

T K LANG
KARL-ERIK TYSK

**DER FREMTIDEN
BLIR TIL**

**Et dialogisk paradigme
for veiledning**

T K Lang

Karl-Erik Tysk

DER FREMTIDEN BLIR TIL

Et dialogisk paradigme for veiledning

Förlag: Ovansjö Järbo pastorat

Andra upplagan

© T K Lang, Karl-Erik Tysk 2011

Tryckt: Solveigs Tryckeri Skara, 2013

ISBN 978-91-980184-1-7

Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hvad er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv.

Søren Kierkegaard

Mennesket er med andre ord ikkje det det er, og dessutan har som ein tilleggseigenskap som er relativt uvesentlig, at det òg kan forhalda seg til det det er; men mennesket er nettopp det forholdet at det forhold seg til seg sjølv.

Hans Skjervheim

Innehållsförteckning

<i>Innledning</i>	sid 9
-------------------	-------

Handledning – Vad, Hur och Varför

1. Handledning – mötet mellan dig och mig	sid 12
2. Handledningens struktur	sid 25
3. Veiledning som transformasjonsprosess	sid 35
4. Den gode hjelper	sid 47

Handledning som möte och språkssystem

5. Språkssystemisk handledning – bakgrund och teori	sid 60
6. Språkets roll i handledning	sid 75

Ett dialogiskt alternativ till rådande kognitivistisk, individualistisk og monologisk baserad teori om språk, tanke och kommunikation i handledning

7. Jeg-du og jeg-det — Å skape mening gjennom dialog	sid 88
8. Om å bli i det sagte	sid 98
9. Gruppmedvetande och gruppberättelse	sid 112
10. Det ikke-objektiverende møtet med den andre	sid 122
11. Språkssystemisk veiledning og kvalitativ forskning	sid 139

Handledning – Refleksjoner utifrån olika trosuniversa

12. Handledaren, den handledda och transcendensen	sid 148
13. Gudsrelation och troserfarenhet som tema i kyrklig handledning	sid 161
14. Ett trinitariskt perspektiv	sid 168
15. Docta ignorantia	sid 188

<i>Anförd litteratur</i>	sid 200
--------------------------	---------

Innledning

Generelt forstått er veiledning en del av den profesjonelle samtalekulturen hvor menneskelige problem ikke lenger løses i de nære relasjonene, men flyttes inn i spesielt definerte samtale rom der utdannede hjelpere erstatter de menneskene man tidligere henvente seg til.

Veiledningssamtalen utgjør et sted der den enkelte kan reflektere over sin egen yrkespraksis sammen med en kvalifisert veileder. Dette gjøres både for å kvalitetssikre egen praksis, og for å ivareta egen faglig- og personlig utvikling og vekst. For enhver som arbeider seriøst med og for mennesker i ulike livssituasjoner og -faser, er bruken av veiledning en selvsagt og integrert del av en faglig ansvarlighet gjennom hele yrkeslivet. Veiledning handler om den gode praksis og det gode liv for den som utøver denne praksisen. Følgelig ligger veiledningen tett opp til profesjonsetikken.

Yrkesfaglig veiledning har gjennom hele 1900-tallet, i hvert fall på det teoretiske planet, fått et sterkt profesjonelt preg. Den har blitt en del av den vitenskaplige kulturen som har karakterisert hjelperprofesjonene i Vestens samfunn. Veilederen ble i denne tradisjonen eksperten, og den veiledede en person som overlater seg til veilederens ekspertise for å få hjelp med de utfordringene hun står overfor. For å kunne fylle denne rollen ble det forventet at veilederen var ekspert på psykologisk og pedagogisk teori, gruppedynamikk og samtalemetodikk.

Denne tradisjonen har vi brutt med og utviklet en annen form for veiledning. Dette har vi gjort gjennom å knytte an til filosofiske og sosialfilosofiske idéstrømninger som har vokst frem som reaksjon på modernismen, særlig da hermeneutikken, sosialkonstruksjonismen, narrativismen, språkfilosofi og etikk.

Sentralt i vår dialogiske veiledningsfilosofi står forståelsen av personen som søker veiledning, som en fremmed, slik filosofene Emmanuel Lévinas og Martin Buber understreker dette. For å kunne fungere som veileder i møte med denne fremmede, er det av avgjørende betydning at veilederen evner å spenne opp et dialogisk rom hvor veileder og den som bruker veiledningen, med dialogen som bro mellom seg, sammen kan utvikle ny forståelse og mening gjennom å reflektere over fortellingen den veiledede har med seg fra sin praksis. Forståelse av dialog og av hvordan mening skapes og utvikles gjennom samtaler, står sentralt i vår veiledningsteori, samt forståelse av fortellingens betydning.

Viktige i denne sammenhengen er filosofene Ludwig Wittgenstein, Mikhail Bakhtin, Hans Skjervheim, de amerikanske språksystemikerne Harold A Goolishian og Harlene Anderson, den norske psykiateren Tom Andersen, og den amerikanske sosialpsykologen Kenneth Gergen.

Språkssystemisk kaller noen denne typen veiledning vi presenterer, eller prosessveiledning som skapende dialog med reflekterende team eller reflekterende prosesser som arbeidsform. Et grunnleggende prinsipp om ikke-intervensjon står sentralt i arbeid med reflekterende prosesser. Ifølge dette idealet er veiledningen ikke mål- eller resultatorientert, men grunnleggende prosessorientert. I dette representerer den dialogiske veiledningsfilosofien vi presenterer, en annen tenkning enn de teorier som har dominert veiledningsfeltet, hvor veiledningen var preget av spesifikke læringsmål. I dette har den norske filosofen Hans

Skjervheim hatt stor betydning for oss. Ut i fra et ikke-vite-perspektiv vet ikke veilederen i den dialogiske veiledningstradisjonen hva som er best for den veiledede. Vi vet ikke *hva* som skjer i veiledningen, bare *at* noe skjer. Praksis kommer først, så skapes, oppdages, tillegges og utvikles mening. Erfaring har vist oss at veiledningssamtalen ut i fra denne grunnholdningen er til stor hjelp i den veilededes faglige utvikling og personlige vekst.

Denne boken kunne ingen av oss ha skrevet på egen hånd. Boken har blitt til gjennom regelmessige møter mellom forfatterne. Enten i Sverige hos den ene, eller i Norge hos den andre. Avhengig av hvem som har sittet ved tastaturet, har språket blitt enten svensk eller norsk. Volumet av det ene eller andre språket gjenspeiler på den ene siden en praktisk arbeidsfordeling oss i mellom, og på den andre siden den grunnholdningen vi har til å bli i den andres språk så langt dette er mulig uten at en felles utvikling av mening går tapt. Noen av kapitlene i boken har vi skrevet hver for oss. De avgjørende teoretiske avsnittene har imidlertid blitt til gjennom intensive dialogiske møter.

Noen av kapitlene i denne boken har vært publisert som artikler tidligere, men slik de presenteres her er de grundig omarbeidet.

Samarbeidet mellom forfatterne har pågått siden 1997 da vi påtok oss oppdraget å utvikle veiledning i norske bedrifter innenfor prosjektet: ”Fra EGA til DUA”. Dette var et treårig prosjektsamarbeid mellom NHO og LO for å redusere sykefraværet.

Vi ønsker med denne boken å bidra til en veiledningskultur der veileder er nåtidig og virkelighetsnær i et multikulturelt samfunn der det å arbeide med og for mennesker stadig krever ny forståelse og ny praksis. Boken er ikke ment som en lærebok i veiledning, men som et bidrag til noe som muligens kunne kalles en veiledningsfilosofi.

T K Lang

Karl-Erik Tysk

Det er med stor glede vi trykker opp 2. opplag av boken. Vi har rettet trykkfeil, men innholdsmessig har vi ikke gjort endringer. Presentasjon av forfatterne var ikke med i 1. opplaget. Det har vi rettet på nå.

Forfatterne

Handledning – Vad, Hur och Varför

I.Handledning – mötet mellan dig och mig

T K Lang och Karl-Erik Tysk

Handledning är en del av den professionella samtalskulturen, där mänskliga problem inte längre löses i de nära relationerna utan flyttas in i samtalsrum där utbildade hjälpare ersätter de människor man tidigare vänt sig till.

Såsom handledning ofta har bedrivits har den sina ideologiska rötter i den psykoanalytiska eller psykodynamiska traditionen med ursprung i det utgående 1800-talets kulturella situation. Därifrån har man i handledningen hämtat såväl sina spelregler som de värden som man försökt realisera.

Under de senare decennierna har olika former av handledning vuxit fram med grundantaganden från annat håll. Kommunikations- och systemteori har tillsammans med socialkonstruktionistiska tankar inspirerat till nya perspektiv på handledning. Det psykodynamiska synsättet har dock fortsatt att påverka både tänkande och handlande inom handledning. Det gäller både begrepp, regler och värden,

Det kan vara frestande att på något sätt ifrågasätta själva grunderna för den psykodynamiskt präglade traditionen. Detta är inte vår avsikt här. Denna bok presenterar ett annat förhållningssätt inom handledning. Vi söker efter andra regler och andra värden. Det finns många skäl för detta.

Den professionella samtalskulturen har som sagt mer och mer kommit att ersätta det vardagliga problemlösande samtalet. Professionaliseringen har fört samtalet långt bort från det sätt på vilket den som söker hjälp är van vid.

Det kan finnas anledning att så långt som möjligt återvända till detta vardagliga samtal. I så fall borde man välja ett förhållningssätt, där det vardagliga språket också är det som används i det professionella samtalsrummet.

1. Ett arbete för experter

Den traditionella handledningen fick under 1900-talet i mångt och mycket, åtminstone på det teoretiska planet, en starkt professionell prägel. Handledaren var expert på psykologisk teori, gruppdynamik och samtalsmetodik. Så var det oavsett om hon verkade som handledare inom den pedagogiska, sociala eller den medicinska sfären. Precis som i medicinska sammanhang handlade det om att ta en anamnes, diagnostisera och ge en utifrån anamnes och diagnos lämplig behandling av den handleddas problem. Handledningen blev följaktligen en del av den vetenskapliga kultur som karakteriserade det västerländska samhället med allt vad det innebär.

Handledaren blir i denna tradition experten och den handledda en person som överlämnar sig till handledarens expertis för att få hjälp med de problem hon står inför.

2. *Samtalspartner*

Vi har således valt ett annat perspektiv på handledning. Då har vi funnit våra teoretiska samtalspartner bland så skilda personer som den franske filosofen Emmanuel Lévinas, den tyske filosofen Martin Buber och den österrikiske filosofen Ludwig Wittgenstein, den ryske litteraturteoretikern Michail Bachtin och den norske filosofen Hans Skjervheim å den ena sidan och de amerikanska språkssystemikerna Harold A. Goolishian och Harlene Anderson, den norske psykiatern Tom Andersen och de tidigare bidragen av den amerikanske socialpsykologen Kenneth Gergen å den andra.

I fortsättningen kommer vi att flitigt citera dessa tänkare. Citaten finns där för att vi i enlighet med vår förståelse av handledning vill låta flera berättelser om temat komma till tals. Vi har också tagit med dem för att de skall bidra med sina perspektiv och därigenom vara med om att skapa våra nya perspektiv. Det är på samma sätt som man då och då hör sin handledares röst i huvudet när man står i utmanande situationer i sitt arbete.

Några av dessa citat har blivit som ikoner för oss. De följer oss ständigt som en ikons ögon gör. De fungerar som förbindelselänkar mellan oss och den andra värld som vi aldrig kan gripa men som kan visa sig för oss. Denna förbindelse har något mystiskt över sig, som Lévinas säger (Lévinas 1998, sid 57):

Å møte et menneske, det er å holdes våken av en gåte.

De tänkare vi för ett samtal med håller oss alltså vakna och hjälper oss så att vi inte faller tillbaka i gamla hjulspår, teoretiskt och praktiskt, i vår förståelse av handledning. De representerar också nya värden såsom till exempel synen på språket och på hur förståelse och mening utvecklas. Detta möte med tänkare som är annorlunda än de traditionella auktoriteterna inom handledning har vi funnit mycket stimulerande och utmanande.

3. *Ett möte mellan människor*

Mötet med annorlunda tänkande är just kärnan i vår förståelse av vad handledning är. Vi vill hävda att den dominerande professionella samtalskulturen ofta har haft en slagsida åt det beskrivande hållet. Människor har då betraktats som objekt snarare än som subjekt. De har setts som föremål för handledning snarare än som deltagande du. Därför har ofta, åtminstone i teorin, inte ett personligt möte kommit till stånd. Följaktligen har duet förvandlats till ett det. Det har i sin tur medfört att handledaren som ett du inte har gått in i någon verklig dialog med den handleddas jag. Båda har fortsatt att befinna sig i sin egen värld, handledaren som en som observerar eller teoretiskt reflekterar och den handledda som föremål för observation och reflektion. Samtalet har i stället blivit två parallella monologer, något som Martin Buber karakteriserar så här (Buber 1967, sid 113):

And there is monologue disguised as dialogue, in which two or more men, meeting in space, speak each with himself in strangely tortuous and circuitous ways and yet imagine they have escaped the torment of being thrown back on their own resources.

När handledaren inte går in i en genuin dialog tar hon inte sin samtalspartner på allvar och denna upplever sig inte som sedd och förstådd.

Buber – eller för den delen Hans Skjervheim (2005, sid 20-35) – är väl medveten om hur detta förhåller sig, när den handledda, som i vårt fall, blir objekt för observation och reflektion. Han använder ordet reflexion för att beskriva den process som skapar avstånd till samtalspartnern. Ordet reflexion täcker emellertid också det vi kallar observation (Buber 1967, sid 117):

I term it reflexion when a man withdraws from accepting with his essential being another person in his particularity ... and lets the other exist only as his own experience, only as a "part of myself". For then dialogue becomes a fiction, the mysterious intercourse between two human worlds only a game, and in the rejection of the real life confronting him the essence of all reality begins to disintegrate.

I stället för att betrakta handledningen ur ett sådant observerande perspektiv, skulle man i första hand kunna se den som ett slags personligt möte mellan mig som handledare och den andre som handledd, vad Buber kallar en genuin dialog. Där är inte den ene observatör och den andre observerad, utan båda är deltagare i ett samtal där mening och förståelse skapas och förändring kan ske.

Handledning är i grunden ett möte mellan människor, som båda uppenbarar sig för varandra på ett sådant sätt att de är öppna för förändring. De är beredda att säga det ännu inte sagda och tänka det ännu inte tänkta.

Detta möte skiljer sig i princip inte från vad vi i vardagliga sammanhang är med om. Det rör sig om ett medmänskligt möte. Vi har i en alldeles bestämd mening distanserat oss från det professionella samtalet såsom det traditionellt har uppfattats. Vi ser handledning som ett genuint möte mellan två eller flera människor inom handledning som en särskilt definierad kontext.

4. Jag och du förblir subjekt

Filosofiskt kan man säga att vi väljer att avlägsna oss från ett tänkesätt där man ser människan som en substans, ett väsen, en natur eller ett objekt och i stället betraktar henne som någon som hela tiden blir till i mötet med andra. Varken jag eller du kan göras till objekt (Se Christoffersen 2009, sid 52ff).

Den andre träder fram för mig i handledningen först och främst genom att vi möts ansikte mot ansikte, ögon mot ögon, blick mot blick. Tanken går här till Lévinas som säger (Lévinas 1996, sid 295):

Netop derved forbinder samtalsansigt-til-ansigt forhold ikke et subjekt med et objekt, men adskiller sig fra tematiseringen, der er grundlæggende adækvat, eftersom intet begreb kan gribe exterioriteten.

Den handledda möter mig som handledare som ett Du. Detta Du möter mig alltid utifrån. Duet är inte något som jag finner genom att söka, menar Martin Buber (Buber 1962, sid 85):

Das Du begegnet mir von Gnaden, durch Suchen wird es nicht gefunden.

Den norske filosofen Hans Skjervheim påstår samma sak men kanske på ett något annorlunda sätt, när han beskriver det transcendentala jaget (Skjervheim 1976, sid 53f):

Ein kan prinsipielt ikkje objektivere seg sjølv. Eg kan rettnok sjå på meg sjølv som eit faktum, men det inngår ikkje i dette faktum som eg ser eller konstaterer, att eg ser og konstaterer. Eg kan rett nok i andre omgang konstatera mi konstatering, men denne konstateringa som eg grip i refleksjonen, er ei anna enn den eg lever i i augneblinken. Dette eg som føretek objektiveringa, men som sjølv alltid glir undan for alle forsøk på å bli objektivert, dette eg som alltid er subjekt, men aldri kan gjerast til objekt, som, dersom ein prøver å objektivere det, ikkje lenger er her og nå, men nettop var her og nå, vert gjerne kalla det transcendentale ego.

Detta betyder att varken handledaren eller den handledda som transcendentala jag kan objektiv-eras. Bara det förflutnas jag kan betraktas som ett objekt. Därför måste man som handledare förhålla sig till det jag som är här och nu och inte till det jag som var där och då. Det transcendentala jaget är det berättande jaget här och nu.

5. Språket

Den andre som är främmande för mig ger sig alltså tillkänna för mig genom språket. Därigenom kan jag bli en deltagare i den andres värld och inte bara en åskådare som ställer sig utanför och gör den andre till ett objekt. Detta deltagande består i det som Hans Skjervheim kallar ”at lata seg engasjera” (Skjervheim 1976, sid 62). Men redan innan något är sagt, talar ansiktet och blicken. Detta är något som särskilt Lévinas har pekat på (Lévinas 1995, sid 83):

Ansigt og tale er forbundet. Ansigtet taler. Det taler på den måde, at det er ansigtet, der muliggør og indleder enhver tale.

Som en följd av detta kommer vi att se på språket inte som en bild av verkligheten i till exempel augustinsk mening utan som ett redskap för att överföra mening som skapas i samspel med andra. Språket är i detta sammanhang inte till för att avbilda tillvaron utan för att vara ett hjälpmedel i dialogen mellan ett jag och ett du. Det avbildande språket har naturligtvis sin kontext men enligt vår mening hör inte handledningen primärt dit. Att språket i en dialogsituation fungerar annorlunda än i till exempel en vetenskaplig kontext är något som framhålls av den danske filosofen Peter Kemp i hans studie över Lévinas (Kemp 1992, sid 51):

Det sprog, der tales, virker ikke som et forhold mellem et subjekt og et objekt, mellem en forestilling og dens genstand. Sproget forudsætter samtalepartnere.

Och han fortsätter (sid 52):

Først gennem sproget – samtalen og tiltalen – overvindes den radikale adskillelse mellem subjekterne i hjemmets miniverden, og der opstår en fælles objektiv verden, som vi kan sige noget generelt om.

Genom språket får vi alltså en gemensam plattform att stå på. Handledaren och den handledda kan från denna plattform röra sig i den riktning som den handledda önskar.

6. *Verkligheten*

Vi delar i viss utsträckning socialkonstruktionismens antagande att verkligheten i någon mening är socialt konstruerad genom språket. Språket i sig självt är skapande. Lévinas hävdar, som vi har sett, att det är genom att vi talar med varandra som vi skapar en gemensam värld och ett gemensamt språk (Lévinas 1996, sid 70):

At tale er at gøre verden fælles, at skabe fælles talemåder.

För vår del räcker det emellertid med att mycket av den verklighet som handledningen berör är skapad genom det medmänskliga samspelet. Vi behöver inte nödvändigtvis omfatta den stränga konstruktionismen som hävdar att all verklighet är socialt konstruerad. En sådan uppfattning är det inte så svårt att hitta argument som talar emot.

Man kan också som den amerikanska språkssystemikern Harlene Anderson framhålla att det vi skapar genom språket är mening (Andersson 1997, sid 205f, jfr Gergen 1994, sid 262–271):

What we know (knowledge, feelings, emotions, thoughts, and perceptions) is known through, is formed in, and is communicated in language. Language is reality. I do not suggest that *real* events don't happen or that you can't kiss the Blarney stone ... Events happen, but the meanings we attribute to them are constructed in language.

Vi skapar således en språklig verklighet. Genom språket ger vi också den verklighet vi lever i mening. I handledningen utvecklas genom språket den berättelse som ger mening och riktning till den handleddas vidare arbete.

7. *Människan är en öppen varelse*

Vi ser människan som en öppen varelse (*homo mysticus*) som i varje situation har förmåga att ge ny mening åt sitt liv och som på det sättet har en möjlighet att förändras och förändra. Mötet med andra människor och händelser genom livet gör intryck och sätter sina spår. Dessa spår och intryck formar henne så att hon yttrar sig både i det privata och i det offentliga rummet, som hon gör. Smärtsamma möten eller upplevelser kan föra till att hon drar sig tillbaka från andra eller att hon utagerar det onda och lägger det på omgivningen. Handledning är ett

”ställe”, en kontext, där den professionella människan tillsammans med andra kan ta fram händelser som har gjort intryck. Genom detta kan hon lägga från sig det som skadar. Hon gör detta genom att placera in händelser i berättelsen om sig själv eller världen. Allt detta hade hon inte orkat bära själv eller kunnat ge plats och mening åt i sin berättelse om sig själv.

Det nya livet ligger i det ännu inte tänkta, det ännu inte sagda och det ännu inte gjorda. Man kanske, utan att mystifiera, kunde säga att människan är ett mysterium, som inte bara uppenbaras för den andre i handledningen utan också uppenbaras för sig själv, när hon berättar.

8. *Människan är en social varelse*

Människan är en social varelse (*homo politicus*). I själva verket är det i mötet med den andre som människan blir till. Teologen Paul Tillich uttrycker denna människans sociala dimension på följande sätt i sin systematiska teologi (Tillich 1951, sid 174, 178):

No individual exists without participation, and no personal being exists without communal being. The person as the fully developed individual self is impossible without other fully developed selves ... Therefore there is no person without encounter with other persons.

Eftersom människan är en social varelse är hon det också som handledare eller handled.Handledning är en form av social gemenskap. Den sker alltid i grupp (även två personer bildar en grupp). Därför kan man säga att handledningen är med om att skapa en ny människa.

9. *Människan är en berättelse*

Människan är en berättande varelse (*homo narrans*). Som människa uppenbarar du dig inte för mig bara genom ditt ansikte utan också genom vad du med din mun säger till mig. Det gäller givetvis också handledningen.

Den handledda kommer med sin berättelse. Men så länge hon bara berättar, rör de sig om en monolog. Lévinas uttrycker på sitt sätt (Lévinas 1996, sid 65):

Når fornuften taler i første person ental, henvender den sig ikke til det Andet, men fører en monolog.

Det viktiga i handledning är att få berätta för en annan som kan förstå berättelsen från utsidan. Den berättande ser den alltid från insidan.

Genom dialogen i handledningen ges den handledda möjlighet att se sig själv och sin berättelse från utsidan genom den andres, handledarens, ögon. I handledningen analyserar vi inte bara berättelsen men vi deltar engagerat i den genom att reflektera över den.

Men detta har givetvis sina faror. Som människa är den handledda en del av en större berättelse, den kulturella kontexten. Vi lyssnar åter till Lévinas (Lévinas 1993, sid 55):

Den Annens epifani skjer ved første blikk, på samme måte som all betydning fremtrer. Den Annen er nærværende i en kulturell helhet og opplyses ved denne helhet, slik som en tekst opplyses ved sin kontekst. Det heles epifani stadfester hans nærvær. Det opplyses av verdens lys. Forståelsen av den Annen er således tolkning, utlegning (eksegese). Den Annen fremtrer i totalitetens konkrethet som han er immanent tilsted i.

Men därmed är inte en människas berättelse uttömd. Det finns också något för denna människa unikt (Lévinas 1993, sid 55):

Men den Annens epifani har en egen betydende kraft, uavhengig av den betydning som stammer fra verden. Den Annen kommer ikke bare till oss ut fra konteksten, han betyr ved seg selv, uten formidlende ledd.

Det är viktigt att vi respekterar detta unika. Handedaren kan annars lätt tro att hon utifrån sin egen kulturella situation bättre förstår den handledda än denna själv gör. Detta har till exempel Helge Eliassen noterat (Eliassen 2006, sid 176):

Det kan henge sammen med hva som synes å være et sterkt tilstedeværende kulturelt fenomen, at mennesket synes å oppleve å ha bedre tilgang til å forstå den andre enn hva den enkelte kan forstå om seg selv.

Det har ofta varit något som traditionell handledning inte tillräckligt har uppmärksammat utifrån sin syn på handledaren som expert på människors liv och samspel.

10. Frågorna

I vårt sätt att handledda är det väsentligt att ställa frågor. Handedaren måste ha fingertoppskänsla, när hon ställer frågor. Det är lätt att i frågandet lägga in sina egna tankar och teorier. Därför är det viktigt att ställa öppna frågor och använda de ord och begrepp som den handledda redan har brukat. Svaret den handledda då ger blir ett förtydligande av det redan sagda.

Konsten är att låta frågorna växa fram ur det som redan har sagts i berättelsen. Olika delar i berättelsen lyfts fram genom handledarens frågor. Därigenom får den handledda tillfälle att genom sina egna svar förstå meningen i det hon har berättat. Den handledda definierar sig själv så som Hans Skjervheim säger (Skjervheim 2005, sid 43f):

Sidan tilværet for mennesket vensentleg er eit spørsmål, så gjer mennesket seg til det det vert ved å svara på dette spørsmålet. Det definerer seg sjølv. Denne stadig framskridande prosessen, der mennesket definerer seg sjølv og omdefinerer seg sjølv, er soga. Mennesket er difor like mykje ein historisk idé som ei biologisk art.

Man kan säga att handledaren i handledningen hjälper den handledda att vända sig in mot sig själv och förhålla sig kritisk till berättelsen om det hon gjort. Hon känner sig då, inom sig, förföljd och korsförhörd som av en åklagare i en rättsal, inte av handledaren men av sig själv:

Vad hände? Vad gjorde du? Vad sade Du? Vad betyder det för dig? Vad gjorde det med den andre? Visade du den andre respekt?

I handledning reflekterar man således inte över sig själv för att slå sig till ro med sig själv. Man blir kritisk i förhållande till sig själv och känner sig som (Lévinas 1974, sid 117)

en fremmed, der jagtes lige til sit hjem, anklaget for sin identitet.

Först när man kan stå för den man är i form av det man har gjort i mötet med den andre, kan man känna tryggheten av att vara hemma i sig själv. I handledningen framstår jag därmed som ansvarig, det vill säga som mig själv och ansvarigt subjekt i det egna livet.

11. Ansvar

Handledning handlar om att hålla den handledda ansvarig för sitt handlande så som det uttrycks i berättelsen. Ansvaret är hennes identitet. Att bli betraktad som ansvarig är en grundläggande rättighet. Att inte betraktas som ansvarig är en form av kränkning, därför man då uppfattas som objekt och inte subjekt. I så fall objektiverar vi henne på det grövsta. Vi vänder oss än en gång till Lévinas (Lévinas 1995, sid 97):

Ansaret er det, som udelukkende tilfalder mig, og som jeg *menneskeligt* ikke kan nægte. Denne forpligtelse er det unikkes ypperste værdighed. I min uerstattelighed er jeg udelukkende mig, fordi jeg er ansvarlig.

Detta är också något som vi finner hos Søren Kierkegaard. En sammanfattning av dennes ståndpunkt finner vi hos den danske teologen K. E. Løgstrup (Løgstrup 1995, sid 270):

at den enkelte ikke er ansvarlig for, hvordan det andet menneske reagerer på varetagelsen af dets liv. Thi det ville være ensbetydende med at fratage den anden hans eget ansvar for hans eget liv...at den enkelte ikke er ansvarlig for, om hans varetagelse af den andens liv nu også bliver til gavn og glæde for det andet menneske eller ej. Thi det beror på livets gang, som man siger, og den er den enkelte nu engang ikke herre over. Selvsagt tilsigter den enkelte noget med de handlinger, hvori hans vilje til varetagelse af det andet menneskes liv tager sig skikkelse. Til handlingen hører et mål. Men om målet nås eller ej, beror på begivenhedsforløb, som den enkelte ikke kan styre. De to ting kan sammenfattes i, at den enkelte ikke er ansvarlig for udfaldet af sin handling..., samaritanen i fortællingen om den barmhjertige samaritan var ikke ansvarlig for, hva der kom du af hans barmhjertighed mod den overfaldne, om denne kom sig eller ej.

Här ser vi att den handledda inte kan ta ansvar för vad människor får ut av hennes praktik. Hon har bara ansvar för det hon faktiskt gör i sin praktik. Vi ser också att handledaren inte kan ta på sig ansvaret för den handleddas handlingar utan att detta fräntar den handledda hennes ansvar och därmed hennes identitet.

Men handledaren har ett ansvar inte bara för sig själv utan också för den andre. Som Lévinas säger (Lévinas 1995, sid 97):

Det er mig, som bærer den anden og er ansvarlig for ham.

Man skulle kunna säga att handledaren är ansvarig för att inte frånta den handledda hennes ansvar utan behandla den handledda som ansvarig.

12. Friheten

Ansvar hänger samman med frihet. Den handledda har ansvar för sig själv. Detta ansvar kan inte jag som handledare ta över. Därmed behåller den handledda hela sin frihet. På sitt typiska något tillkrånglade språk säger Lévinas (Lévinas 1996, sid 29):

Det absolut Andet, det er den Anden. Den Anden og jeg selv er ikke forskellige dele af en fællesmængde. Det fællesskab, hvor jeg kan sige ”du” eller ”os”, er ikke et ”jeg” i flertal. Jeg og du er ikke individer, der hører ind under et fælles begreb. Hverken besiddelsen, talenes eller begrebets enhed forbinder mig med den Anden. Det er, fordi vi ikke har et fælles fædreland, at den Anden er en Fremmed; en Fremmed som forstyrrer hjemmet. Men Fremmed betyder også fri. Over for den Fremmede har jeg ingen *magt*. Selv om han står til min rådighed, undgår han helt grundlæggende mit greb. Han er ikke fuldt ud til stede hos mig. Men jeg, der ikke har noget begreb tilfælles med den Fremmede, tilhører ligesom han ikke nogen art. Vi er det Samme og det Andet ... den *forbindelse* mellem det Samme og det Andet ... er sproget.

Ungefär detsamma finner vi uttryckt hos Hans Skjervheim (Skjervheim 1976, sid 56):

Ved å objektivere den andre går ein til åtak på den andre sin fridom. Ein gjer den andre til eit faktum, ein ting i si verd.

I handledning råder frihet både för den handledda och handledaren. Handledaren är ingen expert som skall hantera ett material, vare sig ett problem eller den handledda själv. Den handledda skall inte uppfatta handledaren som en informationskälla eller som någon som vet bättre. Ingen skall förändra den andre. Båda har frihet att använda sina egna resurser i den pågående dialogen så att något skapas som de inte ensamma kunde ha gjort.

13. Dialogisk process

Det är i dialog som det personliga livet blir till. Livet är emellertid en oerhört komplex företeelse. Harlene Anderson karaktäriserar den dialogiska processen på följande sätt (Anderson, Goolishian 1992, sid 134):

Vi har høga tankar om tillfälligheternas roll i att styra de komplexiteter vi kallar livet. Vi tror att vi, våra studerande och våra klienter alltid håller på att bli det som vi aldrig har varit, i motsats till den mer gängse psykodynamiska synen att vi alltid är ett uttryck för vad vi tidigare varit. Som terapeuter och lärare är vårt ansvar att få till stånd en dialog som blir en ram för förändring i stället för att instruera andra.

Det är utomordentligt svårt att hitta en teori som förklarar denna komplexitet. Därför gör vi bäst i att avstå från de stora teorier som vill förklara och förutsäga skeendena. Vi söker inte efter att förklara det som har varit och identifiera den handledda med det, utan vi är inriktade på det som framtiden kan göra henne till. Därför är det viktigt för oss att möta den handledda där hon just nu befinner sig. Detta får vi del av genom att ständigt ta emot hennes berättelse vid just detta tillfälle. I denna berättelse ligger också embryot till det som hon i framtiden önskar att framstå som, det vill säga den berättelse som ännu inte är möjlig att framföra och som är berättelsen om hennes framtid. Här spelar alltså tillfälligheterna en avgörande roll. De kräver handledarens hela uppmärksamhet.

Sättet på vilket man talar om sin egen framtid kommer att vara avgörande för hur man gestaltar sitt framtida liv. I detta blir det också klart hur betydelsefullt det är med vem man talar och hur man talar om sin framtid. Handledaren får inte vara en person som tror sig veta vem den handledda är och som vet vem hon borde bli. Handledarens expertis handlar inte om människan och om livet men om att skapa ett rum för dialog och själv vara en fruktbar dialogpartner. I handledningsdialogen ligger den handleddas möjlighet att upprätthålla sin förståelse av sig själv genom att handledaren ger tillräcklig bekräftelse på att hon är accepterad som den hon presenterar sig själv som. I det ögonblick som handledarna inte ger ett sådant stöd hotas den handledda i sin självförståelse. Detta kan upplevas som ett svek, att inte bli mottagen som den man visar sig som. Allvaret i detta kan inte nog understrykas. Det medför att handledaren måste vara ödmjuk i förhållande till den andres berättelse. Anderson och Goolishian visar hur denna ödmjukhet tar sig uttryck i den faktiska handledningen (Anderson, Goolishian 1992, sid 80):

Att vara i dialog är att försöka förstå andra och engagera sig i ett gemensamt utvecklande av förståelse och mening. Detta förutsätter en öppenhet inför ”riktigheten”, logiken och giltigheten i våra klienters ideologier, värderingar och synpunkter och en vilighet att ifrågasätta giltigheten av våra egna.

Det sista är ytterst väsentligt. Som handledare måste jag hela tiden kunna ifrågasätta mina egna tankar och idéer. På sitt något svårbegripliga sätt uttrycker Lévinas det så här (Lévinas 1993, sid 58):

Jeget foran den Annen er uendelig ansvarlig. Den Annen som fremkaller denne etiske bevægelse i bevisstheten, som forstyrrer den gode bevisshet hvor det Samme faller sammen med seg selv, tillfører et *overskudd* som ikke er tilpasset intensjonaliteten. Det er dette som er Higen, å brenne av en annen ild enn behovet som tilfredsstillelsen slukker, tenke hinsides det man tenker.

Själv tillräckligheten är ödeläggande för utvecklingen i handledningen. Det gäller både för handledaren och för den handledda. I samtalet – i den mån det är ett verkligt samtal, där ett jag möter ett du – finns i själva tilltalet alltid ett krav på ett svar som bekräftar att man har förstått den andra och är beredd att gå vidare tillsammans med henne. På det sättet blir handledaren medskapare av den handleddas fortsatta berättelse.

I handledningssituationen är vi inte intresserade av *varför* något har hänt men väl av *vad* som har hänt och *på vilket sätt* det angår den handledda. Det beror på att orsaksförklaringar är hämmande för öppenheten. Vi är eniga med den danske filosofen K. E. Løgstrup (Løgstrup 1956, sid 177):

Interessen for en handlings bevæggrund er lammende for handlingen, fordi det betyder en stadig genoptagelse af overvejelsesprocessen.

Den handledda är i handledningen inte upptagen med att klaga över sig själv och säga: ”Å, hur kunde jag göra något sådant!!!” eller: ”Varför blev det så här???” Detta skulle inbjuda handledaren att söka efter orsaker och förklaringar, det vill säga en koncentration på det förflutna som inte kan förändras. I stället för en sådan tillbakablickande handledning är vi intresserade av det krav som ligger i själva berättelsen som en utmaning till ny handling.

Den handledda kan i mötet med handledaren inte undandra sig ansvaret för sin delaktighet i det förflutna som det berättas om. Och när den handleddas jag kommer i förbindelse med handledarens jag, blir det omöjligt att hindra rörelsen framåt, dvs. omöjligt att inte komma i kontakt med strävan att inte låta det som har varit, förbli som det är. Detta ä i samklang med vad Lévinas uttrycker när han säger (Lévinas 1993, sid 58):

Det gis ikke lenger noe indre gjemmested hvor man trer tilbake i seg selv for å avbryte bevegelsen, gå fremover uten hensyn til en selv. Kravene til selvet øker; jo mer jeg holder meg ansvaret klart for øyet, desto mer ansvarlig blir jeg.

I det vi just har sagt ser vi hur det i det berättade ligger början till en ny berättelse. Det är detta som vi menar, när vi i vårt språkssystemiska synsätt vill anknyta till det ännu inte sagda.

14. Upplösning i stället för lösning

I den handledning som vi bedriver, talar vi inte så mycket om att den handleddas problem skall lösas som att det kommer att upplösas. På engelska brukar man använda ordet ”dissolve” i stället för ”solve”. Detta beror på att utifrån språkssystemiskt synsätt finns inte ett problem som en objekt företeelse utanför människan. Problem är bara ett problem för den som säger att något är ett problem och för dem som säger att de är eniga om det. Problemet finns i berättelsen. Man kan också säga att det skapas genom berättelsen. När berättelsen förändras, förändras det sammanhang som gjorde det meningsfullt att tala om problemet som ett problem. På det sättet kan man hävda att problemet inte löses utan upplöses genom dialogen i handledningen. I en handledning vet vi inte *vad* som kommer att hända men däremot vet vi *att* något kommer att ske om det är en genuin dialog och ett verkligt möte som äger rum.

I handledning mister man kontrollen i den meningen att man inte vet vad den andre kommer att säga som svar på vad jag berättat. Därför är det många som inte vågar bruka handledning, därför att de är rädda för vad som väntar dem. Intuitivt vet de att något kommer att hända som berör dem och som ligger utanför deras kontroll. Erfarenheten visar att den enda tryggheten ligger i tilliten till handledningen som process.

15. Handledare blir till

I en handledningsgrupp hör man ofta att deltagarna tidigare inte visste vad handledning är. När de sedan har varit med om handledning, kan de inte förstå hur de som professionellt arbetar med människor kan undvara att delta i handledning.

Inte heller handledaren vet vad det är att vara handledare, förrän hon i mötet med den handledda har erfarit det. I mötet med den handledda framstår handledaren både för den handledda och för sig själv som handledare.

16. Veiledning, handledning och supervision

På norska heter det ”veiledning” något som för tanken till handledningen som en process, något som kommer till under vägen. Det är det som sker här och nu, där vi råkar befinna oss. Egentligen kan handledningen som sådan inte beskrivas. Den kan bara erfaras i det aktuella mötet i handledningssituationen. En beskrivning av handledningen objektiverar den och är naturligtvis något annat än själva handledningen.

På svenska heter det ”handledning” vilket för tanken till en intim, närmast kroppslig kontakt mellan handledaren och den handledda. Det är som om två människor går hand i hand mot något okänt och spännande. I vår förståelse är det inte den ene som leder den andre utan det är två fria människor som gläder sig över varandras närvaro och har lust att ge sig ut på ett äventyr tillsammans.

På flera andra språk, till exempel på danska och engelska, heter det ”supervision”. Tyvärr ger detta ord en mängd felaktiga associationer. Framför allt verkar det som om det rör sig om en hierarkisk iakttagelse. Någon överordnad betraktar en underordnad. Närmare en objektivitet från en åskådarposition kan man språkligt sett inte komma.

Litet skämtsamt kunde man säga att det i veiledning handlar om att gå tillsammans (fötterna) medan man i handledningen håller samman (händerna). I supervisionen blir man beskådad från ovan (Gud).

17. En rad berättelser om handledning

Denna bok innehåller en rad skilda kapitel som har skrivits i olika situationer. De är ett slags berättelser om handledning som deras författare vid ett visst tillfälle ville förmedla. De kan därför innehålla upprepningar eller överlappningar, precis som en människas vanliga livsberättelser gör. En handledares berättelse om sin handledning är också den en del av handledarens livsberättelse.

Vi har båda under tre decennier varit verksamma som handledare på olika nivåer och i skilda sammanhang. Under den tiden har vi utvecklats inte minst tack vare de möten vi haft i vårt arbete som handledare. Dessa möten har tvingat oss att formulera vår förståelse av vad handledning innebär. Genom att dela med oss av vår förståelse kan vi bidra till att i någon mån befrukta andra handledares handledningsberättelser och därigenom det sätt på vilket de handleder.

II.Handledningens struktur

Av T K Lang och Karl-Erik Tysk

1. Hur kommer handledning till stånd

För att handledning skall komma till stånd krävs att någon tar initiativet att söka upp en handledare. Detta initiativ växer fram ur ett behov av att en utomstående skall se på och reflektera över något från arbetslivet tillsammans med den som utför detta arbete.

Initiativet kan komma från en enskild yrkesverksam individ eller från en organisation eller institution. I det förra fallet kan individen själv uppleva att hon behöver ett forum, där hon kan berätta om sitt arbete, dess problem och dess glädjeämnen och uppsöker handledning på eget initiativ. I det senare fallet är det någon annan som tar initiativet, exempelvis arbetsgivare, arbetsledare eller kollegor inom samma arbetsfält.

Inom psykisk hälsovård har det sedan början av förra seklet ansetts som en del av professionaliteten att använda handledning som ett sätt att motverka till exempel motöverföringar och fackliga misstag i det slutna terapirummet. Olika yrken har sedan vidarefört handledningstraditionen som ett sätt att kvalitetssäkra sitt arbete och motverka utbrändhet. Handledning har också blivit ett avgörande bedömningsinstrument inom utbildningen av terapeuter, pedagoger, sjuksköterskor, socialarbetare och präster.

Författarna till denna bok har i skrivande stund handledning med följande yrkesgrupper: Allmänpraktiserande läkare, präster, kyrkliga och kommunala ledare, barnhemspersonal, socialarbetare, lärare i skolor och högskolor, handledare, familjeterapeuter, sjukvårdspersonal av olika slag, personalchefer och personal inom flyktingmottagningar.

Dessa grupper har i huvudsak skapats på initiativ av någon som själv önskar att delta i en handledningsgrupp. Kyrkan utgör här ett undantag, då den i många stift både i Norge och Sverige aktivt erbjuder sina anställda handledning.

Oberoende av vem som tar initiativet till handledning tycks det oss viktigt att deltagandet i handledning aldrig får ske mot den enskildes vilja. Handledning måste alltid vara ett frivilligt åtagande. Inom många människovårdande verksamheter förutsätts det dock att man deltar i handledning. Att inte gå i handledning anses som yrkesmässigt oansvarigt. Frivilligheten ligger då i valet av yrke. Nyutbildade åläggs ibland handledning under sitt första arbetsår. I det fallet kan man betrakta handledningen som en del i yrkesutbildningen. Andra gånger kan handledning upplevas som påtvingad, då arbetsgivaren erbjuder handledning som en möjlig lösning av ett personalärende.

Handledning med yrkesverksamma bör dock i allmänhet inte ses som en form av utbildning eller fortbildning. Tvärtom är det vår bestämda uppfattning att handledning bör anses vara en viktig del av själva arbetet. Den som arbetar har helt enkelt ett behov av att tala om sitt arbete. Sker inte detta under arbetstid och i ordnade former, kommer istället den yrkesverksammes familj eller vänner att få fungera som någon form av handledare. Detta är både oprofessionellt och otillräckligt.

Vi vill i detta sammanhang också framhålla att handledning har ett egenvärde och inte bara är värdefull som ett medel för att göra den yrkesverksamme mer kapabel att utföra sitt arbete.

Det uppstår särskilda maktförhållanden som det är viktigt att uppmärksamma, när någon som är överordnad individen tar initiativet till handledning.

Om en arbetsledare eller en arbetsgivare ger en handledare i uppdrag att bedriva handledning på en arbetsplats eller rekommenderar sina anställda att gå i handledning är det väsentligt att noggrant klargöra handledarens uppdrag och det sätt på vilket arbetsledningen förväntar sig att handledaren relaterar till sina uppdragsgivare. För vår del ser vi inte handledning som ett redskap som arbetsledningen avsiktligt kan bruka för att uppnå egna mål utöver kvalitetssäkring och personalvård. Handledaren rapporterar inte till arbetsledningen om hur enskilda personer tillgodogör sig handledningen. Hur en handledd tar tillvara handledningen är en sak som endast kan bli föremål för samtal mellan handledaren, de övriga medlemmarna och den handledda i handledningsgruppen.

2. Individuell handledning, handledning i grupp och grupphandledning

Handledning kan bedrivas som individuell handledning. Då träffas en yrkesverksam person tillsammans med en handledare. När två eller flera personer möter en sådan handledare uppstår en annan form av handledning. Den har gruppkaraktär och vi kallar den i allmänhet grupphandledning.

Ibland brukar man dessutom skilja mellan grupphandledning och handledning i grupp. I det förra fallet fungerar samtliga deltagare i gruppen som handledare för den handledda. Handledaren har då framför allt ansvar för ramarna i det dialogiska rummet. I det senare fallet finns det bara en handledare men gruppdeltagarna kan delta genom att på olika sätt reflektera över den handleddas berättelse och på det sättet komplettera handledarens arbete med den handledda. Handledaren har då inte bara ansvar för ramarna utan är också den som huvudsakligen genomför själva handledningen. Detta syns till exempel tydligt i en handledning inom gestalttraditionen. Där är handledaren den avgjorda centralgestalten.

Författarna till denna bok arbetar på alla dessa tre sätt. Det är vår erfarenhet att valet mellan grupphandledning och handledning i grupp inte alltid bestäms i kontraktet utan det växer så småningom fram som ett gruppkulturellt fenomen. Det innebär att man i en grupp ofta kan växla mellan dessa två typer av grupphandledning.

a. Nackdelar med individuell handledning

De olika typerna av handledning har olika för- och nackdelar. Individuell handledning innebär vissa risker som lättare undviks i grupphandledning. Omvänt har grupphandledning en del begränsningar som individuell handledning inte uppvisar.

Den största risken med individuell handledning ligger i att den bedrivs i ett slutet rum utan insyn och inspel från andra. Detta innebär å ena sidan att den handledda är helt hänvisad till handledaren och dennas kompetens. Å andra sidan är handledaren i motsvarande utsträckning beroende av den handleddas genuina vilja och förmåga att bruka handledningen i sitt dagliga yrkesarbete.

Skillnaden mellan den möjligen mer erfarna handledaren och den handledda kan förefalla större i individuell handledning än i en grupphandledning. Detta kan utgöra ett maktförhållande mellan den handledda och handledaren. Handledaren kan lätt falla för frestelsen att uppfatta sig som expert och den handledda kan sätta handledaren på piedestal och tillmäta henne för stor betydelse. På detta sätt kan alltså handledaren och den handledda båda lättare förföra eller manipulera varandra i den individuella handledningen.

I en grupp kan de övriga gruppdeltagarna gripa in om de upptäcker att handledaren eller den handledda tenderar att missbruka sina positioner och därigenom hindra dem att bryta mot handledningskontraktet.

I den individuella handledningen måste handledaren bidra med sin egen livserfarenhet, fackliga kunskap och yrkesmässiga reflektion. Detta medför naturligtvis en risk för att handledaren kan bli alltför dominerande. Handledarens berättelser och erfarenheter kan komma att överskugga den handleddas och följaktligen flyttas fokus från den handleddas berättelse till handledarens.

En annan risk har att göra med att individuell handledning kräver mer av både handledaren och av den handledda. Det fordras nämligen ett större engagemang från både handledare och handledd för att dynamiken skall hållas vid liv och handledningen förbli meningsfull. Saknas detta engagemang kommer handledningen inte att fungera. Den planar helt enkelt ut.

Ytterligare en nackdel i individuell handledning är att fokus hela tiden riktas mot den handledda. Den låter inte den handledda dra sig tillbaka på samma sätt som hon kan göra i en handledningsgrupp. Hon får ett för stort rum och klarar kanske inte av att fylla det med meningsfullt handledningsmaterial. Detta kan i längden upplevas som alltför krävande och handledningen blir då inte den resurs i vardagsarbetet som den annars skulle kunna vara.

b. Nackdelar med grupphandledning

Grupphandledning kan å sin sida ha den nackdelen att den ibland ger den enskilda för litet rum för att arbeta med sina specifika angelägenheter. Detta är orsaken till att man med nyutbildade ibland föredrar individuell handledning. De står ofta inför nya erfarenheter, som skapar många frågor och ett större behov av intensiv handledning. Handledning med nyutbildade fokuserar också oftare på det mer hantverksmässiga i yrkesutövningen och mindre på teoretisk och existentiell reflektion över praxis som präglar handledningsgrupper med mera erfarna deltagare. Behovet av en mer intensiv handledning dyker periodvis upp genom hela yrkeslivet. Det krävs då mer rum för den handledda än som kan ges i en grupphandledning. Då är individuell handledning att föredra antingen i stället för eller som komplement till grupphandledningen.

I grupphandledning kan uppmärksamheten på den enskilda handledda bli för liten. Hon riskerar att falla ur grupprocessen. Det har tre följder. För det första kan hon uppfatta sig som föga sedd och inte finna det meningsfullt att delta. För det andra kan gruppen gå miste om en resurs. För det tredje kan utvecklingen av tryggheten i gruppen hämmas eller gå förlorad.

Den reducerade uppmärksamheten på den enskilda i grupphandledning kan dock kompenseras av att hon lyssnar till de andra deltagarnas berättelser, som ofta innehåller den problematik som hon själv brottas med. Genom detta får hon bekräftelse på sin egen normalitet

som människa och utövningen av sitt yrke. I en grupphandledning finns det nämligen mycket större resurser tillgängliga än i en individuell handledning. Om gruppen består av sex-åtta personer är det således lika många personer som kan bidra med sin livserfarenhet, sin fackliga kunskap och sin yrkesmässiga reflektion. Detta till skillnad från den enda, handledaren, som är tillgänglig i individuell handledning.

I grupphandledning kan detta också ske men faran är inte så stor, då gruppdeltagarna kan fungera begränsande och korrigerande visavi handledaren. Men de övriga gruppdeltagarna kan också i grupphandledning bli så upptagna av sina egna berättelser eller lösningsförslag att den handledda inte upplever sig sedd eller förstådd. Konsten att bli kvar i den handleddas berättelse är avgörande för att grupphandledningen skall fungera på ett tillfredsställande sätt. I en individuell handledning är däremot konsten att gå in i en genuin dialog det som är avgörande.

3. Deltagare

För att delta i en handledning måste man vara intresserad av och kunna reflektera över sitt eget yrkesutövande. Detta innebär att man är beredd att låta andra människor få insyn i hur man tänker och handlar i sitt arbete. Men inte bara detta. Man måste också ha en öppenhet för att ta emot den respons och den fackliga reflektion ens berättelse ger upphov till. Dessutom krävs en tillit till handledaren och eventuella gruppdeltagare. I detta ligger också att man som deltagare i en handledningsgrupp inte kan vara personligt beroende av, till exempel gift eller släkt med, någon av de andra deltagarna.

Det är också viktigt i grupphandledning att deltagarna sinsemellan inte är inbegripna i någon intressekonflikt på arbetet eller i privatlivet. Förutsättningen för att någon skall få ingå i en handledningsgrupp är att de övriga deltagarna inte har någon relevant invändning mot detta.

Om till exempel en arbetsledare vill vara med i gruppen kan detta verka hämmande på en anställd som har denna person som överordnad. Det hindrar inte att en överordnad i annat fall kan vara med i handledningsgruppen. Hämmande kan det också vara om någon som önskar delta i gruppen står i nära relation till en av de övrigas överordnade. Deltagare kan i detta se en risk för att det som kommer fram under handledningen kan missbrukas av arbetsledningen.

Handledaren är också en deltagare i gruppen. Hennes roll är emellertid en annan än de övriga deltagarnas. Handledaren kan inte använda handledningsgruppen för att ventilera egna problemställningar. Hon kan heller inte förvänta sig att bli tillvaratagen så som de andra i gruppen kan göra. Handledarens roll i gruppen är framför allt att vara expert på att få till stånd ett samtal runt de handleddas problemställningar och hålla det vid liv, så att nya berättelser hela tiden kommer fram.

När en handledningsgrupp sätts samman är det vår erfarenhet att det är fördelaktigt med minst två av samma kön eller samma yrkesgrupp. Detta för att alla skall ha någon att identifiera sig med, även om samma kön och samma yrken inte garanterar att man förstår varandra bättre.

Antalet deltagare i en grupphandledning kan variera. Ibland sägs det att 5–7 deltagare är det ideala. Själva anser vi att detta i stor utsträckning beror på den aktuella gruppen och dess karaktär.

Fördelen med att en hel personalgrupp utgör en handledningsgrupp kan vara så stor att man inte delar upp den i mindre enheter. Också en grupp med 10–20 deltagare kan i sådana sammanhang fungera mycket väl. Det som gör detta möjligt är en fast struktur och att den yrkesmässiga reflektionen inte påverkas av gruppens storlek.

4. Öppna och slutna grupper

Grupper kan indelas i slutna och öppna. Den slutna gruppen har en i kontraktet fastställd tidpunkt för sin början och sitt slut. Den öppna gruppen saknar en från början kontraktsbestämd, fastställd, tidpunkt för sin avslutning. Den slutna gruppen består av de medlemmar den från början får och som inte av någon anledning slutat under kontraktstiden. Nya medlemmar tas inte in i en sluten grupp. Därför är den slutna gruppen lämplig vid utbildningar och begränsade behandlingsförlopp i till exempel psykisk hälsovård.

En öppen grupp upprätthåller en någorlunda fast storlek genom att ta in nya medlemmar om någon i gruppen slutar. Vanligtvis fortsätter en öppen grupp på obestämd tid, även om gruppens medlemmar helt kan bytas ut, allteftersom åren går. Till och med handledaren kan bytas ut. Den äldsta gruppen som en av författarna har, startade 1983 och två av deltagarna finns fortfarande med. Irvin D. Yalom skriver om öppna grupper i psykiatriska utbildningscentra som bestått i mer än 20 år (Yalom 1975, sid 277). Bibelstudiegrupper i församlingar är också exempel på grupper med ett sådant livsförlopp.

Slutna handledningsgrupper med ett stabilt antal medlemmar har mycket som talar för sig. Men instabiliteten och rörligheten i arbetslivet, kyrkan medräknad, gör att medlemmarna i en sådan grupp kommer att sluta på grund av exempelvis arbetsbyte, flyttning, beviljade ledigheter, långa sjukskrivningsperioder, ändringar av arbetsuppgifter eller schemata och förändringar i privatlivet.

Om gruppen inte vitaliseras genom att få nya medlemmar, kommer den att ”dö”. Därför tror vi att all handledning för yrkesverksamma, som är grundad på slutna, tidsbegränsade grupper, inom en relativt kort tid kommer att upplösas.

En öppen, icke-tidsbegränsad, handledningsgrupp utvecklar sig ofta till en stark arbetsgemenskap som förbättrar arbetsmiljön och underlättar kommunikationen.

5. Homogena och heterogena grupper

Man talar ofta om homogena och heterogena grupper. Man brukar ibland kalla grupper som består av en enda yrkeskategori för homogena. Grupper som har medlemmar från olika yrkeskategorier betecknas då som heterogena. I handledning kan detta vara en adekvat indelning. Men grupper kan naturligtvis vara homogena respektive heterogena i många andra hänseenden, till exempel kön, ålder, motivation, etc.

Att arbeta med homogena grupper kan i olika avseenden skilja sig från att arbeta med heterogena grupper. I vissa sammanhang kan det vara lämpligare att ha tillgång till en homogen grupp, i andra till en heterogen. Det är i mångt och mycket beroende på vilket syfte man har med handledningen.

Man kan hävda att den heterogena gruppen mera liknar det vardagliga sociala sammanhang i vilket de handledda lever.Handledning i en sådan grupp skulle i så fall ge utrymme för flera typer av berättelser från olika håll och därigenom underlätta en mera allsidig förståelse av problemen.

I homogena grupper skulle deltagarna kunna producera mera djupgående berättelser omkring de temata som behandlas. Dessutom kan det vara lättare att skapa trygghet i en homogen grupp. Inom kyrkan kan yrkesgrupper som nyutbildade pedagoger och diakoner ha störst utbyte av en homogen grupp, då deras yrkesidentitet är mindre väldefinierad än till exempel prästens.

6. Kontraktet

Kontraktet är den struktur man förpliktar sig till då man skapar eller blir medlem i en handledningsgrupp. Kontraktet är inte en juridisk men väl en moralisk förpliktelse. Det kan vara muntligt eller skriftligt.

Kontraktet innehåller uppgifter om vilka som deltar i handledningsgruppen och vem som är handledare. Dessutom finns i kontraktet en överenskommelse om tider och platser för handledningen. Det bestäms också i kontraktet om gruppen skall vara öppen eller sluten.

Gruppdeltagarna förväntas obligatoriskt närvara vid sammankomsterna med undantag för semester, sjukdom eller akuta situationer av annat slag. De förutsätts således prioritera handledningen i förhållande till alla andra arbetsuppgifter. Handledning är en väsentlig del av själva arbetet och kommer därför inte efter något annat arbete. Själva handledningsprocessen är dessutom beroende av samtliga deltagares närvaro. Är någon frånvarande går gruppen miste om dennas berättelse och blir därigenom orsak till att gruppens historia inte blir densamma. Det gäller både trygghetsutvecklingen och själva handledningen som pågår inom gruppen. När arbetsgivaren erbjuder handledning är det inte ett privat beslut att delta eller ej. Man är då en avlönad resursperson för de andra deltagarna i handledningen.

De deltagande förpliktar sig till en tystnadsplikt som visserligen inte är juridisk men väl moralisk. De skall inte utan gruppens tillåtelse föra något som sägs vid sammankomsterna vidare till personer utanför handledningsgruppen. Ett undantag brukar vara handledarens egen handledning, där denna kan referera från gruppen sedan det som sagts så långt som möjligt aidentifierats. Handledningen av handledaren ingår som en del i handledningens kvalitetssäkring.

En absolut tillämpning av denna tystnadsplikt är en förutsättning för att medlemmarna i gruppen tryggt skall kunna berätta om sig själva och sina arbeten. Om tystnadsplikten bryts upplöses gruppen. Brott mot tystnadsplikten innebär nämligen att gruppen förvandlas och kommer att innehålla ”medlemmar” utanför den ordinarie handledningsgruppen som inte har förpliktat sig genom något kontrakt och som medlemmar i gruppen inte känner och således inte kan lita på.

Kontraktet innehåller dessutom en beskrivning av hur och med vad man förväntas arbeta i handledningsgruppen. Deltagarna avhandlar vilka arbetsformer man vill använda och vilka temata fokus bör riktas mot. Inom sjukvården kan fokus för en handledningsgrupp vara på förståelsen av olika typer av sjukdomar och hur de behandlas eller på yrkesutövaren själv i

mötet med patienten och vad detta fackmässigt och personligt får för följder. Man talar ibland i detta sammanhang om skillnaden mellan sakorienterad och processororienterad handledning.

I kontraktet kan sägas att handledningen är ett ställe där man vill varandra väl. Detta innebär att man inte skall gå från en gruppssamling med en känsla av att ha blivit orättvist kritiserad eller kränkt utan att ha frågat om man förstått den ”kränkande” korrekt. Den ”kränkande” parten måste ha fått tillfälle att klargöra meningen i det som uppfattats som kränkande. Vi kontraktsfäster alltså att handledning skall vara något konstruktivt som lyfter deltagarna och inte något som förvärrar deras situation.

I kontraktet kan också ingå ett påpekande av att vi i handledning inte arbetar för att förändra någon annan utan enbart oss själva. Genom att man själv förändras kan man ge den man möter möjlighet till att visa andra sidor av sig själv. I det avseendet kan man säga att handledning bidrar till en förändring av den andre.

Kontraktet kan dessutom innehålla en klausul om evaluering och avslutning.

7. Arbetssätt

Handledning är en skapande dialog, där deltagarna reflekterar över sitt eget arbete. Denna dialog är definitionsmässigt ömsesidig och innebär att båda parter är öppna för förändring. Många gånger talar vi om att denna förändring innebär en fackmässig och personlig utveckling och växt. Men primärt handlar det om privilegiet att få tala sant om sitt yrkesliv. Detta är inte ens i dag en självklarhet på grund av otrygga arbetsförhållanden eller yrkesmässiga hinder som till exempel tystnadsplikt. Inte heller anses i alla sammanhang handledning vara en självklarhet för dem som arbetar inom människovårdande yrken. Författarna till denna bok vill emfatiskt hävda att det är oansvarigt att ha ett sådant arbete utan att gå i handledning. Vi vill också hävda att det är oansvarigt av arbetsgivare att inte erbjuda dessa yrkeskategorier möjlighet till handledning.

Handledning har inte till syfte att skapa teorier eller orsaksförklaringar. Den syftar i stället till en reflekterande insikt som kan brukas för att förstå enskilda arbetssituationer, så att man kan handla utifrån denna insikt.

I handledning handlar det inte om att konkret lösa problem på ett bestämt sätt utan att tillsammans upptäcka olika perspektiv på situationer som var för sig ger olika handlingsalternativ.

Genom sitt sätt att ställa frågor öppnar handledaren perspektiv som den handledda kan arbeta vidare med. Dessa perspektiv växer fram genom handledningsdialogen. Därmed undgår man att handledaren framstår som en expert med det riktiga perspektivet.

I handledning handlar det om att handledaren deltar i den process där den handledda kan se sig själv och sitt arbete på nya sätt. Därigenom medverkar handledaren till att den handledda upptäcker och använder sin frihet till det bästa både för sig själv och för den hon arbetar med.

Handledning erbjuder i denna mening en självcentrering som ökar förståelsen av det man gör och en självstimulering som ökar arbetsglädjen.

Skall handledningen fungera måste handledaren ha ett lidelsefullt intresse och en naivitet som är så stor att den sätter både handledare och handledda i stånd att betrakta och utforska välkända ting eller situationer som om de var okända och nya.

På det sättet förmedlar handledningen samtidigt en arbetsmodell till den handledda. Handledaren skall inte få den handledda någonstans. Men där vi är, där gör vi det vi menar vi skall göra. Vi samtalar om den berättelse den handledda har med sig som ett fragment av sitt arbete. *Vad* handledningen leder till eller *varför* vet vi inte. Men *att* det leder till något, det vet vi. Och som självreflekterande och moraliskt ansvariga står vi för det – där och då.

Handledaren arbetar inte för att hitta något som ligger bakom, under eller mellan rader-na i det som den handledda berättar om från sitt arbete. Uteslutande genom att fråga in i det just sagda och med de ord och uttryck som den handledda själv använder, blir handledaren en katalysator för en annan berättelse.

Den handledda berättar här och nu om något som har hänt. Genom att hon berättar det för handledaren kan hon uppleva sig förstådd. Upplevelsen av att ha blivit förstådd blir ut-gångspunkt för att handledarens frågor leder till reflexion. Denna kan skapa en ny berättelse om ett nytt handlingssätt i framtiden. Så rör sig handledningen mellan berättelsen om dåtidens händelser och framtidens handlingar.

Genom ett verkligt jag-du-möte mellan den handledda och handledaren uppstår något som inte förut funnits hos den handledda eller hos handledaren. Genom den ömsesidiga dialogen blir de båda synliga för varandra. Det de båda ser är den andres perspektiv. Med andra ord: Den handleddas berättelse väcker frågor och reflexioner hos handledaren (grupp-medlemmarna). Dessa fördjupar det som den handledda berättar och frågar efter dess mening. Den handledda upptäcker i sina svar på dessa frågor det som hon inte tidigare varit klar över att hon menade. På det sättet utvidgas och förändras hennes berättelse och nya frågor och reflexioner väcks hos handledaren.

Denna kreativa dynamik visar två saker: (1) Om den handledda tar med sig de viktiga frågor och existentiella problemställningar som har dykt upp i hennes arbete till handledningen, kan handledaren bemöta den handleddas berättelse på ett för henne mycket meningsfullt sätt. Tar den handledda inte med sig något som är viktigt för henne själv, leder detta till en handledning som har litet värde. Handledningens kvalitet är således avhängig av den handleddas vilja och förmåga att söka nya perspektiv, ny mening och nya handlingsalternativ för sin yrkesmässiga praxis. (2) Om den handledda tar med sig viktiga frågor och existentiella problemställningar till handledningen, är det inte i sig själv tillräckligt för att skapa en värdefull handledning. En sådan är också beroende av den handleddas vilja och hennes önskan att komma vidare i sitt arbete.

Handledningen kan inte nå djupare, bredare eller högre än det djup, den bredd och den höjd handledaren vågar och kan röra sig mot. Handledarens egen trygghet blir det allt avgörande om man förutsätter att den handledda presenterar viktiga frågeställningar i handledningen. När vi här talar om viktiga frågor och existentiella problemställningar gör vi det utifrån en förståelse av att den yrkesmässiga praxisen i huvudsak består av två delar: (1) En normativ facklig förståelse och (2) denna förståelse omsatt i konkret handling. Förmår inte den handledda att ifrågasätta sin egen förståelse som ligger till grund för hennes praktiska handlingar, måste handledaren till en början ifrågasätta den handleddas fundamentalistiska tro på sin egen förståelse.

Om exempelvis den handledda berättar om ett problem och säger att det är omöjligt att göra något annat än det hon redan gjort, betyder detta att hon är övertygad om att inget annat

kan göras. Utmaningen för handledaren är då att hjälpa den handledda att hitta andra perspektiv på det problem hon presenterat. Nya perspektiv ger nya handlingsmöjligheter. Då är det inte längre sant för den handledda att det är omöjligt att göra något annat än det hon redan har gjort. Vi ser åter hur handledaren kan bli en medskapande dimension i den handleddas liv och praxis.

Handledare kan ofta berätta om hur handledda kommer tillbaka till handledningen och berättar om hur de i en aktuell situation har hört de frågor handledaren eller gruppmedlemmar skulle ha ställt om situationen hade varit en berättelse som de fått sig presenterad i handledning. Den handledda för på detta sätt en inre dialog med sin handledare och sin eventuella handledningsgrupp mitt i den aktuella situationen. På detta sätt är handledningen med om att skapa nya handlingsalternativ redan innan den handledda har presenterat materialet i handledningen. Den handleddas föreställningar om handledaren och gruppen blir således en medskapande närvaro i tidsrummet mellan handledningsgruppens möten.

I detta exempel ser vi hur viktigt det är att handledaren själv inte har någon egen agenda i mötet med den handledda. Om handledaren har en egen agenda, kommer den handledda att kunna klandra handledaren för sina eventuella handlingar i sitt arbete. Den handledda måste alltid kunna gå från handledningen i förvissning om att hon själv har ansvar för sina val. Det kan inte nog understrykas hur lojal en handledd kan bli i mötet med en handledare hon har respekt för och upphöjer till expert. Detta visar vikten av att handledaren förhåller sig på ett ödmjukt sätt till den handleddas förståelse av verkligheten.

Handledaren vet att det är genom dialog som problem skapas och upprätthålls. Det är också genom dialog som problemen upplöses. Därför är dialogen handledningens enda arbetsredskap.

8. Utvärdering

Utvärdering inom handledning kan ta olika former beroende på handledningens syfte. Där handledning ingår i en utbildning kan utvärderingen även medföra att utbildningen avbryts. I sådana utvärderingar är fokus på den handledda, om det finns en förmåga att använda handledning och om en process är på gång i riktning mot vad utbildningen kräver.

Är handledningen en del av det professionella arbetet är fokus på den handleddas eget utbyte, bidragen från gruppmedlemmarna, handledningens form och handledarens funktion. Meningen med utvärderingen är då att utröna om de handledda vill fortsätta i handledningsgruppen och om de vill fortsätta i samma form och med samma handledare. I öppna grupper tas också eventuellt nya ansökningar om medlemskap i gruppen upp samtidigt med att man utvärderar handledningen.

I nystartade grupper och i grupper inom utbildningar är det praktiskt att ha en utvärdering efter den första terminens handledning. I öppna grupper visar det sig ofta vara tillräckligt och även önskvärt att endast ha utvärdering en gång per år.

Det är vår erfarenhet att utvärderingen i många grupper blir en höjdpunkt i gruppens årscykel. Detta beror på flera saker: (1) Fokus är ett annat i utvärderingen än i den normala handledningen, nämligen på hur den handledda själv upplever handledningen, gruppmedlemmarna och handledaren. (2) Många grupper utvidgar tidsramarna vid utvärdering för att alla

medlemmarna i gruppen skall få tillräckligt med tid. (3) Många grupper kombinerar utvärderingen med en social samvaro, till exempel med övernattning och måltider.

Genom att den handledda själv berättar hur hon upplever handledaren och gruppmedlemmarna formulerar hon en tydligare förväntning om hur det framtida arbetet i handledningsgruppen skall gestaltas. Detta har två fördelar: (1) Handledare och gruppmedlemmar får en klarare uppfattning av vad som gagnar och inte gagnar den enskilda. (2) Den handledda som utvärderar upplever genom att ärligt berätta om erfarenheten av gruppen att hon blir tryggare och mera ansvarig i mötet med gruppen efter utvärderingen.

Utvärderingen äger rum inom en kontraktsram som strukturerar den. Det är mycket viktigt att utvärderingen innehåller positiva omdömen om vad den enskilda bidrar med i gruppen och vilken betydelse detta har haft för den som utvärderar. Därigenom övar gruppmedlemmarna sig på att positivt kritisera och de får samtidigt öva sig i att ta emot något positivt. Särskilt i Norden är detta viktiga övningar.

Skall gruppen avslutas eller enskilda medlemmar sluta efter utvärderingen, blir formen något annorlunda. Då fungerar utvärderingen som en sammanfattning och avslutning av hela handledningsprocessen för de enskilda och som ett avskedstagande från gruppmedlemmarna och handledaren. En sådan avslutande utvärdering skall inte efterlämna något som kräver ytterligare bearbetning.

III. Veiledning som transformasjonsprosess

Av T K Lang

1. Tilværelsens grunnvilkår

Mennesker fødes inn i ulike verdener. Der skaper de sine liv under vilkår de selv ikke har valgt. I møte med disse tilværelsens grunnvilkår kan én fra barnsben av ha lært verden å kjenne som et hensynsløst sted en brutalt har blitt kastet inn i, der en må bruke spisse albuer for å overleve, eller for å komme seg frem. Mens en annen kan ha hatt en glad barndom til tross for selv de vanskeligste politiske forhold, og vokst opp i stand til å se verdens grusomhet som noe som bryter inn i nytelsens verden, og ikke som et ufravikelig gitt grunnvilkår. I nytelsen er mennesket tilfreds med å være til, og med at ting er som de er. Der usikkerhet og utilfredshet oppstår, trues nytelsen (Kemp 1992, s. 28–33).

Når vi kjenner hvor avhengige vi er, hvor sårbare og eksistensielt ensomme vi er, og hvor lite som skal til for å ødelegge avgjørende relasjoner, skyldes det grunnleggende vilkår som at sykdom, ulykker og død finnes, og at vi i alle livets faser trenger omsorg. Følgelig kan vi aldri løsrive oss fullt ut fra andre, uten å miste oss selv og meningen med å eksistere.

Vi knyttes til hverandre på den ene siden som *avhengige* av og på den andre siden som *ansvarlige* for hverandre. Dermed utsettes vi uunngåelig for sorgens smerte idet vi både som avhengige og som ansvarlige må knytte an til mennesker som lever under vilkår som gjør dem begrensede både i det at de er dødelige og i det at de ikke er ufeilbarlige. Før eller siden kommer vi til å miste hverandre. Og før eller siden kommer vi til å skuffe eller svikte hverandre (Haugsgjerd 1983, s. 129).

Oppfatningen vi har av verden formes gjennom en kontinuerlig erindring av det vi har opplevd og blitt oss bevisst gjennom egne og andres fortellinger om det. Levde liv og fortalte liv er derfor nært forbundet med, og avhengige av, hverandre. Gjennom artikuleringen av våre livshistorier tilfører vi mål og mening med livet (Bauman 2002, s. 23).

2. Rammvilkår og handlingsrom

En viktig, og kanskje den avgjørende faktor, for at vi ser vilkårene nettopp som gitte, altså som situasjoner uten velgbare alternativer, er oppfattelsen av at selve grensen er ”gitt” mellom den ikke-valgbare vilkårenes verden og det handlingsrommet der vi velger hvordan vi lever innenfor begrensningene disse grunnvilkårene utgjør.

Innenfor palliativ omsorg og behandling vokste, de siste tiårene av 1900-tallet, forståelsen av smerte som en individuelt opplevd realitet, frem som en sannhet.

Som opplevelse, eller tilstand, tilhører smerten menneskelivet som et grunnvilkår. Smerte er ikke noe vi går inn i og ut av etter eget forgodtbefinnende ved hjelp av egen tankekraft eller vilje. Samtidig gjennomlevs og lides den, imidlertid, alltid individuelt. Dens intensitet avgjøres i stor grad av personens fysiske, psykiske og åndelige utrustning så vel som

av vedkommendes sosiale situasjon. Smerte er altså som opplevelse personavhengig. Hvordan den enkelte forholder seg til den, og ikler den mening, varierer fra person til person.

Rammes en slik av smerte at all mening ødelegges og livet reduseres til smerte, blir noe liv utover smerten umulig både å forestille seg og å leve. Dette ser vi når mennesker trygler om å få dø, eller begår selvmord under tortur, under krenkende eller uverdige forhold som for eksempel ikke-adekvat smertelindring i livets slutfase eller i forbindelse med tap av ansikt og status.

3. Omforming og transport av smerte

I møtet med mennesker som lider, erfarer vi både at vi frivillig kan *ta del* i andres smerte, og at vi ufrivillig kan *bli påført* andres smerte. Jeg kommer tilbake til dette i neste kapittel.

Innen psykoanalytisk teori har en ment å kunne identifisere noen typiske smerteoverførende interaksjonsmønstre. Disse har blitt beskrevet og fått navn som *splitting*, *projektiv identifikasjon*, *Container-contained*, *transport* og *transformasjon* av *psykisk smerte* (Melanie Klein og Wilfred R. Bion) og *delegat-funksjon* (Helm Stierlin) (Bion 1946, s. 99–110, Stierlin 1978). En har gjennom å beskrive disse gjenkjennelige interaksjonsmønstrene ønsket å vise *hvordan psykisk smerte* kan *transformeres* til fysiske og psykiske lidelser, hvordan den kan *transporteres* fra ett ”sted” til et annet og hvordan den kan *plasseres over på ens sosiale omgivelser*.

Har en for eksempel hatt en dårlig dag på jobben kan følelsen av nederlag og tilkortkomning forsøkes avhjulpet ved å få familiemedlemmer til å oppleve nederlag og tilkortkommenhet når en kommer hjem, om en ikke rakk å legge nederlagsfølelsen over på kollegaer på jobben først. Tanken er at den som opplever smerten, ikke selv er i stand til å romme den, og letter på ”trykket” så å si ved å flytte smerten ut fra seg og over på andre. Slik kan ett menneske ”forsure” et helt arbeidsmiljø, eller ødelegge en familie.

4. Psykisk smerte

Det er nyttig å se *psykisk smerte* som et sosialt konstruert hjelpebegrep for "noe" som er der hele tiden, men som bare gir seg til kjenne *iblant* på en slik måte at smerten blir opplevd.

Den psykiske smerten i denne vide forstand springer ut fra grunnvilkårene som ethvert menneske preges av: Vi lever alle med ulike former for savn, sorg og mangler, og lider i større eller mindre grad som følge av avstanden mellom ønsket virkelighet og opplevd virkelighet.

Den psykiske smerten forstått som et slikt "noe" som produseres av det enkelte individet i møte med dets situasjon, kan "vandre" fra den ene personen til den andre og fra den ene generasjonen til den andre. Tanken er at for å slippe å oppleve smerten, angsten eller uroen i seg selv, "vil den enkelte ha en tendens til å foreta seg manøvrer som isteden øker uroen/smerten hos personene rundt." (Haugsgjerd 1983, s. 129). På den måten kan psykisk så vel som åndelig og eksistensiell smerte legges over på andre, og skape ”bølgebevegelser” som stadig skiftende samhandlingsmønstre i de sosiale omgivelsene.

5. Veiledning som container

Som hjelpere kan vi lett trekkes inn, eller påføres ufrivillig, den smerte, hjelpeløshet, skuffelse og bitterhet som preger mange av dem vi søker å hjelpe. Særlig skjer dette om vi ikke selv greier å bearbeide, plassere, akseptere, i oss selv, disse følelsene som de vi hjelper er så fortvilet "fulle av". Jeg hører ofte i veiledning som svar på spørsmålet om det er noe spesielt i det som fortelles det ønskes respons på, at: "Nei, det var bare så godt å få tømt meg." I slike situasjoner fungerer veiledningen som en container for smerte som hjelperen trenger å deponere et sted, etter et smertefullt møte med en annen. En slik "deponifunksjon" har veiledningen for det opplevelsesmaterialet som ikke kan bearbeides og "resirkuleres" tilbake i praksis som ny faglig kunnskap eller klinisk kunnen. En ikke-bearbeidet smerte vil som regel, etter hvert, sive ut som en slags "miljøgift" i "grunnvannet" i den profesjonelles liv, dersom den ikke blir forsvarlig deponert utenfor hjelperen selv. Dette kan skje ved at det tas imot av veilederen eller på annen måte "faller på plass" gjennom veiledningsdialogen.

6. Dialogen

Som hjelpere arbeider vi for om mulig å lindre deres smerte som lider. Vi gjør det som er mulig å gjøre, for å hjelpe dem som ikke har noe valg, men som må leve med smerte som et dominerende grunnvilkår i livet sitt. Mange av disse opplever smerten som en ødelegger av all etablert mening, glede og trygghet i sin tilværelse.

Dialogen er hovedredskapet vi som hjelpere må anvende, om vi ønsker å hjelpe lidende mennesker med å skape mening i sitt smertefulle liv så det kan bli til å holde ut. For å kunne være en som både legger til rette for, og evner å delta i, en dialog som kan befordre en transformasjonsprosess av smerte gjennom sorgarbeid og symbolisering, må vi som hjelpere selv eie en erkjennelse (Lifton 1983, s. 70–81. Haugsgjerd 1990, s. 307–314). Ikke bare må vi eie den. Vi må også orke å leve med den uten at den forringer livskvaliteten vår. Erkjennelsen av at lengsler og ønsker er uendelige: "De kan alltid forstås, men ikke alltid imøtekommes og tilfredsstilles." (Haugsgjerd 1983, s. 65)

7. Akseptasjon av mine muligheters begrensning

Aksepteringen av at behovene er uendelige, men mine ressurser til å dekke dem, er begrenset, er en forutsetning for at vi som hjelpere også kan leve gode og tilfredse liv.

Jeg vedstår meg uten å klandre meg selv eller andre at mine ressurser er begrensede både hva angår tid, anledning og kompetanse overfor menneskers komplekse og lidelsesfulle livssituasjoner.

Min mulighet til å hjelpe har også den begrensning som ligger i at jeg er helt avhengig av at den andre ønsker hjelp. Det vil si at den hjelptrengende oppsøker meg, eller på annen måte tar meg inn i sitt liv så jeg kan bidra med mitt.

I tillegg er jeg avhengig av at den hjelptrengende ønsker, eller er positiv i mottakelsen av den hjelpen jeg, som den jeg er, faktisk kan tilby.

Å erkjenne mine muligheters begrensning innebærer også at jeg erkjenner at jeg ikke er ansvarlig for hvordan hun jeg hjelper, reagerer på mitt bidrag inn i hennes liv. For det ville være ensbetydende med å frata henne hennes eget ansvar for sitt eget liv.

Som hjelper er jeg heller ikke ansvarlig for om mitt bidrag blir til gagn for den andre eller ei. For som Løgstrup slår fast med henvisning til Kierkegaard, så beror dette ”på livets gang, som man siger, og den er den enkelte nu engang ikke herre over.” (Løgstrup 1956, s. 270) Like fullt er det mitt ønske at det jeg gjør skal være til nytte og glede. Men ansvaret for at det blir det, har jeg ikke. Jeg har bare ansvar for å gjøre det jeg har ansvar for, og det på en så skikkelig, en så faglig og etisk korrekt måte som overhodet mulig for meg. Begrensningene av egne muligheter til å hjelpe og av ansvaret en har, og av hvilket en ikke har, arbeides det mye med i veiledning.

Den positive siden av denne erkjennelsen av mine muligheters begrensning, og av hva jeg har ansvar for, er at jeg hver dag kan gå hjem med gleden over å ha gjort 100% det som var mulig å gjøre. Vel å merke: som var mulig *for meg* å gjøre! Jeg har ansvaret for det jeg har ansvaret for. Den andre har ansvaret for det den andre har ansvaret for. Og utfallet av hva vi gjør, er det ingen av oss som rår over fordi det er så mange ukontrollerbare faktorer rundt oss og i oss. Og disse spiller inn på våre liv helt uavhengig av om vi har hatt all verdens beste intensjoner med det vi har gjort.

8. Hjelperen har ansvaret for hverken å forføre eller å la seg forføre

Eier jeg mine muligheters begrensning, forfører jeg verken andre mennesker eller meg selv til å tro at jeg kan bidra med mer enn det jeg kan. Det ligger en fantastisk frihet skjult i denne erkjennelsen. Da lover jeg ikke mer enn jeg kan innfri. Og jeg hjelper den hjelptrengende, i den grad jeg evner, å finne andre som eventuelt har kapasitet til å bidra med det jeg selv ikke kan bidra med, det være seg angående å ha anledning, altså mulighet, til å hjelpe eller som har en faglig kompetanse mer adekvat for den hjelptrengende enn den jeg har.

9. Jeg kan ikke forandre den andre, men likevel utgjør jeg en forskjell som gjør en forskjell

Erkjennelsen jeg har omtalt og som jeg hevder hjelperen er avhengig av å eie og å kunne leve godt med, for å kunne være en god hjelper, innebærer også at jeg aksepterer at jeg som hjelper til syvende og sist er en adskilt, enestående og ofte ensomt stående person som ikke kan forandre andre mennesker enn meg selv.

Samtidig må jeg som hjelper være tydelig på *at*, og *hvordan*, jeg faktisk kan utgjøre en positiv forskjell for den hjelptrengende i hans eller hennes kamp for sitt eget liv og livskvalitet.

Dette må jeg som hjelper være klar over er avhengig av at jeg orker å la meg bli ansvarliggjort som en forskjell som gjør en forskjell gjennom å gå i dialog med den lidende. Bare gjennom å snakke sammen kan han lukke meg inn sitt smertefulle liv slik at jeg kan være til hjelp.

Vi kan selvfølgelig aldri leve andres liv for dem. Heller ikke kan de leve sine liv gjennom oss som deres ”delegater” eller på andre måter - uansett hvor gjerne vi ville det. På samme måten kan ingen erstatte meg, eller ta min plass i dialogen, dersom jeg har åpnet opp

for den, og latt meg bli trukket inn i den hjelptrengendes liv som ansvarlig (Lévinas 1995, sid 97).

Utfordringen til meg som ansvarlig hjelper – i tillegg til den eventuell behandlingen jeg er utdannet for å kunne gi – ligger i å hjelpe den som lider under smerten som et grunnvilkår i sitt liv, til å kunne se mer sammenhenger i sitt eget liv, oppleve mer av de følelsene de rommer i seg. Hjelp dem til å utvikle en større toleranse for angst så de tåler mer av sin egen og andres angst, og hjelpe dem frem til å tåle mer av den usikkerhet og depresjon som følger av vilkårene de lever under. Denne transformasjonen eller omformingen og bearbeidelsen av psykisk så vel som eventuell åndelig og eksistensiell smerte er avhengig av at vi sammen utvikler et språk eller bilder, slik Robert Jay Lifton har understreker det (Lifton 1983), som muliggjør å sette ord på eller ”gi skikkelse til, det ellers utålelige indre trykket. Dette trykket gjør så vondt og skaper slik indre spenning at det vil vende seg innover som selvdestruksjon eller utover som andrerettet destruksjon dersom det ikke gis utløp i form av *en tredje vei* – som ord eller lyder, bilder eller forestillinger *om* det vonde og smerteskapende. Slik vil disse symbolske ’skikkelsene’ oppleves å ha kraft i seg til å kunne *bære* (romme) det vonde.” (Vetlesen 2004, s. 104f. Jfr. Lifton)

10. Behovet for veiledning

Dersom vi lykkes i å hjelpe den som lider under smertens vilkår, bidrar vi sammen med den hjelptrengende til å utvikle det samme som vi hjelpere trenger å utvikle – dersom vi ikke skal brenne ut – nemlig en større evne til å slippe tanker og følelser frem til bevissthet, en større evne til å trøste oss selv eller glede oss over en relativ selvforståelse, og en større evne til å stille oss selv spørsmål uten å frykte at det dermed åpner seg livstruende avgrunner i tilværelsen.

Slik forstått trenger både *den* vi er der for å hjelpe, og *vi* som er hjelpere, å få satt livet vårt inn i et meningsgivende perspektiv som gir livsmot og krefter så vi både våger, og evner, å leve våre liv.

Nettopp fordi menneskets grunnvilkår gjør oss sårbare går vi med et behov i oss for å kunne kontrollere alt med tenkning, slik at vi kan slå fast at: ”Sånn er det!” og dermed lage oss en trygg grunn å stå på (Haugsgjerd 1983, s. 60).

Veiledning fungerer som et *dialogisk rom* der vi kan bearbeide de smertelige inntrykk vi som hjelpere ikke kan unngå å ta inn, de potensielt traumatiserende bildene vi påføres og som vi risikerer blir sittende som brent fast på netthinnen vår.

11. Rammvilkår og handlingsrom nok en gang

Som beskrevet innledningsvis i dette kapitlet er den *vilkårenes verden* som vi lever i, ikke valgt av oss. Den ligger utenfor vår innflytelsessfære. Dette til forskjell fra *handlingsrommet* vårt. Det er åpent for våre særegne målsetninger, beregninger og beslutninger. Ofte trenger vi hjelp til å avklare hva som faktisk ér situasjoner som vi ikke har noen alternativer til, og som derfor må anses som et vilkår vi ikke kan gjøre annet med, enn å velge hvordan vi vil forholde oss til. Vilkårenes verden og vår handlingssfære er to atskilte verdener og kommer til å forbli

det. Og ”selv om interaksjonen mellom disse to verdenene utgjør et problem, så er grensen mellom dem uproblematisk – objektiv og dermed ikke forhandlingsbar,” som Zygmunt Bauman slår fast (Bauman 2002, s. 9–23).

Budsjettet for den institusjonen eller for den avdelingen en arbeider på, tilhører vilkårenes verden for pasienter, klienter så vel som for de ansatte der. Mens planlegging, visjoner og behandlingsopplegg, for eksempel, er innenfor handlingssfæren til kuratorer, miljøarbeidere, pleiere eller behandlere som arbeider der. Spriket mellom *ønsket virkelighet* ut i fra faglige visjoner og *erfart virkelighet* som følge av umuliggjørende økonomiske vilkår, skaper i dag mye smerte for idealistiske arbeidstakere innen det offentlige hjelpeapparatet.

Veiledning fungerer som et sted der en kan få hjelp til å avklare det som er foranderlig i ens situasjon, og det som en må lære å forholde seg til som sine muligheters begrensning så lenge en selv er den en er, eller arbeider der en gjør, innenfor de budsjetttrammene en har, og med de pasientene, de kollegaene og med de lederne en har.

12. Artikulering

Ut i fra behovet for *symbolisering* og for utvikling av ens *evne til å romme* egen og andres smerte, blir språkets betydning og fortellingens sentrale plass i veiledningen forståelig.

Artikulering er noe vi alle hele tiden holder på med, om vi vil det eller ikke. Ingen opplevelse vil kunne bli en fortelling uten den virksomheten som utøves gjennom artikulering. All artikulering ”tilbyr visse muligheter og forhindrer visse andre.” (Bauman 2002, s. 18).

Når vi hører at den veiledede i veiledning uttrykker at: ”Det fantes ikke noe alternativ til det jeg gjorde!” flytter den veiledede det han eller hun har valgt å gjøre, fra handlingens til ”handlingsvilkårenes” verden.

Gjennom slike formuleringer gjør en seg til offer for de vilkårene som en forteller seg selv og andre at en fungerer innenfor, og som en ikke har noen innflytelse på. På denne måten *omgjør* vi våre *realiteter*: ”Dette er budsjettet vårt!” *til historier*: ”Det er ingenting vi kan gjøre!” *som så i neste omgang blir våre realiteter* som vi eventuelt lider under. Vi lever på denne måten våre liv i stor grad som selvpoppfyllende profetier.

Hvilke fortellinger hjelperen forteller om praksisen sin - og om seg selv - i veiledning, blir ut fra dette perspektivet uhyre avgjørende.

Det øyeblikket vi setter ord på opplevelsene våre, er et *epistemisk øyeblikk*, for gjennom språket vi velger, tillegger vi opplevelsene våre mening.

Det øyeblikket vi setter ord på opplevelsene våre, er også et *etisk øyeblikk*, for ved hjelp av ordene vi setter på hendelsene, reflekterer vi over praksis. Etik er refleksjon over moralen som kommer til uttrykk i det vi gjør. Refleksjon over de meninger om hva som er godt og riktig, tillatelige eller forkastelig, som ligger til grunn for praksisen vår. Jerome Bruner uttrykker det slik: ”To tell a story is inescapably to take a moral stance even if it is a moral stance against stances.” (Bruner 1990, s. 51).

Ifølge den språksystemiske forståelsen vi presenterer i denne boken, eksisterer ikke forståelse og mening før de språklig ytres. Det jeg forteller, blir en illustrasjon som viser hva jeg tenker og tror i praksis. Derfor blir det viktig at veilederen min ikke bare hjelper meg til å fortelle om *hva jeg har gjort*, men hjelper meg til å tenke over *hva jeg har sagt*, og til å vurdere

hvilke konsekvenser det muligens rommer for min fremtidige praksis: ”Hva gjør det med deg, dette du forteller?”

Lawrence Grossberg bruker begrepet *artikulasjon* for å fange opp den logikken som skaper forbindelse mellom praksis og virkningene av praksisen, og for å få tak i hvordan praksiser kan få skiftende og ofte uforutsette virkninger (Grossberg 1992, s. 54):

Å artikulere er å konstruere en samling relasjoner av en annen samling relasjoner; det handler ofte om å løse opp eller avbryte forbindelser for å knytte eller føye sammen nye. Å artikulere er å stadig forsøke å bevare den posisjon praksisen har i et stadig foranderlig kraftfelt, å omdefinere livets muligheter gjennom å omdefinere det felt av relasjoner – konteksten – der en praksis har sin plass.

13. Kontekstavklaring

Den sammenhengen, *konteksten*, vi arbeider innenfor, *muliggjør det vi gjør og tilfører det mening*. Derfor er *kontekstavklaring* den profesjonelles første og viktigste oppgave.

Dette innebærer at jeg som profesjonell hjelper må kunne besvare spørsmålet: ”*Hvorfor meg?*” når noe skal gjøres, eventuelt av meg.

Og det innebærer at jeg kan besvare spørsmålet: ”*Hvorfor nå?*” hvis det er noe jeg skal gjøre nå, før noe annet.

Og det innebærer en *tydelighet på mine egne muligheters begrensning*, slik at *jeg selv* ikke forledes, eller forleder *andre*, til å tro at det er jeg som skal gjøre det som helt klart ligger utenfor mine muligheter til å gjøre, slik jeg har beskrevet dette ovenfor.

Veiledning er et velegnet redskap til å avklare disse spørsmålene. Og mye tid i veiledning går med til tydeliggjøring av kontekster, det vil si av de rammene for hjelperens arbeid som hun som profesjonell selv må ta ansvar for å markere.

Slik markering av konteksten, av premissene for mitt arbeid, er nødvendig for å optimalisere meg selv som fagperson – gjennom å skape et optimalt handlingsrom for min utfoldelse – til beste for den jeg har tatt på meg et ansvar overfor.

14. Utvikling av en transformerende bevissthet

I dialogen med hjelperen som ønsker veiledning, trer veilederen inn i det menings- og trosunivers som den veiledede handler ut i fra i sin praksis. Gjennom å stille spørsmål deltar veilederen i å få beskrivelsen av praksis så virkelighetsnær og nyansert som mulig. Spørsmålene fokuserer på det som nettopp har blitt fortalt. Og de formuleres så langt mulig ved hjelp av den veilededes ”eget språk.” For eksempel: ”Når du sier X, hva betyr X?”; ”Du sa nettopp X og nå sier du Y. Hva er det du sier når du sier det du sier?”

Veiledningsdialogen preges av den beskrivende fortellingen om den veilededes praksis, og av spørsmål som fordyper, utvider og tydeliggjør denne fortellingen. Dette fører til at den profesjonelle hjelperen som deltar i veiledning, kan se med en ny bevissthet på hendelsene han eller hun har fortalt om. Dette skjer nærmest uunngåelig fordi en gjennom veiledningsdialogen

er med på å utvikle en mer nyansert, og som følge av dette, en ofte ganske annerledes fortelling om praksisen sin.

I en endret fortelling om livet, ligger et potensielt annet liv. Derfor kan en si at i veiledning dreier det seg om utvikling av en *transformerende bevissthet* - en annerledes indre logikk i det en snakker om - som med en gang påvirker det en så gjør videre i praksisen sin. Paradoksalt nok kan en si at beretningen om praksisen slik den fortelles i veiledning, griper inn i det levde livet før det har blitt levd slik at det kan fortelles om det.

Dette skyldes at livshistoriene våre, så vel som praksisberetningene våre, *bevisst eller ubevisst ordnes etter en kode, en forklaringsnøkkel*. Denne forklaringsnøkkelen former ikke bare fortellingene og valget av fortellingenes skurker og helter, men *den former også de livene, de praksisene, som det fortelles om*.

Vi lever, med andre ord, vårt liv i praksis som en historie som ennå ikke har blitt fortalt. I veiledningssamtalen forteller vi om det, og *reflekterer der i ettertid* over den beskrivelsen av det levde livet i praksis som vi hører oss selv fortelle om.

På den måten blir veiledningssamtalen *samtidig* både en *skapende* og en *omformende* prosess idet den influerer den praksis som ennå ikke er satt ut i livet.

Selve bevisstheten om at en kommer til å fortelle i ettertid, i veiledningen, om det en akkurat nå er i ferd med å gjøre, gjør noe med det en gjør. Jeg hører ofte, som et eksempel på dette, folk si at de har vært midt oppi en situasjon, og så kom de til å tenke på hva jeg som veilederen deres kom til å spørre om, når de kom til å fortelle i neste veiledning om det de i dét øyeblikket var i ferd med å gjøre. Ved at de så å si hørte veilederens spørsmål, reflekterte de i situasjonen over det de var i ferd med å gjøre, og valgte å handle annerledes. Det er dette som ligger i formuleringen ovenfor om at vi lever våre liv som en historie som ennå ikke har blitt fortalt. Et liv som influeres av vår forestilling om hvordan fortellingen om det kommer til å arte seg, og hvilken respons vi kommer til å få, når vi forteller den.

15. Det viktigste er å få fortelle

Når mennesker møtes, fortelles historier fra hverdagen. Vi har, rett og slett, behov for å få fortalt våre liv (Ricoeur 1984, s. 75). Det er ikke vanskelig å gi Clarence Craford rett når han sier: ”Jag tror att man kan ta som ett axiom att varje människa har en önskan om att delge sin berättelse.” (Crafoord 1994, s. 110)

Selve det å fortelle har en verdi i seg selv. *Dette er den egentlige begrunnelse for all veiledning*.

Når så stor del av mitt liv er knyttet til arbeid, har jeg behov for å fortelle om dette arbeidet mitt. Dette er ofte et problem for den som arbeider med mennesker innenfor rammen av en taushetsplikt, idet spesielt smertelige opplevelser i ens praksis kan utgjøre en voldsom personlig belastning om en ikke får ”lagt den ifra seg” et sted. Veiledningssamtalen innenfor rammen av en klart uttrykt taushetsplikt utgjør et slik ”sted.” Derfor inviteres det i veiledning til å fortelle. Gjennom fortellingen settes det en har opplevd inn i en konkret sammenheng. En sammenheng som uungåelig blir en logisk sammenheng, som beskrevet ovenfor.

Dermed får den som ønsker veiledning *sin erfaring organisert* gjennom å fortelle. Som understreket i dette kapitlet gjør beskrivelsen av hva som har skjedd, ikke bare rede for den

veilededes forståelse av det som har skjedd. Fortellingen tillegger også mening til det opplevde, og bidrar til *klargjøring av egen identitet* ut i fra de ulike relasjonene den veiledede beskriver seg selv som en del av. På den ene siden *konstruerer* beretningen på denne måten den veilededes *erfaring*. Og på den andre siden *brukes* den samme beretningen *til å forstå* nettopp disse erfaringene.

Derfor *former, informerer og reformulerer* den veilededes fortelling om sin praksis, hans eller hennes egne kunnskapskilder, og derigjennom hans eller hennes syn på virkeligheten. Det vi kan kalle hans eller hennes menings- og trosunivers. Igjen blir det klart hvor nært *levd liv* og *fortalt liv* er forbundet med hverandre, og avhengige av hverandre.

16. Veiledning som refleksjon over praksis

Fordi hendelsene i hverdagslivet alltid rommer begrunnende fortellinger, kan vi si de blir belagt med det vi kan kalle en *berettet mening*. Og det er *denne* i ettertid - *i etterpåkløskapens klare lys* - fortalte beretningen om praksis, som en i veiledning reflekterer over. En gjør dette for å redusere faren for at ens praksis styres av irrasjonelle, ikke-faglige og private overbevisninger om hva som er mulig/umulig og ønskelig/ikke-ønskelig å gjøre.

Derfor forstås veiledning primært som et redskap til ivaretagelse av fagligheten innen profesjoner og organisasjoner som arbeider med og for mennesker. I dag er veiledning, i stor grad, integrert som en obligatorisk del av slikt arbeid. Den forstås som kvalitetssikring og fagutvikling. Og den økte faglige bevisstheten som utvikles sammen med den kliniske kompetansen en får bekreftet i veiledning, ansees som en mer og mer uunnværlig ressurs i et arbeidsliv der en i stadig større grad overlates til seg selv.

Samtidig ser en i veiledning også på hva den interpersonlige dynamikken i det konkrete møte med den andre medfører av opplevelse av smerte i hjelperens "ende" av relasjonen, og på hva dette kan medføre for hjelperen. Det kan dreie seg om "gjenopplivelse" av smerte fra hjelperens eget liv *i form av erindring*. Det kan være smerte en får del i *gjennom empatisk medlidenhet* med den en hjelper. Eller det kan handle om *påført* smerte fra den en ønsker å hjelpe, fra misfornøyde pårørende, fra umodne og misunnelige kollegaer, fra dårlig fungerende ledere eller andre i ens omgivelser.

Veiledning fungerer som en effektiv hjelp til å transformere psykisk-, åndelig-, eksistensiell- og sosial smerte til bevisst læring og praktisk handling. Gjennom dette lindres profesjonelle hjelperes ulike smerter og det forebygges på denne måten aktivt mot utbrenthet, utmattelsesdepresjon og kynisme.

Mer definatorisk formulert er hensikten med veiledning 1): å optimalisere den veiledede til beste for pasienten, klienten, brukeren, kollegaer eller andre som "utsettes for" den veilededes praksis; og 2): en optimalisering av den veilededes egen trivsel, utvikling og vekst i utfoldelse av sin kunnskap og sin kunnen i praksis.

17. Praksis som etablert anvendelse av faglig forståelse

Innen helse- og sosialvesenet så vel som innen skole og kirke som samfunnsinstitusjoner, er *arbeidet som utføres* i praksis, alltid et *uttrykk for den enkelte tjenesteyters eget forhold til*

institusjonens *idégrunnlag*, til institusjonens normative egenforståelse slik denne er nedfelt i lover, forskrifter og yrkesetiske retningslinjer.

Slik all sosial aktivitet rommer begrunnende fortellinger som en integrert del av seg, slik rommer enhver profesjonell praksis alltid *både* en *begrunnende faglig beretning* og en *forklarende personlig troshistorie*.

Den første av disse preges i hovedsak av formuleringer utviklet kollektivt innenfor profesjonen som begrunnelse for profesjonens eksistens og praksis. Mens den andre preges i hovedsak av private opplevelser og overbevisninger som ikke nødvendigvis er bevisste eller faglig mulige å begrunne eller etterprøve.

Praksisberetningen reflekterer over i veiledning styres, som beskrevet tidligere, uunngåelig av en ambisjon om å indusere (skape) en indre logikk og mening (faglig forståelse) i den praksisen som det fortelles om. En søker i veiledning å blottlegge denne indre logikken og faglige forståelsen for så å vurdere konsekvensene av den.

Praksis forstås altså som en helhet bestående av en *normativ forståelse* og denne *forståelsens etablerte anvendelse* (Åmås 2000, s. 114–128). Praksisen taler for seg. Den illustrerer praksisutøverens forståelse.

Den normative forståelsen ligger i selvet til den som søker veiledning, i fagpersonens ”indre landskap”. Mens anvendelsen av denne normative forståelsen viser seg i det som gjøres, altså i fagpersonens ”ytre landskap.” Dette må forstås i tråd med Aristoteles som for så vidt gjør begrepene ”indre-” og ”ytre landskap” meningsløse, idet innhold og form ikke kan løses i en slik dikotomi (Stigen 1998, s. 149).

Veiledning som refleksjon over praksis innebærer *for det første* refleksjon over den normative forståelsen som uttrykkes i det som gjøres: Er den adekvat i forhold til situasjonen, eller handles det ut i fra feil eller mangelfull forståelse av den aktuelle situasjonen? *For det andre* innebærer refleksjonen vurdering av om det som ble gjort i den aktuelle situasjonen ble utført på en slik måte at det fungerte optimalt for den det ble gjort for eller med. Og *for det tredje* innebærer refleksjonen spørsmålet om tjenesten som har blitt utført, kan bekreftes som et optimalt uttrykk for den veiledede som en faglig og personlig integrert tjenesteyter?

Det ligger i dette at det for eksempel *ikke* er helsevesenet som institusjon, som gjør en av helsevesenets ansatte til en utfolder av en helsetjeneste. Det ligger ene og alene i den enkeltes praksis. Derfor er en i veiledning opptatt av å *se* det som *faktisk* gjøres av profesjonsutøveren i det konkrete møte med den enkelte som helsevesenet er satt til å betjene. Det er alltid et av kjernepunktene i veiledning å reflektere over graden av profesjonalitet i dette møtet.

Slik blir veiledning som refleksjon over den enkeltes praksis, nødvendigvis en refleksjon over den enkeltes faglige kunnskap og profesjonelle kunnen slik disse viser seg i handling. Følgelig kommer en ikke til veiledning med forklaringer, men med beskrivelser.

18. Veiledningens genre er bekjennelsens

Både praksisberetningens stil og veiledningens form kan sammenlignes med bekjennelsens stil og form. Når jeg bekjenner er jeg ikke ute etter å forklare, underbygge eller rettferdiggjøre. Jeg forteller, og beskriver rett og slett hva jeg har gjort, og hvordan det står til med meg.

Akkurat som dialogen, både den indre og den ytre, er det naturlige medium for bekjennelsen, bæres også veiledningen av dialogen, den indre og den ytre.

Som genre tar bekjennelsen utgangspunkt i det enkelte selvet, i den bekjennendes egen erfaring og tenkning om den. Akkurat som en gjør i veiledning. Det som fortelles i veiledning er ikke ”bare ord”. Det er også, som Ricoeur understreker, en ”attestasjon”. Det som personen sier, er det han eller hun står for (cf. Jakobs brev 1. kapittel v22–25 i Det Nye Testamentet). Derfor fører den veiledede automatisk, og hele tiden, en indre dialog med seg selv om det han eller hun forteller, og en ytre dialog gjennom det som fortelles til veilederen, eventuelt veiledningsgruppen. Eventuelt viser fortellingen om hva jeg har gjort, hvordan jeg har misforstått den aktuelle situasjonens kompleksitet og det unike ved den, og følgelig ”feilet” profesjonelt i møtet med den. Slik preges all veiledning av refleksjon og selvbesinnelse, og vi kan si at *en hovedmålsetning med veiledning er selverkjennelse*.

På mange måter innebærer derfor veiledningen en kamp mot motstand i meg selv fordi jeg er uvillig til å innse at min måte å gjøre det jeg har gjort på, er dårlig fungerende, eller at jeg må gi avkall på den tenkningen som fikk meg til å gjøre det som ikke fungerte.

19. En sunnere arbeidsform

Slik fører veiledning til hva jeg vil kalle en metodisk sunnere måte å arbeide på, for eksempel for en helsearbeider, fordi den *begynner empirinært* og ikke med ideen ”helsevesen”, eller med å holde opp et idealisert bilde av hvordan helsevesenet og helsevesenets ansatte burde være. I veiledning fokuseres på faktisk praksis, på beskrivelsen av faktiske møter med pasienter fremfor generelle teorier om behandling eller håndtering av diagnostiserte eller kategoriserte mennesker.

20. Å tenke nytt om viktige ting

Arbeidet som gjøres i veiledning, blir slik sett, en parallell til det arbeidet faghistorikere utfører når de setter historiske hendelser inn i nye sammenhenger som en ikke har sett før, og slik hjelper sin samtid til å tenke nytt om viktige ting. På samme måten hjelper veileder og medlemmene av gruppen, om veiledningen foregår i en gruppe, den veiledede til å se sin faktiske praksis ut i fra ulike ståsted, ved hjelp av de andres ”øyne”. Jeg tilbys i veiledning andre og nye synsvinkler på hendelsene jeg har fortalt om, enn de jeg var i stand til å se alene. Jeg får hjelp til å tenke tanker jeg ikke har tenkt før, og til å se sammenhenger jeg ikke hadde sett før. Slik hjelper veiledningen meg til å utvikle mening og forståelse i møte med det jeg tidligere har misforstått eller som har virket uforståelig og meningsløst.

Å hjelpe mennesker som lider under en utålelig smerte, innebærer å hjelpe dem med å utvikle en *livs tolkning* som blir til å *leve ved hjelp av*. Enten som hjelp til å godta ens livs vilkår, eller som hjelp til endring av ens smertepåførende situasjon. Det er dette som samtidig kan oppleves som en trussel i all hjelp med psykisk, åndelig eller eksistensiell lidelse. For verken psykisk, åndelig eller eksistensiell smerte lar seg lindre uten at *ens tidligere forståelse eller tolkning av livet helt eller delvis bryter sammen*. Idet den gjør det, oppleves det som om ens liv trues av kaos. For når mine forestillinger om livet bryter sammen, er det som om livet

mitt går i oppløsning.

Derfor kreves det mot, eller tilstrekkelig sterk smerte, før jeg våger å se ting i øynene, kjenne etter hvordan jeg har det, har hatt det, eller ønsker å ha det. Dette gjelder mennesker generelt, men ikke minst den profesjonelle hjelperen. Veiledning tilbyr en kontekst for dette vågestykket, et vågestykke som uunngåelig medfører faglig og personlig vekst som følge av den utvikling av modenhet, av livsvisdom og profesjonell ansvarlighet veiledningsprosessen medfører for den som våger å la gå av forestillinger som i praksis viser seg å stå i veien for en bedre fremtidig praksis.

IV. Den gode hjelper

Hvordan være en god hjelper - Hvordan ivareta hjelperen

Av T K Lang

1. Møtet med en hjelper

Hun satt på kontoret mitt en dag.

Totalt utmattet.

”Du kunne ringt og sagt at du ikke orket komme,” sa jeg.

”Nei. Du vet jo åssen jeg er. Men jeg har ligget og hvilt hele dagen frem til jeg skulle kjøre hit.”

”Så er det et godt eller dårlig tegn at du er her?” spør jeg.

”Jeg kjenner vel ikke min egen begrensning,” sier hun. ”Og jeg hadde aldri klart å kjøre hele den lange veien ned til deg, hadde jeg ikke tatt en vival først, for jeg lå under dyna og skalv i formiddag. Og i helga har jeg vært på fjellet med tre venninner og bare sovet. Orket ingenting. Skulle nok ikke dratt. Og helgen for fjorten dager siden var jeg i København, sammen med søsteren min, og skulle nok ikke dratt dit heller, sånn like etter Majas konfirmasjon. Men søsteren min trodde jeg hadde godt av å komme bort litt. Og det har jo du også utfordret meg på”.

”Uhm...”, sa jeg. ”Men det *vi* snakket om, var et rekreasjonsopphold, eller eventuelt et opphold på Modum hvor du kunne bli stelt med, få litt omsorg og hjelp.”

”Ja, men venninnene min er så engstelige for meg. Så jeg tror de har blitt enige om å gå på skift på besøk til meg, eller på å ta meg med på ting.”

”Uhm... Og er det godt for deg?”

”Nei, egentlig ikke. For som for eksempel da Trine Lise kjørte meg ned til deg forrige gang, fordi hun var engstelig for at jeg skulle kjøre i en trailer, så er det så typisk, for akkurat før jeg skulle gå inn på kontoret ditt, så begynner hun å fortelle at hun ikke er sikker på om den ulykken som broren hennes var i, ikke var et selvmord. Jeg sa jeg ikke orket å høre det akkurat da. Men hun sa at hun `bare måtte få sagt det.` For `det var så godt å få det ut,` å snakke med meg om det. Da fikk hun liksom lagt det fra seg. Så det seila nesten litt for meg da jeg kom inn til deg forrige gang. For jeg klarte ikke å komme ut av det hun fortalte meg.”

En hjelper.

Helsefaglig utdannet - med etterutdannelse som ga henne spesialistkompetanse.

Dyktig!

Skikkelig flink med ungdommer og folk i krise.

Alle vennene hennes har pleid å ringe henne, når det er noe.

Som for eksempel da en av venninnen hennes fikk kreft, og døde over et par års tid, så var det hun som ble spurt om å være med på undersøkelsene; og som satt ved sengekanten titt og ofte;

også når døden inntraff. Sammen med venninnens mann og familien for øvrig. For, som de sa: ”Det er så godt at du er her!”

Og hun var der.

Og ikke bare der.

Gikk hun tur i lysløypa, traff hun alltid noen som kjente henne og ”bare ville fortelle henne hvordan det hadde gått med dem siden sist. Eller hvor vanskelig det var nå.” Så etter hvert orket hun ikke trimløypen sin lenger.

Og så var det vennen med angst, som hun fulgte i butikken.

For ikke å snakke om mann, barn, svigerfamilie, egne foreldre og søsken.

Så sprakk det.

Totalt utslitt. Utbrent, Utmattelsesdepresjon. Det kalles så mangt i dag.

Enklest er det kanskje å si at hun rett og slett gikk fysisk og psykisk konkurs. Hun hadde latt alle som trengte henne, få. Og dermed hadde hun tatt ut mer ressurser enn hun hadde på ”kontoen” sin.

Kreftene tok slutt.

Som en spillegal kan gå konkurs på enarmede banditter, hadde hun som hjelper både i sitt yrkesliv og i sitt privatliv forspilt seg selv idet hun ikke evnet å sette grenser for hva folk kunne dumpe på henne av smerte, sorg, fortvilelse, og heller ikke klart å sette grenser for sitt eget engasjement i å hjelpe folk av med det de slet med. Mens hun tilførte dem livskraft og livsmot, gikk hun selv tom.

Det var som om hun hadde hjulpet folk som hadde blitt bitt av giftige slanger. Hun visste hva som måtte gjøres for å berge dem: Snitt ovenfor bittet. Sug giften ut. Hurtig!

Problemet var bare at hun glemte selv å spytte ut giften igjen.

Med alle brukerne på jobben, og alle de som slet med ting i livene sine i hennes egen familie og vennekrets, så ble det for mange ”slangebitt” mennesker å avgifte. Hun ble selv forgiftet. Ble en container for helsefarlig avfall. Hun hadde selv ikke noe deponi for det hun tok imot fra andre: fortellingene om alt det som truet deres liv, eller forgiftet deres samliv. Det ble hos henne. Hun ”klarte ikke å komme ut av det de fortalte” henne, som hun selv uttrykte det.

Det vonde, det livstruende sank som en gift umerkelig ned i ”grunnvannet” i hennes eget liv.

Nådde tilslutt hennes tålegrense.

Effekten var som av lammende kjemiske våpen: Et totalt paralyisert menneske.

Maktesløs.

Kraftløs.

Hjelpeløs.

Som hun selv sa, da hun fortalte om venninnen som dumpet smerten sin på henne like før hun skulle inn til meg forrige gang: ”Jeg ble helt borte selv, i hennes historie. Det er akkurat som om jeg lar meg dras inn i fortellingen hennes, og blir opptatt av hvordan jeg skal hjelpe henne ut av det vonde hun forteller om.”

2. Hjelperen i møte med den hjelptrengende

I møtet med mennesker som lider, erfarer vi som hjelpere, nettopp dette at vi *tar del* i andres smerte. Og vi gjør det ut fra ønsket om å lette ”trykket” for den andre. Være et lindrende nærvær i den andres liv. Som venninnen ovenfor illustrerer når hun ”bare måtte få sagt det.” Viktigheten av å ha en å si det til da, er åpenbar. For, som hun sa: ”det var så godt å få det ut,” Og det ”å få det ut” gjorde hun gjennom å fortelle om det.

Er vi der frivillig som hjelpere, er vi et lindrende nærvær – og også ofte medutviklere av en legende prosess – i den andres liv. Det er dette som gjør det så meningsfullt, så berikende, å være en hjelper. En får betydning. En får mening. En får retning i sitt eget liv. Jeg blir viktig for den andre. Den hjelptrengende blir viktig for meg. Alt dette er vel og bra. Forutsatt at det er frivillig.

Er det ikke frivillig kan vi i møtet med mennesker som ikke klarer å bære sin egen smerte lenger, kjenne hvordan den andres smerte kan bli *påført* oss.

Kvinnen jeg beskrev ovenfor, illustrerer dette når hun sier hun ”ikke orket å høre det akkurat da,” mens venninnen hennes unnskyldte seg med at hun ”bare måtte få sagt det.” For ”det var så godt å få det ut.” Da fikk hun liksom lagt det fra seg. Så ”det seila nesten litt for meg,” som kvinnen uttrykte det, senere, på mitt kontor.

Denne opplevelsen av å bli påført venninnens smerte er parallell med det den som utsettes for fysisk eller psykisk vold, opplever i møte med overgriperen: Voldsutøveren klarer ikke å romme sin egen opplevelse av et utålelig liv, eller øyeblikkets opplevelse av manglende mestring, og gir dette vonde og utålelige videre til den som er mottakelig for det. Om det er kvinnen han lever med, et uskyldige barn, kollegaer på jobben, eller tilfeldige mennesker i en stresset rushtrafikk: Målet er det samme: Nemlig å oppnå en lindring. En lettelse av det indre ”trykket.” En avlastning gjennom utagering. Transportering av egen smerte over til en annen.

Vi som har valgt å være i hjelperrollen som yrke, kan på samme måte oppleve å bli påført den andres smerte i møte med utagerende beboere, pasienter, misfornøyde pårørende, dårlig fungerende kollegaer eller ledere, eller som beskrevet ovenfor i møte med venner så vel som egne samlivspartnere. Og vi kjenner intuitivt forskjellen på når noen dekker behovet sitt for å kvitte seg med det som oppleves vondt, ved å flytte dette vonde over på oss, til forskjell fra de som ønsker hjelp overfor det vonde gjennom å ville dele det vonde med oss som sin partner, sin kollega eller sin profesjonelle hjelper.

Når vi som mennesker påføres andres smerte ufrivillig, kjenner vi oss ofte krenket, misbrukt eller urettferdig behandlet.

Som profesjonelle hjelpere er slike opplevelser noe av det tyngste å bære. Jeg har sett de dyktigste klinikere slutte i yrket sitt som følge av urettmessig utagerende klienter, pasienter, trygdeleger, pårørende, kollegaer eller ledere. De slutter. De trekker seg vekk. De blir borte, fordi de opplever den andres utagering så krenkende.

Som veileder for personal på barnevernsinstitusjoner ser jeg eksempelvis hvor tappende det er for personalet som blir skreket til av 12-åringen på nærmere 100 kilo, at ”Jeg skal drepe deg din jævla kukk! Skjære deg opp i biter, for faen...”

Når vi opplever å bli påført andres smerte, skjer det altså *mot* vår vilje. Det skjer gjennom interaksjonsmønstre vi mer eller mindre ubevisst *bærer med oss fra våre egne liv*,

som så *destruktivt passer sammen* med interaksjonsmønstre som de vi møter i vårt arbeid, bærer med seg *fra sitt liv*. Akkurat som overgriper og offer passer sammen i destruktive samliv privat eller på arbeidsplasser, kan en sosialisert hjelper bli offer for en hjelptrengende.

Jeg ser ofte i veiledning hvordan dyktige hjelpere sliter med å komme ut av den strevsomme rollen som den sosialiserte hjelper. Dette er en forutsetning for å kunne glede seg over rollen som profesjonell hjelper i yrkesutøvelsen sin.

3. Dialogen som hjelperens hovedredskap

I møte med mennesker som sliter med meningsløshet og håpløshet, er dialogen hjelperens hovedredskap. For å samtale er å skape. Vi snakker ting sant. Vi forteller. Og andre forteller. Fortellinger om våre liv. Våre liv blir vevet sammen og inn i fortellinger *av* oss selv og andre. Og *om* oss selv og andre. ”Sånn er det,” sier vi. ”Ikke sant?!” Men hvordan vet vi det da?

Jeg kan jo ikke dele min eksistens med noen. For livet mitt er knyttet til min helt unike kropp, til sansene mine og til livshistorien jeg har gjennomlevd. Derfor opplever jeg meg som menneske adskilt fra enhver annen både i livsnytelsen, i lidelsen, så vel som i forhold til andres livshistorier. Adskilt og likevel sammen.

Vi kan vi møte hverandre i samtalen. Og gjennom tiltalen og en lytting med åpenhet for den andre, kan vi bli virkelighet for hverandre.

Om åpenheten blir borte, blir nærheten borte og fellesskapet også. Alt det som gir meg identitet og livet mitt mening.

4. Emigrant fra det almenes sfære

Å ikke kunne snakke, fortelle, forklare medfører det forferdelige som ligger i å bli helt ensom. ”Den der er stillet saaledes, han er en Emigrant fra det Almenes Sphære,” sier Kierkegaard (Kierkegaard 1969, s. 133), altså uten noe menneskelig fellesskap. Er jeg en hjelptrengende, en som lider og som ikke kan snakke om det, bli jeg helt alene med det vonde, det uforståelige og fremtidsløse. Gi meg da et språk! Et språk som gjør meg i stand til å sette ord på det jeg opplever. Slik at jeg kan få det ut-trykt. Lagt det fra meg. Dele smerten med deg som min hjelper, veileder eller livsledsager.

Hjelp meg å formulere meg slik at det blir meningsfylt å gjøre det jeg gjør. Meningsfylt å holde ut. Hjelp meg å beherske et språk som forankrer det jeg nå opplever i en videre sammenheng, i et fellesskap. ”Det lindrende i Talen er at den oversætter mig i det Almene,” (Kierkegaard 1969, s. 131) i det vi som mennesker har felles.

Snakk med meg! Gi meg et samhörighetens språk. Om det så er en diagnose jeg frykter. Ellers blir jeg alene med nøden, angsten og det Kierkegaard kaller demoniets alt-overskyggende makt over meg.

I boken *Frygt og Bæven* kaller Kierkegaard tausheten i forbindelse meg sorg, for det demoniske. Det demoniske, hevder han, er det stumme, det uforståelige, som tiltross for sin stumhet og uforståelighet utøver en alt-avgjørende makt over mitt sinn og derved over mitt liv.

Gjennom mer enn 30 år som terapeut og veileder har jeg møtt mange mennesker som har kjent, eller visst at noe var galt, men de visste ikke hva det var. Klienter som for eksempel

ikke visste at de hadde vært utsatt for overgrep før de tilfeldigvis hørte incestoffere beskrevet på et kurs, og oppdaget at det var dem selv det ble fortalt om. Eller voldsoffere som først når de kommer på krisesenteret, etter hvert, klarer å fortelle om det som de ikke har kunnet snakke til noen om før. Eller den terminalt syke som isoleres som følge av sin egen eller sine nærmestes angst for å snakke om lidelse, sorg og død (T. K. Lang i Ronge 1986, ss.142–153).

Denne taushet, dette stumme, uforståelige, skremmende som ikke kan snakkes om, trenger jeg hjelp av at annet menneske for å komme ut av. Jeg finner ikke ro før situasjonen min avklares, defineres og blir forståelig for meg. Blir gitt mening gjennom at den settes ord på. Gis navn. Når dette skjer, er ofte responsen umiddelbar: ”Å! - Er det sånn det er!” Eller: ”Åååå, så deilig bare å få sagt det!”

Å ikle opplevelser meningsgivende ord, er en kunst. En livsnødvendig kunst. Gjennom å fortelle overveier vi livet. Vi skaper sammenheng og mening. Vurderer det og gjør opp status. Gjennom refleksjon over livet vårt oppdager vi at vi befinner oss i en situasjon som jeg må svare på. Hvordan jeg svarer på den aktuelle situasjonens mange spørsmål og utfordringer, gjør meg til den jeg blir. Og jeg definerer meg selv, og omdefinerer meg selv, kontinuerlig ettersom min situasjon forandrer seg, og min livshistorie blir formulert og reformulert (Skjervheim 2005, s. 43f. Og 83–87). Slik skapes jeg hele tiden på nytt og på nytt idet ny informasjon tas inn (Bateson 1972, s. 318: ” ... a difference which makes a difference is an *idea* or unit of information.”). Mangler jeg helt en historie om livet mitt, mangler jeg identitet (Lang 2000, ss. 39–42).

5. Livshistorien er identitetsbærende

Når vi snakker om våre liv oppfatter vi dem som en kontinuerlig livshistorie. Gjennom å fortelle denne historien til oss selv og til de rundt oss, setter vi oss selv inn i en forklarende sammenheng samtidig som vi gir oss til kjenne både for oss selv og andre.

Dersom det jeg forteller om meg selv, ikke rommer noen drømmer eller forventninger, får livet mitt ingen retning. Ingen mål eller mening. Da overlater jeg livet mitt til tilfeldighetenes spill. Lar meg selv bli en konsekvens av – muligens til og med et offer for – andre menneskers utfoldelse av seg selv. Jeg blir en arena for deres selvutfoldelse. Statist i deres liv.

På den andre siden står muligheten alltid åpen for et annet liv. Men det forutsetter at jeg våger å gi slipp på gamle historier om meg selv og tar på meg ansvaret for å leve en ny og annerledes historie. Det nye livet ligger i en annen fortelling om meg selv. En fortelling som settes ut i livet i både ord og gjerning.

Som terapeut og veileder er jeg om igjen og om igjen vitne til hvordan menneskers strever med å få satt livene sine inn i en god fortelling. En fortelling som er til å leve med, som gir hverdagen en god struktur og retning: ”Elsker du meg ikke lenger?” ”Nei, jeg kan ikke si det etter alt som har skjedd.” Eller i møte med diagnostisert sykdom: ”Betyr det at jeg ikke kommer til å bli frisk? At jeg kommer til å dø?”

Når jeg ikke lenger kan si det om meg selv, som jeg sa før, hvem blir jeg da? Og det å spørre videre inn i det den andre sier, krever ofte mot, det være seg om det er i forhold til legen, kollegaen eller samlivspartneren: ”Så hva er det egentlig du sier? Fortell meg mer!”

Mange vegrer seg for dette. De vil ikke ta inn informasjon som kan gjøre en forskjell de ikke ønsker i livet sitt: ”Nei, det vil jeg ikke høre. Hold opp! Det er ikke sant!”

Felles for oss alle er de avgjørende følgende det får for livene våre, *hva* vi sier om oss selv. En ting er hvem du tidligere *har blitt fortalt at du er*. Noe helt annet er hvem *du nå sier du vil være*. For du vil jo vise hva som er sant – i det øyeblikket du handler ut i fra troen på det du selv mener er å være deg i den aktuelle situasjonen.

Det paradoksale er at den mest radikale forandring ikke skjer når jeg prøver å bli noe annet enn det jeg er, men når jeg våger å fremstå som det jeg faktisk er. Det Martin Buber kaller ”Wesensmensch” i motsetning til de menneskene som fremstår som om de er det de ønsker å fremstå som, men ikke er. Disse kaller Buber ”Bildmensch” eller ”image man” (Friedman 1976, s. 85).

6. Det lyttende nærvær

Det som hjelper et menneske i krise, er ikke en bakoverskuende årsaksforklaring om hvorfor det har blitt som det har blitt. Viktigst er en tilstedeværelse *i* – og en ærlig fastholden *av* – det som *er*, før en søker noen som helst artikulering av en fremoverskuende bevissthet om hvorhen en nå vil, etter at det som har skjedd, har skjedd.

En god hjelper for mennesker som opplever å være i krise, er du når jeg som kriserammert opplever at du ser meg. Er et lyttende nærvær. Et aktivt nærvær *hos meg*. Slik at jeg, sammen med deg, kan famle meg frem til utvikling av et språk og en forståelse. Et språk som hjelper meg til å sette ord på det jeg allerede vet, føler, har hørt eller sett. Slik at jeg kan erkjenne at: ”*Dette* er mitt liv.” ”Det er sant.” Først når jeg har tatt innover meg situasjonen jeg befinner meg i, er det viktig at du utfordrer meg til å fortelle hvordan jeg så vil svare på spørsmålene og utfordringene situasjonen min stiller meg overfor.

Håpet mitt ligger altså i at jeg klarer å fortelle deg *hvor* jeg er, *hvordan* det er å være *der*, og etter hvert *hvor* jeg ønsker meg hen. For klarer jeg det, da forteller jeg samtidig meg selv hvem jeg må være, for at det jeg forteller skal kunne bli en realitet. Dersom du eller andre *ikke* bekrefter det jeg sier som meningsfylt, blir det vanskelig for meg *å være den jeg ønsker å bli*.

7. Krenkelser

Dersom jeg har blitt utsatt for overgrep og sannheten om krenkelsen og om hvem som har krenket meg, er forbudt å uttrykke, og dersom det samtidig oppleves som om verden vil gå under om jeg snakker om det, fordi jeg da vil miste alt og alle, da *kan* jeg ikke snakke om det. ”Dette er Abrahams Tilfælde.” Ifølge Kierkegaard. ”Han kan sige Alt; men Eet kan han ikke sige, og dog naar han ikke kan sige det): sige det saaledes, at en Anden forstaaer det, saa taler han ikke.” (Kierkegaard 1969, s. 131)

Fordi jeg vet jeg får alle imot meg. Fordi jeg vet jeg ikke vil bli trodd. Fordi sannheten er så smertefull for alle involverte at enhver annen forklaring foretrekkes fordi den oppleves mindre skammelig. Ja, da kan til og med jeg som har blitt krenket, bli en som bekrefter

krenkerens versjon. Fellesskapet foretrekkes fremfor ensomheten som ”Emigrant fra det Almenes Sphære.”

8. Det er et privilegium å kunne snakke sant om livet

Det er derfor ikke underlig at det kan gå på forstanden løs om ingen tror meg, når jeg endelig våger å trosse tabuene og tør å snakke sant om livet mitt. Så smertelig – så ensomt og så håpløst kan det å ikke bli trodd, å ikke bli forstått, oppleves – så det blir en ny krenkelse i tillegg til selve overgrepet jeg endelig har våget å fortelle om.

Som krenket kan jeg da begynne å tvile. ”Siden ingen bekrefter det opplevde, det sette, det hørte, det luktete, *det gjorde* som er ett med det absolutt forbudte, hemmelige og usigelige, ett med absolutt smerte og ensomhet, så har det kanskje ikke skjedd, så er det kanskje bare noe jeg innbiller meg.” (Vetlesen 2004, s. 94) Dette skyldes at vår indre psykiske virkelighet nærmest er umulig å opprettholde helt alene, som bare min virkelighet, som noe jeg verken klarer å dele med, eller få bekreftelse på, av andre.

9. Jeg trenger et du for å være et jeg

Som enkeltmennesker trenger vi å forankre vår subjektivt oppfattet virkelighet utenfor vårt eget indre rom. Det er dette vi legger i menneskets avhengighet av intersubjektivitet. Jeg trenger et du for å bekrefte mitt jeg. Buber uttrykker det slik: ”Jeg blir til ved Du’et. Idet jeg blir Jeg, sier jeg Du.” (Buber 2003, s. 103) Både den som ikke blir sett, og det som oversees, finns ikke. Det er rett og slett ikke til, for meg.

I språkssystemisk tradisjon uttrykkes dette slik: For den som sier at noe er et problem, er det et problem, og for dem som sier seg enig i det. De snakker problemet sant: ”sånn er det!” slår de fast. Men for enhver annen som ikke kan se det slik, finnes ikke problemet.

Det er derfor det er så fristende å klandre offeret for det overgrepet som har skjedd. ”Du skulle ikke vært der på den tiden av døgnet!” eller ”Når du kler deg så utfordrende så har du bare deg selv å takke...” Det er ikke bare for krenkeren dette er fristende. Det er fristende også for oss som utenforstående. For hvis vi kan slå fast for oss selv at det ikke har skjedd noe som er alvorlig galt, så slipper vi skammen som følger av ikke å ha tatt ansvar og grepet inn. Da slipper vi selv risikoen for å bli utsatt for krenkerens utagering. Vi slipper å komme i konflikt med en person som allerede har vist seg som en hensynsløs overgriper.

Dette gjelder, tragisk nok, også offeret selv. For det er bedre å få etablert en mening rundt det som har skjedd, enn ingen mening i det hele tatt. Så derfor kan overgrepsofferet bekrefte en mening som bare er vond, og som fremstiller overgrepet som noe offeret har fortjent.

Gjennom å etablere en mening som fastholdes av personen som har opplevd overgrepet, skapes muligheten for at en kan forsones seg med det som har skjedd. Det etableres en indre logikk i det, som gjør det til å leve med.

Ved at jeg som offer – på samme måten som du som utenforstående – stenger ute erkjennelsen av den smerte overgriperen har forårsaket, slipper både jeg og du å ta inn over oss alt det medfører av fysisk, psykisk, åndelig og sosial smerte å erkjenne hva dette menneske vi

står overfor er i stand til å gjøre, og hva mennesker generelt er i stand til å gjøre mot hverandre, og mot seg selv.

At en bestemor mishandler jente-barnebarnet sitt, er til å spy av. Likedan når familier fins som dekker middagsbordet konsekvent uten plass til det ene barnet som aldri får spise sammen med resten av familien. ”Jeg vil ikke høre om det!” At en mor eller far knekker armer og ben på babyen sin. Det er ikke til å holde ut. ”Hold opp!”

Bildene av overgrepene som barn og voksne rundt oss utsettes for, traumatiserer mange av oss. Derfor orker vi ikke å ta ofrenes virkelighet innover oss. ”Det er til å bli gal av!” Bedre da å bortforklare det, eller ikke se det.

Som mennesker trenger vi andre som kan bekrefte at det vi opplever faktisk er virkelig. Derfor er du som min hjelper så avgjørende når jeg er i krise i livet mitt.

10. Meningsskapende og håpsformidlende dialoger

Hjelptrengende er avhengige av meningsskapende og håpsformidlende dialoger. Gjennom dialog bekrefter vi hverandre. Vi kan oppleve oss inkludert i et menneskelig fellesskap gjennom å få høre at det vi opplever i sannhet er vondt og umenneskelig å stå i. Utsettes vi for noe som er galt, uetisk, juridisk uholdbart eller virkelig kriminelt, er det avgjørende viktig at de som omgir oss, bekrefter dette. Ja, ikke bare bekrefter, men også støtter oss i å si ifra til den det gjelder. Eller om situasjonen er av mer alvorlig karakter, hjelpe oss til formelt å klage til rette instans eller å anmelde forholdet. I veiledning av profesjonelle hjelpere arbeider vi mye med å utvikle kompetanse for å kunne bistå hjelptrengende i slike situasjoner.

Fordi mennesket trenger å forstå sitt liv, trenger vi å sette ord på det vi opplever. Ord som skaper sammenheng. Ord som settes sammen til meningsfulle fortellinger.

11. Protonarrativer og narrativer

I et tilbakeskuende perspektiv er våre liv én lang fortelling. Men i hverdagen oppleves livet som mange store og små begivenheter som kan fortelles om som enkeltstående og avsluttede episoder.

Fenomener som ”gå på kontoret”; ”ha klienter”; ”forberede forelesning”; ”hente posten”; ”prate med gutten min”; ”ta et hjemmebesøk”; ”ha en sorgsamtale”; ”gå i veiledning” og så videre, henger sammen hver for seg som identifiserbare episoder, men de trenger ikke ha noen klar og bestemt mening. De utgjør rett og slett hverdagslivets gang. Disse fenomenene har epistemisk status som ”protonarrativiske”. Det vil si at de er temaer som enda ikke er smeltet sammen til noen spesielle erfaringsmessige komposisjoner.

Først når de innarbeides som tråder i en av mange mulige fortellinger (jfr. ”livsveven”) får de en bestemt betydning. De blir erindring. Disse erindringene samler vi så. Vi redigerer dem og knytter dem sammen til den store fortellingen om vårt liv. Slik skaper vi vår livshistorie. Fortellingen om vårt liv. En fortelling vi tror på. En fortelling som i neste omgang blir våre liv, og den fortellingen vi setter nye hverdagsepisoder, nye protonarrativer, inn i og tolker dem ut ifra. (Jfr. Guttorm Fløistad. *Heidegger* Pax Forlag, Oslo 1993, s. 82).

12. Respekt for den andres integritet

Respekten for andres integritet består i å ikke forstyrre sammenvevningen deres av deres livshistorier mange fortellinger og følelsesuttrykk. ”Integritet” betyr opprinnelig urørlighet. Dette urørlige er en helhet, en sammenheng som kan gå i oppløsning hvis vi rører ved den. Griper vi inn i et menneskes liv, slik at den sårbare sammenhengen i hennes liv trues eller går i stykker, ja, da krenker vi henne.

”At respektere et menneskes integritet er derfor at respektere det, det er blevet til i kraft af sin livshistorie,” hevder Peter Kemp og fortsetter: ”derfor krænker for eksempel lægen en patient, han har i behandling, ved ikke først af alt at lytte til hende og spørge hende ud om hendes baggrund, så ‘sygehistorien’ eller de nederlag, hun kan fortælle om, ses i sammenhæng med hele hendes livshistorie.” (Peter Kemp. ”Kan etikkerne enes?” i *Morgenbladet* 19 juni 1998, ss. 26f)

Når denne livssammenhengen, eller livsbilledveven, rakner eller rives i stykker – når våre meningsgivende livsfortellinger faller fra hverandre i uforståelige brokker, eller ikke anerkjennes av fellesskapet vi lever i – det er da vi opplever å være i krise.

13. Å være i krise

I det øyeblikket jeg ikke har en meningsgivende personlig fortelling å fortelle om livet mitt med dets sorger og gleder, om kjærlighet og fellesskap, om lidelse, tap og sorg, om verden, Gud og mennesker – ja, da har jeg ingen mulighet til å organisere meg på en god måte i forhold til livet og menneskene rundt meg. Derfor er det lindringens kunst om du som min hjelper evner å hjelpe meg med å ikle mine vonde opplevelser ord som både fastholder den skjebne som jeg her og nå lider, samtidig som måten du snakker på, er slik at jeg også løftes utover nettopp denne her-og-nå-situasjonen så jeg ikke drukner i dens ulidelige smerte eller fortvilelse.

Når et menneske er rystet i sine grunnvoller – når livshistorien ligger i usammenhengende stumper – kan den rammede miste opplevelsen av egen identitet, miste meningen, ”den røde tråden,” i sitt liv.

Gjennom å erindre, det vil si om en klarer å fortelle deler av sin livshistorie, kan det være mulig å samle opp ”den røde tråden” igjen. ”Når man forteller, setter man ting sammen som er gått i stykker,” sier forfatteren Karen Blixen. Gjennom å fortelle skapes sammenhenger og helheter av bruddstykker. Derfor er ”reminisensgrupper,” for eksempel, så viktige innen eldreomsorgen. Livshistorien er identitetsbærende. Den åpner døren inn til identiteten og meningen med livet.

14. Forklaringer trøster ingen

At det er avgjørende for et menneske å forstå sitt liv, er ikke ensbetydende med at jeg må tyde eller tolke det. Det ligger ingen trøst i en forklaring.

Forklaringer handler om årsak-virknings-forhold, altså om fortid, og ikke om hvordan det oppleves i nåtid. Og det er i *nåtid* jeg opplever det vonde eller vanskelige ved det som har skjedd. Derfor er det bare her og nå vi virkelig kan møtes. Og bare om vi virkelig møtes i et jeg

-du forhold kan vi bety noe for hverandre.

Det ligger derimot mye trøst i å kjenne seg forstått. Derfor er det så utrolig sterkt når jeg i en vanskelig situasjon opplever meg forstått av en annen. Og tilsvarende vondt er det, dersom omgivelsene mine ikke vil høre – eller ikke evner å forstå – historien jeg forteller om meg selv. Det oppleves som avvising, eller som ikke å bli sett, eller møtt, som den jeg er.

Derfor er det viktig at jeg som hjelper er meg bevisst *at*, og på hvilken måte, jeg faktisk kan utgjøre en positiv forskjell for den hjelpetrengende i hans eller hennes kamp for sitt eget liv og livskvalitet. Bare gjennom min evne og villighet til å lytte kan den andre lukke meg inn i sitt smertefulle liv gjennom å fortelle på en slik måte at jeg kan bli til hjelp. For den profesjonelle og virkelig gode hjelper er veiledning en selvfølgelig forutsetning for å evne å bli – og for å orke å fortsette å være – en deltaker i andre menneskers liv.

15. Ivaretagelse av hjelperen

Tilbake til den utmattete kvinnen på mitt kontor:

Spennende samtale om hvordan hun var sin mors fortrolige, oppdratt med straff dersom hun brøt med farens vilje. Hvordan hun som eldste søster sto i fronten og forsvarte yngre bror mot mobbere på skolen. Hvordan hun trakk seg inn i seg selv fordi hennes behov ikke ble akseptert fordi faren skulle ha alt på sin måte. Og så videre, og så videre.

En flott kvinne. En enorm hjelper. En til dels grovt omsorgsviktet kvinne. Sosialisert til å være familiens mekler, lytter, beskytter og tidvis også ble beskyldt for å være skyld i problemer som oppsto mellom de forskjellige i familien. Den sosialiserte hjelper. Ansvarsfull og skyldbelagt. Ikke respektert på egne grenser og egne behov. Ja til og med fått såkalt ”real juling” til tider dersom hun ikke var lydige. Sosialisert til å avstå fra egne behov, fordi andres ble viktigere å dekke. Hjelperen som tidlig lærte å holde egne behov for seg selv. Som tidlig lærte å la andre invadere hennes liv med sine behov, uten gjensidig ansvar for å hjelpe henne med hennes. En klassisk hjelper som tilslutt bare vet å være til for andre, og ustoppelig lar andre nyttiggjøre seg hennes evner, fagkunnskaper og innlærte hjelperolle nesten parallelt med en minibank som aldri går tom når det gjelder å dekke de andres behov. En hjelper som selv blir borte idet hun gang på gang trekkes inn i de andres liv og fortellinger.

Når vi vet alt det smertelig hjelperen får del i, og hva det kan gjøre med hjelperen, hvordan skal vi da være en god hjelper som hjelper den hjelpetrengende og samtidig ikke ødelegger oss selv, våre liv og samliv, idet vi hjelper andre?

Som forutsetning for å kunne stå i det tragiske – med profesjonalitet og nærhet intakt i møte med den hjelpetrengendes smerte, hennes fortvilelse, håp, sorg og tap – må jeg som hjelper skille mellom den jeg hjelper og meg selv.

Det er ikke jeg som er den andre. Det er ikke jeg som er offer for overgrep. Det er ikke jeg som lider meg gjennom det livet den terminalt syke må håndtere. Jeg er ikke i mine klienters samlivskonflikt. Det er de som er det. Det er ikke jeg som er i den veilededes personalkonflikt. Det er den veiledede som er det. Det er den andres ansvar å leve sitt liv. Stå i sine utfordringer og i sine eventuelle konflikter.

I alt jeg som den andres hjelper gjør, må jeg huske at det er den andre sitt liv jeg har latt meg lukke inn i. Det er ikke mitt. Det er den andre sin livsskjebne jeg er vitne til. Det er

ikke min. Det er den andres ansvar å leve sitt liv. Det er ikke mitt ansvar. Det er ikke mitt liv. Det kunne vært meg og mitt liv. Men det er ikke det. Heldig vis.

Kunsten som hjelper er å holde fast ved dette. Og så gå hjem og leve et godt liv med de vi er så heldige å være glad i, og som er glad i oss. Familie og venner.

Bare den som selv våger å leve, elske, nyte så vel som å forholde seg til sin egen livssmerte, våger å møte den andre i hans eller hennes lidelsesfulle situasjoner og sorg.

Det er hjemme både hjelperen og hans eller hennes nærmeste vil kunne høste fruktene av den glede og personlige vekst som ligger i å være en sann hjelper for mennesker som lider. Det vokser nemlig en livsdugelighet og raushet overfor andre mennesker ut av et slikt arbeid, nærmest som en uunngåelig konsekvens.

Som hjelper i møte med menneskers lidelse, savn og sorg har jeg ikke råd til å ikke ha det godt i mitt eget liv, dersom jeg skal orke å være en ressurs i andres. Jeg har som samlivspartner, elsker, far, venn og kollega heller ikke rett til å la andres lidelse overskygge min egen livsutfoldelse og livsnytelse. For i det private er jeg en like avgjørende faktor for livskvaliteten til de jeg inngår som del av livene til, som jeg er det i livene til dem jeg i mitt profesjonelle liv omgås. Å leve mitt profesjonelle liv på bekostning av livskvaliteten til de hjemme, er uetisk og en avansert form for egoisme. (Jfr. Kemp, 1992, s. 88).

Grunnleggende viktig er det at vi som hjelpere orker å leve med at vi ikke kan være mer enn vi er, og erkjenner våre muligheters begrensning. Da kan jeg hver dag gå hjem med den gleden at jeg vet at jeg har gjort hundre prosent av det som var mulig for meg å gjøre i dag.

Men kanskje vel så viktig er det at vi evner å nyte at vi samtidig er så mye mer enn vi tror. Vi er faktisk den hjelptrengendes håp. Derfor er det viktig at vi tar godt vare på oss selv og hverandre, så vi holder ut å være der for dem som ikke har noen andre enn oss å håpe på.

Handledning som möte och språkssystem

V. Språkssystemisk handledning — bakgrund och teori

Av Karl-Erik Tysk

Språkssystemiskt synsätt har blivit en beteckning för en form att bedriva terapi och handledning som framför allt har utvecklats av Harold A. Goolishian och Harlene Anderson vid Houston Galveston Institute i Texas (Anderson 1997, 2000b, 2003a och 2003b). I Skandinavien har betydelsefulla bidrag lämnats av Tom Andersen vid universitetet i Tromsø (Andersen 1994) och Jaakko Seikkula vid mentalsjukhuset i Kerupudas i Finland (Seikkula 1996). Med en annan formulering skulle man kunna tala om processhandledning som skapande dialog. Det synsättet är närbesläktat med en del andra grenar av det som skulle kunna kallas den professionella samtalskulturen, men det har också sina egna rötter.

1. *Idéhistoriska rötter*

Idéhistoriskt hör det språkssystemiska synsättet samman med vissa filosofiska och socialfilosofiska idéströmmar som vuxit fram i reaktion mot modernismen. Dit hör hermeneutiken, den sociala konstruktionismen och narrativismen. Rent historiskt har det språkssystemiska synsättet vuxit fram ur den systemteoretiska traditionen. Det är emellertid ganska skilt från denna tradition och vi kan i huvudsak lämna den därhän (Se Schødt og Egeland 1991).

a. Hermeneutiken

Den hermeneutiska traditionen arbetar med begrepp som förståelse och tolkning. Den växte fram inom den klassiska filologin och befattar sig framför allt med hur texter skall tolkas. Berömd har den så kallade hermeneutiska cirkeln blivit: Tolkningen av en texts detaljer är beroende av texten som helhet och tolkningen av helheten av dess detaljer. På samma sätt är tolkningen av en text beroende av referensramen hos den som tolkar texten, samtidigt som denna förförståelse påverkas av texten ifråga.

Hermeneutikerna menar att det är en helt annan sak att förstå ett sammanhang än att ge en orsaksförklaring till det. Det medför att man markerar en kvalitativ distans mellan de humanistiska vetenskaperna och de naturvetenskapliga. Språkssystemiker hänvisar inte så sällan till filosofen Ludwig Wittgenstein och de tankar han utvecklade i sin senare fas. Det är inte så underligt, eftersom denna filosofi har stor släktskap med de problem som sysselsätter den hermeneutiska traditionen (von Wright 1997, sid 30).

Här skall inte det delikata problemet om förhållandet mellan texter och muntlig tradition beröras. Men det är inte självklart att det som kan sägas om texter också kan sägas om andra slags berättelser.

Harlene Anderson betonar att varje tolkning i princip är oändlig (Anderson 1997, sid 39). Det finns ingen sann mening. Förståelsen skapar något som är annorlunda än det man är i färd med att förstå (Anderson 1997, sid 40).

b. Socialkonstruktionismen

Det språkssystemiska synsättet har sina omedelbara rötter i den sociala konstruktionismen (Se exempelvis Schilling 1997 eller Gjems 1996). Denna betonar att människan är en social varelse som genom språklig samvaro skapar meningsfulla sociala system. Den har alltså intresset för språket gemensamt med hermeneutiken.

Socialkonstruktionister kritiserar dock ibland hermeneutiker för att de är väl individcentrerade och glömmer bort det sociala perspektivet. Människan konstruerar således tillsammans med andra, genom språket, den värld i vilken hon lever. Denna värld bygger hon upp och bevarar genom berättelser. Därför finns det oberoende av berättelserna ingen grundläggande sanning om människan.

Som filosofisk teori är socialkonstruktionismen behäftad med stora svagheter. Bortsett från detta har den dock medfört en viktig nyorientering inom flera vetenskaper.

c. Narrativismen

Narrativismen lägger huvudvikten vid berättelser (Lundby 1998 och Pohly 1993). Man kan säga att den första berättelsen vi skapar är själva det liv vi lever. När vi sedan berättar om vårt liv är det ett slags återberättelse som samtidigt är en tolkning. Varje gång vi sedan berättar vår livshistoria, eller ett fragment av den, gör vi en större eller mindre omtolkning av den tidigare livshistorien eller av våra erfarenheter.

Detta kan kombineras med det hermeneutiska perspektivet. Livet betraktas då som en ständigt pågående process av berättelser som tolkas och levs. Vi sammanfattar hela tiden våra liv i berättelser. Genom att göra det skapar vi mening åt och ordning i våra erfarenheter. Livet kan sedan ses som en tolkning och omtolkning av de berättelser vi skapat.

Från en socialkonstruktionistisk ståndpunkt är berättelserna inte uttryck för något som verkligen händer, utan något vi skapar genom dialogen med andra människor.

Vi får på det sättet en identitet genom dialogen med andra. Men då måste vi ha någon som lyssnar till oss och som vill förstå oss. Den som berättar sitt livs historia reflekterar samtidigt över sitt eget liv. De som lyssnar reflekterar samtidigt över berättarens historia och bidrar till att utveckla den. Men lyssnaren för också en inre dialog med sig själv. Samtalet med berättaren berikar samtidigt lyssnaren och bidrar till att dennes berättelse förändras och identiteten utvecklas.

2. Teoretiska överväganden

Vissa språkssystemiker knyter väldigt starkt det språkssystemiska synsättet till postmoderna och konstruktivistiska tankar. Jag tror inte att det är helt problemfritt. Det förefaller mig inte heller vara nödvändigt. Postmodernt tänkesätt är teoretiskt förknippat med så många svårigheter att man bara av den anledningen bör vara försiktig. Dess filosofiska grundvalar kan naturligtvis ifrågasättas. Dess sanningsbegrepp är långt ifrån självklart (Kritik av socialkonstruktionismen i Wifstrand 199. Ett balanserat ställningstagande till postmoderna tankar finns i Stenlund 2000).

Det är därför viktigt att det språkssystemiska synsättet i första hand ses som ett lämpligt heuristiskt verktyg för arbetshandledningen. Då behöver man inte nödvändigtvis acceptera vissa filosofiska antaganden om hur verkligheten är beskaffad. Man kan till exempel använda sig av en språkssystemisk metod utan att fördenskull godta den starka socialkonstruktivistiska tesen att all verklighet är socialt konstruerad.

Det innebär också att ett språkssystemiskt tillvägagångssätt inte behöver utesluta andra teoretiska modeller. Vidare kan det vara så att alternativa teorier är bättre för en del andra former av professionellt samtal. Vid behandling av psykiska sjukdomar kanske det inte räcker med att tillämpa en språkssystemisk metod.

Man kan då våga påståendet att det språkssystemiska synsättet av olika skäl är särskilt lämpat för handledning. Ett sådant skäl är att handledningen i första hand sysslar med en social verklighet som man utan risk kan anta är socialt konstruerad. Det handlar ofta om de handledas förståelse av sitt arbete.

3. *Det språkssystemiska synsättet*

Det språkssystemiska synsättet har framför allt utvecklats av Harry Goolishian (död 1991) och Harlene Anderson (1941-) som under många år varit verksamma vid Houston Galveston Institute i Texas. Det är först och främst inom psykoterapin som Goolishian och Anderson har utvecklat sina teorier. Men med tanke på släktskapsrelationerna inom den professionella samtalskulturen kan vad som sägs om terapi också tillämpas på vårt område, handledning.

Harlene Anderson räknar sig själv som postmodernist och talar om sin metod som en form av samarbete. Tidigare talade man om ”collaborative language system approach”. Det är det språkbruket som har gett upphov till vårt ”språkssystemiskt synsätt”. Numera använder Harlene Anderson beteckningen ”collaborative approach”. Hennes definition av terapi – den passar lika bra för handledning – är: Ett språkssystem och en språklig händelse, i vilken människor är engagerade i samarbete och samtal – en ömsesidig strävan efter möjlighet (Anderson 1997, sid 2). Det är ingen väsentlig skillnad mellan dessa två definitioner.

a. Filosofiska förutsättningar

I sin bok *Conversation, language and possibilities* (1997) har Harlene Anderson angett några filosofiska förutsättningar för sitt synsätt (Anderson 1997, sid 3ff):

1. Mänskliga system är system som skapar språk och mening. Denna sats betonar språkets centrala betydelse. Mänskliga system består alltså inte av roller och relationer mellan dem utan av språkliga företeelser.
2. Mänskliga system skapar verkligheten genom sociala snarare än genom mentala handlingar. Den verklighet vi lever i är social. Här framhålls hur ett mänskligt system byggs upp socialt. Det som vi brukar betrakta som tillhörande individen, till exempel identiteten, är i själva verket något som byggs upp i den mänskliga gemenskapen.

3. Medvetandet likaväl som personligheten är en social skapelse. Personligheten är en berättad personlighet. Här understryks hur både medvetande och personlighet är sociala konstruktioner som vi skapar genom berättelser.
4. Den verklighet och den mening som vi tillskriver oss själva och andra skapas och erfars av oss som individer i samtal med andra men också med oss själva. Verkligheten och dess mening kommer till i samspelet mellan individerna. Det är alltså genom en social process som vi konstruerar vår verklighet.
5. Språket är skapande. Det ger ordning och mening åt våra liv och åt vår värld och fungerar som en form av socialt deltagande. Tanken att språket skapar vår verklighet betyder inte att den yttre verkligheten inte existerar. Men den betyder att den mening vi exempelvis ger åt yttre händelser skapas med hjälp av språket.
6. Kunskap är relationell. Den uttrycks och skapas i språket och våra vardagliga handlingar. Kunskap är något som skapas genom människors kommunikation och samspel. Kunskapen är alltså inte en slags spegling av verkligheten. Den är kulturbunden och samtidigt stadd i förändring.

Det är viktigt att hålla dessa principer i minnet när man rekonstruerar handledning enligt språk-systemiskt synsätt. Men det är också viktigt att komma ihåg att dessa principer godtas av pragmatiska skäl och inte av ontologiska.

b. Distans till modern terapi

Språkssystemiker markerar ofta en tydlig distans till vad som uppfattas som ett mer modernt sätt att betrakta det professionella samtalet. Med modernt menas då den filosofiska tradition som varit förhärskande i västerlandet från renässansen, eller åtminstone från Descartes tid, fram till slutet av 1900-talet.

Vad man särskilt vänder sig mot är det moderna kunskapsbegreppet som man menar innefattar ett krav på objektivitet, säkerhet och sanning som är orealistiskt. Den som inhämtar kunskap upplevs som totalt skild från sitt kunskapsobjekt, och kunskapen betraktas som en representation, spegling, av verkligheten.

Detta kunskapsbegrepp är vidare dualistiskt och skapar en form av hierarki. Terapeuten intar en expertposition över konfidenten som betraktas som en i någon mening mindre väl fungerande individ. Risker för att han eller hon inte längre betraktas som en person är överhängande. Psykoterapin som sådan kan lätt bli en teknologi bland andra.

Även om kritiken av den moderna terapin ibland skjuter över målet, är det naturligtvis väsentliga iakttagelser som den språkssystemiska traditionen har gjort.

c. Varför ett språkssystemiskt synsätt?

Det finns flera skäl till att låta det språkssystemiska synsättet utgöra den teoretiska grunden för handledning. Ett är att vardagsspråket står i fokus. Ett annat är de idéer som denna skola hämtar från samtida vetenskap. Teorin är så pass vid att den ger utrymme för många olika synsätt. Den kulturella utvecklingen, som pekar på en ökad betydelse för dialog och delaktighet, hör

dit. Man kan också hänvisa till den människosyn som ligger bakom detta synsätt och som jag återkommer till i det sista avsnittet.

d. Det vardagliga samtalet

Den professionella samtalskulturen har kommit till som ett resultat av att det vanliga vardagliga samtalet inte har kunnat fylla de behov det under idealiska förhållanden skulle göra. Den tillhandahåller i någon mening ett, ibland nödvändigt (?), surrogat för vanligt medmänskligt samtal. Men när det professionella samtalet är som bäst sker det på en vardagsspråklig nivå i ett genuint möte mellan den professionella samtalsaren och den eller de som kommit till denna för att samtala om sitt (sina) problem. Så är det ofta i praktiken även om det inte är det i teorin. Det språkssystemiska synsättet ligger inte bara i praktiken utan även i teorin mycket nära det vardagsspråkliga samtalet. Det är en uppenbar fördel.

Eftersom det vardagsspråkliga står i centrum har den språkssystemiska traditionen utvecklats få tekniker. De som förekommer handlar framför allt om sättet att ställa frågor och om terapeutens/handledarens hållning.

Även i det mera vetenskapliga sammanhanget, när man skall redogöra för terapeutiska förlopp, använder sig språkssystemikerna av konfidentens/den handleddas språk.

e. En annan vetenskapssyn

Det språkssystemiska synsättet har hämtat några av sina grundläggande tankar från samtida filosofi och vetenskapssyn som kan tyckas göra det mera up-to-date än en del konkurrerande synsätt. Det är ytterligare ett skäl som talar för detta synsätt. Det är kanske inte först och främst den nära anknytningen till postmodern filosofi som sådan som gör teorin tilldragande. Det är i stället inriktningen på en relationell samtalsmodell, där olika subjekt möter varandra. Intresset ligger inte längre på människan som ett objekt för studium utan på henne som ett subjekt att utvecklas tillsammans med.

Den mest fruktbara analogin som brukas av det språkssystemiska synsättet är den som jämför vad som händer i mänskliga samtal med vad som sker i så kallade dissipativa strukturer. Det handlar om att ordning plötsligt uppstår ur kaos. Ett enkelt exempel på det är när den oordnade vattensamlingen på fönsterrutan efter en kall natt har övergått till en mängd välordnade iskristaller.

f. En vid teori

Den språkssystemiska teorin är så vid att den kan ge utrymme för andra teorier inom den professionella samtalskulturen. Också det gör teorin attraktiv. Det tillåtande draget inom teorin behöver inte bara begränsas till det plan som gäller det direkta samtalet och människors berättelser. Det kan med viss rätt föras över också till något man skulle kunna kalla för det andra planet, den vetenskapliga betraktelsen av dessa berättelser. Det blir inte minst möjligt genom den relativa ovillighet som språkssystemiker har att göra en distinktion mellan dessa båda plan.

g. Människan en öppen varelse

Människan är en öppen varelse. Vad jag än säger om mig själv finns alltid något mera att säga och vad jag än säger om någon annan finns ytterligare något att tillägga. På sätt och vis är varje människa ett mysterium vars djup vi aldrig riktigt kan loda. Ibland säger vi att det är viktigt med helhetssyn. Inte minst i vårdsammanhang talas det om detta. Det är emellertid ett förrädiskt talesätt. Vi kan inte helt fånga in en människa. Det finns dimensioner som vi aldrig kommer åt.

Trots det diagnostiserar vi gärna varandra och placerar in varandra i kategorier. Men det är egentligen ett ganska förödande förhållningssätt. Det gör att vi i ett samtal med en annan människa kanske bara vill bekräfta vår egen uppfattning av den människan. Men då är det lätt att vi betraktar den andra inte som en människa utan som ett exempel. Risker finns således att vi förtingligar den andra på ett sätt som reducerar hennes mänsklighet.

Om människan är en öppen varelse, ger det oss anledning att se med förundran på den andra och alltid förvänta oss något nytt av henne. Om vi ser den andra som en unik varelse med närmast oändliga möjligheter blir vi nyfikna på henne.

Det gör oss också ödmjuka, eftersom vi förstår att det finns så mycket hos den andra som vi inte kan ana och inte förstå, om vi inte lär känna henne på ett djupare sätt.

För att stilla vår nyfikenhet måste vi ställa frågor. Svaren på dessa frågor ger i sin tur upphov till nya frågor. Detta är en ständigt fortgående process livet igenom, när vi umgås med varandra.

h. Människan en berättande varelse

Människan är en berättande varelse (*homo narrans*). Alla berättar vi. Det är viktigt för oss. Våra berättelser handlar om oss själva, om andra människor, ja, om allt det som händer med oss och runt omkring oss. Inte minst berättar vi om vårt arbete. Vi gör det på vårt jobb men också bland vänner och inte minst hemma. Det är genom att berätta som vi presenterar oss för varandra och för oss själva.

Det är med hjälp av språket vi formulerar våra berättelser och förmedlar dem. Några skulle säga att vi genom språket inte bara beskriver den verklighet vi lever i utan också skapar den. Mycket av verkligheten utgörs också av berättelser. Ibland sägs det till och med att människan själv *är* en berättelse. Det må vara ett metaforiskt betraktelsesätt men det säger en hel del om oss som mänskliga varelser.

Det borde vara självklart men det är det inte. För några år sedan ventilerades en avhandling i ämnet omvårdnad, vars resultat är att det är viktigt med verbal kommunikation inom vården (sic!) och att man, när man utvecklar diagnostiska verktyg, tar hänsyn till hur människor faktiskt använder språket (Bergh 2003).

i. Människan – en social varelse

En människa skapar sin verklighet i gemenskap med andra människor. Ingen lever ensam, ingen lever för sig själv. Den mening vi ger tillvaron skapar vi tillsammans. Vi talar med varandra och skaffar oss därigenom kunskap som är socialt betingad och under ständig förändring.

j. Det dialogiska rummet och den dialogiska processen

I handledningen skapas genom det samtal som förs ett slags dialogiskt system. Det är dialogiskt därför att det bygger på samtal. Genom att det är ett system kommer systemets struktur, relationerna inom systemet och mellan systemet som sådant och dess delar att bli intressanta. Vidare kommer de processer som sker inom systemet i fokus.

Genom samtalet skapas något som vi skulle kunna kalla för ett dialogiskt rum. Detta dialogiska rum innehåller de berättelser som deltagarna förmedlar till varandra. Det innehåller också den gemensamma berättelse, gruppens berättelse, som deltagarna tillsammans skapar, en berättelse som sällan uttryckligen formuleras i ord men som ändå tycks finnas där.

Det dialogiska rummet tillförs hela tiden nya berättelser. Därför växer rummet. Ju fler berättelser som kommer till, desto allsidigare kommer problemet att belysas och desto större blir chansen att det skall upplösas. När nya berättelser kommer till påverkas de redan befintliga berättelserna så att dessa förändras. Så kommer den dialogiska processen igång och hålls vid liv. I analogi med vad som sker i de så kallade dissipativa systemen, som undersökts av bland andra Ilya Prigogine, kan det ur ett kaos av berättelser plötsligt ske en omorganisation av berättelserna så att nya berättelser uppstår där problemet inte längre omtalas som ett problem.

En viktig egenskap som det dialogiska systemet har är att det är icke-hierarkiskt. Deltagarna samtalar med varandra på lika villkor visavi det problem som står i fokus för samtalet. Handledaren är inte expert på problemet och dess lösning. Är det någon som är expert på problemet är det den person som har problemet. Handledarens expertis ligger på ett annat område.

När vi i verkligheten konfronteras med existentiella problem befinner vi oss ofta på samma nivå. När vi möter liv, lidande och död är vi lika. Ingen är mera expert än någon annan. Handledarens expertis ligger i att skapa och upprätthålla det dialogiska rummet. När man till exempel samtalar med mycket sjuka människor är detta av grundläggande betydelse. Något liknande gäller i det vardagliga samtalet och därför också i handledningen.

k. Handledaren

När man arbetar utifrån ett språkssystemiskt synsätt har handledaren framför allt ansvar för och är expert på det dialogiska rummet och den dialogiska processen. Det handlar om att skapa en sådan öppen atmosfär att så många berättelser som möjligt föds och att de får samspela med varandra.

Handledaren intar en icke-vetande position. På det sättet bidrar handledaren till en icke-hierarkisk handledning. Det innebär att han i handledningssituationen inte utgår från en psykologisk teori, om hur människan fungerar och hur mänskliga problem skall behandlas, och handlar utifrån denna. Handledaren diagnostiserar därför inte deltagarna utifrån en sådan teori och

söker inte med hjälp av en bestämd teknik avlägsna det diagnostiserade problemet i enlighet med teorin. Denna icke-hierarkiska attityd bidrar till att handledningsprocessen fortsätter och att nya berättelser skapas.

Handledaren är heller inte expert på det arbetsrelaterade problem som står i fokus i handledningen. Det är därför inte nödvändigt att handledaren har samma yrke som de personer som handleds. Ibland kan det däremot vara viktigt att handledaren har vad man brukar kalla kulturkompetens, att han eller hon är förtrogen med den kultur som deltagarna arbetar inom. Även denna attityd håller processen i gång.

Det är viktigt att handledaren i vissa avseenden står fri i förhållande till de personer han eller hon handleder. Ingen av deltagarna bör i sina arbeten vara underställd handledaren. Inte heller bör handledaren arbetsmässigt vara underställd någon av dem som handleds. Man bör så långt som möjligt befria handledningsgruppen från sådana hierarkiska strukturer som kan inverka skadligt på handledningen.

Handledaren lyssnar respektfullt och förstår inte för snabbt. Om man alltför fort uttrycker förståelse av vad någon säger riskerar man att stoppa den vidare processen. Handledaren ställer frågor så att svaren skapar nya frågor. Handledaren försöker, när hon gör detta, använda den handleddas språk samtidigt som hon tar det den handledda berättar på allvar. Handledaren ser till att så många idéer som möjligt, gärna motstridiga, kommer fram. Hon gör detta genom att locka fram så många av deltagarnas berättelser som möjligt.

Handledaren deltar inte bara i den yttre dialogen som förs inom handledningens ram. Han eller hon har också i uppgift att föra en inre dialog med sig själv, där olika idéer får brytas mot varandra. Handledaren är således beredd att ändra uppfattning precis som alla andra deltagare.

I. En icke-vetande position

Enligt detta synsätt sker inte handledningen utifrån någon bestämd psykologisk eller terapeutisk teori, vilket inte innebär att handledaren inte har nytta av psykologisk kunskap eller terapeutisk erfarenhet.

Man talar ofta om en hållning som bygger på icke-vetande. Det innebär att handledaren inte ger sig ut för att ha tillgång till en teoretisk kunskap om dem han handleder. Hon vet också om att hon aldrig helt och fullt kan förstå en annan människa. Därför måste hon hela tiden vara nyfiken på den andra och genom frågor försöka föra dialogen framåt och bättre lära känna den människa hon har framför sig. Det har riktats en hel del kritik mot detta förhållningssätt. Några menar att det är omöjligt för en terapeut eller handledare att bortse från all den kunskap hon har. Det är heller inte möjligt att stiga ut ur rollen som expert. Den kan i själva verket tyckas vara en förutsättning för att man överhuvud skall kunna bedriva terapi eller handledning (Se exempelvis L. Boscolo, P. Bertrando 1996, sid 38).

I detta sammanhang betyder icke-vetande position att handledaren inte har tillgång till någon privilegierad information, att hon inte helt och hållet kan förstå en annan människa, att hon hela tiden måste bli informerad av denna andra individ och att hon alltid måste lära sig mer om det som har sagts och det som inte har sagts (Anderson 1997, sid 134).

Handledaren försöker inte bli kvitt sin kunskap eller sin erfarenhet. Det går naturligtvis inte. Hon måste vara fri att dela med sig av både sina tankar och sina känslor. Men hon gör det från en position där hennes kunskap inte betraktas som mer relevant än de andra deltagarnas. Handledaren finns där för att se till att de andra personerna kan delge sina berättelser och bli bekräftade.

m. Berättelsens centrala roll

Det språkssystemiska synsättet har en narrativ infallsvinkel. Det betyder att berättelsen står i centrum. Handledningen kommer därför till stånd genom dialog mellan deltagarna. Genom denna dialog skapas mening och förståelse. På det sättet kan det eller de problem på vilka handledningen koncentreras försvinna när ny mening uppstår. Bland språkssystemiker talar man därför hellre om att upplösa (dissolve) ett problem än att lösa (solve) det. Det beror på att det ofta rör sig om något spontant, inte så mycket om ett resultat som skapats med avsikt. En annan samtalsteoretiker, Theodore Zeldin, uttrycker det på följande sätt (Zeldin 1998, sid 14):

Conversation is a meeting of minds with different memories and habits. When minds meet, they don't just exchange facts: they transform them, reshape them, draw different implications from them, engage in new trains of thought. Conversation doesn't just reshuffle the cards: it creates new cards. That's the part that interests me, that's where I find excitement. It's like a spark that two minds create. And what I really care about is what new conversational banquets one can create from those sparks.

I dialogen berättar deltagarna för varandra om sina arbeten och de problem eller glädjeämnen som de har där. När handledningen sker i grupp (redan två personer bildar en grupp) är det inte bara de enskilda deltagarnas berättelser som tillförs gruppen. Gruppen får också sin egen berättelse. Den berättas visserligen inte i sin helhet men den finns ändå där. När gruppen har en berättelse brukar deltagarna på ett mer eller mindre medvetet plan uppleva att de blivit en grupp.

Gruppdeltagarnas berättelser samspelar med varandra liksom med gruppens berättelse. Därför kommer en enskild deltagares berättelse att förändras med tiden. Så småningom kommer kanske hans/hennes berättelse att väsentligen ha förändrats. Det som en gång var ett problem är det inte längre. Hur denna förändring har kommit till stånd är svårt att beskriva. Det är snarare en källa till förundran än ett problem att söka orsakerna till.

Den process genom vilken mening skapas och förändras kan alltså inte förutsägas eller kontrolleras. Vi kan inte veta vad som kommer att hända, endast att något kommer att ske. Samtalet i en handledningsgrupp kan komma att likna det samtal som Theodore Zeldin så entusiastiskt beskriver på följande sätt (Zeldin 1998, sid 85ff):

I see thinking as bringing ideas together, as ideas flirting with each other, learning to dance and embrace. Ideas are constantly swimming around in the brain searching like sperms for the egg they can unite with to produce a new idea. The brain is full of lonely ideas, begging you to make sense of them, to

recognize them as interesting. The lazy brain just files them away as in old pigeonholes, like a bureaucrat who wants an easy life. The lively brain picks and chooses and creates new works of art out of them.

Handledningen bygger på att det tema som behandlas blir belyst från så många håll som möjligt. Under handledningens gång är det därför viktigt att på alla upptänkliga sätt hitta nya infallsvinklar. Många av de metoder som sett dagens ljus inom det språkssystemiska synsättet har det syftet.

Handledning åstadkommer förändring. När människor på ett mer eller mindre systematiskt sätt för samtal med varandra händer något. Det är svårt att säga vad som kommer att hända i en konkret handledningssituation, men man kan i allmänhet vara säker på att något kommer att hända. Därför kan man säga att en viktig följd av handledning är förändring.

n. Frågornas betydelse

Handledarens viktigaste instrument för att fylla det dialogiska rummet är att ställa frågor. Inom den språkssystemiska traditionen har man därför försökt analysera olika typer av frågor för att få fram sådana som leder till att så mycket av den handleddas egen berättelse som möjligt tillförs samtalet (För en icke språkssystemisk analys, se Tomm 1989).

Frågor kan bidra till att förlösa människors berättelser. Men de kan också hindra sådana berättelser att komma fram. I handledningssamtalet är det därför viktigt att handledaren ställer frågor som för den dialogiska processen framåt. Den praktiska utbildningen av handledare sysslar därför mycket med hur frågor kan ställas på ett sätt som gör att dialogen fortsätter. Harlene Anderson kallar sådana frågor samtalsfrågor (Anderson 1997, sid 145).

Handledaren ställer därför frågor från en icke-vetande position. Den gör att handledaren blir nyfiken på och visar intresse för den handleddas berättelser och blir delaktig i dem. Frågor för till berättelser som i sin tur leder till nya frågor som skapar nya berättelser. Varje fråga berör det just sagda och det som ännu inte sagts. Själva den aktuella berättelsen ger materialet till nästa fråga. På det sättet hålls den dialogiska processen hela tiden vid liv.

Om handledaren istället ställer frågor som utgår från sådan kunskap som ligger utanför själva samtalet, till exempel utifrån en viss teori, riskerar hon att komma bort ifrån den handleddas erfarenheter. Det gäller både retoriska frågor som innehåller sitt eget svar liksom pedagogiska frågor som anger ramarna för det förväntade svaret.

Det sätt på vilket frågor ställs är också viktigt. Det kan röra sig om allt från handledarens tonfall till hennes val av tidpunkt för frågan. Det är en uppenbar fördel om frågor är tentativa. Det ger möjlighet till flera olika svar. Den viktigaste principen är att anknyta till det just sagda.

o. Frågorna i handledning

Att handleda handlar om konsten att få berättelser att flöda. Ett av de viktigaste instrumenten som handledaren har till sitt förfogande är att ställa frågor. Men det innebär inte att det är det enda instrumentet. Handledaren eller handledningsgruppen är inte hela tiden sysselsatta med att lyssna och ställa frågor.

Medlemmarna i handledningsgruppen ställer också frågorna från en icke-vetande position. Det innebär att de försöker bortse från sina kunskaper om den handledda som härrör från deras egna erfarenhet av denna som ligger utanför handledningssituationen. De är därför genuint nyfikna på den handledda och hennes berättelser. Handledarna är hela tiden koncentrerade på det som händer här och nu. I den process med frågor och svar som utvecklar sig är det därför alltid det sist sagda som bildar utgångspunkten för nästa fråga (Anderson, 1997 sid 146):

Questions result from the immediate dialogical event, the developing narrative informs the next question, and the narrative is constituted differently by the questions directed at it.

Varje fråga skapas i ett försök att förstå det sist sagda eller det som inte har sagts. Därför att handledaren inte vet utan måste fråga och inte heller vet vilken den ”rätta” frågan är, kommer hennes frågande att bli tentativt, sökande. Sättet på vilket frågan ställs, tonen med vilken den framförs och tidpunkten då den är lämplig betyder mycket.

Eftersom vi just nu inte befinner oss i en handledningsprocess, skall vi föröka analysera några av de frågor som kan vara viktiga att ha i minnet, när man leder ett handledningssamtal.

(i). Vad är temat (problemet)?

Den första och mest grundläggande frågan handlar om problemet eller temat. Vad är det som gör att den handledda skapar just den här berättelsen. Vad är det hon vill säga genom att berätta vad hon nu berättar? Det innebär naturligtvis inte att det är den första frågan man skall ställa. Men den handledda är ju där för att hon vill samtala om något särskilt, kanske något som hon inte själv ännu har klargjort för sig eller formulerat i samtal med andra.

(ii). För vem är vad ett tema (problem)?

Den andra grundläggande frågan handlar om vems temat är. Eftersom den handledda berättar om problemet kan det förefalla naturligt att det i första hand är hennes problem. Men det är inte alldeles självklart. Det kan vara en annans problem det gäller. Och då blir den naturliga följdfrågan: På vilket sätt är detta problem också Ditt?

Men den handledda kan naturligtvis dela problemet ifråga med en rad andra människor. Det kan då vara viktigt att försöka kartlägga vilka personer som är involverade i det aktuella problemet. På det sättet kan man se vilket system just det här problemet skapar, vilka som ”har” det och ”på vilket sätt” de har det. Visserligen har man i handledningssituationen inte tillgång till de personer som delar problem men det finns hela tiden möjlighet att på annat sätt göra dem delaktiga av handledningssamtalet, till exempel genom att fråga: ”Vad skulle hon ha sagt om hon hade varit här?”

(iii). På vilket sätt är vad ett tema (problem) för vem?

Men var och en har problemet på sitt speciella sätt. Problemet ser inte likadant ut från två olika personers perspektiv. Därför är det viktigt att ta reda på vari skillnaden består. Detta kan kallas

den adverbiala frågan. Den kan dela det system som skapats utifrån problemet i flera delsystem som innehåller de personer som uppfattar problemet på samma sätt.

p.Handledningsrelationen

Eftersom det rör sig om handledning är det en relation som är särskilt viktig och det är den mellan den handledda och det problem denna står inför. Handledningen fokuseras således inte på problemet i sig, det vill säga handledningen är inte i första hand en ingenjörskonst där det gäller att hitta den rätta lösningen på ett givet problem. Den inriktas inte heller i huvudsak på den handledda och hennes egen personlighet. Det är således inte en form av (psykoterapi).

Nu skall vi hålla i minnet att det är något som komplicerar dessa strukturer och system ytterligare och det är att de hela tiden är sedda ur berättarens perspektiv. Det är berättaren, den handledda, som talar om vad problemet är, vilka som delar det och på vilket sätt de förhåller sig till det. Detta kan vi naturligtvis aktualisera genom följande frågor.

Vad säger Du om problemet?

Vad tror Du att X säger om problemet?

Hur tror Du X förhåller sig till problemet?

q.Handledningsgruppen

När berättaren har slutat sin berättelse, har var och en i handledningsgruppen, inklusive handledaren, fått möjlighet att skapa sina berättelser om problemet, om dem som är inblandade i det och om det sätt på vilket de som är inblandade i det hanterar det men också om berättarens relation till sin egen berättelse och det problem som figurerar i den. Det är alltså redan från början en oerhört spännande värld som handledningsgruppen befinner sig i och som den kan vara med om att skapa.

När berättaren har berättat ställs de närvarande inför frågan vilken fråga som nu skall ställas och vem som skall ställa den. Handledningsgruppen kan naturligtvis ha en färdig strategi för det sätt på vilket frågorna skall ställas men den behöver inte ha det. Om den inte har det, är det naturligtvis också en form av strategi.

Det kan tyckas vara rimligt att berättaren får en chans att klargöra sin berättelse på punkter där de andra i handledningsgruppen önskar ett sådant klargörande. Ett sådant klargörande kan ingå i handledningsritualet eller bara visa sig vara nödvändigt i den aktuella situationen.

För var och en i handledningsgruppen öppnar sig för var och en av de ovanstående frågorna en rad olika perspektiv. Handledningsdeltagaren kan ställa olika frågor men hon kan också berätta sin berättelse utifrån någon av alla de perspektiv som nu står till buds.

När den handledda svarar förändras hela tiden hennes berättelse, den kompletteras och fördjupas. När någon annan berättar och berättaren lyssnar skapas nya förutsättningar för en ny berättelse från hennes sida.

Att berätta och att lyssna ingår i en ömsesidig process. Den nya berättelsen skapas i samspellet mellan den handledda som berättar och handledaren eller handledningsgruppen.

r. Lyssnandet

För att kunna ställa de relevanta frågorna är det viktigt att kunna lyssna. Harlene Anderson uttrycker det på följande sätt (Anderson 1997, sid 152):

I define listening as attending to, interacting with, responding to, and trying to learn about a client's story and its perceived importance.

Lyssnandet är i stor utsträckning interaktivt. Därför vidgar Anderson begreppet till vad hon kallar "responsive-active listening-hearing" (Anderson 1997, sid 153). Ett sådant lyssnande inbjuder den handledda att dela med sig till dem som lyssnar allt det som är av betydelse för hennes tankar, erfarenheter och förväntningar. Det innebär också att de som lyssnar visar respekt och intresse för den handledda, vill veta mera om det som sägs och svara på det genom frågor, kommentarer och egna tankar. Det finns alltid en risk att handledaren intervenerar på ett sätt som gör att konfidenten eller den handledda tycker att hon inte har blivit hörd eller att hon får ta emot kritik.

Det kan vara intressant att se på en del typer av frågor som man kan använda i handledningen, då man arbetar språkssystemiskt. Hela tiden gäller det att ställa frågor som fyller på det dialogiska rummet och håller den dialogiska processen levande. Den första kategorin frågor är sådana som försöker få fram berättelser.

- a. Hur har det blivit så här? (Berättelse om dåtid)
- b. Hur är det? (Berättelse om nutid)
- c. Hur skulle det kunna bli? (Berättelse om framtid)

Dessa frågor kan naturligtvis formuleras på många olika sätt. Det viktiga är att de är så öppna som möjligt. Den andra typen av frågor försöker skapa system och kommunikation och skulle därför kunna kallas relationella.

- a. För vem är vad ett problem? (Person–problem)
- b. Vad gör detta med dig? (Person–problem, nutid)
- c. Vad gjorde det med dig? (Person–problem, dåtid)
- d. Vad tänker du göra med detta? (Person–problem, framtid)
- e. Vad gör det med dig när han säger så? (Person–person–problem, nutid)
- f. Vad gjorde det med dig när han sade så? (Person–person–problem, dåtid)
- g. Vad tänker du göra med det han säger? (Person–person–problem, framtid)

s. Det reflekterande teamet

En metodik som har utvecklats för att tillföra nya berättelser till det dialogiska rummet är det reflekterande teamet (Andersen 1994). Teamet är en grupp människor som tillhör handledningsgruppen men som tillfälligt avdelas att lyssna på de övriga som samtalar. Under det att handledningen pågår avbryter man aldrig samtalet för att komma med frågor. Medlemmarna i

teamet funderar tyst över hur de ämnen som behandlas i handledningen skulle kunna belysas på ett annat sätt. Man försöker alltså komma på alternativa beskrivningar. Handledaren kan sedan be om det reflekterande teamets synpunkter. Detta kan ta formen av ett samtal inom teamet som resten av gruppen lyssnar på. Därefter fortsätter handledningen och det reflekterande teamet återgår till sitt lyssnande förhållningssätt. I handledning kan man nu samtala om vilka tankar man fått av de synpunkter som presenterades av teamet. Sedan kan detta växelspel äga rum flera gånger. På så sätt hoppas man att fler berättelser om problem skall födas och kunna befrukta de redan befintliga.

t. Egen handlingsförmåga

Samtalet kan leda till förändring. För att förändring skall komma till stånd krävs det en medveten handlingsförmåga (self-agency). Man måste själv uppleva att man kan välja på ett sätt som öppnar nya möjligheter. Sådan handlingsförmåga kan man inte ge till någon, men man kan i handledning vara med om att skapa förutsättningar för att den utvecklas. Vi kan se detta utifrån berättelsens synvinkel. Det handlar om att kunna berätta sin historia på ett nytt sätt, så att varken det förflutna eller den förväntade framtiden utgör ett hinder. I handledning kan man möta människor som är så fångade i sina egna berättelser att de har blivit helt handlingsförlamade. Margaret Atwood säger målande (Atwood 2003, sid 156):

It's somewhat daunting to reflect that Hell is – possibly – the place where you are stuck in your own personal narrative for ever, and Heaven is – possibly – the place where you can ditch it, and take up wisdom instead.

u. Hierarkisk och icke-hierarkisk handledning – ett exempel

Min första handledningsgrupp under utbildningen till handledare bestod av fem präster och en diakon. Vi träffades en och en halv timma var fjortonde dag under en period av ett och ett halvt år, sammanlagt 21 gånger. Det hela ägde rum på en stiftsgård i Skara stift. Det var inte min första handledningsgrupp men den grupp jag var tvungen att ha under utbildningen. Vid varje tillfälle presenterade en eller två deltagare ett fall. Vi talade om deltagarnas egna attityder och beteenden, svårigheter och problem i arbetet, deras egna och andras förväntningar, frågor om den egna yrkesidentiteten, relationer till andra personer i deras arbetslag och vad det betyder att vara anställd i kyrkan.

En deltagare var min egen prost. I början verkade det vara en alldeles normal grupp som det inte fanns någon anledning att vara orolig för. Men en gång infann sig inte prostens, i strid med kontraktet. När jag konfronterade honom med detta, ursäktade han sig och sade att biskopen hade kallat honom till prostmöte. Han ansåg att biskopens uppmaning tog över det vi hade bestämt i kontraktet. Utan att vara riktigt medveten om det hade jag byggt in en hierarkisk struktur i handledningsgruppen. Detta kunde ha varit ödesdigert men det var ett memento för framtiden.

Dåförtiden arbetade jag enligt en psykodynamisk modell som i sig själv är hierarkisk eftersom handledaren arbetar utifrån en expertposition. Handledaren kan sin teori och är ange-

lägen att tillämpa den på den aktuella handledningsprocessen. Som handledare lyssnade jag till vad deltagarna sade och försökte lista ut hur jag skulle komma på lämpliga tolkningar av vad som hände.

Handledningen var också hierarkisk därför att de andra deltagarna inte betraktades som handledare utan som handledda eller på sin höjd som medhjälpare till handledaren. När min prost ville säga någonting räckte han upp handen som i en skolklass. Det var mer eller mindre ett tecken på den hierarkiska atmosfär som rådde under handledningstillfällena. Han vände sig också uttryckligen till mig och bad om mina expertutlåtanden: ”Vad tycker du som expert om detta?”

I vissa andra hänseenden var denna handledning inte hierarkisk. Jag utförde inget arbete åt biskopen eller åt stiftet. Deltagarna var där helt frivilligt.

Detta exempel visar att handledning kan vara hierarkisk på bland annat följande sätt:

- Den är inbäddad i en hierarkisk kontext.
- Det finns maktrelationer mellan deltagarna inklusive handledaren.
- Den baseras på en teori som behärskas av endast en av deltagarna, det vill säga handledare
- Handledaren anses stå över de andra deltagarna på grund av sin teoretiska kunskap.

Det kan naturligtvis finnas andra sätt på vilket handledningen kan vara hierarkisk men dessa är de viktigaste.

I språkssystemisk handledning finns det också hierarkiska relationer men vi försöker reducera dem genom att öppet undvika dem eller genom att vara medvetna om dem. De nyss nämnda har därför försvunnit.

VI. Språkets roll i handledning

Av Karl-Erik Tysk och T K Lang

I all handledning spelar språket en stor roll. Det gäller såväl det talade språket som andra typer av icke-verbala språk. I vårt sätt att handleda ligger huvudvikten vid den språkliga kommunikationen, något som redan framgår av att vi har kallat det för språkssystemisk eller dialogisk handledning. Den handledda formulerar sin berättelse med hjälp av språket. Den som handleder ställer frågor och reflekterar med hjälp av samma språk. Såväl den handleddas som handledarens berättelser är centrala i handledningen. Det är viktigt att dessa berättelser är formulerade på ett gemensamt språk. Annars kan handledaren och den handledda inte meningsfullt samtala med varandra.

Det språkssystemiska synsättet, såsom det utvecklats har mycket gemensamt med den socialkonstruktionistiska traditionen. I en hel del socialkonstruktionistiskt tänkande får språket dock en alltför stor roll. I den här boken distanserar vi oss från flera av socialkonstruktionismens teoretiska antaganden, medan vi intresserar oss för de delar som med fördel kan användas i handledningssammanhang. Det kan ändå vara intressant att se hur man i denna tradition ser på språket, därför att detta i hög grad påverkar den praxis som utövas i terapi och handledning.

Den socialkonstruktionism som representeras av till exempel den amerikanske psykologen Kenneth Gergen gör följande påståenden (Hibberd 2005, sid 8):

- a. Psykologiska teorier härleds inte från observation.
- b. Psykologiska teorier avbildar inte verkligheten på ett direkt sätt som är oberoende av kontexten.
- c. Psykologiska fenomen existerar inte oberoende av den diskurs som antas återspegla dessa fenomen.

Det är viktigt att minnas att Gergen tillhör de socialkonstruktionister som starkast betonar att mentala fenomen inte utgör någon del av den materiella världen. Detta gör i hög grad det vi kallar verkligheten språkberoende åtminstone vad beträffar psykiska företeelser. Gergen gör således vissa långtgående ontologiska antaganden om språket och verklighetens beskaffenhet. De är långt ifrån okontroversiella och har utsatts för berättigad kritik (Eliassen, Seikkula 2006, sid 13–32).

När vi i vårt arbete som handledare utgår från ett språkssystemiskt synsätt, gör vi det av mer pragmatiska skäl. Vi anser att det sätt att arbeta med psykoterapi som utvecklats inom vissa socialkonstruktionistiska riktningar är särskilt lämpat för handledningssituationer. Där handlar det ofta om att på olika sätt förstå hur en handledd uppfattar något som ett problem och hitta nya perspektiv och infallsvinklar på detta. I handledning bearbetas det problematiska materialet genom att berättelser, som är språkligt formulerade, hela tiden nyskapas.

Här behöver vi således inte så kraftiga antaganden om språkets förhållande till den utom-språkliga verkligheten som de Gergen gör. I handledningssammanhang kan vi nöja oss med att säga att påståendena (a) – (c) innebär:

- (i) Att de handleddas berättelser i någon mening inte har sin orsak i det som faktiskt har hänt.
- (ii) Att de inte är en rapport från verkligheten oberoende av andra kontextuella företeelser.
- (iii) Att de problem den handledda berättar om inte finns till som sådana oberoende av det berättelsesammanhang i vilket problemen är inställda.

Vill man göra ett ännu svagare antagande kan man säga att vi endast utgår från (i) – (iii), utan att de fördenskull i övrigt behöver vara grundläggande för förståelsen av verkligheten. Vi använder alltså dessa konstruktionistiska antaganden på ett pragmatiskt sätt, eftersom de har visat sig vara tillämpliga i handledning.

Här skall vi stanna inför några av de tankar som är viktiga inom socialkonstruktionistiskt tänkande. Det gäller språkets relation till verkligheten, dess sociala och skapande natur samt det sätt på vilket man betraktar ett problem. Genomgående kan man konstatera i hur hög grad vissa tolkningar av filosofen Ludwig Wittgensteins idéer har påverkat detta tänkande. Den korta presentation som görs här är av förstaeliga skäl mycket förenklad.

1. Språket som en bild av verkligheten

Vi ser ibland språket som en avspegling av verkligheten. Vissa ord står för föremål i den verkligheten. Det gäller särskilt ett antal substantiv. Vi uppfattar att dessa föremål är ordens mening. Ordet ”bord” svarar mot föremålet bord. ”Stol” mot stol. Satser som är sammansatta av ord svarar i sin tur mot sakförhållanden i världen. ”Bordet är brunt” svarar mot bordet som är brunt.

Om vi generaliserar ett sådant synsätt får vi tanken att språket är en slags bild av verkligheten. Om vi tänker på språkets användning handlar det i första hand om att vi i någon mening med språkets hjälp beskriver denna verklighet.

Detta sätt att betrakta språket, bildteorin, har ofta relaterats till kyrkofadern Augustinus, som i sina *Bekännelser* tycks beskriva språket på det sättet. Troligen hade Augustinus inte någon sådan förenklad syn, men det är delvis i kontrast till Augustinus som Wittgenstein i sin bok *Philosophische Untersuchungen* (1953) framlägger sin egen språk teori. I själva verket kritiserar Wittgenstein samtidigt det sätt att se på språket som han själv företräder i sin tidiga, inflytelserika skrift *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922).

Bildteorin gäller, säger han i *Philosophische Untersuchungen*, för språk som är mer primitiva än våra. Den kan också uppfattas som en primitiv idé om hur språket fungerar. Men bildteorin fungerar bara i vissa sammanhang. Den är inte tillämplig för språket som helhet.

Enligt Wittgenstein fungerar således språket inte i första hand som en bild av den utom-språkliga verkligheten. Det är istället en ytterst mångdimensionell företeelse. Vi använder ofta

våra ord för att göra något annat än att beskriva verkligheten. Vi uppmanar och ger order, vi övertalar och anklagar för att ta några exempel.

Wittgenstein tar också avstånd från tanken på att meningen hos ett uttryck är någon form av mental företeelse, en bild eller en idé.

Inom socialkonstruktionismen har man tagit till sig Wittgensteins kritik mot bildteorin och hans avvisande av tanken på att ett uttrycks mening skulle vara något mentalt, en idé, en föreställning eller en känsla. Man har emellertid gått betydligt längre än Wittgenstein i försöket att skapa någon slags helhetsförståelse av förhållande mellan språk och verklighet som Gergens påståenden (a) – (c) visar.

2. Meningen hos ett ord bestäms av dess användning

Språket är oerhört varierat. Våra ord representerar inte alltid verkligheten, så att företeelser i verkligheten är ordens mening. Orden får istället oftast sin mening genom hur de används. Inom socialkonstruktionismen citerar man gärna Wittgenstein, när han säger (Wittgenstein 1953, 43):

For a *large* class of cases – though not for all – in which we employ the word “meaning“ it can be defined thus: The meaning of a word is its use in language.

Wittgenstein tycks här hävda att ett ords mening bestäms av den användning det har. Om han menade att en skillnad i användningen alltid ger ord olika mening kan vi lämna därhän. Den användning Wittgenstein tänker på är troligen den roll uttrycket har i språket eller den grammatiska plats det har.

Socialkonstruktionismen har tagit över tanken att ordens mening bestäms av deras användning. Meningen hos ett ord är helt beroende av den kontext i vilket det brukas. Det har möjligen som följd att eftersom varje kontext är olik varje annan, så har aldrig ett uttryck samma mening. Det förefaller emellertid en smula underligt. I så fall skulle relativismen vara total och det vore omöjligt att säga något allmängiltigt om verkligheten.

Det har med goda skäl hävdats att socialkonstruktionismen ibland förväxlar ett uttrycks mening med vad man gör när man använder uttrycket (Hibberd 2005, sid 154). När man talar om ett bord, glömmer man bordet och talar istället om hur vi använder ordet ”bord”. Denna förväxling liknar den teori som biskop Berkeley en gång gjorde sig till talesman för, nämligen att existera är detsamma som att förnimmas (*esse est percipi*). Men det kan trots allt vara lämpligt att i många sammanhang betrakta ett ords mening som det sätt på vilket det används som Wittgenstein menar. Inte minst i handledningssammanhang, där man hela tiden arbetar med berättelser, som ständigt förändras just genom att orden används på nya sätt och därmed får en ny mening.

3. Språkets mångfald

Det finns hos Wittgenstein en suggestiv metafor för den mångfald som språket representerar (Wittgenstein 1953, 19):

Our language can be seen as an ancient city: a maze of little streets and squares, of old and new houses, and of houses with additions from various periods; and this surrounded by a multitude of new boroughs with straight regular streets and uniform houses.

Brukar man Wittgensteins metafor betyder det att varje social grupp utvecklar sitt språk på samma sätt som en stad utvecklas. Gamla uttryck ges ny mening liksom gamla byggnader renoveras och förvandlas från fabriker till bostäder eller köpcentra. En del uttryck försvinner liksom hus rivs.

Det tycks ibland som om Wittgenstein menar att det inte finns en egenskap eller bestämd mängd egenskaper som är gemensam för det vi kallar språk. Han använder begreppet familjelikhet för att beskriva den relation som råder mellan olika språk. Det kan därför finnas två språk som inte har någon egenskap gemensam.

Det är en sådan enastående mångfald som vi också i handledning har anledning att tänka på. Wittgenstein ger några exempel på språk:

It is easy to imagine a language consisting only of orders and reports in battle. ... Or a language consisting only of questions and expressions for answering yes and no. And innumerable others And to imagine a language means to imagine a form of life.

Denna passage har varit utsatt för en mängd tolkningar. Kanske kan den betyda att ett språk inte bara består av ord och satser utan också är relaterat till den användning språket har i en social kontext.

En livsform kan ses som något växlande som hör samman med kontexten, kulturen eller vad man vill. I så fall läser man Wittgenstein på ett som man skulle kunna kalla relativistiskt sätt. Det finns således en mängd olika livsformer som var och en har sitt språk.

En livsform är inte sannare än en annan (Se till exempel *Stanford Encyclopedia of Philosophy* 2002, artikeln "Ludwig Wittgenstein"). Att behärska ett språk blir då att behärska en kultur.

Men man kan naturligtvis tala om den mänskliga livsformen i mer generell, universalistisk, betydelse. I så fall är en livsform det som vi i mänskligt sammanhang måste ta för givet. Det finns ställen hos Wittgenstein som kan tolkas i den riktningen.

Man kan väl säga att den tradition i vilken socialkonstruktionistiska idéer står har hämtat mycket från den relativistiska tolkningen. Denna förstärks naturligtvis om vi också använder Wittgensteins begrepp språkspel. Med språkspel menar han ibland förenklade språk som han konstruerar för att visa hur ett språk fungerar. Men med språkspel kan han också avse vanliga språk som till exempel svenska och norska.

Man skulle kanske också kunna säga att handledningens språk kan uppfattas som ett sådant språkspel. Det finns många språkspel och man kan tänka sig språkspel som är bundna till olika livsformer, till exempel att handledning inom hälsovården skiljer sig från handledning inom kyrkan.

4. Vardagsspråket

Användningen av vardagsspråket har en central plats i den typ av handledning som kallas språkssystemisk eller dialogisk (Se kapitlet språkssystemisk handledning). Vardagsspråket är det språk som ofta inte talas av den handledda i sin yrkesutövning. Där använder hon det yrkespråk som hon lärde sig i sin utbildning och fortfarande praktiserar i sitt arbete. I språkssystemisk handledning eftersträvar man att använda vardagsspråket både när den handledda berättar från sitt arbete och när handledaren och den handledda tillsammans reflekterar och skapar mening med hjälp dessa berättelser.

Intresset för vardagsspråket går också i viss utsträckning tillbaka till Wittgenstein, vars senare filosofiska arbeten nästan uteslutande är skrivna på ett vardagligt språk utan tekniska termer. Wittgenstein menade att användningen av vardagsspråket kan hjälpa oss att komma bort från den begreppsförvirring som präglar traditionella frågeställningar i filosofin. Det är vår mening att detsamma gäller inom handledning.

På olika ställen har språkssystemikerna Goolishian och Anderson beskrivit hur de i sitt terapeutiska arbete mer och mer började använda vardagsspråket, det språk på vilket deras konfidenter brukade berätta (Anderson 2000a):

We purposely set about on a new endeavor: to learn a client's everyday ordinary language, including their values, worldviews and beliefs as well as their words and phrases. We wanted to converse within their language and use it strategically. We believed that their language could provide clues for developing and situating our therapist ideas—problem definitions, treatment goals, strategies and interventions. We could then, for instance, use their language rhetorically as a strategic tool of therapy, as an editing tool to influence a client's story and as technique to invite cooperation toward change. We could use their language to revise faulty beliefs or to correct futile attempts at solutions. Of course, to adapt like chameleons to a client's language required us to also pay careful attention to our own language.

Detta sätt att arbeta hjälpte dem att inse att varje konfident är unik. Det fick dem också själva att bli mer levande. Studenterna runt omkring dem kunde konstatera att konfidenterna upphörde att vara objekt. De blev mer mänskliga och inte längre stereotypa som det professionella diagnostiska språket gjort dem (Anderson 1997, sid 62):

We began to see the uniqueness of each client and his or her circumstances, the uniqueness of each clinical situation, and the uniqueness of each therapist–client relationship

Anderson konstaterar att användningen av vardagsspråket i terapin gör att inte bara konfidenten blir mer mänsklig utan att också terapeuten blir det. Terapeuten blir också mångspråkig, ett slags polyglott, eller polyfon för att tala med Michail Bachtin.

Det är uppenbart att detta är en av denna terapeutiska traditions stora landvinningar att man försöker bruka vardagsspråket. Även inom andra terapeutiska riktningar har man hållit sig till detta språk. Också inom delar av psykoanalytiskt tänkande har man velat frångå det tek-

niska språket och orienterat sig mot vardagsspråket. Det är i denna tradition vi försöker röra oss.

5. *Det skapande språket*

Den engelske filosofen John Austin såg att vi genom att använda språket utför vissa handlingar (Austin 1962). Vi kan till och med skapa en ny verklighet. När vi brukar vissa fraser handlar vi på ett sätt som går långt utöver själva yttrandet. Den som säger ”jag lovar” yttrar inte bara två ord. Hon beskriver inte heller att hon lovar någon något. Genom att säga det hon säger, lovar hon det hon säger att hon lovar. Hon har utfört en språkhandling. Austin kallar detta sätt att använda språket för performativt, yttrandet innebär att något i verkligheten förändras.

Det performativa bruket av språket är i hög grad knutet till första person presens indikativ aktivum. Den som säger ”jag lovar” lovar, medan den som säger ”han lovar” talar om att någon annan lovar. Om jag säger ”jag lovade” så är det en beskrivning av att jag avgav ett löfte. Jag lovar ingenting.

I socialkonstruktionistiskt tänkande har den performativa användningen av språket en viktig roll. Det är genom språket vi konstruerar verkligheten. Gergen säger så här (Gergen 1985, sid 266–275):

This movement begins in earnest when one challenges the concept of knowledge as a mental representation. Given the myriad of insolubles to which such a concept gives rise, one is moved to consider what passes as knowledge in human affairs. At least one major candidate is that of linguistic rendering. (...) These renderings to continue an earlier theme, are constituents of social practices. From these perspectives, knowledge is not something people possess somewhere in their heads, but rather, something people do together (...) In effect, we may cease inquiry into the psychological basis of language (which account would inevitable form but a subtext or miniature language) and focus on the performative use of language in human affairs.

Här talar Gergen om kunskapen som något som människor skapar tillsammans. Kunskap är ingenting som man äger och dess innehåll är inte något som existerar ute i världen. Det är något som skapas med språkets hjälp. Gergen menar att ord om mentala tillstånd, till exempel aggressivitet eller depression, används på ett performativt och inte på ett beskrivande sätt (Gergen 1989, sid 257):

In effect, words about mental states operate as Austinian performatives (Austin 1962). They are not reflections on some other world; their significance is achieved in their very doing. In daily life, then, statements about mental conditions operate more like smiles and embraces than mirrors or maps.

Vad som skapas genom språkets användning är mening. Socialkonstruktionismen generaliserar inte så sällan språkets performativa användning till att gälla hela fältet. Det verkar som om till exempel Gergen menar att alla yttranden som ser ut att vara konstateranden om verkligheten i

själva verket är performativa. Detta är naturligtvis Gergens egen tolkning av Austin som knappast svarar mot dennes egna tankar.

Vi skulle således konstruera hela vår verklighet med hjälp av språket. Detta förefaller vara en stark överdrift. Det räcker för våra syften att anta att det finns vissa delar av verkligheten som vi skapar genom att använda vårt språk. Säkert är mycket av det som handlar om kön i vår kultur socialt konstruerat. Detsamma gäller mycket inom psykiatrisk teoribildning och hälsovård. Men det förefaller som om till exempel det som gäller våra kroppar åtminstone till dels inte är konstruerat på det sättet. Vi ansluter oss således till en svagare form av socialkonstruktionism, som tycks vara rimligare.

6. Språket som meningsskapande

Som vi sett skapar vi enligt socialkonstruktionismen mening med språkets hjälp. Terapi och handledning kan då betraktas som sociala konstruktioner. De skapas och upprätthålls som sådana genom språkssystem, där terapeuter och handledare tillsammans med konfidenter och handledda genererar mening (Anderson 1997, sid 72):

Therapy systems form and are distinguished at any time through their communicative relevance (usually thought of in terms of "problems"). In this view, the systems with which we work in therapy are the products of linguistic domain of existence, and they exist only in our descriptions, only in our language. They are the narratives that evolve through conversation. A therapy system, therefore, is engaged in developing language and meaning specific to itself, specific to its organization, and specific to its "dissolution" around the problem.

Här sammanfattar Harlene Anderson på ett koncentrerat sätt mycket av den språkssystemiska synen på det skapande språket. Det som vi i handledning arbetar med skapas genom den språkliga kommunikationen och existerar bara i språket. I praktiken rör det sig om berättelser som kommer till genom det språkliga samspelet. Arbetet i handledningen är uteslutande språkligt. Vi samtalar med hjälp av språket och vi har uppmärksamheten riktad på den språkliga formulering som utgörs av berättelser, där problem förekommer. Genom samtalen utvecklar man ett språk tillsammans och skapar (ny) mening, som kan leda till att problemen upplöses. Själva upplösningen är också den en språklig företeelse. Det händer när man inte längre behöver tala om "problemet" som ett problem. Anderson citerar också G. B. Madison (Madison 1988, sid 188):

New meanings are simply new ways of relating to things by means of new or unusual usage of words.

7. *Språket som ett socialt fenomen*

I socialkonstruktionistiskt tänkande uppfattas språket, som nämnts, som ett i hög grad socialt fenomen. Det är en gemensam och inte en individuell skapelse och den används för att det har mening inom ett samhälle. I anslutning till Wittgenstein hävdar man att det inte finns några individuella språk. Gergen är en typisk representant för en sådan språk teori (Gergen 2001, 801–813):

Consider again the role of language in cultural life. Language is inherently a byproduct of human interchange. There can be no "private language" (Wittgenstein, 1953); to speak in a symbol system of one's very own would fail to make sense. Or, as we psychologists might say, such a language would be a form of autism, possibly a schizophrenic symptom. Viable language, then, depends on communal coordination – a fundamentally relational event. Making sense – or being rational – is inherently a form of communal participation. We are invited by this view to see ourselves not as isolated and competing atoms, but as fundamentally interdependent beings.

Inom terapi och handledning formulerar sig Harlene Anderson på ett liknande sätt i anslutning till Gergen (Anderson 1997, sid 208):

Language is a communal, not individual product used for its meaning within the community.

Det är en allmän erfarenhet att man först förstår vad handledning är, när man under en tid har deltagit i det gemensamma samtalet i en handledningsgrupp. I ett sådant samtal utvecklar de närvarande sitt eget gemensamma språk och tillför det mening som medlemmarna gör, när de handleder varandra. Vi ser åter att handledningen är en social konstruktion och som sådan kommer den att få sin särskilda arbetsform och sitt språk som ett resultat av vilka som deltar i handledningsgruppen.

8. *Problem existerar i språket*

Utifrån det synsätt som här presenterats som socialkonstruktionistiskt är det inte så underligt om man kan uppfatta de problem som formuleras i en handledning som något som i första hand existerar i språket. Harlene Anderson uttrycker det så här (Anderson 1997, sid 73f):

Problems no longer exist in such spatially or socially defined units as an individual, a family, a work group, or a community. What seems to be an identifiable objective reality – a problem – is only the product of descriptions, the product of social construction. Problems cannot be separated from an observer's conceptualizations.

Detta innebär att det problem som presenteras i handledning och den mening, som man tillägger det, inte är något annat än en socialt skapad verklighet som upprätthålls genom det språk-

liga samspelet (Anderson 1997, sid73f). Anderson kallar den mening ett problem får eller den berättelse i vilket det är inbäddat för problemdefinition:

A problem definition is a position that someone takes. It is a meaning that someone attributes, a narrative that someone has developed.

När vi i handledning frågar den handledda ”Vad är ditt problem?” eller ”Vad önskar du bruka oss till?” får vi oftast en berättelse som svar. Så långt är detta okontroversiellt.

Ett problem har lika många definitioner som det finns människor i det system som har skapats runt problemet, säger Harlene Anderson (Anderson 1997, sid 74):

There are as many observations, descriptions, understandings, and explanations of a problem, including ideas about its cause location, and imagined solution (as well as the therapist’s role vis-à-vis the problem), as there are persons communicating with themselves or with others about it.

Trots vad Anderson säger torde det rimligen finnas flera beskrivningar av problemet än vad det finns deltagare i till exempel en handledningsgrupp. Varje deltagare kan säkert skapa flera berättelser.

Man kan även tillföra andras berättelser och andra typer av berättelser. Den amerikanska professorn Sheila McNamee, som tillhör den socialkonstruktionistiska skolan lägger till olika former av teorier. De kan också utgöra kompletterande berättelser i en handledningssituation (Guanes 2006, sid 132):

to think about theories and techniques as discursive options, rather than as tools one must use. Doing so completely changes the conversation. For example, a therapeutic conversation can be extremely generative if we recognize cognitivism as a particular way of talking that might resonate with a particular client. Behavioral discourse might be another option. Using theories as discursive options in one important feature for practice.

Från detta perspektiv kan man använda teorier utan att bli instrumentell. De olika teorierna fungerar då som vilka berättelser som helst och kan även brukas metaforiskt.

Men möjligheterna är inte uttömda med det. McNamee tycker också att vi kan använda det som är välkänt i sammanhang där det inte brukar användas, till exempel våra egna berättelser som handledare (Guanes):

We need to give ourselves the liberty – the freedom – to step out of what we expect of ourselves as professionals, and use some resources that are very familiar to us, but we may not necessarily think of as we sit as professionals with our clients. So, for example, I think of my own story. When I was training to be a therapist, after spending years researching therapeutic process and interviewing clients about their experiences in therapy, I found myself constantly in a position that was very uncomfortable, as a thera-

pist. No matter how much my supervisors and I would plan for a session, I would just not be able to think of useful questions to ask in order to keep the therapeutic conversation going. One day, my supervisors pulled me out of the therapy room and said, "You've been a researcher of therapeutic process for so long, what do you do?" I told them that I interviewed clients about their experience. They asked me if I had a hard time thinking of research questions to ask in those moments. I replied, "No." So, they turned to me and said, "Well, go in there and pretend you are a researcher." This was so liberating for me! I was able to do something that I knew I did well.

McNamee visar här hur betydelsefullt det kan vara att också ta tillvara handledarens egna livshistorier. Ibland har vi i olika handledningstraditioner varit alltför restriktiva i det hänseendet.

Här är det viktigt med en balans. Alla i handledningsgruppen måste få komma till tals. En handledare kan naturligtvis inte dominera scenen med sina egna berättelser men ibland kan dessa berättelser vara viktiga att förmedla. Liksom det vardagliga samtalet är ömsesidigt och samtalsparterna bjuder på sig själva, så bjuder också handledaren på sig själv.

Ett annat sätt att utöka antalet berättelser ligger i begreppet själv-reflexivitet. Med det menar man att handledaren kan fråga sig själv: "På vilket annat sätt skulle det kunna vara?" "Vad skulle jag kunna säga i stället?" John Burnham har utvidgat detta och lanserat begreppet "relational reflexivity" (Guanes 2006, sid 133). Då engagerar man även den handledda: "Hur går det?" "Vad är det vi gör nu?" "Skulle vi kunna göra på något annat sätt?"

Också detta sätt att resonera om problemen som språkliga fenomen härrör i viss utsträckning från Wittgensteins sätt att tänka. Han menar att många av de filosofiska frågeställningarna inte kan ges ett svar, eftersom det man söker svaret på inte finns. Han vill, förenklat sagt, visa att ett filosofiskt problem försvinner om man framställer problemet på ett annat sätt. Därför uppfattade han filosofin som ett slags psykoterapi. Wittgenstein menar att vi gör oss bilder av verkligheten som fångar oss.

A picture held us captive. And we could not get outside it, for it lay in our language and language seemed to repeat it to us inexorably. (PI 115)

Man kan i viss utsträckning säga att det språkssystemiska synsättet övertagit denna idé och tillämpat den på psykoterapi och indirekt på handledning. Psykoterapi kan sägas vara ett sätt att få problem, som har sin grund i ett sätt att använda språket, att försvinna. Därför brukar man inte säga att problemet löses utan att det upplöses.

Ett problem är således en språklig företeelse och som sådan socialt konstruerad. Det är beroende av det sätt på vilket den som "har problemet" formulerar det i sin berättelse. Den som "har problemet" ger en språklig problemdräkt åt det hon uppfattar som besvärligt. Man skulle också kunna säga att en viss företeelse har en problematisk mening eller innebörd för henne. Så länge hon betraktar problemet från denna synvinkel, förblir det ett problem. Det håller, för att anknyta till Wittgenstein, henne fången.

Något som vi i vår typ av handledning utgår från är följande: När det gäller ett problem, kan det åtminstone skapas någon berättelse där det som i den handleddas aktuella berättelse framträder som ett problem inte längre är det. Syftet med ett handledningssamtal är att handle-

daren och den handledda tillsammans skall skapa en sådan berättelse genom det språkliga samspellet. Så småningom kan den handledda komma att lämna ifrån sig en sådan berättelse, där ”problemet” inte längre är ett problem.

I handledning är det frestande att bli problemlösare. Då koncentrerar man sig på sakinnehållet i berättelsen och blir lösningsinriktad. I stället för att se att problemet är en relation mellan den som säger sig ha problemet och det som hon säger är problemet, blir det hon säger är ett problem till en bild som håller både den handledda och ibland också handledaren fången. Sheila McNamee säger apropå detta (Guanes 2006, sid 133):

Rather, it is the ability to move beyond the *need* to solve the problem. This might mean keeping the conversation going, realizing that you can stay in the language of the problem while constructing a different meaning, one is removed from the trouble and the discomfort. We don't want to push the problem aside but rather engage in other activities that make the talk about the problem less problematic and, in some cases, perhaps, irrelevant. A story is always a story and it always has the potential of sticking around, but we can re-narrate those stories.

Vi upplever ofta, som McNamee säger, ett verkligt behov av att lösa problemet. Då gäller det att fortsätta samtalet och försöka komma bort från detta behov. Det innebär inte att vi ignorerar problemet eller den berättelse där problemet ingår. Vi kan behålla den berättelsen, medan vi tillsammans skapar en ny eller utvidgad berättelse, där problemet får en annan mening.

9. Den icke-språkliga verkligheten finns

Allt detta innebär inte att det inte existerar verkliga händelser. Även Anderson värjer sig, som vi tidigare har sett, mot att så skulle vara fallet (Anderson 1997, sid 205f):

Children fall off tricycles, drugs effect people, people get fired from their jobs, and couples file petitions for divorce. Events happen, but the meanings we attribute to them are constructed in language.

Det kan vara värt att notera att Anderson medger att den utomspråkliga verkligheten existerar och att det i samtalen i terapi och handledning handlar om vilken mening vi tilldelar de verkliga företeelserna.

Det förefaller underligt att hävda att allt är socialt konstruerat. Den amerikanske filosofen John Searle har sagt något som många är beredda att hålla med om (Searle 1995, sid 56):

It could not be the case, as some have maintained, that all facts are institutional [i. e. social] facts, that there are no brute facts, because the structure of institutional facts reveals that they are logically dependent on brute facts. To suppose that all facts are institutional [i. e. social] would produce an infinite regress or circularity in the account of institutional facts. In order that some facts be institutional, there must be other facts

that are brute [i. e., physical, biological, natural]. This is a consequence of the logical structure of institutional facts.

Det är naturligtvis inte heller så att socialkonstruktionister i allmänhet förnekar att den materiella världen finns. N. Edley beskriver deras syn så här (Edley 2003, sid 439):

Contrary to the view of some critical realists, most social constructionists do not see language as the only reality. When they travel to conferences or go to holiday, for example, they consult their map books just like everyone else. They do not suppose that, say, Nottingham appears in the middle of the M1 motorway because it says so on the page and neither do they imagine that it somehow springs into existence at the moment it is mentioned. The way that constructionism upsets our common-sense understandings is much more subtle than this. Instead a constructionist might point out that Nottingham is a city by virtue of a text (i.e. by royal decree) and that its boundaries – where it begins and ends – are also a matter for negotiation and agreement. The argument is not therefore, that Nottingham doesn't really exist but that it does so as a socially constructed reality.

I handledning sätter vi ett slags parentes runt yttervärlden. Det betyder inte att den inte finns, men vi ingriper inte i den. I stället arbetar vi med den handleddas relation till den yttre verkligheten så som hon framställer den i sin berättelse. Detta har vi tidigare talat om som ”handlingsrommet” i motsats till ”villkårenes verden”.

Vi förväxlar inte berättelse med realitet. Vi väljer medvetet att i handledning syssla med den del av verkligheten som utgörs av den handleddas förhållande till sin yttre verklighet så som den förmedlas genom hennes berättelser. För att uttrycka det bildligt: Vi kliver genom dialogen in i den bild som håller den handledda fången för att hjälpa henne att själv ta sig ut.

Ett dialogiskt alternativ till rådande kognitivistiskt, individualistiskt och monologiskt baserad teori om språk, tanke och kommunikation i handledning

VII. Jeg-du og jeg-det — Å skape mening gjennom dialog

Av T K Lang

To påstander vil jeg utdype:

Den første: Det skjer noe dramatisk med et hvert menneske når det rammes av smerte.

Den andre: Det skjer noe dramatisk når vi møter et annet menneske.

1. Smerte

Hvorfor snakke om smerte i en bok om veiledning? Jo, fordi det er det smertelige i våre liv og våre yrkes liv som utfordrer oss mest. Innenfor Clinical Pastoral Education-bevegelsen i USA brukte de begrepet "the growing edge" om det som gjorde vondt, og som vi fikk satt fokus på i den pastoralkliniske veiledningen. Vi sier at vi lærer av våre feil, eller at "brent barn skyr ilden". "The growing edge" henspeilet på et sår som gror. Det er i sårkanten det klør og verker. Det er der huden er i ferd med å gro til, akkurat som isen som legger seg på et vann fra strendene og utover mot midten.

Innen Pastoral Clinical Education er tanken at det er mest utvikling og læring å hente der det gjør vondt i vår daglige yrkespraksis. Vel og merke ikke midt i det vonde, men i "sårkanten" slik som vi kan oppleve i ettertid når vi har gjort noe som i våre egne øyne er utilgivelig. Eller noe jeg bare føler skam over etter å ha oppdaget hva jeg har gjort, for eksempel brukt feil navn på avdøde i en begravelse, eller glemt et bryllup, holdt en elendig forelesning, eller eksplodert overfor en kollega.

En annen grunn til at jeg vil bringe frem smerten som tema er at *utsattheten* for smerte tilhører menneskelivet som et grunnvilkår.

Enhver som arbeider med mennesker vet at smerten ikke er noe vi går inn i og ut av etter eget forgodtbefinnende ved hjelp av tankekraft eller vilje. Vi vet også at smerte alltid gjennomlevs og lides individuelt. Det er *jeg* som "har vondt" når jeg erfarer smerten fysisk i kroppen min. Ja, for det er det jeg gjør. Jeg kjenner smerten. "Det gjør så vondt!" sier vi når vi opplever fysisk smerte. "Det knyter seg i meg", sier vi for eksempel når vi kjenner psykisk smerte. Eller: "Jeg blir helt kvalm bare jeg tenker på det!" når vi står overfor eksistensiell smerte som for eksempel skam.

Heldigvis er det ikke lenger sånn at om vi ikke finner tydelige fysiske årsaker til vår smerte, så må det "bare" være noe psykisk, altså noe annenrangs, noe vi simulerer, og som ikke er noe reelt. I dag vet vi at store påkjenninger, tapsopplevelser, sorg, nederlag, angst, konflikter, ensomhet og meningsløshet er eksempler på smerte som har psykologiske årsaker, men like fullt uttrykkes kroppslig gjennom for eksempel muskel- og skjelettplager, diffuse magesmerter, svimmelhet, kvalme, hodepine og andre "vondter" (som vi sier på norsk).

Slik jeg forstår smerte - det være seg fysisk, psykisk, åndelig eller eksistensiell smerte - så har den alltid både en fysisk og en mental komponent. Og dens *intensitet* avgjøres i stor grad

av personens fysiske, psykiske og åndelige utrustning så vel som av vedkommendes sosiale situasjon.

Som *konkret opplevelse* er smerte altså *personavhengig* og et *komplekst fenomen* som gjør noe med oss. Følelsen og erkjennelsen av ubehag bidrar til forandring. Vi ”orke ikke å ha det sånn lenger!” Eller: ”Jeg vil ikke utsette meg for noe sånt en gang til!”

Veilederens forståelse av, og sensitivitet overfor smerte vil være avgjørende for hvordan det smertelige i den veilededes liv og yrkes liv blir brakt inn i veiledningsgruppen. Ja, faktisk *om* det blir brakt inn i veiledningen i det hele tatt. For som mennesker flest forteller vi ikke hva som helst om det som smerter oss, til hvem som helst, eller hvor som helst. Fungerer veiledningsgruppen optimalt vil den uten vanskeligheter kunne forstå seg selv som et ”bekjennende fellesskap” eller et ”smertelindrende fellesskap”

Før eller senere rammes ethvert menneske av ulike former for smerte, og opplever den pine og lidelse smerten medfører.

Når jeg hjemses av smerte observerer jeg den i første omgang *utenfra*. Som et *noe* jeg har, og som et *noe* jeg opplever.

Fysisk smerte er lettest å forholde seg til. Det skyldes nettopp dette at den er observerbar både for den som opplever den, og for de rundt. Vi kan forholde oss direkte til *det* plagsomme, til *det* vonde.

Hva som forårsaker smerten, og virkningene den har, er som regel enkelt å fastslå. Jo mer alvorlig smerte, jo mer selvfølgelig oppfatter vi den som en oppgave for fag medisinen fordi den gjør oss til hjelpetrengende lidende. Altså til pasienter som trenger lindring.

Smerten formelig roper på hjelp *utenfra*. Og lindrende behandling er det opplagte humane svaret. Smerten og den palliative behandlingen har altså samme iboende målsetting – nemlig smertens opphør. Lindring. Veiledning bærer i seg et stort potensial for lindring av ulike former for smerte.

2. Ordene, språket og stemmene

Ifølge Wittgenstein er vi *i* språket slik at vi ikke har ordene *i* oss, men *vi* er *i* ordene og *i* språket. Det er derfor det kan kjennes så sårt når det vi sier ikke tas alvorlig eller ikke blir forstått. Da kjenner vi oss avvist nettopp fordi det er *i* ordene vi har gitt oss til kjenne selv. ”Der Mensch ist was er sagt,” slår Heidegger fast. (*Unterwegs zur Sprache*, 1959).

Dersom veilederen ikke evner å se den veiledede eller ta imot henne i det hun forteller, vil den ene av de to slags stemmene vi har å uttrykke oss med, ikke bli hørt. De to slags stemmene vi har til å formidle ordene vi er *i*, er ifølge Vygotsky, de indre og de ytre stemmene (Yaroshevsky, 1989).

De ytre stemmene hører vi *i* veiledningsgruppen når den veiledede forteller fra sin praksis. Mens de mange indre stemmene høres bare av personen selv. Jeg hører ofte *i* veiledningsgrupper medlemmer som refererer til situasjoner de har stått *i*, der de har hørt spørsmålene de var sikker på at jeg kom til å spørre om, dersom de tok situasjonen opp *i* neste veiledningssamling. De mange indre stemmene våre ser ut til å være avgjørende for oss idet de tolker situasjonen vi står overfor og informerer oss om mulige handlingsalternativ. Den russiske lingvisten og språkfilosofen Mikhail Bakhtin sier (Morson 1989, s.8):

We are the voices that inhabit us.

Ifølge Bahktin blir de indre stemmene våre til ytre stemmer når de “luftes”. Når de blir til ytre stemmer vekker de reaksjoner eller refleksjoner og spørsmål som andre kommer med. Disse kan så føres tilbake til de indre stemmene og forandre dem. ”Det var akkurat som du satt på skulderen min og reflekterte høyt over det jeg var i ferd med å gjøre, TK.” Tom Andersen sier (Eliassen, Seikkula 2006, s. 47):

Uttrykkene kommer først, så følger meningene.,

Han sier dette med henvisning til Harry Goolishians utsagn: ”Vi vet ikke hva vi tenker, før vi har sagt det”, som igjen henspiller på et utsagn jeg alltid har trodd var Gregory Batesons nemlig at: ”vi ikke kan tenke over hva vi tenker. Men vi kan si hva vi tenker, og så tenke over hva vi har sagt.” Dermed kan det være at vi faktisk ikke mener det vi har hørt oss selv si – når vi får tenkt over det - og omformulerer oss i overensstemmelse med hva vi faktisk mener.

Opprinnelsen til denne forståelsen finner vi i Heideggers filosofi. Han hevder at vi er fanget i en språklig gitt virkelighet som vi ikke kan komme utover, fordi det er språket som kommer til oss med virkeligheten. ”Det er sproget, der giver os virkeligheden, sproget taler i os, vi er undersåtter af sprogvæsenet ... vi er prisgivet sprogvæsenet i en sådan grad, at vi ikke ved hva vi mener, før vi hører, hva vi selv siger.” (Kirkeby 1995, s. 410f.). I veiledning betyr dette at når gruppen speiler hva den har hørt, kan den veiledede høre nye meninger i det de har hørt henne si, og som hun ved nærmere refleksjon velger å holde fast ved, selv om hun ikke i utgangspunktet var klar over at det lå i det hun sa.

Både de indre og ytre stemmene våre følges av kroppslig aktivitet, understreket Tom Andersen, og henviste til ”kroppsspråket” vi mennesker har. ”*En annen kan 'se' den indre stemmen, men ikke høre den,*” hevdet han, og fortsatte (Andersen 1997, sid 180):

Det er slike kroppslige tegn enkelte kaller ”kroppsspråket”. Som noen til og med vil ”tolke”. Om en forstår det slik vi gjør det, at disse kroppslige tegnene ”tilhører” en indre stemme vedkommende vil holde for seg selv, blir det naturlig å ikke tolke. Slike øyeblikk egner seg for fintfølelse og høflighet.

3. Hvordan møter vi smerten og hverandre

Jeg som *har* smerten, og du som *observerer* meg og smerten min, vi kan gå inn i et ”jeg-det” forhold både til hverandre, og til det som plager meg.

Da kan vi sammen være *opptatt* av det plagsomme. Vi kan være *interessert* i det, *studere* det og på beste måte *håndtere* det, uten at vi behøver å la det få innflytelse på oss. ”Hva sa legen?” – kan medlemmer av veiledningsgruppen for eksempel spørre, og den veiledede kan svare at: ”Jo, legen mente at dette kunne det gjøres noe med.” Hans Skjervheim sier (Skjervheim 1976, s. 62):

Behandler en det som den andre sier som et faktum, så stiller en seg selv utenfor med hensyn til temaet, en gjør seg selv til en fremmed med hensyn til det.

Gjennom å konstatere og objektivere egen og andres *smerte*, unngår vi altså at smerten får innflytelse på oss. Vi stiller oss utenfor den, som observatører, i motsetning til å delta i den. Da lar vi oss ikke engasjere i den som deltakere.

I veiledning kan vi ofte se hvordan den veiledede som *har* smerten på den ene siden kan objektiviseres til en som har et problem: En kollega som lider, som veiledningsgruppen hører på, prøver å løse problemet til, trøster og gir støtte. Da gjøres den veiledede til ”en sånn en”. Til en kategori, en form for diagnose, og medlemmene i veiledningsgruppen tar ikke innover seg *hvordan* det som plager den veiledede oppleves, og *hvilke* konsekvenser dette har for hennes liv. Konstaterer bare *at* den som søker veiledning har problemet og prøver så å gjøre noe med det.

På den andre siden kan veilederen eller veiledningsgruppen objektiviseres av den veiledede, og reduseres til et nødvendig redskap for den lindrende behandling. Den veiledede gjør da for eksempel veilederen eller gruppemedlemmer til ”en sånn en”, til en kategori, for eksempel: ”typisk sånne psykologer”, eller til et kjønn: ”typisk menn/kvinner!” eller til et yrke: ”typisk sosionomer”. Gjør den veiledede dette, tar hun ikke innover seg *hva* veileder eller gruppemedlemmene sier. Konstaterer bare *at* de sier det. Og bruker så veileder og gruppen for alt de er verd som fagpersoner og kollegaer for å dekke andre behov enn veiledningen er ment å brukes til, for eksempel til å dekke antallet obligatoriske timer i veiledning for å komme inn på en videreutdanning eller for å beholde spesialiteten sin i, for eksempel, allmenmedisin, eller for at det er fint å ha på sin CV at man går i veiledning.

Gjennom å objektivere hverandre, gjøre hverandre til en han, hun eller et det, for eksempel til en yrkeskategori eller til en diagnose, ja, da unngår den veiledede og veileder å møtes som et jeg overfor et *du*. De unngår da å gi seg selv til kjenne overfor hverandre. Unngår å bli trukket inn i hverandres virkelighet. Unngår at den andres situasjon, opplevelser eller følelser får gjøre noe med dem. Ifølge Skjervheim er dette uunngåelig dersom vi objektiviserer den andre (Skjervheim 1976. s. 55) for da:

er det ikke så lett på samme tid å ta *han* og *det han sier* alvorlig.

Vi blir tilskuere, observatører av den andre. Ikke deltakere som lar oss engasjere slik at vi tar *hans* eller *hennes* meninger opp til ettertanke eller diskusjon.

4. Jeg-Du og Jeg-Det relasjon til omgivelsene

Martin Buber bekrefter også dette. Han hevder at når vi går inn i et slikt jeg-det forhold til våre omgivelser, så er kjennetegnet på en slik subjekt-objekt relasjon at jeg *kjenner* og *braker* andre personer eller ting, uten å tillate dem på sin side å få være noe for meg - eller påvirke meg – ut ifra sine særegenheter. På samme måten som det for helsepersonell er mulig å forske, behandle, gi pleie uten at situasjonen til den de som hjelper står overfor, berører dem. På samme vis kan

vi unngå å la oss bli grepet av den veilededes fortelling om det hun strever med, og i stedet flytte fokus over på detaljert snakk om saksforhold eller ved å bli løsningsorienterte.

Helt annerledes er det om vi går inn i et jeg-du forhold til hverandre, og til det som plager den veiledede. Buber sier (Buber 2003, s. 8):

Det menneske jeg sier *Du* til, erfarer jeg ikke, men jeg står i forhold til det, ... Først når jeg trer ut av det, erfarer jeg mennesket igjen. Erfaring er *Du*-fjernhet.

Dette innebærer. at når vi ikke lenger er i jeg-du relasjonen til den veiledede, så kan vi lett utvikle hypoteser om henne eller komme med generelle teorier og løsningsforslag på hennes konkrete problemstillinger.

Et hvert jeg-du forhold opphører idet det blir gjort til en observerbar erfaring i fortid. Slik vil, ideelt sett, arbeidet vårt som veiledere kontinuerlig veksle mellom *jeg-du relasjonen* her og nå, og *jeg-det relasjonen* i refleksjonen over det vi har hørt.

Når jeg henvender meg til et menneske som et *Du*, oppstår ifølge Buber, et forhold preget av åpenhet, gjensidighet og direktehet, under forutsetning av at den andre kommer meg i møte fra sin side. Slike jeg-du relasjoner er alltid her-og-nå-relasjoner. Alltid i nåtid. Idet vi lar oss gripe av den veilededes fortelling, og blir i det sagte her og nå, er vi i en jeg-du relasjon som nettopp preges av gjensidighet og nåtidighet.

Når folk snakker til hunden sin som om det er deres barn, eller beste venn, så viser dette at jeg-du forholdet ikke avgjøres av *hvem* eller *hva* en forholder seg til, men av *hvordan* en forholder seg til sine omgivelser.

Et gammelt tre gir folk ofte navn og kan føre lange samtaler med det. De lar seg møte av treets lange historie som av et *du*.

Folk snakker til bilen sin og sier: "Vær så snill og start!..." for eksempel. Og på samme måten med sykdommen eller smerte som truer med å ta over livene deres: "Jeg skal ikke la deg ta livsmotet fra meg!..." Eller overfor en kollega: "Jeg må få snakke med deg, for jeg har oppdaget at forholdet mitt til deg, suger så mye av min energi".

Ja, selv døden kan vi ha et jeg-du forhold til. Jeg glemmer aldri Sally Way, mor teater i Atlanta der jeg arbeidet i et Hospice på 80-tallet. Første gang jeg kom inn på rommet hennes på sykehuset, tre uker før hun døde 42 år gammel. Etter å ha hilst på henne, så sier hun nokså opprømt at den stolen jeg var i ferd med å sette meg i, kunne jeg ikke sitte i fordi der satt det noen allerede. Det var ingen andre i rommet, så jeg spurte: "Hvem da?" Da svarte Sally meg helt naturlig at "der sitter døden hele tiden." Hennes kunstneriske og kreative selv hadde eksternalisert døden og brukt bilder fra tradisjonen vi ser i tresnitt fra Middelalderen der det døende mennesket omgis av familie og venner som ber for den døendes sjel, mens døden i form av djevler eller demoner, med horn og klør, ligger under sengen klar til å snappe den døende fra å dø i troen, og føre ham ned i helvete.

Slike bilder fra Middelalderen viser også hvordan troens jeg-du forhold til Gud kan bære både den syke og døende - så vel som de sørgende - utover smerten og sorgens realiteter.

Da min fromme og livsglade mor lå for døden i januar 1995 som følge av en brystkreft, hadde hun det ulidelig vondt. Smerten tok over livet hennes, og truet livskraften hennes i den forstand at hun ikke orket å forholde seg til menneskene rundt seg og "alle deres kropps- og

smerteoverskridende prosjekter ute i den stor verden” (Vetlesen 2004, s. 35). Smerten innsnevret hennes livsverden til ett punkt der hun hadde hele sitt fokus, nemlig den ufrakommelige smertens realitet. Der levde hun ”i avmektighet prisgitt smertens allmakt” Og hun levde med ett ønske: Om å få slippe å ha det vondt. ”Dør jeg ikke snart nå, så går det på troen løs”, sa hun til meg noen dager før hun døde.

I et kollegafellesskap kan også utholdelig smerte som følge av hvordan man opplever seg oversett eller krenket, overskygge alt annet på arbeidsplassen slik at man ikke klarer å delta i ”smerteoverskridende prosjekter” som andre kollegaer inviterer til deltakelse i. All arbeidsglede og engasjement er borte.

Smerten kan altså dominere våre liv, tappe vår livskraft og isolere og alenegjøre oss overfor alle og alt annet i himmel og på jord. Den truer *intersubjektiviteten* som vi som mennesker er helt avhengige av for opplevelsen av vår egen identitet. Vi trenger et feste for vår psykiske og åndelige virkelighet utenfor oss selv. Dette er nødvendig for at det vi opplever som reelt, kan bekreftes og gis gyldighet av mennesker rundt meg. Jeg trenger deg, et du, for å bli meg. Derfor kan Buber slå fast (Buber 2003, s. 10):

Jeg blir til ved Du’et.
Idet jeg blir Jeg, sier jeg Du.
Alt virkelig liv er møte.

Smerte kan altså invadere meg. Innta kroppen min. Og redusere meg til kropp. Den kan isolere meg fra det menneskelige fellesskap gjennom å fjerne meg fra det fellesmenneskelige: Jeg opplever meg så annerledes: Så alene. Så isolert.

Det samme gjelder når hele meg ”er bare angst” - og angst er alt jeg er. Akkurat som fysisk smerte gjorde det med min mor, kan angsten overta kontrollen og lamme min kroppslig-sanselige åpenhet overfor verden rundt meg. Og min deltakelse i enhver sosial interaksjon opphører. Dermed trues jeg i kjernen av meg selv som psykisk og åndelig realitet. Likedan når jeg fylles av aggresjon eller ”stakkars-meg-følelser” og lignende, for eksempel i et kollegafellesskap.

Den danske sykepleier, Rita Nielsen jobbet mange år på Sankt Lukas Hospice i Hellerup, og forteller i den nydelige boken sin ”I dødsskyggens dal” om hvordan angsten plaget ”Karin” som visste hun snart skulle dø (Nielsen 2001, s. 64f). Noen dager før hun døde hadde hun et mareritt, som hun fortalte om til en venninne: ”I drømmen skulle jeg tegne en bil, men klarte det ikke. Det kjentes så forferdelig at jeg ikke fikk det til,” sier hun. ”Hva skulle du ha brukt bilen til?” er venninnens spontane spørsmål. Og Karin svarer like spontant: ”Om jeg hadde hatt bilen kunne jeg kjørt langt vekk. Jeg kunne kanskje ha flyktet bort fra sykdom og død. Men det kan jeg jo ikke.”

Fortellingen om Karin viser samtalen med venninnen plutselig gjør dødens realitet uunngåelig tydelig for henne. Hun bryter ut i gråt og er lei seg. Samtidig konstaterer Rita at ”uroen og angsten som hadde tynget henne forsvant. I stedet fikk sorgen lov til å være der, og Karin kunne utrykke og dele sorgen med andre.”

Når vi som mennesker går inn i et umiddelbart forhold til hverandre og går hverandre i møte, slik venninnen gjorde det overfor Karin, og veiledningsgruppen overfor den veilede,

oppstår dette jeg-du forholdet der ingen begreper, forhåndskunnskaper eller fantasier står mellom oss. I dette møtet kan noe nytt oppstå. I denne ”mellomrommets sfære” mellom oss møtes vi. Bli vi til. På nytt og på nytt. Idet vi blir bekreftet. Vi blir aktører, med-skapere av hverandres ”her-og-nå,” av hverandres liv. Det måtte et annet menneske til for at Karin, plaget av sin angst, kunne skape en mening i det hun opplevde. Og idet hun fikk øye på denne meningen, falt hun til ro.

5. Et glimt av møte i veiledningen

Hun sitter på skrå foran meg og forteller. Det er spennende. Hun forteller om noe som har gått bra i jobben. Jeg ber henne utdype hva som har gått bra. Hun går videre på dette, og jeg følger opp. Det er tydelig at hun leter etter ordene. Vanligvis så bare jobber hun og hun gjør det så riktig og klokt. Og nå prøver hun å finne begreper på det hun holder på med, det som driver henne til å gjøre et så godt arbeid.

Jeg merker at jeg ”følger etter henne” - det som i denne boken kalles: ”å bli i det sagte”. Det hun forteller er spennende og det interesserer meg veldig. Jeg er rett og slett genuint opptatt av hva hun sier. Jeg vil gjerne vite hva det er hun gjør og hva det er som driver henne til å gjøre en så god jobb. Jeg gripes av det hun snakker om.

Jeg blir oppmerksom på at jeg har behov for å flytte litt på kroppen min slik at den er mer vendt mot henne. Og da må jeg sitte skrått i stolen med den ene foten oppunder meg. Slik er det svært sjelden at jeg sitter, men nå bare MÅ jeg! Dialogen, samtalen er av en sånn karakter at jeg må sitte vendt mot henne, for enda mer å være tilstede.

Hun leter etter begrepet som passer til det som driver henne til å utføre et så bra stykke arbeid. Og så kommer det, hun finner begrepet som passer. Og det passer så veldig bra! Jeg skjønner umiddelbart at dette er det rette begrepet for henne, og det treffer meg også. Slik er det! Slik henger det sammen! Det er som om begrepet setter det hele på plass. En slags forløsning. Et forklarelsens lys.

Hun er så fornøyd. Jeg også. Det gjør så godt i hele kroppen og i sjela. Hellig stund.

(Fra Kari Stray Nordberg, sept 2008, med tillatelse)

I fellesskapet mellom mennesker kan vi finne roen. I mellomrommet mellom oss kan vi komme hverandre i møte, og noe nytt oppstår. I mellom oss skapes det nye perspektiver, nye muligheter å se meg selv og livet på. Og nye handlingsalternativer oppstår gjennom at ny mening og forståelse skapes. I mellom oss kan kjærlighet og omsorg oppleves når vi våger å være gjensidig engasjerte i hverandre, våger å gå hverandre i møte. Da løftes vi et øyeblikk ut over oss selv og vår situasjon.

Jeg kan selvsagt ikke frembringe et slik jeg-du forhold ved hjelp av viljen eller som resultat av spesielle handlinger. Jeg-du forholdet er avhengig av at den andre kommer meg i møte på samme måten som jeg møter ham. Først da er forholdet virkelig gjensidig og vi er

tilstede med hele vårt vesen. I slike møter opplever vi at vi lever og deltar i hverandres liv på måter som gjør noe med oss. Vi vitaliseres.

Når du blir et ”du” for meg, blir jeg et ”jeg”. Da opplever jeg meg som subjekt i mitt eget liv. Jeg blir aktør. Subjektet som tar ansvar for mitt eget liv i møte med smerte, sykdom, død, sorg eller hva det nå måtte være jeg står overfor. Det klarer jeg gjennom å gå inn i et direkte, åpent og gjensidig forhold til det eller den som møter meg, altså et jeg-du forhold.

6. Smerte som fellesmenneskelig tilstand

Natt til søndag for en tid siden var jeg på legevakten to ganger. Siste gangen ble jeg lagt direkte inn på øre-, nese-, hals-avdelingen på sykehuset fordi smerten ikke var til å holde ut lenger. Det viste seg å skyldes en stor halsbyll, som de ikke hadde oppdaget første gangen jeg kom.

”Åh... Det er vondt!” sa sykepleieren som tok imot meg på sykehuset. Og i dagene etterpå traff jeg mange som enten selv hadde hatt halsbyll, eller som kjente noen som hadde hatt det: ”Åh ... Det er fryktelig vondt!” sa de alle som en. Det var som om vi alle inngikk i et fellesskap som delte denne smerteopplevelsen som en fellesmenneskelig tilstand.

Alle forskjeller som ellers er der mellom oss som personer, ble uvesentlige idet vi delte en felles smerteerfaring. Vi visste alle som hadde opplevd denne smerten, hvordan vi ønsket bare en ting: Nemlig at den skulle opphøre.

Som følge av erfaringen av denne fellesmenneskelige tilstand av smerte, har vi en tendens til å tro at vi i vår fysiske smerteutsatthet er forståelige. Ja, at vi nær sagt er gjennomsiktige for hverandre. ”Jeg vet akkurat hvordan du har det!” Ofte kjenner jeg meg krenket når noen sier noe sånt til meg. Men i denne sammenhengen har jeg lyst til å si det er noe riktig og viktig i dette. Det er til og med godt mange ganger å høre at andre vet hvordan jeg har det, og at de sier at ”akkurat sånn har jeg opplevd det også.” Jeg er altså ikke alene om å ha det sånn, eller å ha opplevd det sånn. Jeg er normal! En av mange. Del av et fellesskap. Jeg kjenner meg sett, forstått. Og ikke alene. Deilig!

Hvorfor er det deilig? Jo, fordi når du sier noe sånt til meg, betyr det også at du vet hva jeg trenger. Jeg trenger hjelp til å bli kvitt smerten min!

Opplevelsen av *at* smerten er en fellesmenneskelig tilstand, skyldes at lidelsen den medfører, leder oppmerksomheten vår mot det kroppslige. Og i vår kultur oppfatter vi det kroppslige som det like. Det fellesmenneskelige fremfor noe annet.

Det er dette perspektivet på mennesket som preger naturvitenskapen. Ved å forutsette at alle mennesker, av samme kjønn, har identiske kropper, har den medisinske innsatsen vært mulig i forståelsen av kroppens ulike behov, genetikk, forplantning, aldringsprosess, sykdommer så vel som utvikling av kurativ og lindrende behandling.

Jeg er som menneske kropp. Og det er kroppen min som avgjør hva som gjør vondt.

7. Smerte som individualiserende faktor

Det er nok denne fellesmenneskelige kroppslige opplevelsen som gjør at mange ubetenksomt sier: ”Jeg vet akkurat hvordan du har det.” De tenker ikke der og da over at mennesket ikke bare er kropp, men også er et unikt subjekt som *har* en kropp. Et *jeg* som ingen andre er

identiske med, og dermed et jeg som heller ikke uten vider er forståelig for andre, før jeg har gitt meg selv til kjenne.

Å snakke til meg ut i fra at du ser meg bare som kropp, kan altså oppleves direkte krenkende. For samtidig som kroppen min er en menneskekropp og smerten min som fenomen kan forstås som noe som arter seg grunnleggende likt hos alle mennesker som utsettes for slik smerte, så opplever *jeg* min smerte alltid i 1.person entall. Det er *jeg*, og bare jeg som har vondt. Du kan oppleve meg som en som har vondt. Men du kan aldri oppleve min smerte slik jeg opplever den. For da må du ikke bare ha min kropp. Da må du i tillegg ha min historie og mine erindringer om det jeg har opplevd gjennom hele mitt liv. *Hva* smerten gjør med meg, og *hvordan* jeg takler den avhenger helt av hvem jeg er, og av hvordan jeg oppfatter meg selv.

Hvem jeg er, er et resultat av hvordan jeg oppfatter meg selv, og hvordan jeg tolker det som skjer med meg, og rundt meg. Som mennesker oppfatter vi oss selv og verden vi lever i, ut i fra det som kontinuerlig fortelles av oss selv og andre, om livet vårt og om verden rundt oss. ”Vi er de stemmene som lever inni oss”, som Bahktin uttrykte det.

Derfor er det ikke en mest mulig objektiv forståelse av den veilededes vansker, eller av de smertelige sidene ved det som hun forteller, som veilederen er opptatt av. Det som er avgjørende for den veiledede er hvordan *hun selv* har opplevd det hun forteller om, og hvilken mening *hun selv* har gitt det som har skjedd. Dette er veileder opptatt av å få frem slik at gruppen kan være *opptatt av hva den veiledede selv mener* kan være godt eller nyttig for henne i den situasjonen hun opplever seg i.

8. *Jeg og min fortelling om meg selv*

På samme måten som jeg *har* en kropp, *har* jeg en livshistorie.

Og på samme måten jeg *er* min kropp, *er* jeg min livshistorie. Vi gjør livene våre om til historier, og historiene vi forteller om våre liv, blir livene våre. Vi snakker ting sant.

Det er derfor det *blir* umulig å gjøre noe med det som har skjedd, for den som *sier* at det er umulig å gjøre noe med det. Måten den veiledede forteller om det som har skjedd på, forteller samtidig om hun abdiserer fra subjekt-posisjonen i eget liv, eller tar ansvar for å gjøre noe aktivt i møte med det som skjer.

Når jeg tenker eller sier at noe er umulig å gjøre noe med, ender jeg som regel opp som offer for det som har skjedd, og eventuelt som objekt for andre som prøver å gjøre noe med det som skjer meg.

Slik er det mange mennesker som objektiverer seg selv og opphører å være et jeg. De har sluttet å leve lenge før de dør. Som veileder er jeg opptatt av å hjelpe den veiledede til å *forbli et jeg* som tar tak i sitt livs og yrkeslivs mange utfordringer som subjekt og ikke overgir seg til den offerposisjonen mange mennesker velger for å slippe unna å måtte innse sin egen ansvarlighet for at de har det som de har det.

9. *Litt om mennesket som åndsvesen*

Som menneske er jeg heldigvis ikke bare kropp. Ikke bare et fysisk vesen som sanser og kjenner. Selv om smerte kan true med å redusere meg til bare kropp. Og selv om mennesker

rundt meg kan forholde seg til meg som et objekt og dermed stå i fare for å krenke meg som den unike person jeg er.

Jeg er et "jeg". Et åndsvesen der "ånd" må forstås som det engelske "mind" i betydningen av at jeg ikke bare har og er en kropp. Men også fremfor alt har, og er, en "person". Og ikke en hvilken som helst person. Men en unik person som ser og opplever meg selv, livet, døden, verden – ut i fra den referanseramme og forklaringsnøkkel som *mine* "erfaringer", *mine* "opplevelser", *mine* "tanker" og *mine* "følelser" har gitt meg. Så kom ikke her som veileder og tro at du vet hvem jeg er, jeg som sitter overfor deg i veiledningsgruppen, eller hvordan jeg har det, før du har våget å invitere deg inn i min verden, og blitt tatt inn i den gjennom dialogen der vi begge tør å være direkte og åpne overfor hverandre.

Som åndsvesen, som person, skapes og opprettholdes vår opplevde virkelighet - kall det gjerne vår psykiske realitet eller våre liv - den skapes og opprettholdes gjennom en kontinuerlig meningsgivende prosess. I denne prosessen gis alt mening. Alt som *har* skjedd, alt som *skjer*, og alt som *kan komme til å skje*, gis mening gjennom den indre dialogen jeg fører med meg selv, og gjennom de ytre dialogene jeg eventuelt fører med deg og andre. Å samtale er å skape. I møte med mennesker som sliter med noe konkret eller med meningsløshet og håpløshet, er derfor dialogen hjelperens, og altså også veilederens, hovedredskap.

Når jeg ikke lenger klarer å gi mening til det som skjer meg, eller ikke lenger klarer å holde fast ved hva som er viktig for meg, ja, da er selve min eksistens truet.

Da trenger jeg deg, for eksempel som min veileder, for å holde fast ved hvem jeg er. Jeg trenger et Du som er i stand til å se meg. Et Du som kommer meg i møte, og det på en slik måte at jeg blir i stand til å fastholde meg selv og mine beretninger, og til å se en meningen med å fortsette det livet eller det yrkeslivet jeg lever.

I det ennå ikke sagte, i fortellingen som ennå ikke er fortalt, ligger altså muligheten til å finne mening, og stadig nye uttrykk for mitt liv. Derfor er det at vi i veiledningsgruppen gjennom vekslning mellom lytting og snakking skaper et dialogisk rom der vi etterstreber gjennom spørsmål og engasjement *å bli i det sagte*. For i *det nettopp sagte* ligger kimen til *det ennå ikke sagte* om vi evner å se det. I *det sagte* ligger alltid kimen til en ny fortelling, til en ny mening, som kan vokse frem og gi helt andre perspektiver på liv og yrkesliv enn det som til nå er uttrykt og tenkt.

VIII. Om å bli i det sagte

T K Lang och Karl-Erik Tysk

Ut i fra vår forståelse av veiledning som refleksjon over praksis, vil all veiledning måtte ta sitt utgangspunkt i den veilededes praksis. Inspirert av sosialkonstruksjonismen, dialogismen og språkfilosofiske perspektiver har vi utviklet former for veiledning som varierer med hvem som er i gruppene, hvilke yrkessituasjoner de står i til daglig, hvor og på hvilken måte veiledningen foregår.



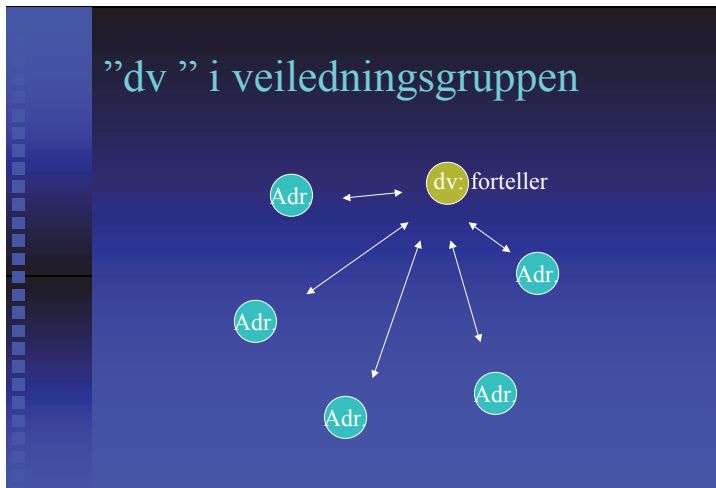
1. Direkte veiledning

En måte å reflektere over praksis på er at veilederen bringes fysisk inn i situasjonen der den veilededes praksis utfoldes. Veilederen vil da fungere dels som observatør av denne praksis, og dels som aktør som griper inn i den, der og da. Etter nøye avtaler om når, og på hvilken måte det skal skje, kan veilederen "løfte" den som veiledes ut av den aktuelle situasjonen, parallelt med hva en trener kan gjøre når det tas time-out i en håndballkamp. Veiledningen blir da en meta-samtale. En samtale om den samtalen eller sosiale interaksjonen veileder har observert. Brukerne av den veilededes tjeneste lytter uten å delta i meta-samtalen. Særlig nyttig kan det være om veilederen ber den veiledede beskrive en nettopp observert og opplevd samhandlingssekvens, samt sine følelser og tanker knyttet til den. Dette kan sette følelser, tanker og fantasier i gang både hos den veiledede og de(n) som lytter til denne direkteveiledningen.

2. Veiledning i etterkant

På mer indirekte måter foregår refleksjon over praksis gjennom at videoopptak, lydopptak, skriftlig eller muntlige samtalereferater presenteres fore veileder og eventuell veiledningsgruppe. I flertallet av våre grupper har det vært fortellingen om en konkret situasjon i yrkeslivet og de følelser, tanker og fantasier knyttet til den, som vi tar utgangspunkt i. I dette kapitlet vil vi i hovedsak befatte oss med dette siste alternativet.

a. Den veiledede forteller



Den veiledede forteller fra sin yrkessituasjon en historie om en konkret samhandlingssekvens og opplevelsen av den. Fortellingen vil uunngåelig romme en rekke saksforhold og faktaopplysninger til veiledningsgruppens orientering. Samtidig vil den også alltid uttrykke fortellerens relasjon til det/den/de som det fortelles om. Hva slags relasjon det dreier seg om, vil alltid komme til uttrykk gjennom fortellingens ordvalg og fokus, og gjennom de mange ikke-verbale uttrykkene medlemmene i veiledningsgruppen kan observere mens beretningen fortelles.

b. Den veiledede lytter og gruppemedlemmene forteller



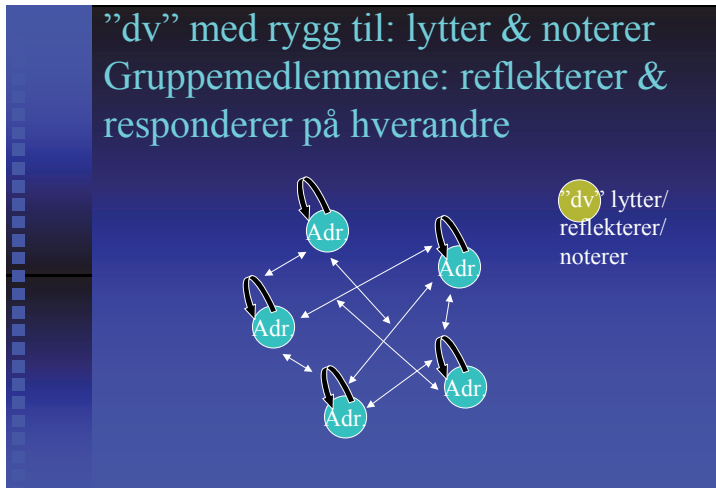
I skrivende stund går det opp for oss at vi som regel har latt den veiledede få fortelle sin historie ferdig. Deretter har vi satt vedkommende utenfor sirkelen som resten av gruppen utgjør. Den veiledede sitter med ryggen til gruppen, og gjerne med penn og papir. Vi som har sittet å hørt på henne, sier hva vi har hørt henne si og hvilke følelser, tanker, spørsmål eller erindringer av egen erfaring dette vekker opp i oss. Kunsten for gruppen er å holde fokus på det den enkelte har hørt, og på *hva i fortellingen* som har grepet en, og *hva en kjente i seg selv* når hun fortalte.

Grunnen til at vi setter den veiledede utenfor gruppen og med ryggen til, er at vi ønsker å rendyrke dialogen. Først har gruppen lyttet til henne. Så lytter hun til gruppen. Vi har latt henne fortelle uten å avbryte. Nå er det hun som ikke får avbryte oss. Det kunne hun lett gjøre om vi så hennes ikke-verbale responser på hva det enkelte gruppemedlem hadde hørt henne si og opplevd mens hun sa det. Gruppemedlemmene kommer med utsagn som f.eks.: ”Jeg la merke til at hun brukte ordet da hun sa... Jeg lurer på hva det betyr?” Eller en annen sier: ”Hva forteller hun oss når hun sier?”

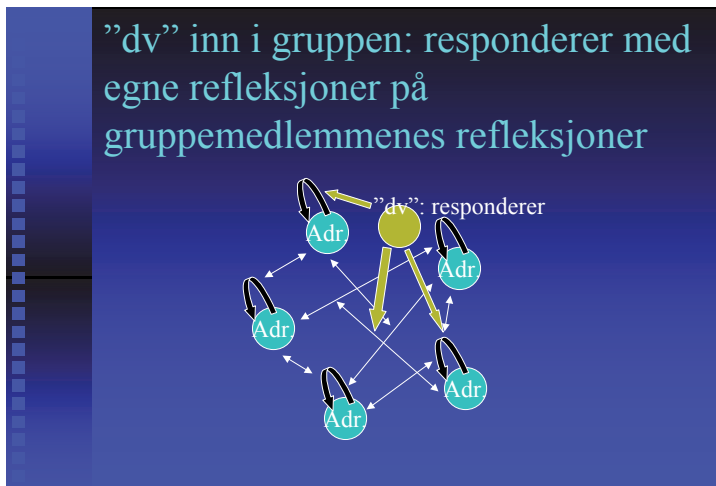
Ved at den veiledede ikke får svare, men må lytte så å si i sin egen verden utenfor gruppen, tvinges hun til å sitte med eventuelle tankeprosesser og følelsesmessige reaksjoner alene en stund. Dette igangsetter som regel at den veiledede starter en indre dialog med seg selv om det hun hører. Dette kan føre til at hun ”forsvinner” inn i sine egne tanker og ikke lenger følger med på hva de øvrige i gruppen sier. Noe i det som har blitt sagt, har da fanget hennes oppmerksomhet og så å si transportert henne til noe hun har opplevd tidligere og som hun nå kjenner igjen i større eller mindre grad i den situasjonen hun har fortalt om i sin praksis. Det kan handle om et kjent samhandlingsmønster, en rolle hun lett inntar i visse situasjoner, eller følelser hun gjenkjenner og kan identifisere som oppstår når hun opplever å komme i særskilte relasjoner til folk.

Den veiledede sitter ”utenfor” til alle i gruppen har fått sagt hva de har hørt og hvordan dette har, eller ikke har, berørt dem og hva fortellingen har fått dem til å tenke på eller undres over når det gjelder hva den veiledede forteller om seg selv og sin praksis i akkurat dette som

hun har fortalt om. Noen grupper velger først å ta en runde der gruppemedlemmene rett og slett gjenforteller fortellingen de har hørt, for deretter å ta en runde der gruppemedlemmene reflekter over det de hørte. I større grupper ser vi ofte at gjenfortellingen av, og refleksjonen over, fortellingen slås sammen i en runde. Ulike grupper har ulik praksis når det gjelder om gruppemedlemmene gis anledning til å reflektere og respondere på hverandres refleksjoner før den veiledede igjen tas inn i gruppen.



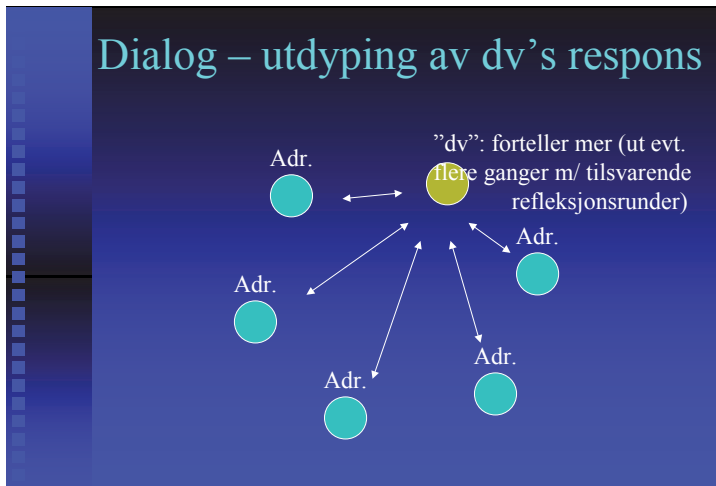
c. Den veiledede kommer med sin respons



Så tar vi den veiledede inn i gruppen igjen, og spør eksempelvis: ”Hva sier du nå?” eller: ”Tok vi helt av nå? - eller var vi i nærheten av noe som hadde med deg å gjøre?” eller: ”Var det noe i dette du hørte som du kunne bruke til noe?” eller: ”Jeg vet ikke om du kanskje har vært et helt annet sted mens vi snakket, eller om du hørte noe i det vi sa som ville være nyttig å ta tak i...?”

Etter at den veilede har kommet med sin fortelling om hva hun opplevde når hun satt utenfor skjer ofte ett av to: Enten kommer en helt ny fortelling om hva ”det egentlig handler om” for den veilede. Da hun hørte gruppens opplevelse av hennes fortelling, gikk det plutselig et lys opp for henne hva det egentlig handlet om. Dette forteller hun så gruppen når hun kommer inn igjen. Skjer dette, setter vi henne enten ut igjen direkte, eller veileder intervjuer henne først for å få en klarere fremstilling av det hun forteller om, og så settes hun ut. Og gruppen responderer som første gang.

d. Gruppen samtaler



Kommer det ikke en ny fortelling når hun kommer inn igjen, kommenterer hun som regel ulike utsagn eller refleksjoner som enkelte gruppe-medlemmer har kommet med. Dette kan føre til små samtaler rundt ulike temaer hørt i hennes fortelling. Det kan for eksempel handle om en konflikt på arbeidsplassen. Da kan det handle om hvordan denne angår henne. Er hun del av konflikten? Har hun noe ansvar for å hjelpe de som er i konflikt, eller andre som berøres av den?

Korte avklarende dialoger mellom gruppe-medlemmene og den veilede kan videre handle om hvordan det oppleves å være henne i den omtalte situasjonen. Oppstår det nye fortellinger innenfor enkelte av disse små dialogene kan vi sette den veilede ut igjen slik at hele gruppen får sagt hva de hørte, tenkte, opplevde når de lyttet til dialogen mellom henne og enkelte av gruppe-medlemmene.

e. Veileders deltakelse

Uavhengig av om vi setter den veilede ut en eller flere ganger, avsluttes veiledningsgruppen med en kortere eller lengre gruppesamtale der alle deltar. Veileder deltar i denne siste samtalen på linje med de andre i gruppen.

Underveis i gruppesamtalen kan veileder velge å innta en ikke-reflekterende posisjon. Det vil si veilederen fungerer som strukturbærer eller som intervjuer.

En gruppe kan godt ha utviklet en form, et ritual så å si, for samlingene, slik at først forteller den veiledede nærmest til veilederen som om de var alene. Arbeider gruppen på den måten spør veileder inn i det som fortelles, og er slik med på å utdype og klargjøre fortellingen. Veileders spørsmål kan handle om rene saksopplysninger nødvendige for å forstå bakteppet for fortellingen, eller avklaringer av hvem som sa hva, eller gjorde hva og når. ”Hvordan reagerte du da...?” kan være en spontan reaksjon fra veileder. ”Hva *sa* du nå...?” kan også så å si dette ut av veilederen spontant. Slike umiddelbare reaksjoner fra veilederen mens den veiledede forteller, vitner om engasjement. Det kan uttrykke forferdelse; at en er imponert; eller andre helt spontane og adekvate reaksjoner hos veilederen som griper av det som blir fortalt.

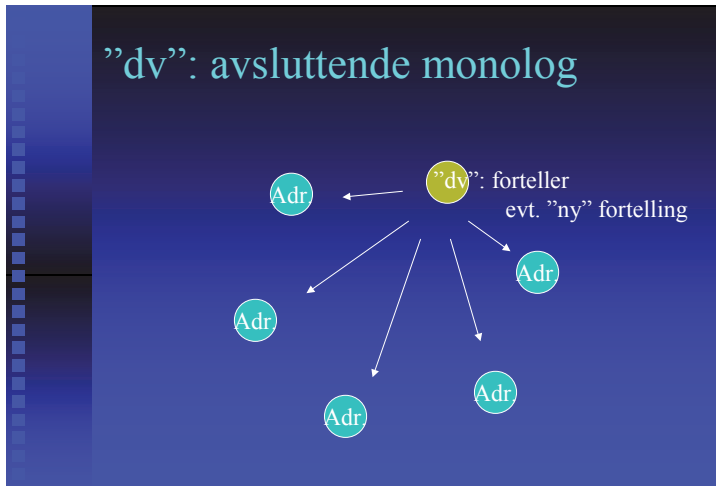
Denne formen for ”intervjuing” skjer i enkelte av gruppene våre helt umerkelig og uten at det har vært snakket om i gruppen. Formen har vokst frem gjennom gruppens liv. Mye kan tale for at intervjuet med fordel inngår i den første sekvensen av veiledningen, dvs. som del av den veilededes fortelling om sitt anliggende til gruppen. Dette kan virke mer effektivt enn om veileder på samme vis som de andre i gruppen først lar den veiledede fortelle ferdig, for så å delta i refleksjonsrunden på linje med de andre. Samtidig kan det sies mye positivt om nettopp dette at responsen fra gruppen kommer før mer klargjørende intervjuer kommer. Da kan nemlig flere av gruppemedlemmene intervjuer rundt spørsmål de ble sittende igjen med eller observasjoner av hva som skjedde med dem selv, eller som de mente å se hos den veiledede. Bredden av intervju spørsmål kan altså bli bredere om gruppen så si får være intervjuer. Om dette siste velges, er det viktig at veileder ikke deltar særlig aktivt, men beholder en metanposisjon til det som skjer i gruppen.

Da kan veileder når som helst gripe inn og be den veiledede selv reflektere over det som nettopp skjedde i gruppen. F.eks. ”Hvordan opplevde du det når NN sa det hun sa?” Eller: ”Er det nyttig for deg den responsen du får fra gruppen nå?” Eller: ”Det kunne være spennende å høre hvor alt dette eventuelt fører deg hen. Hvor du er nå?”

Inntar veileder denne mer strukturbærende og intervjuende posisjonen i gruppen, kan det både kjennes trygt for den veiledede og gruppemedlemmene, for de vet av erfaring at veileder griper inn og eventuelt tar vare på de reaksjonene som måtte komme til uttrykk i gruppen. Dette blir parallelt med effekten av direkte veiledning der veileder dels er observatør av hva som skjer og dels deltaker som griper inn og oppretter et dialogisk rom der den veiledede og veilederen samtaler om det som nettopp har funnet sted. Vi mener sammenlikningen med trenerens inngripen under en håndball kamp er god, der treneren etter spillereglene kan be om ”time-out”. Etter denne metasamtalen vender den veiledede tilbake til gruppen og eventuelt fortsetter i dialog med de andre der. Eller som vi oftest gjør, setter den veiledede utenfor gruppen igjen, for så å la gruppemedlemmene svare på ”Hva hørte dere nå?” Eller: ”Var det noe som gjorde noe med dere i det dere hørte nå?” Eller: ”Hva slags tanker gjør dere etter å ha hørt dette?”

Dersom veilederen mer rendyrket har rollen som strukturbærende og intervjuende, deltar hun ikke (eller så si ikke) i runden der gruppemedlemmene sier hva de har hørt, sett, lurt på eller opplevd i seg selv mens de lyttet til samtalen mellom veileder og den veiledede. Inntar veileder denne posisjonen står hun på en helt annen måte fritt til å ytre sine egne opplevelser og

tanker i den siste sekvensen av gruppesamlingen. Der deltar hun på lik linje med de andre og kan komme med utsagn av typen: ”Mens jeg satt og intervjuet deg slo det meg at det virker som om du tar veldig mye ansvar på deg.” Eller:” Jeg lurte på om jeg skulle ha grepet inn da de andre begynte å spørre deg om, men jeg valgte å ikke gjøre det. Hva tenker du selv om det?”



3. *Kunsten er å ikke forstyrre*

a. Gruppemedlemmene snakker om seg selv

En av de vanligste utfordringene vi opplever som veiledere er å ikke bli moralistiske overfor gruppens medlemmer. Spesielt vanskelig er dette når samme person gang på gang sporer av gode veiledningssamtaler ved å komme med lange fortellinger om hvordan han selv gjør det, eller ville ha gjort det om det var han som var den veiledede.

Som Ricoeur har understreket så trenger mennesket å få fortalt sitt liv (Ricoeur 1984, 75). Ja, særlig er det nødvendig å redde de slagne og de mistedes historie, sier han. Det kan virke som om mange av deltakerne i veiledningsgrupper blir særlig aktive og ønsker og fortelle om seg selv, når den veiledele forteller om noe som har krenket henne eller om møter med mennesker som utøver makt, eller som har blitt utsatt for maktovergrep. Da er det vår erfaring at gruppelemmene fristes til særlig to ting: Enten å bli moralister både overfor den veiledele og på den veiledeles vegne: ”Du kan da ikke finne deg i at!” Eller de blir medlidende, aggressive eller oppgitte og ønsker å støtte den veiledele i hvor forferdelig det er. Dette gjør de gjennom å fortelle hvordan de selv har opplevd noe liknende: ”Akkurat sånn har jeg det også....!”

Slike indignerte, oppgitte eller medlidende responser på den veiledeles fortelling fjerner fokus fra den veiledele, og fra hva som er hennes anliggende i det hun har fortalt oss om. I stedet for å være en veiledningsgruppe har gruppelemmene gjennom sin selvsentrerte respons gjort gruppen om nærmest til en støttegruppe for et offer.

b. Gruppelemmene snakker om noe annet

Det er fort gjort at gruppens respons flytter fokus fra hva den veiledele ønsker å bruke veiledningen til, over på saken selv. Gruppelemmene kan bli så opptatt av detaljer om saksforhold berørt i det den veiledele fortalte at den veiledele glemmes. F.eks. kan en veiledningsgruppe for leger lett gli over til å diskutere diagnostiseringsprosessen, medikamenters effektivitet og bivirkninger, eller hva slags satser en kan bruke for en slik type behandling som den veiledele forteller fra, i stedet for å spørre etter hva som er kollegaens behov når hun bringer dette inn i gruppen.

I stedet for å utforske hva som er kollegaens anliggende, er mange så fanget av egne følelser, ideer og reaksjoner slik at f.eks. lærere i veiledningsgrupper fort ender i felles klager over manglende forståelse fra kommunens ledelse, eller over reformtrøtthet og manglende økonomiske midler til å gjennomføre de mange reformene. Grupper av prester kan på samme måte lett gli over i felles oppgitthet over kirkens ledere eller den lokale prostens i stedet for å fokusere på at akkurat *denne* presten strever med akkurat *dette* i forhold til sin leder som han forteller om og ber veiledningsgruppen hjelpe ham med.

En annen avsporing fra den veiledeles anliggende, eller behov for veiledning, kan være at gruppelemmer bringer inn teori. Veiledningssamtalen kan da utvikle seg til et fagseminar.

Konkurransen mellom medlemmene av gruppen kan også bli utløst av at teori presenteres som forklaringer på den veiledeles problem, eller som begrunnelse for hvordan det kan løses. Forsvarere av ulike teorier kan da gjøre veiledningsgruppen om til en kamparena der det konkurreres om hvem som er flinkest. Veiledningsgruppen kan på denne måten lett omgjøres til en scene for narsissistisk ekshibisjonisme og narsissistisk behovstilfredsstillelse om veilederen ikke klarer å fastholde gruppens struktur med fokus på den veiledeles anliggende.

Fra tid til annen går folk på kurs og har plutselig ”sett lyset”. Eller de er så fulle av den faglige litteraturen de leser, eller erfaringer de står i, at de ikke klarer å overskride sine egne

rammer, og evner ikke å høre eller se den veiledede ut i fra hennes egne premisser. I stedet leser de henne, og det hun forteller, inn i det de selv er opptatt av for tiden. Her utfordres veilederens evne til å balansere mellom opptatthet av den enkeltes stemme i gruppen og det å ivareta fokus og bli hos den som har bedt om veiledning. Evnen til å bryte inn i gruppemedlemmers utlegninger er en kunst. Erfaringen vår tilsier at vi skal det. F.eks. hører vi oss selv si varianter av følgende: ”Vent litt...” (henvendt til gruppemedlemmet som er midt i en utlegning) ”Jeg hadde bare behov for å sjekke med deg (henvendt til den veiledede) om vi er der det er nyttig for deg å være nå...?” På denne måten gir vi den veiledede en åpning til å ta oss med dit det ”brenner” for henne i stedet for å lytte høflig til en som ”brenner for noe”. Vår erfaring er at i veiledningsgruppen er det få som sprer så mye ”mørke” rundt seg, som den som har ”sett lyset”.

c. Gruppemedlemmene kan bli interessert i den som forteller

Andre ganger opplever vi at plutselig sitter et gruppemedlem og spør og graver i den veilededes private historie og hennes psykologiske tilblivelse og personlighet. Selvfølgelig er det viktig hvem vi er og hvor vi kommer fra når det er snakk om veiledning. Like fullt er det en avsporing når et medlem av gruppen begynner å spekulere over om det som er blitt fortalt, har sin årsak i dette eller hint innenfor anliggender som kanskje ville være nyttige å få frem innenfor en psykoterapeutisk prosess, men som ikke hører hjemme innenfor veiledningskontrakten. Selvfølgelig kan responser fra gruppemedlemmer vekke opp gamle ”demoner” som vedkommende har kjempet med før og overvunnet på ulike vis, f.eks. gjennom terapi. Og selv om det kan være nyttig for den veiledede å oppdage at her ”dukket det opp igjen”, så skal en likefullt ikke gå inn den døren som ”demonen” kom ut fra, om ikke den veiledede selv ber om veiledning på sitt problem med at ”demonen” dukket opp akkurat i denne spesielle situasjonen hun ber om veiledning på.

Ofte har vi hørt oss selv si at ”det som skjer på kjøkkenet eller i sengen hjemme hos folk, er vi ikke interessert i i veiledning, dersom det ikke influerer på ens arbeid og en ber om hjelp i veiledning til å skille de to kontekstene: arbeid og familieliv.”

d. Gruppemedlemmer kan bli opptatt av veileder

Det hender også at vi opplever i veiledningen hvordan enkelte i gruppen er veldig autoritetsavhengige. De prøver ofte å gjøre veilederen til en guru, til en ekspert. Dette gjør de på mange snedige måter som ofte ikke oppdages før vi som veileder har ”gått i baret”. ”Dette har jo du jobbet mye med”, kan så vel den veiledede som noen av gruppens medlemmer si, som en smigrende invitasjon til at veilederen skal sette seg på Gamaliels stol.

Kunsten er å bruke den kunnskapen vi som veiledere sitter inne med, til å forme spørsmål som kan åpne for nye perspektiver inn i det den veiledede har fortalt.

Som veiledere er det i denne sammenheng særskilt viktig å lytte til samtalene vi fører i oss selv, så vi avslører når våre indre stemmer er i ferd med å bli monologiske og våre utsagn som en følge av dette, blir lineære årsaks- virknings forklarende, instruerende og belærende.

Om det - som den veiledede eller gruppen inviterer veileder til å innta ekspertposisjonen overfor - faller sammen med noe veilederen har som en egen agenda, er fristelsen til å innta guruposisjonen vanskeligere å motstå.

Veilederens primære agenda må alltid være å gjennomføre den strukturen vi har blitt enige om for veiledningen. Dette krever selvdisciplin av veilederen. Og det krever trygghet og en tillit til den prosessen vi hengir oss til i veiledningen. Som veiledere vet vi aldri *hva* som kommer til å skje i gruppen, men vi vet *at* noe kommer til å skje. Veileders agenda blir derfor å sikre seg at dette ”noe” som kommer til å skje i gruppen, er optimalt nyttig for den som har brakt noe av sin praksis med seg til gruppen. Vi må hele tiden fokusere på at den veiledede har bragt dette med seg i håp om å utvikle seg som fagperson, og med et ønske om å lære det som er mulig å lære fra den erfaringen hun har gjort, gjennom eventuelt å oppdage nye meninger i det hun har gjort eller videre kan tenke seg å gjøre.

Vokser det frem egne agendaer i veilederen gjennom veiledningssamtalen, kan disse med fordel fortelles om - og eventuelt drøftes nytten av å dele med veiledningsgruppen - i gruppen der veilederen selv går for å få veiledning på sin veiledning.

4. Konsten är att vara i det sagda

a. Språket är verkligheten

Vi har talat om språkets betydelse i vårt sätt att handleda. De berättelser som den handledda ger ifrån sig är formulerade i språket (Friedman 1998, sid 30).

Speech from this point of view, is no mere function or tool. It is itself of the stuff of reality, able to create or destroy it.

Språket, det sagda, är alltså den verklighet vi i handledningen arbetar med. Detta är ett fundamentalt faktum och den ontologiska sidan av saken.

Därför kan den handledda bli lika överraskad som handledaren över det som kommer fram genom dialogen dem emellan. Något nytt har skapats, något unikt, en ny verklighet. Denna kan inte återskapas. Det enda adekvata svaret på det är att både den handledda och handledaren svarar spontant med hela sig. Det som händer i samtalet kan man inte förutse eller förbereda sig på.

Bara om den handledda och handledaren verkligen lyssnar på varandra och talar uppriktig med varandra, skapas möjligheten för ny mening och förståelse. Mening och förståelse är alltså inte byggstenarna i samtalet. De finns bara i rummet mellan de två samtalande. Att vara i det sagda betyder således att vara i det som händer här och nu mellan dem som talar med varandra. En äkta dialog är alltid just här och nu. Ett samtals värde beror på om dialogen är äkta eller inte. Den beror inte på om man är eniga eller förstår varandra. Till och med bristande förståelse kan vara en fruktbar utgångspunkt för att man verkligen skall komma till ny ömsesidig förståelse i en äkta dialog.

Det nya som kommer fram i handledningsdialogen är en verklighet i sig som bara de som talar med varandra har del i. Det är en av grunderna till att man kräver att deltagarna i en handledningsgrupp skall förplikta sig till obligatorisk närvaro. Det är alltså inte bara av grupp-processmessiga skäl, till exempel för att öka tryggheten, som medlemmarna skall vara där.

Lévinas uttrycker det så här (Lévinas 1996, sid 70):

Den verden, der findes i samtalen, er ikke længere den samme som den, der findes i adskillelsen.

De som deltar i handledningen får alltså en, i större eller mindre grad, ny och gemensam värld. Det är nämligen genom att tala som vi skapar något nytt eller raserar något gammalt. Vi skapar också något gemensamt som Lévinas säger (Lévinas 1996, sid 70):

At tale er at gøre verden fælles, at skabe fælles talemåder.

Den gemensamma världen skadar inte de olika gruppdeltagarnas integritet. Den som berättar använder ett sätt att tala som hon har med sig från den verklighet som hon tillhör utanför gruppen. Där har man utvecklat liknande sätt att samtala om arbetet på. När handledaren frågar in i det sagda, frågar hon efter meningen som ligger i ordet så som det används i den värld som den handledda kommer ifrån.

På samma sätt kommer handledaren från sin yttre värld in i handledningen med sina ord och deras betydelser. I utforskningen av den handleddas språk frågar handledaren och gruppmedlemmarna utifrån sin förståelse av ordet som kan vara mycket annorlunda än den handledda tar för givet. Därför kan man i handledning ofta höra: ”Det har jag inte tänkt på förut. Men när du nu frågar, så menar jag naturligtvis inte det.”

Här kan vi förstå formuleringen: Man kan inte reflektera över vad man tänker men man kan säga vad man tänker. Så kan man reflektera över vad man har sagt. Då kan det hända att man upptäcker vad man faktiskt menar och fördjupar detta. Man kan också upptäcka att det man har uttryckt innehåller meningar som man inte vill vidkännas när man reflekterat över det. Därför är frågan ”Vad är det du säger, när du säger det du säger?” mycket fruktbar. Ofta säger vi mer än vi anar därför att språket vi använder bär med sig delar av en hel kultur.

Därför möts i en dialog lika många världar som det finns deltagare i dialogen. Om man i en handledningsgrupp har den ödmjukhet som präglar Lévinas i förståelsen av den andre som en främmande, ett mysterium, kommer varje möte att erbjuda en möjlighet att utforska och lära något nytt som inte hade kunnat ske utan den andre.

I mötet med den andre, ansikte mot ansikte, möts två helt skilda världar. Ett sådant möte äger inte rum när jag försöker inordna den andre i min värld genom att till exempel beskriva henne i psykologiska eller andra begreppsmässiga termer. Då förblir hon bara en del av min värld, eller jag en del av hennes. Det nya är det som uppstår i relationen mellan oss i mötet jag-du. Det kan inte objektivieras utan att förvrängas. Därför kan vi inte säga så mycket om ett sådant möte utan att vi är i mötet med varandra.

b. Språket skapar mening

Man kan anta att det inte är en tillfällighet hur den handledda ger ord för sina erfarenheter. Det är tvärtom så att hon genom att yttra sig så som hon gör tillägger det hon berättar om en viss mening.

Det kanske till och med är så att hon först genom att formulera sig själv förstår vilken mening hon lägger in i det hon berättar om. Det verkar som om vi förstår vad vi tänker, först när vi berättar det för någon annan. Harold Goolishian sade ofta: Du vet inte vad du tänker förän du har sagt det. När vi berättar något, berättar vi både för oss själva och för andra. Det är mycket som tyder på att den viktigaste personen jag talar till är jag själv. När jag på detta sätt hör mig själv berätta, inställer sig nästan av sig självt tanken på vad jag skall göra med detta. Därför kan det vara nyttigt att handledaren frågar: "Är det något särskilt i det du berättar, som du vill att vi skall reflektera tillsammans över?"

Det betyder att det som sägs har en mycket stor vikt just såsom det är formulerat. Det gäller berättelsen som sådan. Men det gäller i lika hög grad de satser och ord som ingår i berättelsen. Ibland kan nämligen en sats eller till och med ett enskilt ord vara bärare av den centrala mening som berättelsen uttrycker. Detta understryker att uttrycket kommer först och meningen därefter.

Således frågar vi i handledningen in i det sagda, både in i berättelser, satser och ord för att söka efter den mening som den handledda lägger in i det hon sagt. Det är därför vi i handledningen kan stanna upp inför enskilda ord som tycks oss ha stor, för att inte säga avgörande betydelse, i den handleddas berättelse. Vi kan då fråga den handledda: "Jag märker att du brukar det och det ordet. Det tycks vara viktigt för dig. Kan du säga något om det?" Om den handledda säger: "Jag blir så arg", kan man fråga: "Om du öppnar ordet 'arg' och ser in i det, vad ser du då?" Eller så kan man också säga: "Du nämnde ordet 'förvånad': Är det ett ord som du ofta brukar?"

Genom att vi uppmärksammar ordet, kan den handledda förstå att hon har blivit hörd och bekräftad och att vi är beredda att lyssna vidare på vad hon har sagt och kommer att säga. Vi kan ibland till och med skriva ner hennes ord, till exempel på ett blädderblock, vilket gör det ännu tydligare att vi tar henne på allvar.

Det är inte säkert att den handledda har insett meningen i ordet förän hon måste formulera sig som ett svar på frågan. Träffar handledaren rätt, när hon väljer vilka ord eller satser hon vill utforska, har hon hittat en dörr in i den andras verklighet.

Det är viktigt att handledaren inte bara lägger märke till de ord som blir yttrade utan också hur den handledda reagerar på sin egna ord, när hon berättar. Handledaren kan se om hon blir gripen av de ord hon använder.

Om handledaren själv blir gripen av de ord den handledda grips av, uppstår ett gyllene tillfälle att ställa ytterligare frågor om de ord som det gäller. Tillsammans kan då handledaren och den handledda utforska de ordens mening.

När någon blir gripen av sina egna eller någon annans ord, återupplevs något som man tidigare har upplevt utan att man själv förstår vad det är. Samtalet har fört en tillbaka till den värld där ordet har knutits till en särskild händelse.

Ett sätt att fråga in i den situation som den berättande kommer i beröring med kan vara att fråga: "Vad hände nu?" Här gäller det att försöka undvika att tolka kroppsspråket utan att fråga vad kroppen uttrycker. Handledaren säger till exempel inte: "Nu verkar det som om du är arg." Det är en tolkning. I stället räcker det med att fråga: "Kan du sätta ord på det kroppen nu uttrycker? Om dina knutna händer hade talat med ord, vad hade de då sagt?"

5. Handledningen är inte på väg mot ett bestämt mål

Det gäller både för det verbala och för det icke-verbala uttrycket att man låter bli att tolka det. Wittgenstein säger (Wittgenstein 1953, 109):

Och vi får inte uppställa någon form av teori. Det får inte finnas någon hypotes i vår undersökning. All *förklaring* skall bort, och i stället får det bara finnas en beskrivning.

Handledaren kan beskriva vad som händer med henne, när hon hör berättelsen. Men hon håller sina egna erfarenheter, teoretiska perspektiv och sina egna berättelser på avstånd. Hennes uppgift är nämligen inte att styra handledningssamtalet i en bestämd riktning med hjälp av sina egna tolkningar. Avsikten är inte att skapa ett visst innehåll.

När vi i handledning ställer frågor är det inte heller vår avsikt att skapa nya berättelser. Vi är istället nyfikna på vilken mening den handledda lägger in i det hon berättar och i de uttryck hon använder. Det innebär helt enkelt att vi bara är närvarande i det som sägs. Nya berättelser föds förr eller senare, om samtalen i det dialogiska rummet hålls vid liv. Tom Andersen säger om denna process (Eliassen, Seikkula 2006, sid 41):

Jeg er ikke så opptatt av at det skal komme frem en ny historie eller finne frem till en ny løsning. Alt det kommer av seg selv bare folk får lete sig frem gjennom sitt eget språk og sine egne uttrykk.

Vi har tidigare sagt att handledaren skall skapa ett dialogiskt rum och ge möjlighet för berättelser att födas utan att på något sätt tvinga fram dem. Det innebär att det inte finns en berättare som styr handledningen och ingen överordnad berättelse. Inte heller finns det någon som ser till att nya berättelser skapas och inte att i varje situation någon bestämd ny berättelse kommer till.

I handledning kan en berättelse som den handledda lägger fram förstås som ett manuskript till en roman. På samma sätt som vi förhåller oss till en författares verk, kan handledningsgruppen förhålla sig till berättelsen. Var och en fastnar för olika företeelser i manuskriptet. I berättelsen ser vi som i en roman spår av författaren men vi möter inte denna själv.

När vi sätter den handledda utanför gruppen efter det att hon har avgett sin berättelse, synliggör vi att författaren inte är närvarande i sitt eget verk. Gruppmedlemmarna kan då reflektera över verket som i ett jag-det-förhållande, yttra sig nyfiket och utforska den handledda indirekt i tredje person.

När gruppen förhåller sig till berättelsen, kan man också likna det vid att gruppmedlemmarna liksom träder in i verket. Detta sker med en ödmjukhet och respekt som när man skall besöka en annan i hennes hem och hon sagt att man skall gå in innan hon själv kommer hem. Man träder då in i en annans hem, där man finner spår av den som bor där. Man kommer inte på tanken att möblera om eller skapa oordning i det hemmet. Så kan man också säga att den handledda bjuder in handledningsgruppen till sin intima värld, där hon visar sig i sin värld utan att själv vara närvarande. När gruppen kommenterar den handleddas berättelse måste den därför vara mycket varsam, så att den inte kränker berättelsens upphovsman.

När man så tar in den handledda i gruppen igen, är det som att få författaren av berättelsen närvarande. Då kan man föra en dialog med denna om vad man har blivit berörd av i verket. Då uppstår en jag-du-relation, där vi kan mötas och utforska varandra direkt.

Handledningen är, i Michail Bachtins mening, polyfon. I en artikel om Bachtin och det gudomliga ordet säger Per-Arne Bodin apropå den senares syn på Dostojevskijs romankonst (Bodin 2000):

Bachtin menar att det inkarnerade ordet är speciellt för romankonsten som sådan men framför allt för Dostojevskij. Varje gestalt hos den store ryske författaren har sitt ord, sin värld av tankar och idéer, som är realiserade i romanens här och nu. Varje ord hos varje gestalt står sedan i ett dialogiskt förhållande till övriga personers ord och också till berättaren som inte innehar någon högre auktoritet än de övriga gestalterna i Dostojevskijs romaner.

Det är inte svårt att i detta citat byta ut vissa ord och så få en karaktäristik av det vi menar med handledning.

IX. Gruppmedvetande och gruppberättelse

Av Karl-Erik Tysk

Dialogiskt liv är inte ett liv i vilket man har mycket med människor att göra, utan ett i vilket man verklig har att göra med de människor med vilka man har att göra.

Martin Buber: Dialogens väsen

Från språkssystemisk horisont är handledning en form av samtal. Det finns ett nästan oändligt antal sådana former alltifrån de mest avancerade professionella samtal till det vardagliga småpratet. En samtalsform är en slags kultur som regleras av bestämda värden och normer, som handledningskulturen är ett exempel på. Samtal kan ha olika syften och kan föras efter mer eller mindre uttalade regler. I stället för kulturformer kanske man också kunde tala om konstformer. Det ligger nämligen nära till hands att se på mänskliga samtal i analogi med konst snarare än i analogi med vetenskapliga eller tekniska företeelser. Det tycks under de senaste decennierna ha skett en utveckling bort från en mera teoretisk och teknisk syn på det professionella samtalet till en större uppskattning av det mer vardagsnära. Ett sätt att föra samtal är att berätta. Kanske är det ett av de viktigaste. I någon mening kan man förmodligen säga att varje samtal innehåller en berättelse.

1. Berättelsen

Jag känner till tre slags dialog: Den äkta – talad likaväl som stum – vid vilken var och en av deltagarna verkligen menar den eller de andra i deras närvaro, sådana de är, och vänder sig till dem i avsikten att levande ömsesidighet måtte stiftas mellan honom och dem.

Martin Buber. Dialogens väsen

En språkssystemiker ställer berättelsen i fokus. Att berätta är en väsentlig mänsklig aktivitet. Vi har i denna bok utgått från att det tillhör den mänskliga naturen.

I alla typer av samtal, oavsett syfte, är det berättelser vi har att göra med. Det innebär att berättelsen i dess olika skepnader är det material som också handledningssamtalet utgår ifrån och återvänder till.

Liksom vi har ett allmänt behov av att berätta, har vi ett särskilt behov av att berätta om vårt arbete. Det är det som är grunden för all handledning snarare än de nyttoaspekter vi ofta anlägger. Det gör handledningssamtalet värdefullt i sig alldeles oberoende av vilka följder det får utanför samtalsrummet. Dessa kan ha en motiverande effekt då det gäller att göra handledning populär eller att få fram ekonomiska medel men i grunden är de sekundära i förhållande till berättandets egenvärde.

Förutom det som berättas i själva handledningen måste vi också uppmärksamma den berättelse som handledningen är inbäddad i. Varje samtalsform har sin ramberättelse. Handledaren är verksam inom en viss handledningskultur och den handledda kommer från ett yrke med sitt särskilda språk och sin särskilda kultur. Dessa ramberättelser påverkar på flera sätt de berättelser som genereras i samtalsrummet.

Förändring utanför handledningen är ett resultat av en förändring i en berättelse. Det är således viktigt för handledningen att förändring kan äga rum i berättelsen. Om den dialogiska och språkssystemiska handledningen har något syfte så är det att skapa möjlighet för en sådan förändring. Denna förändring är inte något som sker som ett resultat av en systematisk planering, med hjälp av en viss metod eller en särskild teknik, utan kommer oftast spontant, när man minst anar det. Det är inte bara språkssystemiker som insett detta. En mer analytiskt orienterad psykoterapeut som Clarence Crafoord uttrycker det så här (Crafoord 1994, sid 211):

Få samtal innehåller förstås förvandlingar, men de innehåller möjligheten till dem. Ambitionen hos dem som bedriver samtal i sin yrkesutövning kan heller inte vara att varje samtal bör vara förvandlande. Ambitionen är här ofta nog en skälm som har en paradoxal innebörd: förvandlingar inträffa i sagan när du minst anar det eller när du minst eftersträvar det och med medel som du inte kunde föreställa dig.

Detta är ett utomordentligt viktigt påpekande som gör att allt tal om samtalsteknik i stor utsträckning relativiseras. Så vitt man kan se är ett terapeutiskt samtals eller ett handledningssamtals resultat inte beroende av den teori eller den teknik man arbetar utifrån. Det är i stället andra faktorer som spelar en avgörande roll. Det handlar framför allt om att ett verkligt mänskligt möte kommer till stånd eller för att hålla sig till berättelser, att berättelserna verkligen möts och påverkar varandra. Då är det viktigt att dessa berättelser inte styrs utan får flöda fritt men på ett sådant sätt att de så långt som möjligt berör varandra.

2. Gruppen

Den sanna gemenskapens sinnelag råder icke där man gemensamt, men utan gemenskap, tillkämpar sig en efterlängtd förändring av en motsträvig värld. Nej, den råder där kampen, som utkämpas, sker utifrån en gemenskap som vill erövra sin egen verklighet.

Martin Buber: Dialogens väsen

Vi har genomgående hävdade att människan är en social varelse. Hon formas och lever i olika typer av grupper. Det är i dessa grupper hennes personlighet växer fram och förändras. Utan att vara medlem i en eller flera grupper är människan knappast människa. Det är i en grupp som människa möter människa. Hon har ibland – i överförd bemärkelse – liknats vid en berättelse. Vi har tidigare med hänvisning till Michail Bachtin liknat en grupp av människor vid en berättelse. Det är i gruppen som en berättelse möter en annan och båda blir del av gruppens berättelse.

Därför förefaller också gruppen vara den mest naturliga scenen för handledningens dramaturgi och dramatik. Grupphandledning eller handledning i grupp har blivit en vanlig form av handledning därför att den, som vi har beskrivit, i olika avseenden har större fördelar än mera individuella förfaringssätt. Visserligen kan också den individuella handledningen ses som grupphandledning. Två deltagare bildar faktiskt en grupp. Men det verkar rimligt att behålla det traditionella språkbruket på denna punkt.

Utifrån ett dialogiskt och språkssystemiskt perspektiv är naturligtvis grupphandledningen att föredra då den ger möjlighet för ett stort antal berättelser att skapas och samspela. De tidsmässiga och ekonomiska vinsterna är uppenbara. Men också rent innehållsligt är grupphandledningen överlägsen, eftersom den ger möjlighet att på ett mer mångsidigt sätt belysa det tema som står i förgrunden. I grupphandledningen är alla deltagare i viss mån handledare medan handledningen i grupp sker med handledaren som den aktive utfrågaren av den handledda. Antalet berättelser kan i en grupphandledning bli så många fler än i en individuell handledning eller i en handledning i grupp. En viktigt antagande i det dialogiska språkssystemiska perspektivet är att ju större antal berättelser som är för handen desto större chans finns det för att ny mening skall tillföras och förändring ske.

Enskild handledning har åtminstone vissa strukturella likheter med individualterapi. På samma sätt har grupphandledning vissa sådana likheter med gruppterapi. Inte minst därför att gruppterapi arbetar med grupper skulle man kanske kunna frestas att dra nytta av den lärdom som just denna form av terapi vunnit genom åren. I handledningsutbildningen har man ibland försökt kombinera de båda traditionerna genom att vid sidan av den dialogiska och språkssystemiska träningen ge en inblick i gruppterapiens teori om gruppprocesser.

Samtidigt måste man hålla i minnet att gruppterapi ofta bedrivits utifrån någon form av psykoanalytisk teori och teknik. Eftersom ett dialogiskt språkssystemiskt synsätt utgår från helt andra förutsättningar är det viktigt att se på vilket sätt de båda typerna av samtal förhåller sig till varandra.

a. Gruppmedvetande

Den svenske gruppterapeuten Lars Lorentzon skrev för några decennier sedan ett intressant arbete om skeenden och föreställningar i grupper utifrån ett psykoanalytiskt perspektiv (Lorentzon 1985). Det är en starkt suggestiv bok med många kloka reflektioner. Bokens tankar har sitt ursprung i Wilfred Bions teorier men Lorentzons framställning vittnar om att han på ett fruktbart sätt integrerat Bions teori med egen mångårig praxis.

Lorentzon utgår ifrån att den individuella personligheten är i ständig tillblivelse i relation till individens befintliga omgivningsgrupp. Identiteten skapas alltså inte endast under begränsad tidsrymd. Den konstans som vi upplever i vår identitet har att göra med att den grupp i vilken vi befinner oss tillhandahåller en någorlunda konstant fond av igenkännlig livserfarenhet.

Detta är inte någon originell tanke utan tillhör det självklara i många sinsemellan olika teorier om personlighetens uppbyggnad. Det specifikt gruppanalytiska kommer fram i antagandet att gruppen fungerar i analogi med individen och att den analytiska teorin *mutatis mutandis* kan tillämpas också på gruppen. Även gruppen har ett slags omedvetet som samspelar med individernas omedvetna likaväl som medvetna själsliv.

Min uppfattning är snarare att individen – sig själv ovetande – blir delaktig av gruppens totala erfarenhetsvärld och att hennes egen – liksom gruppens kollektiva – medvetenhet inriktas på att finna mening och begriplighet i all den erfarenhet som gruppen inrymmer.

Det är ungefär på samma sätt som det vi möter hos Bachtin som påstår att människan blir de röster som tar boning i henne.

Individen, bildligt talat, genomströmmas och genomsyras av gruppens erfarenhet. Lorentzon kallar detta för gruppens *transpersonella process*. I gruppen finns också en aktivitet som syftar till att finna ordning och mening i dessa erfarenheter, något som Lorentzon betecknar som gruppens *identifikatoriska process*. Han använder ordet *matrix*, gruppanda, för att tala om gruppens psykiska fält. Det är genom detta fält som de enskilda individerna relaterar till varandra.

(i). Några hypoteser

I slutet av boken sammanfattar Lorentzon sitt resonemang genom att formulera några relativt pregnanta hypoteser om sambandet mellan individens grupptillhörighet och personlighet:

1. I varje konstellation av människor – av något så när varaktigt slag – uppkommer

- ett unikt erfarenhetsutbyte. Gruppen genererar en unik gemensam erfarenhetsmatrix.
2. Denna matrix inrymmer samtliga individers gemensamma livserfarenheter. Hos varje individ är således alltid alla livserfarenheter aktiverade och förmedlas i någon form (ord, handlingar, kroppsspråk, etc).
 3. Hur en individs personliga erfarenhet aktiveras och förmedlas beror på gruppens speciella matrix.
 4. Varje individ införlivar och behåller fortsättningsvis all den erfarenhet som gruppen rymmer.
 5. Denna ständigt pågående och ofrivilliga kommunikation kan kallas transpersonell process, därför att gruppens gemensamma erfarenhetsmassa genomströmmar och genomsyrar varje individ.
 6. Det vi kallar relationer inom en grupp är förhållningssätt till denna matrix, och där dessa förhållningssätt genom medvetna ansträngningar samordnas.
 7. På samma sätt utvecklas de självgränsande föreställningarna – identitet, personlighet, självuppfattning – i förhållande till matrix i sin helhet, inte visavi de olika ”personligheterna”.
 8. När matrix förändras kommer också personligheten och identiteten att förändras.
 9. Erfarenhetsutbytet i matrix – den transpersonella processen – är totalt, omedelbart och ofrånkomligt. Det är också i hög grad omedvetet.
 10. Om den transpersonella processen ensam regerade gruppen skulle ett överväldigande kaos av fragmentariska och motsägelsefulla erfarenheter invadera individerna.
 11. Den identifikatoriska processen i gruppen kan ses som individuella och kollektiva ansträngningar att skapa mening och begriplighet i den totala erfarenhet gruppen kommit att rymma och då med det möjligen överordnade målet att vinna personlig identitet och relation i den gruppsliga erfarenhetsvärlden.
 12. Konstansen i omgivningsgruppen är direkt relaterad till personlighetens konstans.
 13. Omgivningsgruppen skapar sålunda den inre erfarenhetsvärlden hos individen. Genom egna och kollektiva ansträngningar utvecklas föreställningar om verklighetens och de olika individernas natur som kan vinna sådan trovärdighet att en personlig identitet kan erövas.
 14. Gruppens identifikatoriska process verkar enligt fyra från varandra urskiljbara grundföreställningar. Dessa föreställningar – liksom alla identifikatoriska processer – avgör hur den transpersonella erfarenheten selekteras, tolkas och används.
 15. Den symbiotiska föreställningen utgör en kultur för erfarenheter som har med begynnelse, födande, liv och död att göra. Dvs erfarenheter som gäller gränsupp lösning och förvirring.
 16. Beroendeföreställningen ger en kultur där erfarenheten värderas i skalan ”stor – liten”, tillit och misstro. Ett framträdande drag är sökandet efter erfarenhet som kan bekräfta förekomsten av ett gudomligt ”gott”.

17. Kamp-flyktkulturen är den kultur där erfarenheten värderas och undersöks i rättvisetermer och där upplevelsen av ondska och orättvisa har en framträdande emotionell och explorativ roll.
18. Parbildningens föreställning skapar en kultur där skapandet och relaterandet mellan människor undersöks och utvecklas, liksom skapelsernas värde och nytta.
19. Genom växlingen mellan dessa kulturer inom en och samma grupp kan mer och mer av den transpersonella erfarenheten utforskas och därmed förvandlas till kunskap.
20. Genom denna process förvandlas det huvudsakligen omedvetna transpersonella ”erfarandet” i första hand till ett förmedvetet, språkligt kunskapsområde som gruppen vid förändrade behov kan aktualisera och medvetandegöra.

b. Gruppberättelse

När man läser den sammanfattning som finns i Lorentzons bok, undrar man för det första om inte de teser som där framförs med fördel kan översättas till något som handlar om berättelser i stället för om gruppsykologiska företeelser. På det sättet skulle man kunna se de strukturella likheterna mellan gruppterapi och dialogisk och språkssystemisk gruppteori.

För det andra verkar det som om en sådan översättning inte skulle kräva att man antar förekomsten av något så relativt mystiskt som omedvetna gruppprocesser. Det handlar på samma gång att dra nytta av det gruppanalytiska synsättet och att distansera sig från det genom att föreslå en enklare modell.

För det tredje tycks man så småningom nå en punkt där man inte kan göra en sådan lättvindig översättning. Det verkar som om man då nått en annan teoretisk nivå.

Det förefaller inte omöjligt att översätta åtminstone en del av Lorentzons så kallade hypoteser till något som handlar om berättelser och därmed ge dem en mera dialogisk och språkssystemisk språkdräkt. Denna översättning gör inte anspråk på att vara fullständig. Den präglas naturligtvis av att inte restlöst kunna återge originalets intentioner. Det tillhör nämligen översättningsars natur att vara ofullständiga.

I stället för att tala om *gruppedvetande* eller *gruppenda* (matrix) kan vi använda det i dialogiska och språkssystemiska sammanhang mera näraliggande uttrycket *gruppberättelse* eller *språkssystem*. Den *transpersonella* processen kan utbytas mot den *transnarrativa*.

(i). Språkssystemiska hypoteser

Här följer en ganska ordagrann narrativ tolkning av Lorentzons hypoteser. Centrala analytiska begrepp har bytts ut mot mera språkssystemiska.

1. I varje konstellation av människor – av något så när varaktigt slag – uppkommer ett unikt utbyte av berättelser. Gruppen genererar en unik gemensam gruppberättelse eller ett unikt språkssystem.

Redan detta antagande kan sägas vara problematiskt. Det är inte helt lätt att förstå vad som skall menas med en gemensam gruppberättelse. Gruppen som sådan varken berättar eller kan berätta.

Det går naturligtvis att tolka begreppet på många olika sätt. Åtminstone tre olika tolkningsnivåer tycks ligga nära till hands.

För det första kan det röra sig om summan av alla enskilda berättelser som berör det aktuella temat. Kanske är det den enklaste tolkningen. En annan möjlighet är någon slags berättelse som innehåller det som är gemensamt för alla individuella berättelser, en slags gemensam nämnare. (1)

För det andra kan det handla om summan av alla berättelser om den aktuella gruppen som sådan eller den minsta gemensamma nämnaren därvidlag, till exempel handledningskontraktet som definierar samspelet i gruppen.(2)

För det tredje kan gruppberättelse syfta på berättelsen om den specifika formen av yrkesverksamhet som gruppen utgör. (3)

Och för det fjärde kan gruppberättelse också vara inbegreppet av alla de föregående slagen av berättelser.

2. Denna gruppberättelse inrymmer samtliga individers samtliga livsberättelser. Hos varje individ är sålunda alltid alla livsberättelser aktiverade och förmedlas i någon form (ord, handlingar, kroppsspråk etc.).

Här tycks begreppet gruppberättelse preciseras därhän att det rör sig om summan av alla individuella berättelser, om vi nämligen tolkar det bildliga uttrycket ”inrymmer” på ett lämpligt sätt. Vad betyder det då att dessa livsberättelser är aktiverade hos samtliga individer i gruppen? Kanske innebär det att alla deltagare har lyssnat till dem och de på något sätt påverkar varje ny individuell berättelse.

3. Hur en individs personliga berättelse skapas och förmedlas beror på den speciella grupp berättelsen som man på andra områden kallar kontext..

Här är det tydligt att det råder ett intimt växelspel mellan gruppberättelsen och de individuella berättelserna. Även här kan det röra sig om gruppberättelser på olika nivåer. Jämför den hermeneutiska cirkeln!

4. Varje individ införlivar och behåller fortsättningsvis alla de berättelser som gruppen rymmer.

Här skulle tolkningen av ”införliva” och ”behålla” kunna vara av stort intresse. För det språk-systemiska synsättet räcker det emellertid med att behålla dessa mjuka metaforer relativt otolkade. Det som står i fokus är de individuella berättelsernas förhållande till varandra.

5. Denna ständigt pågående kommunikation kan kallas transnarrativ process, därför att gruppens gemensamma berättelsemassa samspelar med varje individs berättelse.

Detta är snarast en slags definition av begreppet transnarrativ process eller en förklaring till varför det är lämpligt att använda det uttrycket.

6. Det vi kallar relationer inom en grupp är förhållningssätt till denna gruppberättelse, och där dessa förhållningssätt genom medvetna berättelser samordnas, något som vi i anknytning till Wittgenstein tidigare har kallat språkspel.

Här uttrycks det klart att enligt språkssystemiskt synsätt grupprelationer i första hand är relationer mellan berättelser.

7. På samma sätt utvecklas de självavgränsande berättelserna – om identitet, personlighet, självuppfattning – i förhållande till gruppberättelsen i sin helhet.

Denna sats är naturligtvis av särskilt intresse i ett sammanhang där personlighetsutveckling är samtalets uttalade syfte.

8. När gruppberättelsen förändras kommer också berättelserna om personlighet och identitet att förändras.

Detsamma gäller denna sats. Om man tar hänsyn till den begränsning som görs genom ”personlighet” och ”identitet” kan den även i en språkssystemisk kontext tyckas vara riktig.

9. Den transnarrativa processen är total, omedelbar och ofrånkomlig. Den sker inte öppet.

Här kan det vara svårt att mera exakt förstå vad som menas med orden total, omedelbar och ofrånkomlig. Utan att göra det alltför mystiskt kan man säga att processen är så komplicerad att det kan kännas adekvat att säga att den inte är öppen. Den är total, omedelbar och ofrånkomlig i den enkla meningen att en berättelse möter en annan på ett ganska naket och oförblommerat sätt.

10. Om den transnarrativa processen ensam regerade gruppen skulle ett överväldigande kaos av fragmentariska och motsägelsefulla erfarenheter invadera individerna.

Här kommer vi till en vändpunkt där den transnarrativa processen står i begrepp att kompletteras med andra processer. Att det fria flödet av berättelser leder till ett slags kaos är något som en språkssystemiker kan hålla med om, särskilt som man från det hållet inte så sällan hänvisar till delar av kaosforskningen. Att det så småningom uppstår en ordning ur kaos, där problemet som man säger ”upplöses”, är man också införstådd med. Hur denna ordning uppstår har man väl däremot inte reflekterat särskilt mycket över. Processen anses nog i allmänhet alltför komplicerad och anses kanske tillhöra en annan nivå som en språkssystemiker inte behöver ägna sin uppmärksamhet åt.

11. Den identifikatoriska processen i gruppen kan ses som individuella och kollektiva ansträngningar att skapa mening och begriplighet i den totala berättelsemassa gruppen kommit att rymma och då med det möjliga överordnade målet att vinna personlig identitet och relation i den gruppsliga berättelsevärlden.

Så länge man inte anger vilka identifikatoriska processer det rör sig om tycks det inte finnas någon anledning att från språkssystemisk synpunkt göra några invändningar. Det överordnade målet i en handledningsgrupp är dock knappast att vinna personlig identitet och relation utan ibland att tillföra ny mening genom att en ny berättelse skapas där problemet kanske inte längre framstår som ett problem. Men vi kan åter hänvisa till Bachtin, när han säger att vi blir de röster som tar boning hos oss.

12. Konstansen i omgivningsgruppens berättelse är direkt relaterad till konstansen hos den individuella personlighetsberättelsen.

Detta är en utsaga om personligheten som har sin relevans i ett sammanhang där samtalets syfte är just personlighetsutveckling. Som hypotes förefaller den inte helt självklar men uppenbarligen intressant.

13. Omgivningsgruppens berättelser skapar sålunda berättelsen hos individen. Genom egna och kollektiva ansträngningar utvecklas berättelser om verklighetens och de olika individernas natur som kan vinna sådan trovärdighet att en berättelse om personlig identitet kan formos.

Här handlar det återigen om identitet. Men det skulle likaväl kunna handla om personliga ställningstaganden till olika temata och på det sättet vara relevant för ett språkssystemiskt handledningssammanhang. Det har släktskap med vad Wittgenstein säger om att behärska en kultur, när man behärskar språket.

(ii). Innehållsliga hypoteser

Så långt kan man utan svårighet som språkssystemiker ”översätta” Lorentzons hypoteser. När han sedan kommer in på de fyra så kallade grundföreställningarna blir det teoretiska innehållet så påtagligt analytiskt att en överföring till språkssystemisk terminologi knappast förefaller naturlig.

En skillnad mellan språkssystemisk och analytisk teori på denna punkt är nog att språkssystemikern värjer sig för att analysera vilka slags processer som för fram till en ny berättelse. Samspelet mellan gruppberättelsen och de individuella berättelserna och dessa berättelser inbördes är så komplicerat att en kartläggning förefaller hart när omöjlig. Man skulle också kunna hävda att det beror på en kvalitativ skillnad mellan psykoanalytisk teori – och för den delen en mera traditionell systemisk teoribildning – och det mera humanistiskt inriktade språkssystemiska synsättet.

I och för sig behöver det inte föreligga någon motsättning mellan ett språkssystemiskt och ett gruppanalytiskt synsätt. De kan tillåtas handla om olika företeelser. Det språkssystemiska är relaterat till berättelser som sådana, det gruppanalytiska till processer som skapar dessa berättelser eller typer av berättelser.

Är de identifikatoriska processer som Lorentzon i anslutning till gruppanalytisk tradition tycker sig kunna identifiera verkligen något som bidrar till att skapa olika typer av berättelser i en grupsituation? Den frågan är naturligtvis svår att ge ett entydigt svar på. Man kanske får nöja sig med att säga att det är möjligt.

Grundföreställningarna, den symbiotiska, beroendeföreställningen, kamp-flyktkulturen och parbildningen kanske kan reduceras till högst formella egenskaper. Det symbiotiska handlar om gruppens gränser gentemot det utanförliggande. Beroendeföreställningen handlar om individens tillhörighet till gruppen. Kamp-flyktkulturen har att göra med individens relation till andra medlemmar i gruppen i deras egenskap av främmande i förhållande till den egna individen. Parbildningen slutligen rör samspelet med andra individer i gruppen.

Att också berättelser kan innehålla sådana moment är uppenbart men det är en annan sak om sådana berättelser uppkommer i grupper på ett sådant sätt som den gruppanalytiska teorin säger att motsvarande föreställningar hjälper till att tolka erfarenheten.

c. Slutsatser

Av ovanstående enkla översättningsförsök kanske man kan dra den slutsatsen att Lorentzons så kallade hypoteser är av två slag, dels strukturella dels innehållsliga. De strukturella kan med viss lätthet ”översättas” till att handla om berättelser. De handlar om hur systemen rent formellt fungerar. De innehållsliga är däremot svåra att överföra därför att de skulle tillhöra en nivå som det dialogiska och språkssystemiska synsättet inte haft sin huvudfokus på, vilka mekanismer det är som gör att berättelser med ett visst innehåll genereras.

Ser man på samtal, berättelser och mänskliga grupper på ett dialogiskt och språkssystemiskt sätt väljer man en annan typ av synsätt än den analytiska traditionen och den mera traditionellt systemiska. Där rör man sig eller vill röra sig på den moderna vetenskapens eller kvasivetenskapens område, där det vanliga orsaksbegreppet betyder mycket. Skillnaden markeras av att för en språkssystemiker spelar intentionaliteten en avgörande roll.

Martin Buber uttrycker denna skillnad så här (Buber 1993, sid 65):

En dialogrelation mellan blotta individer är bara en ansats. Först när den uppstår mellan personer är den fulländad. Men varigenom kunde väl en mänsklig individ på ett så med hennes väsen överensstämmande sätt bli person, som genom de stränga men gynn-samma erfarenheter som dialogen ger, erfarenheter som lär henne gränsens gränslösa innehåll och halt?

Genom denna presentation har vi visat hur delar av Lorentzons teori om gruppdynamik kan översättas och användas i dialogisk och språkssystemiskt handledning. Vi tycker oss också med detta ha visat att MacNamee har rätt, när hon menar att vi i dialogisk och språkssystemisk (och dess teori) kan ta in andra teorier som berättelser bland andra berättelser.

X. Det ikke-objektiverende møtet med den andre

Av TK Lang

Ingenting er vanskelig når alt er greit. Og alt er greit når det er som det skal være. Men hvem avgjør hvordan det skal være?

Det er eksempelvis ikke vanskelig å spille i en begravelse. Vel og merke: for den som kan spille. Forutsatt at man har fått riktig beskjed om tidspunkt, sted og hva som skal spilles, og når. Men hvem gir organisten beskjeden? Hvem bestemmer sted, dag, tid og program?

”Det som er vanskelig er å se at for eksempel kirkevergen ikke gjør jobben sin,” sa en nyansatt prest i veiledning. ”For eksempel får vi inkassovarsler og til og med har vi opplevd at strømmen har blitt avstengt fordi kirkevergen ikke vil gi andre fullmakt til å betale regninger og til å ordne med andre viktige ting når han er borte....”

”Det er ikke moro å komme til stengt kirke, ingenting gjort klart, ikke flagg, ikke kirketjenervikar - når det er første begravelsen jeg skulle ha i den menigheten.... Og Fellesrådet har gitt opp. Skjer ingenting når vi sier ifra. Og de gangene vi får vikarer, så er de ikke opplærte. For eksempel ved begravelser så må jeg administrere alt! Det er veldig frustrerende! Jeg går ofte med en vond spenning i magen, og kjenner hvor energitappende det er, når rammene rundt jobben ikke fungerer. Det er helt drepen!”

”Kroppen har alltid rett,” hører jeg meg selv ofte si når den som søker veiledning slik forteller om kroppens reaksjoner på arbeid eller kollegaer. Oppfølgingsspørsmålet kommer nærmest av seg selv: ”Og om den hadde kunnet snakke, hva er det kroppen sier deg nå?” Eller når noen klager over at de blir syke av jobben sin: ”Hvor syk må du bli – før du gjør noe med situasjonen din?”

1. Veiledning som etisk refleksjon

Uavhengig av om den som søker veiledning er aldri så teknisk og faglig dyktig i det hun driver med, så er det for å handle etisk i jobben sin, også en forutsetning at hun er en følende, praktisk handlende person som forholder seg til seg selv og til andre mennesker, med et spørsmål om hva det gode liv innebærer. Det vil si hva det gode liv innebærer for henne selv, og hva det gode liv innebærer for de(n) andre.

Å forholde seg til selvopplevelser, slik vi gjør når vi reflekterer over egen praksis i veiledning, vil si at vi forholder oss til etikk. Etikken dreier seg om det gode liv og om den gode handling. Og handlingers etiske kvalitet måles opp imot om vi i det vi gjør, tar tilstrekkelig hensyn til omgivelsene våre. (Kemp 1996, s. 31):

Det vil si at etikken dreier seg om det rette forhold til andre mennesker: Om våre handlinger overfor dem, om våre reaksjoner på deres handlinger, om vårt samarbeid med dem.

Slik blir etikk et menneskesyn, en visjon om det gode liv. Og visjonen som preger etikken i vår tids vestlige, kristne kultur, har som forutsetning at ethvert menneske er unikt, enestående og ukrenkelig. Når den som søker veiledning, reflekterer over sin yrkespraksis sammen med veilederen, gjelder denne etiske visjonen både som standard for det den veiledede gjør overfor brukeren av hennes profesjonelle tjenester, henne selv og eventuelle kollegaer eller familiemedlemmer som berøres av arbeidet hun utfører. Og den gjelder også som standard for veilederen i møte med den veiledede.

Det er veilederens ansvar å skape *det dialogisk rommet* som den veiledede trenger for å kunne snakke sant om sine fag- og yrkesrelaterte problem eller anliggender. Evner veileder dette, er fokus i veiledningen på den *veilededes* identitet slik denne blir synlig i den *dialogiske prosessen* veiledningen utgjør. Den veiledede åpenbarer seg selv gjennom språket hun bruker når hun omtaler seg selv, omtaler de som tar imot hennes yrkesmessige tjenester, så vel som i fortellingen om sitt forhold til andre som berøres av hennes arbeid.

Hvordan det snakkes om det den veiledede søker veiledning for, er avgjørende viktig. For, som Hans Skjervheim har understreket, er det for eksempel "ein indre samheng mellom faktualisering, objektivisering, "Entfremdung", depersonalisering og eliminering av det etiske." (Skjervheim 2005, s. 33)

Kirkevergen i referatet ovenfor, omtales som et håpløst kasus. Dette slås fast som et faktum. Kirkevergens arbeidsgiver, Fellestrådet, hadde gitt opp ble det sagt. Dette også fremført som et faktum. Og situasjonen hadde gått i magen på den unge presten som opplevde situasjonen som "helt drepent". Altså: "Sånn er det!" Nok en faktualisering.

2. Den dialogiske veiledningsfilosofi og "problemet"

Veiledning, slik vi hevder i denne boken, er et gjensidige samarbeidende fellesskap der fagpersonlig utvikling og vekst finner sted gjennom en skapende dialog hvor deltakerne reflekterer over sin praksis og sammen utvikler ny mening og forståelse. I denne refleksjonen er det avgjørende at "anliggendet", eventuelt "problemet", som den veiledede ønsker å ta opp, ikke omtales som et objektivert *noe* som har sin egen eksistens som et faktum i tingenes verden. Ut i fra vår dialogiske og språkssystemiske veiledningsforståelse, eksisterer ikke noe problem i og for seg. Det fins bare for den som sier at "dette er et problem", eller for de som sier seg enige med den som definerer noe som et problem (Anderson, Goolishian 1992, s. 41).

"Problemet" eller "anliggendet" som bringes inn i veiledning, kan være en bekymring, en protest eller et konkret engasjement i forsøk på å gjøre noe med en situasjon eller overfor en person.

Ut i fra dialogisk og språkssystemisk veiledningsforståelse ser veilederen "problemet" eller "anliggendet" alltid som en relasjon. Den som sier seg å ha "problemet" står i et forhold til en eller annen, eller til et eller annet, som hun har vanskeligheter i forhold til. Det vil si at

veileder hører i fortellingen fra den veilededes yrkespraksis, beskrevet *det perspektiv* eller *den posisjon* som den veiledede inntar i forhold til noe eller noen.

Kunsten her er for veileder å forbli i det sagte på en slik måte at den veiledede selv oppdager om hun forteller om seg selv på en slik måte at hun blir et objekt i andres liv, eventuelt et offer, eller om hun forteller med et språk som holder henne selv ansvarlig som subjekt for hvordan hun eventuelt har deltatt i å skape ”problemet” hun opplever å stå overfor. (Lars Nyre, 1997):

I ”*Psykologien og mennesket si sjølvfortolkning*” siterer Skjervheim eit kjent sitat frå Kierkegaard: ”Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv”. Denne sjølvfortolkninga er ikkje noko utvendig i forhold til kva mennesket er, den er konstituerande. ”Mennesket *er* på ein viss måte si sjølvfortolkning”. Men ”frå naturen si side er ikkje dette forholdet fastlagt, vi er frie på dette punktet, vi ikkje berre *kan*, men *må* velja vårt forhold, vår holdning til tilværet”. Den gunnleggjande måten å gjere dette på er gjennom *Mitsein*, det er gjennom kommunikasjonen med andre ein kan forstå seg sjølv. Men på grunn av sjølvforståinga vert vilkåret for vellukka intersubjektivitet moralsk, for me må velja måten å omgåast medmenneska på, og det er råd å velja feil.

Veileders fremste utfordring som dialogpartner, er på en ikke-moraliserende måte å synliggjøre den veilededes frihet til å velge et Jeg-Du forhold til sine omgivelser. Lykkes dette, ser den veiledede valget hun har. Hun kan da velge å leve som et aktivt subjekt i relasjon til sine omgivelser her og nå.

Alternativet er et Jeg-Det forhold. Det innebærer at den veiledede slår seg til ro med de ting hun erfarer og bruker, og lever i det forgagne, ifølge Buber, idet ”erfaring er Dufjernhet” (Buber 2003, s.8). De vi sier Du til, erfarer vi ikke, men er i forhold til her og nå. I Jeg-Det forhold blir jeg et altså et jeg som bare har ”øyeblikk uten presens, uten nærvær.” ”For Jeg i grunnordet Jeg-Du er et annet enn Jeg i grunnordet Jeg-det.” (Buber 2003, s. 3) I Jeg-Du forholdet tar den veiledede seg selv og den andre alvorlig idet hun er villig til å ta den andres meninger opp til drøftelse og eventuelt diskusjon. I essayet ”Deltakar og tilskodar” understreker Skjervheim hvor ødeleggende objektivisering av seg selv eller av andre er (Skjervheim 2005, s. 23):

Vi har alt vist at vi i dagleglivet objektiviserer den andre, alter ego, og at vi serleg gjer det når vi ikkje finn å kunna ta den andre alvorleg. Då tenderer vi i retning av å oppfatta den andre som eit føreliggjande faktum, eit kasus. Men det motsatte er òg tilfelle. Dersom vi objektiviserer den andre, er det ikkje så lett på same tid å *ta han* og *det han seier* alvorleg.

Problemet den unge presten beskrev ovenfor, er *ikke* kirkevergen, ifølge vår dialogiske og språkssystemiske forståelse. Han er bare seg selv. Problemet er heller ikke *arbeidsgiver*, Fellesrådet, som lar kirkevergen få være seg selv på bekostning av andre, og dermed blir

medansvarlig for en uetisk yrkesutførsel. Nei, sett ut i fra vår forståelse, er fokus i veiledningen på den veilededes ansvar for *ikke å la seg krenke*. Hun kan la seg krenke ved å oppgi sin frihet og gjennom å vegre seg for å ta valg. Da lar hun seg bli objekt i andres livsutfoldelse, og andres valg får avgjørende negative konsekvenser for henne.

Videre må fokus i veiledningen være på at den veiledede på *sin side ikke blir en krenker* av den andre. Det kan hun bli gjennom å gjøre den andre til et faktum, en ting i sin verden, til ”en sånn en”, for eksempel en diagnose eller en stakkar som det er synd på.

3. *Subjekt i eget liv. Ikke tilskuer eller objekt i den andres*

Når veileder snakker et språk som fastholder den veiledede som subjekt i eget liv, oppleves det av enkelte utfordrende, ja til og med provoserende. Dette er særlig i situasjoner der den veiledede omtaler sin situasjon som så overveldende og forteller om den i så overbevisende ordelag at hun selv ikke tror hun lenger har noe handlingsrom eller handlingsalternativ. Det er her det er viktig at veilederen, som Skjervheim understreket, fører inn en ”distinksjon mellom å delta, lata seg engasjera, og på den andre sida å konstatere, å objektivera” (Skjervheim 2005, s. 28).

Vi kan vi ikke velge å være engasjert. Det er vi som mennesker alltid, i et eller annet. Men vi kan velge hva vi engasjerer oss i. Og vi kan velge å la andre avgjøre for oss. Veiledning handler ofte om at den veiledede gjennom veiledningen oppdager at det første valget hun står overfor, er det å selv ta valget. I det øyeblikket hun oppdager at hun har et valg, kan hun ikke lenger klandre andre for hvordan hun har det (Skjerveheim 2005, s. 28):

Handsamar ein det som den andre seier som eit faktum, så stiller ein seg sjølv utanfor med omsyn til temaet, ein gjer seg sjølv til ein framand med omsyn til det.

Dette er bakgrunnen for at veilederen aktivt går inn i det sagte som uttrykk for ett av flere mulige perspektiv. Gjennom *språket i den veilededes fortelling*, fremgår det at det som sies er uttrykk for en posisjon den veiledede inntar overfor det eller den som omtales. Gjennom *sitt språk* som dialogpartner oppbærer veileder med denne grunnholdning, handlingsrommet som den veiledede ofte – som følge av formuleringene i sin fortelling - opplever å ha mistet (Skjervheim 2005, s. 28):

Om ein difor objektiverer si omverd, dei andre og samfunnet, så stiller ein seg utanfor, samfunnet fremtrer då som det for ein sjølv framande, det framande er nettopp det som ein ikkje deltek i, eller er i stand til å delta i. I dette perspektivet framtrer vidare samfunnet og dei andre som determinerte, som fylgjande ubrytelege ”naturlovar”. At det framtrer slik er nettopp ein funksjon av at ein ikkje sjølv deltek, for frå deltakersynstad er ikkje alt førehandsdeterminert, då skal ein nettopp sjølv vera med og avgjera hendingane sin gang, determinera.

Ut ifra det dialogiske veiledningsparadimet ligger det i sakens natur at både veileder og den veiledede er engasjerte, og møter hverandre i et jeg-du forhold i Bubers forstand, slik dette er omtalt andre steder i denne boken. Derigjennom blir de *samskapere* av ”hendingane sin gang.”

4. *Språk mellom forestilling og opplevelse*

Jeg åpnet dette kapitlet med å slå fast at ingenting er vanskelig når alt er greit. Og at alt er greit når det er som det skal være. Vanskeligheter oppstår imidlertid ofte fordi det er så mange forskjellige meninger om hvordan det skal være.

Som følge av *språk mellom forestillingen* vår om hvordan det skal være, og hvordan det faktisk *opplevs* å være, er det at det skapes så vel fysisk-, psykisk-, eksistensiell- og åndelig smerte. Hvor alvorlig dette kan være, gir følgende utsagn av musikeren Magne Furuholmen uttrykk for (Furuholmen 2004):

Det endte på sykehuset for min del. Det skyldtes bandet, det skyldtes kompliserte psykologiske relasjoner oss imellom og et altfor sterkt ønske fra min side om å bidra til å få ting til å gå i stedet for å tørre å la ting skjære seg.

Det er nesten som ved vannkraftproduksjon: Stor vannføring og nivåforskjell = stor energiproduksjon i turbinene. Tilsvarende i arbeidssituasjonen: Stort språk mellom forestillingen om hvordan det skulle vært, sammen med ens investeringer i å få dette til på den ene siden og erfaringen av hvordan det viser seg å være på den andre = stor smerteproduksjon.

Så det avgjørende blir hvordan en ser for seg at det skal være. Igjen er det perspektivet en velger, altså *hvordan* en ser, og hvordan en *tolker* det en ser, som skaper ”problemer” som en så eventuelt lider under selv. Jeg har gjennom årene som veileder hørt meg selv mange ganger sitere tidligere stortingsrepresentant Hanna Kvanmo som en gang uttrykte nettopp dette slik : ”Æ ska vær nøy med ka æ irriter mæ over.”

5. *Tverrfaglig kompetansevirksomhet*

Om den veiledede arbeider for eksempel i kirken, som er en tverrfaglig kompetansevirksomhet, hvordan forestiller hun seg et godt gudstjenestearbeid? Hvordan er et vellykket bryllup? Hvordan er en fin konfirmasjon? Hva er godt begravellesarbeid?

Hvis for eksempel begravelsen bringes inn som et problem i veiledningen, kan det være at veilederen som dialogpartner sitter med mange spørsmål ut i fra egen referanseramme eller erfaring. Kunsten er da å være genuint opptatt av den veiledede og hva *hun* kan og hvilke forestillinger *hun* gjør seg. Sies det noe i handlingsplanen for Fellestrådet om hva som er godt begravellesarbeid?- vet den veiledede det? Sies det noe i Menighetsrådets handlingsplaner om dette? - vet den veiledede det? Sier de ulike yrkesgruppene arbeidsbeskrivelser noe om dette? - vet den veiledede det? Sier menighetens diakoniplan noe om dette? Hva sier eventuelt Kirkeloven og Gravferdsloven? Og: Mener den lokale befolkningen noe om dette? - vet den veiledede det?

Ikke rart det blir ugreit mange steder. Med så mange mennesker som har det som et konstituerende element i sitt vesen å være engasjert, og derfor mener noe om hva deres yrkesgruppe skal gjøre, og følgelig ofte også noe om hva de er avhengig av at andre gjør.

Gjennom tverrfaglige veiledningsgrupper har vi erfart hvordan det å arbeide som en tverrfaglig kompetansevirksomhet innebærer nødvendigheten av at hver enkelt profesjonsutøver i teamet på jobben, er i stand til å forstå de andre profesjonenes arbeidsoppgaver. Og da ut i fra disse profesjonenes egen definering av sine oppgaver.

Veiledningsgrupper preget av dialog og med fokus på den enkelte deltakers fagpersonlige utvikling og vekst, har som en uunngåelig bieffekt at deltakerne får en dyp respekt for hverandre gjennom å være vitne til hvor seriøst den enkelte arbeider ut i fra sine rammevilkår og faglige forståelse.

6. Ekspert på å være seg selv

For å være menneske kreves det ingen skoler, ingen papirer eller ansettelse. Eneste forutsetning for å være menneske, er at en er født. Og det er jo ikke opp til en selv engang.

Samtidig - som noe *værende* i verden, et vesen som fins - er ethvert menneske ekspert på å være akkurat det mennesket det er. Ingen kan være det mennesket bedre enn akkurat *dét* menneske. Akkurat som enhver organist *er* organist, og ekspert på å være akkurat *den* organisten han eller hun er. Vi andre skjønner kanskje ikke at det går an å være sånn. Men *de* er sånn.

Det samme gjelder selvsagt kantoren, eller presten, så vel som diakonen, kateketen, klokkeren, kirketjeneren, kirkegårdspersonalet, kirkevergen, prosten, biskopen og hvem vi nå tenker på innen den kirkelige organisasjonsstrukturen. *Ikke* skjønner *vi* at det går an å være sånn, men *de* er sånn!

Akkurat som enhver ting er det, og som enhver person er det, så er enhver profesjonsutøver det også: Vi *er* hva det er å *være* det vi er – *de facto*!

Derfor kan vi si: ”Jeg *er* organist!” ”Jeg *er* kantor!” ”Jeg *er* prest!” ”Jeg *er* kateket!” osv...for det er det vi er, når det faktisk er det vi er.

Men dette er dessverre ikke *alt* vi er. Det er en dobbelthet, en dualitet, i vår væren, altså i det vi er. *I tillegg til at personer og ting er hva det er å være det de er, er de også sitt bilde.* Ifølge Emmanuel Lévinas betyr dette at enhver person, så vel som ting, ”er hva den er, og den er fremmed for seg selv” (Lévinas 1998, s. 20). Vi *kjenner* oss selv. Og samtidig *kjenner vi ikke* oss selv.

7. Vi er mer enn vi selv vet

Dette fremmede ved oss selv, kaller Lévinas ”*vår egen karikatur*”. Som mennesker, som organister, kantorer, prester, diakoner, biskoper osv. bærer vi vår egen billedlighet, vår egen karikatur i våre ansikter, ifølge Lévinas.

Når vi sier at en ting, eller en person, er seg selv *og* sitt bilde, så er det samtidig et forhold mellom disse to momentene i det vi er. ”Dette forholdet mellom tingen og dens bilde er likheten.” (Lévinas 1998, s. 20)

Jeg illustrerte dette på en forelesning en gang: Jeg hadde med meg en blomst som jeg viste forsamlingen idet jeg sa: ”Dette er en blomst.” Samme blomsten hadde jeg tatt et bilde av, som jeg viste forsamlingen idet jeg sa: ”Og dette er bildet av blomsten.”

Det samme sa jeg så om meg selv: ”Her står jeg.” Og så hadde jeg med meg et bilde som jeg viste dem idet jeg sa: ”Og her er bildet av meg.”

”Du er deg selv lik, du!” er en talemåte som uttrykker nettopp dette at likheten er forholdet mellom det som er å være deg, og det bildet du er bærer av.

”Jeg liker ikke det bildet,” sier folk ofte når de ser på bilder de selv er med på. ”Jeg ser så fæl ut!” Eller: ”Jeg ser jo ikke ut i det hele tatt på det bildet!” Eller om bildet som tegnes i en krangel mellom samlivspartnere: ”Jeg kjenner meg ikke igjen i den beskrivelsen av meg!” Eller: ”Så synd at *dét* er det bilde du har av meg, - at det er *sånn* du ser meg!”

Jo mer jeg kjenner meg igjen i den andres bilde av meg, jo mer kjenner jeg meg hjemme, trygg, i den andres nærhet og i den andres perspektiv på verden for øvrig. Det er ingenting som er så sterkt som å oppleve seg sett, oppleve seg forstått, tatt på alvor som den en selv opplever at en er. Derfor er trygghet og opplevelsen av nærhet gruppe-medlemmene imellom, et biprodukt i dialogiske veiledningsgrupper. ”Jeg merker at jeg rett og slett har blitt glad i dere,” hører jeg ofte sagt under evalueringen av veiledningsgrupper.

8. Bildene vi danner oss av oss selv og av den andre

”Så hvem ser *du* deg selv som?” ”Og hvem erfarer *du* at du er?” ”Hva forestiller du deg er *din* oppgave? - og hva forestiller du deg er *de andres*?” Sprik mellom den du *ser* deg selv som, og den du *kjenner* deg som, skaper smerte. Og sprik mellom den *du* ser andre som, og den *de* ser seg selv som, skaper dårlig samarbeid.

Filosofen Avishai Margalit kaller det ”menneskeblindhet” når en person er blind ”for det spesifikt menneskelige” hos andre mennesker (Margalit 1998, s. 97). Han ser det som et handikap på linje med fargeblindhet. Hva er det å være menneskeblind? Jo, menneskeblind er, ifølge Margalit, den som ser et menneske bare som overflate, som sitt ytre bilde, slik det fremstår for en observatør. Menneskeblindhet er å forstå den andre bare ut i fra et fornuftsresonnement, ut i fra teorier om vedkommende, og ikke ut i fra et reelt møte med ham eller henne. Det Buber og Skjervheim kaller tingliggjøring eller objektivering.

Å forholde meg til en kollega som om bildet jeg har av vedkommende er sant, er å gå glipp av den andre.

Det som karakteriserer et bilde, er jo nettopp bevisstheten om at det, eller den som avbildes, ikke selv er til stede i bildet. Den andre kan jeg derfor ikke møte i forestillingen, i bildet jeg har av vedkommende. Jeg kan bare møte et annet menneske ansikt til ansikt. Mona Lisa er ikke til stede i bilde av Mona Lisa!

Allerede i det øyeblikk jeg er i stand til å beskrive den andres øyefarge, sier Lévinas, opphører det sosiale forholdet mellom oss. Jeg har tingliggjort den andre. Gjort den andre til et objekt jeg kan observere og billedliggjøre.

Psykiatriens nederlag har blitt hevdet å ligge nettopp i dette at den har redusert mennesker til diagnoser, til forestillinger, og vært blinde for det enkelte menneskets menneskelighet.

I dårlig fungerende staber, forsvinner det menneskelige ved kollegaene idet de fastholdes av kollegaene i sine karikaturer. De gjøres til ”diagnoser”, til ”en sånn en”, til en kategori. Dette kommer til uttrykk i språket den veiledede bruker i fortellingen om sitt arbeid.

Å møte den andre som *en som alltid er mer*, noe annet, enn det bilde jeg har av ham eller henne, er å møte den andre som en fremmed. Hver gang vi møtes, står jeg overfor en jeg ikke vet hvem er. Den andre kan ikke tas for gitt. Ikke forutses. Det er dette som gjør det så spennende å jobbe i team. Den andre representerer en annen virkelighet enn min.

Derigjennom representerer den andre en mulighet for meg til å se ting jeg aldri har sett før. Til å tenke tanker som for meg ennå er utenkte. Og til å oppleve det potensielt nye liv som ligger i det *ennå-ikke-sagte* og i det *ennå-ikke-tenkte* som den andre kan få meg til å si, om jeg lar meg utforske av den andre som selv åpner seg for min utforskning. Dette menneskesynet, denne etikk, ligger som premiss i den dialogiske veiledningssamtalen.

I rådhuset i Leipzig finnes et protokollsitat fra ansettelsen av en organist i 1723: ”Vi fikk ikke den vi ville ha, men vi får gjøre det beste ut av den vi har fått.” Den de hadde fått ble der i 27 år til sin død i 1750. Hans navn var Johan Sebastian Bach. Det aner meg at de var glade for å ha fått en annen enn den de hadde sett for seg.

Idet jeg gjør kollegaen min, eller brukeren av min tjeneste, til en jeg tror jeg vet hvem er, gjør jeg ham eller henne mindre enn han/hun er. Da reduserer jeg ham eller henne til det bildet jeg har laget meg av vedkommende. Og i det bilde er den andre aldri til stede.

Det samme gjelder den andre veien: *Når jeg tror jeg vet best hvem jeg selv er, så glemmer jeg det ved meg som er fremmed for meg*: Nemlig det bildet jeg bærer som jeg selv ikke kan se. Det bilde som selv om det er en karikatur som ikke utgjør hele sannheten om meg, så fremhever det like fullt mer eller mindre karakteristiske trekk ved meg. Med andre ord står jeg som en som er delvis fremmed for meg selv, når jeg står overfor kollegaene mine. Og kollegaen min er ikke bare *delvis* også en fremmed for *seg* selv, men er en helt annen enn det bilde jeg har av ham eller henne. Dette ”ved meg som er fremmed for meg,” kan gjennom dialogen i veiledning bli noe jeg kan gjøre til mitt og dermed få makt over, slik at jeg kan fortsette å stå for det, eller endre det om jeg vil.

9. Å øve vold på den andre

Ifølge vårt dialogiske paradigme blir *det* å holde et menneske fast i det bilde vi har av det, med nødvendighet ensbetydende med å øve vold på hva det mennesket *er*. Og tilsvarende blir det respektløst av meg overfor de andre rundt meg, om *jeg* insisterer på at jeg *er* den jeg er, og ikke tar på alvor *den de ser* når de ser meg. Særlig viktig er dette om de sier de lider som følge av at de opplever at jeg *er sånn* som de forteller meg. For ganske riktig er jeg den jeg kjenner at jeg er. Men så er jeg *også* mitt bilde som jeg selv ikke ser, men som andre ser!

Heri ligger *kjernen til alle konflikter mellom mennesker*: Når jeg - i måten den andre ser meg på – ikke kjenner meg sett som den jeg selv opplever å være, utløser dette protest i meg og eventuelt en kamp for å overbevise om at jeg ikke er den jeg blir sett som (Watzlavick 1967, ss. 51–54 og 82–85). Selv skrur jeg av mottakerapparatet mitt om presten fra prekestolen for eksempel sier: ”Ja, er det ikke sånn da dere at vi alle....” Eller: ”vi mennesker er jo sånn at

vi” ”Snakk for deg selv!” protesterer jeg da inni meg, og får lyst til å reise meg og gå. Kjenner meg krenket. Det er dette Skjervheim har forstått når han sier (Skjervheim 2005, s. 23f.):

Men denne objektiveringa av mennesket som psykologane og sosiologane føretek, er ytterst problematisk. Vi kjenner alt dette spesielle gjennomskodande, avkledande, psykologiske blikket. Like eins veit vi at det er lett å kjenna seg litt elendig til møte framfor dette blikket. Og i alle tilfelle vil psykologane kjenna til at folk flest har svært lett for å knappa seg til på ein karakteristisk måte når dei møter psykologar. I psykologien vert dette utlagt slik at andre inntek ein forsvarsholdning, til forsvar for sitt kjære ego. Men det eg har mistanke om at psykologane ofte ikkje ser, er at folk inntek denne *forsvarsholdningen* nettopp fordi den objektivierende innstillinga er ein åtaksholdning. Ved å objektivera den andre går ein til åtak på den andre sin fridom. Ein gjer den andre til eit faktum, ein ting i si verd. På denne måten kan ein skaffa herredøme over den andre. Eller som Tolman sier: ”The ultimate purpose of psychology is to predict and control.” Men folk flest vil ikkje så svært gjerne verta kontrollerte på denne måten, dei vil sjølve vera dei som kontrollerer, som er herrar. Så det som då vil føreliggja, er ein strid om herredømmet.

Møter jeg kollegaen min som den jeg *har forestilt meg* at han eller hun er, så vil han eller hun kjenne seg mer eller mindre igjen i det bildet eller ikke i det hele tatt. Uavhengig av grad av gjenkjenning vil den andre *alltid* kunne protestere og si at han/hun *ikke* er *sånn*. Og det er alltid riktig.

For som enhver person, er kollegaen min *bærer av sitt bilde*, men er alltid også *det som er å være ham eller henne*. Og for å kunne vite hva det er, må vi *være* den andre. Å dele en annens eksistens er ikke mulig. Med andre ord kan jeg bare lære den andre å kjenne, få et innblikk i hva det er å være den andre, gjennom at den andre lukker meg inn i sin verden. Dette er bare mulig gjennom språket, gjennom dialogen. Vi må snakke sammen. I veiledning spørres det ofte: ”Snakker du med kollegaene dine om dette?” ”Lukker du dem inn i din verden?” ”Utforsker du deres `virkelighet`?” Buber (2008, ss. 28ff) sier:

I ett mänskligt samhälle är det på alla nivåer i praktiken så att personerna allt som oftast bekräftar varandra, i vars och ens personliga läggning och förmåga. Ja, ett samhälle får väl betecknas som mänskligt i samma mån som dess medlemmar bekräftar varandra....

Fundamentet för en människas liv tillsammans med andra människor är detta tvåfaldiga och enda: varje människas åstundan att bli bekräftad av andra sådan hon är – ja, som vad hon kan bli – och hennes medfödda förmåga, att på samma sätt bekräfta sina medmänniskor. Att den förmågan i så måttlös utsträckning ligger i träda vittnar om en helt avgörande, outgrundlig svaghet hos människosläktet. Levande mänsklighet finns bara där den förmågan utvecklar sig.

10. Det erotiske kjærlighetsforholdet

Vi føler oss hele, helhjertede, i det erotiske kjærlighetsforholdet fordi vi der kan vise alt vi er. Og det ikke bare fordi den som elsker oss, orker å se oss og håndterer det de ser. Nei, det skyldes mer enn det. Vi kjenner oss elsket fordi vår elskede ser oss som noe ingen andre ser oss som. Og måten kjæresten vår, ser oss på, påvirker oss.

I tråd med Martin Heideggers forståelse av "projeksjon" projiserer jeg meg selv til å bli den personen kjæresten min allerede ser meg som (Heidegger 1995, s. 185). Følgelig kan vi si at elskereren frembringer det som ligger i den elskede som muligheter. Jo mer du ser meg som flott, jo flottere føler jeg meg. Og jo mer jeg ønsker at du skal ha lyst på meg, jo mer lever jeg opp til å være for deg, den du har lyst på, som samtidig er en virkeliggjøring av mitt eget potensial. Jeg blir ny i den betydning at jeg oppfører meg annerledes enn den jeg har vist meg som før. Nå setter jeg meg selv ut i livet med en opplevelse av meningsfullhet og retning i det jeg gjør. Jeg ønsker å være den du ser meg som, og elsker.

Det samme skjer i møte med kollegaene våre. *Måten kollegaene våre ser oss på*, påvirker oss. Der arbeidet med gudstjenestene går greit, og gudstjenestelivet blomstrer i menigheten, er det ofte en tett relasjon mellom presten og organisten. For idrettsutøvere vet vi at ved siden av f.eks. å være gode med ballen, er *evnen til å gjøre medspillerne gode*, den viktigste egenskapen for lagidrettsutøvere. ”Å nei! Ikke sett meg opp på turnus sammen med henne,” hører jeg av og til referert i veiledningsgrupper med sykepleiere. Og begrunnelsen er ofte varianter av: ”...for du skjønner, når hun er på jobb sammen med meg, blir jeg så usikker. Jeg mister blodposer på gulvet, og jeg finner ikke blodåren så jeg får lagt inn veneflon. Det høres helt dumt ut, men det er sånn!”

11. Effektive team

Vi vet at *effektive team* preges av en felles forståelse av hva teamets oppgave består i, og av at den enkelte i teamet er aktiv ut i fra egen kompetanse. Medlemmene av teamet har en sterk egen identitetsfølelse. Viktig er det også at teamet er lite nok til å være selv-koordinerende, og har klare spilleregler for hvordan man oppfører seg overfor hverandre. Effektive team preges av høy grad av gjensidig støtte og forpliktelse. De har også en klar indre struktur som følge av at de enkeltes roller er uttalte og aksepterte både av den som har rollen, og av dem som ikke har den, men som har andre roller.

Effektivt samarbeid er alltid en følge av et arbeidsfellesskap preget av gjensidig respekt, tillit, forpliktelse, tydelighet, avklart og felles oppgaveforståelse, avklarte relasjoner partene i mellom og avklart egen individuell identitet overfor gruppe og oppgave. Dette høres ut som en moderne beskrivelse slik den gis av kirken i 1. Korinterbrev kapittel 12: ”Dere er Kristi legeme og hver enkelt hans lemmer.... Og alle lemmene har samme omsorg for hverandre. ...for at det ikke skal bli splittelse i legemet. For om ett lem lider, lider alle de andre med. Om ett lem blir hedret gleder alle de andre seg.” All forskning på godt teamarbeid bekrefter at sånn er det.

Å spørre inn i den veilededes fortelling om sitt arbeidsmiljø er en kunst. Særlig om spørsmålene reises ut i fra veilederens egen faglige referanseramme, for eksempel ut i fra

kunnskap om effektive team. Det kreves en uhyre årvåkenhet for at genuin nysgjerrighet i forhold til det som fortelles, ikke skal vike for monologisk, moraliserende bedreviten. Bli jeg som veileder monologisk og paternalistisk på den måten, har jeg sviktet den veiledede og skiftet fokus over på et faktualisert arbeidsmiljø fremfor å bli hos den veiledede i det hun sier.

12. Samarbeidsproblemer og eventuelle konflikter

Samarbeidsproblemer og eventuelle konflikter er *alltid* en følge av at ulike personer ser seg selv og sine arbeidsoppgaver annerledes enn de andre i arbeidsmiljøet gjør det.

Verken arbeidsoppgaver eller problemer eksisterer i og for seg, som et ”noe” med en selvstendig eksistens ”der ute”. Bare for den som sier at noe er en oppgave eller et problem, finnes oppgaven eller problemet, og for dem som sier seg enige i det. Derfor er det umulig å hjelpe noen med et problem *de selv* ikke opplever å ha, selv om alle andre mener de har det. I veiledning reflekteres det som følge av dette perspektivet, mye over hvordan den veiledede kan få kollegaer eller andre, trukket inn i en dialogisk prosess om det som er vanskelig for den veiledede, for derigjennom ut i fra en felles forståelse løse det som hun ser som vanskelig.

13. Analogien mellom kunstforståelse og møtet med den andre

Som terapeut og veileder gjennom mer enn 30 år, har det å forstå et annet menneske, for meg, blitt tilsvarende det å forstå et kunstverk (Johannessen 1990, s. 101):

Å forstå et kunstverk er å kunne svare på det, ”svinge” i harmoni med det. Å ha forstand på kunst vil da innebære å *handle* overfor kunstverk utfra denne innsikten. Vår kunstforståelse vil *vise* seg i det forhold at vi streber etter å komme på bølgelengde med det enkelte kunstverk, finne dets tone, føle oss i overensstemmelse med dets egenart og særpreg. Den som har kunstforståelse vil alltid søke å fastholde kunstverket i dets uttrykksmessige individualitet og finne dets mening innenfor disse rammene. Kunstforståelsen vil med andre ord vise seg i forskjellige former for kunstrelevante handlemåter og reaksjonsmønstre.

Sånn er det også å forstå et annet menneske: Når det uttrykker seg, kan det som sies bare forstås i rammen av vedkommendes egenartede livshistorie. Ifølge Wittgenstein er (Johannessen 1980, s. 100):

Å forstå et musikkstykke ... ikke å være i stand til å identifisere et bakenforliggende innhold av ikke-musikalsk art i det fremførte stykket. Å lytte til musikk med en slik innstilling er å misforstå den. Vi må i stedet få musikken i tale qua musikk. Den er sin egen verden og følger sine egne lover. Den er ikke en *avbildning* av noe annet.... kunstverket har primært som mål å ”si oss seg selv”.

Om jeg ser for meg et stabsmøte eller et møte med samarbeidspartnere som å være på en kunstutstilling eller i et billedgalleri, blir det å forstå kollegaene mine parallelt med det å forstå

et kunstverk. I kirkelig sammenheng skulle denne metaforen være lett å gripe idet det står i Bibelens første bok at "Gud skapte mennesket i sitt bilde." (1. Mosebok kapittel 1 v. 27). Å forstå et kunstverk, ifølge Wittgenstein, er altså ensbetydende med å kunne svare på det, "svinge" i harmoni med det. Å ha forstand på kollegaene mine er å svare gjennom forskjellige former for kollegarelevante handlemåter og reaksjonsmønstre, "svinge" i harmoni med dem som med et kunstverket og la meg *gripes* av dem, uten å søke å *begripe* dem.

På samme måten som den som søker veiledning, har også hennes kollegaer, akkurat som ethvert kunstverk, som mål å formidle seg selv. De er sine egne verdener, og følger sine egne lover. *Om den veiledede forstår dem, vil vise seg i at hun besvarer dem med ulike kollega-adekvate handlemåter og reaksjonsmønstre.*

14. Etikens utgangspunkt

Etikken har sitt utgangspunkt i problematiseringen av min verden ved den andres tilstedeværelse i den, ifølge Lévinas. Og det er min identitet som står på spill i møtet med den andre. I møtet med den andre fremstår jeg *enten* som ansvarlig idet jeg viser at jeg evner å "svinge med i harmoni med" den andre (cf. empatisk inntoning) og svarer adekvat på hans eller hennes behov for hjelp. *Eller* jeg viser meg som en kynisk og egoistisk person som bare tenker på meg selv, og i nytelsen av min egen livsutfoldelse ikke tar hensyn til den andre.

Den veilededes møte med kollegaene sine i staben eller i teamet som skal gjennomføre for eksempel en kirkelig handling, eller funksjon i menigheten, dreier seg, som sagt ovenfor, om etikk: Om det gode liv - for en selv og for den andre, og om hva som er en god eller dårlig handling, slik jeg hevdet innledningsvis i dette kapitlet.

Konkret betyr dette at det er en egoistisk og uetisk handling som er utført, når en ikke tar tilstrekkelig hensyn til hva det gode liv innebærer for den som handlingen får konsekvenser for. Et eksempel:

En 70 år gammel mann hadde vært i bibelstudiegruppe sammen med organisten i prestegjeldet der han bodde. De hadde kommet i snakk om forskjellige ting angående gudstjenesten, blant annet salmesangen. Mannen som tidligere hadde sunget i kor i mange år, og som var glad i å synge, sier: "Det er jo ikke råd å synge i kjerka, fordi toneleiet ligger så høyt på så mange salmer, så bare kona kan være med å synge og ikke jeg."

Ja, mange av de andre sa seg enige i det, og fortalte hvordan de opplevde at stemmen sprakk, og de fikk vondt når de prøvde å synge, så det ga de seg med.

Da mannen spurte organisten om han "ikke kunne legge'n litt ner", som han var vant til at de kalte det når "den som spilte piano til sanger på andre møter i menigheten la'n litt for høyt, men som følge av tilbakemelding la'n ned til et toneleie som passet de som sang." Da svarte organisten at toneleiet hadde sunket så mye i befolkningen at han så det som sin "oppgave som organist å holde toneleiet oppe i riktig leie" – hva nå riktig toneleie er, - og for hvem det er riktig!?

”Så organistene skulle ikke møte folkets behov for å synge i kjerka,” konkluderte mannen, ”men i stedet skulle de få folk til å strekke seg for å få opp toneleiet i befolkningen.”

”Du vet,” sa han til slutt:” Da trakk jeg meg, for jeg har jo respekt for dem som kan det. Men jeg syns det var en unødvendig og dum måte å svare meg på, er du ikke enig i det, TK?!”

Organisten det her fortelles om, utfolder det som innen etisk teori kalles autoritær bedreviten (Kemp 1996, s. 88):

Moralisme er autoritær bedreviten, mens ekte etikk utgjør en appell til tilhøreren om å overveie om en bestemt oppfatning av det gode liv kan tjene som en mulig horisont for handlingen.”

I fortellingen ovenfor ser vi hvordan selv en gudstjenesten kan bli en uetisk handling om den preges av, for eksempel, prestens eller organistens nytelse ved utfoldelsen av faget sitt, av kunsten eller av teologien, på en slik måte at de ikke tar hensyn til hva det gode liv, den gode gudstjeneste, innebærer for de andre i menigheten. Det er både u-kristelig og u-etisk om prester og organister har en selvbevissthet som rommer embedspotente tanker som går utenpå menigheten, og som medfører at faget, kunsten og teologien, blir det *store* og enkeltmennesket *forsvinner* av syne. Om den veiledede har slike holdninger, vil de alltid komme til syne i språket hun velger å fortelle om sin praksis ved hjelp av.

Når presten nekter gravfølget å synge ”Leid milde ljøs” fordi den ikke er kristelig nok, eller ”Å leva det er å elska” ikke tillates sunget i bryllup, ja, da mangler det jeg ovenfor hevdet var en forutsetning for å kunne handle etisk i jobben vår, nemlig at vi for å kunne handle etisk også må være en følende, handlende person som ikke bare forholder oss til hva som er riktig for oss selv, og det gode liv for *oss*, men vi må *også* ta innover oss hva det gode liv innebærer for den andre som jeg er ansvarlig for. Det er her Jesu formulering ”Dere har hørt det sagt, men jeg sier dere...” blir forbilledlig.

Eller som Ludwig Wittgenstein understreker det med det han kaller ”den tause kunnskapen” som kjennetegner en ansvarlig livsutfoldelse. ”Den tause kunnskapen” er, ifølge Wittgenstein, den erfaringsbasis som gjør at jeg vet når en regel skal følges, og når den ikke skal følges. Når det er rett å gjøre det som er riktig. Og når det er galt å gjøre det som ellers er riktig. Gjennom veiledningsdialogen kommer ofte denne ”tause kunnskapen” til uttrykk, og veileder og den veiledede kan sammen konkretisere den til bevisst erfaringsbasert kunnskap.

Når Jesus bryter Loven og omtolker skriftens tradisjoner viser han hvordan normer og ledetråder bare er ”abstraksjoner som er blitt trukket ut av konkrete narrative modeller for livet, og som deretter er anvendt til å styre det aktive livet og dets historier. Disse abstraksjonene vil bare vedkomme oss i den grad de inngår som en del av de historiene som bærer vår historiske eksistens.” (Kemp 1996, s. 89). Fortellingen om toneleiet som ikke lenger passet folket som lever i dag, er et eksempel på dette.

Ofte vil veiledningen utgjøre en prosess der den veiledede blir seg bevisst normer og ledetråder for sin yrkesutøving eller for sitt liv, som viser seg å være irrelevante, uetiske, eller rett og slett destruktive, i dag. De er utgått på dato.

15. Kjernen i ethvert samarbeidsforhold

Det som til nå er sagt i dette kapittelet, handler om kjernen i ethvert samarbeidsforhold på enhver arbeidsplass, og i ethvert samliv: Det handler om det å gå inn i et *reelt* møte med den andre, slik at det på den ene siden *forplikter* meg å ha sett den andres behov. Jeg lar meg gripe av den andres situasjon samtidig som jeg ikke fraskriver meg ansvaret for vedkommende. Det er denne a-symmetrien i møte med den andre som Lévinas er opptatt av i sin filosofi.

Han understreker hvordan *den andre* på den ene siden *står over meg* som en oppdragsgiver, for ansiktet hans minner meg om mine forpliktelser og dømmer meg. Det bringer bud fra en høydedimensjon, transcendensens dimensjon, som kan presentere seg som en fremmed uten å stille seg opp imot meg som en hindring eller en fiende (Lévinas 1995, ss. 93ff). Tolstoys fortelling om skomakeren som ventet på at Kristus skulle besøke ham, er et eksempel på dette. I stedet for Kristus kom alle disse fremmede som trengte omsorg. Nedtur! – og så viste *det* seg å være selve gudsnærværet.

På den andre siden fastholder Lévinas, *står den andre under meg*. Det er nemlig opp til meg å ta ansvaret for den andres ulykke og finne midler til å lindre den. Eller for å si det mer konkret: Det er mitt ansvar, i samarbeid med de andre impliserte, å legge til rette for en god begravelse, eller for den saks skyld et godt bryllup eller en god gudstjeneste når jeg er ansatt med medansvar for slike tjenester.

Samarbeidsproblemer, så vel som samlivsproblemer generelt, handler om dette ene i møtet med kollegaer eller med dem jeg lever sammen med: - at den andre kjenner seg krenket, det vil si ikke sett eller forstått i lys av sin egen livshistorie, i lys av sin egen selvforståelse.

Følgen av dette blir at en kjenner seg definert inn i den andres virkelighet som et rent *middel* som den andre bruker til å nå *sine mål* ved hjelp av. Det krenkende i dette er at jeg opplever meg som et objekt, en statist i den andres narsissistiske selvtillit, og ikke som handlende subjekt i mitt eget liv.

En ung prest har følgende fortelling, som eksempel på dette, med til veiledning:

Han er helt rå. Han ser meg ikke. Han sårer meg. Han ser ingenting eller lite av det som er viktig for meg. Tilsynelatende ser han ikke noen andre. Hvis han ser noen andre ser han de som er svakere enn han. Før jeg startet i jobben fikk jeg høre at jeg skulle være forsiktig med han fordi han er så sårbar. Han ser ikke at jeg er et nytt menneske i bygda som han må forholde seg til. Jeg er for øvrig første kvinnelige prest i bygda, og har vært her 9 måneder. Alt kan ikke være som før, for jeg er ikke den presten han samarbeidet med i 15 år. Det bør nevnes at han ble ansatt i 1978. Det han ser er bygda og hvordan alt var før i tiden. Han liker ikke forandringer. Han har litt selvinnsikt og opplever seg selv som pedantisk.

I begynnelsen, sa jeg i mot han, men det ble så mye hakking og kjefting på meg at jeg til slutt holdt opp med det, og jattet med isteden. Helsa mi har blitt bedre

etter det. Nå sier jeg i mot han av og til, når vi er uenige om noe som er veldig viktig for meg. De andre i staben hører på hva jeg sier og mine argumenter, men det blir hans vilje som veier tyngst likevel, og som blir tatt mest hensyn til, alltid.

Jeg ser at kirkevergen og soknepresten gjør hva de kan for å dempe konfliktnivået, dysse det ned, for det blir så slitsomt når organisten er gretten, sur, vrang, misfornøyd og lei seg. Han spiller mye på sin egen sårbarhet. Jeg forstår dem, jeg har gjort det samme selv, men det er ingen god langsiktig løsning.

Det som gjør han helt rå, er at han får alle til å ta hensyn til hans behov og tradisjoner. Han får som regel viljen sin. Han snurrer alle i staben rundt lillefingeren, inkludert meg. Og det provoserer meg, at til og med jeg lar meg rive med på hans noter. Jeg synes ofte synd på han og jeg får et behov for å vise han omsorg. Andre ganger har jeg lyst til å spytte på han.

Han mener ikke å være slem, tror jeg, men han kjefter på meg hele tiden. Det er heldigvis ikke når vi er alene, så andre ser og hører hva som skjer. Det er ikke bare i stabssammenheng. Han mangler noen av de sosiale antennene.

For eksempel: Vi arrangerte vigselseminar for alle brudeparene som skulle vies i løpet av året (og det var ganske mange). Da vi kom til den delen som hadde med salmer å gjøre, sto han oppe på galleriet, tittet ned på meg, og sa: "Dere skjønner, jeg og han presten som var her før, vi samarbeidet så godt vi. Det er annerledes nå." Og videre sa han: "Den andre presten, han pleide å fortelle litt om hver salme og hver bryllupsmarsj før jeg spilte den. Men nå må jeg gjøre det selv." Han er helt rå, for han skjønner ikke konsekvensene av hva han sier og gjør.

Det er alltid et eller annet jeg har gjort galt eller ikke har forstått. For eksempel hvor døpefonten skal stå, og hvor det er galt at jeg satte den 30cm unna, og da sa han: "Du kan jo ikke bare bestemme hvor den skal stå." Alt skal gjøres som før. Vi reiser også på konfirmantleir dit han vil at vi skal reise, og det er selvfølgelig samme sted som det alltid har vært. (Det skal sies at han er med som leder.)

Et annet eksempel: Vi bruker det alternativet på nattverdsliturgien som passer han. Det er ingen tvil om at han er god til å spille orgel, det er heller ingen tvil om at han kan mye om bygda, han har enormt med kunnskap på mange felt. Han mener noe om alt, og for meg er det en trussel at han trækker på prestestier, og at han forsøker å "ta" jobben min. Og at han tar avgjørelser som han egentlig ikke burde bli hørt i.

Han trækker over grenser. Han overfører sine egenskaper på andre, og tar andres funksjoner. Han bestemmer begravelsestidspunkter.

Av og til tror han at han er prest. Han forteller meg hva som er tema i preteksten osv. Og jeg tror ikke han gjør dette for å få meg til å føle meg utilstrekkelig. Dessuten er han helt rå fordi han overfører sine egenskaper på meg. For eksempel har han sagt: "Det er fort gjort å glemme en begravelse, og det gjelder både for prester og organister."

Det er jeg helt uenig i. Den dagen jeg som prest glemmer en begravelse, må jeg finne på noe annet! Det provoserer meg at han tillegger meg slike egenskaper. Og jeg er så opptatt av å gjøre en god jobb, bare det at han tenker tanken at jeg kan glemme noe så viktig får det til å grøsse på ryggen min. (Gjengitt med tillatelse).

Ovenfor henviste jeg til Lévinas som hevder at etikken består i problematiseringen av min verden ved den andres tilstedeværelse. Enhver som er ansatt, er den andre som forstyrrer kollegaene sine, og rett og slett ved sitt nærvær problematiserer deres verden. Enhver arbeidstaker utgjør en etisk utfordring for sine kollegaer. Denne utfordringen reflekteres det mye over i veiledning.

Rett og slett ved kollegaers nærvær, *hemmes* den som søker veiledning, fordi hun ønsker å være en ansvarlig etisk handlende person. Det blir vanskeligere for henne å være spontan på grunn av kollegaers nærvær. For hun kan ikke hengi seg til nytelsen av sin egen livsutfoldelse, sin utfoldelse av det hun er ansatt for å være i jobben sin, *uten å ta hensyn til de hun står i et forhold til* rundt seg.

Det samme gjelder presten som er sammen med den veiledede i staben, eller kateketen, diakonen, kirkepersonalet for øvrig. For å være mennesker som handler etisk ansvarlig må alle i et team legge bånd på sin egen livsutfoldelse og ta hensyn til hverandre og slik gjøre helheten i en gudstjeneste, en begravelse, et bryllup, eller en konfirmantsamling mulig. De må ta hensyn til hverandre, til kollegaene sine, for å kunne se seg selv som etisk ansvarlige og ikke egoistiske eller kyniske.

Om den som søker veiledning tar tilstrekkelig hensyn til kollegaene sine, kommer tydelig til uttrykk i det språket hun forteller om seg selv og sitt arbeid i. Igjen viser det seg at refleksjonen i veiledning er en etisk refleksjon.

16. Nestetjeneste er gudstjeneste

Når min nytelse av å være presten, av å være organisten, av å være veileder eller hva det nå er jeg er i mitt yrke, blir til et narsissistisk begjær etter å utfolde meg selv eller speile meg selv i alt og alle, blir samspillet i staben, eller lengselen etter å samarbeide som team rundt en gudstjenestelig handling, istedenfor å være berikende og gledeskapende, til en kamp om å få kontroll over de andre. Da oppleves jeg som kynisk og urettferdig. Da blir jeg årsak til konflikter og det dårlige arbeidsmiljøet lar seg ikke forbedre så lenge jeg er meg selv på den måten.

Det er når narsissistiske og egoistiske behov søkes tilfredsstillet, at det i staber oppstår konflikter der løsning *ikke* er mulig. I slike situasjoner blir det ikke bare *arbeidsgiverens identitet* som står på spill, men også den fra staben som går i veiledning. For i den dialogiske veiledningssamtalen der den veiledede møter veilederen med hele sitt vesen her og nå, og i et jeg-du forhold, blir det umulig for henne å undra seg sin egen ansvarlighet for å velge hvordan hun vil forholde seg til det hun forteller om fra sitt arbeid, og om sin kollega.

Dersom den som søker veiledning i sin utfoldelse av seg selv - som arbeidsgiver eller arbeidstaker, for eksempel i kirken - ikke tar tilstrekkelig hensyn til andre, går hun glipp av det virkelige liv, og berøver seg selv for den rikdom som ligger i møtet med andre mennesker som en fremmed virkelighet hun ikke har tilgang til utenom gjennom dialogen med dem som ikke er som henne (Kemp 1992, s. 88).

Dialogen er første skritt frem mot en realisering av det etiske idealet om et ekte menneskelig fellesskap (Kemp 1996, s. 16).

Et slik ekte fellesskap har fra Immanuel Kants tid vært kjennetegnet av at de som inngikk i det, handlet slik overfor hverandre at de til enhver tid respekterte den andre i fellesskapet som et mål i seg selv, og aldri bare som et middel (Kant 1789, s. 429).

Om den som søker veiledning står i *en kirkelige tjenesten* er denne på den ene siden å forstå som en tjeneste for hennes neste, den andre, og på den andre siden en gudstjeneste, altså en tjeneste for Gud.

Denne tjenesten for den andre, og for Gud, er verken av eller for Gud hvis den er en narsissistisk ekshibisjonisme, en utstilling av egen fortreffelighet. Og tjenesten er like lite av og for Gud om den ikke har nesten, den andre, som sitt mål. *Nesteglemselen*, det er sviket (Lévinas 1998, s. 162). Dette kommer tydelig frem som sådan, til tider, både i det som det fortelles *om* i veiledningen, og gjennom *språket* som brukes av den veiledede som forteller. Veilederens utfordring er da å ikke svikte den veiledede ved å bli en medoppretholder av en praksis som er uetisk i sin nesteglemsel.

I de situasjonene må veilederen vokte seg selv for ikke å opptre uetisk gjennom å henfalle til krenkende bedrevitende moralisme med utgangspunkt i faktualisering av de omtalte kollegaene ut i fra egen erfaring og egne perspektiv.

Alt hadde vært greit for den veiledede om hun og kollegaene hennes - de som inngår i kirkens tverrfaglige kompetansevirksomhet - klarte å være til stede for Gud og sin neste i sitt kirkelige arbeid, og ikke krevde så stor plass til sine *egne* prosjekter at de til tider oppleves av hverandre som om de har glemt hvorfor de er i den tjenesten de er.

I møte med realitetene i kirken, som i arbeidslivet generelt, er det viktig at veileder og den veiledede i sitt dialogiske samarbeid, stadig hjelper hverandre til å se at også i deres samtale kan det skinne igjennom at de *begge*, til tider, glemmer at *nestetjeneste er gudstjeneste*, og at *nesteglemsel er det motsatte av gudstjeneste* (Lévinas, 1998, s. 162).

Det kan være fort gjort for den veiledede å glemme at ikke bare brukerne av hennes tjenester, men *også* kollegaene hennes er hennes neste. På samme måte kan det være fort gjort for veilederen i møte med den veiledede å glemme at ikke bare *hun* er veilederens neste, men også de han møter gjennom hennes fortelling.

XI. Språkssystemisk veiledning og kvalitativ forskning

Av T K Lang

Jeg tar i dette kapitlet utgangspunkt i at jeg som veileder i en språkssystemisk tradisjon, i stor grad arbeider likt med samfunnsforskere som anvender kvalitative metoder. De kvalitative tilnæringsmåter i forskningen brukes for å beskrive så nyansert som mulig ”det som finnes” i et avgrenset sosialt ”felt”. Feltet velges fordi det antas å kunne belyse den ”problemstillingen” forskeren med sitt prosjekt er opptatt av. Denne ”belysningen” skjer ved hjelp av en så nyansert og helhetlig beskrivelse som mulig, av avgrensede enkeltmiljøers, personers eller situasjoners karakteristiske grunntrekk, særpreg og utviklingshistorie. Målsetningen i kvalitativ samfunnsforskning er å søke seg frem til den implisitte ”teori om verden” som aktørene har. Hvordan de selv forstår og opplever det de gjør.

Språkssystemisk veiledning tar utgangspunkt i refleksjon over praksis. Den veilededes praksis fungerer som en parallell til samfunnsforskerens ”felt”. Praksisen som reflekteres over forstås som det ”sted” som kaster lys over hvordan det som ble gjort, fungerte; hvordan det ble opplevd; og hvordan det kan forstås ut i fra intensjon og resultat.

Liksom forskeren innenfor kvalitativ samfunnsforskning er veilederen innen språkssystemisk tradisjon opptatt av å få frem en helhetlig og nyansert beskrivelse av den veilededes konkrete arbeidssituasjon, og av hans eller hennes faglige utfoldelse og tolkning av sin profesjonelle praksis i denne situasjonen.

1. Fra årsak-virkningsorientert til forståelsesorientert veiledning

En praksis forstår jeg her i tråd med Wittgenstein som ”en helhet bestående av en regel og dens etablerte anvendelse” (Åmås 2000, s. 116). Enhver menneskelig handling, eller praksis, bærer i seg en normativ logikk og erfaring. Språkssystemisk veiledning er en arbeidsform som gjør det mulig å avdekke og forstå denne forståelsen, denne logikken som sammenvevningen av normativ forståelse og handling skjer i samsvar med, i enhver praksis. Praksisen taler altså for seg selv. Den viser hvilken forståelse den som handler har.

Veiledningens målsetning er en fag-personlig utvikling og vekst som følge av ny forståelse. Gjennom nye måter å betrakte sin praksis på, søker den veiledede en optimalisering av seg selv i sin videre praksis.

Denne fag-personlige utvikling og vekst muliggjøres *ikke* gjennom produksjon av teorier og årsaksforklaringer, men gjennom reflekterende innsikt. En innsikt, en forståelse, som kan brukes i avklaring av enkeltstående problemsituasjoner. Denne forståelsen eller ”teori om verden” utgjør for eksempel den tro og teologi som ligger implisitt i en konkret kirkelig praksis.

Ved hjelp av veiledning søker for eksempel en prest å gripe - gjennom å sette ord på den - den teologiske forståelsen og pastorale kunnen som hans eller hennes konkrete og avgrensede praksis, som det reflekteres over, viser. Dette gjøres ved at den veiledede så nyansert som mulig beskriver sin praksis som en helhet i en konkret pastoral kontekst, og ved

hjelp av veilederens måte å stille spørsmål på. Spørsmål som åpner nye perspektiver som den veiledede kan arbeide videre med.

Denne aktørens subjektive meningshorisont er det en prøver å forstå og beskrive også innen kvalitativ samfunnsforskning. En søker å gjøre dette så nyansert som mulig, ved hjelp av konkrete kvalitative metoder som observasjon og feltarbeid, intervjuer og dokumentanalyser. Jeg går ikke nærmere inn på disse metodene her. En lett tilgjengelig og utdypende presentasjon av dem gir religionssosiolog Pål Repstad i sin bok *Mellom nærhet og distanse* (2000).

Rett forstått er ”teksten” det sentrale uttrykk og arbeidsmateriale både for forskeren som anvender kvalitative metoder og for den språkssystemisk arbeidende veilederen (Repstad 2000, s. 13). Samfunnsforskeren i den kvalitative forskningsprosessen skriver felt- og observasjonsnotater som den videre analysen bygger på, og nedtegner innholdet i intervjuer og uformelle samtaler. På samme måte tar en i veiledning utgangspunkt i observasjoner, situasjonsbeskrivelser, samtalereferater (”verbatims”), prekenmanuskripter, bakgrunnstekster fra Bibel, alterbok, referater fra menighetsråd, brev fra biskopen eller andre relevante tekster som presenteres som veiledningsmateriale.

Det er en radikal forskjell mellom den kvantitative og den kvalitative forskningstradisjonen. Den kvantitative naturvitenskaplige og samfunnsvitenskaplige forskningen som nettopp er opptatt av å avdekke det som ”er”, det vil si den del av verden som kan sees, tas på, som står stille og kan sammenliknes over tid og kontrollmåles ved hjelp av mengdeangivelse og hyppighetsanslag, gjennom å telle og sammenlikne for å avdekke statistiske sammenhenger slik at en kan kontrollere eller påvirke adferd og situasjoner utenfra.

Ifølge samfunnsforskeren Michael Argyris støtter kvalitative forskningsstudier opp om et mer sjenerøst bilde av mennesket enn kvantitative studier (Argyris, 1978).

Kvalitative studier viser mennesket som fritt, kreativt og bevisst og beveger seg dermed tett opp til hverdagsbildet av mennesket, mens det menneskesynet man kan finne i kvantitativ samfunnsvitenskap innebærer at mennesket sammenliknes med en nokså enkel datamaskin (Repstad 2000, s. 16).

Det er en radikal forskjell mellom den årsak-virknings-avdekkende, forklaringsorienterte veiledningstradisjonen, og den språkssystemiske, forståelsesorienterte veiledningstradisjonen.

Den årsak-virkningsorienterte veiledningen har sin praksis ofte fundert i psykologiske teorier som forklarer det meste ut i fra psykisk dynamikk forankret i barndomsopplevelser, eller fundert i sosiologiske, filosofiske eller teologiske ontologier som fastslår hvordan alt er, og hva en bør gjøre for å påvirke årsaksfaktorene når en har avdekket dem, slik at en kan oppnå det en ønsker i fremtiden. Denne form for veiledning har et perspektiv på virkeligheten som noe som finnes i og for seg, uavhengig av observatøren, som et ”noe” som kan avdekkes, forklares og forandres ved hjelp av dertil egnede redskaper.

Den språkssystemiske, forståelsesorienterte veiledningstradisjonen fokuserer i sin praksis ikke på sosiale systemer, men på språkssystem, der forståelse og atferd utvikles som sosiale konstruksjoner, og der menneskelige systemer forstås som kommuniserende systemer som eksisterer i språk. Slik forstått er sosiale system et stadig foranderlig produkt av sosialt formidlede virkeligheter, jfr. Kirken som ”de troendes felleskap.”

Som språksystemikere er vi ikke så opptatt av hvorfor noe finnes, eller av hvor mye, eller hvor ofte det finnes. Gjennom veiledningen søker veileder i samarbeid med den veiledede, å gripe og utvikle den teologiske kunnskap og pastorale kunnen som praksisen rommer, gjennom å sette ord på den, sa jeg ovenfor. Måten dette gjøres på, har mange fellestrekk med en retning innenfor kvalitativ samfunnsforskning som kalles "Grounded theory" som understreker sterkt at teorier om hvordan mennesker oppfører seg og hvorfor de handler som de gjør, skal vokse frem med en sterk forankring i det empiriske materialet (Glaser 1967).

2. Kvalitative metoder handler om beskrivelse og forståelse - ikke om årsak og forklaring

Der samfunnsforskeren står overfor et unikt og særpreget fenomen, eller en situasjon der det er uklart hva en egentlig er ute etter å måle, nytter det ikke å bruke den kvantifiserende og sammenliknende logikken som kvantitative studier både innen naturvitenskap og samfunnsvitenskap i hovedsak er basert på.

Skal en kunne forstå slike unike, særpregede og lokale fenomen, eller avdekke noe utydelig men avgjørende i ett, eller i et begrenset antall menneskers liv, er en tjent med å anvende kvalitative metoder.

Disse metodene betinger et nært forhold mellom forsker og miljøet, eller mellom forsker og personene, som utforskes. Idealene i den kvalitative forskningstradisjon om nærhet og langvarig kontakt er en følge av at en gjennom de konkrete kvalitative metodene observasjon og feltarbeid, intervjuer og dokumentanalyser søker å gå i dybden av et avgrenset fenomen eller miljø. Dette ønskes for å kunne gi en helhetlig beskrivelse av konkrete utviklingsforløp, lokale prosesser og særtrekk ved akkurat denne konkrete situasjonen eller dette unike fenomenet. Gjennom kvalitative tilnæringsmåter søker en så nyansert som mulig å beskrive de aktuelle fenomeners fremvekst og særegne karaktertrekk eller egenskaper.

Dette krever åpenbart mer tid enn kvantitative spørreundersøkelser gjør. Og det kreves et tillitsforhold mellom forsker og de(n) utforskede. Dette fordi målsetningen innen kvalitativ forskning er å gi en helhetlig beskrivelse av aktørenes egen virkelighetsoppfatning, deres motiver og deres tenkemåte som gjør unike, konkrete og lokale utviklingsforløp, forståelige. Derfor idealene om nærhet og langvarig kontakt.

Følgelig er kvalitativ forskning noe som ikke alltid er like spennende, noe som tar tid og er krevende på en måte som gjør at en viss porasjon personlig interesse for feltet ansees som positiv for motivasjon og utholdenhet i arbeidet. Det anses også som en fordel innen kvalitativ forskningstradisjon om en har forhåndskjennskap til miljøet en observerer eller gjør feltarbeid i. Har en det, kan en lettere forstå det som skjer, og unngå pinlige feiltolkninger og misforståelser.

Samtidig er det åpenbart at kvalitativ forskning er avhengig av at forskeren selv ikke står i et sterkt avhengighetsforhold til miljøet som utforskes, eller til aktører i det, slik at utfallet av forskningen kan få sterke personlige konsekvenser for forskeren selv.

Det er alltid et problem i kvalitative studier å opprettholde distanse og upartiskhet. Om forskeren har egne anliggender bak sitt forskningsprosjekt, begrenser dette lett undringen over det en hører når en intervjuer, eller over det som skjer mens en observerer. Denne undringen - som kvalitativ forskning er avhengig av - blir også fort begrenset, eller borte, om forskeren

kjenner seg så hjemme i miljøet at han eller hun tar for gitt forståelsen av det en observerer eller hører.

Som språkssystemisk tenkende har jeg lært meg å se at det finnes mange virkeligheter, og at disse eksisterer samtidig. Jeg har mistet troen på muligheten av å være ekspert på menneskelig oppførsel; på hva som er Det gode livet; og på hva som er best for andre enn meg selv. Det er ikke lenger mulig for meg å forklare alt ut i fra psykologisk dynamikk forankret i barndomsopplevelser eller i familiesamspillet. I stedet har den forståelse vokst frem at kunnskap om enkeltpersoners-, familiers- og andre sosiale systemers virkelighet ikke er annet enn en konstruert virkelighet skapt av dem som deltar i beskrivelsen av den. Altså de som snakker sammen og blir enige om hvordan noe er, skaper samtidig det som de er enige om at fins. Innen familierapien betyr dette for eksempel at familier ikke eksisterer utenfor en observatørs språk eller beskrivelse, på samme måten som problemer ikke fins i seg selv, men oppfinnes av de(n) som beskriver noe som et problem. Harlene Anderson summerer opp dette slik (Anderson, Goolishian 1992, s. 69):

Problem, som upprörd protest, är ett slags gemensamt utvecklad mening som finns i pågående dialog och kommunikation. I dialog är ny mening ständigt under utveckling och inget ”problem” kommer att finnas för alltid. Med tiden kommer alla problem att upplösas. Dvs alla problem för med sig ett ökande eller minskande antal människor och deras engagemang, och alla problem har en ständigt föränderlig mening, beroende på vem som är i relevant kommunikativ handling med vem vid ett givet ögonblick. Medspelarna i ett problemsystem förändras efter hand och vartefter samtalen förändras, ändrar sig även det definierade eller beskrivna problem som de kämpar med. Dvs problem och de system som organiseras av dem är inte konstanta enheter som finns kvar till den tid då de är lösta eller reparerade. Problem och problem-organiserande system förändras och omtolkas lika ofta, och lika fort, som andra livsberättelser, dvs de historier som vi organiserar mening och social kontakt omkring.

Slik sett lever vi som mennesker i en verden av samtaler, kommunikative handlinger og livsberetninger, og skaper forståelse av oss selv og av hverandre gjennom foranderlige historier og selv-beskrivelser. Vi gjør altså våre liv om til historier, og historiene vi skaper, blir våre liv. Måten vi erkjenner eller forstår oss selv, Gud og verden på, bestemmer hvordan vi handler og hvordan vi organiserer vår eksistens.

I dialoger med andre blir selvet ”en selv-andre, mangefasettert biografi som vi konstant skriver og redigerer,” ut i fra en språkssystemisk forståelse. ”Selvet er et stadig forandret uttrykk for våre fortellinger, en væren-og-bliven gjennom språk og historiefortelling idet vi kontinuerlig prøver å forstå verden og oss selv.” (Anderson 1997, s. 216)

Som vinneren av Nobelprisen i litteratur, Gabriel García Márquez, uttrykker det i sin selvbiografi: ”Livet er ikke det som hendte, men det som huskes og måten det huskes på gjennom fortellingene om det.”

Utifra en språkssystemisk forståelse handler veiledning om å assistere den veiledede i den prosess det er å se seg selv og sin praksis på nye måter, og slik frembringe variasjoner og valgmuligheter som optimaliserer den veilededes trivsel og praksis.

Veilederens ekspertise er ikke på mennesket, livet, Gud, yrkesutøvelsen eller verden. Veilederens spesielle kompetanse ligger i det å skape et dialogisk rom og legge til rette for en dialogisk prosess, samt i det å delta som partner i, og opprettholder av, denne prosessen som god veiledning utgjør.

Den veiledede bringer til veiledningen beretninger om konkrete situasjoner han eller hun har opplevd i sin praksis. Gjennom å fortelle om konkrete situasjoner settes det som har hendt inn i en sammenheng. Denne blir uunngåelig en logisk sammenheng. Den veiledede organiserer gjennom å fortelle. Ved hjelp av fortellingen gjøres det rede for forståelse av, og det tillegges mening til, hendelser og begivenheter i den veilededes liv, og til hans eller hennes selv-identitet i ulike relasjoner. Slik former - informerer og re-formulerer - den veilededes beretning rundt sitt anliggende hans eller hennes kunnskapskilder. Hans eller hennes syn på virkeligheten. Ut i fra et slikt forteller-perspektiv skapes vår forståelse både av menneskets natur og adferd ut i fra våre beskrivelser, vårt vokabular og våre historier.

Arbeidet i veiledning blir følgelig hovedsakelig et arbeid med hvordan den veiledede ser tingene. Det vil si at den veiledede mest arbeider med seg selv og de posisjoner eller perspektiver han eller hun forholder seg til livet og praksisen sin ut i fra. Problemer som presenteres i veiledningen finnes ikke i og for seg. Bare ut i fra perspektivet den veiledede ser det ut i fra, eller posisjonen han eller hun inntar i forhold til det, blir noe et problem.

Med dette utgangspunktet er det spennende når tanken på kvalitative metoder innen samfunnsforskningen dukker opp. Jeg blir ikke kvitt forestillingen om at jeg som veileder i stor grad arbeider parallelt med den måten den kvalitative, beskrivende samfunnsforskeren arbeider på.

Teksten er faktisk det sentrale uttrykk og arbeidsmateriale for kvalitative metoder, slik det jo også er i veiledning. I denne sammenheng er det interessant å trekke inn samfunnsforskeren Pål Repstad som sier følgende (Repstad, 2000, s. 13):

Noen stusser kanskje, og tenker på at observasjon av det som skjer rundt en jo gjerne ses på som den kanskje mest sentrale kvalitative metode – og man observerer jo ikke primært tekster, men miljøer, personer og hendelser? Det er riktig, men i den kvalitative forskningsprosessen nedtegner forskeren sine observasjoner i form av felt- eller observasjonsnotater – nettopp tekster som er grunnlaget for den videre analysen. På samme måten nedtegnes innholdet i intervjuer – enten det er uformelle, spontane samtaler som dukker opp i feltarbeidet i tilknytning til observasjon, eller mer forberedte, systematiske intervjuer.

3. Fire interessante kvalitative metoder

Fire konkrete kvalitative metoder er særlig interessante å se i forhold til språkssystemisk veiledning, nemlig observasjon og feltarbeid, intervjuer og dokumentanalyser:

Observasjon: fordi jeg i veiledning ofte kan sitte i samme rom som den jeg veileder sitter med sine klienter i terapi. Eller jeg kan bli observatør av den veiledede som legger frem et video opptak fra sin praksis. Som veileder observerer jeg også hvordan den veiledede oppfører seg overfor meg som veileder og overfor andre medlemmer av gruppen dersom

veiledningen foregår i gruppe, og på hvilken måte han eller hun omtaler seg selv og andre på, gjennom sin fortelling fra sin praksis.

Feltarbeid: fordi samfunnsforskeren utforsker gjennom dette et miljø, og bruker feltnotater, altså skriftlige referater fra feltarbeidet som er gjort i det miljøet som utforskes. Innen pastoral klinisk utdanning har veiledning i stor grad tatt utgangspunkt i verbatim, referater fra samtaler som den veiledede har hatt med mennesker i den praksisen utdannelsen foregår i forhold til.

Intervju: fordi språkssystemisk veiledning primært handler om å skape dialog gjennom å stille spørsmål ut i fra det som fortelles av den veiledede fra hans eller hennes praksis.

Og *dokumentanalyse:* fordi den språkssystemiske veiledningen også forholder seg til dokumenter som f.eks. i kirkelig sammenheng kan være Bibeltekster, alterboken, ordinasjonsløftet, yrkesetiske retningslinjer, arbeidsmiljøloven eller faglitterære tekster for om mulig å se sammenhenger og få forståelser en ikke tidligere hadde oppdaget.

4. Felles idéhistorisk bakteppe

Det historiske bakteppet jeg mener å se at den kvalitative forskningstradisjonen har, stemmer mye overens med den språkssystemiske forståelsens historiske bakteppe. Dette bakteppet er den grunnkonflikten i vår moderne kultur som hele Paul Ricoeurs filosofi kan forstås som et forsøk på å løse. Nemlig på den ene siden (natur-) vitenskap, objektivitet og teknisk ekspertise. Og på den andre siden humanistisk kultur, personlig valg og etikk. En motsetning som ofte formuleres som mellom forklaring og forståelse.

Det var den tyske filosofen Wilhelm Dilthey som først brukte denne distinksjonen på slutten av 1800-tallet for å legitimere humanvitenskapene overfor den eksplosjonsartede utviklingen innen naturvitenskapene. Tanken er at naturvitenskap, dvs. biologi og psykologi, gir forklaringen på mennesket gjennom å fastslå årsakene til dets adferd og funksjoner. Mens humanvitenskapenes arbeider innen historie, eksistensfilosofi, estetikk og litteraturteori gjør mennesket forståelig som følge av avklaringen av motiv og bakgrunn for dets opplevelser og handlinger (Ricoeur 1988).

Den språkssystemiske tenknings begrepsapparat er nyttige redskap i veiledning. Det plager meg når disse redskapene brukes uten forståelse, eller bare med delvis forståelse, av det språkssystemiske perspektiv. Når feil person bruker rette midler, virker de rette midlene på feil måte. Dette har jeg ganske ofte vært vitne til som veileder.

Sant nok skjer det ofte gode ting når veiledere av god vilje anvender disse redskapene selv når de ikke egentlig, eller bare delvis, forstår dem. Men det skjer også ofte at den veiledede opplever seg ”stukket med kniv” eller ”slått i hodet med noe hardt” når veilederen ikke behersker tenkningen bak redskapene. Da blir veiledning til noe vondt, og i verste fall ødeleggende. Når en veileder er uten den gode viljen og bare har sine egne målsetninger for øye når han bruker disse redskapene, er de ofte skadelige. Så er de da gode og nyttige redskaper? Burde de da i det hele tatt gjøres tilgjengelige? Burde ikke skalpell, nål og tråd og så videre fjernes? I hvert fall burde vel bruken av dem begrenses?

5. Skepsis overfor standardisering

Som skeptiker til all standardisering søkt gjennomført av folk som har ”sett lyset” – de som virkelig har forstått hvordan ting er og bør gjøres – så frustreres jeg når jeg nå prøver å formidle hva språkssystemisk forståelse innebærer for veiledningen. Den språkssystemisk tenkende veileder arbeider jo nettopp ut i fra en ikke-generaliserende, ikke-regelstyrt tilnærming. Samtidig kan det unektelig høres ut som jeg nettopp har sagt at manglende forståelse fører til feil bruk. Så hvordan skal jeg da formidle noe om disse arbeidsredskapene i det hele tatt uten å bli nettopp generaliserende og regelformulerende?

Svaret ligger i den som svarer, blir mitt svar på dette dilemmaet. Det blir feil om jeg tror jeg vet hva som er det rette svaret. Som språkssystemisk tenkende har jeg bare mitt eget svar å gå ut ifra her. Andre vil uttrykke seg annerledes.

Idet jeg sier dette, kommer jeg til å tenke på noe terapeuten, Barry Stevens, en gang fortalte meg, fra tiden han samarbeidet med Fritz Perls ved The Gestalt Institute of Canada: Han ble en gang kjørt til en flyplass av en ung kvinne som insisterte på å bli på flyplassen sammen med ham til hun var sikker på at han kom seg vel av gårde. Hun fortalte ham at hun engang hadde kjørt et par til flyplassen sammen med deres fire barn, og så kjørt av gårde. ”Og de måtte vente tolv timer på flyet sitt!” fortalte hun. ”Hva hadde det med meg å gjøre?” var Barry Stevens poeng med å fortelle om episoden. Han var jo alene. Hadde verken ektefelle eller barn med seg. Dessuten hadde han mange erfaringer med at noen ganger når alt går galt, hender utrolig flotte ting som han både har gledet seg over, og som han ville ha gått glipp av dersom alt hadde gått som det skulle. Om ikke annet kunne han jo sove.

Det som fikk meg til å tenke på Barry Stevens og fortellingen om denne velmenende damen som kjørte ham til flyplassen, var at jeg kjente meg så igjen i kommentaren hans: ”Jeg liker ikke å bli behandlet som om jeg er en annen. Da føler jeg det som om jeg ikke er tilstede i det hele tatt.”

Sånn føler jeg meg ofte under prekener i kirken når presten snakker til meg fra prekestolen som om jeg er en annen enn den jeg er. Måten dette gjøres på kan variere. Men oftest opplever jeg at jeg blir borte som følge av ulike former for generalisering. For eksempel: ”... Vi mennesker føler oss ofte...” - ”Snakk for deg selv!” hører jeg meg selv protestere inni meg da; Eller: ”... Som vi alle vet så...” - ”Ummm. Hvordan vet du det? Og hvordan vet du at alle vet det?” blir jeg sittende irritert å kommentere inni meg; Eller: ”... Er det ikke sånn da dere at vi ...” Det blir for dumt. Jeg får et integritetsbeskyttende behov for å protestere.

Så, for meg er det oftest ikke ”sånn”.

Når noen forteller meg hvordan det *er*, eller hvordan *vi* gjør det, blir jeg alltid skeptisk. Fordi idet jeg gjør en annen til det samme som meg, gjør jeg den andre som er en fremmed, til noe kjent, til ”det samme” som meg, for å uttrykke meg i språket til Lévinas. Dermed er den andre ikke lenger den fremmede, men den samme som meg. Og med hvilken rett tar jeg ifra den andre den andres annerledeshet, og gjør ham eller henne til noe som er likt med meg, altså til noe reduserbart som kan rammes inn av mine begrensede begreper ut i fra min begrensede erfaring og forståelse?

Jeg hører igjen, idet jeg skriver dette, hvor viktig det er at enhver veileder har som grunnholdning i møte med den en veileder, en respekt for den andres annerledeshet. En respekt som i de senere år ofte har vært forbundet med nærhetsetikken til Emmanuel Lévinas.

6. Et ikke-generaliserende perspektiv

Så tilbake til forsøket på formidling av arbeidsredskapene det språkssystemiske perspektivet bærer i seg for en veileder som evner å bruke dem, uten at de generaliseres og gjøres til regler.

Jeg tenker ofte på veiledning som et laboratorium. Og mener med laboratorium et sted utstyrt for eksperimentelle studier eller for testing, observasjon og analysering. Og som et slikt ”sted” er veiledningen utstyrt med veilederens, så vel som den veilededes og eventuelle veiledningsgruppe medlemmers kompetanse som redskap. Vi har gjennom flere kapitler i denne boken gjort grundig rede for hva dette innebærer og hvordan det fungerer.

Det som søkes oppnådd i veiledningen, slik vi har presentert det, er gjennom refleksjon over den veilededes praksis, å søke å få frem den veilededes egen opplevelse av det som skjedde, hvordan det ble opplevd, og hvordan det skal forstås ut i fra intensjon og resultat.

Hva den veilededes praksis forteller, er veiledningen opptatt av å synliggjøre, og av å forstå. Det er her jeg finner konvergeringspunktet mellom veiledning som fagutviklingsmetode, og den kvalitative metoden innen samfunnsforskningen. Den kvalitative, beskrivende samfunnsforskningen søker å karakterisere fenomener. Den er opptatt av egenskapene eller kvalitetene, det vil si det som kjennetegner fenomenene som studeres. Den språkssystemiske, dialogiske veiledningen søker på samme måte, det som karakteriserer fenomener som utgjør en god praksis, og er opptatt av hvilke egenskaper eller kvaliteter som må foreligge for at det som reflekteres over i veiledningen, skal kunne karakteriseres som en god praksis.

Handledning – Reflektioner utifrån olika trosuniversa

XII. Handledaren, den handledda och transcendensen

Av Karl-Erik Tysk

Människan är en berättande varelse. Det har genom åren för mig mer och mer framstått som den grund på vilken all handledning bygger. Den mängd handledningsteorier och metoder som finns måste alla ta sin utgångspunkt i detta ovedersägliga faktum.

I någon slags överförd betydelse skulle man kunna säga att människan inte bara är en varelse som formar berättelser utan också att hon är en berättelse. Därför är det kanske inte så konstigt att en svensk psykiater med tydlig analytisk orientering till och med har skrivit en bok som heter just *Människan är en berättelse* (Crafoord 1986). Det innebär inte att vi skall bortse från att det är människor som berättar. Berättelserna kan, men behöver inte, leva sitt eget liv oberoende av dem som berättar dem. Men en berättelse kan vara något mera än så.

Vi kan nämligen skilja mellan två slags berättelser. Det ena slaget är en berättad livshistoria, således en språklig företeelse. Det andra slaget är det mänskliga livet och det mänskliga handlandet som för att bli begripligt måste ses mot bakgrunden av den berättade livshistorien. I samspellet mellan det levda och det berättade livet kan man säga att människan är en berättelse.

1. Ett narrativt perspektiv

Mitt synsätt på handledning är därför utpräglat narrativt men denna attityd är knappast ontologisk utan snarare heuristisk, ett sätt att närma sig verkligheten. Jag anser nämligen att detta är ett av de bästa sätten att bedriva handledning på, inte att verkligheten är narrativ till sin natur.

Jag har sedan länge i min handledning valt bort att arbeta utifrån ett psykoanalytiskt eller psykodynamiskt förhållningssätt som var det gängse när jag började som handledare för över tjugo år sedan. Även om den dynamiska traditionen under de senaste decennierna rört sig i mer humanistisk riktning, har den inte i tillräckligt hög grad gjort upp med sitt förflutna. Det jag framför allt vänder mig mot är den förment vetenskapliga attityd som åtminstone en del av dess anhängare gör sken av att företräda. Den leder till att handledaren lockas att inta en alltför pretentiös position i handledningen som expert inte bara på den dialogiska processen utan också på mänsklig psykologi och terapeutisk eller handledningsmässig teknik. Jag tror att handledning har mera av konst än av vetenskap över sig. Vari skillnaden består skall jag inte närmare beröra här. Det räcker med att säga att handledning tycks mig vara en skapande verksamhet mera än en undersökande och förklarande.

I stället har jag medvetet valt att tillämpa det förhållningssätt som vi i Sverige brukar kalla för språkssystemisk handledning. Den bygger på socialkonstruktionistiska tankar och har en utpräglat postmodern karaktär. Jag tycker att ett postmodernt förhållningssätt har många fördelar utan att nödvändigtvis skriva under på alla de antaganden som postmodernister gör. Vi har tidigare berört några av dessa.

I detta synsätt ses människan som en intentional varelse som skapar sig själv och sin omgivning i ett ständigt kommunikativt samspel med andra människor (Anderson 1997, sid 109). Denna kommunikation är både verbal och icke-verbal. Vi förenar våra liv tillsammans

genom att ge dem en meningsfull tolkning i berättelsens form. ”We live storied lives with one another.” (Anderson 1997, s. 109) I samtalet människor emellan kan ny mening tillföras, så att händelserna i våra liv kan ses i ett nytt ljus. Men det är inte bara berättelserna som förändras utan också den som berättar.

Språkssystemisk handledning är alltså en i hög grad skapande aktivitet, där handledaren och de handledda tillsammans försöker ge mening åt det man talar om på ett sådant sätt att nya berättelser kan skapas som i sin tur innebär en ny framtid för alla som deltar i handledningen.

2. Berättelsen är meningsskapande

I grunden handlar detta om människosyn. Den amerikanske filosofen Calvin O. Schrag försöker analysera självet (personligheten) på ett sätt som tar hänsyn till bristerna både i den moderna och i den postmoderna traditionen. Först och främst är människan en berättande varelse (Schrag 1997, sid 26):

We have now arrived at the self's understanding of itself at the crossroad of discourse and narration as a who of discourse in the guise of a narrating self, a *Homo narrans*, a story teller who both finds herself in stories already told and strives for a self-constitution by emplotting herself in stories in the making. To be a self is to be able to render an account of oneself, to be able to tell the story of one's life.

Vi är således inte bara de berättelser som redan existerar utan vi håller på att utvecklas, så att nya berättelser om oss är på väg att skapas. Det är i denna mening som vi hävdar att människan är en öppen varelse. Det finns alltid åtminstone en ny berättelse som jag kan berätta och det finns alltid åtminstone en ny berättelse som kan möta min berättelse.

Det gäller naturligtvis också handledaren. Det innebär att handledaren själv kan förändras men handledaren kan inte förändra någon annan människa än sig själv. Den som ger sig in i ett samtal med en annan människa riskerar att förändras. Hennes berättelse kan efter ett sådant samtal bli annorlunda. Som handledare riskerar man således att genom handledningen bli en annan. Det är ett av de förhållanden som gör det spännande för att inte säga utvecklande att vara handledare.

Genom en berättelse skapas mening. När man idag talar om det mänskliga självet eller personligheten har berättelsen en given plats som en meningsskapande kraft. Donald E. Polkinghorne talar om berättelsen som ett sätt att skapa mening, något som organiserar den mänskliga erfarenheten i meningsfulla episoder, som fungerar som en lins genom vilken till synes oberoende och osammanhängande delar av tillvaron kan ses som delar som hör samman i ett helt (Polkinghorne 1988, sid 36).

Något får mening genom att vara en del i en större helhet. Vi kan se händelser i våra liv som meningsfulla om vi kan infoga dem i ett sammanhang. Den svenske filosofen Mats Furberg säger därför (Furberg 1999, sid 219):

Dylika intersubjektivt helhetssökande orienteringar skapar gemensam mening. Denna är i språk liksom i liv mest frånvaro av omening, där omening är kaos, oreda, brist på sammanhang. Att levnaden ges mönster genom att infogas i en helhet skapar *i sig* me-

ning. Livsmening ÄR relation till en helhet. Man kan vara övertygad om att en dugenskap man lever i är ond men föredra den framför ensamhetens brist på relation.

Vi berättar om oss själva och om det vi tänker och det vi gör. Ju mer angeläget något är, desto mer tycks vi vilja skapa berättelser om det. Ibland blir något ett problem för oss. Vi vänder och vrider på det för att komma till rätta med det. Vi försöker skapa en berättelse där det inte längre är ett problem.

Det svåra i våra liv fortsätter vi länge att berätta om som något svårt. Vi försöker så gott vi kan att infoga det i våra livsberättelser, så att det åtminstone kan få någon mening. Det är inte alltid så lätt och ibland kan vi få hålla på en stor del av vårt liv.

Detta gäller givetvis också vårt arbete. Därför är handledning framför allt att ge tillfälle för människor att berätta och lyssna till berättelser om arbetet, kort sagt att samtala om det man gör i sitt arbete och vad man tänker om det.

Därför ser jag på handledning som en del av själva arbetet, snarare än som en form av utbildning eller vidareutveckling. Man skulle kunna säga att handledning har ett egenvärde vid sidan av alla de instrumentella värden som den har eller skulle kunna ha. Handledningen är i första hand en meningsskapande verksamhet. Att ge sitt arbete mening är, vad jag förstår, inte något som ligger utanför själva arbetet utan hör till arbetet som sådant.

När vi råkar ut för något svårt, vill vi gärna om och om igen berätta om det. Det gäller också för oss som handledare. Därför är det viktigt att också handledare har möjlighet till handledning, kollegiala och vänskapliga samtal. Vi behöver ibland någon som vi omedelbart kan vända oss till och tala med, någon som är beredd att bara lyssna till oss. Som handledare är jag i kritiska situationer i behov av allt det som vilken människa i kris som helst behöver. Men jag måste ta hänsyn till det krav på sekretess som jag i handledningen har ålagt mig.

3. Människan är en handlande varelse

I Calvin O. Schrag's analys är människan också en handlande varelse. Genom att handla skapar hon sin personliga historia (Schrag 1997, sid 43).

Narrative is not simply the telling of a story by the who of the discourse, providing a binding textuality of past and future inscriptions; it is also the emplotment of personal history through individual and institutional action.

Här används ordet berättelse i betydelsen personlig historia.

Handledning hör samman med handling. Ett resultat av en lyckad handledning är att den handledda, genom den nya mening som tillförts och förändrat hennes berättelse, blir i stånd att handla på ett sätt som hon själv bestämmer (*self-agency*).

4. Människan en gemenskapsvarelse

Som människa existerar jag inte isolerat. Jag befinner sig i ett socialt sammanhang. Jag lever tillsammans med andra människor och min egen berättelse vävs samman med andra männi-

skors berättelser om den jag är och det jag gör. Tillsammans är vi delar av en historia som är betydligt äldre än vår egen och som sträcker sig långt bortom våra egna liv. Vi återvänder än en gång till Schrag (Schrag 1997, sid 109):

Never an island entire of itself, the self remains rooted in history but is not suffocated by the influx of historical forms and forces. The communalized self is *in* history but not *of* history. It has the resources for transcending the historically specific without arrogating to itself an unconditioned and decontextualized vision of the world.

Även som social varelse är människan således i en viss mening öppen. Hon kan överskrida de villkor, den historiska kontext, under vilka hon lever. Det finns alltid en möjlighet för henne att gestalta en alldeles egen berättelse.

5. *Handledningens fokus*

Jag brukar själv definiera handledning på följande ganska enkla sätt:

Handledning är att inom vissa givna ramar ge möjlighet för människor att, i grupp eller enskilt, tillsammans med en utbildad handledare samtala om sina arbeten, så att de frågor som behandlas får en så allsidig belysning som möjligt för att ny mening skall tillföras och eventuell förändring kunna ske.

Med detta i bakgrunden ser jag därför på handledningens fokus på ett särskilt sätt. Handledningens fokus är för mig i första hand den berättelse den handledda berättar om det hon tänker och gör i sitt arbete. I andra hand kan dialogen mellan handledaren och den handledda om hennes problem vara handledningens fokus. Det handlar således inte i första hand om den handledda och inte heller om det som den handledda har problem med eller ställer sig frågande inför. Handledningen är därför inte terapi och inte heller ingenjörskonst. Den sysslar varken med handledarens eller med den handleddas personlighet lika litet som med att lösa den handleddas problem. Det innebär naturligtvis inte att dessa företeelser inte kan aktualiseras i handledningen, bara att de inte är de allra viktigaste.

Som handledare har jag bland annat dessa två frågor ständigt aktuella:

Vilken är min berättelse om det jag gör?

Vad finns det för andra berättelser om det jag arbetar med?

Det rör sig således både om en självreflexion och om ett behov att möta andra och därmed andras berättelser. Vad beträffar den som jag handleder kan frågorna formuleras på motsvarande sätt:

Vilken är den handleddas berättelse om det hon gör?

Vad finns det för andra berättelser om det den handledda arbetar med?

En del problem kan jag leva med och de kan leva vidare i min berättelse. Andra problem måste jag ta itu med och försöka lösa. Jag orkar helt enkelt inte leva med dem eller vill inte göra det. Som handledare har jag någon slags skyldighet att ta itu med de handleddas berättelser om sina problem.

Det finns således ett starkt intresse för mig att se närmare på den handleddas berättelse men samtidigt ett lika starkt intresse att låta hennes berättelse möta andra berättelser. Jag vill göra allt för att så många berättelser som möjligt skall se dagens ljus. Först och främst måste jag låta den handledda komma till tals och berätta om sitt problem, men sedan måste jag inspirera de andra deltagarna men också mig själv att ställa frågor och bidra med egna berättelser.

Frågor är så oändligt mycket bättre än tolkningar. De kan bringa större klarhet i den handleddas berättelse, de kan skapa nya berättelser som samspelar med hennes berättelse. I den typ av handledning jag bedriver talar man ofta om att frågorna bör anknyta till det sist sagda. Jag tycker att det är en fruktbar regel. Då riskerar man inte att komma bort ifrån det som den handledda talar om. Då visar man också respekt för det denna faktiskt säger.

Att ställa en fråga kan vara väldigt känsligt. Det är lätt att låta sina egna föreställningar om problemet ge färg åt ens frågor. Det är också lätt att genom sitt frågande hamna i en makt-position eller uppfattas som kritiserande. Något av detta undviker jag om frågorna anknyter till det sist sagda och om de så långt som möjligt är öppna, det vill säga inte kan besvaras med ett enkelt ja eller nej.

Det blotta lyssnandet har självklart sin tid. Det bästa som vännerna gjorde under sitt besök hos den plågade Job, var kanske att de började med att under sju dagar och sju nätter sitta alldeles tysta. De gjorde det därför att de såg hur han led. Kanske lät de under den tiden Job berätta om sitt elände. Till slut orkade de emellertid inte lyssna längre utan gick in i en ganska fruktlös diskussion med Job (se Jobs bok i Gamla testamentet).

6. En autentisk handledare

Jag är handledare så länge jag kan vara mig själv. Jag tror nämligen att det är utomordentligt viktigt att vara den unika person jag är – med alla mina fel och brister, likaväl som med alla mina kunskaper och all min begåvning – också i handledningen. Min erfarenhet säger mig att jag fungerar bäst om jag tillåter mig själv att spela på alla mina strängar.

Jag vill inte vara bunden av vissa teorier om den mänskliga naturen och inte tvingas tillämpa tekniker som jag inte tror på. Ett skäl till att jag tror att det förhåller sig på det sättet är att det i terapi och handledning inte tycks spela så stor roll vilken teori man anser sig tillämpa. Det grundläggande tycks vara det mänskliga mötet med den eller de som går i terapi eller handledning. Men ett verkligt möte kommer inte till stånd om man inte låter sig själv vara den man är där och då. Den svenske psykiatern Johan Cullberg uttrycker det så här i sina nyligen utkomna memoarer (Cullberg 2007, sid 234):

Vi vet genom decenniernas forskning att förmågan att skapa en respektfull kontakt och ett rimligt hopp hos patienten är mera avgörande för resultatet än terapimetoden.

Jag skulle kunna säga att jag i handledningen först och främst är medmänniska och sedan handledare. ”Avpersonaliseringens synsätt är begreppsligt avhängigt av medmänsklighetens”, säger Mats Furberg (Furberg 1999, sid 95). Så starkt kan det sägas att människan till sitt väsen är medmänniska. För att hon överhuvudtaget skall kunna avpersonalisera den andre, måste hon först vara en medmänniska. Om en människa tror att hon uttömmande kan beskriva en annan människa på ett objektiverande sätt, förnekar hon själva sitt eget väsen.

Om jag i handledning objektiverar den andra övar jag inte bara våld på henne utan också på mig själv. I handledningen är jag en verklig handledare endast om jag är medmänsklig.

Under alla omständigheter tycks det i alla fall vara viktigt att kunna vara handledare utan att ständigt behöva tänka på den teoretiska ballast vi bär med oss, antingen vi sätter den inom klamrar eller tillämpar den intuitivt. Med Wittgenstein kan vi säga att vi måste, så att säga, kasta bort stegen, sen vi klättrat upp på den (Wittgenstein 1921, 6.54). Johan Cullberg är medveten om detta, när han citerar den svenske skulptören Carl Milles ord att en konstnär måste kunna sin anatomi så väl att han kan glömma den (Cullberg 2007, sid 231).

Att jag är medmänniska innebär också att jag inser att jag själv i mitt eget liv brottas med alla de existentiella frågor som mänskligheten i övrigt tampas med och som också kan bli aktuella i olika handledningssituationer.

7. En alert handledare

Ett yttrande som har betytt mycket för mig som handledare fölls av en av mina första verkligt begåvade lärare i psykoterapi, den amerikanske humanistiske terapeuten Bernard Steinzor. Han sade till oss som deltog i hans handledningsseminarier: ”Låt aldrig konfidenten göra det tråkigt för er!” Det är en uppmaning som liknar de pareneser vi påträffar i de nytestamentliga breven. Liksom dessa är den yttrad i vetskap om att vi alla faktiskt drabbas av handledningstillfällen som vi upplever som tråkiga för att inte säga outhärdliga. Uppmaningen fungerar ofta som en väckarklocka för mig. När jag hör orden ringa i mina öron, tänker jag på att jag inte behöver förlora kontrollen över vad det är jag gör som handledare.

Det gör mig också klarvaken i min handledning, så att jag blir lagom nyfiken och känner lust att få veta mera om det som de jag handleder brottas med. Jag försöker hålla i minnet att jag kan ställa vilka frågor jag vill för att kunna tillföra samtalet ny näring. Det gäller åtminstone så länge som de är öppna.

Det aktiverar min självreflexion. Det innebär naturligtvis inte att jag inte faktiskt kan uppleva ett handledningstillfälle som uttråkande eller förlora kontrollen över vad jag gör. Inför det som sägs i handledningen reagerar jag som en vanlig människa. Men det påminner mig om att det hänger på mig som handledare att göra något åt situationen. Jag måste ta ansvar för mina egna tankar och känslor och för mitt eget handlande.

8. Intet mänskligt är mig främmande

Jag måste ständigt lära mer och mer om mänskligt liv, så att jag inte blir förvånad över det jag kan ställas inför som handledare. Naturligtvis kan jag inte gardera mig för allt men inget

mänskligt borde få vara mig främmande. Jag måste också mer och mer lära känna mig själv och min egen berättelse.

Som terapeut och handledare anser jag det således vara viktigt att inget mänskligt är främmande för mig. Det gäller i all synnerhet livets skuggsidor. Jag måste så gott det går förbereda mig, så att jag inte blir överrumplad, när ondskan bryter fram. Det ligger något i den romerske filosofen Senecas uppfattning att vi bör ställa in oss på att allt jordiskt är förgängligt och att man själv är dödlig (Se Hellesnes 1998, sid 111f). Skälet till att vi syndar och lider är inte i första hand att vi är svaga utan att vi är mänskliga, säger den amerikanske franciskanen Richard Rohr (Rohr, sid 177).

Eftersom jag arbetar som handledare i en kyrklig kontext, måste jag inte bara lära känna allt mänskligt vare sig det är mänskliga traditioner eller vårt eget sätt att fungera som människor. Det kan finnas anledning att reflektera över något som den amerikanske filosofen Russell Nieli aktualiserar i sin bok om Wittgenstein (Nieli 1987). Nieli jämför den senare Wittgenstein med Augustinus som var en av de tänkare Wittgenstein ständigt återvände till.

Trots de olikheter som råder mellan den senare Wittgenstein och den nordafrikanske biskopen, finns det, menar han, en slående likhet (Nieli, sid 237):

There is, however, one close parallel between Wittgenstein's later thought and the thought of Augustine that should not be overlooked. While the mystical and introspectivist elements are certainly strong in the *Confessions*, they are far from the only path which Augustine believes leads to truth in moral and spiritual matters. Soul-searching, examining one's conscience, the meditative exploration of the depths of psyche – these, while important for Augustine, are overshadowed in much of his writings by his uncritical acceptance of the Bible as "scripture" and the teachings of the Roman Catholic Church as unerring authority. Just as Wittgenstein accepts without question the various forms of life involved in the language games of human cultures, so Augustine accepts without criticism both the Bible and Roman Catholic orthodoxy. These latter, one might say, constitute for Augustine the form of life that simply must be accepted.

Finns det livsformer som helt enkelt måste godtas? Måste inte en handledare i en kristen kontext acceptera den kristna livsformen. Jag försöker ofta tänka på det, eftersom jag i mångt och mycket i min handledning delar Wittgensteins tillit till det vardagliga språket och dess möjligheter. Samtidigt kan jag som handledare i en kyrklig kontext inte bortse från hela den meningsskapande tradition som finns inbäddad i kyrkans historia, en historia som jag själv är en del av. Detsamma gäller naturligtvis handledare som är verksamma inom andra institutioner eller professioner med en lång historisk tradition.

9. Ansvar i handledningen är delat ansvar

I de flesta sammanhang bör jag inte försöka ta över en annan människas ansvar. I handledning är det inte möjligt att göra det. Som "experter" lockas vi däremot inte så sällan till det. Särskilt om vi använder vår teoretiska expertis, är det lätt att falla för den frestelsen. Men i den handledning jag förespråkar är ansvaret delat mellan den som handleder och den som är handled

och den handledda har ansvar för sin egen berättelse och sitt eget liv. Genom att vi delar ansvaret kan det till och med verka som om mitt ansvar som handledare blir större. Harlene Anderson är en av dem som menar det (Anderson, 1997, sid 105):

In fact, I find that in shared responsibility and accountability a therapist becomes even more responsible and accountable to a client.

Hon preciserar det något genom att hävda att ansvaret är en förutsättning för att i olika avseenden kunna vara öppen (Anderson 1997, sid 106):

Being more responsible and accountable is part of what enables a therapist to be more public, open and forthcoming.

Det är i så fall ingen dålig följd av ett delat ansvar. Terapeuten eller handledaren blir därigenom mera mänskliga. En annan som talar om ansvarets betydelse är Lévinas i *Etik og uenedlighet* (Lévinas 1995, sid 92):

Normalt er man ansvarlig for det, man selv gør. I *Autrement qu'être* siger jeg, at ansvaret oprindeligt er et *for den anden* [pour autrui] Dette betyder, at jeg har ansvar for selve hans ansvar.

Som handledare har jag med andra ord ansvar för att bemöta den andre på ett sätt som låter henne bevara sitt ansvar. Handledarens meransvar är ett ansvar för den handleddas ansvar. Hennes ansvar är nämligen en väsentlig del av hennes identitet.

10. Handledningen är inriktad mot framtiden

Jag gräver i handledningen inte ner mig i det förflutna utan ser mot framtiden. Jag undviker att tolka. Jag försöker förstå, snarare än förklara, det som händer utifrån en viss teori om människan och hennes reaktioner. Det handlar om att se vilka möjligheter som öppnar sig i en viss situation snarare än att ge en förklaring till det som man inte kan ändra på.

Visst söker vi efter en mening i det som har hänt genom att inordna det i någon typ av orsakssammanhang. Men det handlar i själva verket om att försöka hitta en ny berättelse där problemet inte längre är ett problem. Det är inte jag som handledare som hittar en förklaring utan det är vi, den handledda och jag, som tillsammans försöker skapa förutsättningar för att denna nya berättelse kan se dagens ljus.

Det är för mig en påtaglig skillnad mot det vardagliga livet, där jag ofta återvänder till de svåra upplevelser som kommit att sätta sin prägel på mitt liv. Där ställer jag ofta den smärtsamma frågan ”Varför?”, men i handledningen undviker jag den, därför att jag förstår att den aldrig rimligen kan få något tillfredsställande svar.

Om man så vill har jag som handledare inom kyrkan kommit att uppfatta handledningen som mer ett nådens än ett syndens rike. Mitt i den i många avseenden hierarkiska värld i vilken

vi lever och verkar, får handledningen vara ett ”heligt” område, som kan återspegla den genomträngande gemenskap som är den Heliga Treenighetens egen.

11. Upplösning av problemet

Jag litar på att det ur ett kaos av berättelser kan komma en upplösning av problemet. Hur denna upplösning i detalj uppkommer, kan jag inte beskriva. Det är ofta ett alldeles för komplicerat skeende men att den faktiskt kan inträffa, är något som jag många gånger har fått bevittna.

I en handledningsgrupp för handledare berättade en av deltagarna att hon tyckte att det gick trögt i den grupp hon arbetade med. Var och en tycktes komma med berättelser som inte berörde de andras berättelser. Hon hade till och med bett om att få bli befriad från sitt uppdrag. Vi samtalade en lång stund om hennes problematik. Plötsligt sade hon: ”Vi skall snart ses, så vi får se.” Hon skulle inom den närmaste tiden ha ett nytt handledningstillfälle. Nu såg hon fram mot det (”så får vi se”) och hennes språk hade blivit inkluderande. Hon talade inte längre om sig själv och gruppen utan om ”vi”. I det här fallet hade problemet kanske inte helt försvunnit men det hade under samtalsgången undergått en påtaglig förändring. Jag skrev upp hennes yttrande på det blädderblock vi hade framför oss, så att hon tydligt såg vad hon hade sagt. Vad hon sade var inte bara en berättelse som var ett uttryck för att hon nu upplevde problemet på ett annat sätt. Hon hade knappt förstått dess innebörd. Men själva yttrandet kunde vara med om att skapa en ny berättelse eller åtminstone göra den nya berättelsen som höll på att ta form tydligare för henne. Jag tror att det är utomordentligt viktigt att vi i handledning är uppmärksamma på språkets skapande makt.

Clarence Crafoord beskriver på sitt sätt den process som är verksam i situationer när människor talar osammanhängande och man inte vet vad man skall göra (Crafoord 1986, sid 211):

Risken finns att man själv blir rädd, drar sig undan och överger både situationen och människorna. Kroppskontakt och prat om vad som faller en in kan här vara till ofantligt mycket större hjälp än vad man först tror. Ett förvandlingsområde finns också i det egna mer eller mindre osammanhängande talet, som kan verka absurt. Det kommer alltid någonstans ifrån och kan liknas vid drömmens osammanhängande språk. Det är ändå värdefullt och bearbetande. Man kan i sådana situationer lita till sitt eget relativt friska psykes förmåga att bringa någon slags ordning i kaos. Det kan ha sin betydelse att koppla bort förnuftet och låta samtalet ta den väg det vill. Detsamma kan gälla för en grupp människor i en utsatt situation eller i efterförloppet till någon uppskakande upplevelse, t ex för en katastrofgrupp. Allt detta sker spontant med hjälp av det friska psykets förmåga till ”reverie” och med hjälp av det förvandlingsområde som friska människor har tillgång till.

Ofta handlar det om att våga låta kaoset komma eller låta det vara (Se Andersen i Eliassen, Seikkula 2006, sid 41).

12. Glöden

Jag har alltid brunnit för handledning. Det är en av de tre eller fyra företeelser i mitt yrkesverkssamma liv som jag känt ett verkligt engagemang för.

Aposteln Paulus förmanar de sina i Romarbrevet: ”Håll er brinnande i anden” (12:11). ”Bevar glöden i livet”, säger den norske filosofen Arne Næss (Næss 1998, sid 182). Han presenterar en formel

$$T = \frac{G^2}{L^1 + L^2}$$

där T står för trivselnivån, G för glöden. L^1 för den fysiska smärtan och L^2 för den själsliga smärtan. Om glöden är stark kan trivselnivån också vara hög även om den fysiska och psykiska smärtan är påtaglig. Om glöden är stor kan vi alltså stå ut med stora påfrestningar. Jag tycker att denna formel i all sin enkelhet – och kanske just tack vare den – belyser glödens ofantliga betydelse.

Jag tror att det är utomordentligt viktigt att jag som handledare bevarar min glöd. Även om jag inte kan skapa den, kan jag hålla den vid liv, bland annat genom att fortsätta att handleda. Det är för mig en av de stora drivkrafterna inte bara till handledning utan också till bra handledning. Varför jag haft denna glöd på handledningens område vet jag inte. Det har jag heller inget behov av att få förklarat för mig. Jag tar det helt enkelt som en gåva. Det tillhör min unika utrustning. Skulle glöden upphöra, hoppas jag att jag har förståndet att sluta som handledare, innan jag gör mera skada än nytta. Jag vill emellertid inte generalisera och påstå att var och en som förlorar glöden skall upphöra med handledning.

Den norske filosofen Lars Fr. H. Svendsen diskuterar i sin bok om långtråkighetens filosofi hur ledan kan leda till något positivt (Svendsen 1999, sid 147):

I kjedsomheten finner en tømning sted, og en tomhet kan være en mottagelighet, men den behøver ikke være det. Kjedsomheten river tingene ut av deres vante sammenheng. Den kan åpne for en ny konfigurasjon av tingene og derfor også for en ny mening. Kjedsomheten rommer i kraft av sin negativitet muligheten for et positivt omslag.

Detta kan man säkert *mutatis mutandis* också tillämpa på den som förlorar gnistan i handledning.

13. Glädjen

Glöden förefaller höra samman med glädjen. När vi gör något vi brinner för, skänker det oss glädje.

Det är roligt att vara handledare. Jag har praktiskt taget alltid upplevt handledning som förenad med glädje. Jag kan inte minnas särskilt många gånger som jag har gått från ett hand-

ledningstillfälle utan att ha varit glad. Kanske beror det på att jag oftast har känt att jag verkligen har levat under handledningen. Jag har fått vara där med mig själv.

Jag tycker mig med åren också ha insett att jag inte skulle vara en bra handledare om jag inte tyckte att det vore roligt att handleda. Glädjen tycks inte bara vara en följd av att jag får handleda utan en förutsättning för själva handledningen. Eftersom jag anser att känslorna har en betydelsefull kognitiv aspekt, kanske jag också borde säga att handledningen som sådan för mig är glädjefylld.

I ett kristet sammanhang brukar man säga att glädjen är en av de företeelser som inte alltför mycket har skadats av synden. Glädjen är en del av Andens frukt (Gal 5:22). Med Spinozas terminologi skulle jag kanske våga påstå att den glädje jag erfar under handledningen är ett slags *hilaritas*, den omfattar hela min person och är knuten till handledningen i dess helhet (Se Næss 1998, sid 174ff). Den har inget att göra med vissa bestämda glädjemoment som man kan uppleva under handledningsprocessens gång. Den är inte heller direkt besläktad med Steinzors yttrande att vi inte skulle låta konfidenterna göra det tråkigt för oss. Det kan heller aldrig bli för mycket av den glädje det här gäller.

14. Den transcendent dimensionen

Det finns en ömsesidighetens symmetri i det slags handledning jag har valt att ägna mig åt. Men allt i handledningen är inte symmetriskt i den meningen. Det kanske viktigaste också i handledning har en assymmetrisk karaktär.

I handledningen finns en transcendent dimension. Det beror kanske till en del på att jag framför allt sysslar med handledning i en kyrklig kontext, där transcendensen har en naturlig hemvist. Men det har också att göra med att handledningen som sådan, som jag ser det, måste vara öppen för det transcendent.

Det transcendent kan uppfattas på flera sätt. Det kan röra sig om en slags metafysisk transcendens som i den kristna traditionen är knuten till Gud. Men det kan också handla om en mera inomvärldslig form av transcendens eller gränsöverskridande. När vi tar till oss en ny berättelse, går vi utöver vad vår tidigare berättelse innehåller. När vi handlar tar vi till exempel steget från det som vi är till något som vi ännu inte är. När vi dialogiskt samtalar med andra, går vi utöver oss själva.

Inte minst är det lidandet hos den andre som tvingar mig att överskrida mina egna gränser. Richard Rohr uttrycker det så här (Rohr 1996, sid 182):

There are two things that draw us outside ourselves: pain on other people's faces and the unbelievable beauty that is other human beings at their best. Or in other words cross and resurrection.

Lidandet förblir transcendent i den meningen att vi aldrig helt lyckas förklara det och själva ge det en mening. Ibland kan lidandet bli så stort att man själv inte klarar att ta steget ut ur det, så som T K Lang har beskrivit sin mors lidande. Då har vi som människor nått gränsen för det mänskliga och kan inte längre möta något annat än den mesta radikala transcendensen – Gud.

Därför kan man förstå att de största lidanden inte kan rymmas i en handledningsgrupp. De kräver för mycket plats och den handledda är inte i tillräckligt hög grad tillgänglig för dialog omkring sin situation. Därför hänvisar handledaren i sådana fall till terapi eller själavård.

Det tycks mig som om lösningen på ett problem i handledningen aldrig kan tvingas fram. Man kan säga att upplösningen av problemet kommer utifrån. Detta liknar det vi i kristen tro brukar kalla för nåd.

Ömsesidigheten och transcendensen i handledningen kanske kan beskrivas på samma sätt som Richard Rohr gör i ett annat sammanhang (Rohr 1996, sid 183):

We are saved by those whom we go to save, and both of us are then saved in spite of ourselves. There is a mysterious “third” who is doing the saving. Suffering for and with the others seems to be the only way we know that our lives are not about us.”

I handledningen samarbetar handledaren och den handledda för att problemet skall upplösas, men de får uppleva att själva upplösningen inte bara sker som en följd av deras gemensamma ansträngning utan kommer till dem från något eller någon som skulle kunna kallas just en mystisk tredje.

15. Handledningen och tron

Handledning i kyrkan, liksom inom andra traditioner, påverkar tron i betydelsen de grundläggande antagandena, både handledarens och den handleddas. En av dem som just stod i begrepp att börja sin utbildning till handledare formulerade det på ett sätt som nästan antydde att han redan var en erfaren handledare (Prästen Nils Åberg, Rättvik, i brev till författaren den 4 november 2002):

Handledningen kan hjälpa mig att förstå mer av vad det är att vara människa, att bättre förstå mig själv och andra, med de brister och förtjänster som jag har. Den kan också ge möjlighet till att förstå att vi i ett kyrkligt arbetslag hör samman. Vi är en del av kroppen, där varje del behövs för helheten (1 Kor 12). I handledningen är vi inte ensamma. Precis som lärjungarna som sökte riktning på vägen till Emmaus, så kan vi också i vår situation upptäcka att Kristus går med oss.

Ordet ”mig” kan i detta sammanhang stå för handledare lika väl som för den handledda. I detta avseende befinner de sig nämligen på samma nivå.

Själv uttrycker jag min position som handledare i förhållande till den kristna traditionen en smula försiktigt (Tysk 2007, sid 92):

For the time being I let the Christian story, systematically expressed, independently stand side by side with the language systemic one, and try to get them to interact without any hope of being able to amalgamate them. In this dialogue, or in the intermediary space between them, perhaps a new story can emerge describing where I am. I think that we as supervisors in the church always stand in this intermediary space. We try as

far as we can to get our supervisory theories and our method to meet the transmitted Christian history and the ordinary everyday life that is lived in the world and in the Christian community.”

Jag står med andra ord som handledare hela tiden i en dialogsituation inte bara med den handledda utan med mig, min tradition, både den kyrkliga, den kulturella och den språksystemiska. Vart det bär hän vet jag inte och har ingen kontroll över. Det hör framtiden till.

XIII. Gudsrelation och troserfarenhet som tema i handledningen

Av T K Lang och Karl-Erik Tysk

Handledning av kyrkligt anställda kan betraktas som reflektion över pastoral praxis. Den pastorala praxisen är både ett resultat av tro och har tron som sitt innehåll och sitt arbetsfält. Tron å sin sida är ett förlitande på Gud, det vill säga gudsrelation. Således kan man hävda att handledning är reflektion över den pastorala praxis som härrör från vår gudsrelation.

Det finns en risk för att de som arbetar i kyrkan förlorar sin tro på grund av allt det de möter där. Byråkratiseringen, dubbelmoralen och den bristande ledarförmågan dödar inte så sällan trons engagemang. Den anställde, medarbetaren liksom den vanliga församlingsmedlemmen, mister lätt tron på kyrkan. Men detta behöver nödvändigtvis inte leda till att man förlorar tron på Gud eller på den kyrka som vi med den nicenska trosbekännelsen bekänner vår tro på.

Handledning visar sig i detta sammanhang vara ett nyttigt redskap för att hjälpa människor att behålla sin tro, trots att de arbetar i kyrkan. Detta sker genom att den handleddas troserfarenhet hämtas fram och att hennes gudsrelation därigenom blir aktualiserad i berättelsens form. Utbytet av erfarenheter i handledningsgruppen kan bli ett tydligt exempel på vad kristen gemenskap är, när den är som bäst.

Detta är grunden till att många uttrycker stor glädje över det de upplever i en handledningsgrupp. Ofta hörs i utvärderingar röster som denna: ”Utan handledning hade jag vid det här laget inte varit präst.” Handledningen har behållit den som säger detta i tron. Somliga kan uttrycka det på ett annat sätt: ”Jag känner inte att jag blir sedd av min arbetsledare eller arbetsgivare men i denna grupp känner jag mig bekräftad.” Gruppen har för denna medarbetare fått tjäna som Guds ögon, något som kyrkoherden och kyrkorådet misslyckats med. Ytterligare en annan kan se handledningsgruppen som den egentliga församlingen: ”I denna grupp upplever jag en andlig gemenskap som jag inte sett maken till sedan studietiden.”

Gudsrelation och troserfarenhet är det underliggande temat i all pastoral handledning. För att se detta krävs det emellertid att vi vidgar perspektivet och inte uppfattar begrepp som gudsrelation och troserfarenhet alltför snävt.

1. Gudsrelation

Enligt språkssystemiskt synsätt skapas verkligheten genom språklig kommunikation människor emellan. (Se *Hoppa, landa mjukt* 2001) Så sker också i den gudomliga skapelseakt, där Gud säger och det blir. ”Och Gud sade: ’Varde ljus’; och det blev ljus.” (Gen 1:6) Samtalet inom Den heliga Treenigheten leder till att världen i hela dess mångfald tar form. Att det verkligen försiggår ett samtal inom Gudomen visar sig, när människans skapelse står för dörren: ”Och Gud sade: ’Låt oss göra människor till vår avbild, till att vara oss lika.’”

Det finns därför en gudomlig närvaro som konstitueras av Guds eget levande ord. Genom att handledningen äger rum i ett sammanhang som redan kommit till genom detta ord, kan vi tala om en gudsnärvaro alldeles fränsett om denna närvaro tematiseras, blir föremål för samtal, i handledningsgruppen eller inte. Från ett trinitariskt perspektiv kan vi se denna närvaro

som en närvaro på Faderns, Sonens respektive Andens plan. Man kan till och med betrakta det som en Den heliga Treenighetens närvaro i världen, i kyrkan och i den enskilda människan, eller om man så vill i handledningsgruppen.

Den gudomliga närvaron kan också skapas genom en slags reaccentuering, för att tala med den ryske litteraturteoretikern Michail Bachtin. Det innebär att vi använder de ord som förekommer i trostraditionen som om de uteslutande vore våra egna genom att vi väver samman vår egen berättelse med Guds. Vi kan på det viset på nytt göra den gudomliga närvaron levande genom att berätta om den i relation till alla de situationer som omtalas i handledningen. Två frågor som omedelbart ställer gudsrelationen och troserfarenheten i fokus är ”Vad har Gud med detta att göra?” och ”På vad sätt är det här relaterat till din tro?”

Den gudomliga närvaron kan också bli ett uttryckligt tema i själva handledningen, då den blir föremål för deltagarnas aktiva reflektion.

a. Fadersplanet

En gudsnärvaro på fadersplanet finns i allt som överhuvudtaget existerar, därför att allt är skapat av Gud och upprätthålls av Gud. Ta exemplet med den 139 psalmen i Psaltaren som så poetiskt förmedlar den gudomliga närvaron: ”För jag upp till himmelen, så är du där, och bäddade jag åt mig i dödsriket, se, så är du också där.” (139:8) Det skulle lika gärna ha kunnat stå: ”Om jag går i en handledningsgrupp, så är du också där.” Detta kan man uppleva i gruppen, när den bär en genom svårigheterna.

Språket kan få karaktär av bekännelse, när den handledda känns vid sin praxis på gott och ont. Hon försöker inte bortförklara sina handlingar, när hon berättar om sin praxis. Tvärtom söker hon vara ärlig både i den inre dialogen som hon för med sig själv och i den yttre dialogen hon för med gruppdeltagarna. I den inre dialogen talar hon också med Gud, med sin egen troshistoria som bakgrund.

Gruppen håller fast den handledda i det som hon bekänt men på ett sätt som markerar att inte heller den fördömer det som hänt. Samtidigt understryker den nödvändigheten av att praxis förändras, om det som bekänts har en sådan karaktär.

Vi kan lyssna till orden i Psaltaren 32. ”Ty dag och natt var din hand tung över mig, min livssaft förtorkade som av sommarhetta. Sela. Då uppenbarade jag min synd för dig och överskyldde icke min missgärning. Jag sade: ’Jag vill bekänna för Herren mina överträdelser.’ Då förlät du mig min synds missgärning. Sela.” (32:4–5)

b. Sonens plan

Genom att världen är skapad genom Sonen, är allt märkt av hans närvaro. ”Allt blev till genom det, och utan det blev ingenting till av allt som finns till.” (Joh 1:3) Denna Kristusnärvaro lägger människor sällan märke till, inte ens de kristna: ”Han kom till det som var hans, och hans egna tog inte emot honom.” (Jon 1.11)

Men Jesus säger också explicit att Gudsriket är inom oss eller att Gudsriket är mellan oss. ”Där två eller tre är församlade i mitt namn, är jag mitt ibland dem.” (Matt 18:20) Genom de orden har världen i själva verket blivit omgestaltad.

Jesus sänder också ut oss i sitt namn. Den som tar emot oss tar emot honom. I en samling av människor som är kallade av Gud, representerar var och en gudsnärvaro, just som representant för Kristus, för de andra. På det sättet är både handledaren och den handledda bärare av en Kristusnärvaro. Var och en är där för den andra. Precis så som i berättelsen om den barmhärtige samariern. Kristus är närvarande såväl i den slagne juden som i den samarier som inte går förbi. Så är varje mänskligt möte mellan två människor ett Kristusmöte, också det möte som sker i handledningen.

Jesus har dessutom gett oss ett ytterligare löfte om sin ständiga närvaro: ”Och jag är med er alla dagar till tidens slut.” (Matt 28:20)

c. Andens plan

Anden är som vi vet närvarande redan i skapelsen: ”Och Guds Ande svävade över vattnet.” (1 Mos 1:2) Men det är också genom Anden som all nyskapelse äger rum: ”Du sänder ut din ande, då blir de skapade, och du förnyar jordens anlete. (Psaltaren 104:30)

För det som händer i handledningen är detta av stor betydelse. Guds Ande svävar över samtalet, när ny mening tillförs och förändring sker. Ja, det är Anden som är själva motorn i förändringen.

I något avseende kan vi påstå att Anden är handledare och därigenom förebild för alla jordiska handledare. I Joh 16:13 säger Jesus: ”Men när han kommer, sanningens ande, skall han vägleda er med hela sanningen... och låta er veta vad som kommer att ske.” Det finns alltså en dynamisk gudsnärvaro som handlar om det ännu inte tänkta, sagda eller gjorda.

I den gammalkyrkliga väckelsen i Sverige betonade man ständigt hur viktigt det är att inte gå Anden i förväg. I denna tradition skulle själavårdaren eller om så vill handledaren inte ta upp något som den handledda själv inte var mogen för. Denna kloka regel som hör hemma inom den andliga handledningen har sin motsvarighet i den icke-vetande position som tillämpas inom det språkssystemiska synsättet, där man inte tar upp något som inte ligger i det som redan är sagt av den handledda. Vi kan här jämföra med hur Jesus tar upp det sist sagda med Emmausvandrarna och sätter in det i ett nytt sammanhang som ändrar hela samtalets innehåll från desperation och sorg till hopp och förväntan. På samma sätt kan handledaren i handledningsgruppen säga: ”Står det inte skrivet att...?” Därigenom skapar hon nya, hoppfulla perspektiv. På det sättet kan vardagslivets upplevelser genom att bli berättade lyftas in i en gudsrelation som gör dem till troserfarenheter.

Anden har alltså en handledande funktion. Det svenska ordet handledning kan i sin tur relateras till en av våra berömda påskpsalmer, där det på slutet heter ”Prisa Anden, som vid handen leder oss till salighet” (Den svenska psalmboken 147:4).

2. Troserfarenhet

Tro är gudsrelation. Tron är däremot ingen kvalitet hos den enskilda människan. När jag tillfrågas om min tro, måste jag till slut hänvisa till den jag tror på. Tron som en kvalitet hos den som tror anses i den gammalkyrkliga väckelse som jag nyss refererade till vara det sista stora hindret för en människa som vill komma till tro.

Vi kan som exempel se på det samtal som förs på stranden till Gennesaret vid det som brukas kallas Petrus biskopsvigning. Där frågar Jesus Simon Petrus: ”Simon, Johannes son, älskar du mig mer än de andra gör?” Och han får svaret. ”Ja, herre, du vet att jag har dig kär.” När Jesus för tredje gången ställer samma fråga, måste Petrus bedrövad formulera sitt svar på ett annat sätt. ”Herre, du vet allt; du vet att jag har dig kär?” Det är då han mognat så att han är beredd att föda de fullvuxna fåren: ”För mina får på bete.” (Joh 21:15–17)

I en svensk psalm, som faktiskt är en påskpsalm, har biskop Einar Billing gett en annan språklig dräkt åt denna förståelse av tron. ”Min tro är en flämtande gnista, din segrade än i det sista. O Herre, så tro Du för mig.” (Den svenska psalmboken 272:10)

Från språkssystemisk synvinkel handlar troserfarenhet om berättelser. Egentligen kan alla berättelser i en mening anses vara troserfarenheter, även om de inte uttryckligen betecknas som sådana. Allt det som jag skapar med språkets hjälp har en relation både till mig själv och till Gud. Språk tas då i en mycket vid betydelse som innefattar såväl verbalt som icke-verbalt handlande.

Man kan bara tänka på berättelsen om hövitsmannen som kom till Jesus och vars tjänare låg hemma sjuk. Han ansåg inte ens att han var värdig att Jesus gick in under hans tak. Det är inte något tal om tro överhuvudtaget och det är väl knappast troligt att hövitsmannen hade någon tro så som vi vanligtvis uppfattar den. Ändå kan Jesus säga om honom: ”Sannerligen, inte hos någon i Israel har jag funnit så stark tro.” (Matt 8:10)

I snävare mening har troserfarenhet med de berättelser som talar om min relation till Gud att göra. Det kan röra sig om allt ifrån mitt livs troshistoria till berättelser om enskilda händelser i vardagen, där Gud på något sätt uttryckligen är inblandad.

En troserfarenhet uppstår också när min egen berättelse möter berättelser från bibeln, från den kristna historien eller från en annan människa, troende eller inte troende. Det är lätt, som i handledning att hitta exempel på detta i det bibliska materialet. Samtalet mellan lärjungarna och Jesus på vägen till Emmaus är ett sådant, ett annat är det mellan Jesus och kvinnan vid Sykars brunn.

a. Salighetens väg

Ett sätt att beskriva en människas troserfarenhet är det som i den svenska andliga traditionen brukar gå under beteckningen nådens ordning. En människa måste komma till tro på Gud genom omvändelse. Denna väg beskrivs också som Andens sätt att arbeta med en människa. Anden kallar henne, upplyser henne genom lag och evangelium, rättfärdiggör, pånyttföder och helgar henne.

Det som sker i en handledningsgrupp kan med fördel ses i ljuset från denna nådensordningsteologi. Ofta hamnar kyrkliga medarbetare i ett tillstånd, där de på nytt behöver kallas, upplysas, pånyttfödas och helgas. Men det skadar heller inte med den dagliga omvändelse som handledningen kan erbjuda. Det grekiska ordet för omvändelse, *metanoia*, betyder att vända sig så att man ser något på ett nytt sätt, från ett nytt perspektiv, just som i handledning.

Också en människa som till synes lever som en kristen kan påtagligt erfara att Gud är frånvarande. Antingen har hon aldrig upplevt Guds närvaro eller också har hon förlorat tron på

den. För en del är guds närvaron så självklar att man inte lägger märke till den innan den försvinner. Wittgenstein beskriver detta på ett målande sätt:

Mennesket lever vanligvis sitt liv i skinnet fra et lys som det ikke er seg bevisst før det slukner. Dersom det slukner, er livet plutselig berøvet all verdi, mening, eller hvordan man nå vil uttrykke det. Man blir plutselig oppmerksom på at den blotte eksistens – kunne man si – i seg selv nok er helt tom, åndløs. Det er som om glansen ble visket bort fra alle ting, alt er dødt. Dette skjer f.eks. av og til etter en sykdom – men det er ikke av den grunn mer uvirkelig eller uviktig, dvs. det kan ikke avfeies med et skuldertrekk. Man er da en levende død. (Den ukjente dagboken, 22.2.1937)

Vem känner inte igen detta, även om det inte är, som Wittgenstein säger, den *fulla* sanningen.

b. Djävulen som handledare

I den strängare riktningen inom gammalkyrkligheten talades det gärna om att den oomvända människan inte längre är Guds avbild utan djävulens. Från handledningssynpunkt kan det vara frestande att betrakta den handledning som djävulen själv bedriver. Det är en handledning som utövas både med den oomvända, med den som befinner sig på ökenvandring i själens dunkla natt och med människan i livets alla skiften, där de små djävligheterna tenderar att avlösa varandra.

Den bibliska exempelberättelsen är givetvis den som handlar om hur Jesus frestas av djävulen och som fått en av sina stora tolkningar i avsnittet om storinkvisitorn i Dostojevskijs Bröderna Karamazov.

För det första försöker djävulen reducera tillvaron till att bara handla om det materiella, vilket Hans Skjervheim har kallat det instrumentella misstaget. Men Jesus tar avstånd från denna metod genom att på ett för en språkssystemiker tillfredsställande sätt säga: ”Människan skall inte leva bara av bröd, utan av varje ord som utgår ur Guds mun.” (Matt 4: 4) Det är en storslagen proklamation av språkets majestät och bekräftar vikten av att det gudomliga ordet i hela sin vidd kommer till användning.

För det andra vill djävulen locka Jesus till underverk. Nu rör det sig inte om en materialisering utan om ett förändligande. Men den metoden är lika farlig. Jesus avvisar den. ”Du skall inte sätta Herren, din Gud, på prov.” (Matt 4:7) Det är en enträgen varning om att inte genom fagra och till synes fromma ord vilseföra och bedra. Det kan en handledare som tror att hon kan förändra den andra ha fallit för frestelsen att göra.

För det tredje erbjuder djävulen makt mot dyrkan av handledaren själv. Men också denna metod säger Jesus kategoriskt nej till: ”Gå din väg, Satan. Det står ju skrivet: Herren, din Gud, skall du tillbe, och endast honom skall du dyrka.” (Matt 4:10) Det är än en gång orden, denna gång de skrivna, som står i fokus. Ingen annan auktoritet behövs än det gudomliga ordet självt. Detta motsvarar det vi i denna bok har talat om som att förbli i det sagda. Djävulen har gjort det för en språkssystemisk handledare ödesdigra misstaget att uppträda som självförgudande besserwisser och maktmänniska.

När man i en handledningsgrupp övervunnit dessa frestelser är det dags för änglarna att göra sin entré.

c. Handledning och andlig vägledning

I konkurrens med djävulens handledning utför Den heliga Anden sitt verk. Det är en mödosam sysselsättning både för Anden själv och den handledda människan.

Som alltid har vi lust att hjälpa Gud på traven. Det som idag kallas andlig vägledning är en del av den professionella samtalskulturen och har sina rötter långt bak i den kristna idéhistorien. Värdeämssigt skiljer sig andlig handledning från språkssystemisk handledning genom att den explicit syftar till att fördjupa den handleddas gudsrelation. Språkssystemisk handledning har inte uttalat det syftet utan avser att skapa en miljö, där ett tema kan belysas så allsidigt som möjligt.

Det innebär inte att den språkssystemiska handledningen skulle vara mindre andlig än den andliga vägledningen. Men uppenbarligen uppfattar de två traditionerna ”andligt” på något olika sätt. Från språkssystemiskt håll kan man ibland försiktigtvis undra om det som vanligtvis kallas andlig vägledning möjligen riskerar att göra det andliga för snävt. Ibland kan man heller inte undgå misstanken att det kan röra sig om människors verk snarare än Guds.

d. Handledning i kyrkan

Handledningen äger rum i kyrkan, som är de heligas samfund. Det gör handledningen som sådan till en andlig handledning. Men det sätt på vilket handledningen bedrivs kan också tillhandahålla en modell för det andliga livet.

Handledningen kan vara ett mönster för hur gemenskapen i kyrkan skall gestaltas. Den kan vara en kultur för kyrkans framtid. I handledningsgruppen är alla på samma nivå, då det gäller gudsrelation och troserfarenhet. Handledaren är inte en större expert än någon annan i gruppen på Gud, tro eller människa. Var och en är i stället expert på sitt eget gudsförhållande. Det känns kanske bättre om vi då tar ”expert” bokstavligt som ”en som försöker”. Där är således varken jude eller grek, man eller kvinna, handledare eller handledd.

Därmed erbjuder också handledningen en modell för detta att vara präst, diakon eller kateket. Vi kan se de kyrkliga medarbetarna som handledare, som personer vars uppgift det är att skapa ett rum för det andliga samtalet, i vidaste bemärkelse, och se till att detta samtal hålls levande. För den präst, diakon eller kateket som själv går i handledning blir denna i sig alldeles oberoende av dess innehåll förebildlig för den dagliga gärningen.

e. Upplösning och nåd

Inom den språkssystemiska traditionen talar man inte så mycket om att man genom handledning löser (på engelska *solve*) ett problem som att problemet ifråga upplöses (*is dissolved*). Genom att frågor ställs till det som berättas, skapas nya infallsvinklar. Dessa frågor skapar i sin tur undan för undan nya berättelser. ”Ni har hört att det blev sagt till fäderna. Men jag säger er.” (Matt 5:21–22) Under det att berättelsen på detta sätt förändras, kommer så småningom det

som en gång återgavs som ett problem att förlora sin problemkaraktär. I den nya berättelsen kommer ”problemet” inte längre att vara något problem. Det har antingen funnit sin lösning eller försvunnit som problem. Det har kort och gott upplösts. Denna upplösning är inte något som uppkommer genom ett metodiskt tillvägagångssätt från handledarens eller handledningsgruppens sida. Den infinner sig spontant och överraskande, liksom utifrån. ”Det outsägliga finns visserligen. Detta visar sig, det är det mystiska.” (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* 6.522.)

Upplösningen har stora likheter med det som vi från kristet håll brukar kalla nåd. Upplösningen är lika litet som nåden något vi förfogar över. Men liksom Ordet och sakramenten är nådemedel skulle man kanske kunna kalla också handledningen ett nådens medel.

f. Nytt synsätt och omvändelse

Den vars problem har försvunnit upplever världen på ett nytt sätt. Det vore inte fel att med kristen terminologi tala om att en sinnesändring har ägt rum, en *metanoia*. Från språkssystemisk horisont är denna sinnesändring en språklig förändring med följder på handlingens plan, liksom Jakob uttrycker det i sitt brev, då han säger att tron utan gärningar är till ingen nytta. (Jak 2:20). Det är i ljuset från den nya berättelsen som Gud, världen och det egna jaget nu betraktas. Det är som om Andens friska vind har skingrat dimmorna.

g. Subjekt i eget liv

Omvändelsen i den gammalkyrkliga väckelsen syftar till att återge människan rätt kunskap, fri vilja och förmåga att handla i enlighet med Guds avsikter.

När de vise männen återvände till österns länder, ”tog de en annan väg hem till sitt land”. (Matt 2:12) De hade i drömmen fått veta vilka faror som hotade, på samma sätt som den handledda i gruppen får syn på de faror som hotar om man inte ändrar sin pastorala praxis.

Den språkssystemiska handledningen syftar till att skapa handlingskraft (self-agency) hos den handledda. Hon skall genom sitt nya synsätt kunna förändra den verklighet som finns utanför handledningsrummets ”drömtillvaro”. Från förklaringsberget skall hon ner i vardagens dal. Genom detta visar hon vilken kraft som finns koncentrerad i det gudomliga ordet och de berättelser som flyter fram ur dess källor. Hon förkunnar på det sättet Guds väldiga gärningar för människor som på ett lika tragiskt som komiskt sätt längtar efter den gudomliga närvaro i vilken de ständigt lever, rör sig och är till.

h. Helgelsen

Paulus säger att det är som sig bör att han själv förminskas och Kristus växer till. Det är helgelstens hemlighet. I det språkssystemiska arbetet blir principen om icke-vetande allt viktigare för den som fördjupar sig i den genom att handleda och själv bli handledd. Det är på icke-vetandets väg vi fortsätter att söka det gudomliga mysteriet i den verklighet och i de medmänniskor, om vilka Gud alltid kan låta en ny berättelse födas.

XIV. Ett trinitariskt perspektiv

Av Karl-Erik Tysk

Läran om Den heliga Treenigheten är kronan på det dogmatiska verket i den kristna trostraditionen. Det mesta som händer i världen kan, hur underligt det än låter, från ett kristet perspektiv relateras till denna lära eller om man uttrycker det mindre dogmatiskt till detta treeniga liv. Eftersom allt har sitt ursprung i Gud, känns det naturligt att även i handledningssammanhang ta sin utgångspunkt i det gudomliga mysteriets centrum.

Jag tror att det är möjligt att använda traditionell kristen terminologi för att beskriva vad som händer i en dialogsituation. Ofta försöker vi annars klargöra den kristna tron med hjälp av olika psykologiska modeller. Inte minst har det under förra seklet varit vanligt att översätta den till psykodynamiskt språk. Detta språk har kommit att dominera terapi och handledningsteori, också i en kristen kontext, på ett ibland olyckligt sätt. Detta har vi tidigare visat i denna bok. Men det finns alternativ som från just kristen synpunkt tycks mig betydligt mera relevanta.

Inom den terapeutiska kulturen som är en väsentlig del av den professionella samtalskulturen finns det i dag i huvudsak tre stora idétraditioner, som vi litet förenklat kan kalla den biomedicinska modernismen, den psykopoetiska djuppsykologin och den konstruktivistiska postmodernismen (se O'Hara 1997, sid 7ff).

Mitt eget sätt att bedriva handledning och reflektera över handledningens teori och metod har av olika skäl fört mig bort från den psykodynamiska traditionen till den så kallade språkssystemiska skolan (Se min framställning i *Hoppa, landa mjukt* 2001, sid 48ff).

Samtidigt fortsätter hela tiden ett sökande efter bättre sätt att förstå det arbete man står mitt uppe i. Som vi tidigare sagt, tycks inte som om den postmoderna, konstruktivistiska referensramen känns helt tillfredsställande. Den behöver på något sätt kompletteras med den kristna förståelsen av tillvaron. Möjligen skulle idén om ett transmodernt sätt att tänka kunna vara en förmedlingslänk. Det har till exempel skisserats av den belgiske tänkaren Marc Luyckx, som tidigare var verksam vid EU:s Forward Study Unit i Bryssel (Luyckx 2002, sid 31ff).

Transmoderniteten är öppen för det andliga på ett annat sätt än moderniteten och postmoderniteten. Man försöker återupptäcka det heliga som en dimension i livet. Men det sker i ett icke-hierarkiskt maktsystem. Sanningen existerar även om den inte är möjlig att uppnå, till skillnad från moderniteten där den är tillgänglig och postmoderniteten där den helt enkelt inte finns.

Tills vidare låter jag, för att uttrycka mig språkssystemiskt, den kristna berättelsen stå självständigt vid sidan om den språkssystemiska och försöker få till stånd ett samspel mellan dem utan att hoppas på att de på något sätt skulle smälta samman. I denna dialog, i mellanrummet mellan dem, kanske det kan uppstå en ny berättelse – som jag tidigare har påpekat – som beskriver var jag befinner mig.

Jag tror att det är i detta mellanrum vi som kyrkliga arbetshandledare ständigt befinner oss. Vi försöker så gott det går få våra handledningsteorier och vår metodik att möta den tradeerade kristna historien och det vanliga mänskliga livet som det gestaltas i världen och i den

kristna församlingen. Det är i grunden samma problematik som de enskilda församlingarna och kyrkan i stort konfronteras med, när de reflekterar över hur den egna verkligheten förhåller sig till den kristna tro vars idealbild finns tecknad i den stora berättelsen om Jesus Kristus i Nya testamentet.

a. Den sociala treenigheten

Låt mig emellertid återvända till Den heliga Treenigheten och stanna inför ett fruktbart sätt att se på det gudomliga livet. Den amerikanske religionsfilosofen Alvin Platinga beskriver den så kallade sociala treenighetsläran så här (Platinga 1989, sid 27f):

Let me propose generally, then, that the Holy Trinity is a divine, transcendent society or community of three fully personal and fully divine entities: the Father, the Son, and the Holy Spirit or Paraclete. These three are wonderfully unified by their common divinity, that is, by the possession by each of the whole generic divine essence — including, for instance, the properties of everlastingness and of sublimely great knowledge, love, and glory. The persons are also unified by their joint redemptive purpose, revelation, and work. Their knowledge and love are directed not only to their creatures, but also primordially and archetypally to each other. The Father loves the Son and the Son the Father. Extrapolating beyond explicit New Testament teaching, let us say that the Father and the Son love the Spirit and the Spirit the Father and the Son. The Trinity is thus a zestful, wondrous community of divine light, love, joy, mutuality, and verve.

Treenigheten är alltså en gemenskap som består av tre fullt personliga entiteter: Fadern, Sonen och Anden. Dessa lever ett liv i ömsesidig kärlek, ljus och glädje. Gud är i sig själv treenig, inte bara genom det sätt på vilket han uppenbarar sig i världen, det som brukar gå under beteckningen ekonomisk treenighet, utan också intratrinitariskt. Treenigheten är ett uttryck för det mystiska samspelet mellan enhet och mångfald i gudomen. Som vi skall se är relationen mellan de tre personerna i gudomen mycket intim.

Men genom att Gud har skapat världen uppenbarar den också något av Guds eget mysterium. Därför är det rimligt att tänka sig att den mänskliga gemenskapen trots de skador som den åsamkats i syndafallet ändå, om än på ett ofullkomligt sätt, avspeglar gemenskapen inom Den heliga Treenigheten.

I allt detta får man naturligtvis inte glömma att det gudomliga livet är just ett mysterium som vi inte äger någon egentlig vetskap om. Kunskap om detta mysterium är ”i djupaste mening ’okunskap’ och ’okunskap’ är den högsta formen för ’kunskap’” (Thunberg 2001, sid 127). Icke-vetande är därför den adekvata mänskliga attityden i relation till den hemlighetsfulle Guden.

1. Bekräftad

Gud skapade människan till sin avbild till att vara lik Gud (1 Mos 1:26). Det verkar som om denna skapelse föregicks av ett himmelskt samtal: ”Låt oss göra...” (1917 års översättning)

eller ”Vi skall göra...” (2000 års översättning). Det antyder att inte bara Fadern är verksam utan också Sonen och Anden. Gud skapar genom sitt ord, på grekiska *logos*.

I fornkyrkan ledde insikten om detta till att man kombinerade tanken på det gudomliga skaparordet som fortfarande är aktivt med *Logos* som en i världen inneboende princip, en tanke som utvecklades framför allt i hellenistisk miljö (Thunberg 2001, sid 63). På det sättet relaterades världen och människan till en levande person, Kristus, som själv var en uppenbarelse av den universella *Logos*, en av personerna i gudomen.

Världen får därigenom, som den svenske patristikern Lars Thunberg framhåller, ett ansikte som inte bara är gudomligt utan också mänskligt (Thunberg 2001, sid 63). Genom ett sådant resonemang kan man verkligen tala om att människan blir bekräftad genom skapelsen.

Thunberg diskuterar också ett omstritt ställe hos kyrkofadern Gregorios av Nazians, där denne tycks antyda att trefalden hos de gudomliga personerna är en följd av en inre rörelse i Gudomen (Thunberg 2001, sid 64f). Det ger också en möjlighet att tolka skapelsens egen rörelse i positiv riktning, att ett av dess ändamål är utveckling. Därmed skulle kanske också mänsklig utveckling och förändring få en bekräftelse. I det mikrokosmos som utgörs av handledning skulle man då kunna se denna gudomliga rörelse i verksamhet. Också i de världar som föds i handledningsrummet fortsätter Gud att skapa något nytt.

Det är framför allt några aspekter i den språkssystemiska teorin som jag skall beröra. För det första handlar det om hur vår verklighet skapas genom samtal. För det andra hur den process där människor blir till är social. För det tredje hur vår mellanmänniska tillvaro får realitet och mening genom att vi samtalar och interagerar med oss själva och med andra. För det fjärde hur vi kan uppfatta den sociala verkligheten som icke-hierarkisk och öppen. Slutligen kommer jag att ge ett exempel från ett helt annat håll än treenighetsteologi och handledning.

a. Den heliga Treenigheten i samtal

I vår tid har en av östkyrkans många ikoner blivit särskilt älskad. Det är den numera helgonförklarade ryske konstnären Andrej Rubljovs framställning av Den heliga Treenighetens besök hos Abraham i Mamres terebintlund, som det finns beskrivet i 1 Mos 18. På något sätt väcker den bilden inte bara vår estetiska uppmärksamhet utan slår också an djupa psykologiska, sociala och andliga strängar i vårt inre. Kanske beror det på att den ger uttryck för något väsentligt i vår nuvarande kulturella situation. För egen del betraktar jag Rubljovs ikon som den bästa konkretisering av det ryska så kallade sobornostidealet. I detta ideal finns några av den kristna trons mest centrala visioner sammanvävda.

Andrej Rubljovs berömda arbete har ikonografiskt sina rötter i tidigare avbildningar. Det har påpekats att det föreligger två typer, en där figurerna framställs sida vid sida och en där mittenfiguren har en mer central position. Enligt ett synsätt skulle Rubljovs ikon representera den förra typen, enligt ett annat den senare. Det råder inte heller någon enighet om vem av gestalterna som skulle sitta i mitten, om de ses som personerna i Den heliga Treenigheten.

Hos kyrkofäderna hittar vi tre olika tolkningar av själva det besök Abraham och Sara fick. Den första går ut på att det helt enkelt rör sig om änglar. Den andra, som har kallats judaisering, säger att det handlar om Gud omgiven av två änglar. Denna syn har också släktskap med kristologiska tolkningar som gör gällande att Gud i detta fall representeras av sin son. Den

tredje slutligen hävdar att det är Den heliga Treenigheten som kommer på besök. Ett av argumenten för de två senare tolkningsmodellerna åberopar det faktum att Abraham tilltalar de tre gestalterna i singularis.

Jag vill gärna hålla med Lars Thunberg när han säger att Rubljovs ikon uteslutande bygger på den tredje tolkningen. Där ”transcenderas problemet om vem som är vem, åtminstone delvis, av en vittgående trinitarisk tolkning, som betonar den inbördes harmonin mellan de tre personerna snarare än deras åtskillnad” (Thunberg 2001, sid 148).

Detta är således ett exempel på en icke-hierarkisk gemenskapsmodell och det kan från kristen synpunkt vara intressant att också Den heliga Treenigheten kan återges på ett sådant sätt rent ikonografiskt.

Thunberg hänvisar också till den ryske exilteologen Paul Eudokimov som påvisar den cirkulära rörelsen i gemenskapen mellan de tre (Thunberg 2001, sid 150). Enligt Eudokimov befinner de sig i ”en conversation”. Det är ett genialt grepp av Eudokimov att se ikonerna från det perspektivet. För vårt vidkommande är naturligtvis den anmärkningen ytterst intressant. Den ger oss en förbindelselänk mellan ett intratrinitariskt skeende och våra alldeles vanliga mänskliga samtal.

Utan alltför stor överdrift skulle vi därför kunna säga att Rubljovs ikon är handledningens ikon par préférence.

Gemenskapen mellan de tre personerna är också öppen. Det är nästan som det finnes en tom plats vid bordet dit mänskligheten är inbjuden. Även om inte Abraham och Sara förekommer på ikonerna är det ändå möjligt att tänka sig deras närvaro. Detta är väl i överensstämmelse med tanken på Den heliga Treenigheten som inte kan behålla sin ömsesidiga kärlek för sig utan måste dela med sig av den, visserligen frivilligt men ändå, till den värld som den skapar.

b. Sobornost, den ideala gemenskapen

Ett begrepp från den ryska tankevärlden som omedelbart inställer sig, åtminstone för mig, när jag reflekterar över Rubljovs ikon är som redan nämnts ”sobornost”. Ordet är svårt att översätta till något annat språk. På svenska återges det väl kanske bäst med gemenskap, om man inte bara tänker sig en sådan som statisk. Det rör sig inte om en tvingande gemenskap utan om något som är baserat på frivillighet och kärlek. För att citera den ryske filosofen Nikolaj Berdjajev står det för ”en enhet som inte känner någon yttre auktoritet över sig men samtidigt inte känner någon individualistisk isolering eller utestängning” (Berdjajev 1992, sid 180). Med den tolkningen är det inte svårt att betrakta Rubljovs framställning som en sobornostikon.

Sobornost kan ses som det sätt på vilket den gudomliga gemenskapen kommer bäst till uttryck i mänskliga sammanhang. Det är en återspeglning av det liv som Den heliga Treenigheten, Fadern, Sonen och Den heliga Anden, lever. De tre personernas existens är så sammanflätad att den gett upphov till en alldeles bestämd karaktäristik, som liksom sobornostbegreppet har visat sig intressant att tillämpa på andra områden än trinitetslärans. Det är *perichoresis*.

c. Perichoresis

Perichoresis

As one they come the dance to share,
Grace abounds in hug, kiss and touch.
Around, around the dances pair,
His Life he shares in giving much,
To all who see him dancing there.

As one they gather in their prayer,
To hear the words that give them life.
To eat the one who's offered there,
His life to join like man to wife,
All welcome at the table share.

Deacon Ed Faulk

Ett av de fornkyrkliga begrepp som fortfarande har stor aktualitet och ständigt lockar till ny tillämpning är *perichoresis*. I fornkyrkan brukades det så småningom både inom treenighetsläran och inom kristologin. I våra dagar har det upplevt en verklig renässans och kommit till användning på så vitt skilda fält som befrielsesteologi och religionsteologi (Se la Cugna 1991).

Perichoresis betyder egentligen ordagrant ”kringgående”. Perichoresis är emellertid ett långt ifrån välpreciserat begrepp. Ja, det kanske inte i första hand skall förstås som ett rationellt begrepp avsett för analys utan som en mystisk företeelse som måste bli föremål för erfarenhet. Det vill ge uttryck för att egenskaperna cirkulerar mellan personerna i Gudomen. De genomtränger varandra.

Åtminstone i vår tid översätts gärna perichoresis med dans efter det grekiska ordet *choreis* (med kort o (omikron)). Det är inte heller så långsökt att se samvaron i Den heliga Treenigheten som en slags dans. I en tid som ånyo upptäckt dansen som liturgiskt uttrycksmedel, är det slående att se Gud som en virvlande dans, för att inte säga en partner som bjuder in såväl den enskilda människan som mänskligheten till en berusande bal.

För vårt vidkommande handlar det inte så mycket om att de olika personerna som deltar i en handledningsgrupp genomtränger varandra eller att deras egenskaper gör det utan snarare att deras berättelser relaterar till varandra på ett sådant sätt. Det vore kanske inte heller fel att i detta sammanhang använda ordet dans som en metafor för vad som äger rum också på handledninggolvet.

d. Ett icke-hierarkiskt synsätt

Jag använde tidigare orden hierarkisk och icke-hierarkisk för att karaktärisera några av de tolkningar som har gjorts av Rubljovs ikon och de tre människors besök hos Abraham.

Även om hierarki är något som historiskt är starkt förknippat med den kristna tron och den verklighet i vilken den har gestaltats, har det samtidigt alltid funnits en underström av icke-hierarkiskt tänkande i den kristna idétraditionen som utgjort dess motvikt. Växelspelet mellan dessa båda synsätt har satt sin prägel på det historiska skeendet. Det rör sig om två perspektiv som ömsesidigt befruktar varandra samtidigt som det renodlat hierarkiska har ställt till mycket elände för kyrkan i sin helhet liksom för enskilda individer.

Vi kan säkert inte undgå det hierarkiska vare sig teoretiskt eller praktiskt. Människan konstruerar gärna den tillvaro hon lever i på ett hierarkiskt sätt. Samtidigt måste vi hålla visionen levande och försöka motarbeta över- och underordning, så ofta det är möjligt.

Det språkssystemiska synsättet är icke-hierarkiskt. I en handledningsgrupp råder i dialogiskt avseende en långtgående likhet. Var och en är expert på sina egna problem, äger sin egen berättelse.

Att välja en språkssystemisk vinkling i handledningsarbetet kan få vittgående konsekvenser för den vanliga kyrkliga tillvaron. Visserligen kan man inte förutsätta att de idéer som avhandlas i det dialogiska rum som handledningen skapar får några följder utanför samtalsrummet. Men det tycks vara en ganska väldokumenterad erfarenhet att den yrkesmässiga kunskap som det språkssystemiska synsättet vill förmedla påverkar det alldagliga livet. Jag brukar formulera det så att handledning kan vara en kultur för kyrkans framtid.

Det blir till en utmaning både för kyrkan och för den enskilde. Med tanke på vad som redan sagts, kan man hoppas att denna utmaning också handlar om att göra det gudomliga livet närvarande i vardagen.

e. Människosyn

Som människor är vi skapade till Guds avbild. Det kan betyda mycket och jag skall inte gå närmare in på den diskussion som genom två årtusenden har förts kring tanken på vår gudslighet.

Om man undviker alla katafatiska (att Gud kan beskrivas i positiva termer) resonemang kan man ändå apofatiskt (att Gud bara kan beskrivas i negativa termer) konstatera att liksom Gud är ett mysterium så är människan det också (se Geels 2000, sid 29f). Detta har stora konsekvenser för vår människosyn och för det sätt på vilket vi bedriver terapi och handledning.

Jag konstaterade tidigare att det i huvudsak finns tre olika idéströmningar på det professionella samtalsområdet, den biomedicinska, den moderna och den postmoderna. Mot dem svarar i grova drag tre olika sätt att se på människan. Det romantiska framhäver sådana företeelser som kärlek, passion, personligt djup, ändamål och kreativitet. Vem man är bestäms av ens inre natur. Det genetiska spelar således en större roll än erfarenheten. Människan är i mångt och mycket ett mysterium.

Den moderna människosynen betonar i stället människans rationalitet, hennes förmåga att tänka. Hon formas av sin erfarenhet. Hon styrs av sitt förnuft och man kan därför lita på henne. Hon uppfattas som möjlig att lära känna. I princip är hon alltså inget mysterium.

För den postmoderna sättet att se finns det olika berättelser om människan som existerar sida vid sida, inklusive den romantiska och den moderna. För varje syn som tillämpas finns det en annan som motsäger den.

Ett av skälen för att välja den språkssystemiska teorin är den människosyn som ligger till grund för denna. Den liknar i mångt och mycket de tankar som återfinns hos Dostojevskij. Den stämmer också enligt mitt sätt att se väl överens med vissa betydelsefulla drag i den kristna synen på människan.

Om människan är ett mysterium kan hon aldrig restlöst beskrivas. Det finns alltid något hos henne som undandrar sig våra försök till förklaring och förståelse. Hon förblir också till syvende och sist en gåta för sig själv (Se T. K. Langs framställning i kap X). Det språkssystemiska synsättet ser människor som mångsidiga, språkligt konstruerade, relationella själv. Självet skapas genom berättelser som konstitueras språkligt och existerar i dialog och relation.

Harlene Anderson försöker bemöta den kritik som säger att individen på det sättet går förlorad, förlorar sina mänskliga rättigheter och sitt personliga ansvar. Det är tvärtom menar hon. Om människor betraktas som förbundna med och inte isolerade från varandra, som relationella varelser, så blir deras ansvar inte mindre utan större (Anderson 1997, sid 221). Det är inte utan att man i detta hör ett eko av Dostojevskij. Det är viktigt eftersom de etiska frågorna blir särskilt brännande i en teori som inte räknar med någon kanoniserad berättelse (Wifstrand 1997).

I en publicerad uppsats om etik och osäkerhet diskuterar Anderson den risk för relativism som det språkssystemiska synsättet skulle kunna medföra (Anderson 2001b). Där förnekar hon att så skulle vara fallet. Hon hänvisar samtidigt till McNamee och Gergen som lanserat begreppet "relational responsibility" (Anderson 2001b, sid 6):

The premise that knowledge and language are relational and generative is sometimes mistakenly accused of relativism and anything goes, and sometimes charged of the absence of the existence of ethics in postmodern therapy. To the contrary, as suggested earlier, postmodernism invites an alternative to the traditions of thinking about and being ethical. It invites caution regarding consensus definitions of ethics and ethical standards from the societal and professional discourse as fixed truths. It invites continuous reflection on and demands deliberate critique of these dominant discourses outside the therapy room as well as within the local therapy room discourse. If our intention is to do no harm, then we must genuinely invite the voices of the people that we engage with in relationship and conversation in what Lynn Hoffman refers to an "ethic of participation" and into what Susan Swim suggests is "process ethics". As a citizen has the right and duty to participate in the creation and operation of their government, a therapy client has the same right and duty. And, we must be ready and willing to deal with the inherent uncertainty, including the possible questioning and transformation of our own certainty ethics.

Det är uppenbart att det är viktigt att undvika relativism, särskilt då det gäller moraliska frågor. Jag nöjer mig här med att bara göra en antydning om problematiken. Självklart har inte talet om en relationell ansvarighet löst alla svårigheter.

f. Michail Bachtin om Fjodor Dostojevskij

En tänkare som ser dialogen som ett möte i Gud är den ryske litteraturteoretikern Michail Bachtin. Han använder den kristna teologins termer, när han analyserar litterära texter. Både begreppet *perichoresis* och begreppet *sobornost* spelar en viktig roll. Bachtin tillhör för övrigt dem som inspirerat den språkssystemiska skolan (Se Anderson 1997, sid 225 och Eliassen, Seikkula 206, sid 45ff, 119f). Själva den mellanmänskliga existensen vilar för Bachtin i Gud: (Bodin 2000):

Den objektiva idealismen hävdar att Gudsriket finns utanför oss, och Tolstoj, till exempel, insisterar att det är "inom oss", men jag tror att Gudsriket är mellan oss, mellan dig och mig, mellan mig och Gud, mellan mig och naturen: där är Gudsriket.

En som insett detta är författaren Fjodor Dostojevskij, åtminstone om vi följer den tolkning som Bachtin har gett i sin genialiska framställning (Bachtin 1991). Denne verkar uppfatta världen i Dostojevskijs romaner som en kyrka, en djup, andlig gemenskap av fria själar (Se Bodin 2000).

För Bachtin är samhället naturligen polyfont såsom han uppfattar den värld Dostojevskij presenterar för oss i sina romaner. Enligt Bachtin har Dostojevskij upptäckt en ny helhetsaspekt av människan (Bachtin 1991, sid 65).

Personlighetens sanna liv är bara tillgängligt för ett dialogiskt inträngande i det, för vilket det själv öppnar sig i ett fritt gensvar (Bachtin 1991, sid 67).

Dostojevskij kämpar mot förtingligandet av människan. Författaren genomför i sin roman en på fullt allvar förverkligad och konsekvent genomförd dialogisk position. Hjälden är för författaren ett fullvärdigt du, självständig, med inre frihet och samtidigt ofullbordad och obestämd. Det Dostojevskij säger till sin hjälte är dialogiskt riktat till honom.

Rent litterärt skapar Dostojevskij, enligt Bachtin, en ny författarposition. Varje person får fritt utveckla och motivera det rättmätiga i sin ståndpunkt. Dialogen hos Dostojevskij är "konstnärligt organiserad som en cirkelsluten helhet av själva det på tröskeln stående livet" (Bachtin 1991, sid 71).

Andra medvetanden kan inte betraktas, menar Bachtin. Man kan bara umgås med dem på ett dialogiskt sätt. "Att fundera över dem betyder att tala med dem, annars vänder de genast sin objektsida mot oss." (Bachtin 1991, sid 76) Bachtin sammanfattar sin syn på dialogen i slutet av sin Dostojevskijbok (Bachtin 1991, sid 286):

Överallt handlar det om en intersektion, harmoni eller oregelbunden växling av repliker i en öppen dialog och repliker i hjältarnas inre dialog. Överallt är det en viss helhet av idéer, tankar och ord som anförs av ett antal ej sammansmälta röster, som i var och en ljuder på ett särskilt sätt.

Mitt i denna polyfona värld tycker sig somliga se att Bachtin ger den kristna berättelsen en särställning, men kanske inte på det sättet som vi vanligtvis menar. Georgi Gachev har i det hänseendet karakteriserat Bachtins religiositet på ett lysande sätt (Emerson 1977, sid 158f):

Not God but one's neighbour, that was his accent: "Where two (dialogue!) have gathered in my name, there am I also among you": love your neighbour and you realize God... In Bachtin's understanding of sobornost (spiritual community), everyone gazes not upward, toward heaven, not forward, at the priest or the altar, but at one another, realizing the kenosis of God, on the low horizontal level that is our own.

Kanske räcker det sättet att se på det gudomliga för arbetshandledningens vidkommande.

Språket kan användas på olika sätt menar Bachtin. Han talar för det första om kanonisering som innebär att en berättelse blir normgivande för alla andra. Motsatsen till kanonisering är reaccentuering, där vi använder de traditionella orden på ett sätt som gör dem till uteslutande våra egna. Bachtin ville verka för att vi med hjälp av de genrer som finns skulle uppnå frihet. Det sker genom att vi tillägnar oss dem, omarbetar dem och reaccentuerar dem. På det sättet kan vi uttrycka vår egen individualitet (Se Pierce 1994, sid 90ff).

Det är mycket som vi i handledningssammanhang kan lära från Bachtins fantasieggande litteraturforskning. Den språkssystemiska modellen har tagit tillvara mycket av denna lärdom. Inte minst gäller det den dynamik som finns i förhållandet mellan den kanoniserade och de reaccentuerande berättelserna. En handledningsteoretiker som visserligen inte är språkssystemiker men hämtat inspiration från narrativismen, Kenneth Pohly, skiljer i anslutning till Gabriel Fackre på tre olika berättelser, den kanoniska, livsberättelsen och gemenskapens berättelse (Pohly 1993, sid 114). Den sistnämnda står för samfundstraditionen. Det viktiga är menar Pohly att vi ser att de berättelser vi rör oss med är både traderade och sådana som ständigt uppkommer.

Det jag själv just nu gör kan ses som en reaccentuering av såväl den kristna som den språkssystemiska berättelsen.

2. *Utmanad*

I begynnelsen fanns Ordet, och Ordet
fanns hos Gud, och Ordet var Gud.
Och Ordet blev människa och bodde
bland oss.

Joh 1:1, 14

Den andra personen i Gudomen inkarnerades i människan Jesus Kristus. "Ordet blev kött", som det heter i en äldre svensk översättning (1917). Det är visserligen denna person i Den heliga Treenigheten som nu har huvudrollen, men de andra är enligt ett perichoretiskt perspektiv lika närvarande.

Ordet har en central plats i den språkssystemiska teorin. En dialog, både en inre och en yttre, består av ord. Man sätter ord på de sammanhang och relationer i vilka man lever och arbetar. Genom orden skapar man också sin sociala verklighet.

Michail Bachtin har särskilt uppmärksammat Ordet och orden i sina litteraturteoretiska arbeten. Han tycks göra det i nära anslutning till Johannesevangeliets *logos*, som blir människa i Jesus Kristus. Också den rent dogmatiska behandlingen som inkarnationen får i läran om Kristi två naturer, såsom den formulerades vid kyrkomötet i Chalcedon, återspeglas i Bachtins forskning. Han skiljer också mellan det abstrakta ordet som är ett auktoritärt ord som står isolerat och det konkreta, inkarnerade ordet som lyssnar och inlemmar andra ord (Se Bodin).

a. Kenosis

”Han ägde”, säger Paulus i Filipperebrevet om Guds son, ”Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud utan avstod från allt och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss. När han till det yttre hade blivit människa gjorde han sig ödmjuk och var lydig ända till döden, döden på ett kors.” (Fil 2:6–8)

Det var en stor utmaning som Guds son ställdes inför. Först blev han helt och fullt människa samtidigt som han helt och fullt skulle vara Gud. Därefter blev han underkastad alla mänskliga villkor, till och med döden. Man brukar kalla det här avsnittet i Filipperebrevet för kenosisstället. I samband med redogörelsen för Bachtin berördes kenosisbegreppet. Det har naturligtvis blivit föremål för många olika tolkningar och man har ibland velat utveckla en slags kenosisteologi, där man menar att Guds son lämnade alla sina gudomliga egenskaper bakom sig när han blev människa.

Det strider emellertid mot den förståelse av inkarnationens mysterium som redan tidigt gjorde sig gällande i kyrkan. Vi måste därför hålla fast vid att Guds son i mandomsanammelsen behöll hela sin gudomliga natur. Han underordnade sig de mänskliga grundvillkoren och även den smärta som är förenad med dem. I allt detta behöll han däremot både sin rättfärdighet och sin helighet.

Jag tror att en rätt förståelse av kenosisstället kan kasta ljus över vad som händer när en handledare med hela sin kunskap och sin erfarenhet går in i en handledningssituation och enligt språkssystemiskt synsätt intar en icke-vetandeposition i relation till gruppdeltagarna och uppträder som en i viss mening vanlig gruppmedlem.

b. En åttafaldig väg för ett terapeutiskt samtal

Redan 1988 formulerade Harold Goolishian och Harlene Anderson åtta principer som de ansåg viktiga för ett terapeutiskt samtal (Anderson, Goolishian 1992, sid 74ff). Det är principer som fortfarande är aktuella, även om de skulle kunna förändras och kompletteras. Jag återger dem här som ett exempel på hur den språkssystemiska berättelsen såg ut i slutet på 1980-talet:

- (1) Terapeuten håller sina frågor inom problemets ramar (parametrar) som det beskrivs av klienterna.
- (2) Terapeuten reflekterar över många och varandra motstridiga idéer samtidigt.

- (3) Terapeuten föredrar ett samarbetsinriktat språk.
- (4) Terapeuten hör, uppfattar och konverserar på klientens språk.
- (5) Terapeuten är en respektfull lyssnare som inte förstår för snabbt (om någonsin).
- (6) Terapeuten ställer frågor, så att svaren ger upphov till nya frågor.
- (7) Terapeuten tar ansvar för att bygga upp en ram kring samtalet (konversationskontext) som möjliggör ömsesidigt samarbete i processen att definiera problem.
- (8) Terapeuten upprätthåller en dialogkonversation med sig själv. Det vill säga terapeuten måste utveckla förmågan att bibehålla multipla betraktelsesätt även när den andra deltagaren är han eller hon själv.

Dessa påståenden handlar om hur terapeuten/handledaren skall förhålla sig. Här är inte en av de viktigaste principerna, den om att terapeuten måste inta en icke-vetandeposition, explicit formulerad. Men den finns indirekt angiven i den första och i den åttonde punkten.

Terapeutens eller handledarens expertis som främst består i att skapa ett rum för samtalet, där det kan vidareutvecklas, framgår av punkt (7). I den andra punkten berörs berättelsernas mångfald och motstridighet. Där skulle det också kunna finnas rum för det oväntade.

Vardagsspråkets grundläggande betydelse för den terapeutiska dialogen kommer fram i punkt (4). I den sjätte punkten ställs frågorna i centrum. I den femte talas det om vikten av att kunna lyssna på ett riktigt sätt.

Allt detta leder för terapeuten/handledaren fram till något som Goolishian och Anderson inte direkt kommer in på men som hänger samman med att både terapi och handledning når en punkt, där de egna ansträngningarna inte räcker till. Lösningen kommer inte som en följd av ett metodiskt tillvägagångssätt. Den visar sig.

c. Icke-vetandeposition

Med icke-vetande menas i detta sammanhang att handledaren inte har tillgång till någon privilegierad information, att hon inte helt och fullt kan förstå en annan människa, alltid måste informeras av den andra och alltid måste lära sig mer om det som sagts och det som inte har sagts (Anderson 1997, sid 134).

Handledaren försöker inte befria sig från sin kunskap och sina erfarenheter. Det går självklart inte att göra sig av med dem. Handledaren måste vara fri att dela med sig av det hon kan och har av både tankar och känslor. Men hon gör det inte från en position, där hon uppfattar sin kunskap som i någon mening överlägsen och mer relevant än de andras. Handledaren är där för att se till att andra får möjlighet att komma med sina berättelser och bli bekräftade.

Harlene Anderson beskriver hur hon och hennes medarbetare utvecklade denna icke-vetandeposition (Anderson 2000a):

We suspended our preknowledge and focused on the client's knowledge. As our interest in and value of the client's story grew, so did our interest in their knowledge and expertise on themselves and their lives. Our own knowledge and content expertise continued to be less important. We found ourselves spontaneously and openly suspending our preknowledge—our sensemaking maps, biases and opinions about such things as how families ought to be, how narratives ought to be constructed and what were more

useful narratives. By suspend I mean we were able to leave our preknowledge hanging in the forefront for us and others to be aware of, observe, reflect on, doubt, challenge and change. The more we suspended our own knowing the more room there was for a client's voice to be heard and for their expertise to come to the forefront.

Denna icke-vetandeposition medför också att man är beredd att ifrågasätta sig själv, sina egna tankar och teorier.

d. Ett rum för dialog

Som handledare i en språkssystemisk handledning utmanas jag att skapa rum för dialog och se till att den hålls levande. Det kan till en början tyckas skäligen enkelt, men mitt i sin enkelhet är det en uppgift som ställer betydande krav på handledaren.

I detta rum gäller det att skapa sådana förutsättningar att så många berättelser som möjligt skapas kring det tema som är föremål för samtal. Ju flera berättelser som föds, desto större blir oordningen. Därmed ökar också chanserna för att en ny spontan ordning skall uppstå.

Vi har att kämpa med motstånd både hos oss själva och hos dem som ingår i handledningsgruppen. Handledaren måste inte så sällan uppträda på ett sätt som inte stämmer överens med den handleddas förväntningar.

Att de som handleds ofta förväntar sig ett hierarkiskt system och en i någon mening auktoritär handledare är inget ovanligt. Handledaren skall som expert komma med den sanna berättelsen. Det mesta i våra mänskliga sammanhang har en sådan hierarkisk karaktär. Därför är det språkssystemiska sättet utmanande visavi våra invanda föreställningar.

Traditionellt har vi många gånger lärt oss ett handledarskap av en helt annan typ. Man behöver inte gå så långt som Harlene Anderson då man jämför ett modernt och ett postmodernt perspektiv för att konstatera att det språkssystemiska synsättet innebär ett radikalt nytänkande (Anderson 1997, sid 4ff).

Det är således handledarens primära uppgift att skapa ett dialogiskt rum. Ibland har man i anslutning till irländsk mytologi kallat detta rum för en femte provins. Denna provins var ett ställe där de fyra irländska landsdelarna möttes för att lösa sina inbördes tvister och lyssna till de andras ställningstagande, när det uppstod krig och konflikter. Innan man började samtala med varandra lade man ifrån sig sina vapen. Men man kunde också träffas där för en fredlig förhandling (Schilling 1997, sid 96).

Det är en stor utmaning för dem som känner sig trygga över att ha vapnen till hands att lägga ifrån sig dessa vapen och bearbeta sina mellanhavanden på ett i grunden helt annorlunda sätt. Också en handledare förfogar över en stor vapenarsenal som den som vill föra en fredlig dialog måste lämna utanför samtalsrummet. Det är inte utan att det femte rummet liknar våra alldeles vanliga kyrkor med sina vapenhus, även om de kanske inbjuder till en annan typ av dialog.

e. Det okända som utmaning för handledaren

För att bli kristen och följa i Jesu fotspår måste man kasta sig ut på sjuttiotusen famnars djup säger den danske tänkaren Søren Aabye Kierkegaard.

Som handledare möter jag stora utmaningar. Även om jag inte med Kierkegaard kastar mig ut på sjuttiotusen famnars djup, så utgör ändå varje handledningstillfälle ett språng ut i det okända.

Berättelsernas mångfald kan kanske förefalla förlamande. Men som handledare måste jag lära mig att leva i virrvarret. Jag måste hela tiden hålla denna mångfald levande inom mig och låta berättelserna mötas där och inte bara i det yttre samtalsrummet.

Vad som kommer att hända vet jag inte, vad som kommer att hända med de handledda vet jag inte, vad som kommer att hända med mig själv vet jag heller inte. Det enda jag vet är att något kommer att hända.

När jag kastat mig ut, befinner jag mig i hoppet. Det kan tolkas på två sätt. Den ena tolkningen är så uppenbar att den inte behöver vidröras. Den andra talar om att möjligheterna fortfarande ligger framför mig.

Liksom Gud är ett mysterium är varje människa som Guds avbild ett mysterium. Det innebär att jag aldrig uttömmande kan beskriva en annan människa lika litet som jag uttömmande kan beskriva mig själv. Jag är visserligen inte herre över händelseförloppet och inte befriad från alla de farhågor som är förknippade med ett sådant språng ut i det fria. Men vad som helst kan fortfarande hända.

Den attityd jag därför måste inta inför den andra människan är att vara öppen för det oväntade. Jag måste lära mig mer om den andra och av den andra. Jag ser då som min uppgift att försöka förstå vad den andra berättar för mig, vilken mening hon lägger in i det som hon väljer att ge vidare.

I denna process har jag att räkna med risken att själv i olika avseenden förändras. Anderson och Goolishian säger litet drastiskt. ”Vi skulle vilja hävda att den enda person som terapeuten förändrar i den terapeutiska konsultationen är sig själv.” (Anderson, Goolishian 1992, sid 80)

Genom att jag intar en icke-vetande position förskjuts min ställning i förhållande till den andra. Det är inte längre jag som för samtalet och ställer de frågor som jag anser vara betydelsefulla utifrån min syn på den andra eller min preliminära diagnos av henne. Det är i stället den andra som leder samtalet och berättar vad hon anser vara viktigt.

Just detta att inte behöva vara den som sitter inne med den avgörande kunskapen och behärskar situationen är visserligen en stor utmaning men kan också, som vi skall se, vara ytterst befriande.

f. Vardagsspråk som grund

Det jag brukar kalla för den professionella samtalskulturen är egentligen ett bristfenomen. Den har utvecklats, därför att det vanliga samtalet människor emellan har kommit på undantag. I takt med att denna kultur växte till sig, förändrades det språk som användes och blev mer och

mer komplicerat. Eller kanske var det enligt ett mer konstruktionistiskt sätt att se, det professionella språket som skapade en ny social verklighet.

Liksom vi trots allt har en önskan om att den professionella samtalskulturen med alla dess skolbildningar skulle kunna återvända till sitt ursprung, det normala samtalet, kan man hoppas på en renässans för det vanliga språket.

Inom den språkssystemiska traditionen har, som vi tidigare ofta har betonat, de handledda blivit mer verkliga och man har börjat se dem som de unika människor de är. De har kort sagt blivit mer mänskliga. Men det har också handledarna (Anderson 1992, sid 62).

Detta är väl för att tala i teologiska termer en del av inkarnationens hemlighet. Ordet blev människa, därför bör de ord som människor använder vara just mänskliga.

Detta är utan tvekan en av det språkssystemiska perspektivets stora fördelar, att det inte gör bruk av ett komplicerat expertspråk utan i stället förlitar sig på att det normala vardagsspråket skall räcka till.

g. En ständig ström av frågor som ger upphov till nya frågor

Eftersom handledaren intar en icke-vetandeposition måste hon vara nyfiken på den andra. Då blir det viktigt för henne att lyssna och ställa frågor. Här utmanas handledaren att utveckla hela sin kreativitet. Den handledda svarar på de frågor som är meningsfulla för henne och handledaren reagerar hela tiden på det hon hör att den handledda svarar på. Handledaren anknyter ständigt till det sist sagda eller inte sagda. Det är handledaren uppgift att hjälpa den handledda att berätta, klargöra och utvidga sin historia.

Här finns plats för uppfinningsrikedom. Vi kan reflektera över olika frågetyper och hitta metoder för hur vi genom vårt sätt att fråga skall kunna få fram så många berättelser som möjligt. Man måste dock akta sig för att tro att en aldrig så genomtänkt systematik kan ersätta det följsamma samtalet, där ledorden, de orden man tar tag i, har en avgörande betydelse. Genom dem länkas det sist sagda till den ännu inte utsagda frågan, så att konversationen kommer att likna en kedja utan brott.

h. Lyssnande

För att kunna ställa de riktiga frågorna är det viktigt att kunna lyssna. Harlene Anderson definierar lyssnande på ett speciellt sätt (Anderson 1997, sid 152):

I define *listening* as attending to, interacting with, responding to, and trying to learn about a client's story and its perceived importance.

Lyssnande är alltså i hög grad interaktivt. Anderson vidgar därför begreppet till något hon kallar *responsive-active listening-hearing* (Anderson 1997, sid 153). Ett sådant lyssnande inbjuder konfidenten att dela med sig av det som är viktigt för henne av föreställningar, erfarenheter och förväntningar. Det ger också vid handen att den som lyssnar har respekt och visar intresse för konfidenten, vill veta mer om det som sagts och svarar på det genom frågor, kommentarer och

egna tankar. Det finns alltid en risk att terapeuten eller handledaren intervenerar på ett sätt som får konfidenten att känna att hon inte blir hörd eller att hon blir kritiserad.

i. Intill döden på korset

Den utmaning Kristus ställdes inför ledde honom så småningom till döden på korset. Lars Lorentzon har i slutkapitlet till sin bok tecknat ledarskapets villkor utifrån det som han kallar Kristuslegenden (Lorentzon 1985, sid 135ff). Det centrala är att Kristus fått Guds uppdrag att leva i världen för att föra människorna närmare ett liv i sanning.

Sökandet efter sanningen gör att Jesus inte kan stanna utanför Jerusalem. Han måste in i staden och där möta de ledare som använder sin makt att leda folket djupare in i mörkret. Då blir han sin grups tjänare. Han tvättar deras fötter, utmanar översteprästerna och fariséerna, blir fängslad och till sist dödad. För att sedan uppstå.

Men vart tar sanningen då vägen? Jesus uppenbarar inte sanningen som lärare i talarstolen, menar Lorentzon. Det är hans tolkningar och handlingar som leder massan till eftertanke. ”När han dör sänker sig ett mörker över Jerusalem och när han uppstår (i människorna) lyser himlen.” (Lorentzon 1985, sid 138)

Det är för sanningen den rättfärdige lever och offerar sitt liv, säger Lorentzon. Det skulle vi alla kunna göra. Men gör vi det? Gör ledarna i våra demokratier det? Och hur är det med socialvården och psykoterapin?

Tjänar vi de lidande, hjälper vi dem på deras Messiasvandring? Smörjer vi deras fötter, eller proppar vi dem fulla med mirakulösa farmaka och fria måltider för att tysta deras jämmer och legitimera vårt förtjänande? Orkar vi höra deras klagan och föra dem ännu närmare deras onda sanning om livet, eller ger vi dem ett tröstande handtag och ett hurtigt tillrop? Från min utsiktspunkt tycks det som om samhället i stort präglades av beroende- och kamp-flyktkulturernas fantasier. På det stora makrosociala planet, i vården och familjelivet. (Lorentzon 1985, sid 139)

Var finns utvägen ur detta? I de gruppanalytiska grupperna dominerar beroende- och kamp-flyktkulturerna. Men dessa grupper utvecklar ibland parbildningskulturer som inger hopp. Om den som tjänar (grupphandledaren) behandlar dem som deltar som sanningssökare ”kanske modet och lusten att förenas och skapa besegrar kraven att behagas och behandlas” (Lorentzon 1985, sid 140).

På ett psykodynamiskt språk har Lorentzon närmat sig något av det mest väsentliga terapi och handledning kan syssla med. Man kanske till och med skulle kunna säga att det han talar om på något sätt är oberoende av den språkdräkt det framställs i.

3. Befriad

Mina satser förklarar genom att den, som
förstår mig, till slut inser dem vara nonsens,
när han stigit ut genom dem - på dem -

bortom dem. (Han måste så att säga kasta
bort stegen, sedan han klättrat upp på den.)
Han måste övervinna dessa satser, då ser han
världen riktigt.

Wittgenstein: Tractatus Logico-Philosophicus 6:54

Den heliga Anden, den tredje personen i Gudomen, är inte bara den livgivande anden, som den nicenska trosbekännelsen uttrycker det, utan också frihetens ande. ”Där Herrens ande är, där är frihet” (1 Kor 3:17). Genom att fornkyrkan bekände Anden som en del av Treenigheten gav den också uttryck åt en gemenskap på likvärdighetens bas (Thunberg 2001, sid 126). Det är därför inte så konstigt att alla de rörelser i kyrkans historia som velat skapa en icke-hierarkisk gemenskap åberopat sig på Anden (Exempelvis Gioacchino da Fiore. Se Oreglia 2001, sid 408ff).

Men Anden är den som blåser vart den vill (Joh 3:8). Det är inte lätt att få grepp på Anden. Ta bara det svåra i att göra en korrekt könsbestämning. I hebreiskan är *ruach* femininum, i grekiskan är *pneuma* neutrum och i latinet är *spiritus* maskulinum.

I den kristna traditionen identifieras befrielsen med sådana begrepp som omvändelse och den därtill hörande rättfärdiggörelsen och pånyttfödelsen. Människan måste befrias från sin bundenhet i synden. Detta sker genom att hon tillägnar sig frälsningen i Jesus Kristus. Hon måste lämna allt det egna och helt förlita sig på den utifrån kommande frälsningen.

I den klassiska nådens ordning har människan genom synden kommit att fördärvas både till förståndet, viljan och förmågan att handla. Detta måste hon genom Den heliga Anden upplysas om liksom om det sätt på vilket hon kan bli fri. De så kallade salighetshindren måste avlägsnas. Det sista hindret för en människa att komma till tro är hennes egen tro. Vad som händer är att människan genom Ordet möter en ny berättelse som hon så småningom assimilerar med sin egen. Det sker emellertid inte på ett mekaniskt sätt utan hela tiden i samspelet med de berättelser som hon själv utvecklar under processens gång. Den rätte lärare som hon har att konsultera fungerar i bästa fall som ett slags handledare, även om det sker på ett något annat sätt än vi är vana vid från språkssystemiskt sammanhang. När människans förstånd har befriats, kan också viljan lösgöras och förmågan att handla återvända.

a. Problemens upplösning

I språkssystemisk teori talar man inte så mycket om att lösa problem som att problem upplöses. Förändring uppstår genom den nya beskrivning av ”problemet” som sker när den historia i vilket problemet ingår berättas och återberättas.

Harlene Anderson återger den fråga som alltid rör sig hos en språkssystemisk handledare eller terapeut (Anderson 2001a, sid 4–22):

How can therapists, teachers, and consultants create the kinds of relationships and conversations with their clients that allow all parties to access their creativities and develop possibilities where none seemed to exist before?

Det är således ingen styrd process som kontrolleras av den kunskap man har och den teknik man använder. Det liknar i det avseendet inte ett experiment i vanlig fysikalisk mening. Den analogi man skulle kunna använda berör i stället sådana fenomen som studeras i kaosforskningen av till exempel Prigogine.

Även om Prigogines forskning och särskilt hans mera filosofiska yttranden inte är oomstridda på fysikens område, kan de analogier språkssystemiker använt sig av ha stort intresse (Anderson, Goolishian 1992, sid 37).

Genom samtalet, där berättelserna skapas, tillförs ny mening. Plötsligt och ibland överraskande dyker en berättelse upp där problemet inte längre beskrivs som ett problem. Det har upplösts. Det kan kännas som en oerhörd befrielse när så sker.

På sitt sätt liknar detta det som brukar kallas nåd i kristna sammanhang. Nåden kommer utifrån. Den är inte något som man åstadkommer genom sina egna målmedvetna ansträngningar, även om de måste till. Den visar sig.

Den som varit med om hur ett problem har upplösts, vet vilken glädje det för med sig. Det är inte bara en befrielse för den handledda utan minst lika mycket för handledaren. Det är det som gör livet värt att vara handledare. Det är en verklig ahaupplevelse.

Det kan här vara på sin plats att säga något om de värden som ett språkssystemiskt arbetsätt vill förverkliga. I psykoterapi talas det inte så sällan om att de terapeutiska samtalen syftar till personlig utveckling, insikt eller något liknande med positiv genklang. För handledningens vidkommande skulle det då närmast handla om att yrkesmässigt utvecklas. Många gånger kan detta verka pretentiöst. Jag anser att man i stället borde ta fasta på det mera grundläggande att människor helt enkelt behöver tala om det de gör i sitt arbete, sina glädjeämnen och sina tillkortakommanden. Det skulle vara befriande att slippa de förväntningar som följer med en alltför optimistisk varudeklaration. Språkssystemiskt synsätt erbjuder en sådan befrielse genom en ömsesidig dialog och till de naturliga spontana och oförutsägbara förändringar som där kan ske (Anderson 2000, sid 339–360). Vilka dessa förändringar är preciseras inte närmare. Det är välgörande.

b. Ett vittnesbörd om hur icke-vetande kan vara befriande

Mer än något annat inom terapi och handledning är befrielsen individuell och måste så förbli. Därför är det svårt att göra mera generella iakttagelser. Det är genom konkreta exempel som man bäst kan se att något händer. Harlene Anderson beskriver själv det befriande i att inte veta på följande sätt (Anderson 2000a, sid 5–12):

We entertained uncertainty. All of these experiences combined to leave us in a constant state of uncertainty. We began to appreciate and value this sense of unpredictability, which in a strange way provided feelings of freedom and comfort. We had the freedom of "not-knowing," of not having to know. Not-knowing liberated us, for instance, from needing to know how clients ought to live their lives, the right question to ask or the best narrative. We did not need to be content or outcome experts. We did not need to be narrative editors or use language as an editing tool. We were comfortable that our knowledge was not superior to our client's knowledge. In turn, our not-knowing posi-

tion allowed an expanded capacity for imagination and creativity. Not-knowing became a pivotal concept and would mark a significant distinction between our and others' ideas about therapy.

Det är i denna känsla av frihet som en helt ny form för terapi och handledning föds. I den meningen kan det språkssystemiska synsättet vara själv-reflexivt.

c. Ett exempel på befrielse i terapi

Den humanistiske psykoterapeuten Carl Rogers ger i ett av sina arbeten ett exempel på en konfident som beskriver det han upplever som befrielse (Rogers, 1962):

One way of expressing the fluidity which is present in such existential living is to say that the self and personality emerge *from* experience, rather than experience being translated or twisted to fit a preconceived self-structure. It means that one becomes a participant in and an observer of the ongoing process of organismic experience, rather than being in control of it. As one client put it: "I have a feeling that what I have to do is to take more the position of passenger, rather than driver. See how things go when they're left alone. It's awful kind of scary—feeling that nobody's at the wheel. Of course it's a tremendously challenging feeling, too. Perhaps *this* is the key to freedom." Or again, the same client, a bit later: "I'm not changing from *me* into something else, I'm changing from *me* to *me*. More like being an amoeba than a caterpillar-butterfly. The amoeba changes shape, but it's still an amoeba. In a way that's sort of a relief. I can keep the parts of me I really like. I don't have to chuck the whole thing, and start all over again."

Den kontext i vilken Rogers väver in detta yttrande skulle utan svårighet kunna översättas till ett språkssystemiskt sammanhang. Upplevelsen av att ingen sitter vid rodret är som vi sett utmanande, men den kan också vara oerhört befriande. Att som vid surfning låta sig bäras av vågorna, i stället för att själv ha allting i sin hand.

Carl Rogers tillhör för övrigt de terapeuter som i teori och praktik visar upp stora likheter med språkssystemiskt sätt att tänka. Därför känns det naturligt att hämta relevanta exempel från honom.

d. Handledningen som befrielse

Handledning, när den är som bäst, leder till befrielse men till en befrielse som kommer spontant och inte som ett resultat av noggrann planläggning. Befrielsen är samtidigt något både för den handledda och handledaren. Vi talade tidigare om risken att förändras. Nu skulle vi kunna formulera om den satsen och säga att handledaren erbjuder möjligheten att bli befriad.

Att vara med om att hjälpa en annan människa till större frihet kan i sig självt vara befriande. Men det kan också ligga en frihet i att få vara med om att skapa den scen på vilken friheten gör sin entré.

e. Befriad från teoretisk fångenskap

En erfarenhet jag som handledare har gjort är hur litet jag i praktiken använder de teoretiska redskap jag skaffat mig. Det gäller särskilt för den tid då jag försökte arbeta efter en mera psykodynamisk modell, där det både finns en detaljerad psykologisk människosyn och en utvecklad metodik.

Det som också har förvånat mig är hur liten överensstämmelse det även hos erfarna och erkända terapeuter och handledare är mellan teori och praktik. De tycks inte i sin dagliga terapeutiska gärning tillämpa de metoder de lär ut i sina läroböcker och i sin undervisning. Det är ett av de skäl som gjort att jag sökt mig en annan teoretisk grund, som ligger närmare det faktiska handledningsarbetet.

När jag själv blev mera trygg, var det som om jag utförde min uppgift på ett bättre sätt, när jag glömde bort den teoretiska ballasten. Det kändes som en befrielse. Tanken på icke-vetande bygger nog på denna erfarenhet. Nu gäller det självklart för den som lärt sig en teori, vilken det vara må, att hon sedan skall bruka den som om hon inte hade en aning om den.

Jag har blivit övertygad om att det inte är tack vare teorier om den mänskliga naturen och tekniker baserade på denna kunskap, som det händer något i en terapi eller handledning. Jag tror tvärtom att det som sker många gånger äger rum trots all den teknik som används.

Det är när ett genuint möte kommer till stånd som något väsentligt kan hända. Det är när berättelser möts och ur detta möte nya berättelser uppstår som den dialogiska atmosfären börjar vibrera av spänning.

Harlene Anderson har gjort några reflexioner också kring detta som jag uppfattar som väsentliga att återge (Anderson 2001c, sid 339ff):

Like Rogers, I think of my approach as a philosophy of therapy rather than a theory or model. Philosophy, for me, concerns itself with ordinary human life: questions about concepts such as self-identity, relationships, mind and knowledge. Philosophy is not about finding scientific truths but involves ongoing analysis, inquiry, and reflection.

I believe that how I prefer to understand therapy, the client-therapist relationship, and transformation and how I prefer to *be* as a therapist reflects a philosophy of life fitting to the professional *and* personal.

Jag tror att Anderson här snuddar vid något mycket viktigt, att det måste finnas en överensstämmelse mellan det professionella och det personliga. I en kristen kontext borde man vara särskilt lyhörd för ett sådant påpekande. Jag vill också framhålla att vi i denna bok ända från dess inledning har utgått från samma position som Anderson här intar. Vi har till exempel använt begreppet handledningsfilosofi och understrukit att vi inte önskat att presentera en teori eller ens en modell.

f. Fri att välja och handla

Vi försöker, som vi sett, skapa ett sådant samtalsklimat som leder till att deltagarna får tillgång till sin kreativitet. Det språkssystemiska handledningssamtalet syftar således till att locka fram

vad man brukar kalla för self-agency, det vill att man skall kunna känna, tänka, handla och välja på ett befriande sätt, på ett sätt som öppnar nya möjligheter eller låter oss se att dessa möjligheter existerar (Anderson 1997, sid 231). Vi kallar detta att bli subjekt i det egna livet.

Sådan self-agency kan inte ges någon utifrån. Terapeuten eller handledaren kan bara hjälpa till att skapa de betingelser som gör det möjligt för subjektivitet att växa fram. När människor skall beskriva vad en framgångsrik handledning har åstadkommit, brukar de tala om frihet och hopp. Man känner sig befriad från en verklighet som hållit en fången och hoppas på en annorlunda framtid.

4. Slutreflexion

I den svenske själasörjaren Henric Schartaus katekes kallas i ytterst försiktiga ordalag helgelsens liv för ”början till et Christerligit lefwerne” (Schartau 1955, sid 210). Bakom den till synes anspråkslösa formuleringen ligger ett stort mått av vishet.

Det gäller inte bara den kristne som kristen att hon står i början av sitt liv. Där står också den befriade handledaren. Den danska handledaren Benedicte Schilling har beskrivit detta på ett fascinerande sätt (Schilling 1997, sid 188):

Via utspørgen og interview udfordrer jeg supervisanden til at forstå sig selv som værende i en emergent **”becoming”**-bevægelse, der aldrig slutter – og at kunne betragte det ”aldrig-at-kunne-blive-fuldendt-og-færdig-udlært” som positivt og muligheds-skabende.

Det behöver knappast sägas att detta är en nödvändig förutsättning för att handledaren skall kunna utföra sitt viktiga värv.

När Schartau ställer frågan vad den rättfärdiggjorda människan allra sist känner av den kännbara saligheten, blir svaret: ”Den andeliga glädjen.” Schartau frågar vidare när en troende människa får känna denna glädje: ”När hon blir aldeles wiss derom, at hon fådt sina synders förlåtelse och blifwit Guds barn.” (Schartau 1955, sid 198) Glädjen tillhör enligt gammalt klassiskt kristet sätt att se det som har blivit minst skadat av syndafallet. Därför är det riktigt att glädjen hör till det som åtföljer den nya födelsen och helgelsen och utgör dess höjdpunkt.

Också i handledning finns ett stort mått av glädje. För den som upptäckt dialogens väsen kan den vara en ständigt flödande glädjekälla. Det finns knappast något bättre sätt att återge den glädje som är förknippad med att vara handledare än några ord av Michail Bachtin, som uttrycker mysteriet i den mellanmänskliga och för den delen också gudomliga dialogen människor emellan (Bodin 2000):

Glädje är för mig endast möjlig i Gud eller i världen, det vill säga endast där jag med rätta är delaktig i tillvaron genom den andre eller för den andre, där jag är passiv och mottar gåvan. Det är min annanhet som gläder sig i mig, inte jag för mig själv.

XV. Docta ignorantia – ett teologihistoriskt perspektiv

Av Karl-Erik Tysk

Att lida är svårt

Att lida utan att älska är svårt

Att älska utan att lida är icke möjligt

Att älska är svårt

Gunnar Ekelöf, Sagan om Fatumeh

Det språkssystemiska alternativet inom terapi och handledning öppnar vida perspektiv. Här skall endast en aspekt beaktas. Ett mycket centralt begrepp i denna teori är icke-vetande (not-knowing), ett förhållningssätt som bör karaktärisera terapeuten eller i vårt fall handledaren.

Denna betoning av icke-vetande sätter in det språkssystemiska synsättet i en intressant idéhistorisk tradition som vi kan spåra ända till den sokratiske filosofin. Genom sitt icke-vetande som tvingade honom att ställa frågor skapade Sokrates, om vi får tro hans lärjunge Platon, historiens första samtalsmetodik. Den brukar gå under beteckningen majeutik, eller förlösningskonst. På 400-talet före Kristus föddes alltså ett sätt att ställa frågor som åtminstone terminologiskt hör hemma i en långt senare tid, när kvinnliga infallsvinklar på samtalets natur på nytt blivit aktuella.

Men icke-vetandet finns också i den kristna trosreflexionen. Enligt östkyrkans apofatiska (negativa) teologi kan vi aldrig på naturlig väg nå kunskap om Gud. I den mystiska traditionen har detta synsätt förts vidare också på västerländsk mark.

Ett annat område där människan sökt utforska det hon inte vet – landet som icke är – är naturligtvis poesin (Se Olsson 2000). Där har hon på det kanske mest djupgående sättet brottats med sin egen oförmåga att i språket uttrycka det obeskrivbara och invecklat sig i jakobskamp med intet självt.

1. En senmedeltida tänkare och mystiker

Docta ignorantia (lärd okunnighet) är ett begrepp som framför allt lanserades av 1400-talsteologen Nicolaus Cusanus. Det hade rent begreppsmässigt visserligen använts tidigare av till exempel Augustinus, men det förknippas ändå alltid med den tyskfödde kardinalen. Denne har nämligen på ett systematiskt sätt använt det i hela sitt tänkande.

Nicolaus föddes 1401 i stiftet Trier i Tyskland, på en ort som heter Bernkastel-Kues. Efter att ha studerat i Heidelberg och framför allt Padua hamnade han som doktor i kanonisk och romersk rätt vid universitetet i Köln redan 1425. Sju år senare, 1432, kom han till Basel vid tiden för ett reformkoncilium. Man uppmärksammade där hans kompetens och tilldelade honom uppdraget att leda arbetet på den avdelning, *Deputatio fidei*, som sysslade med hussiternas

ställning. Målet för konciliet var att söka åstadkomma en förening mellan den romersk-katolska och den grekisk-ortodoxa kyrkan som alltsedan 1000-talet varit åtskilda. Det hela komplicerades emellertid av meningsskiljaktigheter mellan påven och koncilieanhängarna. Man lyckades heller inte åstadkomma några resultat.

Detta ledde till att Cusanus 1437 bytte sida och började samarbeta med påven. På dennes uppdrag deltog han i en expedition till Konstantinopel med uppgift att få kejsaren och patriarken att resa till ett unionskoncilium i Ferrara. I november avseglade han med kejsaren Johannes VIII, patriarken Palaeologus, 28 ärkebiskopar och ett antal lärde till den italienska staden. Båtfärden tog tre månader. Under den tiden förde Cusanus livliga lärosamtal med de grekiska prelaterna och teologerna.

Under denna båtresor från Bysans till Ferrara föddes hos Cusanus tanken på *docta ignorantia* och det därmed sammanhängande begreppet *coincidentia oppositorum*. Det är en av de stora uppenbarelserna i den västerländska idéhistorien vid sidan av sådana som Augustinus, Thomas ab Aquinos och Pascals. Det kanske inte är så underligt att något stort växer fram, när dialogens vågor får tävla med havets, det dialogiska rummet begränsas av fartygets reling och samtalets andra gränser sätts av sol och sjösjuka.

Cusanus kom inte att delta i själva unionssamtalen. Hans diplomatiska talang utnyttjades istället i konkordatsförhandlingarna med det Heliga romerska riket av tysk nation och resulterade i det så kallade Wien-konkordatet 1448 som var i kraft ända till dess att riket föll sönder år 1806. För detta tilldelades Cusanus kardinalsvärdighet år 1450 och blev biskop över stiftet Brixen (Brentano) i Sydtyrolen. Som biskop var Cusanus ambitioner emellertid alltför höga och han tvingades till och med fly sitt stift. Så småningom återkallades han till Rom, där han blev påvens ställföreträdare under det att denne deltog i Mantuakongressen. Nicolaus Kardinal Cusanus avled sommaren 1464.

a. Docta ignorantia

Cusanus presenterar de tankar som såg dagens ljus under båtfärden mellan Konstantinopel och Ferrara i skriften *De docta ignorantia* (Om den lärda okunnigheten) som utkom år 1440 i tre band (*Nicholas of Cusa* 1985). Det första handlar om *Maximum Absolutum* (det absoluta högsta), det vill säga Gud, det andra om *Maximum Contractum* (det begränsade högsta), universum, och det tredje om *Maximum simul Contractum et absolutum* (det på samma gång begränsade och absoluta högsta), Jesus Kristus.

Begreppet *docta ignorantia* hänför sig alltså i första hand till kunskapen om Gud. Men *mutatis mutandis* kan man också tillämpa begreppet i ett mänskligt sammanhang.

b. Hur skall vi förstå *docta ignorantia*?

Hur skall vi översätta det latinska uttrycket? Är det fråga om en lärd okunnighet i den mening att det är något vi kan lära oss eller är det en okunnighet som finns hos en lärd eller hos en vis människa. Den rimligaste tolkningen verkar vara den att *docta ignorantia* är en kunskap som man har förvärvat. Cusanus säger själv (*Nicholas of Cusa, sid 50f*):

Therefore, if the foregoing points are true, then since the desire in us is not in vain, assuredly we desire to know that we do not know. If we can fully attain unto this knowledge of our ignorance, we will attain unto learned ignorance.

Men samtidigt kan man inte bortse från att Cusanus ibland använder begreppet på ett sådant sätt att *docta ignorantia* är en okunnighet som gör den som har den vis. Det hela handlar emellertid om att vi inte kan ha någon exakt kunskap om Gud. Cusanus säger på ett ställe att roten till den lärda okunnigheten är att man erkänner att man inte kan ha kunskap om Gud.

Samtidigt hävdar Cusanus att vi inte kan någon exakt kunskap om någonting. Det är endast Gud själv som äger den fullkomliga och exakta kunskapen. Det innebär inte att vi inte kan ha kunskap om det som finns i världen, men att vi inte kan ha kunskap om tingen såsom de är i sig själva.

Vår oförmåga att ha kunskap om Gud och vår oförmåga att ha exakt kunskap om det som finns i världen hör enligt Cusanus samman. Eftersom tingen härrör från Gud som är omöjlig att ha kunskap om, så är det omöjligt för oss att ha exakt kunskap om dem. Vi kan alltså låta sluta oss till att det är omöjligt att ha en exakt kunskap om människan.

Det är viktigt att hålla i minnet att Cusanus inte var någon anhängare av skepticismen. Han var ingen skeptiker även om man kan argumentera för att den negativa teologin leder till skepticism. Cusanus vill istället uttrycka sin ödmjukhet inför evigheten. Människan är ingenting i jämförelse med oändligheten.

Cusanus avser med sitt begrepp *docta ignorantia* att dra upp gränserna för den mänskliga kunskapen. Även om man inte vill kalla honom en föregångare till Kant, är han likväl, om än mycket rudimentärt, inne på snarlika tankegångar som den tyske filosofen.

Cusanus ansåg att det finns en verklighet bortom vår mänskliga kunskap. De gränser för den mänskliga kunskapen som han utforskar kunde man kanske kalla den okända verklighetens tröskel. Han har inte bara ett filosofiskt syfte utan också ett teologiskt. Därför är inte *docta ignorantia* en filosofisk princip som den kan uppfattas som i Sokrates filosofi. Cusanus vill uppnå sann kunskap men den måste nås på mystisk väg. I allt detta förblir Gud som alltings ursprung omöjlig att nå och lära känna.

Nikolaus stod i den negativa teologins tradition, som har sina rötter i Dionysius Areopagita. Det betydde inte att han hade övertagit begreppet *docta ignorantia* från Areopagiten utan att hans egna tankar hade bekräftats när han läste nyplatonikern. Nikolaus uttrycker det så här (*Nicholas of Cusa*, sid 84):

Sacred ignorance has taught us that God is ineffable. He is so because He is infinitely greater than all nameable things. And by virtue of the fact that [this] is most true, we speak of God more truly through removal and negation – as [teaches] the greatest Dionysius, who did not believe that God is either Truth or Understanding or Light or anything else which can be spoken of.

Med *via negativa* menas, precis som Cusanus säger, att vi bara kan tala om Gud med hjälp av negationer. Men den negativa teologin har naturligtvis utvecklats på olika sätt genom historien. Författaren till *The cloud of unknowing* är ett exempel, Meister Eckhart ett annat.

Är distinktionen mellan lärd okunnighet och en kunnighet som man lärt sig något som- kan tillämpas på *docta ignorantia*? Det är en svår fråga. Jag tror emellertid att båda begreppen täcks av *docta ignorantia*. Det är åtminstone det som Jasper Hopkins tänker på: (*Nicholas of Cusa*, sid 3):

For it is an ignorance which both distinguishes its possessor from the unlearned or unin-structed, and elevates him to the place of the learn-ed, or wise.

Cusanus hade kommit fram till sin slutsats genom teologisk och filosofisk argumentation, men han skulle också ha kunnat hänvisa till bibeln. Att man inte kan lära känna Gud framgår av olika ställen i Skriften. Ingen har någonsin sett Gud. Den ende sonen, själv gud och alltid nära Fadern, han har förklarat honom för oss (Joh 1:18). Kärnordet på grekiska är *έώωρακεν* (har sett) som kan betyda "har varseblivit". Matteus säger nästan samma sak: "Och ingen känner Sonen, utom Fadern, och ingen känner Fadern, utom Sonen och den som Sonen vill uppenbara honom för (Matt 11:27). Men här är ordet *επιγινώσκει* som betyder "känner" i kanske alla betyd- delser. I den hebreiska bibeln finner vi liknande uttryck i Exodus: "Ty ingen människa kan se mig och leva (Ex 33.20). Verbet på hebreiska är *יֵרֵאֵי* som betyder "kan se mig", som hos Johannes.

I 1 Kor 13.12 skiljer Paulus på två slags kunskapsområden (nu och då): "Ännu ser vi en gåtfull spegelbild; då skall vi se ansikte mot ansikte. Ännu är min kunskap begränsad; då skall den bli fullständig som Guds kunskap om mig." Utan att nämna detta ställe säger Cusanus (*Nicholas of Cusa*, sid 61):

All our wisest and most divine teachers agree that visible things are truly images of in- visible things and that from created things the Creator can be knowably seen as a mirror and a symbolism.

I detta sammanhang är det också möjligt att hänvisa till Rom 1:20: "Ty alltsedan världens skapelse har hans osynliga egenskaper, hans eviga makt och gudomlighet kunnat uppfattas i hans verk och varit synliga."

Cusanus själv alluderar på Predikaren, när han säger att den mycket vise Salomo häv- dade att det är svårt och omöjligt att förklara allt med ord (*Nicholaas of Cusa*, sid 50). Och på Job "that wisdom and the seat of understanding are hidden from the eyes of all the liv- ing." (Ibid)

Det var Cusanus avsikt att visa på gränserna för mänsklig kunskap. Även om han inte skulle kunna sägas vara Immanuel Kants föregångare, sysslade han ändå med ungefär samma problem som den tyske filosofen.

c. Coincidentia oppositorum

Ett annat viktigt begrepp hos Nicolaus Cusanus är *coincidentia oppositorum* (motsatsernas sammanfallande). Gud är bortom alla motsatser, men han är också den punkt där alla motsatser sammanfaller. Men i detta sammanfallande i Gud behåller dessa motsatser sin identitet. Ibland

säger Cusanus också att Gud är bortom motsatsernas sammanfallande, men han gör uppenbarligen ingen större skillnad mellan det och tanken på att motsatserna sammanfaller i Gud.

I filosofernas Gud råder oftast en logisk harmoni, där gudomens godhet utesluter varje form av ondska. I Abrahams och Isaks Gud, för att tala med Blaise Pascal, tycks den harmoniska godheten dock vara fjärran. Den israeliske guden sänder med samma självklarhet både det onda och goda i människans väg, där han på Nietzsches vis dväljs bortom ont och gott. Kanske är den Gud som hos Cusanus härbärgerar också kontradiktoriska motsatser närmare patriarkernas gudom än den Gud som filosofer gärna vill göra konsistent, motsägelsefri.

När man funderar över den moderna myten om den välintegrerade människan, kan man inte låta bli att undra över om inte *coincidentia oppositorum* likaväl kan appliceras på människan själv, hon som är skapad till Guds avbild och likhet. Rymmer inte också hon alla de motsatser som svårligen låter sig förenas i förnuftets teflonartade paradiset.

En intressant tillämpning av läran om såväl *docta ignorantia* som *coincidentia oppositorum* är skriften *De pace fidei*. Där förs en trosdialog i himmelen mellan representanter för kristen, judisk och muslimsk tro. Där överbryggas motsättningarna och man når fram till ett samförstånd utan att deltagarna behöver uppge sina övertygelser. Cusanus föregriper här den moderna religionsdialogen, men han ger också, om än inte uttryckligen, ett bidrag till samtalsmetodikens historia.

d. En lovsång till icke-vetandet

Cusanus tillägnade en av sina skrifter *De visione Dei* (1453) benediktinmunkarna i Tegernseerklostret i Bayern (Cusanus 1999). Som tack fick han av klostrets prior, Bernhard av Waging, en skrift, *laudatorium doctae ignorantiae* med följande lovsång till den lärda okunnigheten (Cusanus 1999):

Jag vill lovprisa dig (icke-vetandets sanning) men saknar ord!
Ju mer jag betraktar ditt överlägset stora värde, o heliga och mystiska sanning, ju mer oförmögen känner jag mig att på ett värdigt sätt lovsjunga och berömma dig. Men jag kan inte och vill inte upphöra att erkänna din rang över alla vetenskaper och älska dig före allt annat. Det är bara du som ger anden tillfredsställelse, bara du förmår fylla det tomrum och den intighet som vetenskaperna kvarlämnar i anden. Du är oändligt värdigare, förnämligare och värdefullare än vad alla de som vördar dig någonsin skulle kunna uttrycka i sin lovsång till dig...

För den som arbetar med språkssystemiskt synsätt i nutiden är det väl inte så vanligt att man möts av ett sådant jubel. Men ibland kan den befrielse man upplever i en handledningsgrupp, när ett problem upplöses, skapa en glädje som åtminstone har vissa likheter med Bernhard av Wagingss smittande entusiasm. En av dem som deltog i den senaste utbildningsomgången i Svenska kyrkan avlade ett vittnesmål som verkligen andades lovprisning. Hon hade tidigare

utbildat sig terapeutiskt, men hade aldrig, förrän nu, upplevt att hon blivit tagen riktigt på allvar eller att den människosyn man tillämpat var värd namnet.

Temat handledning och glädje vore värd ett eget kapittel. Då skulle det handla om den glädje som uppkommer i handledningssituationen men också om den glädje som kan växa fram hos en handledare och som är en betydelsefull förutsättning för att handledningen skall bli lyckosam (Se Næss 1999, sid 174ff). Det är inte i första hand glädjen över de enskilda detaljer som passerar revy på handledningsscenen. Det är snarare en glädje som omfattar handledningen som helhet och alla dem som deltar i den. Kanske skulle den i Spinozas terminologi förtjäna namnet *hilaritas* till skillnad från den glädje som endast omfattar en del av människan.

2. Handledningens spiritualitet

När man bedriver handledning inom kyrkan, kan man förvänta sig att man tänker igenom hur den andliga dimensionen kommer till uttryck både teoretiskt och praktiskt. I den svenska handledningsutbildningen hade vi därför ägnat en seminarievecka åt den problematiken. I nordiskt sammanhang aktualiserades frågan om handledning och spiritualitet på ett ingående sätt vid en tidigare konferens på Stjärnholm i september 1993.

a. Handledning – kristen tro

Relationen mellan kristen tro och handledning har många aspekter. Tron kan för det första vara *innehållet* i handledningen. Man kan ta upp hur de handledda tar hand om andliga frågor i sitt arbete och hur deras egen tro påverkar vad de gör. I handledarens egen handledning kan man också samtala om vilken roll hennes egen tro spelar för hennes praxis.

Det kan för det andra handla om handledningens *kontext*. Det andliga är för det mesta åtminstone indirekt närvarande genom att handledningen sker i ett kyrkligt sammanhang. Den närvaron kan göras medveten.

En tredje infallsvinkel berör själva *strukturen* i handledningen. Det sätt på vilket handledningen är organiserad, hur processen förlöper, kan ha väsentliga likheter med viktiga teologiska eller själavårdsmässiga strukturer. Självt brukar jag ofta relatera handledningen till treenighetsteologin, till den mystiska teologin och till vissa delar av det man i klassisk svensk själavårdstradition kallar nådens ordning. Hur den tycks förhålla sig till treenighetsläran har förklarats i ett annat kapitel. I mystisk teologi och i *ordo salutis* är begreppet nåd mycket betydelsefullt. Nåden kommer alltid utifrån, precis som upplösningen av problemet i språkssystemisk handledning.

Det tycks vara lättare att översätta en viss terapi- och handledningsteori till ett visst teologiskt synsätt och vice versa. Det kan hänga samman med att vissa terapeutiska teorier aktualiserar vissa religiösa begrepp eller föreställningar mer än andra.

Även om det inte uttryckligen förekommer några andliga termer eller begrepp i handledningsteorin, kan den ge en viss teologi vid handen. Den visar upp en teologi utan att medvetet formulera den. Det terapeutiska synsättet kan vara förenligt eller oförenligt med det ena eller andra teologiska synsättet. Är den outtalade teologiska positionen förenlig med handledningens teori och praxis blir dynamiken mindre. Är den oförenlig blir dynamiken större och får en på-

tagligt kritisk prägel visavi de rådande strukturerna. Det bör de som bedriver handledning självklart vara medvetna om. Det kan alltid vara svårt att handleda en benhård fundamentalist så snart som tron på något sätt aktualiseras. Detta gäller också fundamentalister inom trossystem som psykoanalytisk teori, ekonomisk teori, politisk teori och naturvetenskaplig teori. För att ge några exempel.

Nicolaus Cusanus företräder den mystiska traditionen men samtidigt förenar han sin mystiska hållning med en mera intellektuell. Man kan inte älska Gud utan att intellektet är med (Cusanus 1999, sid 26f):

I varje sådan kärlek, som någon leds till genom Gud, finns någon form av insikt, även om han inte exakt vet, vad detta är som älskar honom.

Det finns alltså ingen gudskärlek som bara genom känslan leder den som älskar till Gud.

Den slutgiltiga vissheten ligger däremot bortom allt förnuft och all insikt. Där sammanfaller vetande och icke-vetande. I anslutning till Dionysius säger Cusanus ”att man måste sparka undan den egna insikten med foten och sträva mot Gud utan eget vetande. Då först kommer man fram till den blandning, där det finns visshet utan insikt, där mörkret är ljuset och icke-vetande är vetskap.” (Cusanus 1999, sid 31). Detta motsvaras av den goda klinikern som inte formar sitt aktuella handlande utifrån någon särskild teori men samtidigt i sin praxis bärs av djupa yrkesmässiga och personliga övertygelser som är så integrerade i henne att hon inte är medveten om dem, när hon utövar sin handledning.

3. *Icke-vetandeposition*

I den språkssystemiska teorin spelar begreppet icke-vetande position alltså en stor roll (Se Anderson 1997, sid 133). Det verkar som om detta begrepp har en viss släktskap med *docta ignorantia*. Visserligen har *docta ignorantia* sin fokus på gudskunskapen men begreppsmässigt finns det likheter och det är inte heller långsökt att tillämpa icke-vetandepincipen på vår kunskap om människan. I *De docta ignorantia* hävdar Cusanus att endast Gud har fullkomlig kunskap. I det språkssystemiska icke-vetandebegreppet ligger det en vetskap om att endast människan själv sitter inne med den väsentliga kunskapen om sina egna problem.

Tanken på *coincidentia oppositorum* är något som också har relevans för det som händer i handledning, där det är önskvärt att så många berättelser som möjligt får belysa ett problem. Dessa berättelser kan mycket väl motsäga varandra, men ändå ingå i en större helhet.

Icke-vetandepositionen innebär att handledningen struktureras på ett sådant sätt att den handledda och inte handledaren hamnar i centrum. Handledaren befinner sig då inte längre i en expertposition. Om handledaren inte vet något måste hon lära sig. Handledaren försöker lära av det som den handledda berättar och hon och hennes berättelse kommer i fokus. Gemensamt ger sig handledaren och den handledda ut på en seglats för att söka efter mening, där så småningom det kan hända som hände Nicolaus Cusanus. En uppenbarelse kan äga rum och ny mening kan födas.

Icke-vetande innebär att handledaren är villig att leva ett osäkert liv. Hon är beredd att ifrågasätta sig själv och sina egna antaganden. Hon är öppen för det oväntade, för förändringens vind.

Handledarens position är sårbar. Arbetar man från icke-vetande position måste man vara villig att riskera något. Handledaren får inte hålla fast vid sin egen kunskap, så att den blir ett hinder för ny kunskap. Hon får inte vara ute efter att bekräfta sina egna teorier eller hypoteser. Framför allt får hon inte omsätta en sådan avsikt i praktiken.

Arbetar man från en vetandeposition vill man å andra sidan gärna bekräfta sina egna hypoteser som genereras av den teori man omfattar. Det medför att man på något sätt tvingas bortse från ett antal andra möjligheter som också står till buds. Det kan upplevas som en annan form av fundamentalism som inte är öppen för sanningshalten i andras perspektiv.

Ödmjukhet i mötet med andra människors verkligheter är en viktig egenskap hos den som fungerar som handledare. Handledaren måste också vara ödmjuk i förhållande till sin egen kunskap, hellre hämta lärdom av den handledda än från sitt eget förråd.

Harlene Anderson citerar Jacques Derrida, en av postmodernismens främsta filosofer. Icke-vetande ”betyder inte att vi inte vet någonting men att vi inte har absolut kunskap” (Anderson 1997, sid 133). Det låter som ett eko av Nicolaus Cusanus.

Icke-vetande innebär inte att man håller tillbaka något, att man låtsas vara dum, att man är bedräglig eller upprätthåller neutralitet. Handledaren sitter verkligen inne med olika slags kunskap, teoretisk, experimentell, professionell och personlig. Den kunskapen varken kan eller bör suddas bort. Den kunskapen har hon med sig in i handledningen. Men inte bara det. Hon är också villig att dela med sig av sina uppfattningar, sina idéer och känslor. Men det är inte en privilegierad kunskap som inte behöver ta hänsyn till vad de handledda tror, tänker och känner.

Icke-vetande handlar om en beredskap att ta in ny kunskap, att låta sig bli informerad av den människa man har framför sig. Det kräver att handledaren engagerar sig i ett samtal med henne, ett samtal som förs på en så likställd nivå som möjligt. Vi försöker inte försvara den kunskap vi eller den institution vi representerar har.

Då blir frågorna väsentliga, framför allt de som är öppna och tillåter nya berättelser att födas. Det är frågor som uttrycker handledarens nyfikenhet och intresse. Det är frågor som hela tiden för samtalet framåt.

a. Sex terapeutiska dygder

Harlene Anderson talar om sex närbesläktade egenskaper som utmärker en terapeut som arbetar på ett språkssystemiskt sätt. Hon uppfattar dem som relaterade till icke-vetandepositionen.

De är (1) tillit och tro, (2) förmågan att ställa samtalsfrågor, (3) förmågan att lyssna och svara, (4) förmågan att bevara sammanhanget, (5) förmågan till timing och (6) förmågan att respektera konfidentens berättelse.

Jag tror inte att dessa egenskaper behöver vara något specifikt för ett språkssystemiskt förhållningssätt. Många terapeutiska traditioner kräver nog detsamma av sina terapeuter. Men det är ofta just vår kunskap, vårt vetande, som spelar oss ett spratt och får oss att handla på ett sätt som inte står i överensstämmelse med dessa egenskaper.

Tillit och tro handlar om att konfidenten eller den handledda vill bli trodd. Hennes berättelse behöver inte korrigeras. Handledaren letar inte efter sanningen men väl efter meningen. Hennes expertis flyttas från innehållet i berättelsen till själva processen. Uppgiften blir inte att tolka innehållet utan att se till att det dialogiska rummet är tillräckligt vitt och att den dialogiska processen hålls igång.

Det viktigaste instrumentet för att hålla igång denna process är att ställa frågor, som för samtalet vidare. I detta spelar formuleringen en stor roll men också sättet på vilka frågorna ställs, inte minst ton och timing.

Det viktigaste kanske är att den handledda vill bli hörd och att man verkligen lyssnar till vad hon säger. Att lyssna är att vara närvarande i, samspela med, svara på och försöka lära sig av den handleddas berättelse och dess betydelse. Att höra är en interaktiv process som handlar om att två eller flera människor ömsesidigt kämpar för att förstå någonting (Anderson 1997, sid 152f).

När denna process utvecklas måste man behålla sammanhanget. Den handledda måste få berätta sin historia på sitt sätt. Samtalet måste ske med hjälp av den handleddas språk och vokabulär, med de bilder hon använder sig av.

Det är också viktigt att handledaren har tålmod. Den handledda får inte skjutas framåt. Handledaren måste gå långsamt framåt vid hennes sida. ”Livet är inte något som man kan tvinga fram, det måste komma.” (Anderson 1997, sid 162) I allt detta måste den handledda tas på allvar och bekräftas.

4. Några grundantaganden

Till grund för den språkssystemiska teorin ligger en bestämd syn på verklighetens beskaffenhet och kunskapens natur.

a. Den ontologiska positionen

Språkssystemisk teori förutsätter att framtiden är öppen, att den inte är bestämd i förväg utan hela tiden skapas. Det är framför allt Ilya Prigogine som under många år har drivit den tesen inom fysiken, då han studerar kaotiska system. Det är system som inte befinner sig i jämvikt utan hela tiden utvecklas på ett sätt som bara låter sig beskrivas med hjälp av sannolikheter. För Prigogine förgrenar sig universum ständigt.

Om Prigogine har rätt innebär det att ett analogt betraktelsesätt, då det gäller synen på människan, kanske inte bara är en analogi. Det blir åtminstone än mer rimligt att anta att också människan måste betraktas som en varelse som är stadd i ständig utveckling. Kunskapsmässigt medför det att hon inte i detalj kan förutsägas än mindre kontrolleras.

De ontologiska antaganden som görs i den språkssystemiska teorin framgår kanske bäst, när de kontrasteras mot andra former av terapeutisk teori, framför allt den psykodynamiska. Den senare, med sina fysikaliska analogier, använder ett språk som hör hemma inom den moderna vetenskapen. Den betonar deterministisk kontinuitet och lineär kausalitet. Terminologin är påtagligt materialistisk med begrepp som psykisk energi och psykiska krafter.

Men språkssystemikerna har dragit sig bort från de systemiska teorier som arbetar med mera informationsteoretiska begrepp som feed-back och liknande. De har gått från naturvetenskaplig förklaring till hermeneutisk förståelse.

Det kanske viktigaste argumentet som språkssystemikerna anför mot traditionell psykoterapi är att den förtingligar människan och inte tar hänsyn till att varje människa är en unik person. Det behövs således en ontologi av personer och en medmänsklighetens reaktivitet, för att använda en term av den svenske filosofen Mats Furberg (Furberg 1999, sid 89, 93).

Det är emellertid inte nödvändigt att ontologiskt ansluta sig till konstruktionismens hårdkokta uppfattning som förvandlar hela vår underbara verklighet till en social konstruktion.

b. Den kunskapsteoretiska positionen

Det språkssystemiska synsättet hämtar också i kunskapsteoretiskt hänseende naturligt nog sin inspiration från postmodernt tänkande och särskilt från socialkonstruktionismen (Se Hacking 2000). Det finns ingen absolut kunskap. Harlene Anderson hävdar därför att kunskap är ett socialt fenomen. Den skapas genom att människor språkligt samspelar med varandra. Hon citerar en av Richard Rortys berömda uttalanden att kunskapen ”is a matter of conversation and of social practice, rather than ... an attempt to mirror nature” (Anderson 1997, sid 202). Den är kulturellt betingad och den är något som hela tiden utvecklas.

Det känns åtminstone vid första anblicken något angenämare att hålla sig till en kunskapsteoretisk konstruktionism än till en ontologisk. Då kan verkligheten tillåtas bryta in, om det så bara skulle vara i de små proportioner som mystiken ger oss tillåtelse till.

5. Kritik av icke-vetandepositionen

Det är naturligt att de språkssystemiska antagandena inte har fått stå oemotsagda. Luigi Boscolo och Paolo Bertrando har kritiserat tanken på en icke-vetandeposition (Boscolo, Bertrando 1996).

Deras kritik går ut på att det är omöjligt att göra sig av med allt som man har lärt sig praktiskt och teoretiskt under många års arbete som terapeut. Det är, menar de, tvärtom viktigt för konfidentens bästa att använda allt det som man har med i bagaget.

Mot detta kan man anföra att språkssystemiker knappast menar att det är möjligt eller ens önskvärt att en terapeut/handledare utplånar den kunskap hon förvärvat. Tvärtom inser de naturligt nog att det är omöjligt.

Man kan inte heller avsäga sig rollen som expert, menar Boscolo och Bertrando. Den blir nämligen bekräftad av den kontext terapeuten/handledaren arbetar i, även om hon av strategiska skäl handlar som om hon inte vore expert. Men terapeuten/handledaren är också enligt språkssystemiskt sätt att se expert, inte på innehållet i terapin/handledningen men väl på att upprätta det dialogiska rummet och hålla den dialogiska processen levande. Därmed tycks även ett annat argument hos Boscolo och Bertrando falla. De säger nämligen att om man förnekar sin roll som expert, så berövar man sig själva möjligheten att bedriva terapi, snarare än skapar en annan form av terapi.

Ett annat argument har en mera övergripande karaktär. Om man uteslutande begränsar sig till en konverserande modell i terapin, så finns risk för att man bortser från den teoretiska och praktiska kunskap som tidigare visat sig vara nyttig och effektiv. På det kan man svara att ett språkssystemiskt tillvägagångssätt inte tvingar en att nonchalera sådan kunskap. Den får emellertid inte användas på ett sådant sätt att den låser terapins utveckling och utesluter alternativ kunskap. Det språkssystemiska synsättet torde i stället ge utrymme för all den kunskap som finns tillgänglig. Den får emellertid inte dominera över den kunskap som konfidenten eller den handledda sitter inne med. Det är självklart att en handledare måste förstå var gränserna för handledning går som vi tidigare med emfas påpekat.

a. Ett utbildningsargument

Boscolo och Bertrando har också ett argument som handlar om utbildningen av terapeuter och i vårt sammanhang är relevant för utbildning av handledare. De frågar sig om det är tillräckligt för dem som utbildar sig till terapeuter att de lär sig hålla ett samtal öppet och konversera. Eller är de enda som kan lyckas i sin konversation de som har lärt sig de viktigaste kliniska modellerna, de som bortser från dem och här och nu arbetar innanför ett rent hermeneutiskt ramverk?

Detta är naturligtvis ett viktigt utbildningsargument. Besvarar man denna fråga ja-kande, blir konsekvensen att en utbildning i språkssystemiskt synsätt kräver en tidigare terapeutisk utbildning av annat slag.

Man kan med fog säga att Boscolos och Bertrandos argument inte träffar handledningsutbildning på samma sätt som terapiutbildning. I handledning gäller det inte att bota någon sjukdom eller på annat sätt komma till rätta med psykiska defekter. Där handlar det i stället om att hitta olika infallsvinklar på arbetsrelaterade temata eller problem. Vid första anblicken tycks handledning därför vara särskilt lämpad för ett språkssystemiskt behandlingssätt.

6. En poetisk beskrivning av människosynen

Den som allra tydligast har lanserat Prigogines filosofiska tankar på svenska är Lars Gustafsson, professor i Houston. (*Meditationer* 2000). Lars Gustafsson är, förutom filosof, en av våra främsta författare. I en av sina dikter om människovärdet från början av åttiotalet, som ofta citerats inte minst i politiska sammanhang, säger han

Det finns ingen annan jämlikhet än den:
och allt annat är inställsamhet och lögn:
det finns ingen människa så avig,
så träaktig, så misslyckad, så skev,
att inte världen skulle kunna frambringa
det ögonblick, den unika situation,
som den människan ensam behärskar.

Här uttrycks i poesins form något av det väsentliga i den människosyn som också kommer till

uttryck i den språkssystemiska traditionen. Ingen människa låter sig restlöst beskrivas. Det sociala sammanhang i vilket hon lever kan utvecklas på ett sådant sätt att hon från att ha varit en undanskymd, obetydlig och obemärkt varelse, plötsligt befinner sig i händelsernas absoluta centrum, unik och oersättlig.

Den enskilde deltagarens berättelse kan i en handledningssituation plötsligt bli sådan att det som förut beskrevs som ett problem inte längre beskrivs som ett sådant. Nya berättelsen som har skapats i handledningen visar att den handledda nu behärskar den situation vars fångelse hon tidigare var. Hon har återvunnit sin subjektstatus. Handledaren har genom sin icke-vetandeposition öppnat vägen för en sådan utveckling.

Denna förståelse av människan ligger nära åtminstone vissa delar av den kristna människosynen. För en kristen kan den omstrukturering av verkligheten som sker i vissa ögonblick ”som människan ensam behärskar” ses som ett resultat av nådens verkan. Det nya kommer utifrån, plötsligt och tillsynes oförberett. Det mystiska *visar sig*, för att tala med Wittgenstein.

7. Avslutning

Det språkssystemiska synsättet står i en idéhistorisk tradition som har anknytning såväl till teologi och mystik som till människosyn och vetenskapsuppfattning. Ett väsentligt begrepp som förenar dessa olika områden är icke-vetande. På icke-vetandets väg når vi enligt Nicolaus Cusanus fram till Gud. På icke-vetandets väg når vi enligt den språkssystemiska skolan fram till kunskap om den enskilda människan på hennes egna villkor. I båda fallen har vi att göra med ett mysterium. När vi närmar oss detta mysterium öppnar sig något som man med ett religiöst begrepp skulle kunna kalla för uppenbarelse, *apokalypsis*. Vad vi då får syn på är emellertid en helt annan berättelse.

Som många mystiker var Nicolaus Cusanus också en praktisk man. Han fick flera diplomatiska uppdrag, där han kunde omsätta något av sina teoretiska överväganden. Hans idéer kan ännu idag inspirera till ekumeniskt arbete, där begrepp som enhet i mångfalden är av avgörande betydelse.

Språkssystemisk handledning kan också den i ett vidare perspektiv utöva inflytande på den kyrkliga omgivningen. Den kan bli en kultur för kyrkans framtid. Då ligger vidderna öppna för gudomlig överraskning.

Om vi älskar icke-vetandet, såsom Bernhard av Waging, kan vi kanske minska något av det lidande som de vetande människorna orsakar varandra i kyrkan och i den utomkyrkliga verkligheten. Men för att inte sluta i all harmoni måste vi konstatera. Det är svårt.

Icke-vetande måste naturligtvis förenas med ett genuint engagemang i den andra, till förväxling likt kärlek.

Med stor ödmjukhet skulle vi då kunna omskriva Ekelöfs dikt som inledde detta kapitel på följande sätt:

Att icke veta är svårt
Att icke veta utan att älska är svårt
Att älska utan att icke veta är icke möjligt
Att älska är svårt.

Anförd litteratur

- Andersen, Tom, ”Deltakende praksis og væren-i-verden”, Ianssen, Berit (red.). *Bevegelse, liv og forandring*. Cappelen Akademiske Forlag, Oslo 1997.
- Andersen, Tom, *Reflekterende processer*. Mareld, Stockholm 1994.
- Anderson, Harlene, “A Postmodern Collaborative Approach to Therapy. Broadening the Possibilities of Clients and Therapists”, *Ethically Challenged Professions: Enabling Innovation and Diversity in Psychotherapy and Counseling*. Y. Bates & R. House (Eds.). PCCS Books: Herefordshire, UK. 2003a.
- Anderson, Harlene, ”Becoming a Postmodern Collaborative Therapist. A Clinical and Theoretical Journey. Part I”, *Journal of the Texas Association for Marriage and Family Therapy* 3(1). 2000a.
- Anderson, Harlene, “Becoming a Postmodern Collaborative Therapist. A Clinical and Theoretical Journey. Part II.”, *Journal of the Texas Association for Marriage and Family Therapy* 6(1), 2001a.
- Anderson, Harlene, *Conversation, Language, and Possibilities*. Basic Books, New York 1997.
- Anderson, Harlene, “Ethics and uncertainty: Brief unfinished thoughts”, *Journal of Systemic Therapies* 20(4). 2001b.
- Anderson, Harlene, “Postmodern Collaborative and Person-Centered Therapies: What would Carl Rogers say?”, *Journal of Family Therapy*, 23. *American Association for Marriage and Family Therapy Supervision Bulletin*. 2001c.
- Anderson, Harlene, “*Postmodern Social Construction Therapies.*”, G. Weeks, T. L. Sexton & M. Robbins (Eds.) *Handbook of Family Therapy*. Brunner-Routledge, New York. 2003b.
- Anderson, Harlene, Supervision as a Collaborative Learning Community. Music Therapy Today (online), June 2000, available at <http://musictherapyworld.net>. 2000b.
- Anderson, H. & Goolishian, H., ”Human Systems as Linguistic Systems: Preliminary and evolving ideas about the implications for clinical theory.” *Family Process*, 27 1988, 371-393.
- Anderson, Harlene and Goolishian, Harold A, *Från påverkan till medverkan*. Mareld, Stockholm 1992.
- Argyris, Michael, ”Discussion Chapter: an Appraisal of the New Approach to the Study of Social Behaviour”, I M. Brenner et.al. (red.), *The Social Context of Method*. Croom Helm, London 1978.
- Atwood, Margaret, *Negotiating with the dead: a writer on writing*. London 2003.
- Austin, John, *How to do Things with Words*. Harvard University Press, Cambridge 1962.

- Bachtin, Michail, *Dostojevskijs poetik*. Gråbo 1991.
- Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Ballantine Books, New York 1972,.
- Bauman Z., *Det individualiserade samhället*. Daidalos, Göteborg 2002.
- Berdyayev, Nikolai, *The Russian Idea*. Hudson, New York 1992.
- Bergh, Ingrid, *Pain in the elderly: rating scales, prevalence and verbal expression of pain and pain relief*. Göteborg 2003.
- Bion, Wilfred R., *Seven Servants*. Jason Aronsen, New York 1977.
- Bodin, Per-Arne, ”Dialogen är gudomlig – Michail Bachtin och det kristna ordet” i *Dagens Nyheter* den 1.11. 2000.
- Boscolo, L., Bertrando, P., *Systemic Therapy with Individuals*. Karnac Books, London 1996.
- Bruner, Jerome, *Acts of Meaning*. Harvard University Press, Cambridge 1990.
- Buber, Martin, *Dialogens väsen*. Dualis Förlag AB 1993.
- Buber, Martin, *Ich und Du* i M. Buber: Werke, Erster Band – Schriften zur Philosophie. München und Heidelberg: Kösel und Lambert Schneider 1962.
- Buber, Martin, *Jeg og Du*. De norske Bokklubbene, Oslo 2003.
- Buber, Martin. *Distans och Relation. Bidrag till en filosofisk antropologi*. Dualis Förlag, Ludvika 2008.
- Buber, Martin, ”Between man and man: The Realms.” I: Floyd W. Matson and Ashley Montagu (eds.) *The Human Dialogue. Perspectives on Communication*. The Free Press, New York 1967.
- Christoffersen, Svein Aage (Red.), *Prefesjonsetikk*. Universitetsforlaget, Oslo 2009.
- Crafoord Clarence, *Människan är en berättelse*. Natur och Kultur, Stockholm 1994.
- Cugna, Catharine la, *God for us: The Trinity and Christian life*. San Francisco 1991.
- Cullberg, Johan, *Mitt psykiatriska liv*. Natur och Kultur, Stockholm 2007.
- Edley, N., ”Unravelling social constructionism”. *Theory and Psychology*, 11(3) 2003.
- Eliassen, Helge og Seikkula, Jaakko (ed.), *Reflekerende prosesser i praxis*. Universitetsforlaget, Oslo 2006.
- Emerson, Caryl, *The First Hundred Years of Mikhail Bachtin*. Princeton 1977.
- Fløistad, Guttorm, *Heidegger. En innføring*. Pax Forlag, Oslo 1993.
- Friedman, Maurice. *Martin Buber. The Life of Dialogue*. The University of Chicago Press, Chicago 1976.

- Friedman, Maurice, "Introductory Essay", *Martin Buber, The Knowledge of Man. Selected Essays*. Humanity Books 1998.
- Furberg, Mats, *Du*. Thales 1999.
- Furuholmen, Magne, "Aha", *Dagbladet*, 20.10.2004.
- Geels, Antoon, *Kristen mystik. Del I*. Bjärnum 2000.
- Gergen, Kenneth, "The Possibility of Psychological Knowledge", *Entering the Circle: Hermeneutic Investigation in Psychology* by Martin J. Packer and Richard B. Addison G. Alba, New York 1989.
- Gergen, Kenneth, "Psychological Science in a Postmodern Context", *The American Psychologist*, 56, 2001.
- Gergen, Kenneth J., *Realities and Relationships*. Harvard University Press 1994.
- Gjems, Liv, *Veiledning i profesjonsgrupper*. Universitetsforlaget 1995.
- Glaser, Barney og Anselm Strauss, *The Discovery of Grounded Theory*. Aldine, Chicago 1967
- Gordan, K., *Psykoteraپیhandledning*. Natur og Kultur 1992.
- Guanes, Carla, "Therapy as social Construction. An Interview with Sheila McNamee", *Revista Interamericana de Psicologia*, 2006.
- Green, Kenneth, "The social constructionist movement in modern psychology." *American Psychologist*, 40, 1985.
- Grossberg L., *We Gotta Get out of This Place*. London 1992.
- Gustafsson, Lars, *Världens tystnad före Bach*. Stockholm 1982.
- Gustafsson, Lars, *Meditationer. En filosofisk bilderbok*. Natur och Kultur 2000.
- Hacking, Ian, *Social konstruktion av vad?* Bokförlaget Thales 2000.
- Haugsgjerd S., *Lidelsens karakter i ny psykiatri*. Pax Forlag, Oslo 1990.
- Haugsgjerd S., *Psykoteraپی og miljøterapi ved psykoser*. Universitetsforlaget, Oslo 1983.
- Hellesnes, Jon, *Från Aten till Pompeji*. Daidalos, Göteborg 1998.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*. Basil Blackwell Ltd, Oxford 1995.
- Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.
- Hibberd, Fiona J., *Unfolding Social Constructionism*. Inc NetLibrary 2005.
- Hoppa, landa mjukt. *Arbetshandledning – en kultur för kyrkans framtid*. Västerås 2001.
- Johannessen, Kjell S. "Wittgenstein og estetikken", *Imod Forstandens forhekselse*. Forlaget MODTRYK 1990.
- Kant, Immanuel, *Grunnleggelse av moralens metafysikk*. 1789.

- Kemp, Peter, *Lévinas*. Forlaget ANIS, Fredriksberg 1992.
- Kemp, Peter, *Det uerstattelige. En teknologi-etikk*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo 1996
- Kierkegaard, S. *Frygt og Bæven*. Oslo 1969.
- Kirkeby, Ole Fogh, *Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty*. i: Rahbek, Birgitte (red.), *Når mennesket undrer sig*. Bonniers Bogklubber, København 2001.
- Klein, M., "Notes on some schizoid mechanisms", *International Journal of Psychoanalysis* 27:99–110, 1946.
- Lang, TK. "Angsten for å oppgi fortidens fortellinger", *Nordisk Tidsskrift for Palliativ Medisin*, 3, 2000.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Nijhof, La Haye 1974.
- Lévinas, Emmanuel, *Den Annens Humanisme*. Aschehoug & Co, Oslo 1993.
- Lévinas, Emmanuel, *Etik og uendelighed*. Hans Reitzels forlag, København 1995.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalitet og Uendelighed*. Hans Reitzels Forlag, København 1996.
- Lévinas, Emmanuel, *Underveis mot den annen*. Vidarforlagets Kulturbibliotek, Oslo 1998.
- Lifton, RJ, *The Life og the Self*. Basic Books, New York 1983.
- Lorentzon, Lars, *Gruppen*. Rabén & Sjögren, Stockholm 1985.
- "Ludwig Wittgenstein", *Stanford Encyklopedia of Philosophy*, 2002.
- Lundby, Geir, *Historier og terapi*. Tano Aschehoug, Oslo 1998.
- Luyckx, Marc, "The enlargement of the European Union", *A challenge to the Baltic Churches, Churches around the Baltic Sea*. Visby 2002.
- Løgstrup, K. E., *Den Etske Fordring*. Gyldendal, København 1956.
- Madison, G. B., *The Hermeneutics of Personal Construct Psychology*. Bloomington 1988.
- Margalit, Avishai, *Det anständiga samhället*. Bokförlaget Daidalos, Göteborg 1998.
- Márquez, Gabriel García, *Leve, for å fortelle*. 2004.
- Morson, G. S., *Bahktin. Essays and Dialogues on His Work*. The University of Chicago Press, Chicago & London 1989.
- Nicholas of Cusa on Learned Ignorance, A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*. The Arthur J., Banning Press, second edition, 1985.
- Nicolaus Cusanus, *Om trosfred*. Åsak 1985.
- Nicolaus Cusanus, *Guds-seendet*. Artos 1999.

- Nieli, Russel, *Wittgenstein: From Mysticism to Ordinary Language*. State University of New York Press 1987.
- Nielsen, Rita, *I dødsskyggens dal*. Genesis, Oslo 2001.
- Nyre, Lars, ”Det rette forholdet til andre menneske – Hans Skjervheim og intersubjektiviteten som fundament for tenkjinga hans”, <http://www.uib.no/elin/elpub/uibmag/1-97/Skjervheim.html>.
- Næss, Arne, *Livsfilosofi*. Universitetsforlaget, Oslo 1998.
- O'Hara, Maureen, ”Emancipatory therapeutic practice in a turbulent transmoden era: a work of retrieval”, *Journal of Humanistic Psychology*, Vol 37 No. 3. 1997.
- Olsson, Anders, *Läsningar av Intet*. Bonniers, Stockholm 2000.
- Oreglia, Giacomo, *Dante*. Lund 2001.
- Pierce, W. Barnett, *Interpersonal Communication*. HarperCollins, New York 1994.
- Platinga, Alvin, ”Social Trinity and Tritheism”, *Trinity, Incarnation and Atonement*. Notre Dame 1989.
- Pohly, Kenneth, *Transforming the Rough Places: The Ministry of Supervision*. Dayton, Ohio 1993.
- Polkinghorne, Donald E., *Narrative Knowing and the Human Science*. State University of New York Press, New York 1988.
- Ricoeur, Paul, *Time and Narrative*, vol. I. The University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Ricoeur, Paul, *Från text till handling*. En antologi om hermeneutikk redigerad av Peter Kemp och Bengt Kristensson. Symposion Bokförlag, Lund 1988.
- Repstad, Pål, *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Universitetsforlaget, Oslo 2000.
- Rogers, Carl R., ”Toward Becoming a Fully Functioning Person”, *Perceiving, Behaving, Becoming: A New Focus for Education*, ASCD Yearbook, 1962.
- Rohr, Richard, *Job and the Mystery of Suffering*. The Crossroad Publishing Company 1996.
- Ronge, Kari (red.). *Vi som blir igjen*. Grøndahl, Oslo 1986.
- Henric Schartau, *Bibliske Cateches*, utgiven av Lechard Johannesson. Studiebokförlaget 1955.
- Schilling, Benedicte, *Systemisk supervisionsmetodik*. Dansk psykologisk Forlag, Slangerup 1997.
- Schjødt, Borrik og Egeland, Thor Aage, *Fra systemteori til familierapi*. Tano, Oslo 1991.
- Schrag, Calvin O., *The Self after Postmodernity*. Yale University Press, New Haven 1997.
- Searle, John, *The Construction of Social Reality*. The Free Press, New York, 1995.

- Seikkula, Jaakko, *Öppna samtal*. Mareld, Stockholm 1996.
- Skjerheim, Hans, *Deltakar og og tilskodar og andre Essays*. Tanum-Norli Oslo 1976.
- Skjervheim, Hans, *Mennesket*. Universitetsforlaget, Oslo 2005.
- Stenlund, Sören, *Filosofiska uppsatser*. Norma 2000.
- Stierlin H., *Delegation und Familie*. Suhrkamp, Frankfurt 1978.
- Stigen, Anfinn, *De store tænkere — Aristoteles*. Munksgaard, København 1998.
- Svensden, Lars Fr. H., *Kjedsomhetens filosofi*. Universitetsforlaget, Oslo 1999.
- Thunberg, Lars, *Den gudomliga ekonomin*. Bjärnum 2001.
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*. Vol I. The University of Chicago Press, Chicago 1951.
- Tomm, Karl, *Systemisk intervjumetodik: en utveckling av det terapeutiska samtalet*. Mareld, Stockholm 1989.
- Tysk, Karl-Erik, *Conversation and Change*. Dubuque 2007.
- Vetlesen A.J., *Smerte*. Dinamo Forlag, Lysaker 2004.
- Watzlawick, Paul; Bavelas, Janet Beavin & Jackson, Don D., *Pragmatics of Human Communication A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*. W. W. Norton & Company, New York 1967.
- Wifstad, Å., *Villkår for begrepsdannelse og praksis i psykiatri*. Oslo 1997.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*. Basil Blackwell, Oxford 1953.
- Wittgenstein, Ludwig, *Den ukjete dagboken*. Spartacus Forlag, Oslo 1998.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus-Logico-Philosophicus*. Routledge & Kegan, London 1921.
- Wright, Georg Henrik von, *Explanation and Understanding*. Cornell University Press 1991.
- Yalom, Irving D., *The Theory and Practice of Group Psychotherapy*. Basic Books, New York 1975.
- Yaroshevsky, M., *Lev Vygotsky*. Progress Publishers. Moskva 1989.
- Zeldin, Theodore, *Conversation: How Talk Can Change Your life*. Harvill Press, London 1998.
- Åmås, Knut Olav, *Ludwig Wittgenstein*. Gyldendal, Gjøvik 2000.

Skrifter utgivna av Ovansjö pastorat

Att tänja på gränser. Red. Karl-Erik Tysk. Skara 2005.

ISBN 91-975673-0-2.

Jord som mig fostrat har. Red. Karl-Erik Tysk. Skara 2006.

ISBN 91-975673-1-0.

Karl-Erik Tysk, *Bro kyrkliga syförening.* Skara 2010.

ISBN 978-91-975673-2-9.

Karl-Erik Tysk, *Kristen gemenskap över gränserna.* Skara 2011.

ISBN 978-9-975673-3-7.

Karl-Erik Tysk, *Vår fru av framtiden.* Skara 2011.

ISBN 978-91-975673-4-5.

Karl-Erik Tysk, *Tro, hopp och kärlek.* Skara 2011.

ISBN 978-91-975673-5-3.

Karl-Erik Tysk, *Anna Portje berättar om sitt liv.* Skara 2011.

ISBN 978-91-975673-6-1.

Karl-Erik Tysk, *Mellan mörkret och ljuset.* Skara 2011.

ISBN 978-91-975673-7-X.

Karl-Erik Tysk, *Dikt och död.* Skara. 2012.

ISBN 978-91-975673-8-8.

Karl-Erik Tysk, *Med kyrkan i världen.* Skara 2012.

ISBN 978-91-975673-9-6.

Karl-Erik Tysk, *Du.* Skara 2012.

ISBN 978-91-980184-0-0.

T. K. Lang och Karl-Erik Tysk, *Der fremtiden blir til.* Skara 2012.

ISBN 978-91-980184-1-7.

Karl-Erik Tysk (utg.), *Förelöpare.* Skara 2012.

ISBN 978-91-980184-2-4.

Karl-Erik Tysk, *”Genom mig”.* Skara 2012.

ISBN 978-91-980184-3-1.

Erik Sundström och Karl-Erik Tysk, *Floran på kyrkogårdarna i Järbo och Ovansjö.*

Skara 2012.

ISBN 978-91-980184-4-8.

