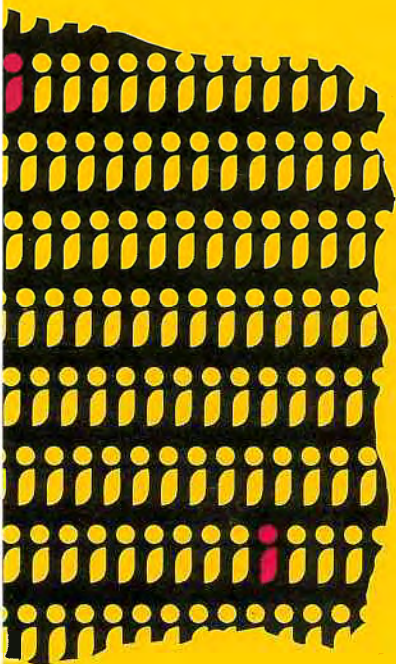


# Kultur Forskning Missbruk Vård

Motsägelser

**Göran Johansson**



Statens  
institutions  
styrelse SiS  
**FOU**

Forskningsrapport nr 3 2003

Kultur  
Forskning  
Missbruk  
Vård

Motsägelser

*Göran Johansson*

## Författarpresentation

Göran Johansson är docent i socialantropologi vid Stockholms universitet. Han är sedan 1995 verksam vid Sköndalsinstitutets forskningsavdelning, Ersta & Sköndal högskola. Johansson har tidigare skrivit rapporten *Tvång och tillit. LVM-vård som kulturell ingenjörskonst – exemplet Hornö* (SiS). Andra rapporter med viss relevans för den här texten är *För mycke jag, för lite Jesus. LP-stiftelsens vård av missbrukare sedd ur ett socialantropologiskt perspektiv* (Sköndalsinstitutet), *Måttligt eller meningsfullt. Bidrag till en alkoholpolitisk debatt* (Folkhälsoinstitutet), *Välsignelse eller förbannelse? Om koka och kokabruk* (Sköndalsinstitutet) samt *Bete sig normalt. Ett perspektiv på den vuxna familjehemsvården* (SiS).

Beställes genom Statens institutionsstyrelse SiS  
Forskningsrapport nr 3 2003  
ISSN 1404-2576



AB C O Ekblad & Co, Västervik 2003

## Förord

I föreliggande rapport redovisas ett uppdrag som Göran Johansson fick av SiS FoU i januari 2002. Texter av socialantropologer är sällsynta inom missbruksforskningen i Sverige. Göran Johansson är ett undantag; han har skrivit flera teoretiska texter om alkohol och narkotika, frivillig vård och tvångsvård av missbrukare och om eftervård och utslussning. Tanken bakom uppdraget var att sammanfatta eller förena Johanssons tidigare texter i en rapport som en utgångspunkt för en diskussion om missbruk och missbrukarvård.

Den röda tråden i hans texter är gemenskap – eller rättare sagt – bristen på gemenskap i samhället och missbruk som ersättning för gemenskap och mening i livet. Hur skall missbrukarvården vara organiserad för att förmå missbrukaren att upphöra med sitt missbruk? Är det en fråga om vård över huvud taget eller bör frågan istället ställas: Hur bör samhället organiseras för att förmå missbrukaren att upphöra med sitt missbruk? Vilken roll har forskningen och vilka konsekvenser får valet av olika forskningsperspektiv?

Rapporten har försetts med två kvalificerade förord, ett skrivet av professor Lars Oscarsson med långvarigt engagemang i missbruksforskning, ett av institutionschef Harriet Lundefors som har mångårig erfarenhet som chef för Behandlingshemmet Rällsögården, ett LVM-hem för vuxna missbrukare. Det blev alltså diskussion redan i rapporten. SiS välkomnar alla, praktiker, forskare, politiker, att ansluta sig till diskussionen.



Sture Korpi  
Generaldirektör

## Innehållsförteckning

|                                        |            |
|----------------------------------------|------------|
| Förord                                 | 3          |
| Förord: forskare                       | 5          |
| Förord: praktiker                      | 9          |
| <b>Inledning</b>                       | <b>13</b>  |
| 1 Kultur och civilisation              | 16         |
| 2 Problemet                            | 19         |
| 3 Civilisationens källa och börda      | 20         |
| 4 Sociala problem                      | 25         |
| 5 Vad är meningen?                     | 26         |
| 6 Genuin kultur                        | 28         |
| 7 En sällsam illusion                  | 31         |
| 8 Den moraliska ekologin               | 32         |
| 9 Kultur, missbruk                     | 34         |
| 10 Obalans                             | 36         |
| 11 Om ritual                           | 38         |
| 12 Det preventiva projektet            | 42         |
| 13 Utbildning och behandling           | 43         |
| 14 Kunskap och prevention              | 44         |
| 15 Drogerna och gemenskapen            | 46         |
| 16 Andlig upplevelse                   | 50         |
| 17 Vårt begränsade medvetande          | 55         |
| 18 Det professionellas begränsning     | 59         |
| 19 Hjärtats reson                      | 62         |
| 20 Den irreversibla forskningen        | 67         |
| 21 Kunskapsutveckling i socialtjänsten | 83         |
| 22 Etik och reciprocitet               | 87         |
| 23 Metod och ritual                    | 89         |
| 24 Behandling värd namnet              | 93         |
| 25 Den viktiga ytligheten              | 95         |
| 26 Samarbete                           | 97         |
| <b>Sammanfattande punkter</b>          | <b>101</b> |
| Noter                                  | 107        |
| Referenser                             | 112        |

## Förord: forskare

En av de intressantare studierna inom svenska missbrukarvård är Karins Normans *Retorik och sociala gränser i ett terapeutiskt samhälle* från 1979 (Stockholm, Almqvist & Wiksell). Något som skiljer ut Normans studie från flertalet övriga från denna tid är hennes akademiska hemvist. Vid den här tiden var det framför allt personer med bakgrund inom sociologi, pedagogik och psykologi som beforskade den institutionella missbrukarvården. Norman däremot var antropolog, vilket gav nya intressanta bilder av missbrukarvårdens inre liv. Nästan 25 år efter Normans studie presenterar en annan antropolog, Göran Johansson, en av de mer tankeväckande texterna kring missbruk och missbrukarvård på många år. Men medan Normans studie är en studie av en i tid och rum avgränsad behandlingsavdelning på ett sjukhus, så närmar sig Göran Johansson missbruket och missbrukarvården utifrån ett mer övergripande samhälleligt kulturellt och historiskt perspektiv. Och medan Normans studie var en avrapportering av ett enskilt forskningsprojekt, så har Johanssons rapport snarare karaktären av något så ovanligt som en seriös tankebok kring missbruk och missbrukarvården. Det är en text som driver en tes, en tanke kring varför människor missbrukar och hur missbrukarvård borde vara beskaffad. Men till skillnad från de alltför vanliga politiskt-ideologiska eller kvasivetenskapliga debattinläggen på området, är Johanssons text ständigt reflekterande, ständigt prövande. I sina diskussioner refererar han till såväl egna empiriska studier, andra forskare på området som till författare av skönlitteratur, lyrik och religiösa texter.

Som jag ser det är Johanssons projekt att försöka återföra missbruket, och därmed också vården av missbrukare, till den del av samhällslivet där det har sina rötter: Till det vardagliga umgänget människor emellan och den mening vi som individer och som samhällsmedlemmar tillskriver detta umgänge, denna samhällsgemenskap under fritid och arbetsliv. Och det är just i detta perspektiv som Johanssons text är en välkommen läsning för alla som idag är engagerade i missbruks- och behandlingsfrågor – såväl professionella som frivilligt verksamma och inte minst politiker. För medan Johansson söker missbrukets rötter och vägarna bort från det i det vardagliga, i samhällsutvecklingen i stort, utvecklas den offentliga, professionella synen alltmer mot ett särskiljande och avskiljande av missbruket och missbrukarna från det "normala", det vardagliga – från "oss andra".

Förenklat kan man säga att det idag finns två huvudperspektiv i synen på alkoholmissbruk (gäller i princip också för narkotikamissbruk). Ett går tillbaka på den klassiska sjukdomssynen och representeras idag dels av Minnesotamodellens syn på alkoholism som en kronisk sjukdom, dels av det s k "alkoholberoendesyndromet" som ingår i det internationella klassifikationssystemet för sjukdomar och som pekar på såväl biologiska som psykologiska och sociala komponenter i missbruket.

Det andra perspektivet har sina rötter inom kognitiv och behavioristisk psykologi och söker förklaringarna till missbruket i olika miljömässiga och inlärningsteoretiska faktorer. Exempel på behandlingsmetoder som anknyter till detta perspektiv är kognitiv beteendeterapi och Motiverande intervju. Från att ha varit en utmaning mot sjukdomssynen på missbruk har detta senare perspektiv över tid närmats sig alkoholberoendesyndromet genom att relatera till dess psykologiska och sociala komponenter. Sammantaget har detta lett till en individualisering och medikalisering av synen på missbrukets orsaker.

Vad som också förenar dessa båda huvudperspektiv är att missbrukaren ses som mer eller mindre determinerad, styrd av antingen inre biokemiska eller yttre miljömässiga faktorer. Man kan beskriva det som att missbrukaren antingen är ett offer för sin biokemiska konstitution och den inverkan alkoholen eller narkotikan har på denna, eller den miljö han eller hon lever i – en mottagare av yttre eller inre stimuli som leder till vissa givna svar i form av missbruksbeteenden, missbruksmönster. I den internationella litteraturen finns också ett tredje perspektiv som ser missbruket som ett uttryck för individens livsstil. Också här kan vi urskilja två huvudinriktningar: Den ena innebär att varje individ inom ramen för sina biofysiologiska gränser och psykiska disposition utvecklar ett socialt liv i samspel med olika samhälleliga, kulturella och andra faktorer som omger honom eller henne. Den andra huvudinriktningen försöker förstå missbrukarens agerande utifrån den bild missbrukaren har av sig själv, sitt liv, och det samhälle och den "minikultur" han eller hon lever i. Missbruket blir här en ur missbrukarens perspektiv rationell handling som bekräftar och förstärker hans eller hennes identitet – d v s bild av sig själv i samhället och i den minikultur, det vardagliga sociala sammanhang han eller hon lever i.

Ett, förenklat, sätt att beskriva de tre perspektiven på missbruk är att de ser missbruket som (en följd av) en sjukdom, ett (felinlärt) beteende, eller som en integrerad del av en livsstil eller (mini)kultur. Det är detta senare, kultursociologiska perspektiv på missbruket och missbrukaren, som Göran Johanssons text anknyter till. Konsumtionen av olika droger relateras till brukarens och missbrukarens övriga vardagspraktik och till samhället, kulturen i stort.

Vad det i grunden handlar om är relationen mellan de tre storheterna "samhället", "individen" och "missbruket", och var orsakerna till problemet ska sökas. Idag betonas individuella faktorer (t ex genetisk disposition, biofysiologisk konstitution) eller drogen i sig (narkotikans "beroendeskapande" egenskaper), medan den klassiska svenska socialpolitiken mer såg till samhälleliga faktorer och missbruket som ett "symptom" på sociala orättvisor och ekonomiska brister i samhällsbygget. Denna form av symptomteori har starkt ifrågasatts bl a utifrån de faktiska konsumtionsmönstren av olika droger bland olika grupper i samhället. Men man skulle kunna beskriva Göran Johanssons tes om missbrukets natur som en variant på symptomteorin. Missbruket knyts dock inte primärt till politiska och ekonomiska förhållan-

den, utan till vår känsla, eller snarare bristande känsla, av gemenskap, av ömsesidigt beroende och tillit i samhällslivet.

I det här perspektivet beror inte missbruket på att individen bär på en genetisk disposition, drabbats av en sjukdom, utvecklat dysfunktionella inlärnings- och beteendemönster, o dyl. Det är istället en konsekvens av en samhällsutveckling som ställer vissa individer och grupper utanför ett socialt sammanhang där de kan känna sig behövda och uppskattade av andra som de direkt eller indirekt delar en vardagsgemenskap med.

Den ekonomiska krisen och den stegrade arbetslösheten under början och mitten av 90-talet innebar bl a att "vanliga" människors sociala och ekonomiska problem liksom breda strukturella åtgärder kom i fokus på bekostnad av redan marginaliserade grupper och individuella insatser. Under slutet av 90-talet var det de ständigt stigande börskurserna och den sjunkande arbetslösheten som lyftes fram i den offentliga diskussionen; och under senare år hur börsnedgången och problemen inom "vård, skola och omsorg" drabbar gemene man. Samtidigt har vi en utveckling i samhället som på strukturell nivå bl a innebär att vissa delar av landet utvecklas positivt ekonomiskt sett medan andra halkar efter. Och på individuell nivå är det allt fler aspekter av ett, kanske främst ekonomiskt men också socialt, framgångsrikt liv som bygger på att vi själva gör aktivt val – från val av elleverantör, skola för våra barn, till förvaltare av våra pensionspengar. Vi ser en utveckling som i positiva termer kan beskrivas som att individen har fått ökade möjligheter att forma sitt liv utan begränsande sociala normer och historiska rötter. En alternativ beskrivning är att vi gått från ett samhälle byggt på tanken om allas betydelse och lika värde, till ett byggt på differentiering och konkurrens, där det är upp till var och en att själv, i konkurrens med andra och genom aktiva val, skaffa sig grundläggande resurser – från bostad, arbete och skola till en pension som någorlunda täcker den tidigare lönen.

Det finns en parallellitet mellan samhällsutvecklingen och synen på missbruket och missbrukaren. I ett samhälle där vardagslivet alltmer bygger på individens och familjens förmåga att agera i eget intresse och att göra de rätta individuella valen ligger det nära till hands att orsakerna till att vissa individer "misslyckas" läggs hos just individen: Om vi andra klarar oss bra i samhället så måste det ju vara något fel på dem som inte gör det. Orsakerna till människors problem och lösningarna blir en privat, individuell angelägenhet – från att vi måste ställa in oss på "ett livslångt lärande" och flytta med ett allt rörligare kapital för att behålla eller få jobb, till att vi betalar höga elpriser för att vi inte valde rätt elleverantör och taxa vid rätt tid. I ett allt mer individualiserat, differentierat och segregerat samhälle byggt på konkurrens och ökade sociala och yrkesmässiga kompetenskrav, och där allas bidrag till samhällsbygget inte längre är nödvändigt för att upprätthålla en acceptabel levnadsnivå för breda grupper i befolkningen, blir de "som inte behövs", inte är "som vi andra", placerade i en kategori för sig. De blir en residualprodukt för samhället att ta hand om utanför de vanliga sociala sammanhangen, de mer eller mindre ömsesidiga re-

lationer i yrkes- och privatliv som "vi andra" bygger vårt eftersträvade oberoende på.

I ett sådant samhälle passar en individualiserad syn på missbruket som handen i handsken, speciellt om det kläs i medicinska termer, kallas sjukdom och beskrivs som ett "beroende". Då kan samhället, och vi andra, se problemet som skilt från det vanliga vardagliga livet. Det blir en individuell avvikelse, missbrukarna "klienter", "fall" för professionella grupper som läkare, psykologer, och socialarbetare. De blir inte vårt ansvar.

Inom ungdomsforskningen har vi såväl internationellt som i Sverige en utveckling som ser kopplingar mellan samhällsutvecklingen i stort och ungdomars vardagsvillkor, syn på sitt eget liv och de problem de ur samhällets perspektiv uppvisar. När det gäller vuxna med t ex missbruksproblem saknas detta i stort. Framgångarna inom den biofysiologiska forskningen har lett till att den vågskål som betraktar människan ur ett biologiskt och medicinskt perspektiv idag väger tungt, medan den som ser henne ur ett socialt, intentionellt och existentiellt perspektiv väger lätt. Och det är här Göran Johanssons text fyller en viktig funktion genom att bidra till att rätta till denna obalans. Den är både ett alternativ och ett komplement till den rådande utvecklingen i samhället i stort och inom den professionella sfären. Den kan stimulera en diskussion och debatt som beaktar individen/missbrukaren som en biologisk och social varelse, och som ser missbrukets orsaker och dess åtgärdande som inte bara en individuell fråga utan också som kopplad till såväl samhällsutvecklingen i stort som "det vanliga" vardagslivet – något som gör missbruksproblemet till en angelägenhet för hela samhället och inte bara för vissa experter.

Lars Oscarsson

Professor i socialt arbete

## Förord: praktiker

Jag har arbetat inom missbrukarvården i 24 år, de första 10 åren som behandlare och de senaste 14 som chef för en LVM-institution. Det är en verksamhet som ofta granskas kritiskt och det med all rätt då kraven på tvångsvård alltid skall vara höga. Det gäller bland annat krav på hög kompetens hos personal, att personalens förhållningssätt skall präglas av god etik, och under senare år även ökade krav på att behandlingsinnehållet skall vara baserat på vetenskap och beprövad erfarenhet. Min erfarenhet som behandlare och chef är att med ovanstående krav som grund för vår verksamhet har många klienter upplevt behandlingen som positiv och till hjälp i deras strävan mot ett liv utan missbruk.

I avsnitt 18 skriver Göran Johansson: "Den professionelles kanske mest karaktäristiska egenskap eller förmåga är att under arbetstid kunna ställa sig själv åt sidan. Men vad är det då som står kvar och möter klienten? Det riskerar att bli något overkligt, onaturligt, något icke mänskligt. Är professionell behandling i någon mening en 'omänsklig' behandling?". Som praktiker ställer man sig snabbt frågan: Menar han att vi behandlare är "omänskliga"? Är allt arbete som vi gjort och gör helt meningslöst ur ett etiskt och därmed också professionellt perspektiv? Om det är den synen författaren företräder, av vilken anledning skall man då som praktiker utsätta sig för att läsa en hel rapport som sannolikt är fylld med flera liknande provocerande påståenden? Och det paradoxala är att det är just av den anledningen man som praktiker och behandlare bör läsa den.

Om man läser rapporten för att få mer praktiska kunskaper om behandlingsarbete inom missbrukarvården blir man sannolikt besviken. Syftet med texten är inte att förmedla mer av den varan. Göran Johansson ifrågasätter däremot många "sanningar" inom socialt arbete och den traditionella missbrukarvården och han ställer vissa frågor på sin spets. Man kan redan i namnet på rapporten, där ordet "motsägelser" ingår, ana att den är fylld med "besvärliga" frågeställningar och motstridiga påståenden. Om man som läsare tar på sig ett par andra glasögon än man har till vardags och ser läsningen som en spännande resa in i en annan begrepps- och föreställningsvärld, kommer man att möta många utmaningar och förslag som ställer krav på ett öppet sinne och vilja till självkrav. Och om man är beredd till detta kommer man att kunna se på sig själv och sitt arbete, och kanske också samhället i stort, på ett delvis nytt sätt – ett sätt som både fördjupar synen på missbruket samtidigt som det ställer nya krav på den egna yrkesrollen och på att vara (med)människa.

I början av läsningen är det inte bara språket som känns lite ovant utan också de kopplingar, referenser och begrepp som används, främst i den första delen av texten. Men författaren har vinnlagt sig om att hjälpa oss läsare bland annat genom no-

ter i slutet av rapporten för att förtydliga och komplettera. Hans förslag till läsaren att börja läsa de 26 *Sammanfattande punkter* underlättar också läsningen samtidigt som nyfikenheten ökar. Ingen sida går att skumma över lite halvhjärtat, det straffar sig. Det är en helt ny värld som öppnar sig. Rapporten ger dessutom ett alldeles utmärkt underlag för debatt kring missbruks- och behandlingsfrågor, både bland praktiker, forskare och politiker.

Som jag ser det sönderfaller texten i tre delar. Avsnitt 1–11 behandlar missbruket ur ett samhälleligt och kulturskapande perspektiv, avsnitt 12–19 behandlar missbruk som ett kunskaps-/utbildnings- och gemenskapsproblem, och avsnitt 20–26 analyserar olika vägar ur missbruket – politiskt, praktiskt och forskningsmässigt. Den röda tråden genom hela rapporten är begreppet missbruk. Författaren tar inte bara upp alkohol- och narkotikamissbruk utan ger också exempel på andra former av missbruk. Kulturmissbruk menar författaren är att välfärdssamhället offrar ”kulturmänniskan” på välfärdens, utvecklingens och effektivitetens altare. Missbruk av mänsklig ansträngning kan ge utslagning av till synes mindre effektiva människor och missbruk inom idrotten kan skapa träningsnarkomani.

Vilka värderingar bygger det sociala arbetet egentligen på? I det löpande, dagliga arbetet med missbrukare finns inte så stor plats för reflektioner kring teorier om civilisation och kultur, missbruk och andra sociala problem samt deras eventuella ömsesidiga beroende av varandra. På arbetsplatsträffar och fikapauser är det kanske inte heller självklart att diskutera ”civilisationens källa” och ”börda”, eller om civilisationens ohejdade framfart har frigjort sig från sin själ, kulturen. Det finns oftast inte tid för en djupare analys och debatt kring de grundläggande existentiella frågeställningar som vårt arbete med missbrukare trots allt bottnar i. Det är en brist – inte bara inom missbrukarvården utan i samhället överhuvudtaget. Därför är det befriande att Göran Johansson i den första delen av texten erbjuder läsaren att börja just där – i civilisationens källa och börda. Genom att följa författaren i hans tankar kring kultur och civilisation, och hur de kan relateras till samhällsarbete, hans reflektioner kring sociala problem som en del av vårt tänkande och en tolkning av världen omkring oss, till att han avslutningsvis föreslår införandet av ett Kulturvårdsverk, gör att man som läsare tvingas att stanna upp och rannsaka sina egna värderingar och sin bild av samhället.

Som jag ser det lägger författaren genom den första delen en grund för att vi som läsare ska gå från grundläggande existentiella tankegångar mot att mer börja se på det sociala arbetet ur ett praktiskt och konkret perspektiv.

Inledningsvis i del två tar Göran Johansson upp preventionsarbetet som den absolut viktigaste och svåraste uppgiften för samhället. Han menar dessutom att det preventiva arbetet aldrig får sluta, även om missbruket upphört. Preventionsarbetet bör prioriteras före utbildning, kunskap, behandling och professionalitet när det gäller samhällets relation till missbruksproblem.

Vi är vana att det är politiker som ger de ekonomiska förutsättningarna för pre-

ventionsarbetet genom politiska beslut medan genomförandet, det praktiska arbetet, skall ske av de professionella. Men författaren hävdar att om vi inte lyckas hålla uppe tilliten i samhället genom att fostra till en gemenskap samhällsmedborgare emellan hotar olika former av missbruk. Kan det vara så att vi alla har ett ansvar för att börja ifrågasätta det moderna samhällets lösning på missbruksproblem? Det är kanske inte en uppgift bara för politiker och professionella? Kan det vara ett problem, en uppgift för oss alla?

Vi lever idag, liksom tidigare, i ett samhälle som är beroende av att alla "drar sitt strå till den gemensamma stacken". Samtidigt signalerar samma samhälle att individens (vår) frihet och oberoende är viktigt för oss människor – ja kanske till och med att var och en av oss har möjlighet (och rätt) att förverkliga just våra egna önskningar och livsmål. Detta moderna, individuella samhällsmönster förutsätter en uppluckring av just de normer som i vardagslivet anger vad som är "rätt" och "fel", vad man bör och inte bör göra, och som tidigare också upprätthölls genom att brott mot dem "följdes upp" i vardagslivet via olika sociala sanktioner. När denna löpande "uppföljning" av vad vi som samhällsmedlemmar förväntas göra och inte göra inte längre görs vare sig inom privat- eller yrkeslivet, kommer de professionella – läkarna, socialarbetarna och behandlarna – in i bilden. Författaren menar att de professionella idag måste ta över mycket av det som förr skedde inom den "naturliga", "mänskliga" vardagsgemenskapen, och det sker då istället exempelvis i en "onaturlig", "omänsklig", från vardagslivet och normalsamhället avskild behandlingsverksamhet.

I det jag uppfattar vara textens tredje del eller tema diskuteras framför allt de professionellas roll och de vetenskapligt baserade behandlingsmetodernas möjligheter när det gäller att hjälpa missbrukarna till ett liv utan droger. Och som en konsekvens av sin syn på missbruket som i grunden ett tecken på bristande (samhälls-)gemenskap och tillit är författaren här mycket skeptisk till den nuvarande utvecklingen i samhället. Han ser en utveckling, som åtminstone kortsiktigt, gynnar livsstilen hos flera grupper i samhället, inklusive forskare och behandlare, men som bidrar till att många andra får problem med t ex alkohol- och narkotikamissbruk. Istället för att ändra på den samhällsutveckling som i grunden är orsak till problemen, kommer dessa grupper, som blir allt fler, att tas om hand av alltmer växande skaror av professionella, inklusive forskare. Detta medför att "lösningen" är skild ifrån såväl orsakerna till klienternas problem som de gemensamhets- och tillitsskapande processer som skulle kunna vara en väg bort från den individuella klientens problem och in i samhällsgemenskapen igen.

Vilka lösningar finns då enligt författaren om vi fortfarande ska tala om "behandling"? Han pekar på familjehemsvården som ett sätt att minska klyftan mellan vardagens gemenskap och behandling/professionalitet. Ett sammanhang som kan innebära en nödvändig öppning för missbrukaren att (åter) bli del av en vardagsgemenskap. När det gäller mer professionell behandling måste avståndet mellan be-

handlare och klient också minskas. Här pekar författaren på möjligheterna att lyfta fram och tydliggöra de rituella dragen som allt behandlingsarbete innehåller, ritualer som även samhälls- och vardagsgemenskapen bygger på. "En ritualisering inkluderar behandlare och klient i samma rituella rum, i en och samma rituella ordning, där andra former av hierarki råder som skapar auktoritet för metoden, inte för den ena eller andra parten i situationen," skriver Göran Johansson i avsnitt 23. Och när det slutligen gäller forskningen så menar han att dess intresse och kunskaper bör riktas mot politiken istället för mot praktiken; mot de krafter i samhället som både har möjlighet att påverka samhällsutveckling och som skapar villkoren för behandlingspraktiken.

För Göran Johansson är missbruk i grunden ett uttryck för brist på tillit i samhällsgemenskapen. En ökad professionalisering, en vetenskaplig kunskapsbaserad av missbrukarvården, riskerar att öka de klyftor i samhället som skapar problemen. För att bekämpa missbruket, såväl på samhällsnivå som i det individuella fallet, krävs dels en kritisk granskning av samhällets organisation, dels en kritisk granskning av våra egna värderingar, inklusive relationerna till andra medmänniskor.

Om vi nu inte lever i den bästa av världar, om vi inte har börjat vända den samhällsutveckling författaren ser som orsaken till de problem vi som behandlare/praktiker är satta att arbeta med, vad kan vi ta till oss av de tankar och förslag han presenterar? Det beror naturligtvis på vem vi är, vilka erfarenheter och vilken samhälls- och människosyn vi har. Med andra ord, med vilka glasögon vi har läst texten. En personlig reflektion från en praktiker – och medmänniska: Vi har alla ett ansvar att ständigt pröva våra egna värderingar (i relation till våra medmänniskor), att alltid kritiskt granska det samhälle vi är satta att verka i (inklusive politiker och forskare), att försöka hitta gemensamma rituella rum (utan hierarkier) samt en skyldighet att hitta behandlingsmetoder som börjar där klienten är. För som Göran Johansson säger i inledningen: "... bör vi minnas att vi alla är av samma sort – klienter, praktiker, forskare ..."

Harriet Lundefors  
Institutionschef, Rällsögården

## Inledning

Ordet motsägelse har enligt min ordbok två huvudbetydelser. Först betyder det "yttrande som bestrider tidigare yttranden", med exemplet "*chefen tål inga motsägelser*". Den andra betydelsen är "stridighet mellan tankegångar", med exemplet "*resonemanget innehåller en väsentlig motsägelse*". Båda betydelserna har giltighet för denna text. Det finns förstås också motsägelser mellan de fenomen vars symboler är ord i rapportens huvudtitel – Kultur, Forskning, Missbruk, Vård – men det är inte det enda temat.<sup>1</sup>

Nuvarande försteg för evidens och vetenskaplighet som grund för effektiva insatser mot samhällets sociala problem kan sägas vara en framgång för den ena av två linjer i vårt samhälles oavlåtliga tillblivelse. En vanlig approximativ benämning på dessa båda sidor idag – förmodat i viss om än varierande motsättning – är praktik och forskning. Andra beteckningar, generellare, mer diffusa och mindre problemorienterade, är kultur och civilisation, känsla och förnuft, eller det egensinniga och det standardiserade. Ingendera av dessa benämningar innehåller uppenbara värderingar av vilken sida som bör vinna eller åtminstone kan tillåtas tillfällig triumf. Ställningstagandet blir tydligare för att inte säga burdust om vi talar om äkta och falskt eller listigt, som hos Harry Martinson, om hulten och folkparkerna.

Problemet i dag som jag ser det – för preciseringen praktik och forskning inom socialtjänsten – är att man försöker påskina att den ena sidan, den som nu ser ut att ha fördel, är av en bättre och framgångsrikare sort än den andra, den nu till synes förlorande sidan, att den ena måste underordnas den andra. Första och naturligaste invändning mot den fara jag ser är att det *inte finns* någon motsättning mellan praktik och forskning, att motsättningen är konstruerad och skenbar, att de båda förutsätter och kompletterar varandra och att de i alla tider levat sida vid sida. Ingen praktik utan teori, ingen teori utan praxis, åtminstone på det sociala arbetets fält.

Det bekymrade arbete som i dag utförs i direkt konfrontation med samhällets sociala problem – praktiken – beslås emellertid ideligen med brister och tillkortakommanden. Dessa ofullkomligheter antas härröra – så kan nuläget tolkas – ur ett nonchalerande ointresse för resultat och insikter hos den verksamhet – forskningen – som framställs som vore den av en mer djuplodande och tillförlitligare art än praktiskt arbete. Att praktiken (det i någon mening folkliga) nu måste förbättras genom att underställas det vetenskapliga synsättet och den vetenskapliga metodens effektivitetsprövning framställs som en övergång från ett tillstånd till ett mer framgångsrikt.

Ett budskap i den här texten är att den idag frammanade och förment avgörande skillnaden mellan praktik och forskning eller rättare mellan explicit forskningsbaserad och forskningsstyrd praktik och annan praktik är en problematisk konstruk-

tion som blivit möjlig genom svårigheten att manifesteras komplex erfarenhet av praktiskt (socialt) arbete i specifika kontexter.

Är problemet kanske just det, att praktik och forskning – på det sociala problem- och arbetsområdet – en gång gick skilda vägar? Propåer om ökad vetenskaplighet som grund för social praktik är ett ytterligare steg på denna delande väg. Hur kan det ha börjat? Kan misstaget ha varit att alls börja skilja mellan ”klient” och ”socialarbetare”? Dagens forskning om socialt problemlösningsarbete förutsätter en tydlig uppdelning mellan en hjälpende, vårdande och behandlande grupp, och på andra sidan en behövande grupp. Det ligger i den ursprungliga uppdelningens logik att skillnaden mellan kategorierna tillåts framträda tydligare. I den ordningen blir det naturligt att forskningen, specialiseringen och standardiseringen, träder in på scenen. Skillnaden mellan klient och socialarbetare måste bli allt tydligare inte minst för att de problem som behöver åtgärdas ter sig svårare. Ju värre problem desto större kan skillnaden vara mellan ”klient” och ”socialarbetare”. Eller?

Att forskning skulle vara lösningen på praktikernas problem – i den socialproblematiska sfären – framstår som något av en logisk vurpa. Forskningen är som sagt formalisering, standardisering, generalisering, distansering, och den rör sig flera steg bort från det specifika, det individualiserade, det situationella och omedelbara. Praktik å andra sidan är just situation, individ, här och nu, brytning mellan privat och publikt, kanske i unikt och akut läge. Att förena de två eller låta det ena vägleda det andra – i ett verkställande – är att försöka fusionera det särskilda med det standardiserade. Just det sker men är det en självfallen reaktion? Har det löst praktikernas problem?

Vilken är då ”lösningen”, annars? Min argumentation i de följande avsnitten är kanske motsägelsefull, det medges motvilligt. Men kanske kan en vag linje skönjas. Forskningen inom det sociala problemområdet är bra, intressant och hedersam, och den kommer att fortsätta. Socialproblematisk forskning är idag stark och etablerad och förmår försvara sin nådda position. Men kan praktikerna vänta sig operativa metoder – för problemens lösning – från forskningens håll?

Socialarbetet är svårt och utsatt. Resurserna synes inte svara mot uppenbarade behov. Överansträngning lurar på systemets vidmakthållare i verkligheten. Landets ansvariga myndigheter talar enstämmigt om mer kunskap, djupare forskning, större vetenskaplighet, vilket rimligen innebär en *större* skillnad mellan ”klient” och ”socialarbetare”. Men kan alternativet i stället vara *mindre* skillnad? Ligger lösningen i en återgång från ökad standardisering till ökad folklighet? Och vilka medel leder åt det hållet?

För att om möjligt och tillfälligt bryta dominerande diskurs om dessa ting lånar jag alltså formulering av Harry Martinson. Den korta texten skrevs ursprungligen som inledning till Gustaf Frödings dikter i bokklubben Svalans utgåva 1950. Jag har läst den i *Meddelanden från Värmlands fornminnes och museiförening*, Årgång 58, med

rubriken *Värmland förr och nu 1960*.

Martinson skriver där om Gustaf Frödings diktning och betonar Frödings "vilja och lust till inlevelse med det folkliga" vilket hade till följd att Fröding "på ett så lyckligt-sorgset sätt kunde ge besked om känsloliv, tankegångar och hjärtesaker i hulten". (Hult betyder enligt min ordbok "skogsdunge".) Martinson skriver att Fröding diktade i en tid då en äkta folklighet ännu fanns.

Det var en folklighet i hulten i stället för som nu i folkparkerna. Därmed inget ont sagt om de senare. Det är bara så att mycket av det omedvetna är borta ur folkligheten av i dag och därmed också mycket av äkthetsdraget.

Folkligheten. Vad handlar det sociala arbetet om egentligen? Vad innebär det för det sociala arbetets mening att praktiken nu definitivt förväntas bli underställd forskningen? (Den har ingalunda stått fri tidigare.) Såvitt jag begriper innebär det något även för klienterna, det sociala arbetets "målgrupp". På ett kontinuum mellan det standardiserade och det folkliga ligger forskningen i den likriktade, generaliserande, extremen. Att poängtera forskningens överhöghet i det sociala arbetet är att, i effektivitetens namn, distansera det folkliga. Det är också, med Martinsons bild, att hamna i "folkparkerna" snarare än i "hulten". Därmed, som sagt, inget ont sagt om folkparkerna. Det är bara det att "mycket av det omedvetna" i folkligheten inte finns kvar i det standardiserade, i det vetenskapliga.

Vi vill gärna tänka oss det folkliga som någonting bestående i alla väder och hur man än gör därmed. I själva verket är den naiva folkligheten det som först löper faran att standardiseras in till oigenkännlighet eller utplåning, och detta helt enkelt därför att det sant folkliga inte kan frångå det rustika, det provinsiala och lantliga draget utan att dö.

Det är just detta rustika och sant naiva drag hos en gången tids folklighet Fröding åter och åter kan ge oss ett så djupt besked om. Genom att läsa honom få vi perspektiv på vår egen hemlöshet, den som följer i hämlarna så fort den naiva känslan går förlorad eller tränges undan av civilisationens mekaniska känslomönster.

Harry Martinson skrev detta före 1950. Jag vilar delvis på Edward Sapir och den artikel han publicerade 1924.<sup>2</sup> Den sociala forskningen bryr sig i regel helst om texter som är färska, kanske i förtröstan på att det allra nyaste också är det riktigaste och mest relevant. Varför skulle annars forskningen gå vidare? Det som var "genuint" för Sapir och "folkligt" för Martinson kan väl inte vara särskilt intressant i dag? Kanske inte. Men båda ger oss motiv som ändå alltså är aktuella och alltså möjliga.

Att många av Frödings dikter vid läsningen försätter oss i elegiska rus, i tillstånd som gör oss rusiga av allt vi saknar, av allt som inte mer finns, är ett djupt kriterium på kontakt.

Det vi verkligen sakna, så som vi kan sakna det när vi läser Fröding, det ha vi ännu djupast kvar i oss – som sugning, som hunger, som skapande element.

Som sugning. Som hunger. Civilisationens mekaniska känslomönster. Orden känns

inte gångbara i dagens sociala forskning. De är måhända lite för vardagliga och implicerar alltför mycket av vårt omedvetna och ostyrda gods. Men under vårt förment vetenskapliga värv, det som ska rädda det sociala arbete som i dag – sedan länge fjärrmat från det folkliga och omedvetna – tycks hota såväl klienter som socialarbetare, ligger *någoting annat* kvar, fördolt, kuvat, bidande. Låt vara att det vi saknar, det som ”inte mer finns” kanske aldrig har funnits. Det viktigaste är i så fall att försöka undersöka om vi valt rätt väg, om den vägen dämpar suget, stillar hungern, tillstyrker känslorna.

Det finns naturligtvis inget vetenskapligt företräde, inga forskare som genom sin utbildning, sina projekt, sina resultat och sina metoder kan ge de sociala praktikerna de definitiva redskap de behöver för att fixa till existensen för – vårda – sina klienter. Den drömbilden bör vi först av allt avlägsna. I stället bör vi minnas att vi alla är av samma sort – klienter, praktiker, forskare – och att vi alla hela tiden saknar något, där ”ännu djupast kvar i oss”. Att söka efter det – med vår frihet ännu bevarad – borde vara primär uppgift för vår sociala organisation och vår sociala ordning.<sup>3</sup>

Denna rapport har kommit till genom ett tillmötesgående från *Statens institutionsstyrelse*. Särskilt tackar jag forskningssekreteraren Tarja-Liisa Leiniö. Hon tog initiativet till en skrift som kanske var avsedd att bli något annat än den samling motsägelser som till sist blev. En tidigare version har lästs och kommenterats av Lars Oscarsson och Harriet Lundefors. Att försöka lappa ihop manuskriptet efter deras rannsakan har kostat på. Men granskningen var nödvändig och jag är tacksam. En senare version har dryftats och nagelfarits av forskningsavdelningen vid Sköndalsinstitutet. Jag tackar särskilt Emilia Forssell och Lars Svedberg. Slutresultatet, med trots allt kvardröjande inre motsägelser, påstridighet, överdrift och missuppfattningar, ansvarar jag för.

Jag är stolt över att Harriet Lundefors och Lars Oscarsson i slutskedet velat kommentera mina motsägelser, i egna korta texter, och glad för att de låtit sina ord närslutas mina.

De 26 avsnitt som tillsammans är denna text strävar förhoppningsvis åt samma håll om än i lite skilda gångarter. Några avsnitt är redan publicerade i andra rapporter men det mesta är mer eller mindre nyskrivet. Jag tror att bitarna kan läsas var för sig. De hänger bara löst ihop men har – i min föreställning – samma syftning. I textens avslutande stycke sammanfattas avsnitten i 26 punkter. Kanske kan man börja där eller varför inte med Harriets och Lars reflexioner.

## 1 Kultur och civilisation

Någon enhetlig och överenskommen definition av kultur respektive civilisation finns naturligtvis inte. De båda benämningarna har tidvis ansetts representera ett och detsamma, och var för sig har de, från tid till annan, orsakat kontroverser såväl inom som mellan discipliner. Jag kan inte reda ut den härvan, utan lutar mig mot en

auktoritet, som verkade långt innan sentida skärmytslingar. Se avsnittet som en startpunkt.

Edward Sapir urskiljer tre användningar och betydelser av ordet kultur. För det *första* används ordet tekniskt i betydelsen "varje socialt övertaget element i människans liv, materiellt och andligt" (1949:309). Här sammanfaller ordet kultur med människan själv. Alla grupper är kultiverade på oändligt många sätt och i oändliga grader av komplexitet. För antropologen är dessa sätt och grader traditionellt *inte* förknippade med omdömen som bättre eller sämre, högre eller lägre. Det kulturbegreppet ersätter Sapir med civilisation. Den *andra* betydelsen av ordet kultur syftar på det konventionella idealet av individuell förfining om än bara till en viss gräns.

Mycket större emfas läggs på uppförande, en viss förkonstling i uppträdandet som antar olika färg alltefter naturen hos den personlighet som har assimilerat det "kultiverade" idealet. (ibid.:309)

Viss högdragenhet är en förutsättning för denna form av kultur. En annan är intim om än selektiv kontakt med det förflutna.

Spökerna från det förgångna, helst det fjärran förgångna, hemsöker den kultiverade människan för varje steg hon tar. (ibid.:310)

Detta kulturella ideal är "en klädnad och en atmosfär" (ibid.). Den *tredje* betydelsen av ordet kultur är mer svårfångad. Den har den första betydelsens betoning på gruppens snarare än individens andliga kapital och den har den andras betoning på vissa faktorer såsom egentligen mer värdefulla, karakteristiska och betydande än resten.

Vi kan kanske komma närmast riktmärket genom att säga att det kulturella begrepp vi nu försöker fånga syftar till att i en enda term innefatta de allmänna attityder, synen på livet och specifika manifestationer av civilisation som ger ett speciellt folk dess distinkta plats i världen. (ibid.:311)

Här ligger betoningen mindre på vad ett folk gör och tror än på *hur* allt detta fungerar i dess liv, vad det har för innebörd. Det som är viktigt för ett folk kan vara oviktigt för ett annat. Kultur blir här nästan synonymt med ett folks ande (*spirit*) eller mentalitet (*genius*) skriver Sapir. Men termen inkluderar också en serie konkreta manifestationer som kan anses vara speciella för just detta folk. Sapir sammanfattar den här betydelsen av kultur som "civilisation såtillvida som den förkroppsligar den nationella mentaliteten" (ibid.).

Ett sätt att tänka, en distinkt typ av reaktion, etablerar sig under en komplex historisk utveckling som typisk, som normal. Den tjänar sedan som en modell för bearbetandet av nya civilisationselement. Från talrika exempel på mycket distinkta sätt att tänka eller typer av reaktion abstraheras en grundläggande mentalitet. (ibid.)

Den här kulturella processen, från talrika fragmentariska konkreta exempel till en abstrakt basmentalitet, finns också hos individens framväxande identitet. Hans Christian Sørhaug talar om "en enkel og almen, logisk *operasjon*" och "en kompleks og konkret *konstruksjon*". Identiteten som produkt är objektiviseringen av talrika identitetsoperationer "som har 'lagt seg opp på' hverandre" (1988:31). Identitet och mentalitet – hos individer och grupper – har med varandra att göra.

Sapir är medveten om att marken här är minerad. Den tidens antagande – att ett folks mentalitet ytterst kunde hänföras till biologiskt och psykologiskt arv – ger han inte mycket för (1949:311). Men nationell mentalitet behöver inte vara problematisk så länge det inte hyllas som en "oreducerbar psykologisk fetisch". Åke Daun har skrivit om svensk mentalitet och till och med försökt förklara hur den har kommit till (1989:211–223). Inte heller Gregory Bateson tvekar inför ordet nationalkaraktär och påpekar bland annat, på tal om karaktärsdaning, att vi bör tänka på att individen faktiskt tränas i till exempel dominans/undergivenhet, inte i antingen dominans eller undergivenhet (1972:91).

Ibland är det behändigt, menar Sapir, att likställa den nationella kulturen med dess mentalitet. Terrängen är förvisso "en drivbänk för subjektivism, ett lysande fält för vädrandet av nationell fåfänga" (1949:312). Men det finns internationella överensstämmelser i synen på ett folks iögonenfallande kulturella särdrag. Det här fältet har för övrigt öppnat vägen för en alldeles speciell aktivitet – kulturchockspreventionsindustrin (Hannerz 1992, Dahlén 1997) – som skapat en alldeles speciell marknad för "antroprenörer".

Sapirs uppdelning i ett lands civilisation och kultur används även hos oss. Lars Gyllensten talar om civilisation som "en värderingsfri beskrivning av samhällets yttre livsvillkor" och om kultur som "en värderande beskrivning av den andliga odlingen och av karaktären på en epoks livsformer" (1994:32). Civilisation associerar annars till "komplexitet och storskalighet" (Hannerz 1992:6). När Samuel Huntington (1993) förutser "civilisationernas kollision" så inkluderas såväl ekonomi och politik som religion och livssyn.

Jonas Hansson har visat att uppdelningen mellan kultur och civilisation har en lång och komplicerad historia. Skillnaden har tidvis förknippats med nationella särdrag och hos Herder och Spengler förebådas "1900-talets antropologiska och relativistiska kulturbegrepp, enligt vilket det finns olika kulturer utan inbördes ordning" (Hansson 1999:50), och utan framåtskridande. Skillnaden har väsentligen varit att civilisation står för allt mänskligt beteende (politik, religion, ekonomi, moral och teknik) medan kulturen förknippats med värden (intellektuella, konstnärliga eller religiösa) (ibid.:49).

Är det då alls nödvändigt eller ens möjligt att skilja mellan kultur och civilisation inom ett samhälle? Analytiskt är det förstås möjligt. Det förefaller ändå handla om kontinuum mellan två tänkta kraftfält. Mer eller mindre värdering, mindre eller mer medvetenhet, mindre eller mer synlighet, långsammare eller snabbare förändrings-

kapacitet. Det ena kan komma att dominera, hindra, förtränga, förtrycka, det andra. Civilisationen (våra yttre livsvillkor) kan med sin obegränsade kapacitet till *alternativ* dra iväg och lämna kulturen (våra värden) långt efter, och kulturen kan bli så stark och krävande att varje initiativ till förändring – från civilisationens sida – kvävs i sin linda. Handlar samhällsarbete möjligen om att försöka åstadkomma *balans* mellan kultur och civilisation?

## 2 Problemet

Formuleringen *det kulturella problemet* har jag hämtat hos Sapir. Med det tycks han mena att kulturen i viss mening är beroende av ekonomin (1949:316). "Indianen" som löser problemet med fiskspjut och kaninsnara opererar visserligen på en relativt låg civilisationsnivå men han representerar en ojämförligt högre (kulturell) lösning än vår "fabriksflicka". Skälet är att indianen inte känner någon andlig frustration i sin aktivitet och ingen undergivenhet under tyranniska om än oprecisa krav. Fiske och jakt passar in i resten av indianens aktivitet och framstår inte som en ödselig fläck av enbart ekonomisk ansträngning i livet som helhet.

Det förefaller som om civilisationen – här och nu benämning på en ständigt pågående differentiering av människans yttre villkor och miljö – inte lider av att kulturen släpar efter. Kanske är kulturell eftersläpning en förutsättning för accelererande civilisation. Skulle kulturens upphämtning kunna medföra ekonomiska svårigheter för samhället? Genuin kultur har inget gängse marknadsvärde. Det är kanske en anledning till att det kulturella problemet inte tas på allvar, att underskottet märks först på sikt. Men om kultur och ekonomi vore i balans skulle kanske inte samma behov av kontinuerlig expansion och differentiering finnas.

Vi måste acceptera civilisationsutvecklingen. Det menar även Sapir. Och civilisationen klarar sig för närvarande fint. Därför nödgas vi tala om *kulturens problem*. Kulturens problem blir då hur dess bärare ska kunna inhösta de odiskutabla vinsterna av differentiering och förfining utan att samtidigt förlora individen som ett centrum och en källa för levande kulturella värden.

Sapir konstaterar att hans hemland USA är (var) fjärran från att ha löst det kulturella problemet. Få är medvetna om att problemet existerar. 1920-talets oro bland arbetarna i USA hade sina djupaste rötter i "det kulturella misstaget hos nuvarande form av industrialism" (1949:318). Maurice Bloch är långt senare inne på ett liknande resonemang.

... hur mänskliga varelser kan vara de konstituerande elementen hos permanenta institutionella strukturer. För att uppnå detta måste de, åtminstone i ett visst ljus, framstå som odödliga och oföränderliga och därmed annat än mänskliga. Samtidigt måste de också vara sant levande i en mänsklig kropp som inte kan uppfattas som annat än förvandlingsbar och dödlig. (1992:19)

Motsättningen – här mellan individuell kultur och institutionell struktur – försöker vi enligt Bloch hantera med hjälp av det rituella dramat. Motsättningen, en aspekt

av det kulturella problemet, blir mer akut ju större gapet blir mellan förutsättningarna för genuin kultur och en expansiv civilisation. Ju mer differentierat och civiliserat samhället blir desto starkare blir rimligen trycket på människan att framstå som odödlig och utan förändring, som omänsklig.<sup>4</sup>

Robert Bellah et al. (1985) och Sapir är ense på flera punkter. Båda är medvetna om att vi inte kan gå tillbaka. Men det gamla kan tjäna som utgångspunkt för något nytt. Båda anser att den pågående utvecklingen behöver brytas. Syftet med skiftet är vare sig att gå bakåt eller att stå still men att inte längre *förkasta* det som var. Att inte förkasta det gamla betyder förstås att vara mer skeptisk till det nya.

Vi skulle absolut hävda att om vi någonsin ska kunna gå in i denna nya värld som så långt inte har mäktat att födas så kommer det att vara genom att kasta om modernitetens tendens att utplåna all tidigare kultur. Vi behöver lära igen av de kulturella rikedomarna hos den mänskliga rasen och att åter tillägna oss och revitalisera de rikedomarna så att de kan tala till vår situation i dag. (Bellah et al. 1985:282–283)

I det "revolutionära" förkastandet av det gamla glöms de små bekymrens värld och glöms även de "gamla" människor som finns kvar med sin irrationalitet, själviskhet och religiositet. Ronny Ambjörnsson har läst om Edmund Burke (DN, 20/7 1999, s. B2) och funnit sig "förmodligen" ha blivit mer konservativ med åren. Det handlar om konsekvenserna av vår tidigare revolutionära plan.

Burke använder i detta sammanhang begreppet "omständigheterna". Omständigheterna är allt det som gör livet oberäkneligt. Omständigheterna är svåra att kalkylera. De visar sig för det mesta efteråt och avsätter sig då som erfarenhet. Burkes tanke är att vi måste låta denna erfarenhet återverka på den ursprungliga planen. "De medel som lärs av erfarenheten kan vara bättre lämpade för kloka mål än de som fanns inlagda i den ursprungliga planen."<sup>5</sup>

### 3 Civilisationens källa och börda

Civilisation kan uppfattas som "adlandet av mänsklig existens genom utsmyckning" (Fallding 1964:714).<sup>6</sup> Den skapas genom att människan utnyttjar ett *överskott* för att tänka ut behovstillfredsställelser som inte strikt är kopplade till mänsklig fysisk överlevnad. Det urbanindustriella samhället åstadkommer enorma överskott att användas för detta ändamål. Vid varje kulturell nivå kan alltid *några* resurser alltid styras över till denna tillfredsställelse av "lyxbehov". Den som uppfattar civilisation så måste ta ställning till ett dubbelt problem. Problemet må vara ett och detsamma men Harold Fallding preciserar dess båda sidor som civilisationens *källa* respektive civilisationens *börda*.

Problemet med civilisationens *källa* är att samhället med alla medel måste upprätthålla grunden för det produktiva samarbetet. Denna grund måste skapas genom att ömsesidig tillit upprätthålls och förmås genomsyra samhället oberoende av hur litet eller stort det är eller hur specialiserat det blivit. Durkheim som intresserade sig för kollektiva känslor har uppmärksammat saken.

De kollektiva känslorna blir sålunda mer och mer maktlösa när det gäller att hindra de centrifugala tendenser som arbetsdelningen påstås åstadkomma, för å ena sidan ökar dessa tendenser allt eftersom arbete blir alltmer uppdelat och de kollektiva känslorna samtidigt blir svagare. (1984:298)

Fallding menar att en tillväxt i kvantitet och differentiering visserligen gör det möjligt att vidareutveckla produktionen men att denna tillväxt kan garanteras endast om den ömsesidiga tilliten består. Villkoret är kallt och klart formulerat i en ledare i *Dagens Nyheter* (12/11 1997) om behovet av moral i näringslivet. *När tilliten upphör slutar marknaden att fungera*. Skulle tilliten vara mindre viktig i resten av samhället? När ömsesidig tillit föreligger identifierar sig människorna med sitt samhälle, om än mer eller mindre.

Hur kan då samhället bibehålla denna "tillitens springbrunn" levande mitt i den kulturella trädgården? Nyckelordet är "vårdandet av gemenskap" mellan människorna. Detta är "samhället inom samhället", den "ton av ömsesidighet" som inte är naturgiven utan som samhällets medlemmar om och om igen måste egga varandra till.

I likhet med himlen är gemenskap inte en plats, och huruvida den existerar bland människorna på en plats är en fråga om observation. Det är i huvudsak en fråga om *att de håller sin likhet synlig* så att sympatins solidaritet kommer att motverka de centrifugala krafterna hos differentiering och expansion. (Fallding 1964:714–715) (Min kursivering)

Fallding konstaterar att släktskapet står för den mest elementära likheten och att släktgruppen är vår mest rudimentära gemenskap. En utvidgning av den samhörigheten betyder att vi utsträcker släktprivilegiet till eljest presumtiva fiender (främlingar). Kampen förs *mot* den naturliga omgivningen och *för* den egna rasens, klassens och trons utrymme. Folk som "döpts till broderskap" genom någon av dessa samhörigheter har försökt att sinsemellan gynna ett gemensamt liv genom "grundläggande institutioner". Varje broderskap blir emellertid snart varse att dessa institutioner aldrig helt och hållet kan bemästra livets eventualiteter. Reservförpliktelser utöver brödraskapens gränser medför utfästelser om ömsesidig hjälp på sätt och i lägen som inte preciseras på förhand. Dessa gemenskaper betror efterhand ordnandet av sina angelägenheter till en "kommunal auktoritet" som de ger sin fulla tillgivenhet.

Detta kort sagt om civilisationens *källa*. Civilisationens *börda* å andra sidan är

... att ge dessa ornament en oskyldig användning. (1964:715)

Det handlar om de ornament som adlar mänsklig existens genom utsmyckning. Ett samhälle måste först tänka ut ornamentala tillfredställelser som verkligen *är* tillfredsställande, som tar sin plats i förhållande till andra ornament och som inte undergräver gemenskapens behov av en grundläggande överlevnadsmöjlighet.

Möjligheten finns att människor kommer att förlora värdighet och till och med anpassningsförmåga genom de ting vars skapande förlänar dem värdighetens möjlighet. (Fallding 1964:7–15)

Människor kan bli förslavade genom en omåttlig tillgivenhet till sina ornament, ett fenomen som är huvudprincip i fetischismen. Människan blir beroende av saker som hon själv opå kallat har åstadkommit, och hon kan kort sagt förnedras av sitt eget strunt. *Alkoholen är en av dessa överskottsprodukter, ett av dessa ornament.* Alkoholen kan upphöja eller förnedra – vilket *inte* i första hand beror på att den kan vara rusgivande, skadlig eller möjlig att överdosera. Människan *behöver* inte alkohol för sin överlevnad på samma sätt som hon till exempel behöver syre och sömn. Att alkoholen är onödig för mänsklig överlevnad är en viktig utgångspunkt för att förstå dess plats i vårt samhälle.

I en uppseendeväckande utvikning hävdar Fallding att hela vår vetenskapliga bild av människan skulle bli mer realistisk om vi påminde oss att människan äger ett slags ”dubbellagrad existens” med möjligheter till ”förverkligande i obundenhet” (*fulfillment in detachment*), en eventualitet som är okänd hos vår adaptiva problemlösningens obevekliga lyckohjul. Utvikningen påminner om Durkheims utgångspunkt i klassiska *Själv mordet*, nämligen att människans behov i sig själva är obegränsade. Vår reflexiva förmåga möjliggör vår föreställning om ständigt bättre villkor och mer önskvärda mål i livet. En yttre kraft – samhället – måste reglera människans passioner (Durkheim 1968:206, Deflem, 1989:628, satte mig på det spåret).

Fallding urskiljer fyra alkoholbruk. Indelningsgrund är den *avsikt* som människan uttrycker i sitt drickande. Endast en av typerna är socialt funktionell genom den intention den uttrycker. Om sedan det faktiska drickandet verkligen blir ändamålsenligt beror på om de inblandade tillräckligt förstår alkoholen för att använda den varsamt. Tre av de fyra typerna klassas som kategoriskt icke-funktionella genom den avsikt de ger uttryck för. Typerna visar hur alkohol användning kan artikulera olika utfall av civilisationens tvådelade dilemma. Falldings grafiska bild visar civilisationens källa respektive börda som två axlar. Civilisationens börda återfinns längs kontinuet *beroende–obundenhet* medan civilisationens källa finns på skalan *tillit–misstro*.

Det enda godartade drickandet kallar Fallding *ornamentalt gemenskapssymboliskt drickande*. I det upprätthålls såväl tillit som obundenhet vilket betyder att problemen med civilisationens börda och källa i princip är under kontroll. I den andra typen av drickande, *underlättande drickande* är källa-problemet löst genom att tillit föreligger medan börda-problemet är obemästrat eftersom den som dricker är *beroende* av sitt drickande. De två sista typerna, *lindrande drickande* och *vedergällande drickande* har en fundamental brist. Tillit saknas och därför använder ”missbrukarna” alkohol samtidigt som de blir beroende.

Ornamentalt gemenskapssymboliskt drickande symboliserar *en redan existerande gemenskap*, det mest värdefulla människan kan uppleva. Det kan handla om en

övernaturlig gemenskap eller en mänsklig gemenskap eller båda. Fallding ser ingen anledning att skilja mellan religiöst eller heligt drickande och en mer allomfattande kategori som innefattar det rent sällskapliga drickandet. I båda fallen är drickandet ceremoniellt och symboliskt, integrerat med, följdriktigt och underordnat själva skapandet av solidaritet.

Enligt Fallding behövs inte alkoholen för att generera någon relation utan för att uttrycka den tidigare existerande solidaritet som redan genererats genom tillit (1964:7–18). Det är själva naturen hos och effekten av alkoholen som gör den lämplig som symbol. Flytande är den en och densamma även när den delas i allt mindre portioner och kan därmed uttrycka de drickandes likhet med varandra på samma sätt som blod kan symbolisera släktskap. Alkoholen piggar upp och behagar och uttrycker därigenom det förtroende och det välbehag som de drickande uppväcker hos varandra. Alkoholen representerar den otvungenhet som är möjlig inom tillitens samhörighet.

... bland dem med vilka man är fri kan man vara ännu mera fri. (ibid.)

Den symboliska roll som alkoholen här tilldelas antyder att den egentligen inte är nödvändig. Användandet av alkohol är halvhjärtat och fakultativt. De ortodoxa judarnas religiösa bruk av vin är en likare för denna typ av alkoholanvändning. Ändå kan de ersätta vinet med ojäst grapefruktsjuice om vin inte finns till hands.

Det gemenskapssymboliska drickandet förekommer ännu även hos oss även om dess ovanlighet kan ses som ett tecken på gemenskapens tillbakagång. Enligt förutsättningarna kan man inte vänta sig att den typen av drickande ska återkomma innan återupprättandet av verklig gemenskap. Vi kan se, menar Fallding, en travesti på detta drickande i de personers beteende som går till sitt drickande och prackar på andra sitt nöje av det "som om det vore fråga om en hängning". Vrångbilden illustreras av försöket att åstadkomma gemenskap genom att ordna en attraktiv bar i stället för att tända människorna till tro och kärlek.

Men ingenting kunde vara mindre verksamt för att åstadkomma gemenskap än att tillhandahålla det stoff genom vilket den kunde symboliseras, om närvarande. (1964:719)<sup>7</sup>

De oförenliga möjligheter som finns i användandet av alkohol (och droger) gör det lätt att förstå varför produktionen av dessa ornament har gett människan ett problem utan enkel lösning. Dilemmat har sin parallell i civilisationens och kulturens problematiska förhållande. Alkohol och droger kan vara en mätare på samhällets hälsa och dess balans mellan källa och börda. Om källan sinar, om samhället visar brist på tillit och gemenskap utan att reagera adekvat, måste något annat in i stället, ett surrogat.

Att bekämpa missbruket utan att samtidigt kritiskt mönstra samhällets organisation blir en parallell till det av Fallding fördömda sättet att med hjälp av symbolen

försöka frammana det (gemenskap) som symbolen skulle symbolisera om det (gemenskap) hade varit tillstädes. Medan Fallding betonar att bristen på tillit äventyrar den mänskliga gemensamma produktionen och därmed överlevnaden, tar Edgar Borgenhammar ett mer konkret perspektiv och konstaterar att den själsliga otryggheten "kostar stora pengar", bland annat i sjukvård och kriminalvård. Att åtgärda bristen på mening och tillhörighet är inget lyxproblem utan själva förutsättningen för livet: "Om man har noll känsla av tillhörighet, då blir det noll hela vägen" (1997:9).

Civilisation och kultur är alltsedan Edward Tylor (Kroeber 1963:9) ofta använda för att beteckna en och samma sak, och i varje fall betecknar de grader av samma sak. Sapir (1949) och andra har funnit skäl att något skilja mellan civilisation och genuin kultur. Kultur kan allt kallas så länge det kulturella eller det civilisatoriska behåller *balansen* i det dubbelsidiga dilemma som Fallding betecknar som civilisationens källa och börda. Men när obalans uppstår, när kulturen inte längre "bara" är ett uttryck för "odlandet av mänsklig existens genom utsmyckning" måste en annan beteckning till. Kulturen – jämvikten mellan källa och börda – finns i någon mån och form alltid kvar, men allt det som kulturen måste betvinga eller åtminstone stå emot, för att överleva, bör kanske ges en annan beteckning. Varför inte "civilisation"?

Fallding ser frånvaron av ornamentalt gemenskapssymboliskt drickande i västerlandet som ett tecken på "gemenskapens tillbakagång ibland oss" (1964:718). Man kan undra hur det varit möjligt för det västerländska samhället att ändå blomstra, trots gemenskapens eklips. Mycket tyder på att samhället länge kan tåla en tilltagande obalans mellan civilisationens börda och källa. Bristen på gemenskap och bristen på tillit i samhället kan negligeras för längre eller kortare tid genom att samhället i stället koncentrerar sig på de *ting* som tillväxt och ekonomiskt välstånd tillhandahåller. Fetischism blir kanske en kompensation för bristen på gemenskap. Man kan få uppfattningen att vårt dominerande ekonomiska system, kapitalismen, bygger på en acceleration av just denna obalans, fetischism i stället för gemenskap.

Falldings resonemang skulle vara fel om obalans vore möjlig i längden. Hotet om ekologisk katastrof är den första signalen om att fetischismen är ohållbar. Industrins tendens att göra sig oberoende av den mänskliga produktionskraften är ett annat tecken på att obalansen håller på att bli allvarlig. Även på den andra kanten – bristen på gemenskap/tillit – gör sig obalansen påmind. Civilisationens källproblem innebär att det är nödvändigt att medvetet upprätthålla en samhällelig *grund* för produktivt samarbete. Den grunden kan inte läggas med något annat än ömsesidig tillit. Ömsesidig tillit måste samhällsmedborgarna ständigt upprätthålla genom att inbördes ständigt "fostra gemenskap". Vårt välfärdssamhälle har ingen bra strategi för att fostra gemenskap. Troligen är de flesta inte ens medvetna om att problemet existerar.

## 4 Sociala problem

Vi lever i "de publika problemens kultur" (Gusfield 1989:431). Sociala problem är en del av vårt tänkande och av vår tolkning av världen kring oss. Många privata tillstånd ter sig inte bara beklagansvärda utan även i princip möjliga att åtgärda och som närmast väntande på ett handlande initierat från – om än inte realiserat av – stat eller kommun. Det ligger i formuleringen "socialt problem" att vi menar oss se något som behöver förändras genom ett publikt agerande. Ser vi inget problem ser vi heller ingen anledning att ingripa. Möjligheten finns uppenbarligen att *se bort* och till och med att *sluta se*.

Inte alla mänskliga problem är dock publika angelägenheter. Joseph Gusfield tar exemplen obesvarad kärlek, sviken vänskap, frustrerad ambition, konflikt mellan föräldrar och barn och det biologiska åldrandet. En reguljär familj kan drabbas av "konflikten mellan generationerna", en schism som riskerar upptrappning i sin manifestation i takt med en (samhällets) betoning av individens frihet och rätt till självhävdelse. Trots det är det problemet inte ett publikt ansvar, ännu.

Vissa för människan svåra bekymmer har inte ännu eller bara delvis identifierats som problem för offentligt ingripande. Välfärdens turister i "mindre utvecklade" länder slås av elände som människorna där ännu inte förstått än mindre åtgärdat som sociala problem. Gusfield ser hos oss en inflatorisk trend, en benägenhet att alstra nya rörelser för nya rättigheter och för erkännandet av nya problem (1989:432). Det finns samband mellan sociala problem, sociala institutioner och sociala professioner. Att namnge ett dilemma är att proklamera behovet av en struktur för att handskas med det.

Barnmisshandel, ungdomsbrottslighet, mental sjukdom, alkoholism har alla utvecklat sysselsättningar och faciliteter som specialiserar sig på behandling, prevention och omdaning, till exempel tillflykter för förrymda tonåringar och slagna kvinnor; alkohol- och drogrådgivare och rehabiliteringscenter; kommunal service för äldre; laglig hjälp för behovande; mental hälso-rådgivning och center för hemlösa. (Gusfield 1989:432)

Allt eftersom sexuell terapi blir ett erkänt fält som kräver utbildning, och allt eftersom sjukvårdsförsäkringen utsträcks till det fältet, kommer vi kanske att finna att sexuell tillfredsställelse blir ett socialt ansvar och en medborgerlig rättighet. (ibid.)

Håkon Lorentzen formulerar det så "at sosionomene stjeler folks problemer" (2001:35) vilket onekligen förskjuter förtecknen för konstellationen klient (folk) och socialarbetare. Identifiering av sociala problem verkar som sagt inlagrad i välfärdsstatens uppkomst. Dess delvisa nedmontering medför antagligen behovet av en motsvarande avveckling av sociala problem. Utvecklingen möjliggjordes av det urbanindustriella samhällets överskott. Krymper marginalen krävs aidentifiering om inte uppgifterna kan slussas vidare till frivillighet eller marknad. Den optimism som präglade välfärdens framväxt och som fick livets problem att se lösbara ut vilade

kanske på exceptionell tillväxt. Ekonomisk expansion fick oss att temporärt förbise grundläggande behov av gemenskap och tillit.

Men det finns krafter även i välfärdssamhället – om än tidvis marginaliserade – som prövar andra lösningar än att identifiera sociala problem. LP-stiftelsen ser till exempel inte missbruket av alkohol som i första hand ett socialt problem utan som ett av många tecken på att individen ”inte har det rätt ställt med Gud”. Rättas det till genom omvändelse kan man enligt LP-stiftelsens retorik räkna med att Gud löser individens problem utan att de behöver karakteriseras och utan att någon särskild yrkeskategori behöver ingripa. En förutsättning för att det ska fungera är att den omvändande delvis fjärrar sig från världen och i stället tyr sig till ”församlingen” med dess tydligare gemenskap och kontroll.

Kanske är också frivilligt socialt arbete – familjehemsvården i viss mån (Johansson 2002a) – en motrörelse mot trenden att identifiera fler problem. Frivilliga krafter anses ibland ha en uppgift som komplement snarare än ersättning för det professionella, en delning som snarare är föremål för kontinuerlig förhandling än en given dikotomi. Man kan ana den tanken bakom välfärdssamhällets intresse för frivilligt socialt arbete att frivillighet kan vara ett övergångsskede i välfärdsstatens ambition att *avsäga sig* vissa sociala problem. Det är också tänkbart att det frivilliga sociala arbetet uttrycker ett behov att manifesteras gemenskap och tillit. Ett och annat socialt problem kan i den vevan vara möjligt och lämpligt att dekonstruera.

## 5 Vad är meningen?

Det analytiskt mest intressanta med mening och meningsfullhet är att de till sin natur är, eller snarare kan vara, *mysteriösa*, vilket kanske inte gäller vare sig för motivation eller livsåskådning. Medan motivation och livsåskådning till sin natur är diskursiva är inte all mening diskursiv. Det meningsfulla kan vara icke-diskursivt – inte möjligt att tala om. En Bachfuga är inte diskursiv men saknar för den skull inte mening.

Vi är här inne på Bateson (1972) och det mentala systemets olika nivåer där en extrem kallas det medvetna och den andra extremen det omedvetna. Varje nivå av våra individuella mentala system har sin egen meningsfullhet. Den ena meningsfullheten kan vara mer eller mindre diskursiv än den andra.

Roy Rappaport (1999) identifierar för enkelhets skull tre ”typer” eller ”nivåer” av mening. Den *första* eller lägsta typen av mening är dess ordinarie, vardagliga, semantiska variant. Meningen, betydelsen, av ordet ”hund” är hund, vilket skiljer hunden från till exempel katten, som är betydelsen av ordet ”katt”. Här ligger nivån/typen nära det man inom kommunikationsteorin kallar för *information*, eftersom det handlar om distinktion, om åtskillnad. Information är det som reducerar osäkerheten och vars minimala enhet är ”biten”, den binära distinktionen. Vi befinner oss här på en betryggande medveten nivå – informationsnivån. Inget mysteriöst så här långt.

Den första ordningens mening bygger på distinktion, på åtskillnad. Den *andra* ordningens mening är av annat slag. Om vi frågar *Vad betyder allt detta?* handlar det inte längre om att åtskilja utan tvärtom har den som frågar ställts inför en komplex massa av information. Här gäller det att *reducera* antalet distinktioner genom att identifiera likheter. I huvudsak handlar det om att å ena sidan placera det vi tycker oss känna igen och å den andra det som vi ännu försöker förstå.

Rappaport talar om metaforer som den andra ordningens "paradigmatiska vehikel".<sup>8</sup> Det Rappaport menar är kanske att den andra ordningens meningsfullhet berikas genom metaforen. Han skriver till exempel att metaforer är affektivt mäktigare än rent didaktiska yttranden. Här kan man på det ideella arbetets arena möjligen exemplifiera med uttryck som "avantgarde", "förnyelse" och "självförverkligande".

Men det finns alltså en *tredje*, en ännu högre form av mening eller meningsfullhet, den tredje ordningens. Den är, menar Rappaport, grundad i en radikal identifiering av jaget med den andre eller det andra. Här blir mening ett tillstånd av varande. Bodil Malmsten sa i en radiointervju för ett antal år sedan att man eftersträvar "det ögonblick när man slipper ifrån bördan att vara medveten om sitt eget varande". Det handlar om ett rent varande, menar Rappaport. Meningen är här inte längre referentiell, inte diskursiv. Det går inte längre att skilja mellan subjektets tillstånd och det som är meningsfullt för subjektet.

I denna högsta ordning av mening är alltså det viktigaste att alla distinktioner försvinner, inklusive distinktionen mellan det som är meningsfullt och den för vilken det är meningsfullt. Här kan uppstå en omedelbar och onekbar känsla av *förening* med andra – kanske med kosmos – i en fusion mellan det meningsfulla och den för vilken det är meningsfullt. Det fanns volontärer på Stiftelsen Noaks Ark-Röda korset (Johansson 1997b) som uttryckte sig åt det hållet, att någonting hände med dem när de kom till Arken, och var på Arken, och att det var detta något som gjorde att de fortsatte som volontärer.

Den *första* ordningens mening är sålunda diskursiv, den är digital och den ger intryck av objektivitet. Den *andra* ordningens mening baseras på strukturella likheter av relationer mellan disparata ting. Den *tredje* ordningens mening ser distansen krympa mellan själva personerna och själva meningsfullheten, till den punkt där de så att säga tillfälligt fusionerar. Vi har här en hierarki av meningsfullhet från den första ordningens tydliga objektivitet av distinktioner till den tredje ordningens absoluta subjektivitet.

Till sist det kanske viktigaste, att olikheterna hos dessa tre nivåer *inte* innebär att de är oberoende av varandra. Framför allt är det så att den högre tredje ordningens mening laddar de lägre ordningarna med betydelse och värde. Förment "ren" information blir meningsfull tack vare existensen av den subjektiva tredje nivån. Omvänt tillhandahåller de lägre ordningarna de distinktioner på vilka högre ordningar opererar.

## 6 Genuin kultur

Edward Sapir grundar sitt resonemang om *genuin kultur* på sitt andra och tredje kulturbegrepp, kultur som en karakteristisk form av nationell civilisation respektive som ideal form (1949:314). Det är honom främmande att tala för någon specifik typ av kultur. Det handlar inte heller om att ifrågasätta grundläggande villkor eller drag i vår egen civilisation. Det handlar om att förändra relationer och någon radikal ändring av grundprinciperna är enligt Sapir inte nödvändig för att åstadkomma genuin kultur.

Med andra ord, en genuin kultur är fullt tänkbar i vilken som helst typ eller vilket som helst stadium av civilisation, i vilken som helst nationell mentalitet. Den kan lika lätt tänkas i termer av ett islamiskt polygamt samhälle eller ett amerikanskt indianskt "primitivt" icke-agrikulturellt samhälle som i våra välbekanta västliga samhällen. Å andra sidan är de som i motsats kan kallas "falska" kulturer lika lätt tänkbara under betingelser av allmän upplysning som i omständigheter som präglas av relativ okunnighet och elände. (1949:314)

Den genuina kulturen – *nota bene* i sin ideala och utopiska form – är inte nödvändigtvis hög eller låg, den är bara kongenialt harmonisk, balanserad, jagtillfredsställande. Genuin kultur uttrycker en rikt varierad och på något sätt sammanhållen och konsistent attityd till livet. Varje civilisatoriskt element förefaller här ha sin betydelse i förhållande till alla andra delar.

I den genuina kulturen är ingenting meningslöst. Ingen viktig del av den allmänna funktionen för med sig känslan av frustration eller av missriktad eller likgiltig ansträngning. Den genuina kulturen är inte någon andlig hybrid av motsägelsefulla stråk eller vattentäta skott av medvetande som förhindrar delaktighet i en harmonisk syntes. Sapir talar om en idealtyp medveten om omöjligheten att nå fram.

Det skulle vara för mycket att säga att ens det gedignaste kända exemplet av genuin kultur har varit fritt från andlig oenighet, från den sociala vanans torra döda röta. (ibid.:315)

Den genuina kulturen är inte nödvändigtvis effektiv i gängse mening. Ett samhälle kan vara ytterst planerat och effektivt men ändå vara "en underlägsen organism som kulturbärare" (ibid.). Det är inte nog att målen med aktiviteterna är socialt tillfredsställande och att varje medlem i samhället på något sätt känner att han gör sin lilla bit för att uppnå det socialt goda.

Detta är gott och väl så långt men en genuin kultur vägrar att betrakta individen som bara en kugge, som en enhet vars enda *raison d'être* ligger i hans underkastelse under ett kollektiv syfte som han inte är medveten om eller som bara har en avlägsen relevans för hans intressen och strävanden. (ibid.)

Individens uppgifter måste tillfredsställa hans kreativa och emotionella impulser. De måste vara mer än medel för ett mål. Industrialismens stora misstag är att den

exploaterar maskiner i människans tjänst utan att undvika att samtidigt binda människan vid apparaten.

Telefonflickan som under den större delen av den levande dagen lånar sina kapaciteter till hanterandet av en teknisk rutin som möjligen har ett högt effektivitetsvärde men som inte svarar mot några av hennes egna andliga behov är ett förfärande offer till civilisationen. (ibid.:316)

Sedd som lösning på kulturproblemet är hon ett fiasko som är hemskare ju större hennes naturliga begåvning är. Det är på samma sätt med oss alla, fruktar Sapir.

... slavstokrar för eldar som brinner för demoner som vi skulle förstöra om det inte vore för det att de uppträder förklädda till våra välgörare. (ibid.)<sup>9</sup>

Är det ett naturligt tillstånd i samhällelig interaktion att det är skillnad mellan vad man gör och vad man skulle *vilja* göra? Naturligt eller ej kan man konstatera att

människor är felsocialiserade i den meningen att de för det mesta gör saker som de egentligen inte skulle vilja göra om de fick välja själva (åtminstone inte på det viset, så mycket eller just vid det tillfället). (Ahrne 1993:59)

Sapirs bekymmer över att maskinerna binder människan till sig har vi efterhand delvis övervunnit genom automatisering, robotisering och datorisering. Att maskinerna delvis gör oss umbärliga hanterar vi ännu inte. Vår arbetslöshet är stor nog för att urskilja några demoner. NUTEK har utvärderat arbetslivsutvecklingen (ALU) och oroat upptäckt att intresset för att aktivt söka sig ut på arbetsmarknaden avtagit.

Målet är inte längre lika självklart att få ett arbete, utan självförverkligandet förläggs helt utanför arbetslivet. Resultatet kan bli att s k arbetslöshetskulturer bildas. Grupper av arbetslösa med liknande värderingar och intressen tappar intresset för att skaffa sig lönearbete överhuvudtaget. (1994:33)

Den genuina kulturen är ingen mekanism. Inte heller är den en summa av önskvärda men abstrakta mål, så som välfärdsstaten kan framstå. Sapir liknar den genuina kulturen vid en robust planta där varje gren, blad och blomma får sin näring från samma sav och samma ljus men ändå i fullbordan ser olika ut och har olika uppgifter. Liknelsen är relevant för såväl grupp som individ. En genuin kultur bygger sig själv utifrån sina bärares centrala intressen och önskningar, inifrån och ut. Den icke-genuina kulturen byggs från generella mål, inåt mot individen. En sådan kultur är extern och inspirerad av makt och hierarki, och god vilja.

Den genuina kulturen är invärtes, den arbetar från individen mot mål. (Sapir 1949:316)

Den externa kulturen dominerar vårt samhälle, genom reklam, massmedia och an-

nan konsumtion. Folkhälsoarbete, välfärdsarbete och social problemlösning riskerar att bli ett arbete utifrån och in. Utmaningen ligger i åtgärder där individens centrala intressen och önskningar får en chans.

Det kulturella problemet – eftersatt och svältfödd kultur i en välgödd och frustande civilisation – tyder på att någon vid något tillfälle lyckats dela det som är/borde vara en helhet. Descartes får ofta skulden för att vi skiljer kropp från själ – trohigen till förfång för vår hälsa. Civilisationens ohejdade framfart kan ha frigjort sig från sin själ, kulturen.

Kulturrelativismen ersatte för kulturens del den linjära utveckling som evolutionisterna dittills förfäktat. David Bidney (1953) har påpekat att riktningen inte helt grundades på antropologisk forskning utan även på vad som då var politiskt korrekt. Det intressanta för vår del är kanske att den linjära utvecklingen samtidigt *inte* förkastades för den teknologiska och den intellektuella utvecklingen. Här finns kanske ett vägska. Den civilisatoriska utvecklingen har fortsatt linjärt, frikopplad från sitt kulturella släpankare. Kulturen blev relativ, en sak för sig och möjligen mindre viktig. Religion till exempel är en civilisatorisk efterslänrare, till synes övergiven.

Religion behandlas vanligen i antropologins textböcker som en kulturgren som är mycket viktig för studiet av primitiva kulturer och i alla folks folklöre men som är av föga betydelse för de vetenskapliga antropologerna själva som inte har något behov av sådana hypoteser. Hur man ska finna substitut för traditionell religion som kan främja den känsla av solidaritet och själsfrid som religion tidigare åstadkom förblir ett olöst etnologiskt problem. (Bidney 1953:687)

Det är ett dilemma att antropologerna så betonar religionens roll i andra kulturer och så lätt undvarar den i det egna samhället. Bidney menar att antropologerna i praktiken håller fast vid evolutionismen och alltjämt accepterar James Frazers tes om en utveckling från magi via religion till vetenskap. Det kulturella problemet kan ha uppkommit i det vakuum som bildades när religionen förkastades och vetenskapen efterhand visat sig inkapabel att ersätta.

Bidney ivrar inte för ett återinförande av traditionell religion men efterlyser ett substitut om den måste förkastas. Bristen på adekvat ersättning för traditionell religion är kanske ett av våra största problem. När Svenska kyrkan nu skiljt sig från Svenska staten saknar den senare ett potentiellt instrument för kulturell påverkan. Den förra har i samma veva förlorat sin viktigaste möjlighet.

Vi försöker rätta till samhällsproblem av typen invandrarfientlighet, ungdomsvåld, kvinnomisshandel och så vidare genom information, kunskap, lagar och förordningar. Ett alternativ synes vara att försöka åstadkomma motsvarande påverkan med kulturella (rituella) medel. Är det möjligt att diskutera vilken modell som är mest effektiv, mest demokratisk?

## 7 En sällsam illusion

Det moderna samhällets och den moderna individens ständigt tilltagande subtilitet (inveckling) – Sapir talar om civilisationens utveckling – är det oundvikliga kumulativa resultatet av en sovrande social erfarenhet (som har ekonomiska resurser). Den imponerande kraften i förfiningen ger oss känslan av framsteg.

Uppflugna på kontorsbyggnadens höjder, tjugo eller fler våningar högre än våra fäder någon sin drömde om, känner vi att vi kommit oss upp i världen. Slungande våra kroppar genom rymden med en ständigt accelererande hastighet känner vi att vi utvecklas. (Sapir 1949:317)

Ulf Hannerz och Orvar Löfgren har beskrivit hur det framväxande svenska välfärdssamhället (1950-talet och 1960-talet) – nationaliseringen av det moderna – verkligen tyckte sig komma nånart med hjälp av

... strömlinjeformade frysboxar, brödrostar, pennvässare, radioapparater. Föremålen med sina böjda linjer blev modernitetens ikoner. De var överglutna med energi som om de hade bråttom att nå Framtidslandet. (1994:203)

Förändringen är oemotståndlig. Att bekämpa den vore obskurantism, menar Sapir. Men nästan alla delar vi en sällsam illusion – att alla dessa specialiserade och högst raffinerade redskap som teknik och vetenskap förser oss med nödvändigtvis skulle ackompanjeras av en större livsharmoni och resultera i en mer tillfredsställande kultur. Men förfiningen, civilisationens framsteg, utgör yttre kvantitativa villkor för en kultur som antingen kan *växa eller vissna*.

Vi gör rätt i att tro på civilisationens framsteg. Vi har fel om vi förutsätter att kulturens bibehållande eller till och med dess framryckning är en funktion av sådana framsteg. En läsning av etnologins och kulturens konstateranden visar tydligt att kulturens höjdpunkt ofta har nåtts vid låga nivåer av raffinemang och att kulturens lägsta har pejlats vid några av de civilisatoriskt högsta. Civilisation som helhet går vidare, kultur kommer och går. (Sapir 1949:317)

Att söka den genuina kulturen implicerar för individen två försoningar. Bakgrunden är den extrema differentiering som mänsklig utveckling påtvingar individen och som hotar individens ande (*spirit*). Vi har inget annat val än att underordna oss denna inskränkning av vår frihet. Detta är den första och viktigaste försoningen – vi måste finna största möjliga andliga tillfredsställelse inom de strama gränser som ekonomin ställer upp. Men det gäller att inte låta ekonomin klippa vår andes vingar i onödan. Jaget måste tillägna sig tillräckligt av gruppens andliga värme för att själv kunna flamma upp.

Den andra försoningen handlar om nödvändigheten av att anpassa sina egna oavvisliga nödvändigheter till samhällets allmänna (och ideala) andliga liv. Men jaget har rätt att känna att det växer med en integrerad och självsäker andlig tillväxt vars yttersta berättigande vilar i sig själv och vars offer och kompensationer motiveras i sig själv.

Uppfattningen av jaget som bara ett instrument för att uppnå gemensamma mål, för staten eller för någon annan social grupp, måste förkastas såsom på lång sikt ledande till psykologiska absurditeter och till andligt slaveri. (Sapir 1949:326–327)

Sapir betonar att det är jaget som ska avstå om det blir tal om att avstå. Den andliga friheten får inte bestå av allmosor, ibland likgiltigt utdelade ibland missunnsamt, av ”den sociala kroppen”. Det gäller att insistera på den individuella själens andliga företrädare. Vårt samhälle strävar efter en ”individuell ’frihet’ i ett samhälle där alla är sig själva nog och där män och kvinnor, gamla och unga inte längre behöver varandra” (Århem 1987:18). I den genuina kulturen däremot måste individen först assimilera en stor del av den kulturella bakgrunden i sitt samhälle, sitt folks aktuella känslor, allt detta för att hindra jaget från att degenerera till social sterilitet. Därefter kan friheten komma på tal.

Att säga att individuell kultur ovillkorligen måste växa organiskt ur den rika myllan hos en gemensam kultur är långt ifrån att säga att den för evigt måste vara bunden till den kulturen genom den egna barndomens vägledande strängar. När det individuella jaget en gång har vuxit sig starkt nog att färdas på den stig som klarast illumineras av sitt eget ljus så inte bara kan utan ska det förkasta mycket av det ställningsbygge genom vilket det har gjort sin uppstigning. (Sapir 1949:324)

## 8 Den moraliska ekologin

Vår tekniska utveckling föröder vår naturliga ekologi. Det har tagit oss lång tid att upptäcka den katastrofen. Bellah et al. påstår frankt att det moderna projektet har jämförbara destruktiva konsekvenser för den sociala eller moraliska ekologin.

Mänskliga varelser har behandlat varandra illa så länge vi har några historiska belegg men moderniteten har gett oss kapacitet för destruktivitet i en skala som är ojämförligt större än under tidigare århundraden. (1985:284)

Lars O. Ericsson talar om det moderna projektet som en mäktig förstörelseprocess ”av miljö och naturresurser, av traditioner och ’avvikande’ kulturer, av ’mening’ och av det autonoma subjekt som ursprungligen utgjort upplysningens och moderniseringsens själva drivkraft” (DN 29/12 1994). Den sociala ekologin är skadad, inte bara av krig, folkmord, politisk förföljelse.

Den är också skadad av ödeläggelsen av de subtila band som binder mänskliga varelser till varandra vilket lämnar dem skrämde och ensamma. Det har varit uppenbart en tid att om vi inte börjar reparera skadan på vår sociala ekologi kommer vi att förstöra oss själva långt innan naturliga ekologiska katastrofer hinner bli verkliga. (Bellah et al. 1985:284)

Det mest påtagliga i dag är kanske *moralens mekanisering*, de tekniska varor som automatiskt hindrar oss från att bli snattare, tjuvar, rattfyllerister, våldtäktsmän och bedragare. Den potentiella kommersialiseringen av vad som var och är moral och etik, normer och anständighet, är oanad. Den naturliga och den moraliska ekologin

samverkar. Förmodligen måste båda repareras parallellt. Arbetet på att rädda den moraliska ekologin släpar efter. Vi har ett Naturvårdsverk. *Men varför har vi inget Kulturvårdsverk?*

Enligt Sapir tenderar kultur att nå sina högsta höjder i relativt små autonoma grupper. Kanske är den genuina kulturen i praktiken begränsad till den grupp mellan vars medlemmar det föreligger en direkt intensiv andlig kontakt. En sådan intensitet kan slå an tonen för en nation men kanske på bekostnad av uttunning och tillbakagång.

Om vi mer skarpt insåge vad den snabba spridningen eller pådyvlandet av en kultur innebär, i vilken utsträckning den erövrar genom att krossa embryot till en hälsosammare autonom tillväxt, skulle vi vara mindre angelägna att välkomna uniformerande tendenser, mindre tillreds att tänka på dem som progressiva till sin karaktär. (1949:328)

Måste vi då avstå ifrån internationalistiska strävanden? Är vi hänvisade till att vegetera i vårt eget? Det är ett vanligt misstag, skriver Sapir, att sätta internationalism i opposition till autonom kultur.

Vi kan inte på ett intelligent sätt diskutera internationalism innan vi vet vad det är som vi ska vara internationella om. (ibid.:329)

Slutsatsen tycks vara att Sapir ser internationalisering som främst en ekonomiskpolitisk företeelse. Den genuina kulturen är och förblir lokal. Den politiska staten har länge legat i vågskålen och efterhand befunnits vara för lätt. Våra nationalpolitiska enheter är för små för fred och för små för att kunna lösa våra materiella naturekologiska problem. De är å andra sidan för stora för att kunna lösa våra andliga problem, kort sagt för stora för genuin kultur. Sapir är skeptisk till kultur som "ett dekorativt tillbehör till stora politiska enheter" (ibid.). Genuin kultur är tänkbar endast på en bas av högst individuell andlig medvetenhet.

... den förblir sällan vid god hälsa och subtil när den sprids tunt över ett ändlöst område och i sina högre ernåenden är den inte upplagd för att underkasta sig ekonomiska och politiska band. (ibid.)

En generaliserad internationell genuin kultur är alltså inte tänkbar eftersom staten gör anspråk på kulturen för egen räkning, av prestigeskäl och till priset av kulturell utarmning. Sapir ser framför sig en tillväxt av internationella funktioner långt före EU, Nafta, Asean med flera som gradvis underminerar den ekonomiska och politiska integriteten hos den statskontrollerade enheten. I den processen försvagas statens kulturella existensberättigande.

Kultur måste då tendera att med en ständigt ökande intensitet hålla sig till relativt små sociala och mindre politiska enheter, enheter som inte är för stora för att inkorporera den individualitet som är för kulturen vad själva andningen är för livet. (ibid.:330)

Det oroande hos de överstatligheter som nu etablerar sig är att de till sin natur är tillväxtekonomiska system behärskade av marknaden, vilken är den starkaste kulturpåverkaren. Den största uppgiften för vårt icke-existerande Kulturvårdsverk är att förvandla varje signal om tillitsbrist och frånvaro av gemenskap, till exempel missbruk, från att vara ett potentiellt socialt problem – en börda – till att bli en signal – en källa – till överläggning om justerad samhällsorganisation.

## 9 Kultur, missbruk

Ordet kulturmissbruk kan sammanfatta tendensen hos välfärdssamhället att missbruka kulturen genom att nedvärdera den i förhållande till ekonomisk, teknisk och intellektuell utveckling. Missbruket är att kulturen inte ges den vikt och det värde som den kräver för att människan, kulturvarelsen, ska må bra. Välfärdssamhället offerar kulturmänniskan på välfärdens, utvecklingens och effektivitetens altare. Med en liten danserska i Bombay som tänkt lyssnare skriver Harry Martinson så här i *Kap Farväl!* (1947:171–172).

Du förstår, det där med ångmaskinernas tid var något ganska annat än deras nya tryck-påknapp-August och den läspande dynamosnobben, som själv inte gjort dynamon. Det måste vara en lokomotivförare till att föra ett lok förr. Han hade denna syssla och förde lokomotiv säkert, behändigt och troget, jag vet i ett fall i tjugutre års tid. På den tiden såg man helst att var och en skötte åtminstone *en* post riktigt och bidrog till den allmänna samvarokulturen, som för resten kunde ha blommat till en alldeles säreget bra kultur, om inte människorna varit så idiotiska och hetsigt intresserade av vad det var för sorts förbannade tekniska bleckleksaker som låg bakom framtidens ridåer. Dem ville de ha se. De ville ha allt på en gång. I stället för att göra livet drägligt för varandra och acceptera livets lust och enkla självklarhet. Unna varandra en smula, som det heter. Nu ynglade de i stället av sig hög på hög av tekniska exkrement och betraktade dem med den största förtjusning. Det tar en herrans tid innan alla bondsjälär hunnit bli förtjusta i den där bråten och sedan lika lång tid innan de tröttnat och hunnit bli enkla igen. Den enda egenskap som fordras för att bli hjälte nu är att vara hutfräckt och lite dumdristig. Vilken skurk som helst kan nu sitta i en flygmaskin, förstår du, och kasta ner ungefär vad som helst.

Ordet missbrukskultur leder tankarna till gemenskapen mellan ”pundare, jonkare och andra” (Svensson 1996). Min tanke är att momentant utsträcka benämningen till vidare fält. I idrotten till exempel förekommer ett missbruk inte bara av anabola steroider utan även i form av träningsnarkomani. I effektivitetens och konkurrensens namn finns det inga gränser för kravet på produktivitet och inte bara inom idrotten.

Utslagning av till synes mindre effektiva människor är missbruk av mänsklig ansträngning. Konsumism betecknar som term en additiv benägenhet för konsumtion av varor med tvivelaktigt värde och för diskutabla behov. Mycket talar också för att den växande gruppen nazistsympatisörer representerar ett missbruksproblem. Det syns bland annat i abstinensproblemen hos de personer som söker sig bort från den gemenskapen.

Det finns ett tempo och en karaktär hos det moderna samhället som liknar livsformen hos en drogmissbrukare. Båda karriärerna är krävande och uppslukande och i längden ohållbara, måste få ett slut. Produktions- respektive konsumtionssamhället begär en ständigt ökande ekonomisk tillväxt och en accelererande omsättning av allt nyare produkter. Det fordrar en aldrig sinande uppfinningsrikedom, en allt hårdare konkurrens med andra produktions-konsumtionssamhällen och ett allt hänsynslösare utnyttjande av den arbetskraft som ännu en tid behövs. Ekonomisk brottslighet blir ett vanligare konkurrensmedel, och en till synes uppgiven rättsapparat kan tvingas till allt högre toleranströsklar.

På mange måter er det en krevende og uppslukende karriere. Å skaffe nok penger krever mye, tid, oppfinnsomhet og energi. Disse økonomiske aktivitetene er ofte kriminelle og stigmatiserte, og stoff-brukerne får en kompetanse- og karriereutvikling som er vanskelig å snu. Samtidig medvirker toleranseøkningen til at stoffene blir hardere, behovene dyrere og sprekken større. Stoffprosjektets retning er "mer" (av det samme). (Sørhaug 1988:37)

Om vi (antropologer) anser kulturen vara så viktig att vi ägnar livet åt att studera den, hur kommer det sig att vi inte mer ömmar för dess hälsa och genuinitet i den omgivning där vi lever mellan varven?<sup>10</sup>

Det är antropologernas uppgift att göra jämförelser mellan många och olika system och kanske också att värdera vilket pris som rörliga system får betala för sina fel. (Bateson och Bateson 1988:32)

En gång berör Sapir termen missbruk i sin artikel om falsk och genuin kultur, och då i ett oväntat sammanhang. Premiss är individens plats i modern sofistikerad kultur. Genuin kultur ger sina bärare en känsla av inre tillfredsställelse, av andlig kontroll (*mastery*). I komplexa "högre" civilisationer kan denna känsla av kontroll oftast inte hämtas från den ekonomiska sfär som dominerar där. Behovet måste tillfredsställas inom det icke-ekonomiska området. En identifikation med någon del av den sfären kan inte vara tillfällig eller förvärvslysten. Den görs inte för sin egen skull utan för att ge jaget möjlighet att utveckla egna krafter.

... detta skulle betyda, till exempel, att en medioker måttligt begåvad person med förmågan att uttrycka sina estetiska instinkter i plastisk form och som utövar gåvan på sitt eget uppriktiga och ödmjuka sätt (försummande kan så vara praktiskt taget alla andra intressen) är *ipso facto* en mer kultiverad individ än en person med briljant begåvning som har bekantat sig på ett allmänt sätt med allt det "bästa" som har tänkts och känts och gjorts men som aldrig har lyckats bringa någon del av sin rad av intressen i direkt relation med sitt viljebestämda jag, med sin personlighets innersta helgedom. (1949:323)

En person av det senare slaget kan inte vara sant kultiverad, skriver Sapir. Många försöker nå kontroll genom att länka sitt jag till en "master soul" vilket kan lyckas

om självdisciplinen är tillräckligt stark och om den ställföreträdande upplevelsen ledsagas av det "fladdrande mot förverkligande" som är nödvändigt för kreativ ansträngning. Men alltför ofta degenererar länken till "angenämt slaveri", en förnekelse av den egna individualiteten. Det är den angenäma träldomen som kan urarta ytterligare till en last.

De av oss som inte är helt och hållet blinda kan se hos vissa av våra bekantskaper, om inte hos oss själva, ett hängivet uppgående i estetiskt eller vetenskapligt gods som strängt taget är jämförbar med missbruket av alkoholiska berusningsmedel. (ibid.:324)

Sapirs ord kan verka hårda och taktlösa. De känns främmande i ett samhälle som hyllar intresset för det vetenskapliga och det konstnärliga. Hos oss är det också legitimt och nästan oantastligt att arbeta sig till ett tillstånd av psykisk utmattning. Att vara "arbetsnarkoman" är inget att skämmas för. Ordet "kultiverad" däremot är obsolet och den som är det i Sapirs mening kan antagligen vara på vippen att hamna i kategorin "särskilt utsatt".

## 10 Obalans

Vi har tidvis obalans i våra internationella affärer, på arbetsmarknaden, i jämställdheten. Sapir pekar på en obalans som få av oss talar om – den mellan civilisationsutveckling och kultur. Obalans i ekonomi och arbetsmarknad avhjälpas i bästa fall genom internationell konjunkturuppgång. Bördan av kulturell obalans måste avhjälpas lokalt, *inifrån och ut*, av kulturens egna medlemmar. Den anpassningen är beroende av kulturella tröghetslagar och håller en annan takt än teknisk och intellektuell utveckling. Eftersläpningen hotar att öka.

Bristande anpassning mellan kultur och nya civilisatoriska miljöer medför andlig disharmoni, skriver Sapir. Känsliga individer upplever detta som "en grundläggande brist på kultur" (1949:318). Sapir menar inte att klyftan inte *kan* minskas bara att det tar tid, att det kan dröja generationer. Det är i allmänhet lättare för en genuin kultur att bestå på en lägre civilisationsnivå, eller snarare där civilisationsutvecklingen går långsamt, så makligt att kulturen håller jämna steg. Jonas Frykman och Orvar Löfgren har beskrivit hur industrialismen splittrade människans värld, "hem och yttervärld, arbete och fritid, produktion och reproduktion" (1979:65). Fritiden som en kompensation för ett monotont arbetsliv tog form och blev alltmer accepterad allteftersom 1900-talet framskred.

Det är ute i naturen och inte på arbetsplatsen eller i förortsbetongen som det ska ges spelrum för den äkta känslan, för vårt behov av frihet och självförverkligande. Världen utanför blir allt mer uppsplittrad och svåröverskådlig, men ute i husvagnsläget eller på sommartorpet blir vi återigen "hela" människor. (1979:69)

Ändå gäller ännu Franz Boas konstaterande att vårt omätliga begär efter välstånd och bekvämlighet inskränker vår frihet.

Det är en skam för vår civilisation att vi inte har lärt oss att utnyttja den kolossalt utökade fritiden på det sätt den primitiva människan gjort. (1986, 1928:219)

I det moderna samhället måste individen konstituera och bekräfta sitt verkliga jag genom aktiviteter där jagdefinition blir primärt syfte. Ulf Hannerz pekar på familjelivet, rekreativa aktiviteter och psykoanalys (1980:225). Men fungerar ett kompensationsstänkande? Splittringen mellan ekonomisk och andlig sfär accelererar. Vad är det som säger att kompensation är möjlig och tillräcklig? Hur mycket orkar familjen? Är rekreationsindustrin längre ett alternativ? Hur många av oss kan gå i psykoterapi? Kan det vara så att de sociala problem vi har i dag – trots en blomstrande hegemonisk ekonomi – beror på att kompensationen är otillräcklig, att den blir otillräckligare för varje generation? Är det negativa vi ser ett uttryck för behovet av gottgörelse för klyftan mellan civilisation och kultur? Ackvisitionens mystik – habegäret – är grunden för den kapitalistiska världskulturen och eroderar, menar Thomas Belmonte, de eventuellt kvarvarande källorna till prekapitalistiska värderingar (släktskap, religion, etnicitet, nationalism). I samma takt ökar det addiktiva och privata beteendet på bekostnad av det avstående och publika, det ansvariga.

Den arbetslösa ungdomens sårbarhet gentemot den globala invasionen av psykotropa substanser, liksom deras anställning i den drogdistributiva sektorn, är inte ett tecken på deras marginalitet. Snarare är de medlemmar av ett historiskt ultimativt suicidalt avantgarde. (Belmonte 1989:xxii)

Den negativa bild av ett komplext postindustriellt samhälle som tonar fram i min text kontrasterar mot Hannerz ljusare beskrivning. Han ser "anpassning i handling" som bättre än "kontemplativ uppskattning av formell enhet".

Bättre falsk och levande alltså, än genuin och död. (1992:168)

Jag har ändå svårt att se någon äkta motsättning mellan Hannerz argument och Sapirs. Koherens och immobilitet är inga nyckelord hos den senare och likheten i integration är inte helt borta mellan Sapirs "robusta planta" som metafor för genuin kultur och den "bläckfiskliknande" karaktär som Clifford Geertz (1973:407) identifierat för komplex kultur och som även Hannerz fångats av (1992:168). Båda fenomenen utgör komplexa system och båda eftersträvar en icke statisk stabilitet.

Kultur rör sig som en bläckfisk också skriver Geertz. Inte på en gång i en smidigt koordinerad förflyttning utan "genom osammanhängande rörelser i än den ena än den andra delen som på något sätt kumulerar till rikttningsförändring" (1973:408). Jag vet just inget om blötdjur men enligt min uppslagsbok kan bläckfisken om det behövs ta in vatten i mantelhålan och sedan pressa ut det genom sifonen så att den förflyttar sig som "med reaktionsdrift". Där ligger Sapirs planta i lä men illustrerar å andra sidan den genuina kulturens typiska bundenhet till en "plats".

## 11 Om ritual

Det har gått nästan ett sekel sedan Émile Durkheim formulerade mänsklighetens moderna problem – det att vetenskapen drivit bort religionen från banan utan att själv kunna åstadkomma det som religionen kunde åstadkomma. Efter nästan 100 år gör Roy Rappaport ett försök att teoretiskt åter fylla det tomrum som vetenskapen – i sitt övermod? – har åstadkommit. Hans syfte är att öka vår förståelse för religionens natur och för religionen i naturen. Det handlar om mänsklighetens natur, där människan är den art som lever och som bara *kan* leva genom den mening som hon själv måste konstruera, i en värld som i sig saknar egen inneboende mening men som lyder under fysisk lag. Rappaports bok (1999) handlar om religionens mest universella delar:

*det sakrala*, religionens diskursiva aspekt, religionen uttryckt i språket,  
*det numinösa*, religionens icke-diskursiva aspekt, dess affektiva, utesägliga kvalitet,  
*det ockulta*, religionens särskilda verksamma kapacitet, och  
*det divina* (gudomliga), religionens andliga referenter och om deras sammansmältning i  
*det heliga*, i ritualen.

Religionens ursprung är om inte ett med mänsklighetens ursprung så nära knutet till det. Att religionen förefaller vara allestädes närvarande stöder tanken att den har stor betydelse. Inget samhälle tycks vara utan något som kan anses vara religion. Om man betänker den energi, det blod, den tid och det kapital som spenderats på att bygga helgedomar, underhålla prästerskap, offra till gudar och inte minst döda de otrogna och kätterska, om man betänker allt detta är det naivt att tro att religionen är umbärlig för människosläktet.

En huvudtes hos Rappaport är att religionens huvudbeståndsdelar – det sakrala, det numinösa, det ockulta och det divina – och deras integration i helighetsbegreppet – är ritualens skapelser. Formulerat i logiska snarare än kausala termer är dessa beståndsdelar produkter, logiska utfall av den *form* som konstituerar ritualen. Rappaport karakteriserar ritualen som en struktur – mer eller mindre varaktiga uppsättningar av relationer mellan ett antal allmänna men variabla inslag. Som form har ritualen logiska egenskaper, men inte bara det. Utförandet är ett av dess allmänna kännetecken. I ritualen blir logiken utförd, förkroppsligad, förverkligad på ett unikt sätt.

Ritualen är den grund ur vilken religiösa föreställningar kommer. Inte bara preciseras det sakrala, det numinösa, det ockulta, det divina och det heliga, utan Rappaport hävdar att även socialt kontrakt, moral, ett skapelseparadigm, en föreställning om tid och evighet, antydningar om odödlighet, *Logos* – en tingens sanning för såväl tid som evighet – alla är produkter av den rituella formen.

Rappaports bok handlar inte om människans, *hominidens*, utveckling utan om ”mänsklighetens evolution” – arten människas kapacitet att skilja ut sig från alla andra arter. Det var *språket* som avgjorde saken. Kommunikation förekommer in-

om såväl djur- som växtvärlden men vi är för det första ensamma om att relatera tecknet till det betecknade genom konvention, genom att mer eller mindre godtyckligt enas om vad tecknet betyder, och för det andra genom att använda oss av grammatik, en uppsättning regler för hur symbolerna, orden, ska kombineras i samtal som saknar semantisk begränsning. Om vi följer syntaktiska regler kan vi säga precis vad vi vill. Språket sätter inga gränser. Det öppnar möjligheter som icke-verbala varelser inte ens kan drömma om. Redan genom urspråket kunde kommunikationen för första gången i världsevolutionen inte bara undslippa begränsningen till här och nu för att i stället tala om det förgångna, utan också börja planera framtiden. Att kunna planera, koordinera, tala om det förflutna, ackumulera och förmedla kunskap blev ett avgörande evolutionärt försprång. Språket möjliggjorde också att människan kunde frigöra sig från det konkreta helt och hållet. Det blev möjligt att föreställa sig "det som *kunde* ha varit", "hur det *borde* vara", "aldrig *kommer* att bli" eller "alltid *kommer* att vara". Med språkets hjälp kan människan utforska det önskvärda, det moraliska, det tillhöriga, det möjliga, det tillfälliga, det imaginära, det allmänna, liksom det oönskade, det omoraliska, det omöjliga.

Rappaport påpekar att ett "utforskande" av dessa världar inte bara är att upptäcka dem utan att skapa dem. Denna utvidgade möjlighet möjliggör anpassningen hos en mänsklighet som hela tiden delar upp sig i fler samhällen, nya grupper, olika konstellationer. Mänskligheten är en skapelse av språket. Termen anpassning är förstås slipprig. Rappaport menar de processer genom vilka levande system av alla sorter – organismer, populationer, samhällen, möjligen ekosystem eller till och med biosfären som helhet – bibehåller sig själva, ställda inför störningar som ständigt hotar med sönderfall, död, utplåning.

Adaptiva system är organiserade på sätt som tenderar att bevara det sanna värdet av vissa påståenden om dem själva, ställda inför störningar som kontinuerligt hotar att falsifiera dessa påståenden. I organismer kan dessa "påståenden" vara genetiskt eller fysiologiskt kodade beskrivningar av strukturell funktion. I mänskliga sociala system kan förhärskande "påståenden" vara påståenden i egentlig mening, till exempel att "Herren är vår Gud, Herren är en" (5 Mos 6:4). Ett ogiltigförklarande av det påståendet skulle, om accepterat, innebära slutet för judendomen.

Adaptiva responser på störningar kan vara kortsiktiga, reversibla tillståndsförändringar, eller långsiktiga, irreversibla strukturellförändringar. De båda är inte tydligt skilda åt. Anpassningsåtgärder är ofta organiserade i sekvenser där reversibla förändringar mobiliseras först varefter inte lika reversibla förändringar vidtar som med tiden kan få drag av "evolutionär förändring". Adaptiva system har en hierarkisk struktur, hierarkisk i den oundvikliga, oreducerbara och primära meningen att helheter är uppbyggda av delar. Förändringar i delsystem bibehåller, kan bibehålla, systemet som levande helhet. I en sekundär mening är adaptiva system hierarkiska i betydelsen överordning och underordning. Delsystemen är underordnade fortbeståndet för systemet som helhet. I informationstermer betyder det att för att bevara

det sanna värdet hos ett systems avgörande påståenden kan underordnade påståenden komma att modifieras eller kanske helt få stryka på foten.

Den adaptiva flexibilitet hos människosläktet som följde på språket saknar motstycke. När social organisation och beteenderegler stipuleras i konventioner som är uttryckta i ord snarare än preciserade i gener inskrivna i kromosomer, då kan de ersättas inom en enda livstid, ibland över en natt. Detta har gjort det möjligt för en enda art – människan – att dominera den enorma variation av miljöer som världen erbjuder utan att behöva spendera generationer på att transformera sig till nya arter. De världar i vilka människorna lever utgörs inte enbart av tektoniska, meteorologiska och organiska processer. De är också konstruerade av symboliskt uppfattade och performativt etablerade, förverkligade, kosmologier, institutioner, regler och värderingar. Med språket blev världen möblerad med kvaliteter som gott och ont, abstraktioner som demokrati och kommunism, värderingar som heder, mod och generositet, imaginära varelser som demoner, andar och gudar, tänkta platser som himmel och helvete. Alla dessa begrepp är reifierade, blivna till verkliga ting, allt genom sociala handlingar som är beroende av språket. Mänskliga världar är därför ofattbart mycket rikare än de världar som bebos av andra varelser.

Varje mänskligt samhälle utvecklar sin egen unika kultur, konstruerar sin speciella värld som inte bara förstår sig på träd och stenar utan även annat, osynligt, som ändå *är* minst lika verkligt. Dessa samhällen transformerar inte bara sina sociala system utan även de ekosystem som omger dem.

Människorna handlar och *kan* kanske bara handla i enlighet med de innebörder som de själva eller deras förfäder har formulerat. Det föreligger därmed, under den mänskliga evolutionens lopp, en inversion, en omkastning eller en partiell omkastning av förhållandet mellan den adaptiva apparaten och den art, människan, som använder sig av den. Det språk som är så viktigt för mänsklig anpassning gör det möjligt att åstadkomma föreställningar som helt kommer att behärska dem som har bildat dem. Det gäller begrepp som gud, himmel och helvete. Att språket är centralt för mänsklig anpassning är således inte hela sanningen.

Begrepp som gud, himmel, helvete, heroism, ära, skam,<sup>11</sup> fädernesland och demokrati – inskrivna i en socialisationsprocess som presenterar dem som faktiska, naturliga, allmänna eller heliga – har, skriver Rappaport, dominerat varje kultur. Icke-mänskliga system är organiska system i hög grad konstituerade av genetiskt kodad information. Mänskliga system är *kultur-organiska* system konstituerade genom såväl symbolisk som genetisk information. Uppkomsten av språket och av dess beledsagande omständighet – kulturen – visar sig alltså *inte* vara till otvetydig fördel för människan. Rappaport påminner om en sällan uppmärksammas evolutionsregel, nämligen att varje förment ”framsteg” avsätter nya problem samtidigt som det svarar mot och förhoppningsvis ”löser” andra problem.

Ytterligare två problem bor i språkets själva grundegenskap. Det första problemet är lögnens möjlighet. När ett tecken bara är konventionellt relaterat till det beteck-

nade, som är fallet för *symbolen*, kan detta tecken förekomma även i frånvaron av sin referent, det betecknade. Denna konventionella, i språket överenskomna relation, som tillåter samtalet att undfly "här och nu", och att skilja ut sig från det som det representerar eller handlar om, denna konventionella relation underlättar lögnen. Kanske gör den lögnen för första gången möjlig. Själva den befrielse av tecknet från det betecknade som så fantastiskt utvidgar det mänskliga livets möjligheter, vidgar möjligheten till falskhet. Rappaport påpekar att möjligheten att ljuga för någon med vilken man inte delar språk är rätt begränsad. Den som blir duperad av en människa är antagligen inte bara människa själv utan också medlem av samma samhälle som lögnaren. Förutsättningarna närhet och gemensamt språk förutsätter att den som luras av människors lögn i regel tillhör lögnarens egen sociala grupp, av människor till vilka lögnaren har ett tillitsförhållande.

Lögnens problem ligger förstås inte bara i språket och i den mänskliga naturen utan är ett fundamentalt problem för det mänskliga samhället. Varje population beror för sin överlevnad på en social interaktion med ett minimum av ordningsamhet. Denna ordningsamhet beror i sin tur på en kommunikation som uppnår en minimistandard när det gäller tillförlitlighet. Det är förutsättningen för att mottagarna av ett budskap ska vilja acceptera den information de får som tillräckligt pålitlig. Saknar mottagarna tillräcklig tillit till budskapens sannhet kommer deras respons att bli allt mindre förutsägbart, och det sociala livet blir alltmer oordnat. Om systemet rymmer falskhetens möjlighet, hur kan då budskapens mottagare vara säkra på att de budskap de får är tillräckligt pålitliga för det egna handlandet?

Det andra problemet är *alternativet*. Medan lögnproblemet följer av det symboliska förhållandet mellan tecknet och det betecknade uppstår alternativproblemet främst ur språkets grammatik. Grammatik gör tanken på alternativ praktiskt taget ofrånkomlig, skriver Rappaport (1999:17). Om vi har tillräckligt med grammatik för att säga och tänka att "Jahve är Gud och Marduk [Babylons stadsgud] är det inte" eller "Socialism är att föredra framför kapitalism" finns det uppenbarligen grammatik nog för att också tänka eller säga det motsatta. Viss förmåga att *överbäga alternativ* ingår troligen i de flesta varelsers kognitiva arsenal. (En jagad katt kan tänkas välja mellan åtminstone ett par träd för sin räddning.) Men mängden möjliga alternativ tar ett språng framåt genom grammatiken. Innan kunde vi välja mellan *alternativa sakernas tillstånd* och till och med värdera deras relativa fördelar. Grammatiken gör det möjligt att tänka sig *alternativa världar*, *alternativa ordningar* som regleras antingen av Marduk eller av Jahve *eller* världar organiserade som socialism eller kapitalism.

Förmågan att föreställa sig och förverkliga alternativa ordningar är inte problematisk. Tvärtom är den kapaciteten ett stort steg framåt i *adaptiv flexibilitet*, kapaciteten hos ett system att förändra sig i förhållande till förändrade krav och villkor. Den flexibiliteten har dock en oundviklig beledsagande omständighet, nämligen ökade anledningar till oordning. Eftersom inget existerande samhälle är idealiskt är

det svårt för ett samhälles medlemmar att *inte* föreställa sig ordningar som skulle vara att föredra framför den existerande. Om de *kan* föreställa sig en bättre tingens ordning, hur kan då deras handlingar hållas kvar i tillräcklig konformitet med *gällande* ordning så att inte *den* ordningen helt bryts upp? Föreställningen om *det möjliga* är alltid i någon mån *en fiende till det existerande*. Som sådan kan den vara första steget mot en *upplösning* av gällande sociala och principiella ordning *utan* att samtidigt kunna vara ett första steg mot en bättre och mer acceptabel ordning.

Rappaport hävdar att aspekter av religion – särskilt så som de genereras i ritual – förbättrar (lindrar) språkets inneboende problem i en utsträckning som är tillräcklig för att tillåta mänsklig socialitet, vänskap och samarbete, att utvecklas och bibehållas. Religionen erbjuder alltså, genom ritualen, inte någon *bot* för falskhetens eller alternativets farlighet. Det finns ingen sådan absolut bot och någon sådan *bör* inte heller finnas.

## 12 Det preventiva projektet

Jag uppfattar förebyggande arbete – bland annat mot missbruk av alkohol och narkotika – som den viktigaste och mest centrala uppgift för vilken kommunens socialtjänst har ett specifikt ansvar och för vilken vi alla med regeringen i spetsen har ett allmänt ansvar. Det är vår svåraste uppgift. Preventivt arbete står inför den grannliga utmaningen att – med demokratiska medel och i ett bevarande av individens grundläggande frihet och oberoende – skapa en för alla acceptabel *ordning* som i största möjliga utsträckning skyddar individen från att riskera sitt eget liv<sup>12</sup> och att hota andras säkerhet genom missbruk. Det utmanande i den strategin är att den eftersträlvade ordningen måste innefatta alla medborgare och hela samhället. Det preventiva arbetet som helhet, mot missbruk, misshandel, andra brott, o s v är en ständigt pågående restriktion, en kontinuerlig sordin på allas vår omhuldade frihet och allas vårt eftersträlvade oberoende. Saknar vi en grundläggande teori om behovet av förebyggande arbete mot missbruk av alkohol och droger? Den bristen försvårar i så fall en långsiktig prevention. En grundläggande teori för preventivt socialt arbete kan utgå ifrån att det successivt uppkomna behovet av prevention har att göra med en lika successivt uppkommen brist i vårt samhälle, en brist som handlar om och kanske uppstår i den starkt förändrade väg samhället har valt för sin organisation och därmed för sin hållning, bland annat till demokrati, oberoende, individuell frihet och självständighet.

Förebyggande arbete är ett långsiktigt arbete. Det är dessutom naturligt, normalt och nödvändigt i ett samhälle som eftersträvar att ge varje samhällsmedlem en rimlig chans till såväl självförverkligande som samhällsgemenskap. Inget samhälle som eftersträvar en viss, överenskommen ordning, till exempel frånvaron av missbruk, kan närma sig den ordningen utan ett kontinuerligt arbete med att åstadkomma och upprätthålla en sådan ordning. I en tänkt frånvaro av förebyggande arbete förändras samhällets ordning och tenderar till oordning. Det vi nu benämner före-

byggande strategiarbete är en ersättning för det som i ett tidigare samhälle var en integrerad del av vår kultur och som uttrycktes i ett ofta strängt och uppfostrande hem, i en sträng och uppfostrande skola, i en sträng och uppfostrande kyrka och i ett tydligt beroende och ett ofrånkomligt hänsynstagande mellan människor. Det är inte önskvärt och framför allt inte möjligt att på ett medvetet och planerat sätt sträva efter en återgång till ett strängt och uppfostrande samhälle. Däremot är det antagligen nödvändigt att i det förebyggande strategiarbetet använda kulturella strategier för att nå resultat. Det latent förebyggande arbete som präglade ett tidigare samhälle var – så länge det varade – en självgående icke urskiljbar del av samhällets liv. Det förebyggande strategiarbete som nu blivit nödvändigt och som eftersträvas måste inledningsvis om inte för alltid hållas igång på ett medvetet och planerat sätt.

Behovet av en kontinuerlig ansträngning – ett ständigt pågående förebyggande arbete – ger en särskild karaktär åt den moderna företeelsen utvärdering/uppföljning, en egenart som förtjänar en ny benämning om någon alls. Två saker bestämmer det förebyggande arbetet och därmed dess uppföljning. Det första är att uppföljningen måste vara omedelbar. Det kontinuerliga strategiarbetet måste hela tiden känna av vad som är nödvändigt att förändra, anpassa, förfina, förstärka. Uppföljningen av det förebyggande arbetet måste ske omgående, inte avvakta någon särskild senare fas. För att detta ska vara möjligt krävs en hög grad av frihet och självständighet hos alla aktörer – myndigheter, organisationer, enskilda – som ingår i det preventiva partnerskapet. Det andra lika självklara är att ingen utvärdering/uppföljning av det förebyggande arbetet kan tillåtas komma fram till slutsatsen att arbetet bör upphöra. Det förebyggande arbetet mot missbruk av alkohol och narkotika är *inte* ett tidsbegränsat projekt och det är *inte* en öppen fråga om det bör fortsätta eller ej. Det måste fortsätta även den dag när ingen längre missbrukar. Det som alltid kan ifrågasättas är hur det förebyggande arbetet bör bedrivas. Här finns som sig bör en uppgift för vår politiska demokrati, en källa till förstärkning av vår politiska gemenskap.

### 13 Utbildning och behandling

I vår behandlingsfilosofi finns föreställningen att samhällets missbruksproblem borde kunna lösas genom att några av oss bibringas kunskap om hur missbruket kan fås att upphöra hos den enskilde och därigenom i samhället. Man tänker sig att det finns en kunskap som om den vore rätt fördelad – om tillstades hos de kategorier som "behandlar" missbrukare – skulle kunna vara effektiv och få missbruket att upphöra. Filosofin innehåller dessutom tanken att missbrukarna själva missbrukar av något slags villfarelse, av brist på kunskap, av bristfälligt förstånd eller på grund av förvärvad sjukdom.

Att behandla en missbrukare blir därigenom bland annat att ge missbrukaren relevant kunskap, öka hans eller hennes förmåga att förstå. Men varför är det då inte en lösning på problemet att undervisa missbrukaren själv i ämnet missbrukarvård?

Om det hela vore en fråga om kunskap vore rimligen den mest radikala och effektiva lösningen just att utbilda missbrukarna. Den som missbrukar sätts helt enkelt på en kurs där han/hon *lärt sig* att upphöra med sitt missbruk. Punkt slut. Så gör vi inte.

Men behandling är väl ändå något mer än utbildning? Frågan är intressant och viktig. Man kan i dag utbilda sig till behandlare, och man kan utbilda sig i behandlingsmetoder. Frågan är vad som ytterligare läggs till denna utbildning i behandlarens möte med den individ som ska "behandlas"? Om inte något läggs till eller om behandlingen egentligen utgörs av något annat än innehållet i själva utbildningen vore det lika bra eller bättre och enklare att utbilda "klienten" direkt, utan mellanhanden "behandlare". Om kunskapen om hur klienten ska (förmås) lösa sitt problem finns i själva utbildningen eller behandlingsmetoden vore det lika gott att direkt utbilda klienten i denna kunskap, denna konst.

Om man skulle råka i sociala problem av något slag, till exempel fattigdom eller missbruk, vore utbildning det första, och enda, steget mot en lösning. För ett mindre problem kunde det räcka med en 5-poängskurs. Ett svårare missbruk skulle kunna kräva uppåt 20 poäng. Tanken är på något sätt tilltalande och vi skulle onekligen få ett annorlunda utbildningssystem.

Utbildningen i behandling och behandlingsmetoder förefaller tyst förutsätta att det hela egentligen handlar om något annat än den "kunskap" som förmedlas – till exempel på våra socionomutbildningar – för uppgiften som socialsekreterare. Det hela handlar också om att inskolas i en av samhället accepterad roll. Goda behandlare blir därefter de som i tillägg till utbildningen har personliga egenskaper som gör dem lämpliga för uppgiften.

En konspiratorisk tanke är att utbildningen i behandlingsmetoder av olika slag är en medveten skenåtgärd, en avledningsmanöver vars syfte är att dölja brister i vårt samhällsbygge. Genom att institutionalisera ett mellanled – utbildade socialsekreterare – mellan samhällets "skötsamma" medborgare och dess "problembarn" kan den bilden upprätthållas att det är *vissa* individer som fallerar i ett i övrigt väl avvägt samhällssystem.

Behandling är väl ändå något mer än utbildning? Frågan kvarstår. Om detta "något mer" *inte* kan förmedlas eller ens diskuteras (för då vore det utbildning) i utbildningen, vari består det då, och varifrån kommer det? Jag har i många sammanhang pekat på nödvändigheten av att bevara/tillföra ett mått av ritualisering även till behandlingsmetoden. Det är en propå som inte accepteras i dag, kanske för att det resonemanget äventyrar vetenskaplighetens prerogativ. Jag föreslår en kompromiss. Låt vetenskapligheten ha företräde men stärk och stöd med ritualisering.

## 14 Kunskap och prevention

Förebyggande arbete erinrar om skillnaden mellan information och utbildning. Information kan vara positiv eller negativ, korrekt eller felaktig, ensidig eller fullödig,

medan utbildning och kunskap kan sägas vara information som underkastats kulturell sovring. Man tar fasta på och framhäver den information som anses vara, inte bara förment korrekt, utan även *lämplig* för den samhällets sociala ordning som skola och andra institutioner är satta att främja. Narkotikainformation är nära nog fel ord i samband med preventivt arbete. Det handlar om kunskap, normskapande utbildning. Utbildning leder i regel till att eleven formas för ett värv, utbildas i en roll. Det förebyggande arbetet syftar till att utbilda – främst barn och ungdom – för uppdraget som ansvariga samhällsmedborgare kapabla att göra skillnad mellan information och utbildning.

Drogpreventiv utbildning handlar om att forma, i praktiken att *skapa* något, nämligen elever som säger nej till äventyrliga substanser. Förebyggande arbete syftar inte till att informera – ge eleverna ytterligare ett alternativ i livet – utan till att skapa något helt och enkelt genom att benämna och formulera *en ordning* av det som kan påstås vara ett kaos, något oskapat, nämligen den sörja av information och förmenta möjligheter som omsvävar fenomenet narkotika. Förebyggande arbete som skapande aktivitet i ordets ursprungliga betydelse är att skapa något nytt, en ny hel människa, en människa som inte låter sig luras.

Det preventiva projektet *Socialarbetare i Norra Örebro Län* betonar kunskapens ofrånkomlighet (Johansson 2002b). Brist på kunskap om narkotika – hos socialsekreteraren – äventyrar de missbrukande ungas förtroende för socialtjänsten, och kan riskera det preventiva resultatet. Varför är det då viktigt med narkotikakunskap? Är den unge klientens krävande attityd inte bara en ursäkt för att slippa frondera mot sitt problem? Jag behöver ändra mitt liv och söker tillfälle att komma undan.

”Specialisten” bör vara på plats för brutna ben men handlar det om att göra klart för patienten att man kan slinta på isgata bör ändå ”allmänläkaren” kunna duga. Om missbrukaren legitimt kan dra sig undan så fort han möter en icke-specialist lär socialtjänsten få det motigt. Respekt för missbrukarens erfarenhet är samtidigt ett nyckelord eftersom den är nära kopplad till personlighet och kropp. Den som respekterar min erfarenhet respekterar mig.

Det talas som sagt mycket om kunskap. De flesta av mina informanter talar om *kunskap* som det kanske viktigaste inslaget i kampen mot narkotika. Jag accepterar detta samtidigt som jag har tanken att det handlar om något mer än kunskap. Låt oss tala i termer av kunskap men om kunskapen blir massiv och entydig, och om den utbjuds länge, bildar detta flöde stor likhet med att etablera och vårda en norm. Ett allmänt problem för prevention är att en norm kanske bara uppstår om kunskapen är entydig och ensartad. Det är den sällan numera, och med tiden allt mindre.

Min ståndpunkt är ungefär att *ren* kunskap – om sådan skulle finnas – inte hjälper i det här fallet. Narkotikaprevention handlar om *normbildning* och den kunskap som presenteras kanske inte håller för det vi förefaller kräva av den – om vi tror att kunskapen ensam ska göra jobbet – det vill säga förebygga narkotikaanvändning. Den kunskap som ges – låt oss kalla den så eftersom vi gubevars lever i ett kun-

skapssamhälle – är en norm inte en objektiv kunskapsmängd. För att en (korrigerrande) norm ska kunna etableras krävs vissa grundläggande förutsättningar, bland annat en form av auktoritet med vars hjälp kunskapen, normen, kan sanktifieras, ges en kvalitet som placerar den en bit bortom det som är möjligt att ifrågasätta.

Det är välbekant att människor tenderar att leva ”fel” fast de vet hur man kan leva ”rätt”. Rökning är ett exempel. Ingen rökare är okunnig om risken. Rökaren känner faran men väljer risken. Det är en knepig konstellation. Ta en läkare eller sjuksköterska som träffar en patient som vägrar att kavla upp ärmen. Om inte det blir en signal till en fråga om varför, hur ska man då se på det?

Min tanke är att det också är en attitydfråga. En socialsekreterare frågar klienten, Missbrukar du? Nej! säger klienten. OK! säger socialsekreteraren. Men vid detta stannar inte *Socialarbetare i Norra Örebro Län* utan bearbetar klienten tills han eller hon mjuknar. Då är det mer fråga om hållning än kunskap. En sjuksköterska ser säkert det onaturliga men har kanske inte attityden att ta tag i problemet, eller har annat att göra, eller anser det vara någon annans åliggande. Hon eller han gör inget men saknar för den skull inte kunskap.

Jag tänker så här. Har du hyfsat mycket kunskap känner du dig trygg, och när du känner dig trygg törs du ställa frågor. Många gånger kan man känna sig osäker, lite rädd, ängslig, för att ställa de här frågorna, på grund av okunskap. Man tycker att man är på djupt vatten, och inte riktigt simkunnig. (Anna Gustafsson, *Socialarbetare i Norra Örebro Län*)

Man är på djupt vatten eftersom det inte är kutym att man blandar sig i folks ”privata” angelägenheter. Om någon söker för en sjukdom ska sjukdomen behandlas. Det är ofint att fråga efter annat, om patienten till exempel dricker sprit eller äter för mycket.

*Socialarbetare i Norra Örebro Län* förväntar sig mer av sjukvårdens folk. Dit kommer människor frivilligt. De är sjuka och läget borde vara gynnsamt även för känsliga frågor. Antagligen skulle få patienter protestera mot frågor om bruk av alkohol eller droger. Sjukvården har alltså folks förtroende. Läkarens auktoritet överstiger vida prästens i vårt samhälle. De unga på häktet i Örebro söks upp av socialarbetarna. Där förväntar sig de unga kanske inte att polisen ska börja fråga efter missbruk och föreslå behandling. Men på sjukhuset?

Ser vi följderna av en långt driven differentiering? Missbruk är inte sjukvårdens uppgift bortsett från tillfällig avgiftning. Alltså behöver man inte ta tag i enbart misstanke om missbruk. Kanske kan ett helhetspreventivt projekt som successivt expanderar över allt fler sektorer i samhället även motverka sektoriseringens risker.

## 15 Drogerna och gemenskapen

Vårdandet av gemenskapen håller ”tillitens springbrunn” öppen mitt i ”civilisationens trädgård” skriver Fallding (1964:714). Den ömsesidiga tilliten måste bibehållas trots att samhället i accelererande tempo tilltar i såväl antal medlemmar som i

specialisering och differentiering. Denna hastighet tillåter oss produktionens vidareutveckling *endast* under förutsättning att den ömsesidiga tilliten består. Vad som annars hotar talar inte Fallding om. Kanske det Durkheim betecknar som *anomi*. I den mån bruket av alkohol symboliserar en *existerande* gemenskap representerar det, skriver Fallding, "den mest dyrbara grundval människor kan erfa" (1964:717).

Hur kan gemenskapen manifesteras och förstärkas? Och *måste* den alltid symboliseras med hjälp av alkohol? Svaret på den sista frågan är givetvis nej. Många olika saker fungerar som gemenskapssymboler. De vanligaste och mest triviala är mat och dryck. Kaffe är troligen det fluidum som hos oss i första hand fungerar som symbol för att gruppen (kafferepet) har något gemensamt. Leif Norrman har druckit kaffe i Eritrea (DN 30/6 1996, s. A9) och längtar tillbaka.

Efter tre koppar kaffe i Saada Kristian har mycket hunnit bli sagt och en känsla av välbehag och gemenskap infinner sig. Det har gått ett par timmar, skuggorna börjar bli långa och man reser sig för att ta itu med dagens återstående bestyr. Lite bättre till mods.

Det förlöjligade svenska kafferepet som i sin generativa form tycks ha dött ut med hemmafrun på 1950-talet framstår plötsligt i ett mer tänkvärt ljus. Merete Mazzarella påminner om Oscar Wildes formulering, "Kulturlivet främjas bäst av att man öppnar kaféer." Hon tillägger för säkerhets skull "Nej, det var inte kaféprogram han tänkte på" (DN, Krönika, 29/10 1996, s. B1). Kanske kan varje form av gemensam konsumtion fungera som stöd för gemenskap och därmed för ömsesidig tillit. Då kan vi räkna in företeelser som musik, dans, teater, föredrag, predikan, bingo. Troligen varierar det generativa inslaget. Man föreställer sig kanske att rejvfester, rockfestivaler, väckelsemöten, erotiska oaser, landskamper och till och med vad som kan se ut som fyllefester har en starkare generativ förmåga än till exempel bingo, men det är inte säkert. Att "handla" eller "gå i affärer" förefaller vara en av våra viktigaste gemenskapshandlingar numera när kyrksamheten gått ned. Att konsumera ger oss kanske åtminstone tillfälligt en känsla av delaktighet i en meningsfull gemenskap.

Fallding gör klart att gemenskapsarbetet i ett land har en aggregativ struktur. Det innebär att gemenskap i ett första led fostras i mindre grupper, kanske formerade utifrån släktskap, religiös tro, ras, klass, etnicitet, sexualitet men också utifrån rumsligheter som byar och liknande. James A. Gibson och Daniela Weinberg (1980) har beskrivit hur vinet i *Brunson*, en fransktalande schweizisk alpby i kantonen *Valais*, i omvandlingens tid blivit ett transcendent symboliskt medel för kulturellt bevarande i vilket det förflutna och det närvarande möts. Hur dessa samhällen inom samhället i sin tur formerar sig beror på många faktorer men det är kanske nödvändigt att gemenskap först och främst genereras inom de grupper som sluter sig samman mer eller mindre automatiskt. Frivilliga organisationer av skilda slag har här en uppgift. Lorentzen skriver att "En viktig egenskap ved sivile sammenslutninger er deres evne til å skape tillit i samfunnet" (1996:8).

Därefter är det en uppgift för landets olika politiska nivåer, kort sagt för den politiska gemenskapen, att fostra gemenskap mellan grupperna och över gruppgränserna. Detta arbete underlättas av att de olika grupperna är beroende sinsemellan i sociala och ekonomiska avseenden. Uppgiften är att så utforma politiken att alla grupper kan överföra sin känsla av inre gemenskap till en tillit gentemot politiskt sammanhållande krafter. Det är uppenbart att vissa grupper kräver en relativt sett större ansträngning från myndigheternas sida när det gäller att få dessa grupper att trots särskilda hinder känna gemenskap med och tillit till samhället i stort.

Om man inte lyckas att hålla uppe tilliten genom att fostra gemenskap hotar olika former av missbruk. För alkoholens del fungerar då inte längre det ornamentala gemenskapssymboliska drickandet – tillräcklig gemenskap föreligger icke – utan andra former av drickande tenderar att ta över, former som kanske ytterligare raserar gemenskapen. Det finns i alla samhällen människor som medvetet ställer sig utanför gemenskapen, som inte är beredda att kontinuerligt "hetsa" sig själva och andra till gemenskap och tillit. Skälen kan vara många och högst legitima ur välfärdssamhällets synvinkel. Ett kan vara resultatet av samhällets strävan att erbjuda individuellt oberoende. Välfärdssamhället, som för att fungera måste bygga på näst intill hundra procentig tillit och gemenskap, inbjuder samtidigt till föreställningen om individuellt oberoende och självförverkligande.<sup>13</sup>

Den föreställningen är kanske möjlig genom att behovet av gemenskap och tillit inte klargörs tillräckligt tydligt i vårt samhälle. Man kan som enskild samhällsmedlem lätt tro att man genom sin arbetsinsats gör sin del av det samhällsarbete som är nödvändigt och att det inte kan krävas något mer. Ändå finns en kanske omedveten kunskap om att vi alla är beroende av varandra och därmed beroende av ömsesidig tillit.

Som förment fundament för en ny drog- och alkoholpolitik (Johansson 1998) är detta inget revolutionerande påfund men kanske en annorlunda synvinkel som blivit uppenbar på grund av svårigheten att upprätthålla den gamla. En vinst med denna synvinkel är att den alkoholiska ambivalensen reduceras. Alkoholen har en grundläggande positiv uppgift som symbol för en existerande, av människorna framarbetad, gemenskap. Den gemenskapen är grunden för den samhälleliga tillit som i sin tur är förutsättningen för vårt produktiva samarbete.

I den mån alkoholen missbrukas – används i andra syften än för att fostra gemenskap – åligger det gruppen/samhället/individen att korrigera bristen genom att ändra på både samhället och individen så att gemenskap kan återupprättas. Alkoholen blir därmed inte ambivalent utan snarare en möjlig indikator – i sin missbrukade aspekt – på att brister uppstått i gruppens/samhällets sammanhållning.

Jag menar inte att gemenskap är lösningen på alla problem. Snarare är gemenskap/tillit en förutsättning för att ett samhälle ska hålla ihop, kunna producera, försörja sig själv, utvecklas och gå vidare. Gemenskapen är en grund för att samhället ska kunna ta itu med sina medlemmars, gruppens, problem. Det finns stöd för gemenskapshypotesen inom behandlingsforskningen.

Prognosen är – oavsett behandlingsform – bättre för patienter med hög socioekonomisk status och social stabilitet, än den är för patienter med låg status och låg stabilitet, det vill säga den kategori som ofta karakteriseras som "utslagna" (Larsson 1990:128). De välsituerade förefaller ofta återinlemmas relativt lätt i samhället om de råkat hamna i dess utkant. Lättheten har sin förklaring i att de som har makt i samhället också har makt att åstadkomma nödvändig gemenskap för den enskilde (Johanson 1996:7). Den utslagne å andra sidan är utslagen framför allt från samhällets gemenskap. Han eller hon saknar vänner med tillräcklig samhällelig makt.

Det är anmärkningsvärt att substanser – såsom alkohol, tobak och andra droger – som ofta tycks fungera som gemenskapsgenererande symboler samtidigt ligger så nära att bli föremål för missbruk eller kanske snarare instrument för missbruk. Kanske ligger det i sakens natur att det som en gång varit en fungerande symbol för en existerande gemenskap, till exempel alkohol, kan bli till räddning och substitut när gemenskap inte längre är för handen. Det förefaller som om missbruk och gemenskap är grannar. Man kan tänka sig att det binära paret bruk/missbruk motsvaras av paret gemenskap/brist på gemenskap. Missbruksbehandling genom religiös omvändelse stärker tanken att det finns ett kausalt samband mellan missbruk och brist på gemenskap. Den missbrukare som blir av med sitt missbruk genom omvändelse får ofta gemenskap i stället, både med människor och med övernaturligheter.

Budskapet om behovet av gemenskap och samhällelig tillit blir allt svårare att åskådliggöra i det moderna samhälle vars främsta strävan tycks vara individuellt oberoende eller åtminstone ett beroende som är opersonligt. Sam Beck (1985) har beskrivit hur produktionens sociala organisering inom ett byliv byggt på agropastoralism (Balkan) är avgörande för överlevnaden. I bybornas credo att "en människa måste arbeta för att leva" impliceras ett moraliskt och socialt imperativ som säkerställer såväl konformitet som reproduktion inom bygemenskapen.

Att förbli levande är att arbeta och att arbeta är att förbli levande. Arbete och nöje (fritid) i ett sådant exempel blir en väsentlig beståndsdel av bondens produktionssystem eftersom reproduktionen av det sociala systemet inte kan äga rum utan samarbetet mellan släktingar, grannar och vänner, det vill säga de människor med vilka man delar arbete och rituella tilldragelser. (1985:399)

Det är måhända ett pedagogiskt problem för våra företrädare att övertyga medborgarna om att så till synes obsoleta begrepp som gemenskap och tillit kan vara kritiska även för vår överlevnad. Den gemenskap Fallding talar om som oundgänglig även hos oss bör inte karakteriseras som värdegemenskap i den mån det ordet står för kulturell konsensus, samstämmighet om vad som "rätteligen" menas med rättvisa, jämlikhet, demokrati, lika värde. Den gemenskap som måste eftersträvas som fundamentet för gemensam produktion i och för gemensam överlevnad måste snarare ha karaktär av social konsensus, en gemenskap som inte i första hand bygger på att alla tycker lika om allt. Den gemenskap som bygger på social konsensus ser

längre än till egenintresset och den egna gruppens överlevnad, den bygger på förut-sättningen att ingen individ och ingen grupp helt på egen hand förmår bemästra li-vets alla eventualiteter. Gemenskap som bygger på social konsensus har rituell ka-raktär och upprätthålls med symboliska medel. Det legitima bruket av alkohol är att låta drickandet symbolisera och rituellt bekräfta en existerande nödvändig gemen-skap mellan oss.

## 16 Andlig upplevelse

Bateson talar om den erfarenhet som sammanfattas i AA-rörelsens första steg, al-koholistens insikt om sin maktlöshet i förhållande till alkoholen.

Att besegras av flaskan och att veta det, är den första "andliga upplevelsen". Myten om själv-makt är därvid bruten genom att en större makt har visat sig. (1972:313)

AA betonar att deras behandlingsprogram är andligt men inte religiöst (Whitley 1977:839). Ett syfte med det är att undvika inrangering i ett religiöst fack, ett annat att underlätta för den som förgäves sökt hjälp i något kyrkligt sammanhang. Följ-den är att AA i sitt tredje steg överlåter åt den enskilde att själv precisera vem eller vad som är Gud.

Om Gud är placerad i det andligas kontext, snarare än i det religiösa, så är Han, kan det tyck-as, mera tillgänglig, eftersom man då inte måste närma sig Honom genom de vanliga religiö-sa kanalerna. (Whitley 1977:839)

Den enskilde ska kunna utnyttja kraften i det andliga utan att behöva acceptera he-la den teologi som följer med en viss religion. AA har utan tvivel utvecklat en egen teologi och egna sakrament och har viktiga kännetecken på en religion, och den in-tressanta frågan är väckt om andlighet kan spela en roll utanför det religiösa sam-manhanget.

För LP-stiftelsen finns det ingen anledning att skilja mellan andlighet och reli-giositet. Man undviker ordet religiös och talar helst om "det andliga". Det är själv-klart att det andliga är synonymt med det kristna. Att tala om andlighet i sekulära sammanhang kan vara suspect för en kristen människa. Någon kort beskrivning av vari det andliga består torde vara svår att åstadkomma men en central del är att den andliga erfarenheten hänger ihop med att individen "böjt sig" för "gud" vilket i ett cybernetiskt resonemang motsvarar insikten av att man är en del av ett större och mäktigare sammanhang. Att kapitulera – för flaskan eller för Jesus – är båda andli-ga upplevelser. Att kapitulera för Jesus – att bli frälst – är dessutom en religiös upp-levelse, och den andliga upplevelsen kan formuleras i den kristna religionens termer. En kristen människa ser inga skäl till att skilja mellan andlighet och religiosi-tet. För LP-stiftelsen kan det förstås vara nödvändigt att känna till att man kan ha andliga upplevelser utan att vara särskilt religiös. Det kan till och med vara så att

gästerna på stiftelsen har haft andliga upplevelser i högre utsträckning än många av de pingstvännar som fostrats snarare än omvänt in i rörelsen.

Andliga upplevelser behöver formuleras. Den som har varit med om en andlig erfarenhet känner ett behov av att tala om saken, ett behov av att övertyga andra om det positiva i upplevelsen. Det andliga rönet kräver dessutom gemenskap, uppbyggelse, omsorg, förnyelse, metanoia.<sup>14</sup> Det är kanske bland annat i den formuleringsprocessen som individens religiositet föds och etableras.

Hur ser den andlighet ut som inte är religiös? Den "rena" andligheten skulle behöva förhålla sig till "systemet" utan mellanhänder, utan förmedlare. En sådan direkt relation är inte tänkbar av det skälet att systemet – det system som innefattar våra liv – inte *går* att förhålla sig till eftersom det inte *går* att precisera. Vår enda möjlighet är att förhålla oss till något som enbart representerar systemet, som symboliserar det. Man kan se AA:s tredje steg – om Gud som jag uppfattar honom – som ett försök att symbolisera Systemet (med stort S) utan att teologisera det. För AA-medlemmen är det acceptabelt att låta "vad som helst" representera Gud (Systemet), så länge det inte är det egna jaget.

Kanske menar AA att varje liten del av den totala helheten, det må vara ett bord, en bit natur, eller en grupp människor, i sig utgör ett system som är alltför komplicerat för att kunna klarläggas. Därmed kan denna lilla del mycket väl representera Gud, eller det totala Systemet, som också är omöjligt att helt klarlägga. Werner Aspenström har en variant på detta synsätt i dikten "Någon eller ingen" (diktsamlingen *Tidigt en morgon sent på jorden*, Bonniers, 1980).

Varför skulle Gud kontakta mig genom denna kyrkoherde  
Och inte genom denna hundloka, denna ladusvala  
Eller genom videsnåret och björnsinnarens larv,  
Prydd med vita och svarta vårtor?

En del rehabiliterare på LP-stiftelsen hade tidigare varit på ett Minnesotahem. Det första de nämnde, när jag bad dem berätta om sina erfarenheter därifrån, och det första de kritiserade, var gudsbegreppet. De hade känt sig vilsna inför kravet att själva identifiera den Gud eller den Makt som är större än jaget. Att själv välja sin Gud är egentligen något mycket sofistikerat. Endast den som känner sig trygg i sitt gudsförhållande kan efterhand tänkas inse, utan att tappa fästet för sin tro, att han praktiskt taget är ensam om just sin gudsbild. I en liten skrift av Friedrich Heiler finns ett citat ur en av *upanishaderna* som i sina yngsta delar är från 1200 före Kristus. Det handlar om uppbyggelselitteratur för brahmanska eremiter. Citatet lyder:

Blott den, som Gud utväljer, är istånd att fatta honom. (1919:7)

Likheten mellan detta citat och AA:s tredje steg är intressant.

Vi beslöt att lägga vår vilja och vårt liv i händerna på Gud, sådan vi själva uppfattade honom.

En panteistiskt färgad gudsuppfattning kan vara svår att tillgodogöra sig i vår kultur, genomsyrad av föreställningen om de kristnas Gud som en förment väldefinierad storhet. Citatet ur *upanishaderna* erbjuder, åtminstone i sin svenska språkdräkt, två olika och enligt mitt synsätt likvärdiga tolkningar. Antingen är det människan som väljer Gud eller tvärtom. Detsamma gäller strängt taget för AA:s tredje steg. Det viktiga i båda satserna är att det är människan som (upp)fattar Gud.

För den troende är det verkligen Gud som utväljer eller låter sig uppfattas på lämpligt sätt, och människan som blir utvald eller finner sitt sätt att uppfatta gudomen. För den icke konventionellt troende står möjligheten öppen att själv utvälja "sin" Gud eller själv uppfatta honom som "sin". Frågan om vem som är subjekt och vem som är objekt visar sig här möjligen vara onödig att besvara. Den som inte "tror" på Gud kan lika gärna – med det här synsättet – sägas sakna förmåga att "fatta" honom (henne).

Även den kristnes Gud är en Gud sådan den kristne *tänker sig* honom. Ingen vet hur en annan människa egentligen tänker sig Gud. Det kristna budskapet åstadkommer säkert en viss likhet hos de troendes gudsbild men en granskning skulle visa ett spektrum av uppfattningar. Om varje människa är en del av en större helhet så ser denna helhet med nödvändighet olika ut beroende på *var* i helheten och *var* i sitt livslopp människan befinner sig.

AA tydliggör bristen på kulturell konsensus och lägger tonvikten på social konsensus, gemenskap. Hos LP-stiftelsen bevaras föreställningen om religiös konsensus och det är möjligt att det har betydelse för hur bra den sociala konsensusen fungerar, hur pass kraftgenererande gemenskapen (ritualen) är. Det är också möjligt att bönen – den avgörande faktorn i allt religiöst liv och den faktor som tydligast markerar *underkastelsen* – blir mindre effektiv om individerna *vet* att de ber till makter som ser olika ut. Bön bland kristna sker ju till en och samma överhet med den tanken att denna höghet är densamma, oföränderlig och likadan för alla.

Andlig erfarenhet hos Bateson är "en ofrivillig förändring i djup omedveten epistemologi" (1972:331). Den ofrivilliga förändringen kan förefalla märklig i ett behandlingssammanhang men inte sällan hörde jag gäster på LP-stiftelsen tala om att egentligen ville de inte alls bli frälsta, att de förhållit sig likgiltiga, men att någonting hände med dem som de inte riktigt hade kontroll över. Företrädare för LP-stiftelsen brukar säga att det är *den andliga dimensionen*, vid sidan av den medicinska och den sociala, som ger stiftelsen dess existensberättigande. Skulle man förlora andligheten kan man lika gärna lägga ner verksamheten brukar det heta.

Vad innebär det då att ha en andlig upplevelse, att få en andlig erfarenhet? Följande resonemang är ett försök att preliminärt ringa in svaret på den frågan utan att omedelbart ta till det religiösa språket. En utgångspunkt är att andligheten erfars som en upplevelse som må vara hastig och överväldigande eller successiv och hanterlig. Med upplevelse menar jag något som engagerar känslorna, något oförutsett, något som vi inte omedelbart förstår och kan beskriva men som vi erfar och upple-

ver vara betydelsefullt, riktigt och sant. Vari består då denna andlighet? Bateson talar som sagt om den erfarenhet, den idé, som finns sammanfattad i AA-rörelsens första steg, alkoholists insikt om sin maktlöshet i förhållande till alkoholen.

Nyckeln till den andliga upplevelsen skulle alltså vara att myten, i betydelsen felaktig men allmänt spridd föreställning, om självkraft är bruten genom att en större makt har visat sig. Fenomenet är egentligen välbekant för vardagsmänniskan. Ödet och slumpen möter vi dagligen och känner oss drabbade eller gynnade av. Det är vanligt, åtminstone i det sekulariserade, förment rationella samhället, att myten om jagets kontroll ständigt återuppstår. Andliga upplevelser må vara starka och omvälvande men har en benägenhet att snabbt förblekna. Ritualer som syftar till att förmedla andlighet karakteriseras därför av upprepning.

En andlig upplevelse innebär således att *erfara att det finns en makt som är större än jaget*. Att till varje pris bevara föreställningen om självkraft och självkontroll kan bli en *börda*, en ensam kamp. Att bli varse att man ingår i *ett sammanhang som är större än jaget* kan vara en befrielse. Självbördan faller av. Jaget reduceras men inlemmas samtidigt i det större som gjort sig påmint. De finns som väljer att konfrontera systemet, som väljer att i det längsta upprätthålla myten om en möjlig självkontroll. Utgångspunkten för Batesons resonemang är att alkoholists nyktra tillstånd karakteriseras av en ovanligt förödande variant av den cartesianska dualismen, uppdelningen mellan kropp och själ, i det här fallet mellan den medvetna viljan, eller jaget, och resten av personligheten. Bateson talar om de abstrakta filosofiska principer som styr vår perception och våra handlingar, principer som vi antingen är helt omedvetna om eller okunniga om att de är just filosofiska. En vanlig felbeteckning för sådana principer är "känslor", skriver Bateson. Felaktigheten uppstår genom den anglosaxiska, epistemologiska tendensen att reifiera, eller hänföra till kroppen, alla mentala fenomen som är perifera för medvetandet. Illusionen stötts förstås av att dessa filosofiska principer ofta är kopplade till kroppsliga förmågor. Vi använder dunkelheter som att "kroppen vet mer än själen" eller att "man kan lura själen men inte kroppen". Sådant markerar vår vetenskap om att medvetandet har kontroll över bara en del av vårt vetande och handlande.

När alkoholisten börjar lida av sin alkoholism på ett eller annat sätt, när det inte längre är bara roligt, säger han "jag kan låta bli att dricka". Det är ett fatalt yttrande eftersom han för att bevisa sitt påstående måste riskera att ta en drink. När återfallet är ett faktum placeras misslyckandet utanför jaget. Den alkoholistiska stoltsheten krymper successivt jagbegreppet, genom att placera det som händer utanför jagets räckvidd.

Det finns ju de som har ställt flaskan på hyllan en månad, två månader, tre månader och så vidare, men det som visar sig är ju att man blir mer och mer odräglig ju längre tiden har gått, för de har inte haft något att ersätta flaskan med. Och till sist så blir ju den där ballongen så stor att den exploderar av sig själv, i ilska och förbannelse över allting runt omkring. Och det beror *aldrig* på mig utan det beror bara på saker utifrån. (Rolf, handledare, LP-stiftelsen)

Alkoholistens stolthet, hans upprepade ”jag *kan* låta bli att dricka”, trots ständiga misslyckanden, förutsätter och åstadkommer en fiktiv motpart, en inbillad annan, till vilken alkoholisten har ett symmetriskt förhållande. En symmetrisk relation, i Batesons språkbruk, innebär att beteendena hos A och B betraktas (av A och B) som likadana och kopplade till varandra så att mera av ett givet beteende hos A stimulerar till mer av samma beteende hos B. Kapprustning mellan stater är arketyper för en sådan symmetrisk relation.

Den sociala begivenheten på kapprustning är inte fundamentalt annorlunda än individuellt beroende av droger. Det sunda förnuftet tvingar alltid missbrukaren att skaffa ännu en sil. Och så vidare. (Bateson 1979:174)

Alternativet är komplementaritet, där beteendena hos A och B är olika, men passar ihop, så som voyeuren passar exhibitionisten och som den omhändertagande passar den beroende. Relationen mellan alkoholisten och hans fiktiva motpart är symmetrisk och klart schismogen. Den eskalerar kort sagt. Det som händer när alkoholisten till sist engagerar sig hos AA, eller blir frälst hos LP-stiftelsen, kan beskrivas som ett dramatiskt skifte från en symmetrisk relation till en nästan rent komplementär syn på förhållandet till andra människor, till universum, och till Gud. Denna komplementära kapitulation – andlig erfarenhet av hög potens – inträffar också när alkoholisten ger upp kampen med den imaginäre andre och åter berusar sig med alkohol. Även då förändras epistemologin, skriver Bateson. Den nyktre alkoholists ängslan, förbittning och panik försvinner som genom ett trollslag. Självkontrollen rinner bort och behovet av att jämföra sig med andra reduceras. Värmen sprider sig i kroppen, han känner sig vänligt stämd och blir åter en del av mänskligheten.

I LP-stiftelsens och Pingströrelsens termer handlar det om hur syndaren, alltså den helt vanliga människan, under långliga tider på egen hand försöker att bli *en bättre människa*. Den kampen utkämpar jaget mot den egna kroppen, mot köttets svaghet. Det symboliska i det kristna evangeliet tillhandahåller den enda möjliga lösningen på det problemet, att ge upp den ensamma kampen, att böja sig för Gud, att bli frälst. En annan har, enligt den kristna traditionen, utkämpat striden för vår räkning.

Men för alkoholisten fortsätter eskaleringen. Till sist slår alkoholisten i botten, och såväl AA som LP-stiftelsen tenderar att förklara sina misslyckanden genom att säga att den som trots deras ansträngningar går tillbaka till spriten, ännu inte helt har slagit riktigt i botten. Att slå i botten är att upptäcka ytterligare ett system som i alkoholists fall är större än alkoholen. Bateson talar här om en ”*positive feedback loop*”. Utvecklingen skenar mot ett alltmer tilltagande obehag fram mot en tröskel, som för många ligger på andra sidan döden.

Jag glömmer aldrig. Jag menade det. När jag sa till min gamla mamma. Hon frågade. Hur är det med dig Rolf? sa hon. Och då sa jag så här. Jag ska säga dig, jag skiter i om jag lever el-

ler om jag blir dö, för det gjorde jag verkligen. Och utifrån den utgångspunkten. Det finns ju inte så värst mycket negativa grejer kvar sedan. (Rolf, handledare, LP-stiftelsen)

Trots allt visar berättelserna hos AA (Cain 1991), och vittnesbörden hos LP-stiftelsen, att längst nere på förtvivlans botten förhindrar stoltheten självmordet. Den slutliga nådastöten behöver inte utdelas av jaget. Maria, före detta missbrukare och kriminell, gäst hos LP-stiftelsen, frälst och dessutom benådad av dåvarande justitieminister Gun Hellsvik, berättade att hon mött folk på stiftelsen som hon trott vara döda, före detta missbrukare som nu hade familj och ett nytt liv.

I ett bottenläge föreligger alltså förutsättningar för en förändring. AA:s första steg, att erkänna sig besegrad av alkoholen, och LP-stiftelsens frälsningserfarenhet, är *andliga upplevelser*. Myten om självakt är bruten genom demonstrationen av en makt som är större än jaget. Kopplingen till cybernetiken och systemteorin blir här tydlig. Enligt Bateson och cybernetiken är jaget, som vi vanligen talar om det, *bara en liten del av ett mycket större trial-and-error-system som sköter tänkandet, handlandet och beslutandet*. Det systemet inkluderar för varje givet ögonblick och för varje givet beslut alla de informationskanaler som är relevanta. Jaget är, menar Bateson, en falsk reifiering av en felaktigt avgränsad del av detta enorma fält av sammankopplade processer.

## 17 Vårt begränsade medvetande

Vårt medvetande måste alltid, skriver Bateson, av "uppenbara mekaniska skäl" (1972:136) vara begränsat till en obetydlig del av vår totala mentala process. Bateson ber oss betrakta den omöjlighet som ligger i att konstruera en TV-apparat som på bildskärmen återger allt det som försiggår i apparatens inre, inklusive de delar som skulle möjliggöra denna totala rapportering. Ska vi ha någon nytta av vårt medvetande måste vi hushålla med det. Man inser lätt att den moderna tidens teknologiska framryckning inte motsvaras av någon utvidgning av vårt medvetande. Vårt medvetandes andel av det mänskliga systemets totala mentala process minskar förfärande fort. Individens mentala system ekonomiserar genom att förpassa så mycket som möjligt av vanehandlande och perception till det omedvetna. Den omedvetna organismen behöver inte veta *hur* den varseblir, bara *vad* den varseblir. Att den största delen av vår mentala process förpassats till det omedvetna betyder förstås inte att den inte är alltestädes närvarande.

... vårt liv är sådant att dess omedvetna komponenter ständigt är närvarande i alla sina multipla former. Av detta följer att vi, i våra relationer, kontinuerligt utbyter budskap om detta omedvetna material, och det blir också viktigt att utbyta metabudskap genom vilka vi berättar för varandra vilken ordning och art av omedvetande (eller medvetande) som är kopplad till våra budskap. (Bateson 1972:137)

Ett budskap som är medvetet och avsiktligt kan således vara bedrägligt. Jag kan sä-

ga att jag gillar någon utan att egentligen mena det. Men, betonar Bateson, tal om relationer åtföljs vanligen av "en massa halvmedvetna kinetiska och autonoma signaler som tillhandahåller en mer tillförlitlig kommentar till det verbala budskapet" (ibid.). Det omedvetna kan alltså antas vara mer *tillförlitligt* än det medvetna. Hur då tillförlitligt? Tillförlitligheten gäller rimligtvis det individuella mentala systemet. I den mån det finns en diskrepans emellan vårt medvetna och vårt omedvetna så bör vi alltså kunna lita mer på vårt omedvetna.

Sedan är det en annan sak om vår yttre belägenhet *tillåter* att det omedvetna bestämmer vårt handlande. Att det omedvetna är mer tillförlitligt än det medvetna innebär kanske inget annat än att någon yttre omständighet förmår det medvetna att *inte* hålla sig till "sanningen". Denna sanning är rimligen en individuell sanning, inte allmängiltig. Iréne Matthis (Sveriges Radio, P1, 16/4 1995) har påpekat att *vårt förhållningssätt* till det omedvetna kan vara friskt eller sjukt. Det omedvetna, i sig, är däremot varken friskt eller sjukt. Vårt medvetna kan förhålla sig felaktigt till vårt omedvetna. Av det kan kroppen lida.

Kanske är det här någonstans vi kan börja söka (den religiösa) omvändelsens hemlighet. Det kan handla om att åstadkomma *en bättre överensstämmelse* mellan det medvetna och det omedvetna. Det är rimligt att teoretiskt anta att det *går* att åstadkomma överensstämmelse, kanske harmoni, mellan vårt medvetna och vårt omedvetna. En dylik samklang kan givetvis inte objektivt och direkt konstateras (minns TV-apparaten), den kan bara antas indirekt, ses som ett utslag av hur det totala mentala systemet fungerar. En "lycklig människa" kan förmodas ha en bättre överensstämmelse mellan medvetet och omedvetet än en "olycklig". Men troligen är även det enklare sagt än gjort. Kanske är det snarare frågan om att på något sätt försöka *integrera* vårt medvetna med vårt omedvetna. Bateson är inne på den linjen efter att ha utgått från begreppet *nåd*, ett begrepp som har en central position i Bibeln och i det kristna omvändelsebudskapet. Att bli frälst är att undfå *nåden*.

Bateson (1972:128) utgår från ett uttalande av Aldous Huxley,<sup>15</sup> som innebär att mänsklighetens centrala problem är strävan efter nåd (*grace*). Huxleys utgångspunkt är att djurens kommunikation och beteende har en naivitet och en enkelhet som har gått förlorat för människan. Människans beteende är korrumpert av bedrägeri, inte minst självbedrägeri, av uppsåt och av självmedvetenhet. Människan har förlorat nåden men djuren har den fortfarande kvar, vilket för Huxley betyder att Gud snarare liknar djuren än människan. Gud är ju oförmögen till bedrägeri och ur stånd till inre förvirrelse. Nådens problem är, menar Bateson (1972:129), i grunden ett integrationsproblem. Det som ska integreras är de olika delarna hos det mentala systemet, i synnerhet den mångfald nivåer av vilket den ena extremen kallas *medvetenhet* och den andra det *omedvetna*. Förutsättningen för att undfå nåden är att "hjärtats reson" integreras med "förnuftets reson" (ibid.).

Ordet minne används ofta för att syfta på förmågan att återge det man har lärt sig (Ashby 1954:117). När någon beklagar sin glömska gäller det förmågan att komma

ihåg saker och ting, sånt som ska göras eller återges. Denna förmåga till återgivning är, menar Ashby, något av en biprodukt till hjärnans aktivitet. Även papegojor kan lära sig att upprepa. Bandspelare kommer ihåg betydligt bättre än det mänskliga minnet. Viktigare och mindre uppenbart är den typ av minne som visar sig i *att ett visst förändrat beteende förblir i sin förändrade form*. Den som en gång lärt sig cykla glömmet det inte brukar vi säga. Så länge vår nya förmåga finns kvar, så länge visar vi att vårt minne fungerar trots att vi kanske inte längre kommer ihåg hur det kändes att cykla första gången, eller hur det var att inte kunna cykla. Vårt viktigaste minne visar sig i handling snarare än i utantilläsning. Vår förmåga upprätthålls av ett omedvetet minne (Ashby 1954:117). William James ger oss följande besked angående våra vanor, i en systemteoretisk formulering.

Hela vårt liv, så långt det tagit en bestämd form, är endast en samling vanor – praktiska vanor, känslövanor, intellektuella vanor – systematiskt ordnade att bereda oss välgång eller undergång och bärande oss oemotståndligt mot vårt öde, vad nu än detta må bli. (1916:56)

På 1600-talet utvecklade Descartes sin dualism mellan kropp och själ. En kropp är ett tredimensionellt ting utan förmåga att tänka. En själ är ett tänkande ting som saknar utsträckning och läge i rummet. De båda möts i tallkottkörteln. I då rådande teologiska klimat var Descartes uppdelning ändamålsenlig. Själ och medvetande kunde lämnas till teologin, metafysiken och det övernaturliga, medan kropp och materia överläts till vetenskapen och naturlagarna. Naturvetenskapen slapp vidare anklagelser om hädelse (Money 1956). Uppdelningen mellan religion och vetenskap må ha varit nödvändig. Naturvetenskapens framsteg lät heller inte vänta på sig.

Under 1800-talet tycktes det vara dags att låta naturvetenskapens metoder och teorier avslöja det som filosofin hade misslyckats med att lösa – medvetandets hemligheter. Sigmund Freud gjorde stora ansträngningar att formulera sina psykopatologiska teorier i neurofysiologiska termer. Men han misslyckades, menar Money (1956:213), och när han till sist publicerade sig i frågan var det i form av en icke-materialistisk teori om medvetandet, psykoanalys. Freud lanserade, skriver Jersild, "en psykologi byggd på introspektion, på det mänskliga psyket sett inifrån" (DN, 22/12 2002). Vid sekelskiftet var kropp och själ lika åtskilda som de alltid hade varit i vetenskapens termer.<sup>16</sup>

Föreställningen att kropp och själ hör ihop, att de interagerar, hjälper och stöjer, torde vara accepterad. Ansträngningarna går ut på att förstå *hur* de hänger ihop. Bakomliggande tanke är att det rör sig om två i princip självständiga parter. Problemet är att förstå hur dessa självständiga enheter är kopplade till varandra. Man kan tänka sig att uppdelningen, själens definitiva skiljande från kroppen, underlättades av det skrivna ordet. I varje fall blev skiljandet lättare än det varit tidigare, när man varit hänvisad till muntlig tradition. Själens aktivitet kunde plötsligt ges en självständighet, en separat existens, skild från den kropp som enbart användes som redskap vid textens produktion. (Kroppens hand höll i själens penna.) Själens skil-

jande från kroppen, manifesterad i det skrivna ordet, har haft ofattbara konsekvenser för människans existens. Själarnas kamp har, med pennans hjälp, kunnat utkämpas utan hänsyn till människornas kroppar. Samhället har kunnat förändras utan omedelbar hänsyn till människornas kroppar. Själarna har till och med satt sig över kropparna och manipulerat dem, till synes i eget blint intresse.

Att det skrivna ordet bryskt skiljer själen från kroppen visar sig inte minst inom teatern. Skådespelarens svåra uppgift, som han/hon med förlov sagt sällan lyckas med, är att återigen förena en själ (det skrivna manuset) med sin egen kropp. Detta kan förefalla extra besvärligt eftersom skådespelaren tvingas underordna sin kropp med någon annans själ (författarens), men i princip gäller samma problem för varje läsare av en text. Även det skrivna språket kan ligga mer eller mindre nära kroppen, oavsett vems kropp det handlar om. I en intervju (DN 21/10 1984) säger Keve Hjelm att det i Strindbergs språk "finns ett kroppsspråk under hans repliker". Strindbergs "undermedvetna känslotanke är så stark att språket egentligen är en symfoni. Men börjar man spela replikerna, bara orden, reducerar man symfonin till nån sorts jävla klaverutdrag!"

Ett skrivet språk kan försvåra eller underlätta föreningen med läsarens/åhörarens kropp. Skådespelarens problem ligger i att hans/hennes förening av själ och kropp i en "känslotanke" ska visas upp för en kritisk publik. Teatern får, säger Hjelm, "ideologiska rekommendationer från kritiker att en teatral fysisk stil skulle garantera publikens medverkan. Men dom får bara muskelsprattel! Kroppen säger samma sak som ordet, man spelar det man säger och då blir det bara flåsig mummel." Skådespelarens uppgift är att med sin kropp "ge en aning om vad ordet kan betyda. Kroppen kan säga det outtalade. För det enda bestående är vad som finns under orden."<sup>17</sup>

I antropologiskt skrivande brukar man säga att antropologen behöver få distans till sitt fält innan han eller hon kan börja skriva. Distansen handlar mest om tid. Det måste gå tid innan erfarenheterna från fältet kan transformeras till text. Det tar tid för antropologen att efter sin fälterfarenhet förmå *skilja* själen från kroppen. Det tar sin tid för kroppen att "glömma" och undertrycka så pass mycket att själen kan tillåtas ta kommandot över helheten, och förenkla den.

LP-stiftelsens arbete (Johansson 1997a) bygger på en speciell strategi som handlar om ett helhetstänkande, en läkning av både kropp och själ på en gång. Det är vanligt att LP-stiftelsens företrädare talar om att man tar hand om "hela människan". Med det menar man ett "medicinskt, socialt och andligt" omhändertagande. Redan här är LP-stiftelsen speciell. Den andliga dimensionen finns i Minnesotamodellen men annars är det lite andlighet i svensk missbrukarvård. Min huvudtanke är emellertid en annan. Jag menar att LP-stiftelsen behandlar missbrukarna genom att försöka *återförena* kroppen med själen. Detta visar sig till exempel i formuleringen "Kristi kärlek" vars innebörd är att givarens kroppsspråk övertygar mottagaren om att givandet är komplementärt, inte symmetriskt och schismogent. Strategin visar sig också i att ordet som explicit behandling, i form av exempelvis samtalsterapi, är

nedtonat. Personalen förefaller arbeta mer genom ett sätt att vara än ett sätt att säga. (Ordrikedomen finns samtidigt i ritualerna, i de många gudstjänsterna.) Det medför en relativ fåordighet, eller ett vardagligt, icke-vårdspråk, kombinerat med en attityd som övertygar rehabiliteren om att han/hon är accepterad, välkommen, omhändertagen. Den andra sidan av LP-stiftelsens strategi – känslotänkandet – är att det också används av stiftelsen för att pröva rehabiliteren. Såvitt jag förstår pågår mellan personal och gäster en kontinuerlig testning. Gästerna testar personalen och personalen testar gästerna. Det är i denna kontinuerliga process som läkningen går framåt, eller misslyckas.

Här kommer skådespelandet in. Det är inte alldeles ovanligt att evangelister och pastorer drar paralleller mellan sin egen uppgift och skådespelarens. Bakgrunden till parallellen är, som jag ser det, dels att den "text" pastorn arbetar med, bibelordet, måste anses vara lämpligt för "gestaltning", dels att det finns tillfällen, även i pastorns liv, då förkunnelsen tenderar att bli bara ord, ackompanjerade av gester. I sin kritik av "ordets teater" säger Keve Hjelm att man som skådespelare "måste ... läsa pjäsen så mycket att man kommer i nivå med författaren. Först underordna sig, sedan bemästra. Nu stannar man vid underkastelsen utan att avkoda texten. Man spelar bara skelettet! Som om noterna var musiken!"

Kraven är stora på den vårdande personalen i LP-stiftelsen. Förutsättningen för att de ska klara jobbet är *att de själva deltar i samma andliga förnyelseprocess som de anbefaller sina rehabiliterer*. I den andliga förnyelsen ingår en kontinuerlig process av "underkastelse och bemästring". Det duger inte för personalen att spela upp ett andligt "skelett" eller att hålla fram ett "notblad". Om rehabiliteren ska ta personalen på allvar krävs mer än så. Den behandlande personalen på LP-stiftelsen har att varje dag "spela upp" en föreställning som är på dödligt allvar. De måste ha "läst pjäsen" så noggrant att de kommit i nivå med "författaren". De måste, varje dag, underkasta sig och varje dag bemästra.

## 18 Det professionellas begränsning

Termen professionalisering betecknar den sekvens som leder till att en yrkesgrupp tillägnar sig kännetecken och kompetens som utmärker en profession. Professionaliseringen nås genom en kombination av yrkesverksamhet, högskoleutbildning och forskning. Tillväxten av professioner är en differentierande kraft i vår tid. Familjehemsvård för vuxna (Johansson 2002a) representerar en form av professionalisering som avviker från den normala professionaliseringsprocessen i socialtjänsten. Det typiska för familjehemsvården är att vårdarna rekryteras ur yrkeskategorier som egentligen inte har med saken att göra. Intresse och engagemang i uppgiften har andra bevekelsegrunder än ett direkt yrkesintresse. En nödvändig utgångspunkt för vårdformen är att det finns presumtiva familjehem som (redan) är *engagerade*. Kommuner och förmedlingsorganisationer åtar sig inte att först rekrytera familjer för att *därefter förse* dem med ett engagemang som kan komma vårdformen till go-

do. Det gäller i stället att tillvarata ett engagemang som ännu inte kanaliserats. Ett tyst antagande i den förutsättningen tycks vara att ett engagemang innehåller en kunskap som är *av annat slag* än den formellt inhämtade kunskapen.

I komplicerade och svåra situationer då problemet har karaktär av starkt känslö- engagemang – förtvivlan, upprördhet, ilska, våld – kan inte människan utan vidare använda sina formellt inhämtade professionella kunskaper utan tvingas ta till sina *mer grundläggande personliga allmänmänskliga resurser*. (Goda sådana resurser påverkas och stärks rimligen av en professionell utbildning.)

Det sätt på vilket det engagerade familjehemmet arbetar med sin gäst – för ett arbete är det – är till sin karaktär flerlagrat och komplext om jämfört med det arbete som utförs av en professionell vårdare. Komplexiteten innebär bland annat att familjehemmet tvingas lära sig att "läsa" klienten, en förmåga som naturligtvis krävs i alla former av vård och behandling.

Ibland får man med Lotta försöka att läsa hennes kroppsspråk och blickar. Och sen intuitivt veta när man "kan gå in" och säga vissa saker. Hade jag pratat med Lotta första halvåret som jag pratar med henne nu, så hade hon inte varit kvar i dag. (Kristina, familjehemsvård, i Håkansson 2000:45)

Det arbete familjehemmet faktiskt utför kan vara svårt att upptäcka för familjehemmet självt. Vardagen kan tyckas sig lik, men skillnaden märks när klienten tillfällig är borta.

Men när hon inte är här på en vecka, när hon av egen vilja har åkt iväg helt enkelt, då förstår man att det också är ett arbete som vi utför. Och att det är must och kraft som tas ur en helt enkelt. (Kristina, familjehemsvård, i Håkansson 2000:44)

Man kan se familjehemsvården som ett försök att utvidga den sfär där en personlig allmänmänsklig kunskap kan användas i "behandlingen" av en missbrukare. Möjligheten manifesteras i det yttre skiftet av miljö – från professionell institution till familj.

Å ena sidan är det bra med kunskap och allt det där, å andra sidan vill vi ha amatörer. Vi vill inte ha proffs. När jag träffar nya familjer är jag skeptisk mot sådana som är som jag, som har utbildning och jobb och så där, psykologer, socionomer, som jobbar (inom den sociala sfären). Jag ska inte säga alla, men många, tycker att de är lite för *mer* än andra, och så tycker jag inte alls att det är. Och ibland kan det bli tjafs om pengar. Då ska de ha mer pengar. Sedan tror jag också att när man har utbildning och kunskap inom det här området så lyssnar man inte på vad folk säger utan man analyserar och läser mellan raderna, och *man beter sig inte normalt*. Många är så, tycker jag. Och de får det skitjobbigt. Det går inte. Man kan inte hålla på så. Därför är jag skeptisk. (Bjarne Larsson, konsulent, FamVux)

Att bete sig normalt är således bland annat att lyssna snarare än att analysera, att notera vad som faktiskt sägs snarare än att läsa mellan raderna, det vill säga att lyssna

mer på klienten än på sin inre professionella röst. Harriet Lundefors, institutionschef på Rällsögården (LVM), ställde i en intervju det spørsmålet om det vore möjligt att – inom familjehemsvårdens ram och i egenskap av familjevård – kombinera den professionella kunskapen och erfarenheten med det personliga och privata. Tanken skulle vara, om jag förstår saken rätt, att komplettera familjens möjlighet till ömsesidighet mellan familj och klient med den professionelles lite kyligare avstånd. Nuvarande organisatoriska lösning för familjehemsvården tyder på att kombinationen inte är möjlig utan att de två funktionerna – det ömsesidigt nära och det professionellt fjära – måste upprätthållas av minst två personer. Familjens närhet *möjliggörs* genom att konsulenten spelar/har rollen av den professionelle (med avståndet). Håkansson noterar att familjehemmet inte delar in sig i yrkesperson respektive privatperson "som en terapeut gör".

När jag på arbetet pratar om förhållningssätt och teorier kring barn och deras behov är det inte detsamma som att jag sedan slaviskt följer det tillsammans med mina egna barn. Jag är inte terapeut tillsammans med min egen familj, jag bör i alla fall inte vara det. Man skulle kunna säga att familjehemmet på ett sätt möter klienten med hela sitt jag, på motsvarande sätt som jag möter min familj. Det innebär att de heller inte kan ikläda sig en roll eller ta på sig en mask, det skulle bli omöjligt och outhärdligt. (2000:35)

Skillnaden påverkar frågan om hur den utbildning ska se ut som eventuellt bör bibringas familjehemmet. Ju mer den utbildningen efterliknar en professionell utbildning desto större blir risken att familjehemmet *börjar dela upp sig* i en yrkesroll och en privatroll. Samtidigt bör olikheten ha betydelse för vår allmänna syn på fördelar och nackdelar med professionell behandling av missbrukare. Kanske finns den springande punkten i att människorna i familjehemmet inte kan "ställa sig själva åt sidan" (Håkansson 2000:36) i sitt umgänge med klienten. Den professionelles kanske mest karakteristiska egenskap eller förmåga är att under arbetstid kunna ställa sig själv åt sidan. Men vad är det då som står kvar och som möter klienten? Det riskerar att bli något överkligt, onaturligt, något icke mänskligt. Är professionell behandling i någon mening en "omänsklig" behandling?

Jag har i ett annat sammanhang (1992) hävdad att evangelisk mission vore möjlig utan den *signifikanta skillnad* mellan missionär (professionell) och konvertit (klient) som traditionellt kännetecknar mission. Elimineringen av hierarkin mellan missionär och konvertit blir möjlig genom *gemensamma* andliga erfarenheter. Gemensamma emotionella erfarenheter skulle omöjliggöra – för missionären respektive för konvertiten – att hävda överhöghet och tolkningsföreträde för egen del i viktiga frågor. Betydelsen av skillnad i formell kunskap skulle minska, och kanske försvinna, genom att den starka *upplevelsen* "tar över".

Den tanken kan provas att personalen på en behandlingsinstitution – likt missionären på missionsfältet – *måste* upprätthålla en *signifikant skillnad* (Burridge 1978:2, Johansson 1992:10) mellan behandlare och klient. Utan denna skillnad upp-

hör kanske institutionen att vara institution? Men hur är det i ett familjehem? I en familj finns rimligen inget sådant grundläggande *behov* av signifikant skillnad. (Det är en annan sak att någon i en familj *vill* uppfatta sig själv som signifikant annorlunda.) Och hur ska man se på konsulenterna i detta perspektiv? Kanske att den nivellering som familjehemsvården kan innebära – förutom att vara en tillgång – också är en risk. Konsulenten ska hjälpa familjehemmet så att nivelleringen inte blir destruktiv. Det behovet kan tänkas bero på att missbrukarvården i övrigt domineras av hierarki. Den särskilda ”professionaliteten” i familjehemsvården är kanske *möjligheten* till ömsesidighet, icke-hierarki, icke-skillnad. Svårigheten, den som missionären inte klarar, är att i denna ömsesidighet ändå kunna överföra ett mått av ny kunskap och erfarenhet.

## 19 Hjärtats reson

Bateson pekar på skillnaden mellan anglosaxare och fransmän vad gäller hjärtats eller det omedvetnas reson. Medan de förra, inklusive Freud, tänker på det omedvetna som tämligen oorganiserade krafter eller ingivelser, är saken annorlunda för de senare. För Pascal karakteriserades hjärtats reson av en logik och en beräkning som var minst lika precis och komplex som förnuftets reson. Hjärtat förfogar över exakta algoritmer, skriver Bateson (1972:138–9). Men det omedvetnas algoritmer är organiserade *på ett annat sätt* än språkets algoritmer. Eftersom en stor del av medvetet tänkande är strukturerat i enlighet med språkets logik så är, menar Bateson, det omedvetnas algoritmer dubbelt svåråtkomliga.

Det är inte bara det att det medvetna mentala systemet har dålig tillgång till det här materialet, utan även det faktum att när tillgång uppnås, till exempel i drömmar, konst, poesi, religion, förgiftning, och liknande, föreligger fortfarande ett formidabelt översättningsproblem (1972:139).

Det som pågår i det omedvetna kallas med en freudiansk term *primärprocessen*. Primärprocessen saknar negation, tempus, modus och är metaforisk. Även innehållet i primärprocessens diskurs skiljer sig från medvetandets och språkets diskurs. Saker och personer i primärprocessen identifieras inte, och diskursen fokuserar i stället på de *relationer* som hävdas råda mellan dem. Detta är, skriver Bateson, bara ett annat sätt att säga att diskursen i primärprocessen är metaforisk. En medveten metafor behåller den relation oför/ändrad som den illustrerar medan den byter ut det den handlar om mot andra ting eller personer (ibid.:140). I en liknelse markeras metaforen genom att ord som ”som om” eller ”likt” skjuts in. Men i primärprocessen förekommer inga markörer som talar om för medvetandet att budskapet består av metaforiskt stoff. Bateson påpekar att de relationer som fokuseras i primärprocessen i själva verket utgörs av relationen mellan jaget och andra personer eller mellan jaget och miljön.

Allt detta har konsekvenser för sättet att se på känslor. Känslor och emotioner är

det yttre kroppsliga tecknet på, och resultatet av, "exakta och komplexa algoritmer" i det omedvetna. Innehållet i det som vi kallar känslor – kärlek, hat, fruktan, fiendlighet – är relationer mellan jaget och andra och mellan jaget och miljön. Det är olyckligt, skriver Bateson (1972:140), att dessa abstraktioner – som syftar på relationsmönster – har fått särskilda namn, reifierats, och hanteras på sätt som förutsätter att känslor i huvudsak karakteriseras genom kvantitet snarare än genom exakta mönster (*pattern*). Detta är, menar Bateson, ett av psykologins sanslösa bidrag till en förvrängd epistemologi. Primärprocessen visar sig alltså enligt Bateson uppvisa just de karakteristika som är typiska för kommunikationssystem mellan organismer som måste förlita sig på ikonisk kommunikation. Denna begränsning är typisk för konstnären, för drömmaren och för det förmänskliga däggdjuret. I den ikoniska kommunikeringen finns inget tempus, ingen enkel negation, inget modus.

Frånvaron av den enkla negationen är särskilt intressant eftersom den ofta tvingar organismer "att säga motsatsen till vad de menar för att få fram meddelandet att de menar motsatsen till vad de säger" (ibid.:140–1). Det animala samtalet gäller relationen mellan jaget och andra eller mellan jaget och miljön. I ingetdera fallen är det nödvändigt att identifiera dem som samtalet gäller. Djur A talar inte med djur B om sitt förhållande till djur C. Berörda parter är närvarande i samtalet, ett samtal som är ikoniskt i det att det består av "delhandlingar ('avsiktsrörelser') som talar om hela den handling som avses" (ibid.:141).

Även när katten ber dig om mjölk kan hon inte nämna det objekt som hon vill ha (om det inte är förnimbart närvarande). Hon säger "Mamma, mamma" och du förväntas gissa, utifrån denna beroendefulla åkallan, att det är mjölk hon vill ha. (Bateson 1972:141)

Allt detta tyder på att primärprocessens tänkande, och förmedlingen av detta tänkande till andra, i evolutionär mening är mera arkaiskt än de mer medvetna operationerna hos språket. Det har betydelse för hela det mentala systemets ekonomi och dynamiska struktur. Samuel Butler var kanske, skriver Bateson, den förste att påpeka att *det som vi kan bäst är det som vi är minst medvetna om*. Vanebildningsprocessen är att kunskapen sjunker ned till mindre medvetna och mer arkaiska nivåer. Det omedvetna innehåller således inte bara det plågsamma som medvetandet fördrar att inte se utan också mycket som är så bekant att vi inte behöver inspektera det. Vanan är därmed ett ekonomiserande av det medvetna tänkandet. Vi kan göra saker utan att behöva tänka på att vi gör dem. Även om insjunkandet är ekonomiskt sker det till ett visst pris, oåtkomlighetens pris. Problemet är enligt Bateson att den nivå till vilken saker och ting sänkts/sjunker karakteriseras av ikoniska algoritmer och metaforer. Det blir helt enkelt svårt för organismen att undersöka den matris, det ursprung, från vilken hans medvetna konklusioner kommer.

Den totala medvetenheten är en omöjlighet. Alla organismer måste nöja sig med ganska lite medvetenhet. Vilken funktion medvetenheten än må ha så är medvetenhetens *ekonomi* av allra största betydelse. "Ingen organism har råd att vara medve-

ten om saker och ting som den kan hantera på omedvetna nivåer" (1972:143). Detta är vanebildandets ekonomi. Medvetandet är nödvändigtvis selektivt och ofullständigt, vilket innebär att medvetandets innehåll i bästa fall bara är *en liten del* av den totala sanningen om jaget. Men om denna lilla del är *utvald* på något systematiskt sätt så är det säkert, menar Bateson (ibid.:144), att de partiella sanningarna om medvetandet totalt sett kommer att utgöra en förvrängning av sanningen om någon större helhet. Det allvarliga är – ur Batesons systemteoretiska synvinkel – att *det mentala systemets kretslopp skärs av* (ibid.:145). Om som vi tror det totala mentala systemet är ett integrerat nätverk, och om medvetandets innehåll bara är ett stickprov av olika delar och lokaliteter i detta nätverk så är oundvikligen den medvetna synen på nätverket som en helhet en kolossal förnekelse av *integrationen* hos den helheten. "Vad det ensamma medvetandet (utan hjälp från konst, drömmar och liknande) aldrig kan till fullo inse är det mentals *systemiska* natur" (ibid.:145).

Den poäng som Bateson försöker slå fast är kanske följande. Den målmedvetna rationaliteten enbart, den som avstår från hjälp från sådana fenomen som konst, religion, dröm och liknande, är av nödvändighet *patogen*, det vill säga sjukdomsframkallande, och destruktiv mot livet. Dess giftighet hänger ihop med den omständigheten att *liv beror på sammankopplade kretslopp av eventualiteter*. Medvetandet däremot kan bara se sådana korta delar av dessa kretslopp som den mänskliga avsikten kan dirigera. Bateson skrädder inte orden och låter kanske pessimistisk när han konstaterar att det ohjälpta medvetandet (*unaided consciousness*) alltid måste *tendera mot hat*. Skälet är, menar han (1972:146), att genom att medvetandet bara ser småbitar av kretsloppen blir individen oupphörligen överraskad och nödvändigtvis besviken, förvirrad, förbittrad, när hans förslagna men fåfängliga strävan ideligen slår tillbaka, utan förklaring och utan nåd.

Kanske är vi genom denna undergångsstämning tillbaka hos Huxley, tillbaka i vårt behov av *nåd*. Nådens problem är, enligt Bateson, ett integrationsproblem mellan förnuft och hjärta, mellan vårt *ohjälpta medvetande* och de fenomen som förmedlar *vishet*. Konstens uppgift i vårt samhälle, och religionens, är att bibehålla visheten, att korrigera en alltför målmedveten syn på livet och göra den synen mera systemisk. Det är inte svårt att uppfatta Batesons resonemang som ett andligt budskap. Med få metaforiska förskjutningar kan Batesons artikel om konst vara underlag och inspiration för en predikan.

Det har inte hjälpt alkoholisten att han fullföljt diverse behandlingsprogram, stöttats av diverse anhängare och vänner. Allt har slagit tillbaka och situationen har bara blivit värre. Benägenheten till hat är ingen främmande upplevelse för den som slår i botten. Det förefaller som om mycket vårdarbete går ut på att få gästen att förstå just det egna medvetandets begränsningar, det egna medvetandets oförmåga att åstadkomma den egna rehabiliteringen genom egen medveten, avsiktlig, planering. Det är samtidigt *inte* så att till exempel LP-stiftelsen åtar sig att "planera" gästens reha-

bilitering genom något eget fiffigt uttänkt rehabiliteringsprogram. Vad stiftelsen försöker göra är snarare att få gästen att först och främst inse att *egen kraft ej hjälpa kan*, att det individuella medvetandet är alltför begränsat för att kunna fungera som drivkraft i rehabiliteringen. LP-stiftelsen erbjuder tillgång till en kraft, en vishet med vars oundgängliga hjälp gästen kan återupprätta sin integritet, få del av nåden, förvandla bördan till källa. Det är väl känt att denna kraft i den kristna doktrinen är gudomlig och övernaturlig. Den medvetna organismen kräver i allmänhet inte att få veta *hur* den varseblir. Det räcker med *vad* den varseblir.

Bateson beskriver hur det omedvetnas logik och uträkning är minst lika exakt och komplex som det medvetnas men att dess algoritmer är helt annorlunda organiserade och att översättningsproblemet är formidabelt. Det förefaller således inte vara svårare för det medvetna att acceptera ett "Guds ingripande" eller en "Guds nåd" än att acceptera ett resonemang om "en lyckosam integration mellan primär och sekundär process". Båda är lika obegripliga vilket enligt min mening ligger till grund för att LP-stiftelsen och dess metod kan accepteras av såväl Pingströrelsen som Socialstyrelsen. Man behöver inte strida om hur det går till om båda är överens om att det fungerar.

Min tanke är förstas att försöka presentera en tolkning av händelseförloppet som så långt möjligt förenar den vetenskapliga och den religiösa förklaringsmodellen. Jag har inget behov av att nå ända fram men mitt mål har varit att nå så långt som möjligt helt enkelt för att vetenskapen behöver all hjälp den kan få av religion, konst och drömmar. I den systemiska modell som jag försöker använda – tydligen inspirerad och ledd av Gregory Bateson med flera – finns det inte bara plats för utan snarare *behov* av icke-rationella förklaringsmodeller. Vi behöver som sagt inte veta *hur* det går till bara *att* det går till, *att* det fungerar. Det är troligt att religionen på ett eller annat sätt hjälper individen att ta ökad hänsyn till sitt totala mentala system, möjliggör en ökad integration mellan medvetande och hjärta, mellan kropp och själ. Bateson (1972:137) citerar Isadora Duncan:

Om jag kunde tala om för dig vad det betydde så skulle det inte tjäna någonting till att dansa det.

Uttalandet är tvetydigt. Bateson ger först en tolkning utifrån ganska "vulgära antaganden". "Det skulle då inte vara någon vits med att dansa den [innebörden], eftersom jag kunde berätta den för dig i ord, snabbare och med mindre tvetydighet." Den tolkningen utgår från den tokiga föreställningen att det skulle vara bra om vi vore medvetna om allt det som vi nu är omedvetna om.

Bateson föredrar en annan tolkning av Isadora Duncans yttrande: Om dansen vore den sortens budskap som lika väl kan kommuniceras i ord, så vore det ingen poäng i dansandet. Men dansen är inte den sortens budskap. Tvärtom tillhör dansen den sortens budskap som skulle förfälskas om det i stället skulle kommuniceras i ord. Anledningen är att användandet av ord som inte är poesi vill göra gällande att

detta är ett helt och hållet medvetet och avsiktligt budskap. Detta är helt enkelt osant när det gäller dans som konstart. Ur författarens och poetens synvinkel är det givetvis viktigt att poängtera ordets möjligheter.

Kan man säga det behöver man inte måla det. (Bodil Malmsten, *Dialoger* 36/96, "Arbete och yrkeskunnande")

Vad Isadora Duncan och andra konstnärer försöker kommunicera är detta: "Detta är en särskild sorts delvis omedvetet budskap. Låt oss ägna oss åt denna särskilda sort av delvis omedveten kommunikation." Eller: "Detta är ett budskap om samspelet mellan medvetet och omedvetet."

Det torde vara meningslöst att försöka eliminera missbruket genom att försöka ersätta det budskapet med ord, det vill säga genom att på ett rationellt sätt försöka *analysera* bort missbruksproblemet. Det gäller i stället, som LP-stiftelsen antyder, att *ersätta* det ena budskapet med ett annat budskap. LP-stiftelsen talar om "Jesus i stället för flaskan".

Enligt Bateson finns det en parallell mellan att "supa till" och att bli med i AA. *Båda är att övergå från en felaktig till en korrekt epistemologi.* Det bör därigenom finnas strukturella likheter hos AA och hos supandet, betraktade som budskap, eller om man så vill, ritualer. Om det är så att det medvetna och det omedvetna hos oss ligger i fejd, kränker varandras gränser, tar krigsbyten, så är det i och för sig inte särskilt konstigt att en människa kan få en frälsningsupplevelse, och att denna upplevelse kan upplevas som abrupt, oväntad, och som något som kommer utifrån, från Gud. Om människans medvetande uppfattas som något som står i strid med det omedvetna är det naturligt att när det omedvetna avgår med segern upplever vårt medvetande det som något som drabbar oss utifrån. Vårt undermedvetna kan en längre tid ha berett sig på förändring, mognat till ett "maktövertagande". I så fall kan förändringen ibland komma oväntat, som en blixtnad från en klar himmel. Huruvida den epistemologiska bristningen sker långsamt och mjukt eller plötsligt kan vara en fråga om personlighet, om det individuella behovet av kontroll över det omedvetna. Om kontrollbehovet är stort så lär omvändelsen, bristningen, dröja men kanske bli desto mer manifest, men om kontrollbehovet är litet kanske inte "väckelsen" ens är nödvändig. Den människan lever ett liv i "salig osäkerhet", ständigt beredd på "inbrott" från sitt omedvetna. (Flera av formuleringarna i det här avsnittet kommer från en radioandakt den 18/11 1992, hållen av Marianne Blom på temat *Som en tjuv om natten.*)

Den behandling som LP-stiftelsen erbjuder är en vägledning för individen till att ge upp medvetandets kontroll över det omedvetna. Alkoholistens nyktra liv är det medvetet kontrollerade livet, det liv som det är något fel på eftersom den nyktra alkoholisten löser sitt problem genom att förgifta sig med sprit hellre än att på något annat sätt ge upp kontrollen över sitt omedvetna. Att supa sig full är att medvetet

öppna vägarna till det omedvetna, ett medvetet sätt att sluta kontrollera det omedvetna. Den terapi som LP-stiftelsen erbjuder är ett alternativt sätt att låta kontrollen över det omedvetna fara. Inslag i människans omedvetna kan kanske sägas motsvara det som LP-stiftelsen presenterar som Gud, och den hjälp som människan söker och får, i och av sitt eget omedvetna, kan av LP-stiftelsen presenteras som Guds hjälp. Denna form för det egna omedvetna är i så fall en viktig sak, framför allt för att människan har svårt för att lita på sitt omedvetna. Att säga att *Gud hjälper mig* ger en större tillförsikt än att tro sig ha egna omedvetna resurser av förnuftig karaktär.

För den som lyssnar till den intellektuelles utläggningar om livets komplicerade villkor kan det framstå som ett mysterium hur de icke-intellektuella alls klarar av att leva. Förvåningen blir inte mindre av att de icke så verbala, analytiska och intellektuella till och med tycks kunna leva ett många gånger lyckligare liv än den intellektuelle, böjd att analysera allt, att ständigt behålla kontrollen. Förklaringen kan delvis finnas i det att vårt livs lycka eller olycka i relativt ringa mån beror på vad vi faktiskt är medvetna om. Det mesta av vårt liv produceras med hjälp av algoritmer som vi är tämligen obekanta med. Den som kräver att få vara helt medveten om vad som händer, den som vill ha full kontroll över tillvaron, är illa ute eftersom något sådant inte är möjligt. John Lennon lär ha sagt att "Du förstår, intellektuella kan inte *känna* någonting, så man måste förklara allting för dem." (Citatet finns i DN, 31/1 1994, Motroten, Carina Waern: "You see, intellectuals cannot *feel* anything, so you have to explain everything for them".) Den intellektuelle *kan* naturligtvis känna men tillåter sig kanske inte. På LP-stiftelsen berättades ibland om "analytikern", han som inte kunde ta till sig någonting om han inte först hade analyserat det med sitt språk. Enligt berättelsen förblev mannen ohjälpt till den dag han förstod att sluta analysera och ta till sig budskap och behandling på andra nivåer av sitt mentala system än det direkt medvetna.

Den verbale rehabiliteranten anses i LP-stiftelsen inte ha någon särskild fördel av sin talang. Att formulera sig väl och effektivt är en förmåga som mest riktar sig till omvärlden. Den språkligt begåvade kan vinna fördelar genom sin särskilda överlägsenhet, men bara gentemot *andra*. Mot sig själv lönar det sig föga att vara vältalig. Bateson förordar ingalunda ensidighet åt något håll. Vårt medvetande framstår som ohjälpt och patogent om det enbart förlitar sig på medvetet tänkande, men den omedvetna delen av vårt mentala system står sig troligen lika slätt utan ett samarbete med vårt medvetna.

## 20 Den irreversibla forskningen

I begynnelsen var praktiken. Sedan kom utbildningen. Forskningen kom sist. I dag ser sig forskarsamhället emellertid som om det omvända vore naturligast, som om varken utbildning eller praktik *borde* förekomma – kanske inte *kan* förekomma – innan forskarna varit på plats och gjort och sagt sitt.

Ett målinriktat samarbete mellan forskning och undervisning, eller mellan forskning och praktik – en fokusering på välfärden sådan den styrs till att bli genom vår policyapparat (riksdag, regering, centralbyråkrati) – kan föra till ett mångfaldigande av såväl nya sociala problem som nya professioner. Policyapparaten kan invaggas i tron att den åstadkommit bästa möjliga lösning eftersom forskningen mest intresserar sig för att styra och ställa med praktiker och pedagoger.

Praktiken agerar i själva välfärden, i den aspekt av vårt samhälle som är generaliserad och riktad till individen. Denna aspekt är ett utflöde och ett resultat av välfärdsstatens policyskapande aspekt, den apparat som utifrån legitimiteten i kollektiv representation bestämmer politiken. Undervisningen befinner sig mellan praktiken och policyapparaten. Den har i viss mån privilegiet att *tolka* välfärdspolitiken men måste följa – lära ut och förklara – de lagar och bestämmelser som policyapparaten fastställt. Forskningen å andra sidan hämtar sina data i praktiken, i undervisningen, och riktar (borde rikta) sina resultat primärt till välfärdsstatens policyskapande aspekt.

Forskningen kan i princip förhålla sig fritt till såväl gällande lagar som rådande praktik. Den professionsinriktade undervisningen har inte samma grad av autonomi. Skulle en forskare komma fram till en behandlingsmetod mot till exempel missbruk, som är klart effektiv men som strider mot gällande lag och rådande policy, kan inte undervisningen utan vidare förmedla den kunskapen. Att föra samman forskning och undervisning, eller forskning och praktik – för att *gemensamt* lösa problem – kan vara att bortse från välfärdsstatens arbetsfördelning.

Den samhällsvetenskapliga forskningens uppdrag är, eller borde vara, att betrakta verkligheten, praktiken, undervisningen, för att se om den policyskapande maskinen lyckats eller misslyckats. Forskningens resultat bör därmed inte i första hand riktas *direkt* till praktiken, utan till den policyapparat som formar den verklighet som socialarbetare i vid bemärkelse förväntas hantera. Det kan så vara att varken policyapparat, praktik eller undervisning "från början" gett forskningen detta uppdrag. Det är kanske självpåtagat.

Den sociala forskning som förväntas vara användbar inom undervisning och/eller praktiskt omsättningsbar har karaktär av social teknologi eller välfärdsteknologi. Sociologin och kanske i än högre grad forskningen inom socialt arbete är, menar Mikael Carleheden (1998), i hög grad hjälpvetenskap åt förvaltningen. Teorin har i denna forskning en sekundär roll.<sup>18</sup> Kanske måste problemet lösas, menar han, genom att forskarna återvänder till en grundläggande samhällskritik och lämnar den sociala teknologin.

Forskningen skall medvetet organiseras så att dess resultat via grundutbildningen och via samarbetet med fältet omsätts i praktisk tillämpning på olika samhällsnivåer. (Ur ledigkungalörelse, Göteborgs universitet, 1977, för den första professuren i socialt arbete, refererad i Stål och Svedberg 1987:47)

Här stimuleras den sociala teknologi som Carleheden uppmärksammar. Huvuduppgiften för forskningen riskerar bli att genom undervisning och praktikersamverkan "fixa till" det sociala arbetet *utan* att dess grundläggande förutsättningar behöver rubbas. Inriktningen hos det sociala arbetet förutsatte ett godkännande av välfärds politikens grundvalar. Problem som "blev över" eller som blev ett oavsiktligt resultat av politiken hamnade på *forskarnas* bord, inte på politikernas.

Jag kan förstå att såväl praktik som policyapparat hoppas på forskningens hjälp med att lösa vad som kan uppfattas som problematiska teknikaliteter. Kanske har forskarna sig själva att skylla, på den punkten. Forskning framställs idag – även av forskarna själva – inte sällan som ett universalmedel. Ge bara forskningen vad forskningen vill ha så kommer den att lösa problemen! Så kan undermeningen uppfattas.

En effektiv kritisk forskning – på samhällsnivå – kommer eventuellt att *ändra* på praktikernas förutsättningar, vilket i sin tur kanske kommer att onödiggöra en teori-lös social teknologi. Forskarna har här en uppgift som antagligen inte kan utföras av praktikerna själva. De har i regel både idéer och teorier men intresserar sig inte för, eller har tiden och möjligheten till, övergripande analys samtidigt med sin praktik. När praktikernas villkor förändras förändras även praktiken, *utan* att forskarna behöver intervensera på den fronten.

Forskningsfinansiärerna – till synes i samförstånd med samhällets ledning – nöjer sig med social teknologi när de kunde få *social kritik*. FoU-verksamhet är, i detta perspektiv, *gefundenes Fressen* för samhällets makthavare. I FoU tampus forskare och praktiker med *varandra*, kritiserar kanske *varandra* för oförståelse och ointresse, medan den politiska nivån förbigås. En förändring kan möjligen ske genom att forskarna i ökande grad *lierar sig* med praktikerna i en välgrundad kritik av samhällets policyskapande skikt. Kritiken behöver inte bli politiskt ensartad men kan överge sin självpåtaga socialteknologiska begränsning.

Vårt politiska ledarskap synes emellertid ense om "mer forskning" som *lösenord* för – om än inte lösningen på – samhällets allt besvärligare krux. Storsummor beviljas för att lösa dessa frågor i forskning. Det må gälla våra hus, vår miljö eller våra sociala krämpor.

Men är det verkligen forskning som behövs i alla lägen? Generationer svenskar har under tusentals år byggt hus som inte drabbats av mögel. Sjöarna var rena, innan industrin började använda dem som slaskhinkar; luften var klar, innan skorstenar och avgasrör förpestade den. Gamla och sjuka fick förr en enkel behandling som kallades vård, vilket innebar att någon tog hand om dem och skötte om dem som medmänniskor, inte som paket.

Måste vi verkligen forska på allt detta? Måste vi forska för att förstå trivialiteter och självklara samband. Kan vi aldrig lära av tidigare generationers erfarenheter, det som brukar kallas tyst kunskap eller handens kunskap? Nu tycks man förutsätta att det behövs forskning på praktiskt taget allting här i samhället, hur enkelt det än kan förefalla, som om forskningen i sig skulle ge konkreta lösningar. (Tore Frängsmyr, SvD 9/8 1998, s. 12)

Politik förefaller inte längre vara *att vilja* utan *att bevilja*, medel för mer forskning. Frängsmyr radar upp termer som devalverat begreppet forskning: utvecklingsarbete, tillämpad forskning, sektorsforskning, riktad forskning. Utvärderingsforskning är ett annat exempel.

Kanske har den allmänna, naiva och oreflekterade synen på forskning aldrig uttryckts bättre än i termen sektorsforskning. (ibid.)

Sektorsforskningens uppgift tycks vara, skriver Lars-Erik Lundmark, att förändra, förbättra och utveckla praktiska färdigheter, inte att "fånga in verkligheten och göra den mer begriplig eller tackla föreställningar om hur saker och ting hänger ihop" (1997:27).

Den osjälvklara kontakten mellan praktiker och forskare – när forskarens datainsamling är avklarad – har sin motsvarighet i en lika lite självklar interdisciplinär forskarkontakt. Praktikernas motvilja mot att försöka praktisera det forskarna kommit fram till motsvaras av forskarens olust inför kritik och/eller goda råd från något annat vetenskapligt ämne. Har de båda motviljorna kanske samma karaktär?

Forskarnas skyldighet att informera om sina resultat är lagfäst. Det är forskningens *tredje uppgift* vid sidan om utbildning och forskning (Tydén 1997:13). (För praktikernas del finns dock ingen motsvarande skyldighet att *tillgodogöra sig* forskningsresultat!) Men har forskningen någon annan *egentlig* uppgift än att utifrån praktikernas verklighet – där forskarna hämtar sina data – formulera en kritik av samhällets sociala ordning? Praktikernas uppgift och skyldighet, å andra sidan, är att lösa sina uppgifter på bästa sätt utifrån de förutsättningar som ges. I de förutsättningarna ingår givetvis även de forskningsresultat som *visar sig* praktiskt användbara, och som passerat den eklut som grundutbildning och vidareutbildning är, eller borde vara.

Börjeson och Ahrne noterar att forskningen i socialt arbete varit "näst intill ointresserad av att beskriva resultaten av de insatser som socialtjänsten genomför" (2002:37). I stället har man ägnat sig åt kvalitativa analyser eller försökt beskriva "processer" i mötet mellan socialarbetare och klient. Intresset har mer varit det sociala arbetets "väsen" än dess konsekvenser för klienten.

Forskarnas beskrivning av det sociala arbetet har ofta varit starkt kritisk, men denna kritik har inte formulerats på ett distinkt sätt. Svårigheterna att "överföra" forskningens resultat till socialarbetarna kan till en del bero på att resultatens tillämpningsvärde inte är uppenbart för dem. (2002:38)

Det återstår kanske att se om forskningens kritik verkligen *kan* formuleras på ett "distinkt" sätt. Min erfarenhet är att praktiken ofta visar sig vara alltför komplex för att forskningen ska kunna formuleras som praktiskt användbar kritik.<sup>19</sup>

Kunskapsbehovet i socialtjänsten har delvis uppstått genom välfärdssamhällets

framväxt. Den kunskap som fanns inbakad i det tidigare samhället, som var anpassad till de yttre förutsättningar som då fanns, och som där "tog hand om" många problem redan innan de hade identifierats som problem, den kunskapen – eller dess motsvarighet för vårt samhälle – försöker vi nu erövra genom "forskning".

Jag menar inte att samhället var "bättre" förr. Antagligen var det snarare "sämre" förr.<sup>20</sup> Men citattecknen markerar att det är svårt att säkert *veta* om det är bättre eller sämre nu än förr. Vilket tidsperspektiv ska vi anlägga, vilka aspekter ska vi betona? Ska vi ta med ekologiska frågor, internationell rättvisa, och så vidare? Talar vi om människosläktets överlevnad på lång sikt har jag svårt att se att vi går åt "rätt" håll. I väntan på undergången är det ändå så att vårt samhälle är så till den grad ekonomiskt framgångsrikt att vi nu har råd att på ett långt bättre sätt än tidigare bekymra oss om såväl våra fattiga som våra sjuka. Det är kanske inte särskilt märkligt att det bekymret visar sig vara komplicerat.

Hursomhelst. I vår strävan att förändra samhället – för att vi alla bland annat ska kunna bli mer oberoende och självständiga – har vi odisputabelt om inte skapat så ändå blottat en del svårigheter som vi nu försöker komma till rätta med, genom forskning. Vi betar oss som om vi inte visste att många av våra samhällsproblem har uppstått på grund av att vi medvetet har *förändrat* vårt samhälle i för oss "önskvärd" riktning. Att bedriva forskning om dessa problem ger oss alibi för att inte behöva ändra vårt samhälle och vårt sätt att leva – i för oss "ofördelaktig" riktning. Det är möjligt att den ordningen måste godkännas, men det bör i så fall ske öppet. Som det nu är kan social forskning vara den slöja vi drar över vår nya samhällsordnings mer diskutabla konsekvenser. Forskning blir ett led i en legitimering av vår önskade livsstil. Vårt sätt att leva orsakar oss visserligen stora problem men vi satsar stora resurser på att forska om dessa problem!

Jag menar inte att praktikerna är mera klarsynta än forskarna eller att praktikerna i högre grad än forskarna *vill* verklig förändring och problemlösning. Snarare är praktiker och forskare på den punkten i maskopi. De flesta av oss vill *inte* förändring om det kostar oss vår livsstil. Såväl forskare som praktiker tillhör den del av vår befolkning som dragit relativt långa strån i livets slumpspel. En verklig förändring skulle kanske vara ofördelaktig för oss!

Detta har betydelse för att praktiker och forskare i stor utsträckning samarbetar bra när det gäller att *ge* forskningen nödigt underlag för beskrivning och analys. Men den omvända processen – tillämpningen av forskningens resultat – är mindre självklar eftersom dessa resultat inte löser problemen utan kanske bara något modifierar deras hantering.

Samhällsforskare blir inte sällan på en gång bekymrade och entusiastiska av att finna ett samhällsområde "otillräckligt utforskat". Man oroar sig över att en verksamhet *pågår* utan att forskarna ännu sagt sitt. Entusiasmen hämtas ur tanken att något skulle kunna bli bättre genom forskning. Forskningen vill, kan det tyckas, lägga un-

der sig det ena verksamhetsområdet efter det andra, vill vara den sektor som vet bäst. I regel bekymrar det inte forskarna att praktikerna inte bryr sig om forskningens resultat. Enligt mitt synsätt är det i sin ordning. Jämförd med forskningens inte sällan rätt motstridiga "forskningsresultat" uppvisar praktiken, på gott och ont, en imponerande oföränderlighet.

Jag vet att inte alla praktiker är "Guds bästa barn". Mycket skulle vara annorlunda om de så vore. Inte alla socialtjänstens arbetare förstår allvaret i sin uppgift. Utbildning, arbetsledning och politisk ledning har alla sitt medansvar på den punkten. Dessutom förvånar det att klienten alltjämt saknar självklar rätt till biträde i sitt möte med socialtjänsten. Kunde det vara en uppgift för kyrkan och dess diakoni?<sup>21</sup>

Det förändringsarbete som baseras på forskning eller utredning innebär ofta omfattande förändringar inte sällan av organisatorisk art. Den utredare som intresserar sig för organisation föreslår gärna en *omorganisering* som botemedel för ett upplevt problem. Men en organisatorisk förändring medför i regel att en avsevärd mängd av tyst kunskap försvinner genom att den blir irrelevant för den enskildes nya arbetsuppgifter. En omorganisering – personal och övriga resurser oförändrade – kan se ut som en systemisk åtgärd men behöver inte vara det. Batesons utvidgning av gränserna för det individuella mentala systemet ger kanske en aning om komplexiteten hos en organisation.

Systemteorins grundregel är, att om man vill förstå något fenomen eller någon företeelse, så måste man beakta det fenomenet inom kontexten för alla *fullbordade* kretslopp, som är relevanta för det. Betoningen ligger på betraktandet av det fullbordade kommunikationskretsloppet och implicit i teorin är förväntningen att alla enheter som innehåller fullbordade kretslopp kommer att uppvisa mentala karakteristika. Det mentala är, med andra ord, immanent i kretsloppet. Vi är vana vid att tänka på det mentala som på något sätt innefattat inom "skinnet" på en organism, men kretsloppet är *inte* innefattat inom "skinnet". (Bateson 1971:244)

Den sociala omsorgen om människor är i varierande grad ett viktigt inslag i all verksamhet. Den är helt dominerande i den verksamhet som har benämning social omsorg. I social omsorg är den mellanmänskliga relationen avgörande, inom och utom den organisatoriska ramen. Att rumstera i den formella uppbyggnaden av en organisation utan tid att beakta "det fullbordade kommunikationskretsloppet" bryter således mot en regel av annat slag än lagar och förordningar.

Är verkligen forskarna mest lämpade som partners till praktiker med uppdrag att utveckla sin verksamhet? Borde andra människor hjälpa till eller är själva förutsättningarna eller omständigheterna för praktikerna ett hinder för utveckling? Är det till exempel övningar i improvisation som praktikerna behöver?

Var går egentligen gränsen mellan konst och vetenskap? Eller för den delen – mellan form och

innehåll? Är vissa kunskapstyper lättare att omvandla till praxis än andra? Finns det något skäl eller någon möjlighet att hävda att vetenskap är bättre än andra kunskapstyper? (Lundmark 1997:26)

Bengt Börjeson oroar sig för att ett professionellt och vanställande språk hos socialarbetare kan vara inlärt i samband med *utbildningen* till socialarbetare (1998:2). Är landets socialhögskolor att hoppas på i en gemensam uppgift mellan forskare och praktiker för att kritisera tingens grundläggande ordning? Ligger en del av problemet i att den sociala forskningen har för stort inflytande över utbildningen av socialarbetare?

Det gick bra på universitetet, men jag märkte att jag utvecklades i en riktning där jag skulle förlora i spontanitet. Jag hörde mig själv resonera och upptäckte att analyserandet hindrade mig från att uppleva saker. Jag tror inte att man kommer på djupet genom att analysera. Jag tror att man kommer ned på djupet genom att *uppleva* på djupet. (Hanna Schygulla, DN 7/3 1999, s. B1. Journalist: Betty Skawonius)

Det är antagligen billigare att bevilja medel för mer forskning om sociala problem än att göra det möjligt för praktikerna att utifrån sin *erfarenhetskunskap* och *upplevelsekunskap* lösa problemen. Att satsa på forskning – mer teoretisk kunskap – ger intrycket att anslagsbeviljarna vill att det ska bli rätt från början.

Bakom det ligger en föreställning att högre teoretisk kompetens omedelbart leder till högre kvalitet. Det är en oflekterad kunskapssyn som leder till förakt för erfarenhetsbaserad mänsklig förståelse och ett slags sinnenas kunskap, säger professorn och arbetslivsforskaren Ingela Josefson vid Södertörns högskola söder om Stockholm. (DN Mars 1999, journalist: Sigrid Bøe)

Forskning är tvivelsutan en annan aktivitet än praktiskt arbete. Det är sällsynt att finna forskaren och praktikern i en och samma person, åtminstone där forskning och praktik rör samma sak. Det förekommer onekligen inom medicin och inom andra övervägande naturvetenskapliga eller tekniska discipliner. Men på det sociala fältet är kombinationen rar.

Man kan få tanken att praktik och vetenskap inom det sociala området är mer eller mindre oförenliga. Forskning är en sak, praktik en helt annan. Några ägnar sig omväxlande åt båda men går då över en gräns, byter existens, kan inte vara i båda samtidigt. Forskning är beskrivningar och tolkningar med ansatser till allmänt hållna goda råd till praktikerna. Men råden är ofta för generella eller för inlindade för att ens upptäckas. Forskarna ojar sig å andra sidan över praktikernas bristande intresse för de raffinerade resonemang forskarna erbjuder.

Den förenkling som forskningen och forskningsprocessen representerar – en förenkling av den goda praktikens nödvändiga komplexitet – måste till för att en produkt ska bli materiellt möjlig och läslig. Verkligheten visar att forskningsprocessen är möjlig i den riktningen, det vill säga *från* besök i praktiken *till* en vetenskaplig

produkt. Att den processen är möjlig i en riktning innebär dock inte automatiskt att den är möjlig i andra riktningen, från forskningsprodukt direkt till förändrad praktik. Forskningsprocessen är i den meningen kanske *irreversibel*.

En anledning skulle i så fall vara att forskningsprocessen innebär en förenkling, en avskalning av förmodat mindre viktiga inslag i empirin eller ett utelämnande på grund av svårigheten att omforma empiriska inslag till lämpliga forskningsdata. Förenkling, avskalning, utelämnande, allt måste ske utan visshet om konsekvenserna av en tänkbar motsvarande strippning i den konkreta studerade praktiska verkligheten. Och man kan vara rätt säker på att allt det "borttagna" har sin betydelse i praktiken.

Att kasta om forskningsprocessen, för att utifrån erhållna resultat åstadkomma en förändrad praktik, en ändrad empiri, skulle rimligen kräva även en omkastad strippning. Problemet med det är att forskningens resultat – det som ska implementeras – då måste inkludera, påklädas, faktorer som tidigare av olika (goda) skäl lämnats utanför. Om inte skulle motsvarande faktorer antagligen inkluderas okontrollerat. Där ungefär tar min föreställningsförmåga slut, och därav min förmodan att forskningsprocessen *kan vara* irreversibel.

Den fråga som är aktuell – till exempel för Socialstyrelsen i dess strävan att uppmuntra ett samarbete mellan praktiker och forskare, bland annat i form av regionala FoU-enheter – är kanske inte forskningens irreversibilitet utan i vilken mån forskningsprocessen som process – *före* sin final i en skriven produkt – kan vara reversibel eller snarare kan oscillera mellan forskning och praktik eller mellan impulser till praktik och impulser till forskning.

Min erfarenhet av forskning kontra praktik är att forskningsprocessen är i det närmaste värdelös som dialog med praktikerna, helt enkelt på grund av praktikernas komplexa kunskap och komplexa verklighet, av vilken forskaren bara tillgodogör sig en bråkdel. Det är ingen lösning (för forskningen) att forskaren låter sig sjunka in i praktikernas verklighet, för antingen blir han då en förhoppningsvis *god* praktiker (*goes native*) eller en *medioker* med ett ben kvar i observation. Medioker därför att såväl praktik som forskning kräver sin kvinnas och sin mans odelade uppmärksamhet.

Forskaren och praktiken kan alltså inte mötas i ett praktiskt utvecklingsarbete? Onekligen dystert om så vore. En möjlighet återstår kanske. I datainsamlingsskedet (med informella metoder) imponeras jag i regel av *praktikernas teoretiska hållning* till och *strukturerade kunskap* om sin praktik, den teori som forskaren kan ta fasta på, eventuellt utveckla och använda i sin analys, och som kan tyckas utlöst av forskarens naiva frågor. Det som kunde ske är att den reguljära forskningsprocessen cederas och ersätts med en funktion som på ett systematiskt sätt, och så långt möjligt, tydliggör och prövar den teori som redan finns hos praktikerna men som dessa sällan får tillfälle att tydliggöra.

Börjeson och Ahrne är tveksamma till bilden av FoU-enheterna som "det dolda

universitetet”,<sup>22</sup> Enheternas ramar är tydliga och förpliktigande. Man ska göra än det ena än det andra. Innovation och gränsöverskridande tycks fjärran.

Man verkar inom differentierade nätverk av aktörer, men FoU-miljöernas position inom dessa förefaller att utvecklas mot allt större stabilitet över tid, exempelvis när man hunnit visa vilka möjligheter och vilka begränsningar som gäller för FoU-enheternas roll för att skapa kunskaper om socialtjänstens praktik. (2002:59)

Uppkomsten av denna ”stabilitet” går att tänka sig grafiskt. En enhet som i en planeringsfas mer eller mindre svävar fritt i utrymmet mellan sina presumtiva intressenter, fixeras successivt i sin position genom att allt fler av intressenterna sträcker ut sina tentakler och etablerar en länk. Efterhand blir resultatet att enheten visserligen *ser ut* att alltså vara fri men i själva verket snarare är fixerad genom mängden etablerade band. Alternativet är, om något, frihet, oberoende *och osäkerhet*. Universiteten har (kanske) löst problemet på sitt sätt. För FoU-enheterna ser det lite mörkt ut.

Bör den tanken överges att praktikernas behov kan lösas i samma veva som forskarnas intressen tillgodoses? Kanske är de båda oförenliga. Det finns hos praktiker och en del centrala administratörer en skepsis mot ”metoder” och ”recept” från forskarhåll. Inom det sociala området är inte vetenskapens produkter sådana att de utan vidare kan användas som konkreta, detaljerade råd till praktikerna. Sammanställningen ”forsknings- och utvecklingsarbete” förleder våra tankar. Är ordet ”utvecklingsarbete” missvisande? Möjligen handlar det om *en verksamhet som vi ännu inte klart har definierat*. Att denna verksamhet faktiskt *pågår* råder det ingen tvekan om, men den har inget bra namn. Det är kanske inte utvecklingsarbete och kanske inte en helt medveten process. Har det mer med upplevelser och känslor att göra?

Tanken att den sociala praktiken har något att hämta hos den sociala forskningen kommer antagligen från en sammanblandning, i metod, förutsättningar och konsekvenser, av samhällsvetenskap/social vetenskap och naturvetenskap. Det nära förhållandet mellan naturvetenskapliga discipliner och näringsliv, till exempel, har kanske fått oss att tro på ett motsvarande samarbete, lika möjligt och fruktbart, mellan å ena sidan vetenskapliga institutioner för socialt arbete och sociologi och å andra sidan socialtjänsten. Kanske är det enkla principer som ligger i botten på socialtjänstens praktik och dess förhållande till sin egen utveckling. Värderingar och riktning är antagligen viktiga liksom att den som direkt och konkret vill förändra något själv måste *vara en del* av det som ska förändras (Mead 1942).

Forskningsinformation är inte främst ett problem för praktiker/forskare på fältet. Här har utbildningsväsendet den viktiga uppgiften. *Fortbildning* för offentligt anställda är än viktigare för forskningsinformationen. De institutioner där socionomen, hälsovårdsinspektören, diakonen och så vidare, fick sin grundläggande for-

mation *kan inte fråntas ansvaret* för sin elev bara för att denne börjat praktisera. En tydligare sådan ordning – spänstigare och långvarigare band mellan praktiserande elev och skola – skulle förnya undervisningen på samma gång som den skulle förnya praktiken på fältet och ställa nya krav på forskningen.

Forskningens funktion skulle bevaras renodlad, med datainhämtning på fältet, teoretisering, produktion, kritik. Undervisningens funktion skulle renodlas, med prövning och överföring av kunskap, gammal och ny, grund och vidareutbildning. Praktikens funktion skulle renodlas, med kunskapsinhämtning, praktisk realisering, utveckling. En risk med nuvarande FoU-trend är att *ansvarsfördelningen blir diffus*. Praktikerna har i regel *ansvaret* för sin verksamhet och måste därför stå någorlunda fria från influenser från forskarhåll. Ty forskarna har *inte ansvar* för det praktiska arbetet. Forskarna har ansvar för sin forskning, inte för hur resultaten används.

Tydén betonar att forskningsinformation ”i ett brett perspektiv” bör inkludera *en nedtoning* av förväntningarna på forskning. Informationen bör tala om att även forskning speglar intressen och värderingar som kan ha begränsad relevans.

En viktig pedagogisk uppgift är att lära ut vad forskningen kan bidra med och ge människor rätt förväntningar på vetenskapliga forskningsresultat. (1997:17)

Det kan vara så att praktikerna – med sitt direkta ansvar – *vet* att forskningens bidrag är begränsat användbart i praktiken, och att de därför visar upp måttligt intresse för forskningens resultat? Att samhällsforskningen påverkas av forskarnas egna värderingar är inget bra argument för en ymnig spridning av allehanda forskningsresultat *direkt* till den praktiska nivån. Det ligger en fara i att forskning, ibland med massmedias hjälp, uppfattas som neutral och som sanning, och därför lättare slinker förbi politisk granskning.

Eftersom forskningens resultat i regel kan uppfattas som *något nytt* är en implementering av resultat i sig *en försöksverksamhet*. Ett utvecklingsarbete genomfört som ett projekt med *särskild* personal och *särskild* ekonomi och med *särskild* uppmärksamhet på sig är inte säkert ett allmänt genomförbart projekt med *ordinarie* (kanske mindre intresserad) personal, *ordinarie* ekonomi och *ordinär* uppmärksamhet. Utvecklingsprojekt är en artificiell situation med egna förutsättningar, vars verkan inte säkert gäller utanför projektets ramar.

Tydén noterar att landstingen i sin nya roll som forskningsintressenter förefaller betydligt mer intresserade av de *indirekta* följderna av FoU-arbete än av den nya kunskap som kommer fram.

Syftet med forskningsinformation är intimt förknippat med de motiv som ligger bakom en FoU-satsning. Då landstingens huvudmotiv för FoU-insatser inte är en önskan om ny kunskap, utan snarare att få igång själva FoU-processen, kommer detta att präglade forskningsinformationen. (1997:20)

Tydén går inte in på *vad* det är i FoU-processen som landstingen vill åt. Man kan tänka att det är själva känslan (hos personalen) av förestående förändring, av beredskap på omorganisering, kanske nedskärning. Är kommunernas FoU-intresse i själva verket ett förberedande led i en redan planerad successiv nedmontering av kommunal service? Det tidigare forskningssverige utmanas, skriver Tydén (1997:20), av "nya aktörer som har sin styrka i en närhet till olika praktikergrupper". Den styrkan kan således vara störst när det gäller forskningsprocessens *indirekta* effekter och kan motsvaras av *ett underläge* för de personalkategorier vars verksamhet är forskningens objekt.

I den forskning som finansieras av "neutrala" anslagsgivare, typ Vetenskapsrådet, är forskningens objekt relativt starka. De planerat beforskade kan säga nej till forskningen, avbryta datainsamlingen eller motarbeta projektet om de känner sig ofördelaktigt behandlade. Den *rundgång* som kan bli resultatet av FoU-verksamhet – där finansiärer, forskare och informanter ingår *i en och samma organisation* – kan osynliggöra fördelningen av makt och ansvar.

Socialt arbete karakteriseras av uppdelningen mellan *hjälpare* och *mottagare* i varierande benämning och skepnad. Hjälparna är i ökande grad utbildade och kanske till och med *specialiserade*. Mottagarna är som de är, utbildade i sin roll, om än inte obildade. Samtidigt är mottagarna i flera och avgörande avseenden hjälparna överlägsna. Deras "kunskapsproduktion" är av ett annat slag men fördenskull inte mindre raffinerad, inte mindre verksam och användbar. FoU-verksamhet kan i många fall neutraliseras av en motsvarande utveckling på mottagarsidan.

Brukarnas teoretiska apparat är avancerad men okänd och kanske föga användbar för såväl forskare som praktiker. FoU-verksamhet sker i regel *utan* mottagarnas direkta medverkan. Våra socialhögskolor fungerar relativt smärtfritt, bland annat därför att undervisningen bedrivs *utan samtidig konfrontation* med klienter. Det finns en risk att forskning och undervisning i otillräcklig grad tar hänsyn till att en *motsvarande* aktivitet pågår på den *motsatta* sidan. Här finns samtidigt en möjlighet till något annorlunda, dit vi kanske ännu inte vet vägen, än mindre vart den skulle leda.

Tanken att teorin kan gå *före* praktiken – i socialt problemlösningsarbete – bygger på föreställningen att den sociala forskningen kan vara *prediktiv*, kan förutsäga vad som kommer att hända, som resultat av åtgärder. *Enligt min mening saknar social forskning förmåga till förutsägelse*. En sådan förmåga ligger inte inom möjlighetens gräns. Anledningen är naturligtvis människans, klientens, frihet och förmåga att förstå åtgärdens syfte och *välja* respons.

Forskningens uppgift är att analysera ett läge och utifrån det dra några slutsatser om varför det blev som det blev. Sådan analys kan ge *anledning till systemiska förändringar* i en verksamhet, men det är något annat än prediktion. Problemet gäller inte bara förhållandet mellan forskare och praktiker. Det gäller också den interna organisationen och förhållandet mellan praktiker och praktikers ledare.

Forskning är *skapande* verksamhet. Skapandet är forskningens största attraktion. När skapelsen är fullbordad (publicerad) är de flesta forskare nöjda. Om forskningsresultaten sprids och uppmärksammas är det en bonus som samtidigt kan vara ett problem. Att försöka *använda* forskningsresultat i praktiskt arbete har inte samma skapande karaktär som den ursprungliga forskningen har. Det är inte lika kul helt enkelt. Men praktikerna har rimligen *samma lust* till skapande verksamhet som forskarna. Ett krus för koordination mellan forskning och praktik finns här: *Hur göra mötet kreativt för båda parter?*

Det är inte säkert att lösningen finns i ett möte mellan praktiker och forskare. Det mötet är, menar jag, en nödvändig självklarhet i den reguljära forskningsprocessen. Det är praktikerna som ger forskaren den information som efterhand omvandlas till en vetenskaplig produkt. Det mötet måste, för att vara fruktbart, präglas av forskarens respekt och ödmjukhet inför praktikernas kunskap och praktikernas verklighet. Det är givet att *det* mötet mellan praktiker och forskare kan ge praktikern idéer till förändring, men reciprociteten i mötet ligger snarare i den tillfredsställelse som praktikern kan känna i att *ha och kunna förmedla* den praktiska och teoretiska kunskap som blir arbetsmaterial för forskaren.

Hur kan då praktikern få utlopp för *sin* kreativa förmåga? Eftersom praktik är en sak och forskning en annan så är antagligen praktikernas kreativa process annorlunda än forskarnas. Utvecklingsarbete är ingen dålig term om man med den menar ett arbete som *domineras av praktikerna* i lika hög grad som forskningen *domineras av forskare*. Praktikernas produkt, deras skapelse, är inte publicering utan *en kontinuerligt förändrad (förbättrad) verksamhet*.

Den fjärde part (brukarna är tredje) som deltar i spelet mellan forskning och praktik är den politiska och centralt administrativa nivån och utbildningsnivån. Även politiker och centralbyråkrater vill vara kreativa, vill skapa något nytt. Dessa centrala nivåer inom stat respektive kommun hämtar en del av sitt arbetsmaterial från forskning, en del från praktikernas värld och från den helt avgörande värld, brukarna (väljarna), som har att *finna sig* i det konkreta resultatet av denna (kreativa) cirkelrörelse och gör av detta sin produkt som i sin tur blir input i praktikernas kreativa process och eventuellt material för ny forskning. Denna skapande rundgång är till för att hålla oss alla med meningsfullhet och på gott humör, och den bidrar förhoppningsvis till att även nödtorftigt lösa våra problem och föra vårt samhälle vidare. Som enskild individ lyckas man emellertid endast undantagsvis att förmå den egna praktiken att rätta sig efter den egna teorin.

Ty jag förstår inte mitt sätt att handla. Det jag vill, det gör jag inte, men det jag avskyr, det gör jag. (Rom 7:15)

Det förefaller som om de flesta människor *inom sig* för den kamp vi här diskuterar, den mellan teori och praktik, mellan "forskning" och en faktisk verklighet. Kampen utkämpas mellan en ideal, förenklad och verklighetsbefriad teori och en praktik som

delvis är obefriad från det oerhörda levandet och som måste handla utifrån såväl medvetna som omedvetna förutsättningar. Därmed inte sagt att teorin, kulturen, samtalet, den samhällsvetenskapliga forskningen, *saknar* betydelse för praktiken. Tvärtom. Men betydelsen är inte direkt, inte manipulerbar och till sist ett offer även den för praktikens komplexitet. Den vetenskapliga teorin har ingen prioritet, ingen förtursrätt, inget prerogativ i förhållande till *andra* praktikpåverkare.

Samhällsvetenskaplig forskning förhåller sig kanske till praktiken på samma sätt som konsten förhåller sig till verkligheten. På teaterns område har Leif Zern kritiserat Lars Norén för att i pjäsen "Sju tre" åstadkomma en *glidning* mellan konst och verklighet.

Mellan teater och "liv". Mellan den frihet som dikten tillåter och den underkastelse som det faktiska alltid innebär. (Leif Zern, DN 8/5 1999, B5)

Zern citerar i sin tur Tomas Forser (Sydsvenska Dagbladet 3/5 1999) där denne kritiserar Noréns brott med "teaterscenens första spelregel. Den att aktören säger till publiken: Jag är inte jag men jag är också jag." Hos Norén säger de unga männen: jag är jag.

Det innebär att uppsättningen dramatiskt förvägrar publiken den distans som skiljer teatern från riten, den distans som är teaterns förutsättning för det raffinerade spelet mellan inlevelse och avstånd. Den distans som gör det möjligt att mer intellektuellt än sentimentalt förhålla sig till vad som framställs på scenen, bölja med i styckets dramatiska vågrörelser men ändå befinna sig på land, torr om fötterna, varm i hjärtat men kall i huvudet. (Tomas Forser, Sydsvenska Dagbladet, 3/5 1999, citerad hos Zern, DN 8/5 1999)

FoU-arbetet tenderar mer mot ritual än mot forskning respektive praktik. Det rituella är inte fel i sig. Tvärtom. Ritualen har en stor potential i praktiskt förändringsarbete, för såväl individ som kollektiv. Ett problem med FoU är att det presenteras som och framhårdas som, ett "samarbete" mellan forskning och praktik, men där forskningen ska stå för förändringsidéerna med utgångspunkt i sin traditionella syssla och roll, och där praktiken ska förändras. Inte mycket tyder på att just forskare skulle vara särskilt lämpade som rituella ledare i praktikens nödvändiga förändringsprocess. Forskningens roll är, i det samhällsvetenskapliga sammanhanget, i bästa fall att *förbereda* praktikern för ett (rituellt) deltagande i förändringen. Inför forskningens produkt däremot ska praktikern i bästa fall vara "torr om fötterna, varm i hjärtat men kall i huvudet".

Forskningen på det socialproblematiske området lider av att den inte lyckas greppa den fulla komplexiteten i sitt ämne. För mig innebär det tillkortakommandet att jag inte förväntar mig att praktikern ska kunna ha *direkt* nytta av mina resultat.

För det enda du kan vara säker på som författare är att du kommer att förlora i förhållande till

ditt stoff. Tillvaron är så oerhörd att det är omöjligt att komma i nivå med sitt ämne. (Sara Lidman, DN LördagSöndag, 17/4 1999. Journalist: Ulrika Kärnberg)

Predikarens ord (1:8) är inte mindre tydliga.

Allt arbetar utan rast,  
ingen kan utsäga det.

Det är kanske riktigt att praktikern trots forskarens tillkortakommande kan ha nytta av forskningsresultatet, få en ledtråd, en ny tanke. Men det är något annat än att praktikern ska kunna *använda* forskningsresultatet. Det kan ju också betyda att praktikern lär sig *formulera* sin uppgift på ett visst sätt, men utan direkt konsekvens för klienten.

Kanske är det till och med så att den *skönlitterära* författaren i många fall är mer direkt användbar för praktikern än den samhällsvetenskaplige forskaren, helt enkelt för att fiktionen mer medvetet försöker närma sig praktikens komplexitet i stället för dess teori. Harry Martinson varnade tidigt för kunskapen och för illusionen av struktur.

Vi börjar ana att vår vilsegång  
är ännu djupare än först vi trott  
att kunskap är en blå naivitet  
som ur ett tillmätt mått av tankesyn  
fått den idén att Gåtan har struktur.  
(Ur 13:e sången, Aniara, 1956)

Niklas Schiöler förmedlar Tomas Tranströmers synpunkter på förhållandet mellan översättning och ursprunglighet.

... att även en originaldikt utgör en översättning, att dikten är en manifestation av ett osynligt poem bortom de konventionella språken. Därför blir en tolkning till ett främmande språk ytterligare ett försök att förverkliga den ursprungliga dikten. Kärleken till poesin och viljan att ge ord åt dessa osynliga texter besegrar uppfattningen om översättningens omöjligheter. (Ur Förord till Tomas Tranströmer: tolkningar, Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1999)

Den samhällsvetenskaplige forskaren drivs, tror jag, av *kärlek till praktiken* och till det omöjliga företaget att ge ord åt fenomenet. Den kärleken kan ibland böttna medvetenheten om egen oförmåga till praktik eller i känslan av att ha en annan uppgift.

Att några av oss egentligen kommer från en annan värld och är skickade hit för att iaktta. Iakta mer än delta. Kanske är det det som menas med att vara schaman? (Windy, i Lars Gustafssons *Windy berättar om sitt liv, om de försvunna och om dem som ännu finns kvar*. s. 74)

Forskarnas möjlighet att i ett samarbete med praktiker påverka utvecklingen be-

gränsas i regel av deras oklara ställning i organisationen. En expertställning kommer lätt i motsättning till formell organisation och blir lätt bricka i ett spel som måste avgöras i formell struktur.

Metodbyrån hade ju egentligen ingen rätt att tala om vad distriktet skulle göra och kunde inte ens som andra delar av förvaltningsbyråkratin utfärda ukaser eller strypa penning- eller personalflödet till distriktet. Distriktet fick själva *välja* att låta sig påverkas, och i någon mån, ledas av Metodbyrån. (Sunesson 1985:150)

Ett direkt samarbete mellan forskare och praktiker kan lätt annulleras av den *formella* linjens organisation. Även det pekar mot en tydligare *omloppsstrategi* där lösningen på problem hos praktikerna får lov att ta vägen över den formella organisationen, inklusive politikerna. Därmed vinnas *en större klarhet i ansvar* för analys respektive implementering. Försök att få forskare och praktiker att gemensamt arbeta mot ett visst mål leder lätt till en underskattning av de kulturella faktorerna.

Att R fått med distriktet i ett projekt, som uttryckligen syftade till att göra arbetet kunskapsstyrt, till kartläggningar och överblick, innebar inte att ens huvuddelen av personalen i projektets första del var intresserad av att arbeta på detta sätt eller förstod vad de – enligt vår uppfattning – hade gått in på. (Sunesson 1985:152)

Det är svårt att se hur det skulle kunna vara annorlunda. Få av oss lyckas hålla två olika kulturer levande i oss på en och samma gång, i varje fall om båda hela tiden ska *praktiseras*. FoU-arbete förutsätter att det är möjligt inte bara för en eller två individer utan för hela *grupper*. Det är ingen lösning att *ens försöka* åstadkomma denna kulturella konsensus mellan forskare och praktiker. Det är ett för stort projekt.

Att en samhällsforskare i ett traditionellt forskningsarbete kommer särskilt långt i sitt försök att förstå praktikernas verklighet är osannolikt. I regel lyckas forskaren bara skrapa loss en och annan flaga av den komplexitet som praktiken – medvetet och omedvetet – står inför. Av dessa flagor bygger forskaren sin rapport, sin teori, sina förslag. Och ofta är forskarens arbete gott nog och värt beundran och uppmärksamhet. Så långt är allt gott och väl. Sune Sunesson kommer till slutsatsen att socialvårdens organisationer *går* att påverka.

De är varken oföränderliga eller oändligt motståndskraftiga mot påverkan. *Det är inte sant att varje idé om utveckling av socialt arbete alltid först måste komma från socialarbetarna själva.* Däremot måste idéerna om utveckling av arbetet vara förankrade, väl förstådda och praktiskt grundade i erfarenheter som de aktuella socialarbetarna gjort, kan göra eller lära av. (1985:154)

Just det. Och forskarnas primära uppgift är att samla upp praktikernas erfarenheter och egna teoretiska idéer, analysera och bearbeta och ställa i relation. Forskningskulturen är i regel väl skickad att göra den delen av jobbet. Problemet uppstår, menar jag, om flera led lämnas utanför processen, främst utbildningsapparaten och den

politiska och administrativa överbyggnaden. Dessa led har uppgiften att dels ”pröva” forskarnas resultat, dels i den mån prövningen blir positiv *se till att praktikerna ges förutsättningar för en förändring* och ges incitament, eller beordras om så behövs, till förändring. (”Prövningen” av forskningens resultat handlar givetvis inte främst om dess tillförlitlighet utan om dess förhållande till en rad andra påverkansfaktorer.)

Det finns *en* av flera grundläggande skillnader mellan praktik och forskning som riskerar att snarare fjärma än närma de båda aktiviteterna. Medan praktiken går ut på att, med givna resurser, på bästa möjliga sätt lösa en uppgift så öppnar sig för forskningen oändliga fält för *ytterligare* forskning. Få begrepp i forskningen är definitiva och utan möjlighet till förfining, uppspaltning och fortsatt undersökning. Den vanligaste slutsatsen vid samhällsvetenskaplig forskning är *inte* ett konkret råd till politiker och andra makthavare utan förslag till nödvändig *ytterligare* forskning inom de nya frågeställningar som varje forskningsprojekt oundvikligen skapar. Medan praktiskt arbete (inte försöksverksamheter) i vanliga fall har en inneboende ekonomi (där man gör det nödvändiga eller det möjliga, sett ur respektive personlighets synvinkel) så råkar forskningen lätt i sken, genom positiv feedback, förutsatt att resurser går att uppbringa.

Människorna är hjältarna, inte de tänkare som bemödar sig om att fästa det hela på papper. (Edith Turner, i Turner och Turner 1978)

Nära koppling mellan teori och praktik är självklar för parterna på den sociala problemmarknaden. Det gäller lika för forskarna, för praktikerna, för undervisningen, för bestämmarna och för brukarna. *Ingen* klarar sig utan *både* teori och praktik. Avvägningen mellan vilken kraft varje kategori ska ägna åt *sin* teori respektive *sin* praktik är en personlig sak och i viss mån en arbetsledarfråga. Problematiskt blir det först om man får för sig att i ett och samma projekt *blanda forskarens teori med praktikens teori, eller praktikerns praktik med undervisningens praktik*, och så vidare. Sådant utmanar komplexiteten i vår existens.

Vi har olika uppgifter av det skälet att tillvaron är tillkrånglad. Arbetsfördelningen innebär att vi den mesta tiden måste *lita* på varandra, göra vårt bästa och utgå från att även andra gör det. Allt förutsätter ett grundläggande allmänmänskligt arbete för *gemenskap och tillit*, över professionsgränserna. Alltjämt blundar vi för det omhuldade FoU-arbetets grundläggande svårigheter och feltänkande.

Överordnat och gemensamt har varit den mycket starka tilltro man haft till den betydelse forskningen i socialt arbete skulle komma att få. På ett närmast suveränt sätt har alla de inblandade intressenterna framhärdat att sopa begränsningar och problem under mattan. Bakom den yttre enigheten och till stora delar gemensamma retoriken finns olika och delvis motstridiga intressen, föreställningar och förhoppningar. (Stål och Svedberg 1987:47)

Är det dags att lyfta på mattan eller rent av ta ut den? Drömmen om total gemenskap mellan de olika professionella aktiviteterna på de sociala problemens marknad bör komma till ett uppvaknande. Räcker det inte med att forskningen för sin dattainsamling och sin teori är helt beroende av praktikerna på fältet, och genom en normal artig återföring av preliminära texter ger fältet en första möjlighet till accept och nytänkande? Har inte undervisningen nog med att forma framtidens sociala arbete genom en återkommande pedagogisk avvägning mellan tradition och förnyelse? Har inte praktikerna nog med att lösa sina aktuella problem på bästa sätt med utgångspunkt i praktikens och (den upprepade) utbildningens socialisation, men framför allt utifrån de resurser och förutsättningar som ges av politiker och överliggande administration? Och är det inte nog att forskarnas slutliga texter i första hand – framöver som hittills – riktas till den politiska och administrativa överhet som har att bestämma praktikernas verklighet, undervisningens kapacitet och, för den delen, forskningens resurser?

## 21 Kunskapsutveckling i socialtjänsten

Familjehemsvården är som behandlingsform en skärningspunkt mellan å ena sidan en traditionell och alltmer omhuldad kunskapsutveckling inom socialvårdens område och å andra sidan en kunskap som kan ses som allmängiltig, naturlig, omedveten, amatörisk, folklig (Johansson 2002a). Att värna familjehemsvården är att värna dess kunskapsform. Detta avsnitt är, med den utgångspunkten, en motsägelser till Socialstyrelsens aktuella satsning på kunskapsutveckling inom socialtjänsten (SoS-rapport 2000:12).

En expansiv utbildning och en kontinuerlig samverkan mellan socialtjänst, utbildning och forskning innebär samtidigt en förstärkning av *skillnaden* mellan den professionelle och klienten. Talet om att denna förstärkning görs för att hjälpa "utsatta grupper" blir svårtytt när denna hjälp uppenbarligen kräver alltmer av hjälparen i form av kunskap och vetenskaplig metod. Att hjälpa de utsatta tycks kräva att *skillnaden* mellan dem och hjälparna först blir ännu större. Linjen socialtjänst-utbildning-forskning mobiliseras som inför en martialisk offensiv, om inte mot *de andra*, klienterna, så mot *det andra*, det som inte är som vårt, det som är typiskt för "klienter".

Socialstyrelsens program hävdar betydelsen av att socialtjänsten bedrivs utifrån vetenskap och beprövad erfarenhet. Men ingen "evidens" ges för sambandet mellan en mer vetenskaplig socialtjänst och färre sociala problem. Tvärtom förefaller – naturligtvis bara till synes – de sociala problemen i vårt land öka i takt med en stegrad professionell standard i socialtjänsten. Finns verkligen problemets lösning i mer utbildning och högre vetenskaplighet?

Socialstyrelsen använder ordet *kunskapskultur* (s. 16). Någon precisering av vad en sådan kultur är ges inte. Man kan få intrycket att socialtjänsten – som ska ingå i denna kultur – förväntas leva i ett kontinuerligt lärande där ny kunskap hela tiden flödar från en *nota bene* enig och flitig forskarkultur och utbildningskultur. Ny kun-

skap ersätter den gamla och den nya är i fas med för ögonblicket aktuell social problematik. Kunskapskulturen förväntas *leva*.

Socialtjänsten förväntas även – det är mitt intryck – möta nya och gamla sociala problem med motåtgärder grundade i *färs* forskning (eftersom den gamla visat sig vara otillräcklig). Den kår av socialarbetare som lever i kunskapskulturen förutsätts framgent vara *befriad från personliga preferenser för vissa sätt att arbeta*, eller personliga övertygelser, administrativa traditioner, och nycker på tvärs mot nya forskarrön. De klienter som möter denna kultur ska varken kunna eller vilja *manipulera* socialtjänsten utan – genom vetenskapligt grundad kunskap – finna sig avklädda allt irrelevant motstånd, och nöja sig.

Programmet betonar att socialtjänsten behöver ”lämplig” och ”rätt utbildad” personal. Det kommer säkert att vara nödvändigt, men innebär samtidigt en ökad elitisering och styrning, och därmed *en än större skillnad* mellan socialtjänstens personal och socialtjänstens klienter. Kan verkligen ett sådant åtskiljande program underlätta för personal och klienter att *tillsammans* lösa uppkomna problem?

Socialstyrelsens program preciserar inte vad som menas med ”lämplig” och ”rätt utbildning”, men föreställningen om att forskning och utbildning kan *enas* om vad som är *rätt* kunskap för socialtjänsten – och tron att detta vore åtråvärt – inger farhågor om ensidig och oönskad styrning. Ett kunskapsproducerande samarbete mellan socialtjänstforskning och socialtjänstpraktik kommer att placera socialtjänsten vid det effektiva, rationella och vetenskapliga samhällets honnörsbord. Hur ska klienterna placeras vid denna bjudning? På den ena sidan sociala problem således (klienterna) och på den andra ett kunskapsproducerande samarbete. Avståndet mellan de båda sidorna är redan stort. Kan det verkligen krympas genom att den ena parten blir allt mer lärd?

Den erfarenhetsbaserade kunskapen – kanske terapeutisk agent i familjehemsvården – förträngs gradvis av den vetenskapliga kunskapen (Lorentzen 2001:34). Inte bara är det så att rationell forskning och utbildning fostrar individualism, utan den vidgar även gapet mellan den som har kunskap och den som saknar.

... det ihärdiga utövandet av rationell forskning utförd av generationer av tänkare, måste i sig själv ha fostrat individualism, eftersom förståndet (reason) – om än universellt i princip – i praktiken är verksamt genom den särskilda person som utövar det. Och det har, åtminstone implicit, företräde framför allting annat. (Dumont 1986:28, citerad hos Lorentzen 2001:45)

Varför skrivs inte i stället om *ett kunskapsproducerande samarbete mellan socialarbetare och klienter*? Varför söker inte socialtjänsten efter den kunskap och den teori som finns på klientsidan? Varför byggs allt högre murar av förment vetenskaplighet mellan socialtjänsten och klienterna? Är vi inte alla samma sort?

”’Lokal’ empirisk uppföljning av de sociala insatsernas resultat” (s. 17) är enligt programmet en FoU-uppgift. Sociala insatser avser människor. Att följa upp en social insats är samtidigt att ”följa upp” en människa. En uppföljning är, enligt ord-

boken, "det att fortsätta eller vidareutveckla i den naturliga riktningen eller till ett följdriktigt slut". Socialstyrelsen menar något annat, nämligen att *bedöma* huruvida gjorda insatser gett effekt, inte att *fullfölja* ett påbörjat åtagande och se till att klienten åter får en plats i gemenskapen. Det som oroar är intresset för "insatsen" snarare än för den aktuella människan. Jag förstår att det är enklare att intressera sig för insatsen eftersom den i någon mening är en teknikalitet. Den har en början och ett slut, kanske en benämning, och den förväntas kunna fungera "som sådan".

Att fullfölja (följa upp, slutföra) en insats *tillsammans* med den som behöver insatsen är också att fullfölja och slutföra kunskapsprocessen. Att bedöma/utvärdera *effekten* av en åtgärd innan den är slutförd eller efteråt är – när det gäller människor till skillnad från maskiner – en odemokratisk handling. Den omtvistliga tanken bakom att en insats för en medmänniska skulle kunna "utvärderas" är att insatsen skulle kunna generaliseras, tillämpas på andra i liknande situationer. Idén bygger på tron att människans behov – i ett problemläge – kan lösas enligt mall. Men därtill är människan alltför komplicerad och hon undflyr malltänkande.

Det hjälper inte att mallen är bra och välmenande. Programmet för en kunskapsbaserad socialtjänst bygger på ett malltänkande. Genom forskning ska man komma fram till *ett antal modeller* för hur arbetet kan bedrivas på bästa sätt och för bästa möjliga resultat. Influensen från den medicinska forskningen är uppenbar och begriplig men kan leda vilse.

Socialstyrelsen förordar stora resurser för forskning om det sociala arbetets resultat och effektivitet. Decenniers forsknings- och utvärderingsverksamhet är uppenbarligen otillräcklig. Personligen är jag osäker på anledningen, och inte övertygad av styrelsens implicita analys – låg kvalitet och för långt ifrån praktiken. Börjeson och Ahrne (2002:14) bekräftar att FoU-enheter har "framsprungit" ur implicita antaganden om universitetsinstitutionernas otillräcklighet.

Detta trots att de ursprungliga avsikterna med att etablera socialt arbete som ett forskningsämne vid universiteten, var att tillföra "praktiken" kunskaper och metoder med generell räckvidd och tillämpbarhet. "Gör det universitetsinstitutionerna inte gjort" är alltså en utmaning till FoU-enheterna. (Börjeson och Ahrne 2002:18)

Tal om resultat och effektivitet i socialtjänsten bygger på tanken att det finns, eller kommer att finnas, metoder och modeller som, rätt tillämpade, är effektivare och ger bättre resultat. Men den medvetna människan är dessvärre så funtad att hon *hela tiden lär sig* och därigenom – om hon så vill – lätt undflyr sociala metoder och modeller. Det sociala arbetet måste tydligen ske efter principer som undviker såväl socialarbetarens manipulation som klientens undflyende. När ett sådant arbete är slutfört och klientens problem löst behövs ingen undersökning av resultat eller effektivitet, åtminstone inte för att processen ska tillämpas på nästa klient.

Det finns, för mig, en grundläggande och komplicerad motsättning mellan förhål-

landet till klienten och en betoning av behovet av kunskap och kompetens i socialtjänstens problemarbete. Motsättningen uppstår bland annat i den *hierarki* som ligger i olika kategoriers skilda formella kunskapsnivåer. Ju mer *specialiserad* en socialarbetare är desto större riskerar det upplevda avståndet att bli, till objektet för denna specialisering, den enskilde klienten och hans problem. En allmänt ökad kunskapsnivå i socialtjänsten implicerar inte automatiskt en större jämlikhet mellan hjälpare och mottagare.

Man kan invända att jämlikhet mellan klienten och någon av samhällets professionella institutioner – som socialtjänsten, skolan, sjukvården, arbetsförmedlingen – inte är nödvändig och inte ett prioriterat mål. Den behövande ska ha hjälp, inte jämlikhet! Men att klienten, i socialtjänsten, alltid står lägst i hierarkin är inte någon evig sanning,<sup>23</sup> och *ömsesidighet* mellan den som *behöver* hjälp och den som har samhällets uppgift att *ge* hjälp saknar inte betydelse.<sup>24</sup>

Kravet på ökad kunskap hos socialtjänstens personal förstärker upplevelsen av att avståndet i någon bemärkelse – mellan socialtjänsten och dess klienter – hursomhelst behöver bli större. Gapet blir samtidigt ett mått på det sociala problem som den individuella klienten representerar. Kravet på ökad kunskap inom socialtjänsten medför att de sociala problemen samtidigt riskerar att framstå som värre.

Det förmenta behovet av mer kunskap i socialtjänsten tyder på att dess representanter inte *når* klienten, inte får *hjälp* av klienten, inte *möts* av klienten i hur problemen kan lösas. Därmed är kravet på större vetande ett tecken på misslyckande från socialtjänstens sida, i kommunikationen med klienten. Att då *öka* dosen kunskap (kunskapen har ju inte varit obefintlig tidigare) kan vara fel medicin. Den formella utbildningen i dagens socialtjänst har troligen aldrig varit högre. I det läget ropas på *mer* utbildning!

Det är paradoxalt att den kunskap som socialtjänsten nu så hett anses åstunda rimligen redan finns hos klienterna. Kunskapen – som skulle kunna lösa problemen – *finns* i klientens totala mentala system (Bateson 1972). Det visas till exempel av den effekt på beteende och allmän livsstil som en religiös omvändelse (en epistemologisk brytning) ibland kan åstadkomma, och det visas i fenomenet spontanläkning. Socialtjänstens uppdrag är i princip att *tillsammans* med klienten nå fram till denna kunskap. Det kunskapssökandet, den kunskapsprocessen, är av speciell och reciprokt art.

Det särskilda är att kunskapen måste sökas *tillsammans* med klienten, i praktiken av klienten själv med utgångspunkt i ett så gynnsamt läge som möjligt. Socialtjänstens uppgift är att skapa möjlighet för klienten att själv nå fram till kunskapen om hur hans problem kan lösas. Det skeendet hos klienten behöver inte vara artikulert, inte ens medvetet och framstår därmed inte säkert som kunskap.

I Socialstyrelsens PM om behovet av kunskapsutveckling nämns här och var att ”brukarna” ska vara med i processen. Föreställningen tycks vara att klientgruppen på något sätt kan *representeras*, som en facklig organisation eller en yrkeskategori,

och att brukarna ska hjälpa till med att ge socialarbetarna mer kunskap. Det är en lovvärd men inte genomförd tanke.

På sidan 10 i programmet avser Socialstyrelsen att inbjuda till "dialoggrupp". Där ska "brukare" ingå. Här finns en tanke om att brukarna kan bli jämställd part. En dialoggrupp värd namnet handlar om *att varje enskild klient kommer i (ömsesidig) dialog med varje praktiker som han möter som har någon slags makt över honom*. Det är en sak att samla representanter för de kategorier som har att vidta åtgärder mot andra, en helt annan sak att samla en eller flera representanter för den kategori som är föremål för dessa åtgärder.

## 22 Etik och reciprocitet

Det förefaller som om storheterna etik och ömsesidigt beroende repellerar varandra. Där det ömsesidiga beroendet är starkt, kanske livsviktigt, blir talet om etik överflödigt eller snarare malplacerat. Anledningen är förstås att det ömsesidiga beroendet är självreglerande vad gäller "hur" på ett sätt som etikern bara kan drömma om. Etiken godkänner inte det ömsesidiga beroendets mekanismer utan arbetar i stället med demokrati, frihet, självbestämmande och självförverkligande, med etik som "något gott i sig", vilket naturligtvis är legitimt och korrekt.

Där reciprocitet är en stark norm förekommer antagligen inte ordet etik annat än möjligen som främlingens beskrivning av hur saker och ting görs mellan människor. Därmed sagt att reciprociteten i till exempel ett tribalt samhälle kanske inte skulle godkännas av en västerländsk etiker. Reciprocitet inrymmer en negativ möjlighet – repression – men garanterar i regel ett tillräckligt mått av social ordning. Etiken i det komplexa samhället syftar till att motverka ojämlikhet och repression, bland annat, men syftar även den till social ordning. Enligt Rappaport (1999) är reciprociteten i det tribala samhället genom sin inneboende och omedelbara sanktionsmöjlighet en garant för etiskt beteende, sådant det – om än annorlunda benämnt – ter sig i det aktuella sammanhanget. Det ömsesidiga beroendet garanterar etiken i den utsträckning den sociala ordningen så kräver.

Ordet etik implicerar alltså inte omedelbart ordet sanktion, åtminstone inte i en relation mellan ojämlika parter. En funktionär som gentemot en klient gjort ett korrekt "vad" men på ett oetiskt sätt ("hur") kan kritiserats/straffas av sin yrkeskår eller sin överordnade, men däremot i regel inte av den part som drabbats av oetiken. I förlängningen av det förhållandet ligger att klienten inte heller behöver besvara funktionärens etiska handlande med ett likaledes etiskt gensvar. Orsaken till det är att etik som fenomen, i det komplexa samhället, är skilt från och främmande för fenomenet ömsesidigt beroende.

Etik implicerar inte (längre) någon tvingande ömsesidighet. God etik kan bemötas med dålig etik utan att relationen i ett komplext samhälle för den skull behöver upphöra, vilket den däremot skulle behöva göra i ett tribalt samhälle byggt på nödvändig reciprocitet. I det avseendet är etiken i samma fördömdelse som den goda me-

toden eller den goda behandlingen eller det goda bemötandet, för att ge några nutida synonymer till god etik.

Kanske är just detta – etikens brist på kapacitet för tvingande ömsesidighet – det sociala arbetets kärnproblem. Det hjälper inte hur etisk, hur vetenskaplig, hur beprövad den sociala hjälpinsatsen är – mottagaren, brukaren, klienten kan ändå *undvika* att svara med samma mynt, kan ändå reagera oetiskt. Etikens effektivitet är i händerna på objektets godtycke. Bristen på ömsesidigt beroende hotar hela tiden etikens effektivitet.

Det kan naturligtvis, med fog, hävdas att etiken inte främst syftar till effektivitet. Etiken måste alltid finnas där, oavsett hur den bemöts. Den har ett egenvärde. Samtidigt kan befaras att den alltför lätt förvärvade etiska hållning genomskådas och blir kontraproduktiv. "Kunskap" i ämnet etik kan visa sig svår att "praktisera".

Ett problem för etiken i socialt arbete är som sagt att den i någon mån är samma andas barn som den vetenskapliga sociala metoden eller den förment rationella sociala behandlingen. Det "hur" som är avgörande för etikens "effektivitet" begränsas till att bli "etiska koder", något skrivet och väl formulerat. Dess intryck förutsätts ofta vara reell redan som "partitur" medan den i realiteten kan tänkas kräva ett *utförande* för att (kunna visa sig) vara verksam.

Medan det ömsesidiga beroendet kan vara en relation mellan jämlikar utan inslag av repression så förefaller den tillämpade etiken förutsätta ojämlikhet och hierarki, om än inte repression. Kännetecknet *tillämpad* förefaller förutsäga ojämlikhet. Participepet förutsätter en aktör och ett objekt. Någon (förment överordnad) tillämpar något (etik) på någon (förment underordnad).

I det komplexa samhället är det enkla samhällets ömsesidiga beroende ersatt antingen av ett ömsesidigt oberoende där etiken, som stil, är onödig eftersom var och en sköter sig själv, eller av en ömsesidig om än ojämlik förmåga till negativ sanktion, varvid det tribala samhällets möjlighet till negativ reciprocitet fungerar som ersättare för varje krav på etik. Kvar står att etiken i det komplexa samhället – förutom att vara något (estetiskt) gott i sig – gäller en ojämlik situation där olikheten har den egenheten att den underlägsne "skyddas" av lagar och förordningar som gör det möjligt för honom att förbli "oberoende" av sin beskyddare, det vill säga ta emot god etik utan att behöva återgälda i samma mynt.

På en nivå kan en vetenskapligt korrekt behandling utföras på ett oetiskt sätt, till exempel med en nedlåtande eller föraktfull attityd. På en annan nivå kan ett etiskt korrekt beteende falla på grund av att etiken tillämpas mekaniskt.<sup>25</sup> Den andra nivån visar på en av etikens svagheter nämligen att etik ofta tenderar att bli ord mer än gärning. Skillnaden kan som sagt liknas vid den mellan partitur och utförande. För att etiken ska vara effektiv måste den kanske uppföras, vilket ger den drag av ritual.

Varför talar man inte om etik inom ramen för LP-stiftelsens rehabiliteringsverksamhet? Kanske för att "etik" är ett "hur" som ofta gäller för relationer mellan män-

niskor, och dessutom mellan överordnad och underordnad i ett komplext samhälle. I LP-stiftelsens verksamhet handlar den viktigaste relationen om förhållandet mellan människa och Gud. I den relationen framstår ordet etik som främmande. Att kräva etik i kristna människors handlande skulle vara att i förväg underkänna allvaret i deras kristna bekännelse. eftersom ett gott handlande i det närmaste är synonymt med ett kristet handlande. Att vissa kristna åthävor, till exempel ett hängivet själavinnarnit, av en sekulär betraktare skulle betecknas som "oetiskt" är en annan sak som påminner oss om etikens karaktär av konvention.

## 23 Metod och ritual

Jag har den tanken i rapporten om LVM-hemmet Hornö (2000) att metoden – till exempel ett rorschachtest, vetenskapligt utprovat och genomfört – är utmärkt som *form för en annan process*, ett överordnat ritualiserat skeende, något som i bästa fall pågår medan klient och psykolog ägnar sig åt det vetenskapliga testet. Kan en sådan hypotes samsas med det vetenskapliga projektet? Spelar det i så fall någon roll om testet verkligen *är* vetenskapligt eller kan det lika gärna vara konstruerat efter andra principer, mer som en traditionell krisritual? Är det vetenskap och ritualisering i skön förening som är modellen? Om så vore fallet är kanske familjehemsvården ett möjligt exempel (Johansson 2002a). Kanske kan en kombination, åtminstone analytiskt, vara en rimlig kompromiss. Den sociala ingenjörskonsten står för det medvetna, rationella inslaget i proceduren, medan den kulturella ingenjörskonsten kompletterar bilden med en rituell aspekt, en dimension som ger metoden form, varaktighet, skenbar oföränderlighet, regelstyrning, sanktifiering.

Ritualiserande inslag skulle tillföra metoden ytterligare en dimension, en aspekt som framför allt tar hänsyn till den *privata* processen i en metod som med mer *rationella* medel försöker få just den privata processen att komma överens med den *publika* processen, och överföra information mellan de båda systemen. Genom en ritualisering skulle metodens potential ges en större möjlighet, större genomslagskraft.

Ritualiseringen skulle kort sagt ge metoden en rimlig chans genom att försätta den i ett sammanhang som *i sig* förmår skapa viss auktoritet och en känsla av att metodens förmåga härrör från något *större*, något *utanför* den omedelbara situationen. Det är tänkbart att vårt privata system inte utan vidare är redo att acceptera propåer från det publika systemet, om det ursprunget är alltför uppenbart. Kombinationen av ritualisering och metod skulle inte bara ge metoden en rimlig chans – med utgångspunkt i att metoden är resultatet av en allvarlig ansträngning att åstadkomma en skillnad – kombinationen skulle också vara *ekonomisk* i den meningen att en ritualisering i någon mening *vidgar* metodens kapacitet, nyttjar metodens *alla* möjligheter.

Willy Kyrklund konstaterar i *Vägen till Tabbas* att "Med riter och ord strävar vi att dölja verkligheten för oss själva." (1959:41). Metod är i huvudsak ord. Och även om

metoden innebär andra åtgärder än ord – som väl kan ses som inslag av ritualisering – måste dessa åtgärder i regel *kunna* förklaras och beskrivas i ord, åtminstone om metoden ska läras ut i en profession. (Den som inte helt kan formulera sin metod riskerar att få den karakteriserad som ”mystifierande”.)

Ritual är också ord, eller snarare och framför allt *Ordet*, och även ritualen *kan* beskrivas i ord. Men ritualen är samtidigt något mer än ord och beskrivning. Framför allt är den *utförande*. Utan utförande ingen ritual. Metoden kräver också sitt utförande, och en forskare kan hävda att han forskat fram en metod som fungerar, om bara någon ville pröva.

Problemet med metod i socialt arbete är möjligen att den inte, som sin förutsättning, erkänner den grund och utgångspunkt som Kyrklund pekar på. Metoden i socialt arbete har, menar jag, som främsta uppgift att för klienten, återigen, *dölja* verkligheten, återigen föra honom bakom ljuset. Åtgärden (metoden) är inte manipulativ i någon annan mening än att den har samma syfte som riten och ordet har för oss andra som ännu inte är föremål för socialtjänstens ingripande.

Grunden för den sociala metoden – enligt min tolkning att för klienten åter dölja verkligheten – gör det sociala arbetet på ett sätt enklare. Utgångspunkten *likställer* klient och socialarbetare. Den ene är/envisas vara upplyst, det vill säga illusionslös (klienten), medan den andre är/envisas vara oupplyst, det vill säga med illusionen ännu i behåll (socialarbetaren och alla vi andra). Kampen står mellan klient och socialarbetare och bortsett från en grundläggande ojämlikhet vad gäller resurser är utgången av den kampen oviss om socialarbetaren tvingas nöja sig med ord, måste avstå från ritualisering.

Resonemanget har väckt undran och oro hos några av mina preliminära granskare. Jag har övervägt att låta det utgå. Men jag ser det så att klienterna i många fall *lider av brist på mening*. De lider av en hotande meningslöshet. Och för mig – som en igenkänning – är livet meningslöst i botten. Det gäller för oss att *hitta* en mening, att *konstruera* en mening och se till att den blir så livskraftig som möjligt och så uppfostra våra barn i den. Eftersom socialt arbete bland annat går ut på att åter få in klienten i ett sammanhang, i samhället, bland oss övriga, tycker jag man tillspetsat kan se det så att det handlar om att ”återigen” dölja den bistra verkligheten för klienten, den att vår tillvaro i grund och botten är en tillvaro utan mening. Vi måste *åstadkomma* den. Någon måste konstruera en ny mening för klienten så att klienten kan fortsätta bland oss andra, att *leva*. Det är det jag menar.

Formulerat som ovan framstår kanske socialtjänsten som suspekt. Att föra klienten bakom ljuset låter lite mörkt. Men man kan också tänka sig att förhållandet mellan socialarbetare och klient blir mera jämlikt, till och med ömsesidigt, därför att som sagt socialarbetaren hela tiden löper risken att själv råka i ett meningslöst tillstånd. Vi alla gör det. Klienterna som kategori har i något skede av sitt liv hamnat där, i något slags utanförskap, och det går att ge det skeendet olika rubriker. Utanförskapet är destruktivt för gruppgemenskapen, för samhällets fortbestånd, för våra

regler och normer, för vår sociala ordning. Det gäller för oss att få tillbaks dem, in i förförelsen igen.

Religionen har länge haft en bra apparat för detta meningsskapande, men i dag är det socialtjänsten som till stor del har det oket. Det är en svår uppgift. Men om man formulerar det så här blir det kanske tydligare att det på ett sätt är klienterna som ser det här klart, de som inte ser tillräcklig mening med sitt liv. Det finns klienter som säger så, och de ser, ungefär som Willy Kyrklund, att bakom de här riterna som vi försöker upprätthålla, är det ganska dystert. De klienterna är där och vi försöker få dem därifrån. Det är vår uppgift och då handlar det inte riktigt om att lyfta dem upp till någon sann verklighet utan lika mycket att föra dem också bakom ljuset, där vi står. Det hör förstås till bilden, till min bild, att socialtjänsten inte så ofta lyckas. I någon mån handlar den här rapporten om varför.

En eventuell diskussion om vilken av metodens aspekter – den vetenskapliga eller den rituella – som är mest verksam skulle kunna avfärdas med hänvisning dels till att metodens möjlighet att i sig omfatta, och vara relevant för fler människor och situationer, blir större genom en ritualisering, dels att en ritualisering *inte* är möjlig utan en aktivitet som kan ritualiseras. Denna aktivitet bör rimligen för deltagarna *framstå* som så rationell som möjligt utifrån gällande uppfattning om vad som just då *är* rationellt och beprövat. Inför valet av metod skulle den obligatoriska frågan kunna vara: Hur ser metodens ritualisering ut? Hur är det tänkt att metoden ska ges erforderlig auktoritet, nödvändig formalisering, traditionalisering, implicit och skenbar oföränderlighet? Hur ser regelstyrning och symbolism ut för metoden ifråga? Kort sagt, hur kan metoden sanktifieras? En ritualisering av metoden, och kravet på en sådan, skulle markera uppfattningen att den formella metoden – vetenskapliga rön om påvisbara samband – *inte i sig* är tillräcklig när den ska tillämpas i verkligheten, i det möte mellan privat och publikt system där båda systemen kan förväntas bli påverkade.

Antagligen är det redan så att den tillämpade metoden *alltid* åtföljs av en mer eller mindre elaborerad ritualisering. En studie av saken skulle kunna utgå från en undersökning av hur ett antal behandlingsmetoder ritualiseras och hur denna ritualisering samspelar med metodens vetenskapliga grund. Undersökningen skulle kunna försöka bedöma hur ritualiseringen av en metod påverkar metodens effektivitet, dess tillämpning, hur den upplevs. En hypotes för en sådan undersökning kunde vara att en renodling av det vetenskapliga projektet, eller förkastandet av det rituella, vore förhastad.

Kanske är det så att det (alltjämt) är ritualen som är det viktigaste i processen, *att metoden i praktiken är underordnad sin ritualisering*. Samtidigt måste troligen vårt moderna differentierade samhälle upprätthålla fiktionen av existerande rationell metod som en form av sanning. Att det är själva tanken på att rationaliteten *kan* uppnås som är sanningen, inte de preliminära rationaliteter (metoder) som uppnås på vägen och som kan tänkas bli förkastade och ersatta.

En tanke med *den ritualiserade metoden* skulle kunna vara att i vår splittrade och oändligt differentierade värld hjälper det inte om metoden är alldeles så bra, alldeles så genomtänkt, balanserad och vetenskapligt välgrundad och provad. Allt detta garanterar inte metodens framgång helt enkelt därför att alternativen till att acceptera metoden är för många, konkurrensen för stor. Möjligheterna att undkomma metoden genom att medvetet eller omedvetet sabotera den är utan ände. En ritualisering av metoden ger den en större chans, en bättre slagställning, genom att ge systemet en auktoritet som den inte kan skaffa på annat sätt. Att inte ta ritualiseringen i anspråk för att vässa metoden, ge den en rimlig chans, kan vara att slösa resurser. Erfarenhet och tankemöda tas inte helt tillvara om inte metoden låder vid en rituell form genom vilken den får erforderlig auktoritet.

Professionalisering kan ses som en form av ritualisering. Genom att skapa särskilda utbildningsvägar, legitimeringar och examina försöker man, bland annat, att skapa en auktoritativ situation för sin metod. Frågan är om den ritualisering som föresvävar mig är av en annan karaktär än professionalisering? Jag tror det. Min tanke är att en ritualisering är mer allomfattande. Den åstadkommer *en annan sorts hierarki* än vad en professionalisering gör. En ritualisering innesluter behandlare och klient i ett och samma rituella rum, i en och samma rituella ordning, där andra former av hierarki råder som skapar auktoritet för metoden, inte för den ena eller andra parten i situationen. Det jag talar om som ritualisering av metoden finns naturligt i det amatöriska systemet.

Inom det amatöriska systemet kan moralisk auktoritet utnyttjas på ett effektivt sätt men inte inom det professionella systemet. (Beckman 1988:52)

Oförmågan till moralisk auktoritet i professionaliserad vård hänger ihop med att "Antimoralistiska och anti-auktoritära normer är regelmässigt förenade med den professionalistiska vårdsynen ..." (ibid.). Beckman menar att det kom till tydligt uttryck i debatten om "frivilligheten i vården" under 1970- och 1980-talet. Grundproblemet synes således vara att den professionaliserade vården, genom ett ensidigt förlitande på vetenskapliga metoder, fjärrar sig själv och klienterna från "moraliskt auktoritativa, tydliga gemenskaper som vårdare och vårdade kan identifiera sig med" (ibid.). Det handlar om behovet, om allas vårt behov, av identitetsbildning och socialisation.

Konsekvensen blir att vid höga nivåer av professionaliserad vård inträder en kumulativ tillväxt av de sociala problem som är knutna till "undersocialisation" d v s allmänsociala och allmänpsykiska missanpassningssymptom. Att processen är kumulativ har delvis att göra med att den tenderar att utlösa en s k "vårdspirals". Ju fler missanpassningssymptom desto större behov att bygga ut den professionella vårdapparaten ytterligare, desto större reduktion av det amatöriska vårdssystemet, desto mer missanpassningssymptom, desto mer professionell vård, etc. (Beckman 1988:52)

Beckmans vårdspirals frammanar en annan metafor, kommunicerande kärn. Man skulle kunna tro att ekonomisk recession/minskad professionell vård skulle stimulera tillväxt i det amatörska vårdssystemet. Men en sådan förhoppning kan komma på skam, åtminstone på kort sikt. Eftersom det amatörska vårdssystemet är komplext och systemiskt om jämfört med det professionella har vi i praktiken ingen aning om hur vi skulle kunna rekonstruera det amatörska. Vi är under överskådlig tid fast i det professionella vårdssystemet.<sup>26</sup>

Familjehemsvården är delvis *en reminiscens* av ett amatörskt system med naturliga inslag av såväl gemenskap som moralisk auktoritet (Johansson 2002a). Vad rationalisering och effektivisering framför allt har inriktat sig på är att skala bort ritualiserande inslag i arbetslivet. Det kan ha haft ödeläggande effekter på arbetsglädje och meningsfullhet i arbetet. Man kan också tänka sig att avritualiseringen har särskilt allvarliga konsekvenser i vård och omsorg, för hjälparens arbetsglädje, vilket är allvarligt nog, och för effektiviteten i verksamheten.

Det finns anledning tro att det har en avgörande betydelse *hur* biståndet ges, oavsett det handlar om socialbidrag, rådgivning eller behandling i en eller annan form. Att rationalisera i vård- och omsorgsarbete kan vara att rensa i verksamheten tills bara det mekaniska arbetet återstår, ungefär som vid ett löpande band där varje arbetsrörelse, varje insats, görs efter regler som utesluter "onödiga" gester. I tillverkningsindustrin må en sådan strategi under en begränsad tid kunna framstå som effektiv. På längre sikt kan det visa sig att arbetaren, även om han eller hon arbetar med döda ting, inte mår bra av en alltför avskalad hantering. Ritualiserande inslag kan vara nödvändiga om arbetsglädje och fysisk och psykisk hälsa ska bevaras. Helt fri från ritualiserande inslag kan förmodligen bara en maskin vara effektiv utan att fara illa.

## 24 Behandling värd namnet

Jag har Bo Axelsson, psykolog på Hornö LVM-hem, att tacka för tanken att det bör finnas ett tydligt samband mellan benämningen *behandling* och komplexiteten hos den problematik som behandlingen avser att påverka och eventuellt lösa. Om en behandling kan visas vara ägnad endast *en begränsad del* av problematiken är det nödvändigt att förse termen med prefix av typen "*motivationsbehandling*". Den som menar sig syssla med *behandling av missbrukare* bör kunna visa att insatsen leder till ett läge där personen ifråga har ett jobb eller en utbildningsplats, en bostad, en rimlig möjlighet till meningsfull fritid och dessutom en tillhörighet, en gemenskap och en struktur som i någon mening kontrollerar honom eller henne. Behandling som inte leder till att dessa grundläggande förutsättningar mobiliseras måste betecknas som delvis, styckevis, ofullständig, dunkel.

Axelssons krav på innebörden av ordet *behandling* är analog med den bild jag har försökt konstruera mellan LVM-vården som princip och strukturen hos en passage-rit (Johansson 2000). Att *behandling* ska mynna i att klienten (gång efter gång om

så behövs) får chansen till gemenskap med och integration i samhället korresponderar med det implicita krav som ligger i passageritualens *reaggregationsfas*, det skede då initianden, klienten, den intagne, efter en tid i förändring återförs till samhället (gruppen) med en egen ny status och därmed till ett (för alla) förändrat samhälle.

En precisering av ordet behandling har betydelse för all missbrukarvård. Samhället måste göra tydliga motprestationer (erbjuda jobb, utbildning, boende, mening och kontroll) för den medborgare som samhället lagenligt berövat friheten (eller föreskrivit frivillig vård) i akt och mening att, *nota bene* för såväl *individens* som *samhällets* bästa, radikalt ändra medborgarens livsstil. I en behandling värd namnet finns ett implicit krav på erkännande att *samhället har sin del i ansvaret* för den medborgare som sett sig nödsakad att välja missbruk (medborgaren har givetvis *sin del*). Problemet för missbrukarvården är att samhället (dess representanter och vi alla) tvekar att ta på sig sin del av ansvaret för att livet går snett för några av oss. Våra valda ombud är rimligen inte personligen ansvariga utan har, även här, en representativ uppgift. *Vi delar alla på ansvaret.*

Termerna behandling och vård lider under sin implicita hierarki. Någon behandlar och vårdar någon annan. Orden delar oss i givare och mottagare, i över och under. Det vore önskvärt att hitta mer neutrala och explicit ömsesidiga benämningar. Sedd ur ett rituellt perspektiv är till exempel LVM-vården varken vård eller behandling utan en korrektiv kollektiv handling som riktar sig lika mycket till individen (missbrukaren) som till gruppen (samhället). Behandling enligt ovan är alltså ett bristfälligt redskap och en ofullständig bot. Om det vore "så enkelt" att missbrukaren genast skulle skifta livsstil om varje behandling mynnade i jobb och bostad vore problemet löst.

Svårigheten för gruppen är att *så* påverka individen och *så* ändra sig att individen väljer att behålla det erbjudna och avvisar missbruket. Så länge missbrukarvården ensam – med hjälp av utbildad personal och evidensbaserade metoder – förväntas lösa samhällets problem på det området kan vi i bästa fall nå *status quo*, en ojämn men stadig ökning av antalet missbrukare och ett problem som tränger ned i åldrarna. Forskning och utbildning i nya metoder för rehabilitering kommer kanske att förhindra att problemet löper amok. Men ingen *lösning* kommer den vägen. För att en förändring ska inledas krävs att missbrukarvården betraktas som endast *den inledande fasen av en behandling värd namnet*. Behandlingen är inte slutförd förrän klienten åter och åter beretts och själv funnit en plats i samhällsgemenskapen.

Det är naivt att tro att samhället – vi alla och särskilt vi som ännu inte blivit "föremål för åtgärder" i missbrukarvården – själva ska kunna gå oförändrade genom denna behandling. *Missbrukarvård är ett ömsesidigt projekt.* Den behandling vi utsätter våra missbrukare för är bara en del av den behandling vi måste utsätta oss själva för, vår livsstil, vår ekonomi, våra normer, vår sociala kontroll. Familjehemsvården kan ses som en försöksverksamhet i detta allomfattande behandlingsprojekt, el-

ler som dess inledande fas. De familjer som tar emot före detta missbrukare i sina hem under en längre period är, eller skulle kunna vara, ett *avantgarde*, en förtrupp i en avgörande drabbning. Våra policyskapande instanser – riksdag och regering – bör förstå att familjehemsvården är ett mönster snarare än en metod.

## 25 Den viktiga ytligheten

Det finns en intressant ytlighet i bland annat LVM-vården, i dess binära struktur. Min erfarenhet gäller Hornö LVM-hem. All verksamhet på Hornö har denna tvåsidiga karaktär, ett antingen eller.

- Klienten samarbetar med personalen, eller samarbetar inte.
- Klienten går med på utredning, eller vägrar.
- Klienten går med på urinprov, eller så gör han det inte.
- Klienten deltar i samtalsgrupp, eller avvisar sådana inviter.
- Klienten rymmer, eller så rymmer han inte.
- Klienten är beredd att pröva ett frivilligt behandlingsalternativ eller avvisar varje sådan propå.

För Hornö är det en framgång om klienten väljer *rätt* alternativ även om klienten inte *gör* något mer eller *säger* något ytterligare. Hornö tillhandahåller en *form*, en struktur inför vilken klienten kan välja mellan att acceptera, delta, eller låta bli. Att klienten väljer att acceptera innebär inte att han ändrat uppfattning på sin insida. Men på utsidan, på sin yta, väljer klienten att acceptera att till exempel gå med på ett personlighetstest. Det är den ytliga gesten som Hornö kan notera och ta fasta på. Det klienten väljer är viktigt.

LVM-vårdens bundna form, dess utgångsläge i lagtext, anvisningar, byggnader, lokalisering och personal, innebär den dag verksamheten startar och klienten kommer, ett utförande, en *performance*. En tillfällig inspektion kan ge intrycket att det inte händer så mycket på Hornö. Många går och dräller, kan man tycka. I själva verket tvingar Hornös formbundenhet klienterna till *ständiga val* – val mellan att acceptera eller inte acceptera. Det kan gälla en bagatell som att ta emot och därmed återgälda ett vänligt bemötande, eller en större sak som att gå med på att sitta i en samtalsgrupp. Det är uppenbart att klienten under en dag på Hornö "säger" en mängd saker, kanske utan att yttra ett enda ord, tack vare verksamhetens bundna form.

Hornös struktur hjälper till att eliminera *klienternas ambivalens*. Om något präglar den typiske klienten på Hornö är det ambivalens. Klienten befinner sig i ett kontinuum av alla möjliga känslor. Att Hornö erbjuder utredning, rorschachtest, samtalsgrupp, fysisk träning och annat gör det möjligt för klienten att *reducera* sin ambivalens genom att acceptera eller inte acceptera. Hornö digitaliserar ett analogt förlopp genom sin formbundenhet, och skulle kunna utveckla sig ytterligare på den

punkten. Att Hornö till exempel *inte* erbjuder deltagande i teaterprojekt, i litteratordiskussioner, i regelbundna religiösa aktiviteter, är ett val som har konsekvenser för klientens ambivalens.

Trots en imponerande insats i form av behandlingskollegium, handledning och utredningsverksamhet har Hornös personal dålig kontroll på *var* klienten befinner sig med sitt totala mentala system, i en fysisk, psykisk och social process. Klienten vet det inte själv heller på ett medvetet sätt. Däremot vet klientens totala mentala system var det befinner sig och kan till exempel förmå klienten att anmäla sig till vuxenutbildning trots att personalen nyss ansett honom vara en totalt livsuppgiven människa. Hornös formbundenhet kan förvandla klientens ambivalens till en otvetydig distinktion. Det är antagligen av betydelse i sammanhanget att klienten vet att han kan säga nej till alla Hornös erbjudanden eftersom han är tvångsomhändertagen.

Digitaliseringen av klientens analoga process betyder att Hornö på något sätt preciserar den tid som ligger emellan de tidpunkter då klientens process har distinkta värden. I de flesta digitala processer ligger svårigheten just i att tydligt skilja mellan den tidpunkt då en variabel har ett visst värde och den tidpunkt då variabeln håller på att byta värde. Denna gränstid, eller liminella tid, eller tid utanför den vanliga tiden, är en intressant och viktig tid i det sociala förändringsperspektivet. Det går att betrakta hela LVM-perioden som en sådan tid för klienten, en tid som går mellan de två punkter då klienten har en bestämd position. Detta skrivet för att stödja den tes jag driver i rapporten (2000), att *det är möjligt att betrakta LVM-vården som en verksamhet som i sina viktiga delar har karaktären av en ritual*. Låt mig ge några preliminära utgångspunkter.

Att vi alls har LVM beror på att vi anser oss ha *ett ordningsproblem*. Några av oss hotar främst sina egna liv genom missbruk. Det är i grunden en fråga om ordning och jag har *inte* sagt att oordningen i första hand ligger hos missbrukaren. Hur man får ordning i ett mänskligt samhälle är ett grundläggande problem av den anledningen att vi som människor är *fråntagna en genetiskt bestämd ordning*. Den smärtsamma förlusten – den börda som samtidigt gör oss till just människor – måste vi kompensera med hjälp av *kultur*. Jag har efterhand blivit övertygad om – det är ingalunda mitt påfund – att *ritualen* vars själva struktur innefattar auktoritet och underkastelse var, och är, det ursprungliga medel med vars hjälp människorna – fråntagna en genetiskt bestämd ordning – etablerar de konventioner genom vilka de, i någon mån, får ordning på sig själva. Det ska sägas att ritualen *inte* är *ofelbar*. Även ritualen kan misslyckas med att skapa ordning. Men frågan är om människan har kommit på något bättre, något mer effektivt än ritualen. Dagens moderna välfärds-samhälle litar emellertid mer på forskning, information, kunskap, kontroll, stödskydd, larm, övervakningskameror, polis, medborgargarde och så vidare.

Missbruk som mänskligt fenomen är uppenbarligen en komplicerad sak. Varje beskrivning av dess orsak och förlopp blir en förenkling. Detsamma gäller varje försök att medelst ord försöka påverka den missbrukande människan, att till exempel

försöka motivera en klient till behandling. Missbrukaren kan inte själv med ord formulera sin position, kan inte förklara hur han både vill och inte vill. Det förefaller som om klienten inte först kan ändra sin vilja och därefter sitt beteende. Ritualens princip erbjuder möjligheten att göra tvärtom.

Att som klient acceptera att ställa upp på en utredning är inte ett privat *tillstånd* utan en *publik handling* som är synlig både för omgivningen och för klienten själv. Att delta i utredningsritualen eller i samtalsgruppsritualen på Hornö behöver inte betyda att klienten verkligen blir motiverad, men det ligger nära till hands att det yttre rituella deltagandet påverkar den inre processen. Hursomhelst blir det möjligt för klienten att *överskrida* sina egna tvivel genom att delta i utredningen, trots att han egentligen inte vill.

Jag talar *inte* om någon förändring av Hornö mot ökad ceremonialitet eller liknande. Det är snarare den struktur som tvångsvården – kanske av nödvändighet – har fått och det allvar och den uppmärksamhet som personalen – kanske av nödvändighet – måst tillägna sig, som fått LVM-vården att efterhand utveckla strukturer och innehåll som påminner om det rituella. I detta ingår *allvaret i hanteringen* såväl för de klienter som omhändertas med tvång som för det samhälle som finner sig nödsakat att omhänderta. Jag ser LVM-vårdens problem som sammanhängande med att de rituella principerna delvis nonchaleras och jag har försökt att *teoretiskt* antyda att en mer konsekvent ritualisering dels vore möjlig, dels med någon sannolikhet skulle ge ett bättre resultat.

## 26 Samarbete

I vårt samhälle är orden samarbete, samverkan och samordning omhuldade honnorsord. Samförstånd och samplanering likaså. Omsorgen om den enskilde vårdtagaren, brukaren, klienten – och om ekonomin – ligger bakom favoriseringen. Sedan decennier sponsrar Socialstyrelsen och Socialdepartementet försök med *samverkan* mellan kommunernas socialtjänst och landstingens hälso- och sjukvård. Genomgående föreställning är att *samarbete måste organiseras*, att det *naturliga* samarbetet inte är tillfyllest, inte ändamålsenligt nog och inte leder till satta mål. Det organiserade samarbetet inbegriper ofta hierarki. Uppmaningen till samverkan kommer ovanifrån. En eventuell teori om organiserat samarbete behöver grundas i kunskap om fenomenet samarbete i vidaste bemärkelse. Man kan utgå från att *organiserat* samarbete har samband med *oorganiserat* (naturligt) samarbete.

Jämfört med *att arbeta* och *att arbeta tillsammans* representerar *att samarbeta* en förment högre grad av komplexitet, svårighet och kvalitet. Grafiskt löper arbete singulärt där tillsammansarbete löper pluralt och parallellt. I samarbete korsar, föreställer jag mig, de individuella arbetslinjerna varandra. Frekvensen korsningar beror på individernas olika tempi, rytm och modulation, beroende på utbildning, uppföstran och personlighet.

Avgörande för samarbetet – det organiserade och det naturliga – blir hur skär-

ningspunkterna hanteras. Ska man sträva efter ökad harmonisering, färre skärningspunkter – ökad samsyn – eller är korsningarna en användbar och nyttig resurs? Finns det samband mellan problem i samarbetet och dess potentialitet? Kan ett till synes problemfritt samarbete i själva verket mer likna tillsammansarbete eller kanske till och med arbete?

Samarbetets ideologi handlar om de värderingar, normer, kunskaper och föreställningar och den etik och världsbild som är gemensam för, eller skiljer sig mellan, de involverade. Om ett gemensamt synsätt saknas kan det förväntas växa fram – i en eller annan form – i överensstämmelse eller i strid med den samsarbetsideologi man ovanifrån försöker bibringa verksamheten. Samarbete mellan skilda (autonoma) grupper med ursprungligen olika (kulturell) kompetens är en smältdegel, en process, av kulturmöte mellan till exempel kommunal socialvårdsideologi och landstingskommunal sjukvårdsideologi. Mellan markant olika kulturer kan sådana möten orsaka allvarliga problem.

Samarbete/samverkan och grupp ligger varandra nära, som fenomen. Grupp finns i de flesta samsarbetsorganisationer och varierar ibland till lag, patrull, träff, konferens o s v. Grupperna i samverkansorganisationen är alla korporativa. De bestäms av en organisation och består även när enskilda medlemmar byts. En samsarbetsorganisation innehåller sannolikt naturliga informella grupper som kanske inte är namngivna men som har betydelse. Konstellationen socialsekreterare–klient eller vårdare–vårdtagare kan ses som egna grupper med ömsesidiga lojaliteter och förväntningar. Äldre personer kan tala om *min hemsamarit* och ett vårdbiträde kan tänkas tala om *mina pensionärer*.

Att arbeta med hemsjukvård i ett arbetslag, med en rad olika vårdtagare, är en uppgift som skickligt utförd kräver ett antal olika roller av sina utövare. Beroende på vårdtagarens ålder, kön, tillstånd, samhällsställning och så vidare kan vårdbiträdet/undersköterskan behöva ta till (fragment ur) roller som dotter/son, maka/make, tröstare, överordnad/underordnad o s v. Även vårdtagarna ingår naturligtvis i samsarbetsorganisationens rolluppsättning, inte så att alla vårdtagare har samma roll utan att även de har (tar) olika roller – i en uppsättning som i bästa fall stimulerar och befriar arbetssituationen.

Varför är samverkan ofta ett problem? Fostras man, i sin yrkesutbildning eller i sin anställning, in i en viss ideologi som senare blir svår att modifiera eller handlar det om personlighet? Att döma av den organisation som ofta uppstår när samarbete ska till är någon form av grupp, med demokratisk struktur, nödvändig. I detta ligger implicit en förväntan att problem eljest skulle uppstå. Det anses inte gå att lägga resurserna vid sidan av varandra och utgå från att de verkar åt samma håll. Trots organiserandet, eller på grund av det, är konfliktlösning ofta nödvändig i organiserat samarbete.

Samsarbetsgrupper som upplevs viktiga får lätt en augmentativ tendens. De tenderar med andra ord att *växa* genom att allt fler kategorier önskar delta, kräver re-

presentation eller bedöms oundgängliga, för samarbetets effektivitet. Att tendensen finns och är problematisk visar sig i konstateranden som "alla kan inte behöva samverka om allt". Är tillväxten ett utslag av vårt representativa samhälle eller ligger den i det organiserade samarbetets natur? Kan *formaliseringen* av vissa samarbetsvägar oavsiktligt hota, nedvärdera och kanske omintetgöra *naturligt existerande* samarbetsvägar? Den augmentativa tendensen skulle i så fall vara det *naturliga* samarbetets sätt att försöka göra sig gällande. Men tillväxt hos ett samarbetsorgan hotar dess förmenta effektivitet. Att å andra sidan utestänga vissa kategorier uttrycker en värdering som hotar informell samverkan som, om *den* upphör, kan kräva formalisering, det vill säga mer samarbetsbyråkrati.

Organiserat samarbete påverkar individens frihet. I vilken utsträckning kan en enskild vårdgruppsmedlem avvika från vårdplan och allmänna riktlinjer för att anpassa vårdinsatsen till en enskild vårdtagares dagsaktuella önskemål och behov eller kanske till en egen situationsbedömning? Vad betyder det för det framgångsrika samarbetet att en överordnad grupp tänker tillsammans, och att en enskild underordnad gruppmedlem i den konkreta situationen tänker själv? En särskild kategori i sammanhanget är de adjungerade. Systemet är nödvändigt för effektiviteten men ger troligen en asymmetrisk ansvarsstruktur åt gruppen. Den som bara är med *av och till* får inte samma ansvar som den ständige medlemmen.

Samarbetet i socialtjänsten sker för klienternas skull. Resultatet ska komma klienterna till godo. Samverkan tilldelar i regel klienten en passiv roll. Samverkan mellan flera av det officiella samhällets organ riskerar att försätta klienten i en kringränd position. Trots syftet att underlätta för klienten kan denne tänkas uppleva sig som instängd, utan möjlighet till reträtt, alternativ eller utspel.

Det organiserade samarbetets villkor kan jämföras med villkoren för en av dess informella motsvarigheter, gänget. Medan gänget skingras när det inte längre fungerar kan en formell samarbetsgrupp fungera dåligt länge utan att avvecklas. Den hålls vid liv av formell struktur. En enskild gängmedlem stannar i gänget så länge fördelarna av medlemskapet överväger. Den som stannar längre har lojalitets- eller beroendeband till en eller flera av gängets medlemmar.

Individen i den formellt organiserade samarbetsgruppen kan inte utan vidare bryta samarbetet. I gänget är ledaren den i verkligheten och för tillfället starkaste, medan ledarskapet i samarbetsgruppen, om det finns, är förknippat med formell uppgift. Samarbetsgruppen har troligen både en formell och en informell struktur. I gänget existerar bara *en* struktur, den naturliga.<sup>27</sup>

Samarbete är som fältassistenter. Den som fällde det originella omdömet avsåg problemet att vissa företeelser, tidvis och genom att påbörjas övertro, får till uppgift att lösa alla problem. Sådana tillstånd tenderar att bli sig själva nog, att lugna inåt, se bra ut men inte alltid leda framåt, och kanske låta avhandlade spörsmål stanna i en begränsad krets.

Man kan inte vara överallt. Man kan inte samarbeta med allt och alla. *Samarbete har liksom blivit ett urvattnat ord*, det pratas om samarbete överallt. För mig måste samarbete bära frukt. Båda parter måste ju få ut något av att man träffas. Man kan ju springa på möten dagarna i ända, men att kanske en bråkdel av det faktiskt ger nånting. Jag menar att det måste ge resultat. (Anna Gustafsson, Socialarbetare i Norra Örebro län)

Det fenomen som underförstått får uppgiften att lösa alla problem – som samarbete och fältassistenter – förväntas antagligen just *absorbera* dessa problem. Inte lägga dem i öppen dager utan snarare se till att de avstannar, blir stilla. Något annat vore inte möjligt, ty ingen enskild åtgärd, ingen enskild kategori eller grupp av arbetare, kan på egen hand lösa alla problem.

## Sammanfattande punkter

\* 1 \*

Är det alls nödvändigt, eller ens möjligt, att skilja mellan *kultur och civilisation*, inom ett samhälle? Frågan kan diskuteras. Det förefaller handla om kontinuum mellan två tänkta kraftfält. Mer eller mindre värdering, mindre eller mer medvetenhet, mindre eller mer synlighet, långsammare eller snabbare förändringskapacitet. Det ena kan komma att dominera, hindra, förtränga, förtrycka, det andra. Civilisationen (våra yttre livsvillkor) kan med sin obegränsade kapacitet för *alternativ* dra iväg och lämna kulturen (våra värden) på efterkälken, och kulturen kan bli så stark och krävande att varje initiativ till förändring – från civilisationens sida – kvävs. Samhällsarbete handlar möjligen om att försöka åstadkomma *balans* mellan kultur och civilisation, mellan tillvaro och projekt.<sup>28</sup>

\* 2 \*

Vi måste acceptera civilisationsutvecklingen. Och civilisationen klarar sig för närvarande fint. Däremot nödgas vi tala om *kulturens problem*. Kulturens problem är hur dess bärare ska kunna inhösta de odiskutabla vinsterna av differentiering och förfining utan att samtidigt förlora individen som ett centrum och en källa för kulturella värden.

\* 3 \*

Fallding (1964) menar att den vetenskapliga bilden av människan skulle vara mer realistisk om påmind om att människan har en "dubbellagrad existens" med möjlighet till "förverkligande i obundenhet" (*fulfillment in detachment*), en okänd eventualitet hos vår adaptiva problemlösnings obevekliga lyckohjul. Tanken påminner om Durkheims utgångspunkt i *Självmodet* (1968, 1897) nämligen att människans behov i sig själva är obegränsade. Vår reflexiva och symboliserande kapacitet möjliggör en föreställning om ständigt bättre villkor och mer önskvärda mål i livet. En yttre kraft – samhället – måste reglera och skapa balans mellan kultur och civilisation i människans passioner.

\* 4 \*

Gusfield ser hos oss en inflatorisk trend, en ohejdad benägenhet att alstra nya rörelser för nya rättigheter och för erkännandet av nya problem (1989:432). Det finns samband mellan sociala problem, sociala institutioner och sociala professioner. Att namnge ett dilemma är att proklamera behovet av en struktur för att handskas med det. Lorentzen formulerar det så "at sosionomene stjeler folks problemer" (2001:35)

vilket onekligen förskjuter förtecknen hos konstellationen klient (folk) och socialarbetare.

\* 5 \*

Det intressanta med *mening* och *meningsfullhet* är att de kan vara *mysteriösa*. Rapaport (1999) identifierar tre "ordningar" av mening. Den första bygger på distinktion och liknar det vi menar med information. Den andra ordningen handlar om att reducera antalet distinktioner genom att fråga *Vad betyder allt detta?* I den tredje meningsordningen försvinner alla distinktioner, inklusive distinktionen mellan det som är meningsfullt och den för vilken det är meningsfullt. Här kan uppstå en omedelbar och onekbar känsla av *förening*.

\* 6 \*

I den genuina kulturen – *nota bene* i dess ideala och utopiska form – är *ingenting meningslöst*. Ingen viktig del av individens allmänna funktioner för med sig känslan av frustration eller av missriktad eller ligkiltig ansträngning. Den genuina kulturen är inte någon andlig hybrid av motsägelsefulla stråk eller vattentäta skott av medvetande som förhindrar delaktighet i en harmonisk syntes. Edward Sapir (1949) talar om en idealtyp *möjlig* att sträva mot.

\* 7 \*

Nästan alla hyser vi *en sällsam illusion*, nämligen att alla dessa specialiserade och högst raffinerade redskap som teknik och vetenskap förser oss med nödvändigtvis skulle ackompanjeras av en större livsharmoni och resultera i en mer tillfredsställande kultur. Varför skulle vi annars acceptera? Men förfiningen – civilisationens framsteg – utgör yttre kvantitativa villkor för en kultur som antingen kan *växa eller vissna*.

\* 8 \*

Den största uppgiften för vårt ännu icke existerande *Kulturvårdsverk* är att förvandla varje signal om tillitsbrist och frånvaro av gemenskap – till exempel missbruk – från att vara ett potentiellt socialt problem till en oavvislig signal för överläggning om korrigerad samhällsorganisation.

\* 9 \*

Ordet *kulturmissbruk* sammanfattar tendensen hos välfärdssamhället att missbruka kulturen genom att *nedvärdera* den i förhållande till ekonomisk, teknisk och intellektuell utveckling. Missbruket består i att kulturen inte ges den vikt och det värde som den kräver för att människan, kulturvarelse, ska må bra.

\* 10 \*

Bristande anpassning – mellan kultur och nya civilisatoriska miljöer – medför andlig disharmoni. Känsliga individer kan uppleva detta som ”en grundläggande brist på kultur” (Sapir 1949:318). Sapir menar inte att klyftan inte *kan* minskas bara att det tar tid, att *det kan ta generationer*.

\* 11 \*

Rappaport gör (1999) ett försök att teoretiskt åter fylla det tomrum som vetenskapen – i sitt övermod? – har åstadkommit. Hans syfte är att öka vår förståelse för *religionens natur* och *för religionen i naturen*. Det handlar om mänsklighetens natur, där människan är den art som lever och som bara *kan* leva genom den mening som hon själv måste konstruera, i en värld som i sig saknar egen inneboende mening men som lyder under fysisk lag.

\* 12 \*

Det latenta *förebyggande arbete* som präglade vårt tidigare samhälle var – så länge det varade – en självgående icke urskiljbar del av samhällets liv. Det förebyggande strategiarbete som *nu* blivit nödvändigt, och som eftersträvas, måste inledningsvis om inte för alltid hållas igång på ett *medvetet* och *planerat* sätt.

\* 13 \*

Behandling är väl ändå *något mer* än utbildning? Frågan är intressant. Om detta ”något mer” *inte* kan förmedlas eller ens diskuteras i utbildningen (för då vore det utbildning), vari består det då, och varifrån kommer det?

\* 14 \*

Kanske bör vi klargöra att vi i *preventionsarbete* sysslar med *normbildning*. Den *kunskap* vi där ger – låt oss kalla den så eftersom vi gubevars lever i ett kunskaps-samhälle – måste vi inse är *en norm*, *inte en objektiv kunskapsmängd*. För att normen ska kunna etableras krävs vissa grundläggande förutsättningar, bland annat en form av *auktoritet* med vars hjälp kunskapen, normen, kan *sanktifieras*, det vill säga ges en kvalitet som placerar den en bit ovanför det som enkelt kan ifrågasättas.

\* 15 \*

Vårdandet av gemenskap håller ”tillitens springbrunn” öppen mitt i ”civilisationens trädgård”, skriver Fallding (1964:714). Den ömsesidiga tilliten måste bibehållas trots att samhället obevekligt accelererar i såväl kvantitet som i specialisering och raffinering. Jag menar *inte* att gemenskap är lösningen på alla problem. Snarare är gemenskap/tillit *en förutsättning* för att samhället ska hålla ihop, kunna producera, försörja sig självt, utvecklas och gå vidare.

\* 16 \*

En andlig upplevelse är att erfara att det finns en makt som är större än jaget. Att till varje pris bevara föreställningen om självmakt och självkontroll kan bli en börda och en ensam kamp. Att däremot bli varse att man ingår i ett sammanhang som är större än jaget kan befria. Självbördan faller av. Jaget reduceras och inordnas i det större som gjort sig påmint.

\* 17 \*

Individens mentala system *ekonomiserar* genom att förpassa så mycket som möjligt av vanehandlande och perception *till det omedvetna*. Den medvetna organismen behöver inte veta *hur* den varseblir, bara *vad* den varseblir. Att den största delen av vår mentala process förpassats till det omedvetna betyder förstås inte att den inte är *alltjädes närvarande*.

\* 18 \*

Den professionelle behandlarens kanske mest karakteristiska egenskap eller förmåga är att under arbetstid kunna *ställa sig själv åt sidan*. Men vad är det då som står kvar och som möter klienten? Det riskerar att bli något överkligt, onaturligt, något icke mänskligt. Är professionell vård i någon mening en "omänsklig" (be)handling?

\* 19 \*

Alkoholistsens nyktra liv är det *medvetet kontrollerade* livet, det liv som det är något fel på eftersom (den nyktra) alkoholisten löser sitt problem genom att förgifta sig med sprit, hellre än att på annat sätt ge upp kontrollen över sitt omedvetna. Att suppa sig full är att medvetet öppna vägarna till det omedvetna, ett medvetet sätt att sluta kontrollera det. Den terapi som LP-stiftelsen erbjuder är ett alternativt sätt att låta kontrollen över det omedvetna fara.

\* 20 \*

En förenkling av praktikens komplexitet och djup är nödvändig om forskningsprocessen ska resultera i en materiell produkt möjlig att läsa. Verkligheten visar att forskningsprocessen är *möjlig i den riktningen* – från besök i praktiken *till* en vetenskaplig produkt. Att den processen är möjlig i *en* riktning innebär inte automatiskt att den är möjlig i *andra riktningen*, från forskningsprodukt till förändrad praktik. Forskningsprocessen är i den meningen kanske *irreversibel*.

\* 21 \*

Föreställningen om *effektivitet* och *resultat* i socialtjänsten vilar på tanken att det finns metoder och modeller som rätt tillämpade *är* effektiva och *ger* resultat. Men den medvetna människan är så funtad att hon hela tiden "lär sig" och därigenom,

om hon så önskar, lätt undflyr sociala metoder och modeller. Det sociala arbetet måste tydligen ske efter principer som undviker såväl socialarbetarens manipulation som klientens undflyende. När en sådan insats är slutförd och klientens problem löst behövs ingen undersökning av resultat eller effektivitet, åtminstone inte för att "metoden" ska kunna tillämpas på nästa klient (som då i sin tur skulle "undfly").

\* 22 \*

I det "komplexa" samhället är det "enkla" samhällets ömsesidiga *beroende* ersatt antingen av ett ömsesidigt *oberoende* där särskild "etik" är onödig eftersom var och en sköter sig själv, eller av en ömsesidig om än inte likvärdig förmåga till *negativ sanktion*, varvid möjligheten till negativ reciprocitet fungerar som (destruktiv) ersättare för varje krav på etik. Kvar står att den etik vi har i det komplexa samhället – förutom att vara något (estetiskt) "gott i sig" – ofta gäller en ojämlig situation där olikheten har den egenheten att den underlägsne skyddas av lagar och förordningar som gör det möjligt för honom att förbli oberoende av sin beskyddare, det vill säga "ta emot" god etik utan att behöva ge god etik tillbaka. Trots denna obalans är självfallet god etik mellan alla människor, i alla lägen, att föredra framför ingen etik, om inte annat av *estetiska* skäl.

\* 23 \*

Tanken med *den ritualiserade metoden* är att i vår splittrade och oändligt differentierade värld hjälper det inte om metoden är alldeles så bra, alldeles så vetenskapligt välgrundad. Det garanterar *inte* metodens framgång, helt enkelt därför att *alternativen* till att acceptera metoden är för många, konkurrensen om inflytande för stor. En ritualisering av metoden ger den en större chans, en bättre slagställning, genom att förse den med en auktoritet som den inte kan få på annat sätt. Att *inte* ta ritualiseringen i anspråk för att effektivisera metoden, ge den en rimlig chans, kan vara att slösa med resurser.

\* 24 \*

En missbruksbehandling värd namnet innefattar erkännandet att samhället har sin del i ansvaret för den medborgare som sett sig nödsakad att välja missbruk. (Medborgaren har givetvis *sin* del av ansvaret.) Problemet för missbrukarvården är att samhället tvekar inför att ta sin del av ansvaret för att livet går snett för några av oss. Våra valda ombud är rimligen inte personligen ansvariga utan har, även här, en representativ uppgift. *Vi delar alla på ansvaret.*

\* 25 \*

Hur man får *ordning* i ett mänskligt samhälle är ett grundläggande problem av den anledningen att vi som människor är framtagna en genetiskt bestämd ordning. Den smärtsamma defekten – som samtidigt gör oss till just människor – måste vi kom-

pensera med hjälp av *kultur*. Jag har efterhand blivit övertygad om – det är ingalunda mitt påfund – att *ritualen* vars själva struktur innefattar auktoritet och underkastelse är det ursprungliga medel med vars hjälp vi människor – frantagna en genetiskt bestämd ordning – etablerar de konventioner genom vilka vi, i någon mån, får *ordning* på oss själva.

\* 26 \*

Fenomen som underförstått får uppgiften att (helst) lösa *alla* problem – som samarbete och fältassistenter – förväntas antagligen att snarare absorbera problemen. Att inte lägga svårigheterna i öppen dager utan se till att de neutraliseras, blir stilla, men kanske olösta. Något annat vore heller inte möjligt, ty ingen *enskild form* av arbete, ingen *enskild kategori* av arbetare, kan på egen hand lösa *alla* problem. Det är tills vidare en öppen fråga om forskning håller på att bli ett liknande universalmedel.

## Noter

1. Jag har lånat undertitel från en prosabok av favoritdiktaren Werner Aspenström (1961). På försättsbladet står följande vilket med andra och något färre "tal" nog utan annan jämförelse kan gälla även min text.

Ett urval artiklar och marginalanteckningar från 40-, 50- och 60-talen, fragmentariska synpunkter och stämningar, ordnade varken kronologiskt eller efter någon annan lika tvivelaktig princip.

Några av mina preliminära granskare har uppfattat min skrivstil som tecken på "beläsenhet". Jag önskar att så vore. Men i stället handlar det om tendensen hos den bekväme att frimodigt använda alla källor han råkar snubbla över. Att det tydligen är möjligt är kanske ett stöd för en grundläggande föreställning i mitt skrivande, nämligen att allt hänger samman.

2. Edward Sapir (1884–1939) var amerikansk språkforskare och antropolog, professor vid University of Chicago och Yale. Det var en mångsidig man. Han var poet och skrev artiklar om estetik, litteratur och musik. 1922 skrev han till exempel en recension av Selma Lagerlöfs *Bannlyst*, 1918 (*The Outcast*, 1922).

3. Vi rör oss med formuleringar som "den sociala ordningen", "den moraliska ordningen", "den ekonomiska ordningen" eller "den naturliga ordningen". Det handlar om mer eller mindre sammanhängande domäner, områden inom vilka allmänt jämförbara processer styrs genom gemensamma, överenskomna, eller konventionella principer och regler. Som "ordningar" representerar de och bibehåller varaktiga relationer mellan de element som ingår – håller dem "i ordning" – och etablerar sålunda ordning som en motsats till oordning eller kaos. Ordningar kan vara rankade. Rang och hierarki är implicita i en del användningar av ordet som hos Rappaport (1999:70–74) som bland annat talar om "meningsordningar". Ordningar kan också vara mer eller mindre invarianta handlingssekvenser som är föreskrivna av andra än de som utför dem. Ordning kan således innefatta konformitet. Mest uppenbart innebär ordning mer eller mindre fixerade sekvenser av handlingar och yttranden som följer på varandra "i tur och ordning" (Rappaport 1999:169).

4. Det ligger nära till att uppfatta ett långt drivet krav på professionalitet och kompetens som just ett krav på odödlighet och oföränderlighet, i en ständigt höjd kompetens och effektivitet.

5. Edmund Burke (1729–97) var brittisk politiker, skriftställare och filosof. Ambjörnssons citat är hämtat ur *Reflections on the Revolution in France* (1790) som av Nationalencyklopedin beskrivs som "ett av de klassiska mästerverken inom konservativ politisk idédebatt".

6. Om Harold Fallding vet jag inte mer än att han 1964 publicerade artikeln om civilisationens källa och börda, sådana de speglar sig i bruket av alkohol (*Quarterly Journal of Studies on Alcohol* 25:714–724). Det är en märkvärdig artikel som jag flitigt använt mig av i rapporten *Måttligt eller meningsfullt. Bidrag till en alkoholpolitisk debatt* (1998).

7. Den som är intresserad av de övriga tre av Falldings typer hänvisas till originaltexten eller till min text *Måttligt eller meningsfullt* (1998).

8. Enligt min ordbok är en *vehikel* ett medel för kommunikation alternativt en konsistensgivande men medicinskt verkningslös beståndsdel i läkemedel. *Paradigmatisk* är den typ av strukturell motsvarighet som kan transponeras till andra situationer.

9. *Stoker* är engelska och betyder eldare. I teknisk mening är *stoker* en mekanisk anordning för automatisk kontinuerlig frammatning av fast bränsle i slutna eldhärd. Kontinuerlig, icke ifrågasättande och frammatning är kanske nyckelord. Att vi trots allt håller oss lugna beror kanske på att vi *föredrar* demonerna. Hur har vi i så fall hamnat där?

10. Antropologerna tvekar uppenbarligen inför att ta sig an kulturens problem, och de sociala problemen, i Sverige. Ointresse är det nog inte, men kanske finns här en parallell till litteraturvetarna. Merete Mazzarella menar att

det förvisso finns ett och annat som litteraturvetarna kunde problematisera. Är det kravet på (risken för) ömsesidighet som hindrar?

I en dialog skulle litteraturvetarna ingalunda bara vara givande part. Kanske är det därför de drar sig? (DN, B2, 19/1 2000)

För de antropologer som "repatrierar" sin forskning möter förstås problem.

For anthropology to come home is for it to come face-to-face with paradox, disease, and so multitudinous an array of quandaries, dilemmas, crises, inequities, dangers, stresses, burdens, tribulations, and disorders – cultural, social, organic, and ecological – that they cannot all be named, much less studied as such. (Rapaport 1994:236)

11. Heder och samvete är, konstaterar Anita Goldman i en krönika (DN 29/8 1999) "gammaldagsa ord", och "skam är ett närapå obegripligt ord för en pojke som skall bli vuxen på tjugohundratalet".

Skam förknippas i vår tid mest med sexuellt pryderi. Skam är inte på modet. Ingen skäms. Över något. Man kan möjligtvis ta sitt ansvar. Men skämmas? Offentligt eller inför sig själv? Inne. Inte heller över övertramp i det så kallade privatlivet skäms vi. Vi talar ut med vår terapeut. Om hur vår onda barndom/ella partner/krassliga ekonomi fått oss på fall.

Goldman refererar Eva Österberg (1995) om hur "fram till det tidiga 1800-talet ett effektivt medel för att hålla flertalet människor inom de rådande normernas skrankor var den skam och förlust av ära som hotade om man dödade sitt barn, bedragit sin hustru eller stulit sin grannes säd. Äran var central som kitt som höll samman samhället." Goldman citerar även Bauman (1994) som menar att skammen kan vara moraliskt förädlande.

Toni M. Massaro skriver om skam, kultur och amerikansk kriminallagstiftning (1991) och konstaterar att bland de nya försöken att expandera arsenalen är "formal shaming" det kanske mest sensationella. Med 25 års villkorlig dom hängande över sig dömdes Stephen J. Germershausen att införa följande 10x15 cm stora annons, med bild, i provinstidningen.

Jag är Stephen Germershausen. Jag är 29 år gammal ... Jag dömdes för ofredande av barn (*child molestation*) ... Om du är en ofredare av barn, skaffa professionell hjälp omedelbart, eller du kan komma att finna din bild och ditt namn i tidningen, och med ditt liv under statlig kontroll.

Hotande skam är ett kulturellt medel som alltmer kommit ur bruk i vårt samhälle. Det anses vara omodernt, oförsvarligt, omänskligt och onödigt. Vi har ju vetenskapliga metoder i stället! Det som eventuellt kan komma att få oss på andra tankar, vända trenden, är kanske just ett tilltagande ofredande av barn.

12. Riskera sitt liv. Borde samhället ha tvångsomhändertagit äventyraren Göran Kropp, för att försöka påverka hans livsstil? Frågan avslöjar det konventionella i vår sociala ordning, d v s att vi kommit överens (mer eller mindre) om vad samhället anser vara *för* farligt. Vi har (för ögonblicket) förbjudit proffsboxning, men vi tvångsvårdar (ännu) inte rökare. Kanske visar rökare och äventyrare trots allt en större "respekt" för vår sociala ordning. Att dricka eller droga sig ut ur sitt medvetande kan uppfattas som en oacceptabel protest mot rådande ordning.

13. Vintern 2002–2003 ryktas om behov av stora höjningar av kommunalskatten, på många håll. Det behovet kan tillgodoses endast om tilliten och gemenskapen – i kommunerna – är tillräcklig.

14. Ordet *metanoia* var centralt i min avhandling (1992) och tycks, åtminstone semantiskt, vara relaterat till begreppet *teshubha* i judendomen, "vilket inte är något annat än människans självbefrielse (selfredemption) från syndens trälldom" (Pathrapankal 1971:8). *Metanoia* och tro är den kristna teologins lösenord (ibid.:3). Den svenska Bibelns ord för *metanoia* är "bättring". Ropet på *metanoia* har sitt mest dramatiska uttryck i Uppenbarelseboken. I budskapen till de olika församlingarna i Mindre Asien förefaller författarens allvarligaste anklagelse vara att de har förlorat sin primära hängivenhet. "Men det har jag emot dig, att du har övergett din första kärlek" (Upp 2:4).

15. Aldous Huxley (1894–1963) är kanske mest känd för verket *Brave New World* (Du sköna nya värld) som kom 1932, "en dystopi som utspelas på 600-talet AF (d v s efter Ford) i ett historielöst världssamhälle i vilket det råder total ordning, åstadkommen genom ett på vetenskaplig grund utvecklat kastsystem, där varje individ avverkar sitt

levnadslopp efter ett i detalj formaliserat program. Handlingens konflikt uppstår när en inföding från Mexico konfronteras med denna "sköna nya värld"; han blir först förtjust men så småningom allt mer desillusionerad och tar till slut sitt liv." (Ur Nationalencyklopedin)

16. I en presentation av Louis Cozolino's *The Neuroscience of Psychotherapy* (DN 22/12 2002) är P C Jersild optimistisk om en syntes.

Att depressioner, brist på serotonin, ofta kan behandlas lika framgångsrikt med samtalsterapi som med tabletter talar för att båda metoderna ökar serotoninet. Så egentligen, skriver Cozolino, existerar ingen principiell motsättning. Ibland funkade det ena, ibland det andra. Det kan låta som en självklarhet men är det inte mot bakgrund av den djupa splittringen mellan psykoanalys och neuropsykiatri.

Kanske kommer Freuds gamla dröm att en dag besannas, att det ska bli möjligt att skapa en syntes mellan hjärnforskningens modeller och psykoanalysens metaforer.

17. Det finns kanske paralleller mellan å ena sidan artisten och hans publik och, å den andra, praktikern och hans forskare. Medan publiken i regel inser det omöjliga i att med ord beskriva skådespelarens, målarens eller dansarens praktik åtar sig forskaren, ibland utan att tveka, uppgiften att i ord formulera vad praktikern gör och hur praktikerns skicklighet ser ut. Bateson har formulerat sig om konstens budskap till oss och påpekat att "Förnimmelserna av och kvaliteterna hos skicklighet kan aldrig sättas på pränt, och ändå är skicklighetens realitet medveten" (1972:138). Att praktisera har alltid en dubbel effekt, menar Bateson. Praktik gör praktikern alltmer skicklig samtidigt som vanans fenomen gör honom allt mindre medveten om *hur* han gör. Om praktikern, uppmanad av forskaren, tar sig för att kommunicera även sin omedvetna färdighet uppstår svårigheter.

Om han försöker att kommunicera om de omedvetna komponenterna i sitt utförande så följer av det att han befinner sig på ett slags rörlig trappa (eller hiss) om vars position han försöker kommunicera, men vars själva rörelse är en funktion av hans strävan att kommunicera. (1972:138)

Bateson konstaterar att trots att uppgiften är omöjlig utförs den av en del människor på ett mycket vackert sätt.

18. Beträffande de inte ovanliga "uppföljningsstudierna" inom FoU-verksamheten blir, menar Börjeson och Ahrne, slutsatserna "ganska svaga eftersom resultaten inte kan inordnas i en teoretisk referensram" (2002:155). Studiernas referenslistor upptas till stor del av metodlitteratur. "Det finns i FoU-rapporterna ett större intresse för metoder än för teorier" (2002:157).

19. Det kan finnas en besvärande parallell mellan forskarens (ofta fåfänga) försök att påverka praktikern och praktikerns (ofta fåfänga) försök att påverka klienten. I båda fallen föreligger möjligheten, för den som ska påverkas, att undfly påverkan helt enkelt genom att välja att *inte låta sig* påverkas, och i båda fallen kan den oviljan tänkas bero på att påverkaren helt enkelt inte har tillräcklig legitimitet och/eller auktoritet i sin påverkaroll.

20. Robert B. Edgerton (1992) har effektivt vederlagt den uppfattning som länge lanserades av inte minst antropologer, att människan i det "primitiva" samhället var lyckligare.

This "community-lost" way of reconstructing history is founded in the romantic belief that the malaise and mayhem of the modern world is not the natural human condition. Instead, human misery is thought to be the product of pervasive social disorganization, divisive ethnic or religious diversity, class conflict, or competing interests that plague large societies, particularly nation states. Because smaller and simpler societies, on the other hand, developed their cultures in response to the demands of their immediate and stable environments, their ways of life must have produced far greater harmony and happiness for their populations. (1992:2-3)

"Alla samhällen är sjuka, men en del är sjukare än andra". Med den parafrasen inleder Edgerton sin bok. Frågan är således med vilka medel vi måste försöka få vårt samhälle mindre sjukt än det är?

21. Tanken finns prövad i Nora kommun, vars brottsförebyggande råd har en "familjegrupp" som samlar de professionella och familjerna på en professionellt neutral plats.

Att gå över tröskeln till en myndighet, då blir du automatiskt liten. Det är en springande punkt. Här är vi

på samma planhalva, och man kan diskutera, få en förståelse. (Lena Andersson Englund, diakonissa, Nora)

Att låta familjegruppen samlas i Församlingshemmet i Nora är att locka ut de professionella ur deras invanda miljö – socialförvaltningen, polisstationen, skolan – och därigenom *tillföra något till deras professionalitet*, en neutralitet som underlättar kontakten med den enskilde, föräldern (eller klienten).

Här är en neutral plats, och min övertygelse är att det skapas någonting mer i rummet, som inte går att ta på. (Lena Andersson Englund, diakonissa, Nora)

Familjegruppen har en behandlingsfunktion i att om en familj ber om hjälp kan gruppen sammankallas för att träffa familjen en tid, en eller flera gånger. Den möjligheten öppnar för att formen även skulle kunna användas för en klient, en missbrukare till exempel. Formeln är att samla definierade personer från olika professioner – proffs på olika saker – på en plats som *inte* är någon av professionernas hemmiljö utan en neutral plats, till exempel kyrkans lokaler, och med en helhetsskapande part närvarande som inte är myndighet, till exempel en kyrkans kvinna, eller man.

Jag har enskilda samtal med missbrukare som befinner sig på olika nivåer i den här problematiken. Även kontakter ibland med hela familjen. Jag biträder dem på socialförvaltningen, kontakter med olika myndigheter, läkare och psykiatri. Det kan vara skrämmande. Först upprättar vi en kontakt, vi träffas ett varierande antal gånger för att se vari problemet ligger. Många har av naturliga skäl mycket kontakt med de sociala myndigheterna. Klienten kanske känner sig illa bemött. "Jag vägrar att gå dit!" Jag kan biträda dig och finnas med. Och då får ju jag höra hela samtalet. Och ibland måste jag säga att de möts absolut inte. Och ibland känner jag den här frustrationen, så vore jag klienten så hoppade jag upp och gjorde så här! För ibland blir man hanterad som ett barn, och ibland talar man över mig, jag är inte med. Men ett möte! Ibland slutar klienten ställa frågorna, och då är jag inte tyst, utan då säger jag så här, att si och så har den här personen nu försökt, har tagit de och de kontakterna, tagit ansvar, och utifrån det är det tvunget att ske en förändring. Och då kan det ju lossna. Det väsentligaste är mötet, att inte en kommer till korta. (Lena Andersson Englund, diakonissa, Nora)

22. På sidorna 56–60 kommenterar Börjeson och Ahrne skriften *Det dolda universitetet. Framväxten av nya FoU-miljöer utanför universitet och högskolor*, skriven av Eva Bergström, Anders Florén, Gunnar Ternhag och Thomas Tydén (Dalarnas Forskningsråd, 2000:1).

23. När Jesu lärjungar för egen del vill lägga beslag på hedersplatsen i himmelriket får de följande besked av sin uppdragsgivare. (Matt 20:25–27)

Men Jesus kallade till sig dem och sade: "Ni vet att härskarna är herrar över sina folk och att furstarna har makten över folken. Men så är det inte hos er. Den som vill vara stor bland er skall vara de andras tjäna-re, och den som vill vara den förste bland er skall vara de andras slav."

24. Min avhandling handlade mycket om behovet av ömsesidighet, mellan missionär och konvertit, och något mellan u-landsarbetare och u-landsbonde. Här är ett citat ur Efterordet (1992:224)

The problem is, rather, that the changer only sees his duty as to produce a change. The receiver's only task, correspondingly, is to "buy" the change. Such a relation creates one-sidedness, asymmetry, hierarchy, and frustration, on both sides. Only when the change agent realizes that he himself must be transformed as he expects the local peasant to change, only then is the change culturally possible, since it implies a loosening from the previous social order of both parties. Such a principle, which certainly may appear completely unrealistic, not to say utopian, would also reduce the danger, indicated by Erasmus (1968:68), that the changer tries to fob a solution off on the peasant which he himself would not agree to be a part of.

25. Kan "korrekt etik" vara "mekaniskt" tillämpad? Egentligen inte. Men jag tänker mig att etiska regler inte skiljer sig nämnvärt från andra typer av "arbetsinstruktioner" i det avseendet att resultatet kan bli dåligt trots att man "följt reglerna".

26. Fast i det professionella vårdssystemet. Det är naturligtvis inget dåligt alternativ. Men visar det sig verkligen så

bra att vi saknar anledning att se oss om efter alternativ? Det professionella vårdssystemet är hårdhänt i sin bedömning av det icke professionella, eller otillräckligt professionella. Men finns det ingen risk för förhåvelse?

27. Jag använder då och då ordet "naturlig". Det är vanskligt. Att något betecknas som "naturligt" uppfattas lätt som ett enbart positivt omdöme. Det naturliga är det goda. Alltför väl vet vi att motsatsen gäller. Naturen är till exempel fullständigt likgiltig för människans öde. Där ute råder villkor som det "civiliserade" samhället försöker komma så långt bort ifrån som möjligt, inte minst med hjälp av kulturen. När jag använder ordet "naturligt" menar jag kanske något annat, som att det har kulturell logik?

28. Svante Beckman (1983) har markerat en grundläggande skillnad – två motstående perspektiv – relevant för till exempel familjehemsvårdens förhållande till den övriga socialtjänsten (Johansson 2002a).

Det ena kallar jag "tillvaroperspektivet", det andra "projektperspektivet". Ur tillvaroperspektivet framträder en aktivitet som en "livsform", som något som är konstitutivt för livet. I projektperspektivet framträder aktiviteten som instrumentalitet underordnad fristående målsättningar. Om en aktivitet har tillvarovärde så ges den normativ kraft att tala om för folk hur livet skall levas och att formulera identiteter åt människor. Har en aktivitet projektvärde så skall den hela tiden underordnas teknisk-instrumentell värdering såsom medel. (1983:76)

Beckman preciserar vidare att vi av "projektvärda aktiviteter" kräver effektivitet och försöker värdera deras nytta för/i framtiden. Projektvärderade aktiviteter har inget egenvärde och "det betyder bland annat att vi söker se till att de ockuperar så lite människotid som möjligt" (ibid.). Aktiviteter med "tillvarorationalitet" är å andra sidan nära förknippade med egenvärden och vi vill därför att de ska uppta mer människotid.

Ur tillvaromoralens synpunkt är handlingar och tillstånd goda eller dåliga i sig. I projektperspektivet saknas denna typ av tidlösa moraliska bedömningar. Där sker värderingen helt i termer av framtiden. (ibid.)

Beckman noterar att "[d]en informella sektorns diskreta ideologiska charm" beror på den sektorns närmare relation till tillvaroperspektivet. Om det finns en attraktion hos till exempel familjehemsvården kan den bero på dess gynnsamma balans mellan tillvaro och projekt. Den balansen kan hotas av till exempel en medvetet driven professionalisering av familjehemmen. Samtidigt kan en för stor slutenhet hos konstellationen familj/gäst äventyra klientens anpassning till den (yttre) lika nödvändiga projektvärlden. Enligt Beckmans resonemang kan vi inte av en verksamhets *art* bestämma om den kan karakteriseras som tillvarorationell eller projektrationell. Om det är riktigt öppnar sig ett nytt fält för forskningen om den informella, ideella, frivilliga sektorn (social ekonomi eller civilt samhälle). Det blir inte längre lika intressant att försöka precisera vilka verksamheter som är ideella/frivilliga utan snarare att försöka bedöma om människoverksamheter har en gynnsam eller ogynnsam mix av tillvaro och projekt. I dagens välfärdsstrategiska mix (Beckman 1983:78) mellan tillvaro och projekt är kanske familjehemsvården ett exempel på ovanligt god balans. Det tål att upprepas att kvaliteten *balans* implicerar kontinuerlig risk för *obalans*. Ensidig projektrationalitet – i till exempel missbruksvården – kan ge utrymme för större vetenskaplighet och vara bekväm (okomplicerad) för inblandade parter, men löper å andra sidan risken av stagnation. Maximerad tillvarorationalitet kan äventyra klientens återanpassning till en större samhällsgemenskap.

## Referenser

- Ahrne, Göran 1993. Delvis människa, delvis organisation. *Sociologisk Forskning* 1/1993, s. 59–78.
- Ashby, W. Ross 1954. The Application of Cybernetics to Psychiatry. *Journal of Mental Science* 100:114–124.
- Aspenström, Werner 1968 (1961). *Motsägelser*. Stockholm: Bokförlaget Aldus/Bonniers.
- Bateson, Gregory 1971. A Systems Approach. *International Journal of Psychiatry* 9:242–244.
- 1972. *Steps to an ecology of mind*. Northvale: Jason Aronson Inc.
- 1979. *Mind and Nature. A Necessary Unity*. New York: E. P. Dutton.
- Bateson, Gregory och Mary Catherine Bateson 1988. *Där änglar är rädda att gå*. Stockholm/Stehag: Symposion.
- Bauman, Zygmunt 1994. *Auschwitz och det moderna samhället*. Göteborg: Daidalos.
- Beck, Sam 1985. Changing styles of drinking: Alcohol use in the Balkans. *East European Quarterly* XVIII (4):395–413.
- Beckman, Svante 1983. Gengångare eller framtidslöfte. *Plan* 37:2, s. 70–78.
- 1988. *Kärlek på tjänstetid. Om amatörer och professionella inom vården*. Stockholm: Arbetslivscentrum.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Belmonte, Thomas 1989. *The broken fountain*. New York: Columbia University Press.
- Bidney, David 1953. The Concept of Value in Modern Anthropology. I *Anthropology Today*. A. L. Kroeber (red) Chicago: The University of Chicago Press. s. 682–699.
- Bloch, Maurice 1992. *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boas, Franz 1986 (1928). *Anthropology and Modern Life. With an Introduction by Ruth Bunzel*. New York: Dover Publications, Inc.
- Borgenhammar, Edgar 1997. *Tillitsbristsjukdomar: myt eller verklighet?* Debattinlägg av Edgar Borgenhammar och Robert Olin. Stockholm: Nationella folkhälsokommittén.
- Burridge, Kenelm 1978. Introduction: Missionary Occasions. I *Mission, Church, and Sect in Oceania*. ASAO Monograph No. 6. James A. Boutilier, Daniel T. Hughes och Sharon W. Tiffany (red.) New York: University Press of America.
- Börjeson, Bengt 1998. *Se människan – Individen i socialt arbete*. Stockholm: Sköndalsinstitutet. (ej publicerat).
- Börjeson, Bengt och Göran Ahrne. 2002. *Utvärdering av FoU. En studie av FoU-enheter inriktade på individ- och familjeomsorg*. Stockholm: Socialstyrelsen.
- Cain, Carole 1991. Personal Stories: Identity Acquisition and Self-Understanding in Alcoholics Anonymous. *Ethos* 19:210–253.
- Carleheden, Mikael 1998. Another Sociology – the future of sociology from a critical theoretical perspective. *Dansk sociologi*. Special issue, vol. 9, s. 55–75.
- Dahlén, Tommy 1997. *Among the Interculturalists. An Emergent Profession and Its Packaging of Knowledge*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology. Department of Social Anthropology, Stockholm University.
- Daun, Åke 1989. *Svensk mentalitet. Ett jämförande perspektiv*. Rabén & Sjögren.

- Deflem, Mathieu 1989. From anomie to anomia and anomic depression: A sociological critique on the use of anomie in psychiatric research. *Social Science and Medicine* 29(5):627–634.
- Dumont, Louis 1986. *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, Émile 1984 (1933) (1893). *The Division of Labor in Society*. London: MacMillan Education.
- 1968 (1897). *Självmodet*. Uppsala: Argos Förlags AB.
- Edgerton, Robert B. 1992. *Sick societies. Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York: The Free Press.
- Erasmus, Charles J. 1968. Community Development and the Encogido Syndrome. *Human Organization* 27:65–74.
- Fallding, Harold 1964. The Source and Burden of Civilization Illustrated in the Use of Alcohol. *Quarterly Journal of Studies on Alcohol* 25:714–724.
- Frykman, Jonas och Orvar Löfgren 1979. *Den kultiverade människan*. Gleerups.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gibson, James A. och Daniela Weinberg 1980. In vino communitas: Wine and identity in a Swiss alpine village. *Anthropological Quarterly* 52:111–121.
- Gusfield, Joseph R. 1989. Constructing the Ownership of Social Problems: Fun and Profit in the Welfare State. *Social Problems* 36:431–441.
- Gustafsson, Lars 1999. *Windy berättar om sitt liv, om de försvunna och om dem som ännu finns kvar*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Gyllensten, Lars 1994. Teknik och människa. *Dialoger* 29/94. s. 32–35.
- Hannerz, Ulf 1980. *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- 1992. *Cultural complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press.
- Hannerz, Ulf och Orvar Löfgren 1994. The Nation in the Global Village. *Cultural Studies* 8(2): 198–207.
- Hansson, Jonas 1999. *Humanismens kris. Bildningsideal och kulturkritik i Sverige 1848–1933*. Stockholm: Symposion.
- Heiler, Friedrich 1919. *Bönens hemlighet*. Stockholm.
- Huntington, Samuel P. 1993. The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72(3):22–49.
- Håkansson, Carina 2000. *Det utvidgade terapirummet*. Stockholm: Björner och Bruno.
- James, William 1916. *Några av själslivets problem*. Stockholm: P. A. Norstedt & Söner Förlag.
- Johanson, Kjell E. 1996. *Rejv och droger*. Stockholm: Samordningskansliet för brottsförebyggande åtgärder.
- Johansson, Göran 1992. *More Blessed to Give. A Pentecostal Mission to Bolivia in Anthropological Perspective*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.
- 1997a. *För mycke jag, för lite Jesus. LP-stiftelsens vård av missbrukare sedd ur ett socialantropologiskt perspektiv*. Stockholm: Sköndalsinstitutets skriftserie nr 7.
- 1997b. *Möta hiv, möta sig själv. En studie av arbetet vid Stiftelsen Noaks Ark-Röda korset*. Stockholm: Sköndalsinstitutets skriftserie nr 5.
- 1998. *Måttligt eller meningsfullt. Bidrag till alkoholpolitisk debatt*. Stockholm: Folkhälsoinstitutet (1998:34).
- 2000. *Tväng och tillit. LVM-vård som kulturell ingenjörskonst – exemplet Hornö*. Forskningsrapport nr 1. Stockholm: Statens institutionsstyrelse.
- 2002a. *Bete sig normalt. Ett perspektiv på den vuxna familjehemsvården*. Forskningsrapport nr 3. Stockholm: Statens institutionsstyrelse.

- 2002b. *Räcka varandra handen. Narkotikapolitisk samordning av det förebyggande arbetet i Norra Örebro Län*. Opublicerad rapport.
- Kroeber, Alfred L. 1963 (1923). *Anthropology: Biology & Race*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Kyrklund, Willy 1959. *Till Tabbas*. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- Larsson, Stig 1990. Institutionsbehandlingen och LVM-vården av alkoholister – några forskningsperspektiv. I *Forskning om missbrukare och vården, särskilt tvångsvården*. En rapport från LVM-gruppen. Stockholm: Delegationen för social forskning.
- Lorentzen, Håkon 1996. *Hva er sivile sammenslutninger godt for?* Oslo: Apo Forlag AS.
- 2001. Frivillighet i förändring. Om förhållandet mellan sivile fellesskap og moderniteten. I *Frivilligheds udfordringer – nordisk forskning om frivilligt arbejde og frivillige organisationer*. Lars Skov Henriksen och Bjarne Ibsen (red.) Odense: Center for frivilligt socialt arbejde. Odense Universitetsforlag.
- Lundmark, Lars-Erik 1997. Kunskapssyn och kunskapsbildning. I Thomas Tydén (red.) 1997. *Partnerskap för kunskapsutveckling. Forskning och Samhälle*. Stockholm: HLS Förlag.
- Martinson, Harry 1947. *Kap farväl!* Stockholm: Bonniers Folkbibliotek, Albert Bonnier Förlag.
- 1956. *Aniara*. En revy om människan i tid och rum. Stockholm: Bonniers.
- 1960. *Till Gustaf Frödings minne*. I Värmland Förr och Nu 1960. Meddelanden från Värmlands fornminnes och museiförening. Årgång 58.
- Massaro, Toni M. 1991. Shame, culture, and American criminal law. *Michigan law review* 89(7):1881–1945.
- Mead, Margaret 1942. The Comparative Study of Culture and the Purposive Cultivation of Democratic Values. Kap. 4 i *Science, Philosophy and Religion*, Second Symposium. New York: Harper & Row Inc.
- Money, John 1956. Mind-body dualism and the unity of bodymind. *Behavioral Science* 1:212–217.
- NUTEK 1994. *Utvärdering av den arbetsmarknadspolitiska åtgärden Arbetslivsutveckling, ALU*. R 1994:66.
- Pathrapankal, J. 1971. *Metanoia Faith Covenant: A Study in Pauline Theology*. Bangalore: Dharmaram College.
- Rappaport, Roy A. 1994. Disorders of Our Own: A Conclusion. I *Diagnosing America. Anthropology and Public Engagement*. Shepard Forman (red.) Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- 1999. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sapir, Edward 1949. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*. Ed. by David G. Mandelbaum. Berkeley: University of California Press. (Artikeln 'Culture, Genuine and Spurious' publicerades först i *American Journal of Sociology*, 29 (1924):401–429.)
- SoS-rapport 2000:12 *Nationellt stöd för kunskapsutveckling inom socialtjänsten*. Stockholm: Socialstyrelsen.
- Socialstyrelsen 2002. *Utvärdering av FoU. En studie av FoU-enheter inriktade på individ- och familjeomsorg*. Författad av Bengt Börjeson och Göran Ahrne.
- Stål, Rolf och Lars Svedberg (red.) 1987. *Det ovissa mötet – om fält och forskning i socialt arbete*. Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Sunesson, Sune 1985. *Ändra allt! En uppmaning till socialarbetare*. Stockholm: Liber förlag.
- Svensson, Bengt 1996. *Pundare, jonkare och andra. Med narkotikan som följeslagare*. Stockholm: Carlssons förlag.
- Sørhaug, Hans Christian 1988. Identitet: Grenser, autonomi og avhengighet. Stoffmisbruk som eksempel. *Alkoholpolitik* 5:31–39.

- Turner, Victor W. och Edith Turner 1995 (1978). *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Tydén, Thomas (red.) 1997. *Partnerskap för kunskapsutveckling. Forskning och Samhälle*. Stockholm: HLS Förlag.
- Whitley, Oliver R. 1977. Life With Alcoholics Anonymous. The Methodist Class Meeting as a Paradigm. *Journal of Studies on Alcohol* 38:831–848.
- Värmland, förr och nu. 1960. Meddelande från Värmlands fornminnes och museiförening, Årgång 58. Karlstad.
- Århem, Kaj 1987. Gamla och unga – behövs de? *Tvärsnitt* Nr 3. Årg. 8.
- Österberg, Eva 1995. *Folk förr. Historiska essäer*. Stockholm: Atlantis.

## Tidigare utgivna forskningsrapporter

### *ISSN 1104-6155*

- Nr 1 1994 Var står vi? Ackumulerad kunskap och erfarenhet inom institutionell missbrukarvård, utifrån en dialog forskare – praktiker (Vera Segraeus)
- Nr 2 1997 Ungdomar i tvångsvård. Råbyundersökning 94 (Claes Levin)
- Nr 3 1997 Etiska konflikter inom tvångsvård av ungdomar (Gunnel Colnerud)
- Nr 1 1998 LVM-vårdens kvalitet enligt socialtjänstens bedömning (Arne Gerdner)
- Nr 2 1998 Ett §12-hem för flickor. Omdefinitioner i ungdomsvården (Berit Andersson)

### *ISSN 1404-2576*

- Nr 1 1999 Etik och ungdomsvård. En empirisk studie av anställdas etiska problem inom tvångsvård av ungdomar. Slutrapport (Gunnel Colnerud)
- Nr 2 1999 "Plötsligt får man lust att leva." En grupp narkomaners berättelser om sina självmordsförsök (Eva Johnsson, Mats Fridell)
- Nr 3 1999 Ungdomar från särskilda ungdomshem i Stockholms brottsliga nätverk (Jerzy Sarnecki)
- Nr 1 2000 Tvång och tillit. LVM-vård som kulturell ingenjörskonst (Göran Johansson)
- Nr 2 2000 När anhöriga involveras. Personalens beskrivning av anhöriga på särskilda ungdomshem (Maria Bangura Arvidsson, Malin Åkerström)
- Nr 1 2001 Vård bakom låsta dörrar. Lunden, ett LVM-hem för kvinnor (Bengt Svensson)
- Nr 2 2001 Kommunikativ pedagogik och särskilda ungdomshem (Per Gerrevall, Håkan Jenner, red)
- Nr 3 2001 Empati och professionellt förhållningssätt. Behandlarrollen i missbrukarvården (Ulla Holm)
- Nr 1 2002 Missbrukare med psykiska störningar och psykiatripatienter. Jämförelser baserade på ASI, SASB och DMT (Bengt-Åke Armelius, Kerstin Armelius, Håkan Larsson, Elisabet Sundbom)
- Nr 2 2002 Arbetsmiljö och behandlingskultur. Jämförelse mellan SiS-institutioner och andra vårdmiljöer (Madeleine Jeanneau)
- Nr 3 2002 Bete sig normalt. Ett perspektiv på den vuxna familjehemsvården (Göran Johansson)
- Nr 4 2002 "De kommer ut fräscha och fina". Om tvång och hemlöshet (Lena Yohanes, Anna Angelin, Anders Giertz, Hans Swärd)
- Nr 5 2002 Sluten ungdomsvård. Rättsliga reaktioner på de ungas brott före och efter införandet 1999 (Eckart Kühlhorn)
- Nr 1 2003 "Det är dom här jag har och inte har". LVM-vårdade narkotikamissbrukares sociala nätverk (Anette Skårner, Margareta Regnér)
- Nr 2 2003 Ungdomarnas upplevelse av sluten ungdomsvård. En jämförelse med LVU-placeringar och fängelse (Jessica Palm)