

Solveig Botnen Eide, Hans Herlof Grelland, Aslaug Kristiansen,
Hans Inge Sævareid og Dag G. Aasland

Til den andens bedste

Om vejledningens etik

På dansk ved Tom Havemann

DANSK PSYKOLOGISK FORLAG

Solveig Botnen Eide, Hans Herlof Grelland, Aslaug Kristiansen,
Hans Inge Søvareid og Dag G. Aasland
Til den andens bedste
Om vejledningens etik

© 2009 Gyldendal Norsk Forlag AS og Psykologisk Forlag A/S

Originaltitel: Til den andens beste. En bok om veiledningens etikk
© 2008 Gyldendal Norsk Forlag AS

Oversat fra norsk af Tom Havemann
Forlagsredaktion: Mette Popp-Madsen
Grafisk sats: Lone Bjarkow, PrimfoParitas A/S
Omslagsdesign: Frk. Madsen
Sat med Minion Pro

1. oplag, 1. udgave 2009
ISBN 978-87-7706-553-8

Tryk: Narayana Press
Printed in Denmark 2009

Alle rettigheder forbeholdes. Mekanisk, fotografisk eller anden gengivelse af eller kopiering fra denne bog eller dele heraf er kun tilladt i overensstemmelse med overenskomst mellem Undervisningsministeriet og Copy-Dan. Enhver anden udnyttelse uden forlagets skriftlige samtykke er forbudt ifølge gældende dansk lov om ophavsret. Undtaget herfra er korte uddrag til brug i anmeldelser.

Indhold

Dansk forord af Peter Plant	9
Forord	15
Kapitel 1 – Vejledningens etiske forudsætninger	17
af <i>Dag G. Aasland</i>	
Den gode vejledning – og den "acceptable"	17
Vejledningen som et møde	20
Et ansvar, som ikke kan fravælges	22
Mødet med virkeligheden	26
Den videre vej	28
Litteratur	29
Kapitel 2 – Hvordan adskiller en vejledningssamtale sig fra andre samtaler? Vejledningssamtalens egenart og etiske udfordringer	31
af <i>Aslaug Kristiansen</i>	
Forskellige samtaletyper med forskellige formål	32
Dialog	32
Problemløsende samtaler	33
Debat	34
Forhandlinger	34
Vejledningssamtalen	35
Etiske udfordringer i vejledningssamtalen	38
Etiske udfordringer i vejledningsforholdets asymmetri	38



Kan fagetske retningslinjer være til hjælp for vejlederen og den vejledningssøgende?	40
Et dilemma: anvendelsen af teknikker og hensynet til vejledningssamtalens gensidighed	43
Afslutning	45
Litteratur.	46
Kapitel 3 – Om “menneskearbejde” og “ekspertarbejde” i vejledning	49
af <i>Hans Inge Sævereid</i>	
Vejledning til forandring og udvikling.	50
Salutogenese.	50
Menneskesynet i et salutogenetisk perspektiv – mennesket er skabt til at tackle krisesituationer	53
Forudsætningen for mestring og forandring er en oplevelse af sammenhæng.	53
Vejledning begynder med et møde	56
God vejledning er at drage omsorg for den anden	57
Forandring indbefatter følelser og kompetence.	58
At fremme evnen til mestring.	62
At fremme oplevelsen af meningsfuldhed	63
At fremme oplevelsen af begribelighed	63
At fremme en oplevelse af håndterbarhed.	64
Vejledningsarbejdet er et moralsk arbejde.	64
Litteratur.	66
Kapitel 4 – Hvad hører du, når du lytter? Hvem bliver du, når du svarer?	67
af <i>Aslaug Kristiansen</i>	
Indledning.	67
Om at lytte mest til vejledningsmetoden og sin egen kunnen	68
Når situationen kræver en selv	70
At være modtagelig og åben for <i>du</i> 's anderledeshed	72
Hvem bliver du, når du svarer?	75
Hvorfor kan det være svært at lytte? I retning af en afslutning	77
Litteratur.	79

Kapitel 5 – Mellem engagement og varsomhed Om vejledningens grænseproblematik	81
af <i>Solveig Botnen Eide</i>	
Om at sætte ord på noget	82
Ikke alt skal siges. Hvorfor ikke?	84
En uddybning af, hvad der ikke skal eller bør sættes ord på	88
Tilbageholdenhed – et forhold	90
Om sagen og det, der antages at ligge bag	92
Om at svare og finde svar på andres vegne.	98
Om optimisme og realisme i vejledning	101
Opsummering.	104
Litteratur.	105
Kapitel 6 – Om følelserne og deres betydning i vejledning	107
af <i>Hans H. Grelland</i>	
Hvad er følelser?	107
Refleksivitet og prærefleksivitet	108
Følelser er udtryk for værdier	110
Følelser og vejledning	111
Tilbageholdenhed.	112
Følelser og etik	113
Vrede.	115
Fortrængning og følelsesudtryk.	120
Sorg	121
Frygt	122
Glæde	123
Følelserne som indikatorer	123
Litteratur.	124
Kapitel 7 – Hvem jeg er – og hvem jeg kan være Om frihed, identitet og selvforståelse	125
af <i>Hans H. Grelland</i>	
Vejledning, personlig frihed og integritet	125
Vejledning og institutionelle rammer	126
Det prærefleksive	130
Hvem jeg kan være: eksistentiel frihed og angst.	133

Hvem jeg er: jeg'et og personligheden	138
Personlighed og vejledning	142
Forståelse og selvforståelse	144
Undgåelser	146
Introduktioner	147
Projektioner	148
At møde selvforståelse i en vejledningssituation	148
Situationen og vores tolkning af den	150
Hvem jeg kan være: den ufattelige frihed og dens ansvar	151
Ansvarsaspekter i vejledningen	153
Vejledning som et møde	153
En etisk konklusion: respekt	154
Litteratur	155
Kapitel 8 – Mellem menneske og system	157
af <i>Dag G. Aasland</i>	
Vejlederens mellemposition	157
Samtalens dobbelthed	159
Når vejledningens mål ikke er til den vejledningssøgendes bedste	162
Ansvarsforflygtigelse 1: at reducere det uendelige til noget endeligt	163
Ansvarsforflygtigelse 2: at gøre det endelige uendeligt	166
At tage ansvar: fra vejledning til evaluering	168
Litteratur	172
Om forfatterne	173
Stikordsregister	175

Dansk forord

Af Peter Plant

Etik – mere end respekt

K.E. Løgstrup skriver: "Den enkelte har aldrig med et andet menneske at gøre uden at han holder noget af dets liv i sin hånd."

Dette citat peger på den etiske fordring: At vi er hinandens forudsætninger og betingelser. I professionsfaglige sammenhænge er der også andet på spil, fordi det menneskelige samvær er lagt ind i en institutionel ramme. Hermed er der magt på spil, synligt eller usynligt, og så rækker det ikke med den andens bedste – for der er en tredje part på spil.

I vejledningsforhold bliver dette særlig tydeligt. Den vejledningsøgende, den vejledte, klienten, borgeren er overladt til vejlederen, til sagsbehandleren, supervisoren, mentoren, coachen, socialrådgiveren, lægen – til hjælpeprofessioner, kort sagt. De fleste af disse professioner har et sæt etiske principper eller retningslinjer for netop at give retning til de etiske dilemmaer, som forekommer her:

'Sygeplejersken skal i sit samarbejde med alle faggrupper udvise respekt. I tilfælde af interessekonflikt skal hensynet til patientens tarv varetages.'

Sartre, J.-P. (2008 [1943]): *Væren og intet – et essay om fænomenologisk ontologi*. Århus: Forlaget Philosophia.
Svendsen, L.F.H. (2001): *Mennesket, moralen og genene: En kritikk av biologismen*. Oslo: Universitetsforlaget.

KAPITEL 8

Mellem menneske og system

Dag G. Aasland

Vejlederens mellemposition

Der findes tårer, som den systemtro tjener ikke ser og ikke kan se: den Andens tårer. For at samfundslivet skal fungere godt, er det tvungende nødvendigt at bekræfte alles uforbeholdne ansvar for alle. I enhver samfundsorden er der behov for det enkelte menneskes samvittighed, for kun mennesker kan se krænkelse, især de krænkelse, der følger af fornuftens effektive virke. Vi må forsvare subjektiviteten mod påvirkningerne fra Den Universelle Fornufts orden. For mig bundet argumenterne og forsvaret for subjektiviteten ikke i et syn på jegét som noget helligt, men i det faktum, at kun jegét kan se den Andens "hemmelige tårer", tårer, som skyldes en samfundsordens effektivitet. Derfor er subjektiviteten (i det ansvarlige jeg) uundværlig til opnåelsen af den omsorg, ethvert samfund ønsker at opnå gennem sin organisering, men som slår fejl, når det unikke i jegét og i den Anden forsvinder i mængden.¹⁰

¹⁰ Fri oversættelse fra Emmanuel Lévinas (Burggræve 1997, s. 176-177).

En vejleder befinder sig mellem et menneske og et system. Mennesket er det, vi i denne bog har kaldt "den vejledningssøgende". Ordet "system" er helt generelt og mangetydigt og derfor også lidt upræcist. I denne sammenhæng er systemet det, som vejledningen skal føre den vejledningssøgende ind i. Det kan være en profession, en institution, et vidensfelt eller noget andet, der fremgår nærmere af det, der beskrives som vejledningens formål. Placeret mellem mennesket og systemet (i betydningen det, som den vejledningssøgende skal føres ind i) kan vejlederen af og til opleve dilemmaer og konflikter, hvor det, der er til størst gavn for den vejledningssøgende, synes at stride imod systemets interesser. I dette kapitel vil jeg forholde mig til netop situationer af denne type – og især til det ansvar, de pålægger vejlederen. Jeg vil argumentere for, at der i denne sammenhæng ikke er tale om en uløselig modsætning mellem det, der er til den vejledningssøgendes bedste, og det, som er vejledningens udtalte formål, men snarere om, at det ene er en nødvendig konsekvens af det andet. Med andre ord: Hvis en vejledning ikke har et eksplicit formål, kan der ikke drages omsorg for den andens ve og vel.

I kapitel 1 blev der skelnet mellem *en god vejledning* på den ene side og *en acceptabel vejledning* på den anden, bl.a. med henvisning til, at en *god* vejledning aldrig kan beskrives udtømmende, hvorimod en *acceptabel* vejledning kan beskrives ved hjælp af et vist antal eksplicitte krav, nemlig de retningslinjer, der primært på baggrund af erfaringer (og frem for alt dårlige erfaringer) opstilles netop med henblik på at undgå en dårlig vejledning. Med en henvisning til Descartes' brug af ordet "uendelig" skriver Lévinas, at *det gode* (i betydningen "det etisk gode", dvs. det at være for den anden) er *uendeligt*, fordi det "ikke kan få plads i sit eget begreb" (Lévinas 1991, s. 146). Man kan bl.a. forstå Lévinas' udsagn på den måde, at kendetegnene ved begrebet "god" i denne betydning ikke kan nedfældes på en afsluttet liste. Det samme kan man sige om den gode vejledning: Den har flere aspekter end dem, der kan oplistes, og er derfor uendelig

i den forstand, Lévinas benytter ordet i det ovennævnte citat. Det modsatte af det uendelige er dermed det endelige – her repræsenteret ved den afsluttede liste af krav, som en acceptabel vejledning skal opfylde.

Man kan sige, at det forholder sig ligesådan mellem mennesket og systemet eller – for nu at være lidt mere præcis – mellem den vejledningssøgende på den ene side og vejledningens eksplicitte formål på den anden: I sin egenskab af menneske er den vejledningssøgende ubegrænset eller uendelig i den forstand, at han eller hun ikke kan beskrives på en udtømmende måde, hvorimod vejledningens eksplicitte formål ikke rækker ud over sit eget begreb eller sin egen beskrivelse. Eller for at sige det på en anden måde: At vejlede til den andens bedste er mere end det, der lader sig beskrive, hvorimod vejledningens formål er sådan, som det beskrives – hverken mere eller mindre.

I det følgende afsnit vil jeg udvide denne parallel med yderligere et begrebspar ved at se på vejledningssamtalens to sider: Mødet med *den anden*, som er uendelig, og *samtalens tema*, som er endeligt.

Samtalens dobbelthed

Som det er blevet uddybet i kapitel 2, er en vejledning en særlig slags samtale. En samtale bevæger sig altid i to verdener: En begrebsverden, hvor det drejer sig om det, der er *samtalens tema*, og en fysisk verden, hvor *samtalen som samtale* finder sted i form af en udveksling af ytringer mellem to personer, der som regel befinder sig i fysisk nærhed af hinanden. Af disse to verdener kan den første – dvs. *samtalens tema* – henregnes til samme kategori som det, vi i kapitel 1 betegnede som "en acceptabel vejledning". Med andre ord: Den kan beskrives. Det er jo netop det, samtalen gør: Den beskriver sit tema. Samtalens (og vejledningens) tema kan altså aldrig blive til mere end det, der siges. Det forholder sig anderledes med samtalen som samtale, vel at mærke sådan som den opleves af en af

deltagerne – for hvis vi i stedet skulle forholde os til samtalen, sådan som den observeres af en tredje person, *en tilskuere* (jf. henvisningen til Skjervheim i kapitel 3), har vi også gjort den til et tema (for en anden samtale, en metasamtale), som heller ikke kan blive til mere end det, der siges. Set i en *deltagers* subjektive perspektiv kan samtalen derimod aldrig beskrives helt udtømmende – den rummer en uendelighed af aspekter, i lighed med *den gode vejledning* i kapitel 1. *Samtalen som samtale* er større end sit eget begreb. Den har en *uendelig* karakter – i den betydning, Lévinas tillagde Descartes' uendelighedsbegreb.

Af de to verdener, som enhver samtale udfolder sig i, har den førstnævnte – dvs. samtalen tema – et fortrin frem for den anden, hvad angår forståelighed. Den kan ikke blot beskrives – den beskrives faktisk sig selv. Den handler om noget, som den selv betegner som eksisterende. Det, der siges i samtalen, kan udtrykkes i former af typen $A = B$, enten som en gentagelse af, hvad der er blevet sagt tidligere, eller som nye udsagn, der ikke er blevet fremsat tidligere. I overensstemmelse med Lévinas' terminologi kan vi sige, at samtalen tema går ud på at gøre *det andet* til *det samme* ved at sætte noget ukendt i relation til noget kendt for derved at gøre det forståeligt. Denne øvelse er efter Lévinas' opfattelse en opgave for videnskaben og filosofien, men han tilføjer så, at der er noget, der går *forud* for denne øvelse, for i modsætning til samtalen tema kan *samtalen som samtale* kun opleves subjektivt af de to deltagere som et møde med en anderledes anden. Sådan som deltagerne oplever den, er samtalen (som samtale) en sammenhængende række af henvendelser med en tilhørende forventning om respons. Det vil sige, at den hos begge deltageré skaber forventninger om *et svar*, men ikke kun et svar – det forventes nemlig også, at man skal være i stand til at *svare for eller forsvare* det, man svarer den anden. Man drages til ansvar. For det deltagende subjekt går samtalen *som samtale* derfor ikke ud på at gøre *den anden* til "det samme som ..." – som når man efter mødet, der altid bringer en lidt ud af fatning,

genvinder kontrollen over situationen ved i sit stille sind at placere den anden i en kategori, som man kender i forvejen. (Vi placerer den vejledningsøgende i – ja, diagnosticerer måske tilmed ham eller hende som hørende til – kategorien af "brugere"). I stedet for at gøre det andet (og *den anden*) til det samme, sådan som samtalen tema gør, er samtalen som samtale ifølge Lévinas i bund og grund etisk, fordi den drager subjektet til ansvar, før et eneste ord er sagt, og dermed også før noget bliver betegnet som det samme som noget andet ($A = B$).

Der er altså en grundlæggende forskel mellem samtalen tema (og også, om man vil, vejledningens formål) – der går ud på at sætte lighedstegn mellem *det andet* og *det samme* – og samtalen som samtale, der kun kan bestå som samtale, hvis man lader den anden forblive den anden. Det mest interessante spørgsmål er dog, hvordan de er knyttet til hinanden. Hvilken forbindelse er der mellem samtalen tema og dens etik? Eller for at udtrykke det på en anden måde: Hvilken sammenhæng er der mellem vejledningens eksplicite formål – der ofte er at føre den vejledningsøgende ind i en profession eller bibringe vedkommende en bestemt viden eller færdighed – og det, der er til den vejledningsøgendes bedste? Det er denne relation, der nu og da kan opleves som en konflikt: Det, der er til størst gavn for den vejledningsøgende, kan tilsyneladende være noget andet end det, der er opstillet som vejledningens formål. På et dybere plan end modsætninger af denne type viser det sig imidlertid, at der består et gensidigt forhold mellem disse to aspekter af vejledningen. Den ene side af dette gensidige forhold mellem vejledningens tema og dens etik er blevet behandlet i flere af de foregående kapitler: Vejledningens tematiske indhold forudsætter en etik. At vejlede er at drage omsorg for den anden, og den vejledningsøgende må vælge at tro på, at vejlederen taler sandt, hvis det, vejlederen siger, skal forstås sådan, som det er ment. Men der består også en sammenhæng den modsatte vej: Vejledningens etik forudsætter et tema. Vejledningens tema – det, der enten omtales

som noget, der er, eller i samtale løb betegnes som noget værende – er netop det eneste, jeg kan henvise til, når jeg som vejleder skal drage omsorg for den anden. Hvis jeg ikke har noget at tematisere (ved at benytte formelen $A = B$), vil jeg ikke kunne imødekomme det etiske krav om en respons eller leve op til det ansvar, der påhviler mig i mit møde med den anden.

Når vejledningens mål ikke er til den vejledningssøgendes bedste

På baggrund af det foregående vil jeg nu fokusere på de tilfælde, hvor der tilsyneladende opstår konflikter mellem vejledningens formål og det, der er til den vejledningssøgendes bedste. Hvad kan en vejleder gøre i en situation, hvor hun oplever, at det system, hun repræsenterer, og som hun har fået til opgave at lede den anden ind i, fremstår som umenneskeligt i mødet med den menneskelige relation hun har til den, hun vejleder, og hvor hun fornemmer en etisk fordring, der tager sigte på at drage omsorg for den anden? Jeg vil hævde, at vejlederens ansvar netop består i at møde denne udfordring, være modig nok til at tage tyren ved hornene og undlade at flygte fra konflikten. Man kan unddrage sig dette ansvar – og dermed lade konflikten forblive uløst – på mange måder, som jeg i det følgende vil inddele i to kategorier. Den ene kategori består af de tilfælde, hvor vejlederen konstruerer en supplerende virkelighed i et misforstået forsøg på at skåne den anden – men måske i lige så høj grad sig selv – ved at sige, at verden er *A*, selv om den i virkeligheden er *B*, fordi det er for vanskeligt – for vejlederen eller for den vejledningssøgende – at sige ligeud, at den er *B*. I den slags tilfælde flygter man fra etikken ind i en konstrueret virkelighed. Det vil blive konkretiseret nærmere nedenfor. Den anden måde, en vejleder kan fralægge sig sit ansvar på, er i flere henseender det modsatte af at skabe en supplerende virkelighed. Den går nemlig ud på at konstruere en dobbelt etik, dvs. betegne situationen som et etisk dilemma –

og lade det blive ved det. Ordet "dilemma" stammer fra den oldgræske retorik og fra logikken og betegner en situation eller en sætning, hvis dobbeltrydighed bevirker, at begge sider af den ikke kan godes tages på én og samme tid. Når vi betegner en situation som et etisk dilemma, mener vi altså, at vi står over for to etiske krav, der ikke kan opfyldes samtidig. Så længe vi er parat til at tage andres behov alvorligt, vil vi imidlertid altid befinde os i en sådan situation. Hvis vi imødekommer den andens behov fuldt og helt, ville vi nødvendigvis se bort fra de behov, vi ville møde hos den tredje, den fjerde, den femte osv. I stedet for at betegne en situation som et etisk dilemma skulle vi måske hellere spørge os selv, om det er noget, vi gør, fordi vi ikke tør udvise det mod, der skal til for at være et selvstændigt, handlende subjekt, og som kræves af os i en verden, der består af mere end én anden. Jeg vil påstå, at det netop er vejlederens ansvar at overvinde et sådant dilemma i sin position mellem systemet (dvs. den virkelighed, der består af mere end én anden) og den anden (der appellerer til vejlederens udelte barmhjertighed). Heri består vejlederens ansvar, og det er et ansvar, som ingen procedure, men kun et menneske – forstået som et selvstændigt tænkende og handlende subjekt – kan leve op til. (Det er Lévinas' pointe i det citat, der indleder dette kapitel.) Før jeg kommer nærmere ind på, *hvordan* det kan gøres, vil jeg knytte nogle uddybende bemærkninger til de to måder, vejlederen kan fralægge sig sit ansvar på, især den førstnævnte – det at skabe en supplerende virkelighed – der i mine øjne er den mest negative af dem.

Ansvarsforflygtigelse 1:

at reducere det uendelige til noget endeligt

I det direkte og konkrete møde med den vejledningssøgende – og den etiske appel om en personlig respons – kan man som vejleder nok af og til føle trang til at flygte fra ansvaret ind i en konstrueret virkelighed, som via en sprogligt overbevisende beskrivelse kan

overskygge ansvaret i det konkrete møde og dulme ubehaget ved det. Især mennesker, der nærmer sig situationen fra et teoretisk udgangspunkt, kan let forfalde til at konstruere en indbildt, parallel virkelighed og med held – i hvert fald for en stund – præsentere den på en overbevisende måde både for sig selv og for den anden.

Et slående historisk eksempel på en sådan flugt fra etikken er nazisternes målrettede *Endlösung* under 2. verdenskrig. Hannah Arendt tager dette tema op i sin bog *Eichmann i Jerusalem*, et af vor tids væsentligste værker om etik (Arendt 2008). Det store spørgsmål, der hele tiden ligger bag forfatterens beskrivelser og vurderinger i denne bog, er, hvordan jødeudryddelserne i det hele taget kunne finde sted i Kants eget hjemland. Hannah Arendt skrev bogen, efter at hun i 1961 havde været observatør under retssagen mod Adolf Eichmann i Jerusalem. Eichmann var sandsynligvis Hitlers vigtigste håndlanger, hvad angik organiseringen af – dvs. de logistiske aspekter og effektiviseringen af – jødeudryddelserne. Det, der gjorde indtryk på Arendt, var, at Eichmann overhovedet ikke fremstod som et uhyre, men tværtimod som en temmelig ordinær og almindelig mand, ja, nærmest som en anonym bureaukrat. Hans forbrydelse bestod i, at han var gået så meget op i det job, han var blevet tildelt af sin chef, at ingen moralske alarmklokker havde ringet – endsi- gte var blevet hørt – i hans indre.

Hannah Arendt ikke blot antyder, men har også et ret så klart svar på spørgsmålet om, hvorfor en katastrofe som holocaust kunne finde sted: Det skete, og vil blive ved med at ske, når systemerne og reglerne fortrænger det fysiske nære møde med den anden. Så galt kan det gå, når *ideernes* og *administrationens æstetik* overtager etik- kens rolle i nærværet, således at mødet med den anden kun får lov at finde sted i korte øjeblikke – som er glemt i næste nu. Kan det tænkes, at vi i vores vestlige kultur, sådan som den har udviklet sig fra Platon til vore dage (og måske også i en række nært beslægtede kulturer såsom den islamiske), fæster al for stor lid til ideernes realitet og i alt for høj grad tiltrækkes af systemerne og teorierne, der

kommer til at fremstå som en parallel virkelighed på bekostning af det konkrete, fysiske nærvær og dets etik? I nutidens vestlige samfund er det nok først og fremmest *markedet*, der udgør et sådant system med sin helt egen æstetik, men forskellige *administrative systemer* – såvel i den offentlige sektor som i private organisationer – virker tydeligvis også tillokkende som en let flugtvej fra det ubehag, der er forbundet med at påtage sig et ansvar i mødet med den anden.

Hvis jeg skal forsøge at anvende Hannah Arendts advarsel i forbindelse med vejledning, som den praktiseres her og nu, vil jeg fremdrage det, man kunne kalde “en ny metodisme” på flere områder. Ikke blot i vejledningssammenhæng, men også i forbindelse med behandlingen af mennesker i social- og sundhedssektoren og debatten om skole og børneopdragelse hører og læser vi stadig oftere om både fagfolk og politikere, der er blevet grebet af troen på en eller anden ny metode (ofte påhæftet en smart forkortelse på tre eller fire bogstaver, der kan bidrage til at fremhæve, at der er tale om *eksperthøjde*, som omtalt i kapitel 3). Jeg vil overlade det til læseren selv at finde eksempler fra sit eget fagområde. Den slags metoder er særligt populære blandt overordnede med et politisk eller økonomisk ansvar, ikke blot på grund af deres enkelhed, hvad angår den *teoretiske* og *proceduremæssige æstetik*, men også fordi man i forbindelse med deres anvendelse tit kan dokumentere en virkning (en såkaldt evidens). Disse metoder står dermed stærkt i en parallel, teoretisk virkelighed, der kan erstatte ansvaret for den konkrete anden. Her må det dog også understreges, at det både er vigtigt og nødvendigt at gøre brug af metoder på det vejledningsmæssige felt, men netop derfor er det også tvingende nødvendigt, at man gør sig den ulejlighed at begrunde, hvorfor en bestemt metode er den bedste i det konkrete tilfælde, ikke kun i lyset af dens logiske sammenhængskraft og sandsynligheden for en ønskelig virkning på baggrund af den fremlagte evidens, men først og fremmest fordi den er til gavn for den konkrete person, der udsættes for den. Me-

toden må med andre ord også begrundes rent etisk. Fejlgrebene – for slet ikke at tale om overgrebene – inden for såvel behandling som vejledning, undervisning og børneopdragelse sker, når det etiske ansvar i det konkrete møde fortrænges af en forestilling om en parallel virkelighed i form af en teori eller metode, der fastholdes stædigt. At forebygge noget sådant vil kræve en hel del af den, der tildeles ansvaret for den hjælptrængende eller vejledningssøgende, og det vil indebære, at det er i mødet med den enkelte anden, at den professionelle hjælper eller vejleder må svare for sig – at det er enkelttilfældet og alt det uforudsigelige i dette enkelttilfældes uendelighed, der skal udfordre og eventuelt korrigere metoden og systemet og dets endelighed og ikke omvendt. (Eller som Hans Grel-land udtrykker det i kapitel 7: "Hvordan kan jeg være åben over for de tanker, følelser og adfærdsformer hos den vejledningssøgende, der kan gøre det muligt for os at se den institutionelle ramme i et nyt lys?"). At lade metoden og systemet – og deres æstetik – træde i stedet for etikken i mødet med den enkelte vil være at fralægge sig sit ansvar som vejleder.

I en travl og presset arbejdsituation kan det være fristende at omforme vejledningen til en procedure, der forløber planmæssigt. Men i så fald er vejlederen ikke længere et menneske, der kan se andre mennesker (og her kan jeg igen henvise til det indledende Lévinas-citat) – og kun et menneske kan møde og se uendeligheden i et andet menneske.

Ansvarsforflygtigelse 2: at gøre det endelige uendeligt

Mens det at gøre uendeligheden endelig er en normal procedure for dem, der nærmer sig virkeligheden ad teoretisk vej, vil det modsatte – det at gøre det endelige uendeligt – være en mere almindelig fremgangsmåde for dem, der nærmer sig en situation med udgangspunkt i den praktiske virkelighed. I konflikten mellem menneske

og system opfattes begge parter som repræsentanter for hver sin uendelighed af etiske krav, der kolliderer med hinanden, og dermed læses situationen fast og betegnes som et etisk dilemma. Vi må ganske vist ikke lukke øjnene for, at etiske dilemmaer er hverdagskost for vejledere og andre professionsudøvere, men min pointe er, at man ved at lade sig lamme af disse dilemmaer glemmer sig selv som handlende subjekt. Det er ingen tilfældighed, at diskussioner af etiske dilemmaer er en vigtig del af vidensudviklingen inden for professionerne som et supplement til tilegnelsen af teoretisk viden – ikke kun på grundniveau, men måske i endnu højere grad i praksis og i efteruddannelsen – netop fordi den måde, man løser den slags dilemmaer på, udgør en væsentlig del af den viden, der erhverves via personlig erfaring, i modsætning til den viden, der erhverves ad teoretisk vej. Et eksempel på dilemmaer af denne type er vejlederens efterfølgende evaluering af den person, han eller hun har vejledt. Denne udfordring vil blive diskuteret nærmere i næste afsnit.

Når jeg knytter denne form for ansvarsforflygtigelse sammen med det "at gøre det endelige uendeligt", ligger der det i det, at systemet blæses op til at være noget grænseløst stort og uoverskueligt. I vores samfund kan økonomiske og administrative systemer ofte opleves på denne måde, og her er det vigtigt at huske på, at det ikke er økonomien, der er uendelig og altomfattende, men det konkrete andet menneske. Man betegner noget som et etisk dilemma, når man oplever ansvaret for den anden, samtidig med at man også føler et etisk ansvar for *flere andre*, dvs. for den sociale virkelighed, hvor mere end to mennesker samhandler. Gør man det endelige uendeligt, oplever man samfundets – eller systemets – krav om ansvar, som om det også har et ansigt med sin egen uendelighed, i stedet for at betragte det som det, det er, nemlig noget endeligt, der er identisk med den beskrivelse, man giver af det.

At tage ansvar: fra vejledning til evaluering

For at komme videre fra etiske dilemmaer af denne type må man nødvendigvis bevæge sig fra uendeligheden i mødet til endeligheden i systemet. Man må gå fra etikken til virkeligheden, men uden at falde i nogen af de to grøfter, der er beskrevet i det foregående. Det betyder, at man må tvinge sig selv til at sammenligne det, der ikke kan sammenlignes – en brutal, men nødvendig handling. I afslutningen af dette kapitel vil jeg komme nærmere ind på, hvad det indebærer.

I en artikel om pengenes rolle i samfundet diskuterer Lévinas netop denne vanskelige overgang fra en etisk appel om barmhjertighed i mødet med den anden til bestræbelserne på at tilvejebringe den mest retfærdige løsning i en social virkelighed, hvor der er mere end én anden (Burggraeve 1997, s. 79-85). Denne side af Lévinas' arbejder, der ikke er så velkendt som hans beskrivelser af mødet med *den Anden*, har jeg redegjort mere detaljeret for andetsteds (Aasland 2005). Her vil jeg forholde mig til en ret almindelig form for vejledning, hvor en sådan overgang er påkrævet, nemlig den proces, der finder sted, når man skal evaluere en person efter et vejledningsforløb – enten ved at anvende en karakterskala eller komme med en udtalelse om den pågældende persons egnethed til at udføre en bestemt opgave eller varetage et specifikt job.

Vejlederen kan opleve det som et etisk dilemma at blive bedt om at evaluere en anden person, efter at han har gjort det muligt for vedkommende at opfylde vejledningens formål på den bedst tænkelige måde. På den anden side forudsætter netop disse to aktiviteter hinanden: Vejledningens mål er at hjælpe den, der bliver vejledt, med at blive vurderet på den bedst mulige måde i det omgivende samfund, samtidig med at en evaluering bestemt ikke er noget, et menneske bør udsættes for, hvis vedkommende ikke på forhånd har modtaget en eller anden form for vejledning, der kan gøre det muligt for ham eller hende at yde sit bedste.

Derfor er overgangen fra vejledning til evaluering en vigtig del af vejlederens ansvar, og i grunden burde der vel altid foretages en sådan sammenlignende evaluering, uanset om omverdenen forlanger det eller ej. Under selve vejledningsforløbet bør en del af vejlederens feedback netop være en redegørelse for, hvordan den vejlednings-søgende klarer sig sammenlignet med andre. At betegne dette som et etisk dilemma – hvis man dermed mener, at man vægrer sig ved at foretage en evaluering – er ensbetydende med at unddrage sig et vigtigt aspekt af sit ansvar som vejleder. Her er det først og fremmest vigtigt at minde om, at vejledningen hele tiden bevæger sig i samtalsens to verdener. Den ene verden er den etiske, dvs. vejledningen som et konkret møde med den uendelighed af aspekter, der knytter sig til den. Her er vejledere kun til *for den andens skyld*, og der skal ikke foretages nogen sammenligning med andre. Vejledningens anden verden er systemet, dvs. det, som vejledningen skal lede den vejledningsøgende ind i, sådan som det fremgår af vejledningens formålsbestemmelse. Der er tale om en endelig eller afgrænset verden, hvor den vejledningsøgende kun kan måles i forhold til et begrænset antal kriterier. En sådan sammenligning og evaluering af den vejledningsøgende vil aldrig kunne yde vedkommende fuld retfærdighed. I enhver evaluering vil der aldrig kunne tages højde for *alle* den vejledningsøgendes egenskaber – men en del af dem vil måske blive berørt i forbindelse med en senere evaluering. Der findes med andre ord ikke nogen evaluering – i form af f.eks. en karakterskala eller en rangering med hensyn til jobegnethed – der kan fortælle, hvor kompetent en person er. En evaluering kan kun måle det, vi med et udtryk hentet fra kapitel 1 kunne kalde "grader af acceptbarhed" – i dette tilfælde målt i forhold til, hvordan den vejledningsøgende scorer i forhold til et begrænset antal kriterier.

I den ovennævnte artikel om pengenes rolle i samfundet skriver Lévinas, at "det er nødvendigt – mellem unikke mennesker – at sammenligne og (be)dømme" (Aasland 2005, s. 122). "Uden sammenligninger og bedømmelser kan der ikke udøves retfærdighed."

Og Lévinas fortsætter: "Der er brug for en retfærdighed – netop i de unikke menneskers værdigheds og usammenligneligheds navn." Men det at sammenligne det usammenlignelige er ensbetydende med at bevæge sig fra uendeligheden i mødet med den anden til systemets endelighed, hvad enten det drejer sig om et økonomisk eller administrativt system, hvor der vurderes i forhold til et sæt kriterier. Her skal det enkelte menneske ikke opsuges af systemet, i og med at enkelte *egenskaber* måles på en skala. Det uendelige i ethvert menneske hæver sig over de krænkelser, som en sådan sammenligning udgør. Den andens ansigt appellerer både til en barmhjertighed, der opfatter den anden som unik, og til en retfærdighed i forbindelse med de sammenligninger, der nødvendigvis må drages. Hvad der umiddelbart kan fremstå som modsætninger mellem etikens uendelighed og systemets endelighed, dækker over en dybereliggende sammenhæng – for det er netop den enkeltes appel om barmhjertighed, som er grundelsen for, at en sammenligning skal være så retfærdig som muligt. Uden denne appel fra den anden om retfærdighed ville vejlederen ikke have nogen interesse i en retfærdig evaluering. En evaluering, der er så retfærdig som muligt, forudsætter systemer, institutioner, strenghed og upartiskhed. Enhver institutionalisering af en evaluering må dog også altid være åben over for nye vurderinger, fordi en ordning, en procedure, en metode, en institution o.lign. ikke er andet end summen af sine begrænsede kendetegn, hvorimod det unikke møde med den anden – som en subjektiv oplevelse – er uendeligt, fordi det ikke kan beskrives udtømmende. Derfor afrunder Lévinas sin artikel med at understrege vigtigheden af, at de, der evaluerer, altid må være i besiddelse af

... årvågne samvittigheder, der i deres enestående evne til at finde uforudsigelige udveje kan ophøje ubegrundede nådegaver til en altid streng almengyldighed (Aasland 2005, s. 124).

Hvad mener Lévinas i grunden med det poetiske (eller måske snarere himmelvendte) udtryk "ubegrundede nådegaver"? På originalsproget (fransk) skriver han "grâces non-déductibles", der i et mere prosaisk sprog kan omskrives til noget i retning af en gunst (men i flertal), der ikke kan udledes af selve situationen.

På forskellig vis og med forskellige ord har vi i denne bog forsøgt at sige noget om de ekstra kvaliteter ved en vejledning, som ikke kan indgå i en mere systematisk anvisning på, hvad og hvordan en vejledning skal være. I kapitel 1 består forskellen mellem det, der blev kaldt en god vejledning og en acceptabel vejledning, netop i noget ekstra, der ikke kan garanteres i kraft af regler og retningslinjer. I kapitel 2 omtales den "overskydende omsorg" – et pædagogisk udtryk overført til en vejledningskontekst. Den overskydende omsorg knytter sig til vejlederens holdning og nærvær, der naturligvis skal suppleres med vedkommendes faglige og metodiske kompetence, men i sig selv er en nødvendig forudsætning for, at vejledningen kan blive vellykket. I kapitel 3 præsenteres det *menneskearbejde*, der nødvendigvis må gå hånd i hånd med ekspertarbejdet i en vejledning, og som går ud på, at man *ikke blot* skal udfylde ekspertrollen, men *også* drage omsorg for den anden. I kapitel 4 kan man læse om jeg-ets møde med et *Du*, som jeg-et ikke kan underlægge sig og indskrive i et på forhånd utænkt forløb – og om, at vejledningen forstået som et møde gør det nødvendigt for vejlederen at tage del i en række relationer, som han eller hun ikke har fuld kontrol over. I kapitel 5 omtales den *tilbageholdenhed*, der må udspringe af erkendelsen af, at vejlederen i mødet med den vejledningsøgende står over for noget, der er større end og rækker ud over det, der kan begribes ved hjælp af begreber. I kapitel 6 beskrives, hvordan det at betragte følelser som indikatorer på såvel vejlederens som den vejledningsøgendes værdier kan tilføre vejledningen et ekstra rum, hvor både vejlederen og den vejledningsøgende kan være med deres respektive personligheder. I kapitel 7 påvises det, at en

vejledning, hvor vejlederen og den vejledningssøgende skal møde hinanden som fuldkommen frie individer, ikke kan organiseres ved hjælp af regler og retningslinjer, men forudsætter holdninger og indstillinger, der kan sammenfattes i ord som *åbenhed* over for og *respekt* for den anden.

En god vejledning vil med andre ord altid være noget mere end det, der på forhånd kan samles i en konsistent og generel viden om vejledning. En god vejledning er et møde, som vejlederen må gå ind i – ikke blot med det mod, der skal til for at møde den anden som et unikt menneske, men også med en viden, en vilje og en erfaring, som kan hjælpe ham eller hende med at finde frem til sin egen anderledeshed.

Litteratur

- Arendt, H. (2008): *Eichmann i Jerusalem. En rapport om ondskabens banalitet*. København: Gyldendal.
- Burggraeve, R. (1997): *Emmanuel Lévinas et la Socialité de l'argent*. Leuven: Peeters.
- Lévinas, E. (1991): *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer.
- Aasland, D.G. (2005): *Økonomiens grænser og etikkens nødvendighed. En vej til Emmanuel Lévinas*. Oslo: Cappelen Akademisk.

Om forfatterne

Solveig Botnen Eide er dr.art. og ledende amanuensis i socialt arbejde ved Universitetet i Agder. Hendes undervisning og forskningsinteresser er hovedsagelig knyttet til etik. Hun har bidraget til flere bøger, bl.a. *Etikk – udfordring til ettertanke i sosialt arbeid* sammen med Berit Skorstad (Gyldendal Akademisk 2005).

Hans Herlof Grelland er dr.phil. og professor i kvantekemi ved Universitetet i Agder og underviser desuden i filosofi. Han har en mastergrad i filosofi og interesserer sig især for fænomenologi og Søren Kierkegaard. Han har skrevet bøgerne *Følelsenes filosofi* (Abstrakt forlag 2005) og *Tausheten og øyeblikket. Kierkegaard-Ibsen-Munch* (Høyskoleforlaget 2007).

Aslaug Kristiansen er cand.pæd. og ledende amanuensis i pædagogik ved Universitetet i Agder. Hendes forskning har især kredset om etiske udfordringer i læreres arbejde og hverdag. Blev i 2003 dr.polit. på afhandlingen *Tillit og tillitsrelasjoner i en undervisnings-sammenheng. Med udgangspunkt i tekster av Martin Buber, Knud E. Løgstrup, Niklas Luhmann og Anthony Giddens* (Unipub forlag 2005).