gennem møder at: *'Man can only enter relation with the whole being, yet it is through the relation, through the speaking of thou, that concentration and fusion into the whole being takes place.'* (Friedman, 1955 s. 59) Intet Jeg, forstået som menneskets hele væsen, kan siges uden relationen, og alligevel opstår relationen først i det øjeblik, hvor netop dette Jeg

konstitueres gennem Du'et. Denne samtidighed er vigtig i forhold til at forstå hvorfor Buber mener, at både fortid og fremtid tilhører Jeg-Det grundordet, hvorimod nutiden, forstået som øjeblikket, opstår i Jeg-Du møder. (Buber. 1997, s. 30)

Nu'et brænder, skriver Buber og dets nærvær ville fortære os, hvis det ikke var for vores evne til at overvinde det (ibid. s. 49), men Nu'et er ikke desto mindre det øjeblik hvor vi lever med hele vores væsen. Bubers pointe om vigtigheden af, at mennesket skal kunne sige grundordet Jeg-Du og indgå i dette gensidigt forhold med sin verden understreges af, at Buber skrive at: *'Alt virkelig liv er møde'* (ibid. s. 29). Mødet hvor Nu'et brænder og igennem hvilket Jeg'et indgår i en gensidig relation til verden, er altså ikke kun at forstå som realiseringen af den ene af to menneskelige værensformer, hvor det med hele dets væsen kan sige grundordet. Mødet er selve menneskets muligheden for at indgå i virkeligt liv.

Når Buber taler om mødet og Jeg-Du forholdet der muliggør det, som det virkelige liv, taler han også om, at mennesket har et behov for at være Jeg'et i Jeg-Du ordparret. Menneskets trang til at udtale grundordet og at være i Jeg-Du forholdet er så stærkt, at det må realisere disse Du-møder. Dersom det ikke lader sig gøre for dette hele væsens Jeg at blive udtalt, forvanskes trangen og får et forvredet udtryk. Buber bruger betegnelse 'at Du'et slår ind ad', altså ind i mennesket selv. I stede for det gensidige nærvær, hvor Jeg'et blive til i mødet og det virkelige liv kommer til udfoldelse, fanges Du'et hvor det ikke kan udfolde sig. Buber skriver:

'Når mennesket ikke bekræfter forholdets a priori over for verden, ikke udarbejder og virkeliggør det medfødte Du i mødet, så slår Du'et indad. Det udfolder sig på en unaturlig, en umulig genstand, på Jeg'et selv; det vil sige, det udfolder sig der, hvor der slet ikke er rum for dets udfoldelse. Sådan opstår en træden op imod sig selv, der ikke kan være forhold, nærvær, strømmende vekselvirkning, men kun selvmodsigelse. Mennesket kan forsøge at tolke selvmodsigelsen som et forhold, måske som et religiøst, for at sno sig ud af gruen i dobbeltgængeriet: det må nødvendigvis igen og igen opdage det bedrageriske i tolkningen. Her er det på kanten af livet. Et uopfyldt liv er her flygtet ind i den vanvittige illusion om en opfyldelse; nu famler det rundt i irgangene og fortaber sig stadig dybere. (Buber, 1997 s. 80-81).

Med Buber må vi forstå, at denne forvanskede trangs slåen indad, for mennesket er forbundet med følelsesmæssige reaktioner (Gru og fortabelse), såvel som kognitive forsøg på at forstå disse. Men uanset hvordan eller hvor meget mennesket forsøger at forstå Jeg-Du forholdet i dets perverterede form, vil det ikke finde ro i sine konklusioner. Tværtimod, vildsporet er endeløst, følelsen af fortabelse bliver bare stærkere og stærkere. Det er ikke muligt at aflede vores Jeg-Du værensforms behov ved at kompensere med andet. Intet andet end det umiddelbare møde lader vores medfødte

Du og dermed vores hele væsen få sit udtryk i verden. Vi er nød til at realisere mødet, hvis vi skal kunne finde ud af fortabelse og dermed slippe ud af pinslen ved de endeløse selvmodsigelser.

Buber taler ikke bare om, at Du'et er medfødt, jævnfør at Jeg-Du er det ene af de to menneskelige værensformer. Han mener, at alle mennesker nødvendigvis også har oplevet at være i dette Jeg-Du forhold til verden som børn, før de bl.a. gennem sproget skilte sig fra den. Barnets forhold til verden, har for Buber at se, netop den umiddelbarheds karakter som også er Jeg'et i Jeg-Du grundordets værensform. Buber mener, at for det nyfødte barn er Jeg-Du relationen med verden den eneste værensform, Jeg-Det tilgangen til verden kommer først senere. Barnet forholder sig således ikke først til de ting det ser, for derefter at træde i et forhold til dem, dets orientering mod verden er derimod at forstå som en forholdsstræben, hvor forholdet er begyndelsen og barnets erfaringer bliver først derefter til i adskillelsen mellem det selv og verden. Før dette sker er barnets måde at søge sin omverden et udtryk for realiseringer af det medfødte Du. Buber kalder det urooplevelsernes spaltning, når barnet går fra at være i dette gensidige forhold Jeg- Du, til at gøre verden til genstand ved at sige ordparret Jeg-Det. (Buber 1997, s 40 -43)

Når Buber skriver, at man kan sige om nogen mennesker, at de er aldrig møder verden med hele deres væsen fordi de lever deres liv som en lang række af Jeg-Det møder, betyder det således ikke, at disse mennesker ikke har en længsel efter Du'et. I og med, at Buber omtaler Du'et som medfødt, så er også det Jeg som siger Du en del af alle mennesker. Hvis ikke realiseret, så som mulighed. Af samme grund vil mennesket altid opleve trangen til at virkeliggøre grundordet, og det vil med Buber altid være forbundet en uro med ikke at realiserer Jeg-Du forhold til verden.

Grundordene og den pædagogiske profession

I Ribers' materiale fremkom det, at medarbejderne overordnet oplevede to forskellige slags situationer i deres arbejde, som fik dem til at tvivle. Den ene var der, hvor tvivlen relaterer sig til det som sker i mødet med det andet menneske og har dette menneskes behov som sit omdrejningspunkt. Den anden type tvivl var den, der opstod i pædagogerne når de oplevede en splittelse mellem, hvad de i mødet med det andet menneske, på den ene side følte var deres pligt som medmenneske, og på den anden side, hvad der i dette møde forventedes af dem som medarbejdere.

Denne splittelse mellem medarbejderens middel- og formålsorienterede tilgang til det andet menneske og sig selv, og den egenværdi mødet mellem to mennesker kan have, er en problemstilling som går igen i en eller anden form, i næsten alle informanternes fortællinger. Det virker til, at der i en eller anden grad er en modstilling mellem at kunne indgå i Jeg-Du mødet med

et andet menneske, i den forstand Buber skriver om det, hvor hele ens væsen konstitueres og er til i mødet og så det, at man går ind i mødet i kraft af, at man har en funktion, f.eks. som pædagog.

Selvom informanterne Ribers interviewer giver udtryk for at de finder, at det er selve mødet med den anden, der er det bærende i deres arbejde og at disse møder opleves som meget meningsfulde, så indgår de jo aldrig i disse møder, uden på en eller anden måde at have et formål med det. Mødet med de mennesker de skal hjælpe vil således, meningsgivende eller ej for pædagogen, næsten altid være et møde der har et formål ud over mødet selv. På trods af de institutionelle rammer, er det alligevel kun næsten altid, at forholdet mellem medarbejdere og brugere i institutionerne er middelorienterede. For der er åbninger for Jeg-Du møder, også i velfærdsorganisationerne, idet medarbejderen aldrig kun er medarbejder, men også altid medmenneske.

Når barnet i børnehaven fortæller den voksne noget forunderligt, og den voksne hører barnets fortælling uden at vurdere hverken baggrund eller eventuelle anvendelsesmuligheder for det sagte, eller socialpædagogen og brugeren på et værested kommer til at grine spontant og dybtfølt sammen, ophæves for et kort øjeblik middel- og formålsorientering for både den institutionelle ramme og personernes funktioner, og bliver i stedet, med Buber et Jeg-Du møde. Altså et møde der først og fremmest er opstået mellem to mennesker. Disse møder er dog som sagt sjældne og de formålsorienterede Jeg-Det forhold er langt i overtal i institutionelle sammenhænge. For nogle medarbejdere er det endog muligt, at de aldrig oplever at sige Jeg-Du i sammenhæng med deres arbejde.

Buber skriver, at den som kun siger Jeg-Det, slet ikke er at forstå som menneske, men det er absolut ikke min intention at påstå, at medarbejderne i velfærdsprofessionerne ikke realiserer Jeg-Du møder i deres liv, og derfor ikke er at forstå som hele mennesker ud fra Bubers tanker.

Selv hvis man forstår den tvivl, de interviewede pædagoger giver udtryk for, som en reaktion på, at deres arbejdsliv reducerer deres væren i verden, til en uendelig række af Jeg-Det relationer, hvor mødets mulighed ikke længere er til stede, så har de selvsagt ud over deres arbejde alle mulige andre områder i deres liv, det være sig deres relationer til andre mennesker, interesse for kunst eller hvad som helst andet, hvor disse møder kan finde sted.

Alligevel mener jeg, at Bubers tanker om forholdet mellem at realisere Jeg-Du møder og derved indgå i det virkelige liv (jf. at alt virkelig liv er møde), og den Jeg-Det middelorientering der præger det pædagogiske felt, kan være med til at forklare den frustration og tvivl som pædagogerne giver udtryk for i interviewene. Således bliver det for medarbejderne nødvendigt at kunne navigere i spændingsfeltet mellem, i mødet med det andet menneske, at lade relationen og mødet have sin

egen værdi på den ene side og på den anden, det nytte- og formålsrationale et møde har, når det ikke længere først og fremmest er et møde mellem mennesker, men derimod mellem brugere og pædagogisk personale i en institutionel ramme.

Ribers fremhæver flere gange, at pædagogerne giver udtryk for, at den betydning det har for dem at være pædagog, i høj grad rækker ud over deres arbejdstid. Ribers skriver bl.a. at han oplever, at pædagogerne er drevet af en stærk idealisme og at deres selvforståelse også hviler på denne idealisme. Således er de mange Jeg-Det møder i det pædagogiske arbejde, ikke kun et spørgsmål om, hvordan medarbejderne har det på deres arbejde, de har også indflydelse på, hvilket Jeg pædagogerne har mulighed for at konstituere og konstitueres igennem, og dermed for i hvilken grad de kan møde verden med hele deres væsen.

De dokumentationskrav og den ydre kontrol, som Ribers peger på i højere og højere grad præger det pædagogiske felt, er med til at lægge endnu større hindringer i vejen for, at pædagogerne kan opleve at indgå i relationen med det andet menneske, som et møde mellem Jeg og Du. Det egentlige Jeg-Du møde, der lader det hele menneskes væsen konstituere og realisere sig, vil til en hver tid være vanskeligt at opleve i en institutionel ramme, men bliver så godt som umuliggjort, når den øgede detaljstyring af det pædagogiske felt kræver, at pædagogen planlægger, dokumenterer og evaluerer barnets udvikling i forbindelse med alle deres interaktioner, eller at der skriftligt skal kunne gøres rede for formålet med barnets kontakt med den voksne, i f.eks. et læringsperspektiv.

Den øgede formåls- og middelorientering i feltet Ribers dokumenterer i sin Ph.d. er altså med til at begrænse mulighederne for, at de for pædagogerne meningsbærende Jeg-Du møder kan ske. Både Ribers og de pædagoger han har interviewet er primært interesserede i, hvordan dette medarbejder-medmenneske forhold slår ud, i forhold til pædagogernes etiske forpligtelser over for de mennesker de møder i deres arbejde. Med Bubers tanker om de to grundord, kan man dog se at det, at mødet mellem pædagogen og det andet menneske er betinget, instrumentaliseret og instrumentaliserende, ikke bare medfører en risiko for magtmisbrug og uetisk behandling af den anden. For Buber er forskellen mellem de to ordpar netop ikke kun andet led af grundordene. Der er en afgørende forskel mellem Jeg'et i Jeg-Du som altid udsiges med hele vores væsen og Jeg'et i Jeg-Det, som aldrig siges med vores hele væsen.

Således har det, at pædagogerne i deres arbejde primært indgår i Jeg-Det forhold, ikke kun betydning for brugerne af de pædagogiske institutioner, men også for medarbejderne selv. Det Jeg som pædagogen siger i Jeg-Det, er et amputeret Jeg, sådan at forstå, at hele hans eller hendes væsen ikke kommer til realisering i forholdet. Pædagogerne vil således uundgåeligt opleve, at deres egen

konstituering i verden også er fanget i disse instrumentaliserede Jeg-Det forhold de igen og igen skal indgå i, i kraft af deres position som medarbejdere i organisationerne.

Buber skriver, at mennesket har et behov for at udarbejde og virkeliggøre det medfødte Du og når dette ikke sker, slår Du'et ind ad i stedet. Det forvanskes og lader sig ikke forløse på andre måder end gennem mødet. Når pædagogerne således, som Ribers peger på, næsten udelukkende indgår i Jeg-Det relationer, kan vi forstå det med Buber som, at de 'træder op imod sig selv i selvmodsigelse'. Tvivlen informanterne taler om i interviewene bliver således ikke et udtryk for, at pædagogerne gør sig etiske overvejelser på vegne af andre, men for deres egen manglende mulighed for at konstituere sig med hele deres væsen som Jeg'et i Jeg-Du relationen. Ubehaget vil kun forstærkes, jo mere medarbejderne forsøger at forklare deres mangel på Jeg-Du møder, som et ubehag udløst af andre ting. De vil, med Buber, nødvendigvis igen og igen opdage at deres tolkninger er et bedrag og gennem deres forklaringer opleve, at de famler i blinde og fortaber sig dybere.

I Ribers Ph.d. kredser en del af informanterne som nævnt om forskellen mellem at være medmenneske og medarbejder. I Tillæg gør både Ribers og informanternes sig mange overvejelser, over forholdet mellem pædagogernes tvivl på deres arbejdes gyldighed, og den pædagogiske professions selvbestemmelsesret når det kommer til at definere feltets kerneværdier. I det følgende indrager jeg derfor Bubers tanker om mødet og det mellemmenneskelige for at give perspektiver på, hvordan disse tvivls-erfaringer kan forstås.

Mødet og das Zwischenmenschliche

Når Buber i Jeg og Du skriver at: '*alt virkeligt liv er møde*' (Buber 1997 s. 29) så er det ikke kun for at vise vigtigheden af, at mennesket oplever at sige grundordet med hele sit væsen, eller for at pege på, at menneskets hele væsen konstituerer sig i udsigelsen af grundordet, men også for at understrege betydningen af det rum, der opstår uden for det enkelte menneske, når det indgår i relationer. Selvom Buber skriver, at Jeg-Du grundordet ikke kun udsiges til et andet menneske, så er det ofte mødet med andre mennesker, der i hans værker er omdrejningspunktet for de tanker, han gør sig om mødes karakter og dets betydning for det enkelte individ.

Disse møder udgør i Bubers tænkning særligt vigtige rum, hvor menneskets virkelige liv udfolder sig. Mennesket er dermed ikke kun at forstå, som et væsen hvis forhold til verden er tvedelt mellem

det ene eller det andet af de to ordpar, mennesket er et væsen hvis eksistens har selve mødet som sit udfoldelsesrum. Med udfoldelsesrum mener Buber ikke de omgivelser som menneskene i deres møder tilfældigvis befinder sig i ej heller, at der findes en måde eller en sfærer i menneskets omverden, hvor det har mulighed for at møde Du'et. Buber taler derimod om, at der i det Jeg-Du forholdet indtræffer opstår et sted, og at dette sted netop kun kan opstå i mødet. Dette sted rummer vores virkeliggørelse af eksistens i Jeg-Du nærværet, således bliver det med Buber forkert at se på menneskets ånd eller tale, som noget der er isoleret inde i den enkelte og som denne, så at sige, tager med til mødet og udtrykker over for den anden. I stedet skriver Buber at: *'... i virkeligheden ligger sproget ikke i mennesket, men mennesket står i sproget og taler ud af det – på samme måde er det med alle ordets skikkelser, men al ånd. Ånd er ikke i Jeg'et, men mellem Jeg og Du. Den er ikke som blodet som cirkulere i dig men som luften du ånder i.'* (ibid. s. 52)

I værket 'Between Man and Man' vender Buber tilbage til tankerne om det rum mødet skaber, men forholder sig mere direkte til møder hvor Jeg'ets Du er et andet menneske. Han beskriver det rum, der opstår mellem mennesker i samtaler og i den fælles handlen og kalder det 'das Zwischenmenschliche'. I den engelske oversættelse er das Zwischenmenschliche oversat til 'between' men jeg bruger det originale tyske begreb, da dette synliggør, at Buber her taler om det specifikke ved mødet mellem mennesker.

Nå Buber skriver, at der opstår et rum mellem mennesker, skal dette rum ikke forstås som en metafor, med derimod som det konkrete sted, hvor mennesket kan udfolde sig. Dette udfoldelsesrum skabes hele tiden i møderne, og må således forstås som foranderligt og levende, noget som igen og igen skabes idet Jeg møder Du. Buber skriver om disse kontinuerlige, men alligevel altid nye møder som konstituerer menneskets udfoldelsesrum at: *'Between is not an auxiliary construction, but the real place and bearer of what happens between men; (...), it does not exhibit a smooth continuity, but is ever and again re-constituted in accordance with men's meetings with one another...'* (Buber 2002 s. 241). Når Buber understreger vigtigheden af at forstå dette rum som et konkret sted, et sted hvor det virkelig liv udspiller sig (jævnfør at alt virkelig liv ifølge Buber er møde), er det fordi dette rum er centralt i hans forståelse af, hvordan individet sammen med andre individer kan virkeliggøre handlen i fællesskab. Dette har at gøre med måden hvorpå Jeg-Du møder med andre mennesker, ifølge Buber, er møder centreret om en fælles virksom midte.

Fællesskabets virksomme midte

Buber forholder sig kritisk til det moderne samfund, da han mener at det er med til at fremme Jeg-Det værensformen, på bekostning af Jeg-Du forholdet men peger uanset på, at nærværets grundord

stadig kan siges og at det må siges, dersom menneskene skal kunne skabe et virkeligt liv. Det som opstår mellem mennesker, er dermed ikke kun at forstå som et rum, hvor vi som enkelt individer konstitueres, men også som det sted, hvor vores og alt liv konstituerer sig. Buber skriver, at for at menneskene skal kunne realisere møderne og have et virkeligt liv, må både deres offentlige og private liv stå i et forhold til andre mennesker. Hverken tiltro til, eller indgåelse i, offentlige institutioner, eller individets private følelser er tilstrækkeligt for, at der kan være tale om et virkeligt liv. Igennem disse finder individet nemlig ikke fællesskab, men kun henholdsvis i institutionerne; mennesket som genstand og i følelserne; en isoleret Jeg orientering uden gensidighed. (Buber 1997, s. 55-58)

Buber afviser ikke, at både de offentlige institutioner og menneskets følelsesliv er vigtige, men det er i mulighedsrummet de mellem menneskelige møder åbner, at dette virkelige liv udspiller sig og centralt for, at dette skal lykkes er: *'at de alle står i et levende gensidigt forhold til en levende midte, og at de står i et levende gensidigt forhold til hinanden. Det andet udspringer af det første, men er endnu ikke givet med det alene. (...) Fællesskabet bygges op af det levende gensidige forhold, men bygmesteren er den levende virksomme midte.* (Buber 1997, s. 57) Når dette møde sker, åbnes et mulighedsrum, hvor vi i står i et gensidigt forhold, ikke kun til de andre mennesker med hvem vi indgår i mødet, men også til mødets levende midte. Dette giver os muligheden for, dels at blive påvirket af andre mennesker og den fælles levende midte, og dels selv at påvirke og udvikle fællesskabet.

I interviewmaterialet giver Ribers' informanter flere gange udtryk for, at de oplever, at de får nogle stivnede rammer udstukket 'ovenfra' og at det derfor bliver deres opgave at tilpasse deres faglighed og de udfordringer de møder i det praktiske, til det system der er bestemt, frem for at kunne udvikle systemer og evalueringsmetoder som er tilpasset deres arbejdsvirkelighed. Det mest præcise og velformulerede eksempel på dette giver Anna, når hun giver udtryk for sin frustration over det pædagogiske arbejdsfelts manglende selvbestemmelsesret og status. Anna siger følgende i slutningen af citatet: *'... Jeg bryder mig ikke om, at der kommer nogen ovenfra og siger 'nu skal I give et løfte om et eller andet halløj'. Men det er sådan, vores samfund fungerer, og vi ligger ret langt nede i den der kæde, men altså... Jeg kunne bare godt tænke mig at vi nogle gange, at vi ligesom kom først en gang imellem. At kunne definere nogle ting og styre vores fag lidt. ...'* (Ribers 2012 s. 184)

Anna taler i dette tilfælde tydeligvis ikke om, at hun mener det kan være svært at leve op til sin egen idealisme inden for de økonomiske rammer i institutionerne, og heller ikke om at lovgivningen nogen gange kan være mere en hindring end en hjælp i arbejdet. Anna taler her om selve de

pædagogiske værdier i institutionerne og det er dem hun oplever, at hun og hendes kollegaer ikke har indflydelse på. Det er interessant i den sammenhæng, at Anna bruger udtrykket; 'nu skal I give et løfte' om det krav der stilles til personalet i de pædagogiske institutioner, i stedet for f.eks. at sige 'nu skal I gøre på denne måde'. I det at afgive et løfte om noget, ligger der en langt større fordring, end der gør i at skrive under på, at man vil udføre en bestemt opgave. Anna oplever altså, at hun bliver afkrævet en loyalitet mod nogle oven fra kommende ideer, som hun ikke har indflydelse på. At hun forsætter sætningen med at sige 'om et eller andet halløj', understreger, hvor meningsløst hun finder det hun blive pålagt. Dermed afsløres også, hvor stor splittelsen bliver i hende, når hun som medarbejder skal aflægge et løftet om noget, hun som menneske finder meningsløst.

Med Bubers tanker må Anna nødvendigvis finde dette løfte meningsløst. Hun står ikke i et gensidigt forhold til en virksom midte, hvad det så end måtte være for noget halløj, for ganske rigtigt påvirker løftets indhold hendes hverdag, men hun oplever tilgængæld ikke, at hun kan påvirke det hun har afgivet løfte om. At hun omtaler dem som har fundet på det halløj hun skal love, som 'nogen ovenfra' viser også, at hun heller ikke i forhold til dem, oplever at være i et gensidigt virksomt forhold.

Annas reaktion på dette, kan vi forstå på måden hun fortæller om det, er at blive frustreret. Hun føler sig fastlåst af det ovenfra kommende krav om aflæggelse af et løfte, hun ikke selv har indflydelse på. Disse følelser må nødvendigvis også blive konsekvensen, når vi forstår Annas situation med Bubers tanker om menneskets behov for, at i gensidighed at indgå i møder med andre mennesker om noget fælles. Hun har således ikke tilgang til det mulighedsrum dette ville give hende. Hun kan ikke indgå i fællesskabets gensidighed gennem sagens, 'halløjets', virksomme midte i og med at gensidigheden ikke er tilstede. Anna er således netop fastlåst i sin situation og endda både i den institutionelle logik, som genstand (der skal handle på en bestemt måde), og i sine følelser af frustration, der i stedet for at blive til mulighed for at handle, isolerer hende i deres Jeg-orientering.

Det er meget sandsynligt, at Anna, selvom hun omtaler det som 'halløj', ofte sagtens kan stå inde for det der fordres af hende i løftet. Vi kan med rimelighed antage, at det hun pålægges ovenfra er ting, som ikke er på kollisionskurs med det menneskesyn eller de tanker om pædagogik, der ellers danner grundlag for institutionerne i vores samfund. Følelserne af frustration vil således ofte i lige så høj grad være et udtryk for en uforløst trang, som et udtryk for, at Anna er utilfreds med det, som løftet hun skal afgive fordrer af hende. Dette giver hun også udtryk for i slutningen af citatet. Anna siger f.eks. ikke, 'Jeg mener vi skal have mindre fokus på sukkerpolitik i børnehaverne og heller prioriterer, at personalet får mere kompetence om pædagogisk idræt', hvilket kunne være tilfældet,

hvis det rent faktisk var noget konkret hun var utilfreds med. Derimod siger hun '...', men altså... Jeg kunne bare godt tænke mig nogle gange, at vi ligesom kom først en gang imellem. At kunne definere nogle ting og selv styre vores fag lidt.' Det er tydeligvis hverken er revolution af det grundlæggende menneskesyn i institutionerne, eller det pædagogiske felts totale selvstyre Anna efterlyser, når hun sætter ord på, hvad det er som ligger til grund for hende frustration.

Når hun godt kunne tænke sig, at hun og hendes kollegaer ' selv kunne styre deres fag lidt' er det, med Buber, et udtryk for trangen til at vende sig både fra det isolerende i hendes følelser af frustration og fra at være en gentand i en institutionel ramme. Hun efterlyser muligheden for at indgå i det mulighedsrum som det ville give hende, hvis hun kunne stå i et levende, gensidigt forhold til sine kollegaer, der udsprang af deres fælles virksomme midte. Forstået som en mulighed for 'at komme først' til sagen (hvad end denne pædagogiske sag så er) og kunne påvirke og styre den sammen med de andre pædagoger.

Arendt

Ondskabens banalitet

Hannah Arendt formulerer første gang sætningen ondskabens banalitet, i forbindelse med Otto Adolf Eichmanns, retssag i Jerusalem i 1961. Eichmann var en af de strategiske hovedbagmænd bag Holocaust og han stod anklaget for en lang række uhyrlige forbrydelser, bl.a. krigsforbrydelser og forbrydelse mod menneskeheden. Eichmann havde gennem sin stilling i SS, stået bag hundredtusindvis af menneskers død, men manden på anklagebænken fremstod for Arendt ikke som et monster, eller et uhyrligt, afstumpet menneske uden følelser, tværtimod fremstod han mest af alt som et ret gennemsnitligt og normalt, omend ganske overfladisk, menneske. Det uhyggelige i hans gerninger virkede således ikke til, på nogen måde at stå i relation til hans person. Det var netop dette, denne normalitet, der gjorde ham så uhyggelig. En almindelig mand, anklaget for nogen af århundredes største forbrydelser.

Der var således ikke noget særligt ved Eichmann og netop det er anledningen til, at Arendt kan formulere, at hendes dækning af retssagen 'er en rapport om ondskabens banalitet'. Det er ikke nogen bestemte egenskaber ved Eichmann, som havde fået ham til at stræbe efter at skabe et så effektivt og økonomisk rentabelt system for masseudryddelse som overhovedet muligt. Han var ikke motiveret af et personligt had mod jøder, eller en glæde ved grusomhed, tværtimod beretter Eichmann under processen mod ham, at han ikke bryder sig om vold og grusomheder og at han derfor fik mareridt over at se ofrenes blod og deres forvredne kroppe. Dette problem løste han ved,

at når han var på besøg i de forskellige arbejds- og udrydningslejre for at sikre sig, at de var velorganiserede og effektive, i størst mulig grad undgik at bevidne de forfærdelige myrderier. (Arendt, 2006, s 87 -91)

Undervejs i retssagen blev det klart for Arendt, at Eichmann hverken var en ondskabsfuld person i sadistisk forstand, som fandt glæde og tilfredsstillelse ved det onde, og heller ikke var motiveret af en stærk personlig tro på den nazistiske ideologi, som fik ham vie sit liv til udryddelsen af jøderne. Tværtimod, Eichmann selv syntes jo, at han var for forfinet et væsen til at overvære myrderierne, men på trods af det havde han tænkt ikke over sin egen delagtighed i grusomhederne. Det, at han tankeløst havde deltaget i at orkestrere Holocaust og havde sørget for, at udryddelserne blev mere og mere effektive, var således det banale ved hans ondskab.

Arendt har mange indvendinger mod retssagen som blev afholdt, men særligt en er relevant for hendes tanker om den banale ondskab. Eichmann erklærede sig, 'Not guilty in the sense of the indictment' til alle anklagepunkter, men på trods af det, spurgte hverken anklager, forsvarer eller nogen af dommerne Eichmann hvad han egentlig mente med det. Som Arendt skriver 'In what sense then did he think he was guilty?' (Arendt, 2006, s. 21). Det er ikke mærkeligt, at det irriterer Arendt at ingen stillede ham dette spørgsmål. Hun ville jo netop vide, hvordan det er muligt at gøre det Eichmann gjorde og at udfylde en så strategisk rolle i et monstrøst og inhumant system, uden at føle et ansvar og blive plaget af sin samvittighed.

Hos den anklagede, var der ikke alene en mangel på tænkning over sin egen rolle i systemet han havde været en del af. Det forekom Arendt, at Eichmann ikke havde tænkt over systemets i det hele taget. Han havde ganske vist stillet sig i det tredje riges og den nazistiske ideologis tjeneste og havde byttet sin egen frie, kritiske refleksion ud med en komfortabel, magtfuld position i samfundet, men det er en af Arendts pointe, at for Eichmann kunne det have været en hvilken som helst ideologi eller autoritet han tjente. Det var for ham ikke et bevidst tilvalg af et bestemt, omend vanvittigt, menneske- og verdenssyn. Arendt skriver afslutningsvis i 'Eichmann in Jerusalem': '... *for when I speak of the banality of evil, I do so only on the strictly factual level, pointing to a phenomenon which stared one in the face at the trial. (...) Except for an extraordinary diligence in looking out for his personal advancement, he had no motives at all. And this diligence in itself was in no way criminal; he certainly would never have murdered his superior in order to inherit his post.*' (Arendt 2006, s. 287) Således slår hun fast at dette menneske, som ikke har haft kriminelle intentioner, i kraft af sin manglende tænkning fuldstændigt har overset, at han var ansvarlig for sin delagtighed i masse mord, og at det altid er en kriminel handling. Eichmann så dermed bare sig selv som et led i et system, hvor han skulle udføre nogle opgaver og inden for systemet var han dygtig.

At han havde et personligt ansvar for konsekvenserne af de opgaver han løste, ved at gøre udryddelse af andre mennesker hurtigt, effektivt og økonomisk rentabelt, havde han ikke skænket en tanke.

Tankeløshed og samvittighed

I forelæsningsen 'Tænkning og moralske overvejelser' som Arendt udgiver ca. et årti efter 'Eichmann i Jerusalem' videreudvikler Arendt sine betragtninger om Eichmanns manglende evne til tænkning. Arendt skriver således, at Eichmann havde et svært begrænset sprog, forstået på den måde, at han ikke havde et personligt sprog til at formidle sig ved, men derimod talte i standardiserede termer. Termer han havde overtaget fra et system og brugte uden at forholde sig til deres værdi eller mening. Arendt skriver, at han blev aldeles hjælpeløs og ude af stand til at svare meningsfuldt, hvis spørgsmålene han blev stillet, ikke passede sammen med nogle af de sætninger han havde tilrådighed til at udtrykke sig med. Arendt fremhæver, at selv hans sidste ord før hans henrettelse var en malplaceret kliche, fordi det åbenbart ikke var faldet ham ind at tænke over, hvad han ville sige og derfor endte med at lyde, som om han talte til en andens begravelse. Fraværet af selvstændig tænkning hos Eichmann var altså totalt. (Arendt, 1998, s. 89-90)

Jeg inddrager Arendt betragtninger fra Eichmanns retssag, og de efterfølgende videreudviklinger af hendes tanker fra 'tænkning og moralske overvejelser' i forhold til at forstå den tvivl Ribers' informanter giver udtryk for og den samvittighed tvivlen vækker hos dem. Dette er absolut ikke for at drage paralleller mellem Tyskland, under nazismens vanvittige samfundsprojekt med koncentrationslejre og institutionaliserede massedrap og de nutidige skandinaviske samfund og deres institutioner. Jeg ønsker dog med Arendt at pege på, at der i et hver samfund og en hver institution er en risiko for, at de mennesker der repræsenterer systemet, i lighed med Eichmann, afstår fra at tænke selv og derfor i tankeløshed er i stand til at gøre forfærdelige ting mod andre, uden at føle sig ansvarlige for deres egne handlinger. Arendt skriver om dette forhold at: '*Den sørgelige sandhed er, at den meste ondskab udøves af folk, der aldrig har taget stilling til, om de skulle være enten onde eller gode.*' (Arendt, 1998, s. 107) Manglende stillingtagen er altså en fare som lurder på os alle, og måske allermest når vi er i rollen som systemrepræsentant.

Når Arendt beskæftiger sig med den banale ondskab, bruger hun Eichmann som eksempel, men den tankeløshed han udviser, ser hun ikke som noget der kun er en risiko under et totalitært styre og hun advarer imod at tro, at individets tænkningen kun er under pres i denne slags systemer. Snare tværtimod; i hovedværket 'The Human Condition' skriver Arendt, at det kan være nemmere at tage aktivt afstand fra og handle mod et tyrannisk styre, end at undgå tankeløsheden, også i et system

hvor mennesker anses for at være frie til at tænke. Hun skriver følgende om tænkningens skrøbelighed: *'Thought, finally (...) is still possible, and no doubt actual, wherever men live under the condition of political freedom. Unfortunately, (...) no other human capacity is so vulnerable, and it is in fact far easier to act under conditions of tyranny than it is to think.'* (Arendt, 1998, s. 324)

Borgere i de moderne vestlige lande, som både har tænke- og ytringsfrihed, tænker således ikke nødvendigvis frit af den grund. Der er ingen automatik i, at mennesket vil forholde sig og tænke frit hvis bare det har muligheden. Snare tværtimod, evnen til at tænke er sårbar og derfor er det menneskets største udfordring ikke at glide over i tankeløshed, ved kontinuerligt at bruge og udvikle sin evne til at tænke.

Ribers' informant Anna giver i et af gruppeinterviewene et godt eksempel på, hvordan tankeløsheden kan snigløbe systemrepræsentanten og få ham eller hende til at handle uetisk, også når der ikke er et stærkt system som pålægger sine medarbejdere en bestemt adfærd. Anna gør i eksemplet ikke oprør mod et nedskrevet regelsæt eller en opgave hun er pålagt af det system hun repræsenterer, men mod en uartikuleret kultur som præger hendes arbejdsplads.

Eksemplet er fra hendes historie fra det sted hun var i praktik, hvor der blev skældt meget ud på børnene. Hun fortæller direkte i citatet, at hun syntes det var helt forfærdeligt og meget forkert at stå og råbe til børnene, at de skulle være stille. Det byder hendes pædagogiske faglighed og hendes menneskesyn imod og Anna kan sagtens mærke, at hendes samvittighed fortæller hende, at hun ikke kan behandle et andet menneske på denne måde. Heller ikke selvom børnene er vandt til det, som hendes kollegaer udtrykker det.

Når man læser i Annas fortælling, at hendes kollegaer argumenterer for, at børnene skal have meget skæld ud fordi det plejer de at få, og derfor forstår de ikke andet, kan man næsten ikke lade være med at grine (hvilket de andre i gruppeinterviewet også gør, når hun siger det). Det er en absurd ting at sige, da særligt for en pædagog, og netop det, at det er så absurd er årsagen til, at denne fortælling ikke bare er et godt eksempel på, at Anna er i stand til at høre sin egen samvittighed tale til hende, hen over den kulturs logik som anråber hende i institutionen, men også på, hvor enkelt det er at overhøre samvittigheden og i stedet tankeløst udføre det som bliver forventet af én.

Hendes kollegaer har naturligvis ikke, ud fra deres faglige viden taget en beslutning om at fordi disse børn er vandt til at blive skældt ud, så er udskældning det eneste rigtige pædagogiske virkemiddel. Hvis den logik gjaldt, ville det eneste rigtige at gøre ved børn, der har været udsat for vold være at slå dem, hvilket er en urimelig påstand som ikke meningsfuldt kan fremføres i en dansk pædagogisk institution. Det må således være tankeløsheden, der styrer Annas kollegaers handlen, når de insisterer på denne praksis.

Det absurde i at råbe til et barn, at det skal være stille, udstiller i sig selv tankeløsheden i handlingen og burde, om ikke andet når det bliver påpeget, give anledning til tænkning. Alligevel er det endnu mere påfaldende, at kollegaerne ikke kan mærke, at deres samvittighed bliver belastet af deres handlingen. Det er trods alt en voldsom oplevelse for et lille barn, at en voksen med hans eller hendes overlegne størrelse og magt, råber af det. At de voksne i denne institution ikke, hverken i situationerne eller bagefter, er i stand til at få dårlig samvittighed, men derimod slår det hen med, at sådan gør vi her, er et eksempel på netop den fare der ligger indbygget i ethvert system og enhver institution. Den fare, at systemrepræsentanterne ikke oplever, at de selv bærer ansvaret for deres handlinger og i stedet skyder dette ansvar fra sig så de, ved hjælp af tankeløsheden, kan slippe for at blive berørt af deres samvittighed.

I den forbindelse bliver Ribers' meget forsigtige, men dog må man antage retoriske spørgsmål om, hvorvidt etikken vil få bedre udfoldelsesmuligheder i praksis af, at medarbejderne bliver pålagt en større grad af ydre kontrol og et øget dokumentationskrav, meget aktuelt. For med Arendt kan det jo virke som om, at der nødvendigvis er et modsætningsforhold mellem stærke styringssystemer på den ene side og selvstændigt tænkende medarbejdere, på den anden.

Det er dog ikke tilfældet ifølge Lars Svendsen udlægning i 'Ondskabens filosofi' af Arendt tanker om dette. Selvom Arendt ganske vist peger på, at de undertrykkende og dehumaniserende styringslogikker i diktaturer og de afpersonaliserede strukturer i det moderne demokratiske samfund, kan give ophav til ligegyldighed og øge risikoen for, at den enkelte ikke føler sig ansvarlig for sine egne handlinger, så er det uanset menneskets eget ansvar at undgå tankeløsheden. (Svendsen 2002 s. 106)

Selvom ansvaret for individets handlinger altid ligger hos det selv, mener Arendt, at der er forskellige strukturer i alle samfund, som er med til at lulle det enkelte menneske ind i en oplevelse af at være ansvarsløs i forhold til sine handlinger. Hvis systemet har dehumaniserende strukturer, eller det bliver for utydeligt, hvilke sammenhæng den enkelte medarbejders handlinger har med resten af institutionens formål, stiger således denne risiko. Ribers nævner som en af sine pointer, at han ser en tendens til dehumanisering af det pædagogiske arbejdsfelt. Han fremhæver specielt, at den sprogbug der gør sig gældende i den neoliberale styringslogik, baserer sig på en mekanisk og rationel effektivitet og at hans empiri indikerer, at der er et modsætningsforhold mellem dette sprogs og logiks fremmarch og det han omtaler som etikens mål i pædagogikken, at skabe det gode liv. Langs frem som hans informanter og deres kollegaer støder på flere og flere af disse styringslogikker i deres arbejdshverdag, vil de således oftere og oftere opleve at deres samvittighed byder dem at trodse systemet eller institutionens regelværk.

Tvivl og samvittighed

I vores hverdagsliv taler vi nogen gange om samvittigheden som en slags undefinerbar mavefornemmelse, vi siger 'Jeg er i tvivl, det føles ikke helt rigtigt at gøre sådan her mod den anden', men den samvittighed medarbejderen i de moderne velfærdsorganisationer skal lytte til, har i Arendt forståelse intet med deres følelser at gøre, men med tænkningen.

Arendt forstår det at tænke som en situation, hvor mennesket fjerner sig fra fænomenernes verden ved at gøre sine sansninger og indtryk til objekt for sine tanker. Vi flytter uden for fænomenernes verden, både når tænkningen omhandler helt konkrete ting og når vi beskæftiger os med abstrakte begreber. Arendt skiver, at af denne grund er et hvilket som helst tankeobjekt altid vores genfremstilling af det oprindelige fænomen, som vi i kraft af vores forestillingsevne er i stand til at gøre tilstedeværende for os.

Arendt fremhæver at menneskets tænkning kræver, at vi er på afstand af det vi tænker på. Vi har brug for denne afstand, for ikke at blive forstyrret af vores direkte sanseperception. Således er det ikke muligt for os at tænke på en situation vi er midt i, eller et menneske vi er sammen med.

Dersom vi alligevel oplever at vi gør dette, er vi ifølge Arendt ikke længere tilstedet, men har fjernet os fra situationen eller mennesket vi er sammen med, gennem vores tænkning. Vi kan således flytte uden for fænomenernes verden, selvom vi på andre virker til at være tilstede.

(Arendt. 1998 s. 94 – 95)

Ikke kun tænkningen, men også samvittigheden har med vores evne til at fjerne os fra fænomenerne og i stedet gøre dem til genstand for vores refleksion at gøre. Når Anna i eksemplet med institutionen, hvor der bliver skældt meget ud, siger at hun kan mærke, at det er fuldstændig forkert og forfærdeligt at råbe ad børnene, så er det hendes evne til at distancere sig fra fænomenernes verden gennem sin tænkning, der sætter hende i stand til dette. Selvom hun udsættes for det ene indtryk efter det andet, i relation til den kultur som er på stedet, så er hun ikke tilstede i situationerne (selvom hun selvsagt er det i fysisk forstand), hun er på afstand af dem gennem sin tænkning.

Anna kan således ikke alene mærke, at der er noget galt hun kan også handle i forhold til det. Hun fortæller, at hun har sagt til sine kollegaer hvad hun mener om kulturen i institutionen, men lige så vigtigt er det, at ud fra hendes fortællinger kan man læse, at hun ikke er i stand til at overhøre sin samvittighed, ved at give efter for tankeløsheden og indordne sig denne kultur. I følge Arendt er netop denne egenskab ved vores tænkning, at vi kan bruge den til at komme på afstand af vores handlinger og genoverveje dem, det som gør at tænkningen åbner for, at mennesket opdager, at det

ikke er nødt til at handle på en bestemt måde, og det er således gennem vores afstandtagen til fænomenerne, at vi bliver os vores egne handlingsmuligheder og derigennem vores ansvar, bevidst. Denne bevidstgørelse for os selv gennem tænkningen kan som sådan, skriver Arendt, anses for både at være upraktiske og ineffektiv. Da vi ikke både kan være tilstede blandt fænomenerne i vores handlen og samtidig være på afstand af dem gennem tænkningen, er vi nødt til at stoppe op når vi lader handlingen blive genstand for vores refleksionen. Det er således i denne uproduktive stoppen op, at tænkningens handlingsforandrende potentiale ligger. Arendt skriver om dette at: *'Thi tænkningens vigtigste træk er, at den forstyrre al handling, alle almindelige aktiviteter, hvad de så end består i. (...) For det er sandt, at i det øjeblik vi begynder at tænke på et hvilket som helst område, så stopper vi alt andet, og dette alt andet, hvad det så igen er, afbryder tankeprocessen; det er, som om vi flytter over i en anden verden.'* (Arendt, 1998, s. 94)

Det er fordi tænkningen er i stand til at flytte os over i en anden verden, at vi siger at vi kan mærke, at vi har dårlig samvittighed, selvom samvittighed med Arendt ikke er noget vi mærker, men noget der sker når vi tænker.

Når Arendt taler om den slags tænkning som giver os muligheden for at have dårlig samvittighed, så er det ikke en tænkning hun mener er forbeholdt de få. Det er en mulighed alle mennesker har, og som alle mennesker uafhængigt af intellektuel formåen og uddannelsesniveau, også er i stand til at lade være med at gøre brug af. Arendt skriver, at samvittigheden viser sig som eftertanke, der ikke giver os sikker viden, men derimod får os til at tvivle på det vi har gjort (eller på det vi ved for den sags skyld). Arendt kalder således også tænkningen for den lydløse, ensomme dialog med os selv, og for samtalen mellem mig og mig selv. Det menneske som ikke er i stand til at undersøge sine egne holdninger og handlinger gennem denne dialog med sig selv, vil både være ude af stand til at give en forklaring på hvad han eller hun mener og gør, og som følge af det heller ikke få dårlig samvittighed. (Arendt 1998, s. 113-116)

Det var netop muligheden for at bruge sin evne til at føre en samtale mellem mig og mig selv, Arendt mente Eichmann havde afstået fra. Han havde ikke, gennem tænkningen stoppet op og overvejet sine handlinger og sit personlige ansvar. Her i ligger også forklaringen på, at Eichmann ikke havde noget eget sprog til at udtrykke sig med, og at han ikke havde noget problem med, at hans svar på de spørgsmål han blev stillet under retssagen, var selvmodsigende. Eichmann havde aldrig brugt sin mulighed for lydløs dialog med sig selv, til at efterprøve sine holdninger og handlinger og havde derfor hverken udviklet en reel forklaring på dem, eller en bevidsthed om at han var ansvarlig for dem.

Tvivlen som et menneskeligt grundvilkår

Selvom der er flere ting ved både medarbejdernes i de moderne velfærdsprofessioners arbejdsfunktioner og -vilkår, som gør at de hele tiden oplever at komme i tvivl, så kan man, hvad end man anskuer tvivlen som en uundgåelige og nødvendig del af ens arbejdsliv eller oplever, at man ligefrem plages af tvivlen, ikke hævde, at tvivl er noget særegent for disse medarbejdere.

Børn kan være i tvivl, mennesker med andre positioner og vilkår i samfundet tvivler, og tvivlen har været til stede i menneskers liv længe før der var neoliberale styringsmekanismer, dokumentationspligt eller i det hele taget moderne institutioner til at udløse den. I dette speciale har tvivlen i forhold til arbejdslivet været i fokus, men tvivlen rammer jo også vi mennesker i forhold til dele af vores liv, som intet har med vores arbejde at gøre. Tvivlen kan være en tvivlen på det samfund vi lever i, på dets samfundsbærende institutioner, dets idealer og værdier, eller på vores egne idealer og værdier for den sags skyld. Vi kan tvivle på om der er en mening med vores liv, eller sågar på hele vores eksistens.

Det at tvivle er som sådan at forstå som et grundvilkår for mennesket, men tvivlen er alligevel ikke noget vi nødvendigvis gerne vil give plads til i vores liv. Mange tvivls-erfaringer knytter sig til mindre alvorlige ting og valg, de kan i sig selv være frustrerende nok, men de aller fleste mennesker håndterer dem hver eneste dag uden de store problemer. Den dybere tvivl derimod, den hvor det er vores værdier eller selvbillede som er på spil, kan gribe ind i vores liv og forstyrre vores orden.

Dette speciales emne bestemte jeg mig som tidligere nævnt for, i forbindelse med det, der nu lidt misvisende betegnes som flygtningekrisen, hvor det norske samfunds systemer og dets loyalitet over for internationale aftaler, blev sat på en hård prøve. Jeg oplevede selv en næsten altomfattende tvivl som rakte langt ud over mit arbejdsliv, men grunden til, at jeg tilbage i sommeren 2015 bestemte mig for at prøve at forstå hvad tvivlen egentlige er og hvorfor den rammer os, var ikke så meget det, at jeg selv blev i tvivl om mit arbejdes mening. Det var ganske vist på mange måder et chok at opleve, hvordan det system jeg er en del af, hvis opgave det er at yde omsorg og beskyttelse til børn, pludselig var styret af logikker, der intet havde med det værdigrundlag vi normalt har for pædagogiske institutioner, at gøre. Jeg kunne ikke lukke øjnene for, at den store flygtningestrøm der kom til Nordeuropa pludselig tydeliggjorde, at de skandinaviske samfunds, og dermed deres institutioners, respekt for børns rettigheder ikke er meget andet end tomme ord.

Alligevel var det som gjorde mig mest forundret, at når jeg talte med mine kollegaer om det, så havde de den samme tvivl på deres arbejdes legitimitet, men i stedet for at prøve at finde ud af hvad tvivlen, så at sige, pegede på eller fordrede af dem, ønskede de at den ville gå væk. Ikke forstået

sådan, at de ville prøve at forandre noget for at undgå splittelsen de f.eks. oplevede mellem deres funktion som medarbejder og deres eget menneskesyn, men som et helt konkret ønske om at få fred fra deres egne tanker og tvivl. Det var dette ønske som for alvor fik mig til at undre mig. Hvordan kan man omdirigere sin egen reaktion over et misforhold mellem den ydre ramme man skal fungere og være aktivt deltagende inden for, og ens egne værdier og eget selvbillede, til et ønske om ikke at kunne mærke, at der overhovedet er en sådan konflikt? Og måske endnu mere mærkværdigt, hvorfor ønsker man det?

Selvom min interesse for dette speciales emne udsprang af disse konkrete oplevelser, så bliver det ikke tilstrækkeligt at forstå min egen og mine kollegaers tvivl, ved kun at se på det særlige som gør sig gældende ved at være medarbejder i en moderne velfærdsprofession. Der må være noget ved den menneskelige eksistens, der uafhængigt af vores arbejdsforhold og vores samtidig sætter os i stand til at tvivle. I sidste del af specialet giver jeg derfor med Heidegger et bud på, hvad dette noget ved vores eksistens er, og betragter i forlængelse deraf i det følgende medarbejdernes tvivls-erfaringer som eksempler på, hvordan det at være menneske er forbundet med at kunne komme i tvivl, frem for som tvivls-erfaringer, der relaterer sig specifikt til det at være medarbejder i en moderne velfærdsprofession.

Martin Heidegger

Der er en almenhed ved tvivlen. Uafhængigt af menneskers vilkår og af hvor og hvornår de er født så kender de til den. Vi kender den fra vi som børn oplever den i sin spæde form; 'hvem eller hvad skal jeg lege med?', 'er dette sted trygt for mig?', 'kan jeg klare dette?' og som vores verden udvider sig og bliver mere kompleks, følger tvivlen os gennem ungdommen og ind i voksenlivet. Når man således ser, at tvivlen er en grundlæggende del af et menneskes liv og dets interaktion med sin omverden, bliver det interessant hvorfor jeg selv og mine kollegaer ikke alene tvivlede men samtidig følte, at vores tvivl var så uvelkommen, også hos os selv. Noget ved det at kunne tvivle, må både være helt grundlæggende for mennesket og samtidig være så ubehageligt, at vi værger os for at udsætte os selv for det.

For at belyse hvad dette noget ved den menneskelige eksistens er, som både sætter os alle i stand til at tvivle og som kan få os til at ønske at slippe for denne tvivl, indrager jeg Heideggers tanker om Intet og det værendes helhed, vores fald til uegentlighed og angstens betydning for vores muligheder.

Væren

Heidegger kalder menneskets væren for Dasein, eller på dansk tilværen. Tilværen er karakteriseret ved at være i verden på en særegen måde, som vi hverken kan komme fri af eller væk fra. Denne måde er, at mennesket eksisterer i verden i kastethed, 'geworfenheit'. Dette skal ikke forstås sådan, at mennesket er blevet kastet ind i verden (af gud eller på anden vis) men derimod, at kastethed er selve tilværens måde at være værende på. Mennesket kan således ikke bryde med kastet, men vil til stadighed være til i det.

Selvom kastetheden altid er den menneskelige tilværen, så er der to forskellige måder vi mennesker er i kastet på. Disse hænger sammen med, hvordan vi forholder os til vores eksistens og dens ophør. Vi ved alle, at vi skal dø en dag. Der er ingen psykisk velfungerende mennesker, som vil hævde hverken deres egen eller andres udødelighed, men der er med Heidegger en grundlæggende forskel imellem at vi ved, at vi skal dø engang, 'for det skal man jo' og så det, at vi erkender vores egen dødelighed. Eller retter, imellem at det enkelte menneske naturligtvis skal dø, og den enkeltes erkendelse af sin egen kommende død. Heidegger skelner mellem menneskets forståelse af døden og kalder det henholdsvis for 'das Alltägliche Sein zum Ende', og 'der volle existenziale begriff des Todes' (Heidegger 1972, s. 255).

Eksempler på det første er, når vi deltager i andres begravelser og vi siger til hinanden, 'at det er den vej vi alle skal', eller endnu mere overfladisk; at vi bruge udtryk som, 'ja ja, dødens skal jo have en årsag' når vi f.eks ryger. Den anden forståelse af døden, er den hvor mennesket ikke bare snakker om det, at det skal dø med et hverdagsligt og generelt sprog, men virkelige erkender sin egen død. Altså sin egen eksistens' endelighed.

Den reelle (eigentliche) erkendelsen, af vores egen dødelighed, er dermed noget langt mere gennemgribende end den hverdagslige viden om, at mennesket er et sådan væsen som dør på et tidspunkt. Den er menneskets virkelige forståelse af, at dets væren er en væren til døden. Når Heidegger stiller denne væren i kontrast til den hverdagslige, med begrebet 'eigentlichen Seins zum tot', er 'zum' en vigtig del af denne måde at forstå døden. Min væren er således en væren hen imod min død, altså en væren hen imod et ophør af min væren. (Heidegger, 1972, s. 255- 260).

At vores væren er i kastet hen mod vores død, er ikke en erkendelse vi kan nøjes med at gøre os én gang, for derefter at slippe for at beskæftige os mere med det i forvisning om, at vi har løsrevet os fra den overfladisk forståelse af vores egen død, har taget vores væren på os og lever i egentlighed. Vi må hele tiden gentage erkendelsen, i det vi bestandigt faller ned i uegentlighed. Heidegger skriver: '*Die Bewegungsart des Absturzes in die und in der Bodenlosigkeit der uneigentlichen Seins im Man reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es*

hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer vortäuschen derselben, in eins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als Wirbel. (Heidegger 1972 s. 178) At være menneske er dermed at forstå som at leve i en evig hvirvel, hvor vi igen og igen rives væk fra de mulige muligheder kastet giver os. Umiddelbart lyder det jo meget ubehageligt at blive revet væk fra sin egentlighed i en evig hvirvlen, men Heidegger påpeger tværtimod her, at det at falde væk fra vores egentlighed og ned til uegentligheden, er beroligende.

At det at være faldet ned til uegentlighed er beroligende skyldes, at vi i denne værensform er faldet væk fra os selv og i stedet er 'Verfallen' til verden. Til det sociale liv og til de ting som præger det samfund det enkelte menneske lever i. Det er kendt og trygt at være en del af dette fællesskab, så når Heidegger kalder denne værensart, hvor mennesket er falder til verden for uegentlighed, skal det derfor ikke forstås som, at mennesket egentligt ikke er tilstede i verden, snarere tværtimod; det uegentlige menneske er i aller højeste grad i og ved verden og dens vrimmel. Selvom Heidegger bruger ordet 'verfallen' til verden, så skal det ikke forstås sådan, at vi i uegentligheden er faldet ned fra en ophøjet og ren menneskeform, men derimod at vi er faldt væk fra os selv og hen til verden. (Heidegger 1972, s.175-177) Det er altså ikke et religiøst fald fra paradys, eller væk fra gud som f.eks. i syndefaldsmyten, eller i det hele taget et fald fra noget uden for os selv Heidegger mener, når han kalder os 'verfallen'.

Umiddelbart er det jo ikke åbenlyst, at vi vinder noget ved at opleve den oprørende erkendelse af vores egen dødelighed, når nu faldet til uegentlighed er forbundet med en beroligende, om end bedragerisk, tryghed. Men Heidegger mener, at vi i det vi hæver os til egentligheden, også realiserer os selv som et væsen der har muligheder og det at være hen i mod døden er derfor samtidig "...*ein Sein zu einer Möglichkeit und zwar zu einer ausgezeichneten möglichkeit des Daseins selbst zu kennzeichnen.*" (Heidegger 1972 s. 261) At være hen imod døden, er dermed ikke kun at være hen mod sit eget endelige, det er også at være hen i mod mulighed og mod mulige virkeliggørelse af disse muligheder. Mennesket opnår dermed kun at være et væsen med frie mulighed, hvis det tager sit eget endelige alvorligt, og kontinuerligt løfter sig ud af faldets hvirvel.

Angst og Intet

At vi kontinuerligt skal løfte os fra faldets hvirvel hænger sammen med, at vi i vores hverdagsliv bestandigt bliver trukket mod verden med alt dens virvar og fragmentering. I denne bevægelse er vi ude af stand til at se, at der eksisterer en helhed af alle disse værender. Vi oplever det ene og det andet værende omkring os, som ét og ét og ét værende og netop ikke som en helhed, og vi hvirvles

bort fra os selv og ud blandt alle disse værender. I sin tiltrædelsesforelæsning ved universitetet i Freiburg 'Hvad er metafysik' fra 1929, skriver Heidegger dog at på trods af, at mennesket som oftest er i den hvirvlen hvor det værendes helhed er skjult, er det muligt for os at opleve det værendes helhed.

Dette sker, når mennesket er opfyldt af forskellige stemtheder. Disse kan, på den ene eller anden måde, give os en fornemmelse af det værendes helhed. Heidegger giver følgende eksempler på disse stemtheder; nærværet af et elsket menneskes tilværen og kedsomheden. Med kedsomhed mener Heidegger ikke den kedsomhed, som retter sig mod noget bestemt man synes er kedeligt (selvom denne også indeholder kimen til erfaringen af det værende i dets helhed), men den eksistentielle kedsomhed, der kan gennemsyre hele menneskets tilværelse og efterlade det i ligegyldighed. Når et menneske er i denne form for kedsomhed mener Heidegger, at det værende i sin helhed åbenbares for det. At det værendes helhed åbenbares for mennesket gennem stemtheder, er dog ikke det samme som, at vi dermed har forstået denne helhed i sig selv. Det værendes helhed, kan et menneske hverken tænke sig til, eller til fulde forstå og begribe, men selvom vi ikke forstår helheden i absolut forstand, så befinder vi os ikke desto mindre tilstedeværelse i den og den rammer os midt i vores hverdag, for eksempel gennem den eksistentielle kedsomhed.

At bestemme de stemtheder, som bringer os foran det værende i sin helhed, er dog ikke det Heidegger er ude efter i 'Hvad er metafysik'. Tværtimod stiller han gennem forelæsningen spørgsmålet om 'Intet'. Da de tidligere nævnte stemtheder jo netop lod mennesket opleve det værendes helhed, så kan det ikke gennem disse stemtheder også erfare at 'Intet' findes. Det, gennem stemthederne, at være bragt foran det værendes helhed, skjuler således netop 'Intet', og det skygger så at sige for erfaringen af, at der er 'Intet'. (Heidegger, 1994, s. 87- 88)

Der er dog ifølge Heidegger alligevel én stemthed som afslører 'Intet' for os og det er angsten. Med angst skal ikke forstås, at vi er blevet bange for noget. Angsten adskiller sig fra frygtsomhed og ængstelse, der retter sig mod noget værende i verden. Det er således ikke når vi frygter, at noget vil ske eller ikke ske, at vi erfarer at 'Intet' findes, men derimod når vi gribes af en grundstemning af angst, hvis grund ikke er noget værende, men fravær af det værende.

Heidegger skriver, at der følger uro med frygtsomhed og ængstelse, fordi de ikke alene retter sig mod noget værende, men også gør det for nogen eller nogets skyld. Dette giver anledning til forvirring, fordi der er mange forskellige værender i spil når vi er frygtsomme eller ængstelige og denne forvirring skaber uro i mennesket. Denne uro er tilgængelig fraværende i angsten, her er der

ikke en masse forskellige værender som kan forvirre mennesket, eftersom angsten ikke har det værende som sin grund, men derimod det totale fraværet af det værende. (Heidegger 1994, s. 89)

At mennesket i angsten ikke er uroligt, men derimod oplever et fravær af uro, er ikke den eneste måde, hvorpå menneskets reaktion på angsten ved 'Intet', adskiller sig fra vores reaktioner på at blive ængstelige og frygtsomme. Når vi frygter noget, eller ængstes for det ene eller andet, kan vi tale om det og forklare for os selv eller andre, hvad det er vi er blevet urolige over. I angsten – og efter den – mister vi derimod ifølge Heidegger evnen til at verbalisere det vi oplever, eller det vi har oplevet. Vi frarøves vores evne til at definere erfaringen gennem vores sprog, fordi det vi erfarer ikke er noget værende som lader sig tale om, men er 'Intet'. Heidegger skriver følgende om denne ordløshed, og om hvordan vores reaktion på angsten efterfølgende afslører, at det netop er det værende der er gledet bort og har efterladt os med erfaringen af 'Intet':

'Angsten berøver os ordet. Fordi det værende i sin helhed glider bort, og således netop Intet trænger på, tier ansigt til ansigt med angsten ethvert 'er'. At vi i angstens uhygge netop ofte søger at bryde den tomme stilhed med tilfældig snak, er kun bevis for Intets nærvær. At angsten afslører Intet, bekræfter mennesket selv umiddelbart, når angsten er veget bort. Den friske erindrings klare blik får os til at sige: det vi ængstedes for, var 'egentlig' - intet. Ganske rigtigt – Intet selv var der som sådant.' (Heidegger 1994 s. 90)

Med angsten i frisk erindring, kan vi ikke forklarer vores angst, senere, når angsten slipper grebet prøver vi måske at forstå og fortælle om den, men ved at efterrationalisere og forklare den stemthed som greb os, glider den os af hænde. Vi ændrer den fra angst ved 'Intet', til en frygt for noget værende i en eller anden form.

I den tyske originaltekst bruger Heidegger begrebet 'Unheimlichkeit des Angst' (Heidegger, 2007 s. 35) om det, der på dansk er oversat til angstens uhygge. Den dobbelthed som er i dette begreb på tysk, beskriver en side ved oplevelsen af det værendes bortgliden, der ikke på samme måde er indeholdt i den danske oversættelse. For vist er det uhyggeligt at finde sig selv svævende i Intet, idet det værendes helhed glider bort fra én, men at det er uhyggeligt er ikke tilstrækkeligt til at forstå grundstemnings dybte.

Det Unheimliche, forstået som det der ikke er hjemmeligt for os, understreger, at alt det vi kender i livet, alt det værende hvis helhed vi er en del af og som vi normalt bruger til at konstitueres vores eget selvbillede, eller til at danne os vores meninger ud fra, er frataget os i vores erfaring af Intet. Vi er ikke hjemme men i det fremmede og vores sædvanlige holdepunkter til at forstå os selv eller vores og andres handlinger, bortrives. Alle disse genkendelige ting, som hører vores verden til, er os

således frarøvet, og dette så fuldstændigt, at vi end ikke har sproget til at redde os. Tværtimod taber vi essensen af erfaringen 'Intet', når vi forsøger at begrebsliggøre den.

Tvivl forstået som et forsøg på efterrationalisering af angst

Med Heidegger må vi forstå at angsten berøver os ordene. Er det ikke netop det der kan ske, når vi nogen gange skal forsøge at forklare vores oplevelse og ender med at sige, at vi er i tvivl. At blive ordløs overfor det som har grebet én, er selvfølgelig ikke noget som sker alle de gange, vi i vores normale forståelse af begrebet, taler om at komme i tvivl. Det sker ikke når vi bliver konfronteret med flere forskellige valgmuligheder, altså når vi skal vælge det ene værende frem for det andet. Men det er heller ikke kun denne slags valgsituationer ordet tvivl dækker over. I forlængelse af den banale tvivl, står der en stærkere og mere gennemgribende følelse.

Denne tvivl er netop kendetegnet ved, at vi ikke kan give et konkret svar, når vi bliver spurgt eller spørger os selv om, hvad det er vi oplever. Omfanget og dybden af tvivlen bliver tydeligt i selve spørgsmålet: 'Hvad tvivler du på. Dette værendes eller et andet værendes forrang?' Her kan vi tænke os om og komme frem til et svar. Men nogen gange har spørgsmål, 'Hvad tvivler du på?' en anden karakter, hvor der ikke kan vælges mellem det ene eller det andet værende og vores svar bliver: 'Jeg ved det ikke. Jeg ville ønske, at jeg gjorde for jeg kan mærke, at jeg er grebet af noget. Jeg er vel i tvivl.' Vi forsøger derefter at komme det vi nu har identificeret som tvivl nærmere, men man kan netop ikke undslippe denne stemthed, ved at udpege et eller flere værende som objekt for sin tvivl, selvom man når man gør det, kortvarigt kan tro at problemet er løst.

Ved at identificere stemtheden, som et udtryk for en håndgribelig tvivl om det ene eller det andet, får man sine ord og begreber tilbage. Det er ikke længere én Unheimlich, vi er ikke længere i det fremmed, men hjemme i det værende. Dette varer dog ikke ved, for at behandle sin stemthed kognitivt og begrebsliggøre den som tvivl, virker kun hvis det rent faktisk er tvivl man er ramt af. Er det derimod angsten der har grebet én, og det at kalde det tvivl efterfølgende blot er et forsøg på at begrebsliggøre erfaringen, bliver det kun en afledning af én selv og man vil hurtigt kunne mærke, at man alligevel ikke har indfanget det oplevede, i ens definitionen af det som tvivl.

Når begreberne således ikke favner vores erfaring, fordi de er blevet os frarøvet af selv samme, vil vi altid i vores forsøg på at indfange vores stemthed bliver forrådt af vores egne ord. Idet vi reducerer angsten fra at være den gennemgribende erfaring af 'Intet', til at blive en tvivl på dette eller hint, forsvinder erfaringen af 'Intet' for os. Denne proces med at overmande erfaringen af 'Intet', ved at forsøge at forstå den som noget værende, gentager vi mennesker vel igen og igen. Vi ønsker at genoprette vores trygge hjemlighed blandt de kendte værender, men vi finder ingen ro

eller løsning i disse forsøg. Ordenen bliver uvægerligt for begrænsende i forhold til den angst der har ramt os, alle forsøg på at verbalisere og forklare kommer dermed til kort og vi kan hverken gengive eller omfatte stemtheden med vores ord.

Erfaringen af 'Intet' og menneskets muligheder

Når Heidegger i 'Hvad er metafysik', som han udtrykker det, vinder spørgsmålet om Intet, er dette ikke for at påvise Intet, men derimod fordi det at være menneske er at være ved Intet. Heidegger skriver: *Kun på grund af Intets oprindelige åbenbarhed kan menneskets tilværen nærme sig til, og indgå i, det værende. Men for så vidt tilværen efter sit væsen forholder sig til de værende, som det ikke er, og som det selv er, kommer den som sådan tilværen allerede fra det åbenbare Intet.*

Tilværen vil sige: at være holdt ind i Intet. (Heidegger 1994 s. 92)

Det er således ifølge Heidegger selve vores værens vilkår at være holdt ind i Intet, vi ville ikke kunne indgå i det værende, hvis ikke det var for Intet og det er derfor ikke et spørgsmål om at forholde sig på den ene eller den anden måde til Intet, men om, at dette forhold er selve vores tilværen. Alligevel er det ikke så mærkeligt at det at opleve, at det værendes helhed glider bort, ved at være holdt ind i Intet gennem angsten, ikke nødvendigvis virker så tillokkende for mennesket. Det er måske netop fornemmelse af, at alt det vi kender og er trygge ved forlader os, som får os til at ønske at slippe for disse oplevelser. Og hvem kan vel fortænkes i at værge sig for angsten, noget mere ubehageligt end angst findes vel ikke for et menneske. Kan vi ikke hellere drive lykkeligt uvidende om erfaringen af Intet rundt i det værende og leve vores liv forfalden til verden, og derved slippe for angst og at skulle kæmpe for at hæve os fra faldets hvirvel? Er der andet at vinde ved alt den kamp og angstens pinsel, end mere kamp og flere pinsler?

Når det værende som helhed, gennem angsten glider bort, som Heidegger skriver i paragraf 40 i *Sein & Zeit*, så fratages mennesket ganske vist den trygge hjemlighed ved verden, men denne bevægelse skal ikke forstås som noget, der kun bærer erfaringen af *Unheimlichkeit* ved Intet med sig. Bevægelsen viser os også, at vi, tilværen, har frihed. Heidegger skriver at: *'Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sichselbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für...'* (Heidegger 1972 s. 188)

Det er altså vores frihed vi kan vinde gennem angsten, eller retter, forståelsen af, at vi har frihed i form af muligheder for vores tilværen. Hverdagens evige strøm af værender, som vi normalt er i vekselvirkning med har forladt os, de er gledet bort og vi opdager, at tilværen ikke er tvunget til at realiseres på en bestemt måde, men derimod har frihed til at tænke og træffe valg, uden at være

determineret. Angsten bringer mennesket til sin frihed, til at forstå at det har mulighed for at tænke frit, således kan det hæve sig fra uegentligheden og i egentlighed træffe valg.

Uegentlighed og das Man

Menneskets mulighed for frihed bliver således mulig, når det gennem angsten ved det værendes bortgliden erfarer 'Intet'. På trods af, at dette giver mennesket forståelse af sine egne muligheder og mulige muligheder, så er vi – heldigvis kan man vel sige, friheden til trods – for det meste ikke grebet af angsten og vores væren er ifølge Heidegger oftest et væren ved verden, og en optagethed af det værende i verden. Umiddelbart kunne man jo tro, at der i driven med i verden, ligger en frihed, nemlig frihed til at være, uden at skulle være i et evigt forholdende til os selv og vores muligheder, men Heidegger advarer os mod at tro, at der er en frihed i at leve uegentligt, og skriver at *"In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur."* (Heidegger, 1972, s. 126)

I uegentligheden er der altså absolut ikke nogen frihed at komme efter, tværtimod bliver vi af 'das Mans' hverdagslige, og dermed upåfaldende, karakter fastholdt i ufrihed. Man'et er tilværens diktatur, hvor individet opløses i massernes anonymitet. Denne anonymitet fremhæver Heidegger ved at bruge udtrykket 'das Man' om mennesket uegentlighed, i stedet for det grammatisk korrekte der Man. Således bliver 'das Man' en understegning af netop denne intetgørelse af mennesket som selvstændigt væsen med muligheder. 'Das Man' er ikke mennesket når det træder frem som individ og tager det fulde ansvar for sine handlinger og de deraf følgende konsekvenser på sig. Tværtimod skjuler det sig, eller skjules bag neutrumformens anonymisering.

Når Heidegger skriver, at mennesket som oftest lever i uegentlighed, skal dette ikke forstås som at vi har taget et valg om, at vi for nemhed skyld vil være 'das Man' i en kortere eller længere periode. Mennesket som 'das Man' vælger netop ikke, men er eller mener derimod sådan som man nu en gang er eller mener. 'Das Man' er den tilstand, vi hele tiden havner i, i hverdagen. Det er alle de beslutninger som man nu engang tager, men som netop ikke er beslutninger eller realisering af muligheder, men bare en driven med i det hverdagslige.

Det er ikke kun ved banale ting, som hvad vi spiser eller hvilke bil man helst skal have, at vi forfalder til uegentlighed og der er ikke ond vilje forbundet med denne driven med i Man'ets anonymiserede masse. Oftest vil vi slet ikke opdage at vi gør det, heller ikke når det vedkommer de værdier vi bygger vores liv og selvbillede på. I Ribers' interviewmateriale er der et eksempel på dette, der hvor informanten Freja med et af sine udsagn afslører, hvordan hun i sikker forvisning om, at det er en god ting nærmest udliciterer sin stillingtagen til hvad det rigtige menneskesyn er.

Freja siger dette: *'Der har vist faktisk også været snak om, at ledelsen vil lave sådan en... at når man ansætter folk, så har vi et stykke papir, hvor der ligesom står at 'en ansat i Fritidshjemmet skal kunne have det og det menneskesyn, eller inden for det her menneskesyn og skal kunne arbejde på den og den måde, som vi nu arbejder på'. Og det siger man ja til, når man siger ja til at blive ansat på Fritidshjemmet og jeg tror også, at de så vil kunne... altså det vil også være en del i hvis man nu ikke passede ind eller hvis man nu ikke arbejder på den måde, at kunne sige 'du lever ikke op til de forventninger, vi har til en ansat i institutionen' og så bliver man bedt om at finde et andet sted.'*

(Ribers 2012 s. 179) Når man læser Ribers materiale, forstår man af konteksten at Freja er glad for, at ledelsen vil lave et sådan papir. Hun er glad for det menneskesyn, hun mener er i den institution hvor hun arbejder og hun identificerer sig med det. Derfor ser hun det også som en fordel, hvis alle de andre ansatte har samme syn på dette som hende selv. Når man så har skrevet under på papiret, så kan man bare arbejde ud fra det nu fastlagte, rigtige menneskesyn uden forstyrrelser, og skulle det ske, at nogen udfordrer det menneskesyn man har vedtaget, kan man fyre dem.

Det er selvfølgelig fuldt muligt, at Freja har tænkt længe over sit menneskesyn og har valgt hvad hun ønsker at stå inde for. Men på grund af faldets hvirvel, vil det ikke være nok. Hun kan ikke en gang for alle hæve sig til egentlighed og tage et valg om sit menneskesyn. Det er ud fra den måde hun taler om sin arbejdsplads åbenlyst, at hun ikke mener noget dårligt med sit ønske om, at alle ansatte deler, det for hende, rigtige menneskesyn. Alligevel er det man'ets uegentlighed, ført ud i det ekstreme hun her giver udtryk for, når hun ved hjælp af ledelsens papir, kan mene det man nu mener i personalegruppen og slippe for at hæve sig til egentlighed.

Det er ikke mærkeligt at Freja i eksemplet over forfalder til verden og finder det nemmest at udlicitere ansvaret for sit menneskesyn til ledelsens kontrakt. Hun må jo nødvendigvis hele tiden være i et forhold til alle disse andre mennesker, deres måder at være på og de fordringer der stilles til hende og ikke mindst er hendes måde at være på, genstand for de andres vurderinger og domme. Også hvis Freja hæver sig fra Man'et og udlever en af de mulige muligheder hun rummer, ser de andre ikke, at dette netop er en mulig udgave af hende, men vil opfatte dette udkast af hendes væren som hende. Således hvirvles hun hele tiden væk fra sig selv og mod verden, også gennem de andre menneskers syn på hende. Freja fanges således, som alle andre i at: *... das Daseins ist zunächst und zumeist bei der besorgten 'Welt'. Dises Aufgehen bei... hat meist den Charakter des Verlorenseins in die Öffentlichkeit des Man. Das Dasein ist von ihm selbst als eigentlichem Selbstseinkönnen zunächst immer schon abgefallen und an die 'Welt' verfallen.'* (Heidegger 1972 s. 175)

Konklusion

Med Willigs undersøgelser af sproget i de store velfærdsprofessioner blev det tydeligt, at medarbejderens mulighed for at ytre strukturel kritik er under pres. De mange afvæbnende sætninger og små doser af arsenik, som medarbejderne udsættes for, har ikke blot til formål at få kritikken til at forstumme, men at få medarbejderne til at rette kritikken mod sig selv, i stedet for ud mod praktiske eller strukturelle forhold. Denne bevægelse, hvor det der egentlig er forsøgt udtrykt som kritik i stedet bliver vendt til selvcensur, efterlader ifølge Willig både den enkelte medarbejder og den samlede personalegruppen i et menings tomrum. Det er ikke alene handlingslammende for medarbejderne ikke at kunne ytre sig om faktiske forhold, eller om værdier og prioriteringer i deres fagfelt som følge af, at alt kritik bliver svaret med en fordring om selvkritik, de har heller ingen andre steder at rette deres frustration, end mod sig selv. Således bliver de afvæbnende sætninger til både et forsvar og et våben alle i organisationerne retter mod de andre og også mod sig selv, med frustration, meningsløshed og tvivl som resultat.

Et andet træk som ved det neoliberale sprog i de offentlige organisationer, som er med til at udløse medarbejdernes tvivl, er måden hvorpå samtaler mellem organisationens ansatte, er byttet ud med ordvekslinger, hvor sætningerne ikke har nogen indbyrdes sammenhæng. Dette giver ifølge Willig personalerne små psykologiske chok. For hvor det er normalt at forvente, at ens ytring vil blive mødt af modparten med en sætning, der på den ene eller anden måde relaterer sig til det man har sagt, svarer det neoliberale sprog med standardsætninger, hvis indhold er flexismens fordring, og det uafhængigt af hvad der oprindeligt er blevet sagt.

Når en konkret kritik således, f.eks. 'vi er ikke nok voksne i vuggestuen til at nå at skifte ble på alle børnene', kan mødes med ytringen 'Du virker træt, er alt okay hjemme?', tvinges medarbejderne til at deltage i et absurd sprogteater. Det bliver ikke muligt for medarbejderen at stole på sine egne ord, fordi andre responderer på dem som om han eller hun havde sagt noget andet. Uafhængigt af, hvordan eller hvor konkret ting bliver sagt, vil ytringen blive taget imod, som om den er udtryk for noget andet. Den umyndiggørelse der finder sted med flexismen, består netop primært i, at medarbejderens ords betydning undergraves. Således, at selv når han eller hun trods frygten ved at bryde ud af den neoliberale fold og i overført betydning risikerer hovedet, for at give udtryk for sin tvivl og frustration så mislykkes det. Flexismen har stjålet ordenes betydning, så dem medarbejderen forsøger at råbe op slet ikke opdager, at her er et modigt menneske som risikerer noget for at få en vigtig strukturel kritik frem, men i stedet ser en bagstræberisk tåbe.

Et andet tvivls fremkaldende forhold medarbejderne i de moderne velfærdsorganisationer oplever er, at der er en forskel på måden de selv tænker middel og mål i deres arbejde, og måden hvorpå middel og mål kan være det samme i organisationen. Dette, for mennesket, umiddelbart ulogiske forhold, at et middel ikke nødvendigvis er et mål for at opnå noget andet, men kan være målet i sig selv, skaber tvivl på meningen med de handlinger man skal foretage og den organisation man er en del af. Medarbejderne vil på denne måde blive fanget i en venten på, at man ved hjælp af midlet som bruges opnår målet som er sat. Da dette ikke nødvendigvis er måden forholdet mellem middel og mål fungerer på organisatorisk, bliver dette ikke alene til frustrerende venten, det bliver til en absurd venten, der afføder tvivl på meningen med løsningen af de konkrete arbejdsopgaver og med arbejdsfeltets værdi.

Ud fra Ribers' Ph.d. om den etiske refleksion i det pædagogiske felt, blev det tydeligt, at for de pædagoger han interviewede, var både deres opfattelse af deres arbejdes mening og kilden til de fleste af deres tvivls-erfaringer, det direkte møde med det andet menneske. Disse møder er i kraft af deres funktion som pædagoger, som oftest, med Buber, at karakterisere som middels og formålsorienterede Jeg-Det møder. Dette gav pædagogerne udtryk for blev forstærket af de styringslogikkerne som var fremherskende i deres arbejdsfelt. En stor del af informanternes fortællinger kredsede således om, at de i mødet med det andet menneske, oplevede et misforhold mellem at være medarbejder og medmenneske.

Med Bubers tanker om menneskets behov for at realisere det medfødte Du, ved at sige grundordet Jeg-Du bliver det muligt at forstå pædagogernes tvivl som er reaktion på, at de i kraft af deres arbejdsfunktion, sjældent får anledning til at realisere disse møder og i stedet består deres arbejde, som de selv tillæg mening gennem møderne, af en lang række af Jeg-Det forhold. De forhindres dermed i, at konstituere det Jeg, der siges med hele menneskets væsen, da det næsten umuliggøres af individets arbejdsforhold. Konsekvensen af, at Jeg-Du grundordet ikke kan siges er, at det medfødte Du slår ind ad. Det forvanskes og den selvmodsigelse det medfører når mennesket 'træder op imod sig selv' og forsøger at forstå sit behov for at realisere mødet som udslag af noget andet, fører til forvirring og evig tvivlen.

Ud over at finde forholdet mellem at være medarbejder og medmenneske vanskeligt, gav pædagogerne i Ribers' undersøgelse også udtryk for, at deres arbejdsfelts status og den deraf følgende overstyring af deres faglighed, var tvivls udløsende faktorer i deres arbejdshverdag. Pædagogerne oplevede, at de ikke havde mulighed for selv, og sammen med deres kollegaer gennem deres faglighed, at udvikle deres arbejdsfelt eller bestemme dets kerneværdier. Dette efterlod dem med frustration og tvivl i forhold til arbejdets mening.

Man kan med Buber forstå deres tvivl, som en reaktion på, at de ikke har mulighed for at indgå i et levende gensidigt fællesskab med andre, fordi de ikke har mulighed til at være i et gensidigt forhold til deres arbejdsfelt virksomme midte. De oplever at få pålagt værdier og ideer oppefra og må derfor nødvendigvis i Bubers forståelse, opleve at de bliver fanget i en evig spiral af uforløste følelser og tvivl, da de ikke gennem det gensidige forhold til en virksom midte, får mulighed for at realisere 'det virkelige liv' i fællesskab med andre.

Flere af Ribers' informanter gav i interviewene udtryk for, at de ofte kom i tvivl om, hvorvidt deres handlinger var etiske forsvarlige eller ikke. Denne tvivl blev udløst, både når de blev pålagt udefrakommende regler og når deres eget menneskesyn kolliderede med den kultur, der var på deres arbejdsplads. I de situationer hvor de overhørte tvivlen gav de udtryk for, at de bagefter blev plaget af dårlig samvittighed over deres handlinger. Med Arendt må vi forstå, at denne dårlige samvittighed som plager dem er en god ting. Den viser, at de forstår, at de selv er ansvarlige for de handlinger de udfører, uanset den institutionelle ramme de er en del af. Pædagogerne er således i stand til at tænke, forstået som, at de bruger deres evne til at føre en indre lydløs dialog med sig selv, hvor de efterprøver deres handlinger og meninger. Således blive den tvivl de føler i forhold til den moralske gyldighed ved deres egne handlinger, en udløsende faktor for deres samvittighed, og idet, at de i 'samtalen mellem mig og mig selv' efterprøver deres tvivl, udvikler de også deres evne til at være et menneske, som kan få dårlig samvittighed og komme i tvivl.

Afslutningsvis i specialet har jeg løftet blikket fra det særlige ved menneskers tvivl, når det forekommer i eller udløses af en organisatorisk ramme, og i stedet indraget perspektiver fra Heidegger på hvad det er ved det at være menneske, der gør at vi kan tvivle. I dette perspektiv blev det muligt at forstå tvivlen, som et forsøg på at efterrationalisere angsten, som får vores kendte verden, det værende som helhed, til at glide bort og åbenbare 'Intet' for os. I dette kan tvivlen også forstås som en værgen mod at måtte erfare angsten. Vi vil udgå det ubehag som følger med, at vi gennem erkendelsen af Intet bliver vores egne mulige muligheder bevidste. At kæmpe mod faldets hvirvel og hæve sig til egentligheden, er således forbundet både med besvær og ubehag. Vi må betvivle og forkaste det hjemmelige ved det værendes helhed, og undgå at drive med i uegentligheden for at kunne tage vores muligheder på os og undslippe Man'ets diktatur.

Perspektivering

I specialet har mit fokus været på, hvordan medarbejderens tvivls-erfaringer og de vilkår som henholdsvis fremtvang eller muliggjorde dem, kunne forstås i forhold til det enkelte menneske, men

i og med at disse mennesker netop er medarbejdere i institutioner, spiller deres tvivl også en rolle for de organisationer, hvor de er ansat.

Når individets tvivl og kritik, med det neoliberale sprog svares med standardiserede sætninger og afvises med henvisning til, at den i virkeligheden slet ikke er det den giver sig ud for at være, men derimod et udtryk for den enkeltes uformåen, mister organisationen noget enestående og værdifuldt. Uagtet hvor mange fine formåls paragraffer og etiske grundlag en organisation har, så er det kun dets medarbejdere, som har evnen til at tænke kritisk, føle ansvar og få dårlig samvittighed, hvis de handler mod deres etiske overbevisning. Således forpasser vores velfærdsinstitutioner og vores samfund generelt, når medarbejdernes kritik og tvivl afvises, muligheden for at bruge disse menneskers, dets indbygges, tænkning og samvittighed som et bolværk mod institutionelle overgreb og uhyrlige systemlogikker.

Fra Arendt beskrivelse af Eichmanns brug af standardiserede sætninger, som han netop havde overtaget fra et system, i stedet for at udvikle sin egen tænkning og sit eget sprog, ved vi, at der ligger en stor fare i, at sproget stivner i paroler og logikker, som kan lulle mennesker ind i en samvittighedsløs døs, hvor de oplever sig selv som ansvarsløse systemrepræsentanter og ikke som ansvarlige individer.

Arendt eksempel med Eichmann, som hun taget op igen i 'Tænkning og moralske overvejelser' 10 år efter retssagen, er netop en advarsel om, hvad der kan ske med samfundet, hvis de mennesker som bor i det, afstår fra at føre den ensomme dialog med sig selv. At vi i de moderne velfærdsorganisationer, hvis arbejdsområder gennemsyrrer hele vores samfund, og på den ene eller anden måde rækker ind i alle borgers liv, forsøger at fremme udvikling og nytænkning, ved hjælp af et stivt sprog bestående af afvæbnende neoliberale fordringer om effektivitet og medarbejdernes selvkritik og – censur, er i den forstand ikke alene et latterligt paradoks, det er farligt for os alle. I analysen af det neoliberale sprogs betydning for medarbejderne i de store velfærdsprofessioner, fremkom den ironiske pointe, at sprogets fordringer om, at medarbejderne f.eks. skal være løsningsorienterede, effektive og nytænkende i kombination med, at alt strukturel kritik blev afvist med en fordring om at vende kritikken indad, i yderste konsekvens ville betyde, at den rigtig dygtige medarbejder, som på alle måder tog det neoliberale sprogs fordring på sig, ville ende med ikke at kunne beskæftige sig med andet end sig selv. Dette fordi alle opdagelser af, at noget i organisationen, eller arbejdsfeltet ikke fungerer (og det er jo oftest det der driver nytænkning), ville blive mødt i og af denne medarbejder med et forsøg på at ændre og optimere sig selv.

Dette er selvsagt en overdrevet pointe, men det er alligevel interessant at opdage, at der i dette sprog og dets fordringer ikke er indbygget en stopklods. Der er ikke nogen bestemmelse af, hvornår vi har

snakket ting nok op, eller i tilstrækkelig grad har set et problem, som en spændende udfordring vi glæder os til at løse, og i stedet må erkende, at den spændende udfordring vi har, nok reelt set bør karakteriseres som et problem. Således er der heller ikke nogen markering sprogligt af, hvornår den enkelte medarbejder har optimeret sig nok, og det der er behov for, for at håndtere arbejdsopgaverne ikke er, at den enkelte forstår, at de må være mere løsningsorienterede, men derimod flere ressourcer til at løse opgaverne. I denne betragtning om det neoliberale sprogs indbyggede potentiale til at tilsidesætte alt menneskelig tvivl og kritik, og derigennem også menneskelige hensyn, ligger sandsynligvis også en nøgle til at forstå, hvorfor medarbejderen i velfærdsprofessioner i meget stor grad er ramt af stress, depression og udbændthed.

Litteraturliste

Bøger:

Arendt, Hannah, 2006: Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil, Penguin Books

Arendt, Hannah, 1998: The Human Condition, The University Press, Chicago

Arendt, Hannah, 1998: Om vold, tænkning og moral, det lille forlag, Frederiksberg

Buber, Martin, 1997: Jeg og Du, Hans Reitzels Forlag, København

Buber, Martin, 2002: Between Man and Man, Routledge Classics

Friedman, Maurice s., 1955: Martin Buber – The Life of Dialogue, The University of Chicago Press, Chicago Illinois

Heidegger, Martin, 1994, Hvad er metafysik?, DET lille FORLAG, Frederiksberg

Heidegger, Martin, 2007, Was ist Metaphysik?, Vittorio Klostermann, Frankfurt A.M.

Heidegger, Martin, 1972, Zein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen

Kant, Immanuel, 1999: Was ist Aufklärung? - Ausgwählte kleine schriften. Felix Meiner Verlag, Hamburg

Ribers, Bjørn, 2012: Den etiske udfordring – perspektiver på konstituering af etsik bevidshed i professionelt relationsarbejde, Forskerskolen i Livslang Læring, Roskilde Universitet.

Svendsen, Lars Fr. H, 2002: Ondskabens filosofi, forlaget Klim

Willig, Rasmus, 2016: Afvæbnet kritk, Hans Reitzels Forlag, københavn.

Avisartikler:

Information, 22.10.2016 : Ansatte i psykiatrien: Styring er håbløs for svage og pårørende

Information, 22.10.2016: 'Der er intet, som viser, at det har givet ringere kvalitet'