

Kroppsliggjorte verdier

Hvordan kan derværens-analytikken og dydsetikk gi innsikt i New Public Managements virkning på humanistiske verdier?

SONDRE ROSSELAND

VEILEDER

Alexander Myklebust

Universitetet i Agder, 2022

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for [institutt navn]

Innhold

<u>Introduksjon</u>	3
<u>Kapittel 1: Spesialisthelsetjenesten og New public management</u>	7
<u>Spesialisthelsetjenesten</u>	7
<u>Hva påvirker spesialhelsetjenesten?</u>	11
<u>New public management</u>	17
<u>Diskusjon</u>	21
<u>Kapittel 2: Analyse av to forståelser av humanismen</u>	24
<u>Dag Hareides syn på humanismen</u>	24
<u>Jean-Paul Sartres syn på humanisme</u>	27
<u>To syn på humanismen</u>	30
<u>Kapittel 3: Derværensanalytikken – Analyse av Heideggers filosofi</u>	34
<u>Væren og tid første avsnitt</u>	35
<u>Heideggers teknologi begrep</u>	53
<u>Brev om humanismen</u>	57
<u>Oppsummering og diskusjon om Heideggers filosofi som utfordring og utdypning av humanismens verdiorienterte tankegang</u>	58
<u>Kapittel 4: Heideggers filosofi som en åpning for en dydsetisk og kroppsliggjort måte å tenke om verdier på (det gode)</u>	61
<u>Heideggers nazisme og kritikk av fraværet av verdier</u>	62
<u>Dydsetikk</u>	64
<u>Hva er det gode? Det gode som transcendent</u>	66
<u>Godhet og verdier</u>	67
<u>Kroppsliggjorte verdier</u>	69
<u>Kapittel 5: Kroppsliggjorte verdier og NPM rasjonalitet</u>	82
<u>Konklusjon</u>	88
<u>Referanser</u>	88

Introduksjon.

Problemstilling, tema og motivasjon for oppgaven.

Motivasjonen for oppgaven er å gi innsikt i virkningen av anvendte økonomiske styringsteorier på et verdigrunnlag. De anvendte økonomiske styringsteoriene har tidligere blitt anvendt på reformer og dermed blitt med i hvordan noe organiseres. Regjeringen har startet en «samtale» om en ny tillitsreform, og dermed har de spurt etter innspill fra påvirkede parter i arbeidslivet (Kommunal- og distriktsdepartementet, 2022). Etersom at denne reformen vil påvirke spesialisthelsetjenesten, ser jeg det nødvendig å undersøke det humanistiske verdigrunnlaget og om styringsteoriene har virkning på verdiene.

Styringsteoriene er kalt for New Public Management (NPM) og de omhandler effektivisering av offentlig sektor og offentlig kontroll. Undersøkelsen av virkningen til New Public Management (NPM) er viktig ettersom at tillitsreformen er en konsekvens av at personell i helsesektoren har gitt uttrykk for at forandring må skje på grunnlag av blant annet overveldende rapporteringskrav og svært lite tid til personellets egentlige ansvarsområde (Wyller, et al., 2013). Debatten om NPM er ikke en ensidig en, og det blir blant annet argumentert for at det er noe i hvordan spesialisthelsetjenesten blir organisert og styrt på, som bør bli tatt vare på (Høstmælingen, 2014). Som sådan kan denne oppgaven bli sett på som et forsøk på å skaffe innsikt i hva et verdigrunnlag er bestående av, og hvilke virkninger styringsteoriene har på de humanistiske verdiene. Problemstillingen vil dermed bli hvordan derværens-analytikken og dydsetikk kan gi innsikt i New Public Managements virkning på humanistiske verdier?

Tema for denne oppgaven er først og fremst verdier. Det vil si verdier som kan fungere som et grunnlag for moralske handlinger og vurderinger. Som sådan vil denne oppgaven ta for seg humanismens verdigrunnlag ettersom at den går inn for et verdigrunnlag som kan passe i flere sammenhenger. Humanismen som sådan er forstått som et forslag for et felles verdigrunnlag.

Denne oppgaven vil inneholde ontologiske og etiske betraktninger i en omfattende omfortolkning av det humanistiske verdigrunnlaget. Ontologi er studie om hva noe er, og etikk er studie om moral. Dermed vil betraktningen handle om hva verdiene er og at verdiene vil være bestående av en kombinasjon av metafysikk og etikk. Ontologien tar for seg Martin Heideggers derværens-analytikk som er en analyse av menneskets væren. Det vil si menneskets eksistens og hvilke måter mennesket eksisterer på. Selv om denne oppgaven går inn på et verdigrunnlag som kan passe inn i flere sammenhenger vil jeg ta utgangspunkt i spesialisthelsetjenesten. Utgangspunktet i spesialisthelsetjenesten er på grunnlag av spenning

mellom et humanistisk verdigrunnlag og de økonomiske styringsteoriene som har inspirert måten spesialisthelsetjenesten er strukturert og styres på. De ontologiske og etiske betraktningene ovenfor det humanistiske verdigrunnlag vil kunne være med på å utforske denne spenningen mellom verdigrunnlaget og styringsteoriene.

Teori tilfang.

I denne oppgaven vil jeg drøfte tre grupper med teorier og disse gruppene er humanisme, derværens-analyttikk og dydsetikk. Tenkerne som representerer humanismen, er Dag Hareide og Jean-Paul Sartre. I boken *Hva er humanisme?* gir Hareide en definisjon på humanisme som et felles verdigrunnlag bestående av menneskeverdet, moral, den frie tanke, dialog og demokrati. I boken *eksistensialisme er humanisme* prøver Sartre å knytte sammen humanisme med eksistensialisme. Det vil si at verdiene som humanismen står for blir sett i en kontekst av menneskets grunnvilkår nemlig at det er fritt tenkende og handlende vesen i en verden blant andre mennesker.

Tenkeren som representerer derværens-analyttikken er Martin Heidegger. Heidegger introduserte begrepet «derværen» (tysk: *dasein*) i boken *Væren og tid*. Derværens-analyttikken dreier seg om hvilke måter mennesket eksisterer på og hvordan det forholder seg til det Heidegger kaller for væren-i-verden. Væren-i-verden er et begrep og fenomen som handler om at derværen og dermed er mennesket allerede i en verden som alt har gitt et forutgående inntrykk eller forståelse av det som er i verden. Derværens-analyttikken blir også tatt opp i boken *Brev om humanisme* av Heidegger. Denne boken setter derværens-analyttikken i en kontekst av humanisme. For Heidegger er denne boken ment som en kritikk av humanismen, hvor han blant annet kritiserer etikk. Det siste bidraget fra tekstene til Heidegger er artikkelen «spørsmålet om teknikken». I denne artikkelen drøfter Heidegger essensen til teknologi og essens vil si det som kjennetegner teknologien.

Dydsetikk vil bli representert av Iris Murdochs essay «om 'Gud' og 'god'», og Shannon Vallors *technology and the virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*. Murdochs essay handler om godhet, men også om å forbedre seg selv for å oppnå godhet. «'Gud' og 'god'» går inn på at godhet deler likheter med kristendommens Gud. Vallors bok handler om å gi en dydsetisk tilnærming til å leve godt med teknologi. Den dydsetiske tilnærmingen handler om å lære seg dyder som kan gå bra i sammen med teknologi som for eksempel sosiale medier.

New public Management er representert i boken «The ashgate research guide to New Public Management». Den boken er en antologi og er skrevet av flere forfattere hvor

redaktørene er Tom Christensen og Per Læg Reid. Boken tar for seg NPM som en samlebetegnelse for flere forskjellige styringsteorier som deler likhetstrekk med at de har søkelyset på effektivitet og kontroll.

For å forklare hvordan spesialisthelsetjenesten er organisert, vil jeg som sådan ta utgangspunkt i lover og regler, men også diverse stortingsmeldinger.

Fremgangsmåte og oppgavens struktur.

I nyere tid har humanismen blitt definert som et felles verdigrunnlag, men også at det innebærer hva som gjør mennesket menneskelig. Menneskets menneskelighet blir i dette tilfelle sett på som menneskets grunnvillkår. Begge disse retningene innenfor humanismen ser jeg på som mangelfulle ettersom at humanismen, med å definere det som et felles verdigrunnlag, mangler en forankring i tilstedeværelsen eller eksistensen. Humanismen som menneskets grunnvillkår tar utgangspunkt i diverse metafysiske forpliktelser som gjør at den teoretiske og observerbare kunnskapen får en overveldende dominans. Verdiene som kommer av disse synene på humanismen, vil også bli sett på som flyktig på grunnlag av at de ikke er forsøkt forstått i deres opprinnelige tilstand. Dermed trekker jeg inn derværens-analytikken som drøfter menneskets grunnvillkår ettersom at den rører ved både praktiske og teoretiske kunnskap. Derværens-analytikken undervurderer samtidig moralsk tenkning, noe som gjør at jeg omtolker derværens analytikken og kombinerer den med dydsetikk. Omtolkningen skjer med utgangspunkt i de humanistiske verdiene og jeg kommer frem til at de må forstås som kroppsliggjorte eller inkorporerte. Forståelsen av kroppsliggjorte verdier kan gi innsikt i virkningen av New public management på mennesker, for eksempel i spesialisthelsetjenesten.

Denne oppgaven består av fem kapitler. I kapittel 1, introduserer jeg spesialisthelsetjenesten og hva som påvirker den. Redegjørelsen av Spesialisthelsetjenesten tar utgangspunkt i lover og regler fordi de sier noe om hvordan spesialisthelsetjenesten må være organisert og styrt. Deretter vil jeg redegjøre for hva som påvirker spesialisthelsetjenesten. Lovene som er med på å si hvordan spesialisthelsetjenesten skal være organisert har sitt utgangspunkt i reformene. Det er to reformer som påvirker spesialisthelsetjenesten og dermed vill jeg redegjøre for disse. Deretter vil diagnose relaterte grupper (DRG- systemet) bli redegjort for. DRG- systemet er et klassifiserings system som helsepersonell må rapportere til og et virkemiddel som skal hjelpe med å måle hvor mye finansiering et sykehus skal få. Finansiering av spesialisthelsetjenesten vil dermed også bli redegjort for. Redegjørelsen av finansiering vil bli etterfulgt av en redegjørelse av tre

hovedkriterier som ligger til grunn for moralske vurderinger for hvorvidt en behandling er nødvendig eller ikke.

Måten spesialisthelsetjenesten er organisert på og det som påvirker den er inspirert av New public management. Inspirasjonen kommer av at reformene og virkemiddelene som påvirker spesialisthelsetjenesten handler ofte om å sikre kontroll gjennom rapportering og gjøre spesialisthelsetjenesten effektiv. Dermed vil det bli en redegjørelse av NPM og styringsteoriene som er forbundet med NPM. Redegjørelsen vil være bestående av gjennomgang av styringsteoriene nyliberalisme, "*managerialism*", "*public choice theory*", "*agency theory*", og "*transaction cost economics*".

Dette kapittelet vil avslutte med en diskusjon om hvor debatten står og hvordan en filosofisk undersøkelse kan gi innsikt i spenningen mellom verdier og NPM. Undersøkelsen vil først og fremst vise hva verdigrunnet og som sådan verdiene er.

Kapittel 2 består av en analyse av Dag Hareides og Jean-Paul Sartres syn på humanisme og som sådan vil dette kapittelet avslutte med en drøftelse og sammenligning av disse to. Sammenligningen avslutter med at jeg finner begge synene på humanisme mangelfulle. Det vil si at Hareide mangler en forankring i eksistensen og Sartre tar utgangspunkt i diverse metafysiske forpliktelser som ikke tar med det partiske i forståelsen om verdier. Dette leder til Heideggers tenkning som nettopp får med seg forståelsens praktiske aspekt.

Kapittel 3 handler dermed om Heideggers tenkning. Den består av Redegjørelser av derværens-analytikken, teknikken, og Heideggers syn på humanisme. Til slutt vil det bli en oppsummering av de sentrale punktene i det som har blitt gått igjennom kapitelet og hvordan Heideggers filosofi kan brukes til å gi innsikt i verdiene i humanismen. Denne innsikten er forstått som kroppsliggjorte verdier som innebærer at verdien er forankret i kroppen og som sådan menneskets tilstedeværelse.

Kapittel 4 begynner med en kritikk av Heideggers tenkning. Heidegger distanserer seg fra etikk på grunn av at verdivurderingene som finner sted i etikken, er flyktige og ikke noe fundamentalt for å forstå det som er vesentlig med noe. Jeg kritiserer Heidegger ettersom at verdivurderinger er en del av det å være mennesket og ikke noe vi bør se vekk ifra. Etter kritikken er gjennomgått vil jeg redegjøre for dydsetikk med utgangspunkt i Shannon Vallor og Iris Murdoch. Etter det vil jeg drøfte Heideggers og Murdochs godhets begrep. Drøftelsen av det gode vil innebære å vise hvorfor jeg bruker godhets begrepet til Murdoch istedenfor Heideggers begrep om det gode. Drøftelsen skal også vise at ved å ta med etikk i vurderinger og forståelse kan vi forstå hva noe er ettersom at vi får en bedre forståelse om det gode.

Den siste delen av kapittel 4 vil være bestående av en omfattende analyse av det jeg kaller for kroppsliggjorte verdier. Det innebærer en omfortolking av Heideggers derværen analytikk kombinert med dydsetikk. Resultat av dette blir et forslag til en dypere forståelse av humanismens verdigrunnlag.

Kapittel 5 handler om virkningen av NPM og Teknikken på de kroppsliggjorte verdiene. Som sådan vil det være en liten drøftelse av hvorfor NPM blir forbundet med teknikken. Denne drøftelsen leder til en forståelse av NPM som vil bli anvendt på verdiene, noe som gjør at kapittelet fungerer som en analyse av hvordan virkningen inntreffer

Kapittel 1: Spesialisthelsetjenesten og New Public Management.

I denne delen vil det bli gått igjennom hva spesialhelsetjenesten er, basert på lovverket og andre regler. Lovene som har blitt tatt utgangspunkt i, er lov om spesialhelsetjeneste, lov om helseforetak, lov om helsepersonell og etiske regler for leger. Dette er viktig ettersom at spesialhelsetjenesten er strukturert etter disse lovene, og de kan dermed være med på å male et bilde av spesialhelsetjenesten slik den fremstår for oss. Redegjørelsen vil også kunne bidra til hvilket verdigrunnlag som spesialisthelsetjenesten har. Dette inkluderer helsepersonelloven og etiske regler for leger.

Spesialisthelsetjenesten

Spesialisthelsetjenesten sett ut ifra helseforetaksloven og spesialisthelsetjenesteloven.

Spesialisthelsetjenesten er først og fremst definert ut ifra lover, og disse heter lov om helseforetak og lov om spesialisthelsetjenesten. Disse lovene tar for seg hvordan spesialisthelsetjenesten skal struktureres og organiseres, hvem som har ansvaret og hva dette ansvaret innebærer. Der hvor spesialisthelsetjenesteloven tar for seg målene for spesialisthelsetjenesten, vil helseforetaksloven styre hvordan disse målene oppnås.

Spesialisthelsetjenesten dreier seg om somatisk og psykiatrisk helsetjeneste. Enklere forklart vil det si sykehusene og ambulansetjenesten. Somatisk vil si det som handler om fysiske sykdommer eller skader som kreft og beinbrudd. Psykiatri derimot, handler om psykiske lidelser som depresjon. Det vil si at alt av lidelser som har med det mentale å gjøre, vil bli tatt opp her.

Året 2001 ble loven om spesialisthelsetjenesten ikraftsatt, og dets formål var kort fortalt å sikre god helse og motvirke diverse skader, sykdommer, lidelse, og funksjonshemming (Spesialisthelsetjenesteloven, 2001, § 1-1). Lovens formål er også å bidra med å sikre god kvalitet på tjenesten, likeverdig tjenestetilbud, best mulig ressurs-utnyttelse,

at tjenesten er tilpasset pasientens behov og at tjenestetilbudet er tilgjengelig for pasienten (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, § 1-1).

Det er staten som har det overordnede ansvaret for at befolkningen får det tilbudet på spesialhelsetjeneste som de har krav på (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, § 1-1). Dette gjøres gjennom de regionale helseforetakene hvor staten blir sett på som den eneste eieren, og dette er lovfestet i helseforetaksloven (helseforetaksloven, 2001, § 2). Det er fire regionale helseforetak i Norge, og disse er Helse nord, Helse midt-Norge, Helse vest, og Helse sør-øst. Disse er eiere av det som kun heter helseforetak, og disse blir tildelt diverse tjenesteytende roller av de regionale helseforetakene. Dette innebærer at de Regionale helseforetakene skal iverksette den nasjonale helsepolitikken i sin helseregion gjennom å planlegge, organisere, styre og samordne virksomhetene i helseforetakene som de eier (helseforetaksloven, 2001, § 2a). I hvert av de regionale Helseforetakene og helseforetakene har de et styre og en daglig leder som fungerer som det øverste ledd (helseforetaksloven, 2001, § 20). Styrets oppgaver er å forvalte foretaket og organisere foretakets samlede virksomhet (helseforetaksloven, 2001, § 28). Daglig leder er den personen som har ansvaret for den daglige driften av helseforetaket og skal følge retningslinjene som styret gir (helseforetaksloven, 2001, § 37).

Som sagt tidligere, så er de regionale helseforetakene ansvarlig for at hver person med fast bopel i sitt område, har tilgang til spesialisthelsetjeneste (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, § 2-1 a). Noen av tilbudene som tilbys, er sykehustjenester, akuttmedisinsk beredskap, medisinsk nødmeldetjeneste og diverse ambulansetjenester (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, § 2-1 a). Disse tilbudene har også diverse kriterier knyttet til seg. Disse er nytten av tiltak til pasientbehandling, ressursbruk som tiltak legger beslag på, og alvorlighetsgraden av de tilstander som skal behandles (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, § 2-1 a).

Helseforetakene skal etablere kliniske etikk-komiteer. Disse skal gjøre rede for og analysere vanskelige etiske spørsmål som oppstår med pasient-behandling og ressursbruk (spesialisthelsetjenesten, 2001, § 2-4 a). Etikk-komiteen kan komme med råd etter forespørsel fra helsepersonell på hvordan etiske utfordringer bør løses.

Særlig plikter og oppgaver i spesialhelsetjenesten.

I spesialisthelsetjenesteloven blir det beskrevet hva som er spesialisthelsetjenestens plikter og oppgaver. Det som blir gått igjennom er ikke alle de forskjellige pliktene og oppgavene, men heller et ganske stort utvalg. Den første som vil bli gått igjennom, er paragraf 3-1, øyeblikkelig hjelp. Den sier at sykehusene har plikt til å gi somatisk helsehjelp dersom det er påtrengende nødvendig (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, § 3-1). Det samme gjelder for

psykiatrisk helsehjelp, men de psykiatriske institusjonene som har et ansvar for dette, blir utpekt av de regionale helseforetakene.

Paragraf 3-2 tar for seg journal og informasjonssystemer. Loven sier at journaler og informasjonssystemer skal ha god kvalitet og holdes forsvarlig (spesialhelsetjenesteloven, 2001, § 3-2). Videre forsetter paragraf 3 – 2 a med at pasientjournal-arkivet skal avleveres til norsk helsearkiv og at dette kan gjøres uavhengig av taushetsplikten.

Videre er det paragraf 3-3 a., varsel om alvorlig hendelser. Denne innebærer at det er meldeplikt når det har vært et dødsfall eller skade på grunn av helseytelsen. Den innebærer også meldeplikt om en pasient eller bruker skader en annen (spesialhelsetjenesteloven, 2001, § 3 – 2 a).

Paragrafene 3-4 og 3-4a, handler om kvalitets- og pasientsikkerhet. Paragraf 3-4 beskriver opprettelsen av et utvalg som skal systematisk jobbe mot kvalitet på tjenesteytelse og pasientens sikkerhet (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, 3-4). Paragraf 3-4 a derimot, sier at enhver som driver med helsefaglig arbeid skal systematisk jobbe mot sikkerheten til en pasient og forbedre kvaliteten på sitt eget arbeid (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, 3-4a).

Deltakelse i undervisning og opplæring blir dekket av paragraf 3-5. Den sier at de regionale helseforetakene skal dekke behovet for undervisning og opplæring av helsepersonell under opplæring (helsefaglige elever, lærlinger osv.) (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, 3-5). Paragraf 3-10 tar opp, i motsetning til paragraf 3-5, videre utdanning av helsepersonell (spesialisthelsetjenesteloven, 2001, 3-10). Dette er utdanning som er påkrevd for å gjøre helsearbeidet til helsepersonell forsvarlig og sikre dets kvalitet.

Helsepersonelloven.

En viktig del av spesialhelsetjenesten er helsepersonellet. For å kunne gjøre en god jobb, har helsepersonellet en egen lov for å sikre pasienter og kvalitet i helse og omsorgstjenester (helsepersonelloven, 2001, § 1). Helsepersonelloven er også ment å bidra til å styrke tilliten til de forskjellige helsetjenestene. Ut ifra dette så har helsepersonellet forskjellige krav som er lovfestet i helsepersonelloven kapittel 2., krav til helsepersonells yrkesutøvelse. Noen av disse kravene er forsvarlighet, ressursbruk, øyeblikkelig hjelp, informasjon til pasienter, og ivaretagelse av mindreårige.

Kravet om forsvarlighet sier at helsepersonellet sitt arbeid skal bli gjort med en faglig forsvarlighet og omsorg som forventes fra helsepersonellens kvalifikasjoner og situasjon (helsepersonelloven, 2001, §4). Dette innebærer at arbeidet er faglig begrunnet og helsepersonellet er kvalifisert til å gjøre det arbeidet som kreves. Dersom helsepersonell ikke

har de kvalifikasjoner som trengs, skal det henvises til noen som har det (helsepersonelloven, 2001, § 4).

Ressursbruk beskriver at helsepersonellet ikke skal pålegges unødvendig bruk av tid eller kostnader på pasienter eller helseinstitusjonen (helsepersonelloven, 2001, § 6). Det vil si at kostbare behandlinger for å redde et liv, vil bli vektlagt mindre enn behandlinger som kan redde flere.

Øyeblikkelig hjelp beskriver at helsepersonellet skal gi nødvendig helsehjelp som er påtrengende nødvendig, selv om pasienten motsetter seg dette eller ikke er i stand til samtykke (Helsepersonelloven, 2001, § 7). Dette kan bli gjeldende for eksempel for pasienter med blodforgiftning, ettersom at behandlingen medfører blodoverføring, og diverse religioner tillater ikke dette.

Informasjon til pasienter handler om at helsepersonellet skal gi informasjon som pasientene har krav på (helsepersonelloven, 2001, § 10). Dette blir beskrevet videre i pasient- og brukerrettighetsloven paragraf 3-2. Denne sier at pasienten skal ha innsikt i sin helsetilstand og behandling (pasient- og brukerrettighetsloven, 2001, § 3-2). Dette innebærer også risiko og bivirkninger. Den sier også at informasjon kan unnlates dersom det er påtrengende nødvendig for å redde liv eller det kan forårsake skade (pasient- og brukerrettighetsloven, 2001, § 3-2).

Ivareta mindreårige handler om at helsepersonellet har en plikt til å ivareta mindreårige etter at en eller flere foreldre er påvirket av diverse lidelser eller at de dør. Dette innebærer å ivareta behovet for informasjon og nødvendig oppfølging som mindreårige kan ha (helsepersonelloven, 2001, § 10b).

Etiske regler for leger.

Jeg har valgt å gå mer inn på legen på grunn av at forholdet mellom legen og pasienten er svært fremtredende når det blir snakket om spesialisthelsetjenesten. I tillegg til helsepersonelloven og spesialisthelsetjenesteloven blir legeyrket definert i etiske regler for leger. I kapittel 1. alminnelige bestemmelser § 1 står det at en lege skal verne om menneskets helse (Den norske legeforening, 1961, § 1 kapittel 1). Dette betyr at legen skal helbrede skader, døyve smerte og trøste pasienten om nødvending. Grunnlaget for disse handlingene skal være bygget på respekt for rettighetene til mennesket, på sannhet og rettferdighet. Det vil si at dersom det står mellom to pasienter og bare en av de kan få behandling, så skal valget til legen baseres på menneskerettighetene, rettferdighet, og sannhet.

Pasientens integritet og interesse skal bli ivaretatt (Den norske legeforeningen, 1961, § 2 kapittel 1). Det vil si at pasienten sin verdighet ikke skal krenkes i første omgang og bli vist omsorg ettersom at dette kan være en vanskelig situasjon for pasienten. Dermed blir det viktig at lege- og pasient-forholdet baseres på gjensidig tillit og informert samtykke. Dette blir gjort gjennom at legen har taushetsplikt og viser diskresjon ovenfor det pasienten sier (Den norske legeforeningen, 1961, § 4 kapittel 1). Hvis legen skal gi ut informasjon til andre enn pasienten, må pasienten gi samtykke, eller så må det være forankret i loven.

Ettersom at legen skal ha sitt søkelys på å helbrede og lindre, så skal ikke legen utføre dødshjelp eller assistert selvmord (Den norske legeforeningen, 1961, § 5 kapittel 1). Jeg tolker dermed at dødshjelp og assistert selvmord går imot det legen står for, men dette innebærer ikke å avslutte nytteløs behandling siden det er sykdommen som tar livet av pasienten. Dette gjelder dermed ikke for situasjoner som krever at legen utøver øyeblikkelig hjelp. Legen er forpliktet til å utføre øyeblikkelig hjelp når situasjonen krever det (Den norske legeforeningen, 1961, § 6 kapittel 1). Det vil si at hvis en pasient får hjertestans, så skal legen gjøre alt det legen kan for å holde pasienten i live, fram til det er bekreftet at pasienten er død eller at det ikke lengre har noe nytte.

Pasient- og lege-forholdet skal ikke være av en seksuell art ettersom at dette vil bli sett på som en utnyttelse av pasienten (Den norske legeforeningen, 1961, § 7 kapittel 1). Videre skal ikke legen heller utnytte pasienten økonomisk eller på noen annen måte. Samtykke fra pasienten har ingenting å si ettersom at legen er ansvarlig, og slike forhold vil være skadelig for tilliten som legen og helsepersonellet har fått av pasientene. Det ansvaret som legen har, går også utover kunnskapene som legen har. Legen forplikter seg til å opprettholde kunnskapen og fornye den slik at kvaliteten på arbeidet er godt (Den norske legeforeningen, 1961, § 10 kapittel 1). Videre skal legen ta hensyn til samfunnets økonomi slik at det ikke er kostbare og unødvendige behandlinger som blir tatt i bruk

Hva påvirker spesialhelsetjenesten?

Helseforetaksloven og spesialisthelsetjenesteloven beskriver mye av grunnlaget til spesialisthelsetjenesten. Det vil derfor være av interesse å utforske hvilke reformer som fikk disse lovene fram, og hvilket tankegods som ligger bak disse reformene. Det vil også bli en gjennomgang av hvordan finansieringen av spesialisthelsetjenesten skjer og dets prioritering av hvem som får hvilken behandling.

Helseforetaksreformen.

Ideen bak helseforetaksreformen var at staten tok over ansvaret for sykehusene (Veggeland, 2013, s. 44). Dette ville dermed gi en større sikkerhet for helsetjenestene som ble tilbudt (Veggeland, 2013, s. 44). I boken «Reformer i norsk helsevesen» motsier Noralv Veggeland dette til en viss grad og skriver at denne reformen ble reklamert for på feil grunnlag (Veggeland, 2013, s. 44). Han påpeker at reformen gjaldt mest for metoden staten skal ta i bruk for å styre og organisere sykehusene (Veggeland, 2013, s. 45). For Veggeland innebærer reformen også at det er en type mistillit til folkevalgte, som var med på å styre helsetjenesten tidligere (Veggeland, 2013, s. 45). Ifølge Veggeland er det på grunn av at ansvaret ble fordelt på en forretningsmessig elite (Veggeland, 2013, s. 46)

Ifølge Veggeland kan reformen oppsummeres i fire hovedtiltak. Den første er at fylkeskommunen ikke lengre har ansvaret for driften av spesialisthelsetjenesten (Veggeland, 2013, s. 45). Den andre er at de regionale helseforetakene tar over (Veggeland, 2013, s. 45). Disse er satt opp som aksjeselskap og organisert som konsern. Dette betyr at de regionale helseforetakene blir morselskap til helseforetakene. Styret i disse foretakene representerer eieren (staten) og ikke befolkningen. Det tredje er at økonomistyringen konsentrerte seg mer om lønnsomhet i virksomheten (Veggeland, 2013, s. 45). Det fjerde omhandlet at samordnings- og planleggings-systemer som hadde med helsetjenesten og spesialhelsetjenestene å gjøre, ble avvirket (Veggeland, 2013, s. 45).

Samhandlingsreformen.

Samhandlingsreformen er en annen reform som preger spesialisthelsetjenesten. Den dreier seg om oppgavefordeling på tvers av de kommunale helsetjenestene og sykehusene i de regionale helseforetakene (Veggeland, 2013, s. 81). Enklere forklart vil det si et samarbeid på tvers av helsesektoren for å nå et felles mål. Ifølge Veggeland var målet med reformen å redusere helseforskjeller, og at alle skal ha det samme helsetilbudet uavhengig av pasientens økonomi og bakgrunn (Veggeland, 2013, s. 81). Dette tilbudet innebærer at det skal være kort ventetid før pasienten får behandling og at pasienten har tilbudet relativt nært seg (Veggeland, 2013, s. 81). Veggeland sier i tillegg at reformen skal bidra til en mer effektiv ressursbruk og sikre en bærekraftig utvikling av helse- og omsorgssektoren (Veggeland, 2013, s. 81).

Videre sier Veggeland at det er fem grep som reformen tar. Det første er bruk av nærhetsprinsippet. Nærhetsprinsippet går ut på at beslutninger skal gjøres på lavest mulig nivå så lenge at det ikke kommer i veien for gunstig helseeffektivitet (Veggeland, 2013, s. 82). For

eksempel vil det si at helseministeren ikke skal detaljstyre helseforetak og heller la lederne i helseforetakene gjøre det.

Det andre er underbygning av likhetsprinsippet. Dette går ut på å redusere helseforskjeller og at alle skal få lik adgang til oppnåelsen av helsetjenester (Veggeland, 2013, s. 82). Det vil si at kommunene skal bygge lokale helsesenter slik at de kan gjennomføre en bedre oppfølging av pasientene (Veggeland, 2013, s. 82). Dette innebærer dermed at kommunene får mer ansvar for dette.

Det tredje er organisering av samhandlingssoner. Samhandlingssonene er kommunene, og blir sett på som administrative soner hvor helsepolitisk handling inntreffer (Veggeland, 2013, s. 82). Handlingene skjer i et partnerskap med helseforetakene og fastlegene. Dette kan være for eksempel retningslinjer for innleggelses og utskrivelser. Når det gjelder forebyggende arbeid, kan andre parter også være aktuelle. Dette partnerskapet strekker seg utover fem nivåer med helsedepartementet (nivå 5) på topp (Veggeland, 2013, s. 86). Deretter kommer de regionale helseforetakene (nivå 4) som er etterfulgt av helseforetakene (nivå 3). Til slutt kommer kommunene (nivå 2) og primærhelseinstitusjonen (nivå 1). Fastleger og andre organisasjoner hører også til samme nivå som primærhelseinstitusjonen.

Det fjerde er styring mot økonomisk effektivisering. Dette innebærer at både kommunene og helseforetakene har et finansieringsansvar som de fordeler seg imellom (Veggeland, 2013, s. 82). Dette innebærer også at økonomisk effektivisering skal veie mer når noe skal prioriteres eller avveies. For eksempel vil dette si at pasienter skal flyttes ut fra sykehusene etter behandling og over til sykehjemmene. Antakelsen er dermed at dette sikrer at kostandene holdes nede ved at pasienten ikke oppholder seg på sykehuset unødvendig. Veggeland sier at døgnprisen for en sykehusseng på et sykehus er ca. 11 800 kr (Veggeland, 2013, s. 83). På et sykehjem derimot er døgnprisen 2297 kr og på grunn av dette vektlegges det å heller sende pasienter over til sykehjemmene (Veggeland, 2013, s. 83).

Det siste grepet er bruk av et snevert bærekraftbegrep. Dette innebærer at det bærekraftige fundamentet blir sammenslått med økonomisk rasjonalitet og at dette oppnås ved innsparinger i budsjettet (Veggeland, 2013, s. 82). Det vil si kutting av det som blir sett på som unødvendig kostnader.

Finansiering.

Sykehusene blir finansiert gjennom basisfinansiering og innsatsstyrt finansiering (Veggeland, 2013, s. 86). Basisfinansiering vil si at den som har finansieringsansvaret gir ut penger slik at bedriften får dekket det grunnleggende (Helsedirektoratet, 2020, s. 12). Det blir regnet ut ifra

hvor mange innbyggere det er i et område samt alderssammensetning, og det er uavhengig av aktivitet. Innsatsstyrt finansiering er derimot avhengig av aktivitet (Helsedirektoratet, 2020, s. 12). Det vil si at det blir regnet ut fra hvilken type behandling pasienten får, og hvor mange som faktisk får behandling. Formålet med dette er å stimulere kostnadseffektiv behandling (Helsedirektoratet, 2020, s. 13). I prinsippet vil dermed høyere aktivitet gi mer finansiering og mindre aktivitet vil gi mindre finansiering.

Innsatsstyrt finansiering skal også finansiere faglig utvikling ved spesialhelsetjenesten. Dette innebærer å gjøre finansieringsordningen bedre, effektivisere tjenestetilbudet, og bruke ny teknologi (Helsedirektoratet, 2020, s. 13). Basisfinansieringen er det som skal finansiere diverse ønskelige prioriteringer som de regionale helseforetakene har (Helsedirektoratet, 2020, s. 13).

De regionale helseforetakene skal derimot ikke misbruke det som kalles for medisinsk og administrativ koding eller koder. Kodene er brukt for å beskrive diagnosen og behandlingen for diagnosen. Dermed vil det si at kodene skal være korrekte og ikke skal benyttes for å øke inntjening, som er i strid med organisering og faglig praksis.

Mål- og resultatstyring.

Kodene som blir brukt for å beskrive diagnosene og behandlingene, er en del av rapporteringskravet som spesialhelsetjenesten har. Veggeland mener dermed at rapporteringskravet indikerer en bestemt metode, og at det er mål- og resultatstyring (Veggeland, 2013, s. 21). Selve metoden innebærer å sette et mål for hva som skal oppnås og deretter måle resultatoppnåelsen, hvor grunnlaget blir skapt av rapporteringen som inntreffer (Veggeland, 2013, s. 21). Informasjonen skal brukes til å gjøre virksomheten bedre og mer effektiv. Effektiviseringen innebærer også å bruke de tildelte ressursene på en slik måte at ressursene blir mer nyttige.

Diagnoserelaterte grupper.

Diagnoserelaterte grupper er et system som klassifiserer pasienter. Dette innebærer at pasienter blir satt i grupper som både er medisinsk meningsfull og har tilsvarende ressurser som skal brukes på denne gruppen (DRG-systemet, 2021). For eksempel vil det si at en pasient med brekt bein vil få et annet antall ressurser enn det en kreftpasient vil komme til å få.

Systemet er derimot avhengig av diverse variabler som bestemmer hvilken gruppe pasienten kommer inn i. Disse er dermed diagnose, prosedyrer, kjønn, alder og utskrivningsstatus (DRG-systemet, 2021). Diagnosen er viktig ettersom at det er den første

variabelen som bestemmer hvilken gruppe pasienten hører til. Prosedyren (behandling) er variabelen som bestemmer om pasienten skal til en «kirurgisk» gruppe eller om den skal til en «medisinsk» gruppe. Kjønn-variabelen blir oftest brukt i forhold til kjønnsrelaterte sykdommer og alder blir oftest brukt for å informere om pasienten er over eller under 18 år (DRG-systemet, 2021). Utskrivningsstatus kan påvirke hvilke grupper pasienten er i noen tilfeller. Det vil si at om pasienten blir skrevet ut død eller i live, så forandrer det hvilken gruppe pasienten er i.

Prioritering og kvantifisering av ressurser.

I St. Meld. 34 (2015-2016) verdier i pasientens helsetjeneste – melding om prioritering, står det at gode helsetjenester krever gode prioriteringer (Helse- og omsorgs departementet, 2022a). Dette innebærer å ha klare verdier og krav til prioriteringen. I meldingen blir verdier som likhet, rettferdighet, og menneskeverd sentralt. Disse utgjør dermed verdigrunnet til prioriteringene. Denne meldingen ble skrevet av Helse- og omsorgsdepartementet hvor det tas utgangspunkt i vurderingene: Lønning II-utvalget, Grundutvalget, Norheimutvalget og Magnussengruppen. Disse er ment å drøfte og vurdere diverse samfunnsmessige problemer og utfordringer.

Prioriteringene har også tre forskjellige hovedkrav eller kriterier. Disse er nyttekriteriet, ressurskriteriet og alvorlighetskriteriet. Nyttekriteriet går ut på at et tiltaks prioritet skal øke med den forventende nytten eller helsegevinsten (Helse- og omsorgs departementet, 2022a). Den forventede nytten vil si økt livslengde eller livskvalitet og blir begrunnet med kunnskapsbasert praksis. For eksempel vil det si at om en behandling skal kunne brukes, må den være velbegrunnet ut ifra et helseperspektiv (redder liv eller forbedrer det betraktelig). Tiltak som gjelder for enkeltpasienter, kan medføre andre hensyn enn det nyttekriteriet er preget av. For eksempel kan dette være forholdet mellom få og mange pårørende. Hvis nytte kriteriet blir anvendt bokstavelig i dette tilfellet, ville pasienter med mange pårørende blitt prioritert ettersom det ville medbrakt mest mulig nytte (livskvalitet/livslengde). Dermed blir ikke antall pårørende vektlagt. Nyttekriteriet plukker heller ikke opp hvem de pårørende er. En mor med barn vil ha større sannsynlighet for å bli prioritert enn andre. Dette er da gjort med tanke på barnet. Det er også vanskelig å måle effekten til tiltakene som inntreffer i pleie og omsorgsbehandlingen. Dette er fordi de ofte ikke kan måle endring i helsetilstand og dermed ikke kan vise til kunnskapsbasert praksis og medisinsk effekt.

Nyttekriteriet brukes også på et gruppenivå. For at det skal gå, må nytten kunne måles

og dermed kvantifiseres. Måleenheten som blir brukt er «gode leveår» ettersom at dette tar for seg helseforbedringer for levetid og livskvalitet (Helse- og omsorgs departementet, 2022a). Det vil si at et godt leveår er et år uten redusert livskvalitet. Gode leveår blir målt med det som heter kvalitetsjustert leveår (Helse- og omsorgs departementet, 2022a). I en kostnads-nytte-analyse vil kvalitetsjustert leveår blir brukt for å finne ressursbruk per vunnet gode leveår av et tiltak (Inkrementelle kostnad-effekt-ratioen). Når et nytt tiltak blir vurdert vil differansen mellom ressursbruken i det nye tiltaket og det gamle, delt på differansen mellom kvalitetsjusterte leveår for det nye tiltaket og det gamle, være avgjørende (Helse- og omsorgs departementet, 2022a).

Helse- og omsorgsdepartementet sier i meldingen at kriteriet om ressursbruk er at det skal være så effektivt som mulig (Helse- og omsorgs departementet, 2022a). Dette er fordi et tiltak som forbedrer helsen til en gruppe med pasienter kan gjøre det slik at ressursene ikke strekker til for å helbrede en annen gruppe med pasienter. Effektiv bruk av ressurser vil dermed være viktig for at prioriteringene skal være gode og rettferdige. På et rent klinisk nivå sier dermed departementet at et tiltaks prioritering øker dersom det bruker mindre ressurser. Det er ikke tiltenkt at dette skal være et dominerende kriterium, men heller at det skal brukes i sammen med de to andre kriteriene. Dette er fordi respekten for integriteten og menneskeverdet til enkelt pasienter står sterkt. På et gruppenivå skal alle ressurser som brukes i et tiltak redegjøres for og brukes i sammen med nytten når et tiltak vurderes på gruppenivå (kostnad-nytte-analyse) (Helse- og omsorgs departementet, 2022a). For å holde effektiv bruk av ressurser oppe, må hele Helse- og omsorgstjenesten bli tatt med. Dette er fordi at ressurser som blir brukt i primærhelsetjenesten kan få konsekvenser for spesialisthelsetjenesten og omvendt. Videre sier departementet at pasienters tidsbruk må bli tatt med i vurderingene om ressursbruk, ettersom pasienter som bruker mindre tid på behandling vil ha bedre livskvalitet og vil kunne ha større evne til å skape økonomiske verdier. Det vil si at de kan jobbe mer. Ressurser som blir brukt for å pleie eldre er ikke tatt med i disse vurderingene.

Kriteriet om alvorlighet blir definert som at et tiltak skal prioriteres mer dersom alvorlighetsgraden er høy (Helse- og omsorgs departementet, 2022a). På et rent klinisk nivå vil alvorlighetsgraden øke dersom det er stor risiko for å dø, graden av fysisk og psykisk funksjonstap er stor eller fysiske (F.eks. smerte) eller psykiske ubehag er alvorlige. Graden av alvorlighet øker også når helsehjelpen haster. På dette nivået vil det inntreffe skjønnsmessige vurderinger over diverse forhold som ikke kan måles. Videre er det lagt vekt på forebyggende tiltak. Det er fordi disse tiltakene kan avverge større alvorlige vedvarende lidelser og hendelser. Når alvorlighetskriteriet skal anvendes på gruppenivå, må det kvantifiseres slik at

det måles og brukes i vurderinger. Dette blir i likhet med nytten oppsummert i gode leveår. Alvorlighetskriteriet vil dermed prege gode leveår med det som ble kalt for absolutt prognosetap. Dette begrepet tar for seg risiko for død, smerter, ubehag, lidelser og graden av dette.

New Public Management.

I denne delen vil det bli gått igjennom diverse teorier som er sett på som hoved-bidragstyperne bak New Public Management(NPM). NPM er strengt tatt ingen enkelt teori, men er et paraplybegrep som inneholder flere teorier. Dette gjør det vanskelig å identifisere NPM i en teori eller reform. Derfor vil det bli gjennomgått fire forskjellige teorier som bidrar til NPM. Disse teoriene er: Nyliberalisme, “*Managerialism*”, “*public choice theory*”, “*Agency theory*”, og “*Transaction cost economics*”. Selv om disse teoriene har ulikt fokus, deler de fremdeles en grunnide. Denne ideen er at økende markedsorientering og ledelse, vil lede til effektivisering innenfor offentlig sektor uten at det har negative bivirkninger¹ (Christensen & Lægred, 2011, s. 10). Dette inkluderer å forbedre responsen til den offentlige sektoren, reduksjon av utgifter og forbedre ledelsesansvaret.

Grunnlaget for at NPM må bli tatt med i denne oppgaven, er at NPM er en stor inspirasjonskilde for reformene som var med å forme spesialisthelsetjenesten på 2000 – tallet. Dette er fordi NPM på den tiden var en administrativ reformbølge som omhandlet organisering av den offentlige sektoren (Christensen & Lægred, 2011, s. 1). Dermed kan NPM ha betydning for verdiene i spesialhelsetjenesten.

Nyliberalisme

Nyliberalisme er en teori som går ut på at staten skal gjøre mindre og markedet skal gjøre mer (Boston, 2011, s. 19). I dette ligger det flere forskjellige perspektiver og handlinger som skal gjøre dette til en realitet. Disse perspektivene handler om å redusere kostnaden gjennom å redusere statens kontroll, målrettethet, kutte skatt, og få inn mer konkurranse. Som sådan blir en indirekte konsekvens at effektivisering inntreffer

Det første er å redusere statens kontroll på de offentlige institusjonene (Christensen & Lægred, 2011, s. 19). Tanken som ligger bak dette, er at offentlig sektor bør bli privatisert. Som sådan bør kommersielle og ikke-kommersielle aktiviteter også separeres, hvor den sist nevnte bør bli underlagt et normalt marked (Boston, 2011, s. 19). Kommersielle og ikke-

¹ Dette kan også gjelde for Mark Fishers kapitalist realisme hvor grunn ideen er at alt bør styres som et privat selskap.

kommersielle aktiviteter er begreper som brukes om virksomheter som har eller ikke har fortjeneste som sitt formål. For eksempel vil det si at ikke-kommersielle aktiviteter som sykehus kan konkurrere med andre private helse-institusjoner i et åpent marked.

Den andre er å rette seg mot et mål innenfor velferds-bistand (Christensen & Læg Reid, 2011, s. 19). Det vil si å bruke ressurser på mer konkrete og sikre ting som for eksempel spesialhelsetjenesten. Dette betyr å sikre et godt helsetilbud. Dette kan innebære å gjøre det slik at alle har tilgang og mulighet til å kunne få det tilbudet de trenger.

Den tredje vil si å utvide skattegrunnlaget og kutte marginal skatten (Christensen & Læg Reid, 2011, s. 19). Dette innebærer at staten ikke skal gjøre så mange inngrep i form av skatt og offentlige avgifter. Marginalskatten² gjør det slik at de med høyest inntekt betaler mest skatt. Det vil si at ved å kutte marginalskatten, vil det være sannsynlig at flere jobber mer, og dermed utvides skattegrunnlaget for folk flest. Dette gjør det mer effektivt.

Den fjerde er å få inn en større konkurranse gjennom liberalisering og deregulering (Christensen & Læg Reid, 2011, s. 19). Det betyr at statlige institusjoner blir underlagt konkurransepress og at institusjonene står mer på egne ben. Tanken er at det blir mer spillerom ettersom at de blir mer frie og ikke styrt av svært restriktive reguleringer (Boston, 2011, s. 19). Det vil også si at ledernes handlingsfrihet bør bli større og finansielle ledersystemer bør bli forbedret for å få større åpenhet og oversikt (Boston, 2011, s. 19). Dette innebærer også regulering eller forskrift som beskytter arbeidstakerne. Ettersom at det er konkurranse, vil responsen fra kunders preferanse bli tatt med.

«Managerialism»

Det er fire sentrale ideer til «managerialism». Den første går ut på at lederskap er et hjelpemiddel som følger et sett med prinsipper som kan brukes på private og offentlige virksomheter (Boston, 2011, s. 22). Prinsippene som følges omhandler ferdigheter, metoder, og prosedyrer som kan bli brukt i private og offentlige virksomheter. For eksempel vil det si at daglig leder for et helseforetak skal ta i bruk de samme prinsippene som en daglig leder i Rema 1000. Private og offentlig bedrifter vil dermed bli sett på som tilsvarende like.

Den andre ideen er at lederen skal bli gitt et betydelig rom til å lede og tilbakeholdenhet fra staten (Boston, 2011, s. 22). Det vil si at staten ikke skal detaljstyre lederen. Dermed skal lederen få et passende beslutningsansvar og ressurser som lederen kan fordele selv. Dette er dermed ikke gjort i god tro. Lederen må dermed handle etter klare

² Skatt på siste tjente krone.

spesifiserte utfall. Det vil si at eieren har satt mål som lederen må jobbe etter. Det er også sterke incentiver for lederens opptreden. For eksempel kan dette være lønningsbonuser for godt utført jobb. Det kan også komme frem negative incentiver hvis leder ikke gjennomfører arbeidet sitt. Dette vil dermed bli tatt opp av en sterk overvåkning og en klar hierarkisk kontroll. Overvåkning vil for eksempel være at daglig leder i et helseforetak skal rapportere til styret om virksomheten.

Den siste sentrale ideen med «managerialism» er viktigheten av å definere og måle de forskjellige oppgavene som arbeiderne og organisasjonene gjør (Boston, 2011, s. 22). Dette er gjort med tanke på effektivitet, kostnadseffektivitet, og ansvarlighet.

Dermed vil det være flere aspekter ved oppgavene som blir gitt mer oppmerksomhet.

Det første aspektet er klargjøring av størrelse på arbeidet. Dette kan være viktig for å kunne identifisere hvor mye ressurser en oppgave tar. Det andre aspektet er arbeidsplanlegging og programmering. Dette kan være viktig for å fordele ressursene korrekt. Det tredje er tilpasning av prosedyrer og prosesser. Dette er viktig ettersom at ikke alle prosedyrer og prosesser er skreddersydde for den eventuelle oppgaven de skal anvendes på. Det siste er detaljerte spesifikasjoner av ønsket produksjon og utfall. Dette er viktig for å klargjøre målet for oppgavene.

Public Choice theory.

Det sentrale med denne teorien er antakelsen om at all menneskelig oppførsel er dominert av egeninteresse (Boston, 2011, s. 23). Denne antakelsen innebærer at en person alltid vil gå etter sin interesse på den mest effektive måten. Det vil si at mennesket er sett på som egoistisk og at personen alltid vil sette sine interesser først.

For å forhindre denne tendensen i et politisk system har «Public Choice» teoretikere støttet diverse retningslinjer som kan gjøre interessene til politikerne og velgerne mer like (Boston, 2011, s. 24). Forslag til retningslinjer kan være å begrense offentlige utgifter og skattebetalinger. Det kan også være tiltak for å fordele statlig ansvarsområder til undernasjonale geografiske områder hvor de kan bli overvåket av velgerne. Et annet tiltak kan være privatisering av kommersielle organisasjoner som er eid av staten og gjøre offentlige tjenester konkurransedyktige. Det kan også være retningslinjer som skal forbedre regjeringens gjennomsiktighet og politisk ansvarlighet. Diverse tiltak kan også gjennomføres for å begrense budsjett-maksimering utført av byråkrater.

«Agency theory».

Denne teorien søker å forklare forholdet mellom den som gir arbeidet (Principal) til den som skal gjøre arbeidet (Agenten) (Boston, 2011, s. 25). Forholdet blir ofte forklart via å bruke en metafor som at det er en kontrakt mellom dem. Denne teorien holder søkelyset på problemene som oppstår mellom partene av kontrakten. Det vil si å få lederen til å maksimere velferden til de som gir arbeidet. Det vil si at lederen må handle slik at han oppfyller interessen til aksjonærene.

Denne teorien går ut ifra at mennesker er rasjonelle, egeninteresserte nyttemakismatorer (Boston, 2011, s. 26). Informasjons-asymmetri og ukomplett informasjon er sett på som et problem for agency theory. Ut ifra dette tar agency teoretikerne og drar ut to konsepter. Disse er da ugunstig utvalg og moralsk fare. Ugunstig utvalg vil si at aktører har informasjon (som ferdigheter) som ikke blir berettiget om eller observert av de som gir arbeidet før kontrakten har blitt inngått. Dette kan føre til et ugunstig utvalg. Moralsk fare kan oppstå etter at kontrakten har blitt inngått. Moralsk fare går ut på at all oppførsel ikke er målbar og dermed ikke vise om agenten gjør det mindre bra på oppgaver som ikke er målbare.

«Agency theory» tar tak i hvordan vi kan forhandle, spesifisere og overvåke kontrakter på best mulig måte (Boston, 2011, s. 26). Dette er fordi det er et ønske om å minske brudd på kontrakten som kommer av agentenes opportunistiske oppførsel. De som gir oppdraget, har tre forskjellige måter å minske bruddene på. Det ene er å bruke incentiver, det andre er å overvåke oppførselen til arbeiderne, det tredje er å forhandle fram en avtale hvor agenten garanterer å handle konsistent med arbeidsgivers interesser, eller å komme med kompensasjon hvis det blir brudd på kontrakten (Boston, 2011, s. 26). Hver og en av disse løsningene kommer med en kostnad. Disse blir kalt agentkostnader. Reduksjonen av disse kostnadene er sentralt for denne teorien.

Det er to typer kontrakter. Den ene er utfallkontrakt og den andre er oppførsel orientert kontrakt (Boston, 2011, s. 26). Utfallskontrakter er å foretrekke hvor resultater er relativt lette å spesifisere og overvåke. Oppførsels-orienterte kontrakter er kontrakter som tar for seg lønnet arbeid.

Transaction cost economics.

Denne teorien omhandler utformingen av en gunstig styringsstruktur for transaksjonstyper. Dette inkluderer den beste måten å organisere produksjon og utveksling av goder og tjenester. (Boston, 2011, s. 27). Dette innebærer en undersøkelse av sammenlignende kostnader ved å planlegge, tilpasse og overvåke gjennomføringen av oppgaver under alternative

styringsstrukturer (Boston, 2011, s. 28). Rasjonelle agenter vil velge styringsordninger som minsker samlet produksjon og transaksjonskostnad. Mennesket er selvinteressert og har organisatoriske grenser. Viktig for transaction cost economics er eiendelsspesifisitet (ressurs spesifikk) transaksjonsfrekvens, og usikkerhet med hensyn til fremtidige kontingenter.

En ressurs er spesifikk når det gjør et nødvendig bidrag til produksjonen av et gode og har en lavere verdi i alternative bruksområder (Boston, 2011, s. 28). Derfor er det bedre for selskapene å ha en ressurs som har høy verdi i alternative bruksområder, ettersom at de vil komme til å miste verdi hvis ressursen med lav verdi skal bytte marked. Hvor transaksjonsfrekvensen er lav, vil småforhandlinger oppstå. Dette refererer til små potensielle kjøpere eller selgere for et spesifikt produkt. Når en kontrakt har blitt inngått, kan leverandøren ha fått spesifikke ressurser som en unik lokasjon eller en handling-spesifikk ferdighet. Dette gjør det slik at leverandøren får en kostnadsfordel i forhold til mulige konkurrenter. Dermed blir det bare noen få konkurrenter og leverandører som har kontrakten. Det kan føre til redusert kvalitet på produksjonen.

Interne bestemmelser kan være bedre når det for eksempel er snakk om diplomati, forsvaret, og skatteinnkreving (Boston, 2011, s. 29). Dette er fordi det reduserer behovet for å spesifiser og forhandle om mulige og komplekse forutsetninger på forhånd. Partene kan heller hvile på en relasjonell kontrakt. Gjennom hierarkisk kontroll, langsiktige forhold, policy learning og trinnvis tilpasning, vil det redusere usikkerhet og egeninteresse.

Diskusjon

Hvor står debatten?

Debatten om New Public Management er en omfattende diskusjon. New Public Management ble innført i helsetjenesten på grunn av at det var et behov for å få kontroll på offentlige utgifter og kontroll på offentlige ansatte (Wyller, et al., 2013). Effektene av virkemidlene til den kontrollen er noe som fremdeles er svært omdiskutert i Norge. Ifølge kronikken «Ta faget tilbake» som ble utgitt i tidsskriftet Den norske legeförening, har virkemidlene svært uønskede effekter hvor blant annet moralsk forfall, økonomiske ineffektivitet, og dårligere kliniske tjenester blitt nevnt (Wyller, et al., 2013).³ Dette ble til dels bekreftet av avisen VG hvor de publiserte en artikkel i 2018 hvor overlege Sven Erik Gisvold uttalte at sengekapasiteten til sykehusene var sprengt og pasienters liv var i fare (Huuse & Thanem, 2018). Bakgrunnen for hans uttalelse var blant annet at de siste 30 årene har sengeplasser på

³Kronikken ble skrevet av flere helsearbeidere og ble ansett å være en del av en større «helsetjenesteaksjon» (Høstmælingen, 2014).

sykehusene blitt redusert med femti prosent. Det ble også nevnt at norske sykehus alltid er fulle, og at for eksempel kvinner som har fått barn skal sendes hjem etter seks timer. Videre skrev VG at en rapport fra riksrevisjonen konkluderte med at 308.000 liggedøgn ble kuttet i perioden 2012-2016, når riksrevisjonen evaluerte samhandlingsreformen. I 2019 avslørte VG 5230 avviksmeldinger hvor sykehusene og andre helse-institusjoner ikke klarte å samhandle (Fraser, s, Haram, Mosveen, & Majid, 2019). Dette medførte at eldre pasienter ble sendt av gårde dekket av urin, at hjemkommunen ikke ble varslet om pasientens død og at pasienter reiste til eller fra sykehusene uten smertelindrende medisiner. Som sådan pekte VG på at samhandlingsreformen ikke fungerte.

I et forsvar av NPM argumenterer Andreas Høstmælingen at verdiene i NPM må ivaretas (Høstmælingen, 2014). Høstmælingen nevner da ansvarlighet som et felles verdigrunnlag og utgangspunkt for systemer som kan gjøre det mulig å integrere og følge likebehandlings- og individualiseringsprinsipper. Likebehandlingsprinsippet omhandler krav om at alle skal få lik behandling. Imens individualiseringsprinsippet omhandler bruken av skjønn og imøtekomme pasienters individuelle behov.

Som sådan virker det som at det er enighet om at forandringer må skje innenfor struktureringen av spesialisthelsetjenesten, men det er usikkert hvordan det må forandres. Tegn på at spesialisthelsetjenesten må endres og som sådan hvordan det tenkes om NPM-inspirerte virkemidler, kommer fra regjeringens igangsettelse av en debatt om tillitsreform (Kommunal- og distriktsdepartementet, 2022). Innholdet i denne reformen er enda ikke bestemt og som sådan er det viktig å få innsikt i spenningen mellom NPM og verdigrunnlaget til spesialisthelsetjenesten, ettersom at det kan være en indikasjon på at vi beveger oss forbi NPM-tenkning. Dette medfører at vi kan spørre om det trengs et særegent verdigrunnlag for spesialisthelsetjenesten og hva dette verdigrunnlaget er. Samtidig kan det også bli stilt spørsmål om virkningen av rasjonaliteten som NPM har på verdiene.

Hvordan kan en filosofisk undersøkelse belyse spenningen mellom verdiene som er nedfelt i spesialisthelsetjenesten og effektivitetskravene i New Public Management?

Verdigrunnlaget til spesialisthelsetjenesten er sentralt i debatten om virkemiddelene til NPM. Verdigrunnlaget er viktig ettersom at et for stort fokus på styrings økonomiske prinsipper kan medføre at synet på verdier blir mistet, noe som også blir uttrykt i St.meld. nr. 26 (1999-2000) om verdier for den norske helsetenesta (Helse- og omsorgsdepartementet, 2022b). Stortingsmeldingen legger til grunne for verdier som blant annet menneskeverd, men også god helse. Videre blir det lagt vekt på frihet, rettferdighet, men også omsorg for pasienter.

Verdiene som ble nevnt i St.meld. nr. 26 utgjør grunnlag for den videre drøftingen av verdiene som blir lagt til grunne for prioriterings kriteriene i meld. St. 34 (2015-2016) verdier i pasientens helsetjeneste – melding om prioritering. Drøftingen som blir gjort i meld. St. 34 kommer fram til at det er tre svært sentrale verdier og disse er likhet, rettferdighet og menneskeverd. Verdier som frihet er forstått som at de er forbundet med minst en av disse verdiene. For eksempel hvis en pasient blir fratatt friheten sin i form av at pasienten blir tvangsbehandlet ville dette bli forbundet med at pasienten mister noe av sin verdighet. Menneskeverdet er en av de mest sentrale verdiene i spesialisthelsetjenesten ettersom at helsepolitikken skal bygges ut ifra respekten for menneskeverdet (Helse- og omsorgsdepartementet, 2022b). Menneskeverdet trer frem i prioriteringskriteriene, men også indirekte i lovene og reglene som bestemmer over spesialisthelsetjenesten. Lovene og reglene baserer seg på FNs menneskerettighets erklæring artikkel 1, 22, og 25 som sier at mennesket har et iboende menneskeverd og at mennesket har rett på god helse slik at hens verdighet blir ivaretatt (FN-sambandet, 2020). Retten til helse er også nedfelt i Kongeriket Norges grunnlov § 112 (Kongeriket Noregs grunnlov, 1814. § 112). Det vil si at ivaretagelsen av menneskeverdet vil innebære å utføre et godt helsearbeid og sikre at alle borger som spesialisthelsetjenesten er ansvarlig for får et godt helsetilbud. Sikring av et godt helsetilbud og omsorgs arbeid er nedfelt i lov om spesialisthelsetjenesteloven, helseforetaksloven, etiske regler for leger, og helsepersonelloven.

Slik jeg tolker det deler spesialisthelsetjenesten verdi grunnlaget med humanismen spesialisthelsetjenesten gir uttrykk for verdiene i prioriterings prinsippene sine og det kommer til dels fram i lovverket som er med på å definere spesialhelsetjenesten og dets ansatte. I meld. St. 34 (2015-2016) verdier i pasientens helsetjeneste – melding om prioritering står det at prioriterings prinsippene skal bygge på et felles verdigrunnlag som er akseptert av alle parter (Helse- og omsorgs departementet, 2022a). Et felles verdigrunnlag som passer i flere sammenhenger, er nettopp prosjektet til Dag Hareide når han prøver å definere hva humanismen er. I tillegg tar han utgangspunkt i FNs menneskerettighets erklæring og i likhet med spesialisthelsetjenesten sentrerer han verdiene rundt menneskeverdet. Som sådan tolker jeg disse verdigrunnlagene tilsvarende like og som sådan vil en redegjørelse av hans syn på humanismen kunne bidra til å belyse hva verdiene er, men også for å kunne redegjøre for et synspunkt som representerer et felles verdigrunnlag som spesialisthelsetjenesten kan gå gode for. Filosofen Jean-Paul Sartre bli redegjort for og deretter vil Sartre syn på humanisme bli sammenlignet med Hareides syn på humanisme. Sammenligningen vil være for å få en forståelse for posisjonene til Hareide og Sartre, men også for å sammenligne Hareides syn på

humanisme med en velkjent filosofisk orientert fortolkning av humanismen som Sartre står for. Forståelsen for verdiene til Hareide og Sartre vil synliggjøre en antagelse om at humanismens og spesialisthelsetjenestens verdigrunnlag kommer til kort når virkemiddelene til New Public management er iverksatt.

Selv om verdiene tilsynelatende ikke står sterkt når det kommer til NPM er det fremdeles noe som vi, mennesker prøver å etterstrebe. Som sådan virker det som at verdiene er en del av oss ettersom at når et brudd på verdiene skjer får det alltid stor oppmerksomhet som om at det er noe i oss som har blitt truffet eller krenket. Hva det vil si at verdiene er en del av oss kan nettopp bli forstått ved å analysere verdiene og for å få gjort det må, som sagt tidligere, posisjonen til Hareide og Sartre bli gjennomgått.

Kapittel 2: Analyse av to forståelser av humanismen.

I dette kapittelet vil jeg ta for meg Dag Hareides og Jean-Paul Sartres syn på humanisme. Hareides syn på humanisme innebærer et felles verdigrunnlag og Sartres syn på humanismen innebærer menneskets eksistensielle grunnvilkår. Jeg vil først redegjøre for Hareides syn på humanisme og deretter vil jeg redegjøre for Sartres syn på humanisme. Til slutt vil det bli en sammenligning av de to forståelsene om humanismen.

Dag Hareides syn på humanismen.

Denne delen tar utgangspunkt i Dag Hareide sin bok «Hva er humanisme». Boken tar utgangspunkt i humanismen slik det blir brukt i grunnlovsparagraf og skolens og barnehagens formålsparagrafer hvor Hareide var en av bidragsyterne. Som sådan er han blir sett på som en av bidragsyterne til hvordan Humanismen ser ut i Norge. Denne delen vil først ha en liten gjennomgang av den historiske bakgrunnen til humanismen. Dette er for å se den historiske utviklingen og gi en begynnende innføring av verdiene som humanismen står for. Deretter vil det bli en gjennomgang av verdiene Hareide tilskriver Humanismen. Dette er for å vise hva som menes med et humanistisk verdigrunnlag i Norge.

Den historiske utviklingen til humanismen.

Begrepet humanist oppstod i renessansen (1350-1600) og den greske filosofien ble tilknyttet de kristne tankene om kjærlighet og menneskeverd (Hareide, 2011, s. 29). En humanist gikk tilbake til de gamle greske tekstene og de kristne tekstene for derved å finne sannheten ut ifra disse to utgangspunktene. Dette gjorde det slik at tematikk som for eksempel studie av menneske og moralfilosofi kom på banen. Humanistene ble en dannelsesbevegelse ettersom at de engasjerte seg i samfunnet og var ofte i en rådgivende rolle (Hareide, 2011, s. 32).

Begrepet humanisme kom derimot på 1800-tallet. Betydningen gikk i fra et menneske som formidlet humanistiske fag til et tanke-system (Hareide, 2011, s. 50). Humanismen var ment som en oppdragelsesteori hvor menneskesyn og målet for oppdragelse ble viktig. Dette betyr at mennesket skal bli dannet til å være medmenneskelig og at dannelse ikke bare er for materiell nytte (Hareide, 2011, s. 50). Et siste kjernepunkt ble også fremtredende i humanismen. Dette var nemlig frihet, og det ble dyrket frem av et miljø som brukte tvil som metode.

Humanismen ble igjen fremtredende etter andre verdenskrig. FN's menneskerettighetserklæring konstaterte at hvert menneske hadde fundamentale rettigheter som iboende menneskeverd, frihet og at hvert menneske blir behandlet likt (Hareide, 2011, s. 68). Erklæringen handler videre om at hvert menneske er utstyrt med samvittighet og fornuft og bør handle med medmenneskelighet (Hareide, 2011, s. 68). Arbeidet med erklæringen ble begynt i 1945, men ble ikke gyldig før 30 år etter (Hareide, 2011, s. 67). I dag må ethvert land vedkjenne seg menneskerettighetene for å få anerkjennelse fra andre land. Dette innebærer derimot at de ikke nødvendigvis etterstrebe disse rettighetene aktivt.

Humanismen som er gjeldende for denne oppgaven er at det er et begrep med mange verdier knyttet til seg. Disse verdiene er ment å være universelle og dermed uavhengig av religion, livssyn, profesjon eller annen kulturell bakgrunn. Verdiene som har blitt lagt under humanisme-begrepet er verdier som menneskeverdet, den gylne regel (moral), dannelse, demokrati (politikk), frihet, og dialog (kommunikasjon) (Hareide, 2011, s. 11)

Menneskeverdet.

Definisjonen på et menneskeverd er at vi har noe iboende verdifullt i oss (Hareide, 2011, s. 12). Hareide beskriver det verdifulle som menneskets verdighet og begrunner det med at mennesket ikke kan hente sin verdi fra noe eksternt som samfunn, ettersom at mennesket da blir behandlet som et middel (Hareide, 2011, s. 13). Dette har med å gjøre at menneskeverdet blitt relativt og foranderlig. Derfor er det slik at mennesket skal bli behandlet slik at det er et mål i seg selv (Hareide, 2011, s. 13). Menneskeverdet er noe som erkjennes subjektivt, og en person kan føle sin verdighet mer eller mindre, og det vil alltid være der. Det bygger på den kantianske tanken om at mennesket ikke skal brukes som et middel, men alltid som et formål i seg selv og andre. Hareide har blant annet nevnt at staten har gitt en verdighetsgaranti når det kommer til helsestell og beskriver mennesket som en del av en større virkelighet (Hareide, 2011, s. 14).

Moral.

Moralen i humanismen blir oppsummert i den gylne regelen. (Hareide, 2011, s. 15) Den gylne regelen er at det du vil at andre skal gjøre mot deg, skal du gjøre mot dem. Hareide mener at det er noe mer enn bare gjensidighet, ettersom det fort kan bli til gjengjeldelse (Hareide, 2011, s. 15). Den gylne regelen sier dermed noe om å kunne sette denne andres behov foran sine egne og virkelig se og forstå den andre. (Hareide, 2011, s. 15). Hareide tolker den gylne regelen slik at den ikke går ut ifra at mennesket ikke er godt i seg selv, men at det kan bli dannet til det. Videre tar humanismen utgangspunkt i menneskerettighetene som også har blitt stadfestet i den norske grunnloven (Kongeriket Noregs grunnlov, 1819, § 92-113).

Menneskerettighetserklæringen sier i artikkel 1 at Mennesket har fornuft og samvittighet og bør handle i brorskapets ånd (Hareide, 2011, s. 14). Slik jeg ser det, tolker Hareide dette som et grunnlag for etterfølgelse av den gylne regel

Dannelse.

Hareide sier at forståelsen av menneskeverdet og etterstrebelen av den gylne regel ikke er noe som faller naturlig for mennesket (Hareide, 2011, s. 16). Dette må bli tillært oss slik at vi kan være omsorgsfulle ovenfor hverandre. Dermed peker Hareide på at dannelse er noe mer enn mye kunnskap (Hareide, 2011, s. 17). Ifølge Hareide blir dannelse en holdning som ligger til grunn for kunnskapen, og denne holdningen inneholder menneskeverdet, moral, menneskets frihet og ansvar. Hareide sier deretter at dannelse er avhengig av forbilder eller idealer (Hareide, 2011, s. 17) . Det vil si slik som humanisten i renessansen hadde de klassiske grekerne som forbilder for dannelse, må et menneske som skal bli dannet ha et forbilde. Hareide mener at idealet til humanismen er å være sant menneskelig (Hareide, 2011, s. 18). Det vil bli en mer omfattende redegjørelse av hva dette betyr, men det handler om hva det vil si å være et menneske.

Erkjennelse/den frie tanken.

Søken etter sannhet er noe som er menneskelig (Hareide, 2011, s. 21). Hareide skriver at det er i filosofien at menneskets sannhetssøking inntreffer og at fornuften er det beste redskapet for dette (Hareide, 2011, s. 21). Dette er fordi det er fornuften og diverse erfaringer som ligger til grunn for meningene som mennesket måtte ha. Den frie tanken dukker først opp når mennesket påtvinger sin sannhet på andre (Hareide, 2011, s. 21). Jeg tolker tvang i dette tilfellet som ikke bare fysisk tvang, men også at det betyr at mennesket prøver å overtale andre til å følge deres standpunkt. Hareide peker på at det finnes tilfeller hvor noen prøver å

innsnevre sannheten til bare å gjelde for en person eller gruppe (Hareide, 2011, s. 21). Den frie tanken blir dermed preget av et kritisk eller tvilende blikk og motstand til tanketvang. Den frie tanken er også definert av den frie viljen. Dette kommer av at fornuften er feilbarlig og ikke den eneste kilde til sannhet.

Dialog.

Ettersom at fornuften er feilbarlig, trenger mennesket dialogen for å kunne rette opp i vår egen sannhetssøking og det vi faktisk mener er sant (Hareide, 2011, s. 24). Dialog i dette tilfellet, betyr at vi må snakke i sammen. Hareide refererer til en filosof som heter Jürgen Habermas og sier dermed at sannhetssøkingen blir preget av dialogen, ettersom at det er i offentligheten at erkjennelsen utvikler seg i herredømmefrie samtaler (Hareide, 2011, s. 23). Selve samtalen skal være basert på likeverd. Offentligheten er for Habermas et sted for å skape prosedyrer hvor de som blir påvirket av de kan si noe om de og den begynner å eksistere, der hvor flere parter er delaktige i en diskurs (Benhabib, 2011, s. 253). Språket blir dermed viktig for mennesket ettersom at det gjør opp menneskets samliv (Hareide, 2011, s. 24). Dialogen tvinger oss til å lage et fellesspråk slik at flest mulig forstår det som blir sagt (Hareide, 2011, s. 24). Det er fordi mennesket må kunne appellere til fornuft, samvittighet, og følelser. Partene i dialogen er ikke bare de som snakker i sammen nå, men også de som har vært og de som kommer til å bli (Hareide, 2011, s. 25).

Bindestreks-humanister.

Hareide avslutter sin definisjon av humanismen med å forklare at humanisme er en bindestreks humanisme. Det Hareide mener med det er at humanismen er et sett med grunnleggende holdninger og verdier som mangler svar på det Hareide kaller for hvorfor- og hvordan-spørsmål (Hareide, 2011, ss. 26-27). Hvorfor handler ofte om religiøse spørsmål, men også filosofiske. Slik jeg tolker det, vil det være spørsmål som søker meningen med ens egen tilværelse. For eksempel hvorfor eksisterer vi. Hvordan ser ut til å spørre om blant annet hvordan ting fungerer og hvordan mennesket kan oppnå diverse verdier.

Jean-Paul Sartres syn på humanisme.

Denne delen vil redegjøre for boken «Eksistensialisme er humanisme» av Jean-Paul Sartre. Boken baserer seg på et foredrag Sartre holdt i Paris i 1945. Denne boken har blitt kritisert i varierende grad og av forskjellig grunner. Ikke minst har den blitt kritisert av Sartre selv. Et spørsmål som kan bli stilt, er da hvorfor vi skal ta utgangspunkt i denne boken når det

kommer til Sartres filosofi. Denne boken er utgangspunktet fordi den har eksistensial humanisme som tema, og dette kan gi oss en ledetråd for hvilke verdier som er tilstedeværende i spesialisthelsetjenesten som mennesket er en del av. I denne delen vil det bli gått inn på hva Sartre mener om frihet, menneskeverd, ansvar og intersubjektivitet.

For Sartre er eksistensialisme en livsoppfatning hvor sannhet og handling forutsetter et miljø og en subjektivitet (Sartre, 1993, s. 6). Det vil si at enhver menneskelig tilværelse må ta utgangspunkt i subjektet. Sartre forklarer dette med at eksistensen går forut for essensen (Sartre, 1993, s. 8). Det vil si at mennesket eksisterer og deretter gir mening til sitt liv. Dette impliserer at mennesket står fritt til å velge sin egen mening. Denne friheten er ikke en frihet som tilsier at en person kan gjøre hva som helst. Mennesket har fremdeles et ansvar. Dette er fordi når et menneske tar et valg, vil det si at mennesket også velger menneskeheten (Sartre, 1993, s. 11). For eksempel hvis en lege velger å behandle en pasient med kreft, så må alle andre pasienter i tilsvarende like situasjoner også behandles⁴. Når legen gjør et valg, forplikter han menneskeheten til ideen om likebehandling. Dermed blir dette et universelt prinsipp som mennesket følger enten det vil det eller ei. Det er ikke slik at noe gjelder for en person, men ikke andre. Det universelle betyr at det gjelder for alle.

Ansaret og dermed valget blir preget av følelsen angst. Det vil si at når mennesket forstår at valget ikke bare er en forpliktelse overfor seg selv, men også en forpliktelse overfor hele menneskeheten, vil ikke mennesket komme over angstfølelsen (Sartre, 1993, s. 13). Det betyr at angsten er angst for det totale og dype ansvaret mennesket har overfor hele menneskeheten. Det vil igjen si det tungtveiende ansvaret av å bære menneskeheten på sine skuldre. For eksempel hvis vi sitter i et styre i et av de regionale helseforetakene og skal vurdere hvor ressursene skal brukes. Skal vi prioritere pasienter med kreft, eller skal vi prioritere eldre? Hva er riktig valg i dette tilfellet? Valget tilsier at det er kun vi som kan gi dette en form for verdi ettersom at vi gjør en tolkning av hva som er det mest riktig å gjøre i slike tilfeller. Angsten inntreffer når vi lurer på hva som er det mest riktige valget også etter at et valg er tatt. Det blir den konstante grublingen over om vi gjorde det rette. Det vil si det tungtveiende ansvaret av å bære menneskeheten på sine skuldre.

En innvending til dette kan være at et valg ikke påvirker oss og ikke er gjeldende for alle. For eksempel i valget mellom hvem som skal få mer ressurser, kan det være at en person i styret mener at det ikke var noe mulighet til å velge noe annet enn kreftpasienten. Det kan være at de da mener at lidelsen til denne pasientgruppen ble for mye i dette tilfellet, og

⁴ Helsepersonell loven sier at legen er pålagt å yte helsehjelp, men for Sartre gjør legen et valg selv dette er noe som er lovlig påtvungen legen.

dermed avskrive ansvaret for for eksempel pensjonistene. Troen på ikke å ha noe annet valg er det Sartre kaller for ond tro. Ond tro-konseptet går ut på at en person enten lyver til seg selv eller kommer med unnskyldninger om at de ikke har noe valg (Sartre, 1993, s. 13). Det kan være for eksempel å skylde på omstendighetene eller at tiden ikke har tillatt å få gjort det lille ekstra som måtte til for å skrive en god master oppgave.

Sartre sin eksistensialisme innebærer ensomhet (Sartre, 1993, s. 17). Dette innebærer at mennesket står alene uten noe støtte utenfra. Det vil si en person har ikke en ekstern begrunnelse fra for eksempel en religion for å gjøre en type handling. Sartre sier at Gud ikke eksisterer, og dermed har vi ingen a priori begrunnet verdier (Sartre, 1993, s. 18). Det vil si at de ikke er objektivt sanne verdier. Mennesket er dermed dømt til å eksistere i en verden uten mening. Dette betyr at mennesket må gi mening til det som er i verden. For eksempel å gi verdier mening. Dette gjøres gjennom følelser og handlinger. For eksempel for å kunne gi mening til menneskeverdet, må en sykepleier føle en form for respekt for denne verdien og handle i tråd med følelsen (Sartre, 1993, s. 19). For å vurdere hvor verdifullt respekten for menneskeverd er, må det vises til den eventuelle handlingen som sykepleieren gjør. Dette er fordi følelsen blir bygget opp av handlingene. Det vil si det er de som begrunner følelsen. Det virker som at Sartre sier at verdier som menneskeverd og følelser som respekt, er tilsvarende like.

Sartre mener at våre handlinger forutsetter innskrenkning av muligheter (Sartre, 1993, s. 22). Det vil si at det er en form for sannsynlighetsberegning. For eksempel når en helsearbeider skal ta et valg om hvilke personer som må bli reddet først, vil det ikke være nødvendig å ta med muligheten om å komme for sent til middag i tolkningen av valget. Det er kun de mulighetene helsearbeideren er en del av nå, som skal bli tatt med. For eksempel kan det være tid som blir brukt på redningen eller hvor hardt skadet pasienten er. Sartre kaller dette for håpløshet (Sartre, 1993, s. 21). Det vil si å handle uten håp. Dette er fordi det er ikke en Gud eller annen kraft som kan få verden til å følge hva du sier. Det er bare helsearbeideren som kan sørge for dette.

Sartre sier at mennesket er ikke annet enn sine handlinger (Sartre, 1993, s. 23). Det vil si at det er i handlingen at mennesket virkeliggjør seg selv. Dermed blir det for han at mennesket er sitt liv. Det vil si at mennesket er helheten av handlingene som det har gjort. Sagt på en annen måte er det slik at det å handle fritt, er å leve. Handlingene tillater mennesket å bli det det vil være uavhengig av omstendighetene det er født inn i (Sartre, 1993, s. 24). For eksempel hvis vi ser tilbake på styremedlemmet som levde i ond tro. Sartre ville sagt at han var fremdeles fri til å velge å bruke ressursene på pensjonistene om han ville det.

Ettersom at mennesker er sine handlinger, mener Sartre at det dreier seg om en forpliktende handlingsmoral med utgangspunkt i individets subjektivitet (Sartre, 1993, s. 27). Den forpliktende handlingsmoralen er at mennesket står fritt til å handle slik det vil. Friheten til å handle kommer derimot med ansvar, ettersom at ved å handle velger mennesket seg selv, men også hele menneskeheten. Dette er fordi at handlingen viser hva et menneske mener at hele menneskehet bør gjøre. Det vil si en universell forpliktelse til selve handlingen.

Med Individets subjektivitet tar Sartre utgangspunkt i setningen: *Jeg tenker, ergo er jeg* (Sartre, 1993, s. 27). Sartre tolker uttrykket som at det er en absolutt sannhet for bevisstheten når bevisstheten opplever seg selv. Det vil si at subjektet er bevisst på at det er. Subjektet derimot, blir ikke bare bevisst på seg selv, men det blir også bevisst på andre (Sartre, 1993, s. 28). Disse andre blir betingelser for subjektets egen eksistens. Dette er fordi at et menneske ikke kan være noe uten at andre mennesker erkjenner det som noe. For eksempel må en lege bli sett på som en lege av sin pasient for å kunne være en lege. Menneskets eksistens blir dermed betinget av intersubjektivitet. Intersubjektiviteten er det Sartre kaller verden. Det er i denne verden at alt som er, er betinget av en relasjon mellom to subjekter (Sartre, 1993, s. 28).

Selv om mennesket er betinget av det intersubjektive, vil det fremdeles være en universell betingelse for menneskets liv. Denne betingelsen er faktisk å eksistere. Det vil si rammeverket for at mennesket kan handle fritt. Mennesket blir født inn i det, lever sitt liv innenfor det og dør til slutt. Sartre sier dermed at dette får en universell verdi ettersom ethvert menneske kan forstå andre ut ifra eksistensen (Sartre, 1993, s. 29). Det vil si å forstå rammeverket som alle er låst inn i.

Dette rammeverket er noe mennesker fortsetter å bygge på hver gang mennesket velger seg selv. For å si det på en annen måte bygger mennesket på sin eksistens med sin essens (Sartre, 1993, s. 30). Dette kan innebære å innta holdninger eller tilegne seg verdier som videre forplikter hele menneskeheten. Dette gjelder også for menneskets moral. Mennesket velger en moral. Dette er ikke en moral som kan bestemmes på forhånd, ettersom at mennesket velger dette. De valgene som blir tatt derimot, kan bli bedømt i den grad de er basert på villfarelse eller sannhet (Sartre, 1993, s. 34).

To syn på humanismen.

I denne delen skal jeg gjøre verdiene til Hareide og Sartre tydeligere. Konkretiseringen av verdiene gjøres gjennom en sammelingning av Hareides og Sartres syn på humanismen. Sammeligningen skal vise min tolkning av hva Sartre og Hareide mener om hva som gjør

mennesket menneskelig og hva som anngår mennesket. Sartre sitt syn på humanisme vektlegger mer hva som gjør mennesket menneskelig, imens Hareides syn på humanisme vektlegger mer hva som anngår mennesket. Slik jeg tok det, vil sammelingningen av Hareide og Sartre sitt syn på humanisme også vise hva som gjør mennesket menneskelig. I tillegg kommer det fram hva som anngår mennesket, og det leder til samme svar, nemlig verdiene.

Slik Dag Hareide beskriver humanisme, vil det å være menneskelig si å være en del av et samfunn, og det som angår mennesket er utarbeidelsen av et felles verdigrunnlag⁵. Som sådan tolker jeg at verdiene dialog, den frie tanke, moral, og mennesketverdet er viktige, fordi de samtidig er det som blir utarbeidet i et verdigrunnlag og det som gjør mennesket menneskelig. Dette kan gi gjenklang i Sartres syn på humanisme, ettersom at den tar utgangspunkt i at mennesket er i en intersubjektiv forbindelse med andre mennesker, og at mennesket bygger opp sin essens med å foreta valg som universelt forplikter hele menneskeheten til dette valget⁶. Det vil si at det valget som tas av en person, bør kunne bli gjort av alle mennesker. For eksempel hvis en person velger å lyve, må dette kunne gjelde for hele menneskeheten i det tilfellet. Slik jeg tolker Sartre, er det det universelle valget som konstituerer menneskets bidrag til verdigrunnlaget.

For Sartre er det handlingene som bestemmer hvilket verdigrunnlag som mennesket har, og det er utgangspunktet for moral som en verdi. Dette er fordi Sartre formulerer handlingene som en moralsk regel eller plikt.⁷ Hareides syn på moral ser ut til å dele noe likheter med Sartres syn på moral, i og med at Hareides syn på moral tar utgangspunkt i en regel eller plikt. Hareides syn på moral, som sagt tidligere, tar utgangspunkt i den gyldne regel som styringsmoment for å finne ut hva en person bør gjøre. Som sådan har Hareides syn på moral preg av en form for humanetikk (Hareide, 2011, s. 15). Slik jeg tolker det, er humanetikk en form for deontologisk etikk som tar utgangspunkt i den gyldne regel. Som sådan blir Hareides syn på moral som verdi verdifull- i og med at den gir føringer for hvordan en person skal behandle en annen person. Som sådan er dette tett knyttet opp til menneskeverdet og særdeles verdifullt.

Sartre sin moral er ikke så enkel å identifisere. Dette er på grunn av at Sartre mener at

⁵ Dette kan bli sett på som det som gjør mennesket medmenneskelig.

⁶ Sartre bygger dette på Immanuel Kants kategoriske imperativ. Det vil si en universell regel som alle må følge.

⁷ En mulig formulering kan gå slik: du skal handle slik som om du forplikter hele menneskeheten til det valget.

handlinger leder til formingen eller oppbyggingen av menneskets essens. Men det ser også ut som at de er verdifulle i seg selv, ettersom at Sartre tolker humanismen som om at dets moral baserer seg på universelle frie handlinger. Sartre mener at mennesket handler i enhver situasjon selv om det ikke handler. For eksempel å avstå fra å behandle en pasient, er fremdeles en handling. Dette innebærer muligheten til å kunne velge. Valget blir dermed en demonstrasjon av friheten som ligger iboende i mennesket. Dermed er det ikke slik at Sartres syn på moral som verdi ikke er verdifull i seg selv, men moralen er heller verdifull i form av at den bekrefter og demonstrerer menneskets frihet.

Sartres forankring av moral i frihet står i kontrast til Hareides forankring av moral i menneskeverdet. For Hareide er menneskeverdet en iboende verdi. Dette kan erkjennes subjektivt som en følelse eller erfaring av en form for verdighet. Sartre ville ha forklart dette med at det som i det hele tatt gjør at mennesket har en verdighet, er at det har en bevissthet og som sådan eksisterer det. Det vil si at for Sartre er mennesket ukrenkelig ettersom at det eksisterer. For Hareide derimot er menneskeverdet kun noe mennesket kan og bør tro på. Det vil si at det ikke er noe som er gitt oss utifra at vi eksisterer, har bevissthet eller noe annet.

Den iboende friheten er ifølge Sartre noe som ligger i mennesket. I dette ligger det en antakelse om at det er en god iboende verdi. Godhet eller det som gjør at frihet er god, er ikke noe Sartre går særlig inn på. En tolkning av Sartres godhet kan være at det er det som blir uttrykt gjennom menneskets handlinger eller valg. Den første setningen som beskriver dette går slik: *«Å velge å være det ene eller det andre er samtidig å hevde verdien av det vi velger, for vi kan aldri velge det onde»* (Sartre, 1993, s. 12). Slik jeg tolker det vil det si at ved å handle gjennom å ta et valg, sier det noe om hvor verdifullt noe er. Den neste setningen går slik: *«Det vi velger, er alltid det gode, og intet kan være godt for oss uten å være det for alle»* (Sartre, 1993, s. 12). Den første delen av sitatet handler om at i valget velger mennesket seg selv, og som sådan tolker jeg Sartre som om at mennesket har karakter av godhet. Dette forklarer ikke hva godhet er i seg selv, men bare at det frie valget som former essensen er godt. Den siste delen omhandler at hvis mennesket velger å tro på et menneskeverd, vil dette menneskeverdet være godt og gjelde for alle. Det vil si valget og dermed handlingen styrer hva det gode er. Som sådan tolker jeg Sartres syn på frihet, i form av en mulighet til å kunne velge, som at han mener at frihet er en god iboende verdi.

Sartre sitt begrep om frihet kan minne om Hareides diskusjon om den frie tanke som verdi. Hareide peker på at mennesket er fri til å erkjenne sin sannhet. Det vil si at en person kan tro på det vedkommende vil. Dette innebære å bruke fornuft, men også å erkjenne noe med bruk av blant annet intuisjon og tolkning. Som sådan kan den frie tanke, slik Hareide

forstår den, være en inklusiv form for frihet. Som sannhet erkjennende aktivitet har den frie tanke preg av å forholde seg kritisk til noe. I følge Hareide vil dermed den frie tanke også være kritisk til for eksempel vitenskaplig tenkning, dersom den er for dominerende. Det vil si at erkjennelse er noe som krever mer enn den ordenen som vitenskapene kommer med. Det vil si ved ikke å inkludere for eksempel intuisjon eller samvitighet at det ser ut som at det fjerner noe i erkjennelsen som er dypt menneskelig (Hareide, 2011, s. 22). Hvis fjerningen av noen erkjennelsesmåter er krenkende, vil det si at ivaretagelsen av den frie tanke blir forbundet med ivaretagelsen av menneskeverdet. Dette er fordi at en krenkelse av friheten også krenker menneskeverdet. Omvendt vil det si at når mennesket tar vare på friheten, tar det også vare på menneskeverdet. Det betyr at frie valg er verdifullt ettersom at det tar vare på menneskeverdet.

For Hareide kan erkjennelsen utvikles innenfor dialogen. Dette er ment som et offentlig rom hvor ulike sannheter kan bli testet ut, og dermed tolker jeg det som Hareide forstår dialogen som et middel som kan korrigere erkjennelsen. Dette er noe Sartre ville tilagt hans intersubjektive verdensforståelse. Det vil si at det mennesket forstår eller erkjenner som sant, er konstituert av to mennesker eller flere mennesker. Dette er ingen faktisk verden, men en delt forståelse om noe. Som sådan er det en skapt verden. Det vil si at dialog er verdifull ettersom at det er tilknyttet offentligheten og er med på å korrigere erkjennelsen.

For Hareide krever verdier som moral, dialog og den frie tanke en form for dannelse. Dette innebærer en grunnleggende holdning ovenfor disse verdiene, men også en form for ansvar. For Sartre er ansvaret en forpliktelse overfor hele menneskeheten. Dette ser ut til å gi gjenklang for Hareide ettersom at dannelse innbærer et dannelsesideal. Dette idealet er for Hareide noe mennesket må strekke seg etter slik at mennesket kan lære å forholde seg riktig til menneskeverdet. Det vil si at ansvaret overfor menneskeheten er et ansvar overfor menneskeverdet. Denne verdien er dermed verdifull ettersom at den er ment å være et godt forbilde. Dannelsen som et forbilde blir knyttet opp mot kunnskap. Det vil si at når mennesket lærer seg å bli dannet, bruker det kunnskapen på en slik måte at det ivaretar de overnevnte verdiene.

Avslutningsvis for denne delen vil fokuset nå gå mot humanismene som helhet. Sartre sier at humanisme er eksistensialisme. Dette tolker jeg som at Hareide er i mot, ettersom at han mener at humanismen er et verdigrunnlag, og som sådan kaller han det for bindestrekshumanisme. I konkretiseringen har vi synliggjort verdigrunnlaget som ligger til grunn for Sartres humanisme (eksistensialisme). Sartres eksistensialisme er en deskriptiv teori som forklarer hvorfor vi er eller hva vi er, men kan ikke utale seg om hva vi bør gjøre eller

hvilke verdier vi bør ha. For Hareide vil humanisme kunne være en kombinasjon av eksistensialisme. Det vil si det kan være en eksistensialistisk humanisme, men eksistensialisme kan aldri være synonymt med humanisme som Sartre påstår med at eksistensialisme er humansime. Dette er fordi verdiene mennesket søker etter, gjør mennesket menneskelig. Det vil si at verdiene gjør mennesket godt.

Verdiene som har blitt skissert er ikke opprinnelig forstått. Hareides syn på humansimen bygger på FNs menneskerettighetserklæring. Menneskerettighetserklæringen proklamerer at alle mennesker blant annet har rett på at deres menneskeverd skal bli respektert eller at alle har rett på god helse. Tolkningen Hareide gjør utifra menneskerettighetserklæringen, er en begynnelse på forståelsen om et felles verdigrunnlag. Det er på grunn av at Hareide ikke forstår verdiene som en del av hvordan mennesket eksisterer i verden. Sartre derimot, går inn på hvordan mennesket eksisterer i verden, men forankrer det i bevisstheten og andre metafysiske betingelser som ikke tar med seg den praktiske forståelse om hva noe er. Det vil si at Sartre bygger videre på en metafysikk som ikke tar for seg en opprinnelig sannhet.

I introduksjonen til boken «Humanism of the other» av Emmanuel Levinas skriver Richard A. Cohen at Sartres syn på humanisme bare viser verdigheten til en individuell person og ikke andre mennesker (Cohen, 2006, s. xvii). Ifølge Cohen er andre menneskers mening bare en projisering av en individuell bevissthet eller jeg-et, og dermed vil Sartres valg som forplikter hele menneskeheten også være bare en mening som kommer ifra en individuelle bevissthet. Dermed kan ikke Sartres syn på humanisme akseptere et verdigrunnlag med universelle verdier for alle mennesker, ettersom at det er bare den ene personen eller det individuelle jeg-et som kan skape sin mening alene. Dermed vil det være en form for solipsisme ettersom at en annen person vil bare være en projisert mening og ikke et anerkjent individ for den individuelle bevisstheten (Cohen, 2006, s. xvii). Som sådan vil det være nyttig å ta med Martin Heideggers tenking, ettersom at han får med seg det praktiske aspektet i forståelsen av mennesket og at Heideggers tenkning kan lede til et nærmere forhold til sannheten om verdiene.

Kapittel 3: Derværensanalytikken – Analyse av Heideggers filosofi

Heideggers filosofi.

Martin Heideggers filosofi i denne oppgaven er gjort opp av væren og tid, første avsnitt, spørsmålet om teknikken, og brev om humanismen. Disse verkene vil vise Heideggers syn på hva et menneske er, teknologi/teknikken, humanismen, og dets verdier. Dette er viktig

på grunn av at dette får fram mennesket (væren og tid), hvordan New Public Management kan fremmedgjøre oss (spørsmål om teknikken), og hvorvidt humanismen og dets verdier har mening lengre (brev om humanismen).

Boken «Væren og tid» er sett på som Martin Heideggers magnum opus og en representasjon av hele hans tidlige filosofi. Det var planlagt at boken skulle være en av to deler, men Heidegger forlot dette prosjektet. Som boken er i dag, er det en svært nyansert analyse av det eksistensialistiske mennesket, og det er slik Heidegger behandler denne boken i sin senere filosofi.

Gjennom mye av Heideggers filosofiske karrier arbeidet han med spørsmålet om væren. I «Væren og tid» var det meningen å undersøke hva væren er, ut ifra analysen om derværen. Dette endret seg ettersom at Heidegger vender vekk ifra denne mer direkte tilnæringsmåten for å forstå væren. Væren i hans senere filosofi er mer indirekte undersøkt i de temaene han tar opp. Dette kommer opp i spørsmålet om teknikken hvor hans sannhets- (Aletheia) begrep kan bli sett på som væren til noe.

Væren og tid første avsnitt.

Før gjennomgangen av Heideggers væren og tid første avsnitt, må det bli gått igjennom noen begreper som er viktig for kunne få forståelse for hva Heidegger mener. Disse begrepene er ontisk, ontologi, fenomenologi og væren, og vil bli gått gjennom i den rekkefølgen. Det Heidegger mener med ontisk er at det som er, er bestemt gjennom eksistensen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 42). Eksistensen i dette tilfellet betegner ulike mulige måter å forholde seg på. Dette kan bli forstått som ulike roller som et menneske har. Selvforståelsen som griper eller forsømmer disse rollene blir kalt for eksistensiell (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 41). Som sådan blir det en eksistensiell forståelse for hvordan vi forholder oss til noe.

Ontologi betegner forståelsen av strukturer som ligger til grunne for måten det som er oppholder seg i en verden. Heidegger betegner dette for eksistensial og som sådan er mennesket i seg selv ontologisk (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 42). Dette er på grunn av de ulike måtene å forholde seg på(ontisk) er bestemt ut ifra hvilke måter mennesket oppholder(ontologisk) seg i verden. Forståelsen om hvordan strukturene henger i sammen, er betegnet som eksistensialitet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 42). Eksistensialitet vil dermed si forståelsen om hvordan det ontologiske og det ontiske henger sammen.

Fenomenologi er en utlegning om fenomenene og er metoden han bruker i Væren og tid. Dette er en tolkningspraksis som han kaller for hermeneutikk (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 65). Han bruker denne metoden for å avdekke mening til det som er i verden.

Fenomenologien anvendes på fenomener som betyr «*det som viser seg i seg selv*» (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 57). Det vil si at fenomenologien skal brukes til å avsløre hva noe er i sin opprinnelige tilstand eller struktur.

Væren er noe som er best forstått først ved å si hva det ikke er. Heidegger ser på dette som fordommer hvor den første er at væren er det mest allmenne begrepet (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 33). Det vil si at det er alt en forståelse om væren i alt det som blir forstått. Den andre er at væren ikke kan defineres. Det vil si at væren ikke kan defineres av noe som er. Den tredje er at *væren er det mest selvfølgelige begrepet* (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 34). Det Heidegger mener her er at væren er forstått som at det ligger i alt på en hverdagslig måte. Det vil si at forståelsen har oppstått fra en sunn fornuft eller hverdagsfornuft.

Det nærmeste Heidegger kommer til en definisjon av væren, er at væren ikke er et værende selv og at væren er det som bestemmer det værende som værende (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 35). Det værende er det som er i verden.

Den resterende redegjørelsen av *Væren og tid* første avsnitt som vi skal gå igjennom nå, inneholder og starter med begrepet derværen(dasein). Dette vil bli etterfulgt av konseptet væren-i-verden med dets konstitutive momenter verden, det værende, og I-væren. Deretter vil det bli en gjennomgang av omsorg som helheten av det Heidegger har redegjort for i *Væren og tid* første avsnitt. Det vil til slutt bli en gjennomgang av Heideggers kritikk av Descartes, ettersom jeg tolker det som en begynnende teknologi kritikk.

Derværen(dasein).

Et av de viktigste begrepene til Heidegger er begrepet Derværen (Dasein). For Heidegger betyr begrepet tilstedeværende eller at det er der. Det vil si at det er *der* i en verden. Dette begrepet har flere karakteristiske kjennetegn, som at det værende (det som er) som har derværen som væren bryr seg om væren, og at derværen er utlevert til sin egen væren (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 69). Utlevert vil si at derværen alltid forstår seg selv som noe.

For Heidegger er derværen (Dasein) menneskets væren og er opptatt av sin egen eksistens. For eksempel kan det være å tenke over spørsmål som hva det vil si å være. Det å være for derværen vil si å eksistere som det å kunne være noe. Det beskriver at derværen eksisterer som sine muligheter. Disse mulighetene blir kalt for egentlig og uegentlig. Kort fortalt betegner det egentlige å tilhøre seg selv og det uegentlige betegner å ha mistet seg selv. Det å tilhøre seg selv og miste seg selv beskriver måter å forholde seg til noe. Egentlig forholder derværen seg til noe på en slik måte at dette noe blir avslørt og som sådan

forstått på en slik måte at dette noe viser seg som det egentlig er. Det vil si det viser seg i sin væren. Når derværen har mistet seg selv i en uegentlig måte å forholde seg på, lukker dette noe seg mer ettertrykkelig slik at det som blir forstått er bare det «ytre». Disse to mulighetene grunner i det Heidegger kaller for «I-hvert-enkelt-tilfelle-minhet. Det vil bare si at væren er det det dreier seg om, og at denne væren er derværens væren (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 69).

Væren-i-verden.

Væren-i-verden er en grunnforfatning til derværen. Dette fenomenet er ment å vise at derværen forstår seg selv ved å være i en verden med andre værender. Dette fenomenet består av tre strukturer som konstituerer den. Disse strukturene er verden, det værende og I-væren. Jeg vil først redegjøre for begrepet verden og hvordan derværen oppholder seg i den. Deretter vil det bli en gjennomgang av det værende og til slutt en gjennomgang av i-væren. Det som er viktig å forstå, er hva som skjer når derværen er oppslukt av væren-i-verden og som sådan er på en uegentlig måte.

Oppholder seg i verden i form av besørging og verdsligheten.

Ifølge Heidegger betegner begrepet verden de ontologiske strukturhelhetene som konstituerer verdsligheten. For Heidegger er det flere verdener hvor den nærmest er kalt omverdenen. «om» i omverdenen betegner en form for romlighet som vil bli gjennomgått senere. Nøkkelbegreper som er viktig for oppgaven er besørging, for hånden og til hånden.

Heidegger sier at derværen har alltid omgang med verden. Det vil si at derværen alltid er fortrolig med det værende i verden gjennom det Heidegger kaller for besørging (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 82). Besørging vil si å forstå noe gjennom bruken av det som er i verden (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 92). Ved for eksempel å bruke et stetoskop, forstår derværen at stetoskopet er til-å lytte med⁸. Dette «til-å» betegner en henvisning mellom forståelsen til derværen og hva tingen kan brukes til. Til-å henvisningen eller strukturen er en del av det Heidegger kaller for brukstinghelheten. Det vil si at brukstingen blir gjort opp av mange forskjellige til-å strukturer. Bruksting er ting som derværen tar i bruk, og dette er alt ifra stetoskopet til sykehuset.

Brukstingene blir alltid forstått ut ifra sin tilhørighet til noe annet (Heidegger, 2018, s.

⁸ Ved å bruke stetoskopet får du en annen type kunnskap basert på en praktisk tilnærming enn den du får når noen bare forteller hvordan det brukes.

93). Det vil si at brukstingen blir forstått ut ifra rommet den er i. Dette er fordi det Heidegger kaller for omsynet ser brukstingens til-å struktur ut ifra et henvisningsmangfold. Det vil si at omgangen eller besørgingen er underlagt henvisningsmangfoldet. Henvisningsmangfoldet kan bli tenkt på som et kunstverk hvor verket avdekker brukstingens til-hva henvisning i første omgang. Til-hva strukturen betegner et spørsmål om hva brukstingen skal brukes til. Verket eller rommet er det som igangsetter forståelsesprosessen som avdekker til-å strukturen.

Når derværen forstår hvordan brukstingene henger sammen og hvilke strukturer som konstituerer de, har derværen oppnådd en forståelse som blir kalt for tilhånden (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 94). Heidegger beskriver tilhånden som den «*ontologiske-kategoriale bestemmelsen av det værende slik det er «i seg»*» (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 96). Det vil si at termen tilhånden betegner hva brukstingen er ment til å brukes til. Med det mener Heidegger at måten brukstingen er på, blir forstått ut ifra brukstingen selv, når den blir brukt. Ontologisk sett møter derværen det tilhåndenværende⁹ først, men ontisk sett møter det derværen i andre omgang. Dette har å gjøre med hvilken måte derværen forholder seg på. Når derværen forholder seg uegentlig til brukstingen, vil det tilhåndenværende ikke være tilgjengelig.

Brukstingene kan også være på en annen måte. Denne værensmåten blir kalt for forhånden og blir ontisk erfart og forstått først. Forhåndenhet betegner teoretiske egenskaper. Med det mener Heidegger at forhåndenhet betegner alle egenskaper som kan teoretisk erkjennes med en ting. For eksempel at sykehussengen ser myk ut eller at den har hjul på seg og er formet slik og slik.

Derværens forståelse om at noe er for hånden, kan bli forstyrret. Dette kan inntreffe når brukstingen er ødelagt. Det vil si at når en bruksting er ødelagt, vil selve brukstingen bli tenkt mer over, og som sådan vil derværen se mer ettertrykkelig hva brukstingen skulle brukes til. Dette medfører en form for trassighet som gjør det slik at brukstingens tilhåndenhet blir synligjort. Som sådan er forstyrrelsene en mulighet til å se hvordan brukstingen er forbundet med andre bruksting, og som sådan er det et brudd på brukstingshelheten. Dette bruddet på henvisningen viser også hvordan brukstingshelheten er relevant med en verden.

For Heidegger er relevans det tilhåndenværendes værenskarakter (Heidegger, 2018, s. 108). Det vil si at det som er tilhånden står i en forbindelse med en større relevanshelhet. For eksempel en bruksting som sprøyten, er relevant for poliklinikken, og poliklinikken er relevant for sykehuset. Relevanshelheten er det som blir kalt for verdslighet eller verden. Det

⁹Dette begrepet betyr at det som er(værende) har tilhånden som være måte.

vil si at verdslighet betegner hele min verden, slik den fremstår for meg og hvordan andre bruksting er forbundet med det som er i den.¹⁰ Det er forbindelsene som utgjør verdensstrukturen, og dermed gjør det slik at noe kan bli forstått som noe (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 111). Enklere forklart er verden et altomfattende forbindelsessystem med derværen i sentrum.

Å la brukstingen være relevant vil si å la det fremstå som seg selv i alle de forskjellige forbindelsene som den er tilknyttet til (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 109). Det vil si å ikke la den forsvinne i alle forbindelsene og la de diktere hva brukstingen i seg selv er. Å møte en bruksting i besørgingen vil frigjøre den mer opprinnelig på grunn av at den hensynsfullt tar med det brukstingen er forbundet med. Det vil si å forsiktig overveie eller se hvilke forbindelser som hører til brukstingen. Dette tar utgangspunkt i at derværen forstår brukstingen ut ifra måten derværen forholder seg til brukstingen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 110). Det vil si som egentlig eller uegentlig væremåte, men derværen forstår seg selv på grunn av at forbindelsene lar derværen forstå sin væren-i-verden ettersom at verden er en vesentlig del av dette fenomenet.

Det eneste spørsmålet Heidegger sitter igjen med, er hvordan omverdenen ser ut for derværen. Dermed starter Heidegger med romlighet. Brukstingene som har en væremåte som tilhånden, er nær derværen. Det er en nærhet som blir fastslått eller regulert av besørgingen og omsynet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 125). Nærhet i dette tilfelle vil si hvor en bruksting er plassert eller hører til i brukstinghelheten. Plassen er omkretsen eller det derværen er rettet mot som blir kalt for egnen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 126). Egnen omhandler hvordan det tilhåndenværende hører til brukstinghelheten på en relevant måte. I første omgang har det alt inntruffet en tolkning av det som er i en viss omkrets rundt derværen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 126). De tre dimensjonene lengde, bredde og høyde, har alt i første omgang blitt tolket som et rom bestående av tak, vegger og gulv med andre bruksting i seg som er med å definere rommet. Hver og et rom har allerede blitt plassert ut ifra dets tjenlighet eller bruksområde. For eksempel vil akuttmottaket være mest formålstjenlig om det har godt plasserte utganger slik at pasienter med akutte tilfeller kan komme seg kjapt til kyndig helsepersonell.

Derværen derimot er romlig på et annet vis. Måten derværen er i verden på er karakterisert av det Heidegger kaller for fjernhetsoppheving og rettethet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 128). Disse to begrepene omhandler at det som derværen retter seg mot i

¹⁰ Heidegger skiller mellom flere verdener. For eksempel så skiller han ut det som blir kalt for den matematiske verden.

besørgingen, kommer nærmer derværen enn for eksempel lesebrillene som derværen brukte for å lese en bok. Som sådan vil det si at det derværen er rettet mot, vil alltid være nærmere derværen enn det som derværen ikke er bevisst på. Heidegger sier at derværen er romlig ettersom at den alltid er rettet mot det som møter derværen. Dette innebærer at derværen selv er væren-i-verden og som sådan er det rommet som møter derværen som gjør det mulig for derværen å være til stede i rommet. For eksempel at hvis jeg er i stuen, så er det stuen som gjør det mulig for meg å være i stuen ettersom at jeg bruker den. Stuen blir gjort faktisk av en omsynsfri betraktning. Det vil si at når derværen ikke er rettet mot selve stuen i en hensynsfull besørging, trer egenskaper frem. Heidegger kaller det for en avverdensligjøring (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 135). Dette innebærer at omsynet gjør rommet til et objekt for beregninger og utmålinger.

Medderværen, forsorg og man-et.

Medderværen, forsorg og man-et er begreper som er med på å karakterisere en felles sosial omgang med hverandre. I denne redegjørelse vil begrepet «medderværen» bli gått igjennom først. Dette begrepet blir etterfulgt av begrepet «forsorgen» og til slutt vil begrepet «man-et» bli gått igjennom. Nøkkelbegrepene som er viktig ta med seg videre, er man-et, forsorg, og medderværen. Dette er fordi disse beskriver mye av derværens sosiale verden og hvordan vi opptrer i den på en hverdagslig måte. Samtidig vil gjennomgangen av man-et vise en begynnende forståelse om hva det vil si å være oppslukt av væren-i-verden. Denne tråden vil også bli tatt opp senere når vi går igjennom forfallet.

Medderværen er karakterisert av det Heidegger kaller for medværen. Medværen betegner det samme som I-væren som betyr hvilken måte derværen er til stede i verden. Medderværen er det som derværen møter i sin verden av forbindelser (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 142). For eksempel hvis vi ser på legen og pasienten. Legen og pasienten er begge karakterisert som derværen, men fra legens ståsted er pasienten karakterisert av å være en medderværen. Fra pasientens ståsted er det legen som er karakterisert som medderværen. Dermed er det slik at medderværen møter derværen i det som er innenverdslig tilhånden, ettersom at forståelsen om medderværen kommer i første omgang fra derværens egen verden (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 143). Det vil si at derværen møter medderværen gjennom at begge dveler i verden. Dveling i dette tilfelle vil si å besørge. Besørgingen gjør det slik at derværen finner seg selv eller er åpnet, og som sådan kan medderværen også være forstått for derværen. Derfor er det slik at derværen er medværen på grunnlag av denne delte besørgingen av verden.

Derværen må på et vis forholde seg til medderværen. Dette skjer gjennom forsorgen, og det kan bli forstått som en altomfattende sosial aktivitet med andre (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 144). Som sådan er forsorg et eksistensiell ettersom at det er en måte å være i verden på. Heidegger sier at derværen er som oftest det som er karakterisert som det hverdagslige eller den gjennomsnittlige væremåten. Det hverdagslige eller gjennomsnittlige har en karakter av upåfallenheter og selvfølgelighet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 144). Det Heidegger ser ut til å peke på, er at derværen ofte ikke er klar over at den er engasjert med medderværen.

Slik Heidegger ser det, har forsorgen i det minste to motpoler (Heidegger, 2018, s. 145). Den første muligheten dreier seg om at forsorgen på en måte kan ta over, dominere eller ta plassen til den andre. Det vil si at denne forsorgen tar over besørgingen til den andre. Den andre tar det som er ferdig besørget eller avlaster det. Dette innebærer dermed å frata omsorgen til derværen. Denne formen for forsorg kan opptre skjult, og den som blir dominert er ikke nødvendigvis klar over det.

Den andre muligheten dreier seg om at forsorgen springer foran den andre (Heidegger, 2018, s. 145). Dette spranget er et eksistensiell og betegner at det er sprang foran den andres eksistensielle kunne-være (egentlig eller uegentlig). Dette blir gjort for å gi den andre omsorgen (dets eksistens) tilbake slik at den andre blir transparent eller gjennomsiktig i sin omsorg og deretter blir fri til denne (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 145). Omsorg i dette tilfelle betyr derværens mening eller væren. Det vil si at denne formen for forsorg gjør en derværen klar over sin egen eksistens. Dermed er forsorgen en værensforfatning hos derværen som er sammenknyttet med omsorgen og derværens egentlige væremåte.

Forsorgen er ledet av hensyn og tålmodighet på samme måte som omsynet er det som leder besørgingen. Disse er med helt frem til forsorgen støter på hensynsløsheten og likegyldigheten (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 145). Disse inntreffer i den uegentlige væremåten hvor derværen ikke lengre er rettet mot det som er tilhånden. Verden frigir derværen fra dette, ettersom når den oppnår en forståelse om henvisningssammenheng, er det en sammenheng som er forankret i derværens væren (væren-i-verden) og som sådan er verden den væren som for-hvis-skyld derværen er slik den er (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 146).

Medværen er noe som tilhører derværens væren, og Heidegger kaller dette for det eksistensielle for-andres-skyld. I denne væren er de andre åpnet opp og forstått. Dette gjør det slik at medderværen og medværen er med på å utgjøre verdsligheten, og dette er forankret i eksistensielle for-hvis-skyld (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 146).

Det uegentlige er det derværen oftest og i første omgang alltid er. Heidegger beskriver det ofte med begreper som «hverdagslig» eller «gjennomsnittlig». Det som er viktig å få fram, er at Heidegger selv bruker begreper som ofte har negative betydninger. Dessuten påstår han også at det uegentlige ikke er ment som noe mindre verdig enn det egentlige. Det er bare ment som at det uegentlige er lagt under det Heidegger kaller for Man-et.

Det er tre forskjellige begreper som utgjør det Heidegger kaller for offentlighet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 150). Offentligheten er en del av man-et, og den gjør det slik at derværen ikke lengre har egne meninger. Dette er fordi offentligheten regulerer tolkningen eller forklaringen av derværen og verden. Denne tolkningen er «korrekt» og kan bli beskrevet som en generell tilnærming til tolkningen eller forklaringen. Denne tilnærmingen skjuler nyansene til en sak og gjør det velkjent og tilgjengelig. Det er dermed tre begreper som er viktige for dette konseptet, og disse er avstandtagen, gjennomsnittlighet, og utjevning.

Avstandtagen betegner at det er forskjeller eller en avstand mellom hver og en derværen (dasein) (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 149). Dette kan være økonomiske forskjeller, holdninger, eller egenskaper. Disse forskjellene kan medføre at derværen prøver å gjøre forskjellen mindre. Dette medfører at derværen kommer inn i et lydighetsforhold til man-et.

Avstandtagen grunner i det gjennomsnittlige (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 150). Gjennomsnittligheten er det som bestemmer hva som gjelder og hva som er suksess. Det som gjelder, kan være uskrevne normer som hva som er akseptabel avstand mellom to samtalepartnere. Gjennomsnittligheten kommer utfra en utjevningsprosess som sakte, men sikkert utjevner det som måtte stikke ut og gjør noe forståelig. Det vil si at meninger blir standardiserte eller enklere å forstå. Dette kan bli forstått som en måte å bli innbrakt i konformiteten. For eksempel med avstand mellom samtalepartnere. Hvis disse to ikke kjenner hverandre og den ene beveger seg nærmere, kan den andre begynne å trekke tilbake. Dette kan være en form for korreksjon og viser personen som kom nærmere at dette ikke er en akseptabel avstand.

Heidegger sier at man-et avlaster derværen. Det vil si at ettersom at man-et regulerer tolkningen av det som er forstått, fratrar det også derværens ansvarlighet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 150). Det vil si at derværen overtar en annen tolkning og dermed ikke kan bli beskyldt for å ha forstått noe feil. Ifølge Heidegger har derværen en tendens til å gjøre det enkelt for seg selv, og dermed får man-et herredømme slik at ingen er seg selv.

En lettere måte å forstå man-et på er å se for seg et samfunn som har diverse uskrevne

normer om hvordan en person skal være. Ethvert avvik fra disse normene vil samfunnet dermed prøve å normalisere eller fjerne helt. Det vil si at man-et styrer derværen inn i konformitet(normaliserer).

Produktet av man-et er det Heidegger kaller man-selv (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 153). Man-selv betegner jeg-et eller bevisstheten og det blir gjort opp av man-et. Man-selv betegner at derværens bevissthet eller jeg-et består av alle de sosiale handlingene(forsorgen) eller forholdene som har påvirket derværen. Man-selv er noe vi ikke kommer helt vekk ifra, og det egentlige være-selv blir kun en eksistensiell modifikasjon av man-et som et eksistensial (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 153). Dette egentlige være-selv er jeg-et eller bevisstheten som ikke er under man-ets herredømme.

I-væren.

I-væren er det som betegner måten derværen oppholder seg i verden. Det vil si de forskjellige måtene derværen er tilstedeværende på. Disse væremåtene er kalt for eksistensialer og som sådan forstått ontologisk. Besørging og forsorg er eksistensialer, men Heidegger går igjennom I-væren som er sett på som mer grunnleggende for derværen. Det første eksistensialet som blir gått igjennom, er befintlighet, det andre er forståelse og det tredje er tale. Det fjerde er forfallet, men denne beskriver hvordan derværen oppholder seg i verden på et uegentlig vis. Forfallet er nøkkelbegrepet som blir tatt med videre, ettersom at dette begrepet beskriver hva derværen er blitt til etter det har blitt fremmedgjort. Forfall-begrepet er derimot avhengig av at vi har en forståelse om hva Heidegger mener med befintlighet, forståelse og tale. Det vil si at den tar utgangspunkt i deres uegentlige versjoner.

Befintlighet

For Heidegger er begrepet «befintlighet» den ontologiske betegnelsen på det vi forstår ontisk som stemninger(sinnstilstand) (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 158). Befintligheten er karakterisert av tre ontologiske bestemmelser. Heidegger beskriver den første slik: «*Befintligheten åpner derværen i dens kastethet, og i første omgang og for det meste gjennom en unnvikende bortvendig*» (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 159). Det befintligheten åpner opp, er derværens egentlige kunne-være. Det åpner opp, betyr i ontisk-eksistensiell forstand at derværen unnviker den egentlige kunne-væren. I betydningen av ontologisk eksistensial betyr «åpne opp» en avsløring av det stemningene ikke retter seg mot. Dermed konkluderer Heidegger med at i selve unnvikelsen er der-et åpnet. Befintligheten gjør det slik at derværen alltid er utlevert til sitt «der». Det vil si at derværen er på en eller annen måte. Dette gjør det

slik at befintligheten har karakter av kastethet og derværen er kastet inn i sitt «der» (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 157). For Heidegger er kastethet utleverthetens faktisitet. Faktisitet for Heidegger er: «*en værenskarakter hos derværen som er opptatt av eksistensen selv om den i første omgang er skjøvet bort*» (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 158). Det vil si at derværen alltid befinner seg i sin kastethet. En måte å tolke dette på er se det som et vekselforhold mellom de uegentlige og egentlige væremåtene. Det vil si derværen er kastet mot sin væren i første omgang på en uegentlig måte, og i andre omgang på en egentlig måte og tilbake til det uegentlige. I dette vekselforholdet er derværen alltid stilt overfor seg selv (det egentlige være-selv) og har dermed funnet seg selv (det egentlige være-selv). Dette skjer gjennom at kastetheten åpner opp ved at den vender hen og vender bort (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 158).

Den andre ontologiske bestemmelsen går slik: *Befintligheten er en eksistensial grunnmåte hvor verden, medderværen og eksistensen er like opprinnelige åpnet fordi disse selv vesentlig er væren-i-verden* (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 159). Dette er fordi stemningene stiger opp som en måte å være til stede i verden på fra væren-i-verden. De stiger opp på en slik måte at de overfaller derværen og gjør den blind for seg selv. Dette gjør det slik at den besørgende verden blir tildekket og omsynet ledet feil (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 159). Dette overfallet er det som gjør det først mulig for derværen å rette seg mot noe. Dette er fordi stemningene har alt åpnet væren-i-verden som en helhet. Dette er enten på en uegentlig eller egentlig måte.

Den tredje og siste ontologiske bestemmelsen går slik: «*I befintligheten ligger eksistensialt en åpnende henvisthet til verden, og det er ut fra denne henvistheten at det som berører oss kan møte oss*» (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 160). Den åpnede henvistheten betegner at derværen blir rammet av noe. Det vil si gjennom besørgingen og omsynet er det ikke bare utjeneligheten som blir oppdaget, men også motstand og trussel. Dette er fordi I-væren er i ontologisk forstand før det innenverdslige tilhåndenværende, og derværen kan dermed bli berørt av det. Befintligheten gjør det mulig for stemningene å foreskrive hvordan det som er i verden berører væren-i-verden (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 160). Det som berøres vil til syvende og sist vise seg i affektene. Det vil si noens umiddelbare emosjonelle respons.

Forståelse.

Befintligheten og forståelsen utgjør derværens I-væren like opprinnelig (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 165). Det vil si at de er to aspekter ved derværens åpnethet. Befintligheten kaster

derværen inn i bestemte muligheter slik at derværen er og vil alltid være utkastet. Ettersom at derværen er utkastet, er den også forståelsen. For Heidegger betegner utkastet som: «*den eksistensielle værensførfatningen som tilhører spillerommet for det faktiske kunne-være*» (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 167). Dette betyr at derværen alltid er sine muligheter og at den alltid forstår seg selv ut ifra mulighetene. Dette vil si at forståelsen kaster derværens væren på en slik måte at den er rettet mot for-hvis-skyld, betydningsfullheten og verdsligheten som tilhører derværens verden (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 167). Denne rettetheten er ikke noe som er viljestyrt og som retter seg inn mot noe som skal forstås. Dette vil gjøre noe om til en bestand og fjerne mulighetene til det som forstås. Selv om utkastet eller forståelsen dreier seg om derværens væren-i-verden fulle åpnethet. Som noe slikt kan forståelsen primært sett rette seg inn mot sin verden. Det vil si den retter seg mot og inn i for-hvis-skyld (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 167). «Rettet mot verden» vil si å forstå seg selv ut ifra verden på en uegentlig måte, noe som derværen gjør i første omgang og oftest. Den egentlige måten er å forstå seg selv ut ifra derværens egentlig være-selv. Forståelsen er en del av derværens kunne-være (En del av uegentlig og egentlig væremåte). Ettersom at forståelsen er derværen og en del av den, dreier forståelsen seg om det forståelsen væren-i-verden konstituerende elementer (eksistensen, I-væren, verden).

Forståelsen utgjør det Heidegger betegner i eksistensial forstand for synet (Heidegger, 2018, s. 168). Dette synet er like opprinnelig som omsynet(besørging) og hensynet (forsorgen) og på en måte en del av disse ettersom derværen er dette synet. Det synet som dreier seg om eksistensen, kaller Heidegger for gjennomsiktighet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 168). Gjennomsiktigheten er en form for selverkjennelse som syner seg igjennom de vesentlige forfatningsmomentene som gjør opp derværens eksistens(væren hos verden og medværen med andre). Denne gjennomsiktigheten kan tilskrives den egentlige forståelsen.

Forståelsen har en egen mulighet til å utvikle seg. Det den utvikler seg til, er utlegning eller tolkning (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 170). Dette er det som gjør det mulig «å se» noe som noe. Dette intreffer for eksempel i det besørgende omsynet. Det vil si at omsynet avdekker det som er forstått i besørgingen, og utleggingen er det som gjør det uttrykkelig for forståelsen. Det vil si at derværen for eksempel ser dette noe som en stol. Det blir klart og tydelig. Dermed sier Heidegger at utlegning angir et til-hva. Det vil si hva noe er i betydningen hva det brukse til. Utlegningen som sådan fremstiller muligheten som er utkastet i forståelsen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 170).

Heidegger sier utlegningen blir underbygget av det han kaller den forutgående

besittelsen, det forutgående synet, og det forutgående grepet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 172). Forutgående besittelse vil si at derværen allerede har tilegnet seg en forståelse om relevanshelheten, og denne beveger seg allerede innenfor dets væren (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 171). Dette vil si at en utlegning aldri starter fra begynnelsen, men at det allerede er en forståelse hvor det som utlegges allerede er innenfor. Det som er forstått kan fremdeles være tildekt, selv om det er tilegnet. Dette er fordi tilegenelsen kan inntreffe i den egentlige og uegentlige væremåten.

Det forutgående synet er det som «skjærer til» det som er forstått i den forutgående besittelsen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 171). Dette vil si at det forutgående synet former det som utlegges utifra den nåværende eller tidligere forståelsen om noe. Måten det former på, er å enten å hente det som beskriver det værende fra det værende selv (la det møte oss), eller påskrive det begreper som inskrenker dets muligheter (gjøre det til en bestand).

Et forutgående grep vil si at derværen på enten uegentlig eller egentlig måte alt har bestemt seg for hvordan den skal utlegge det som er forstått (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 172). Den har alt tatt tak i begrepsligjøringen. Det vil si at derværen alt har gjort seg opp en forestilling om noe.

Den forutgående besittelsen, det forutgående synet, og det forutgående grepet leder Heidegger til å konkludere med at derværen allerede og alltid har en for-mening. Mening vil si en form for rammeverk som utkastet er rettet mot, og utifra dette «noe» blir dette «noe» forståelig (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 172). Mening er et eksistensiell og som sådan er det bare derværen som kan ha mening eller ikke ha mening (meningsløs). Alt annet har ikke mening. Dette er ikke noe som betegner at det er verdiløst. Det sier bare noe om at mening betegner en ontologisk bestemmelse.

For Heidegger går utlegningen og dermed forståelse i sirkel. Dette er fordi utlegningen som bidrar til forståelse må alltid ha forstått det den utlegger (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 174). Denne sirkelen er ikke noe som derværen må komme ut av, men det er heller å komme inn i den på riktig måte. Denne forståelsessirkelen er det Heidegger betegner som derværens eksistensielle for-struktur. Det vil si alt som er forutgående i utlegningen.

Heidegger mener at utsagn som «stetoskopet er kaldt» er en endret væremåte til utlegningen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 175). Det vil si at så fort noe blir uttalt, er den ikke lengre bare en tolkning av noe, men den har blitt vist fram i tillegg. Det vil si at: «*Utsagn er en fremvisning som meddeler og bestemmer*» (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 178). Fremvisning vil si å vise noe som er på forhåndenhetens væremåte. Dette gjøres gjennom en bestemmelse i form av en predikasjon. Det vil si at bestemmelsen «er kaldt» i utsagnet

«stetoskopet er kaldt», er en tilskrivning av egenskaper til tingen «stetoskop» og dermed en form for innsnevring. Dette utsagnet meddeles med andre som gjør det slik at det blir sett av andre som forhånden på grunn av bestemmelsen og fremvisningen. Denne formen for utlegning griper ikke brukstingens relevanshelhet, og som sådan er utlegningen endret.

Tale.

For Heidegger er talen(rede) et fundament for språket i eksistensial-ontologisk forstand (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 182). Det vil si at talen ligger til grunn for utlegningen, og som sådan er talen utalelsen av forståeligheten. Det vil si artikuleringen av det forståtte. Dette medfører at det tales om(om-hva) et eller annet. Den som taler er det Heidegger kaller for væren med hverandre (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 183). Dette kan være personer som er i en «samtale» med hverandre¹¹. Heidegger mener at talens strukturer er med på å medkonstituere væren-i-verdens åpnethet. Dette er fordi at i det talte ligger det en form for meddelelse. Meddelelsen gjør det slik at det som er talt om, er tiltalt. Tiltalelse er alltid gjort innenfor en bestemt hensikt og innenfor et rammeverk. Som sådan blir uttalelsen(artikulasjonen) av det forstående væren med hverandre oppsamlet i meddelelsen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 183). Det vil si den fullfører delingen av befinthet og forståelsen til medværen på en slik måte at det deler medderværen. Dette er fordi talen kunngjør ikke bare forståelse, men også befintheten. For eksempel kan dette gjøres gjennom tonefall, talehastighet eller alvoret i stemmebruken.

I ontologisk forstand er det talen som gjør det mulig å ha et språk. Dette er fordi talen har en eksistensial mulighet som er å høre (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 184). Å høre for heidegger er å høre på samvittigheten som kaller på derværen, og dette som samler derværen inn i det egentlige åpnetheten for det egne kunne-være (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 184). Samvittigheten er noe som ikke denne oppgaven kommer til å gå igjennom, men det er noe som kan forstås som at det kaller på derværen slik at det kan være på en egentlig måte. Det er gjennom å høre på andre at medværen utvikler seg. Som sådan vil det å høre si å vende bort fra det egentlig eller å vende hen mot det.

Det å kunne høre gjør det mulig å kunne lytte (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 184). Det å lytte har en værensmåte av å forstå. Når derværen lytter vil det si at den alltid oppholder seg i det som innenverdslige tilhåndenværende. Det vil si derværen hører ikke støy, men

¹¹ Dette kan også være ment å gjøre en aktivitet i sammen, som for eksempel, å gå, bruke verktøy eller ha på seg klær.

snarere lyder av travle mennesker som vandrer rundt på sykehuset eller hjertemonitorer som viser hjerterytmene, og som sådan er den alltid hos det tilhåndenværende.

En annen mulighet som talen har, er å tie (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 185). Dette er like fundamentalt som å høre i eksistensiell forstand. Det å tie betyr ikke å være stum, men snarere en måte å beskrive fraværet av det Heidegger kaller for pratet. Pratet er noe som blir gått igjennom senere. Det å tie kan forstås som en tilbaketrekthet, måtehold eller ydmykhet.

Forfallet.

Før Heidegger går inn på hva forfallet i seg selv er, utlegger han om man-ets væremåter ettersom at det er det derværen forfaller til. Disse hverdagslige væremåtene er pratet, nysgjerrighet og tvetydighet.

Pratet er den hverdagslige utlegningen og forståelsen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 188). Dette er fordi pratet har karakter av meddelelse som ikke tar tak i den opprinnelige forstående væren til det det tales om. Det vil si at det som tales om kan bli forstått, men det vil bare bli forstått omtrentlig eller overfladisk i pratet. Pratet når ikke inn til den opprinnelige forbindelsen, og som sådan karakteriserer Heidegger det som etterplapring. Dette gjør det slik at det som forstås får en form for grunnløshet. Det gjør det slik at pratet er en tildekking av det innenverdslige værende.

Nysgjerrigheten betegner det å se hvor det egentlige synet i forståelsen er en kontrast til dette (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 193). Å se i denne forstand betyr å se verdens utseende. Det vil si å la verden møtes i fornemmelsen. I nysgjerrigheten er det en form for rastløshet. Det vil si nysgjerrighet er alltid etter det nye og aldri oppholder seg lenge nok til å dvele ved noe. Heidegger kaller dette å hengi seg til verden på en slik måte at derværen besørger muligheten til å fordrive tiden til en ny mulighet dukker opp. Heidegger kaller fordrive en adspredelse. Adspredelsen og rastløsheten gjør det slik at derværen mangler et oppholdssted. Denne mangelen gjør det slik at derværen ikke slå røtter og dweler i verden.

Tvetydigheten betegner at derværen ikke lengre kan vite hva som er åpnet på en opprinnelig måte eller ikke (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 194). Det er tvetydigheten som gir nysgjerrigheten og pratet det som de begge krever. Det vil si nysgjerrigheten sitt mål og inntrykket av at det er i pratet at alt blir bestemt. Dette er fordi tvetydigheten er stort sett alltid skjult og som sådan vil derværen, som er oppslukt av man-et, alltid mislykkes i forståelsen om sitt egentlige værensmulighet.

Forfallet i seg selv er karakterisert av værensmåtene fristelse, beroligelse,

fremmedgjøring og selvinnfangning (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 198). Fristelsen vil si at derværen alltid gir seg selv muligheten til å forfalle til man-et og at dette er noe derværen gjør seg motagelig for (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 197). Man-et, samtidig med at den er en fristelse, er den også en beroligelse. Dette kommer av at troen på man-et i kan «alt» og tar hånd om det. Fristelsen og beroligelsen leder derværen inn i en fremmedgjøring (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 198). Denne fremmedgjøring er noe som fjerner muligheten til å kunne være egentlig. Den presser derværen inn i det uegentlige. Fremmedgjøringen som sådan gjør det slik at derværen fanger seg selv.

Heidegger kaller disse momentene for styrtingen (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 199) Det vil si at derværen styrter inn og ut ifra seg selv, og dette er forankret i derværens egen væren. Denne styrtingen gjør det slik at man-et leder forståelsen vekk fra det egentlige og inn det uegentlige. Dette er det som har blitt tidligere betegnet som et vekselforhold mellom det uegentlige og egentlige. Heidegger ser på dette som en virvel som kan kaste derværen ut og fange den inn.

Det uegentlige blir en måte å miste seg selv i hverdagsligheten, men det er fremdeles en måte å være i verden på, hvor det egentlig eksistensielt forstått er en modifisert måte å gripe hverdagsligheten på.

Derværens mening som omsorg.

Vi har nå gått igjennom Væren-i-verden, hvor verden, det værende, og I-væren som er momenter som konstituerer dette konseptet. Væren-i-verden som sådan betegner hvilke måter derværen er i verden på, og at disse måtene grunner i derværens egentlige og uegentlige muligheter. Den uegentlige måten er forfallelsen til man-et og at derværen forstår seg selv utifra sin verden. Den egentlige muligheten er derimot en eksistensial modifikasjon av det uegentlige, og som sådan betegner dette en annen mulighet å forholde seg til væren-i-verden. Dette er noe som betegner en avstand ifra man-ets dominerende herredømme, og at derværen velger sitt egentlige være-selv. Heidegger kom fram til at i denne spenningen er det en flukt eller bortvendig fra det egentlige og til det uegentlige. I denne bortvendingen er det en åpning eller bevitnelse av det egentlige kunne-være. Det som gjør det mulig å åpne opp derværen på en egentlig måte, er befintheten angst, og det er dette han starter med for finne fram til derværens væren som omsorg.

Derværens væren er omsorg og dette åpnes opp i angsten gjennom befinthet og forståelse. Forfallet som sådan grunner dermed i angsten ettersom at befinthet og forståelse er det mest grunnleggende for derværens tilstedeværelse eller måter å være på. Det angsten

engster seg for(dets for-hva) er for noe som er «*intet og ingensteds*» (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 206). Det Heidegger mener med «*intet og ingensteds*» er væren-i-verdens betydning av å være ufullstendig eller ubestemt. Det vil si at den er betydningsløs.

Denne angsten har karakter av gjenstridighet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 207). Gjenstridigheten lar det som har tilhånden som værensmåte, tre frem, og som sådan er det verdslighetens forbindelser som presser seg fram. Det vil si at det er muligheten av at verden kan være tilhånden istedenfor bare forhånden som trer frem. Etersom at verden er en del av væren-i-verden, vil det derfor være at det derværen engster seg for, er væren-i-verden. Det Heidegger mener med dette, er at det er angsten som åpner opp verden som verden, men det er ikke i angsten at verdens verdslighet blir forstått (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 207). Det kan bli sett på som at det er først i angsten at derværen blir utsatt eller eksponert for verden, som noe annet en et forhåndenværende som blir bygget opp av andre forhåndenværende ting.

Angsten er ikke bare en angst for væren-i-verden, men også en angst anngående væren-i-verden. Det vil si med hensyn til at angsten fratar derværen muligheten til å forstå seg selv utifra en verden som gir betydninger eller meninger til derværen. Heidegger tolker det derfor slik at angsten kaster derværen tilbake til det den engster seg for, nemlig dets egentlige kunne-være-i-verden (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 207). Lettere forklart vil det si at angsten fjerner derværen fra forståelsen som er gitt til den, og som sådan er det bare derværen som står igjen, og må dermed kaste eller rette seg selv mot sine egne muligheter. Det vil si å gi mening til noe ut ifra seg selv. Dette gjør det slik at angsten retter derværen mot verden som den egentlig er og seg selv som en væren-i-verden (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 208). Det vil si angsten synliggjør disse fenomenene.

Man-et og offentlighet gjør det slik at derværen hører hjemme her. Det vil si at den er fortrolig med verden. I angsten er det derimot en følelse av uhyggelig hjemløshet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 208). Som sådan betegner angsten en flukt fra hjemløshet og inn i det kjente og kjære som offentligheten og man-et bidrar til. Hvis vi ser på et hverdagslig eksempel som legeskrekk. Dette utarter seg som en frykt som er rettet mot legen, men egentlig er det en angst for hva som kan bli bekreftet eller avkreftet av legen. Som sådan kan det være at pasienten «flykter» og overbeviser seg selv om at plagen var en bagatell. Det var ingenting. Dette medfører at pasienten ikke reiser til legen for å sjekke seg. Et annet eksempel kan være at en legen har jobbet under pandemien under svært krevende forhold. Disse forholdene kan gjøre det slik at legen engster seg for å gå på jobb, og som sådan begynner legen å tenke over nye arbeidsmuligheter for å slippe å bli utbrent. Poenget med dette

eksempelet er ikke at legen vurderer å gå til noe annet, men snarer at arbeidsforholdene gjør det slik at angsten inntreffer og stiller legen overfor seg selv.

For Heidegger betegner begrepet omsorg helhet av det ontologiske strukturelle hele (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 212). Dette innebærer å allerede-være-i-en-verden-forut-for-seg-selv. Være-forut-for-seg-selv innebærer at derværen til enhver tid er på egentlig eller uegentlig vis og som sådan alltid er fri til å være den egentlige kunne-væren (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 211). Dette innebærer også at derværen oppholder seg hos det den enten besørger eller forsørger. Det vil si det værende som møter derværen, og derværen forstår seg selv utifra dette i første omgang. Dette gjelder også for det som ble gått igjennom i I-væren, og som sådan tenker heidegger at for derværen dreier det seg alltid om dens væren (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 213).

Væren til døden.

For Heidegger er døden en værens mulighet. Det vil si det er en mulighet til ikke å være lengre. I møtet med døden møter derværen sin mest egne og ytterste mulighet. Som sådan står derværen foran seg selv som mulighet til å dø. Dette innebærer å være henvist til det egentlige kunne-være (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 263). Væren til døden har ikke noen andre forbindelser enn derværen selv, og som sådan er derværens forbindelser til medderværen fjernet. Døden er den ytterste muligheten som vil si at derværen ikke kan legge den bak seg. Ettersom at derværen allerede er født inn i tilstedeværelsen, er den alt kastet inn i muligheten for å kunne dø. Derværen har ingen viten om at den er alt utlevert til døden før angsten synliggjører den (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 264). Dette gjøres gjennom at angsten engster seg over det mest egne kunne-være, som også vil si at derværen engster seg over væren-i-verden. Når derværen rømmer fra væren til døden, blir det egentlige tildekt. For Heidegger vil dette si at derværen dør så lenge den eksisterer gjennom for det meste å forfalle (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 264).

Forfallet og dermed man-et gjør det slik at man blir klar over at man skal dø en gang, men pratet og tvetydigheten er årsak til at derværen ikke er berørt av det (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 265). Dette er fordi at det er man-et («ingen») som dør og ikke jeg-et. For eksempel hvis en person ser at noen dør på tv, vil ikke dette berøre personen på en slik måte som kreves for å se døden som mulighet. Man-et gjør det til noe virkelig, men samtidig tilslører det som en mulighet. Personen som så på tv innbiller seg at han slipper unna døden og kommer inn i den beroligende hverdagsligheten. Et annet eksempel kan være menneskets forsøk på å utrydde døden. Mennesket har utviklet teknologi som kan utrydde livsstruende

sykdommer, og som sådan er døden ikke noe mennesket engster seg over. For Heidegger gjør dette at angsten blir til frykt. Det vil si at frykten motiverer dette forsøket på å overkomme døden, og troen på man-et i form av teknologi beroligere mennesket. Dette medfører at derværen blir fremmedgjort fra sitt egne kunne-være. Det vil si at den hverdagslige væren til døden er forfallende og som sådan en flukt fra døden (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 267).

Teknologien og vitenskapene kan gjøre det slik at derværen får en visshet om at vi skal dø, men dette er ikke avgjørende (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 271). Den uegentlige hverdagsligheten kan ane noe om døden, men vil flykte fra den. For Heidegger derimot handler den egentlige væren til døden om mulighet. Det vil si å kunne forholde seg til døden på en egentlig måte. Væren til døden gjør det mulig å forstå den egentlige måten å forholde seg på. For Heidegger innebærer det å forstå døden som mulighet og forholde seg til den som mulighet. Væren til døden betyr her et fremsprang inn i døden som mulighet. Det vil si at derværen tenker fremover om seg selv og ser seg selv som en grenseløs mulighet som er langt fra noe virkelig. Dette tolkes som at derværen ser på seg selv som en ide. Et eksempel kan være at en person som er lei av livet, får en opplevelse av å se hva livet til denne personen kan være. Som sådan ser personen seg selv som en ide som er fri fra man-ets forbindelser. Som en mulighet kan derværen være alt mulig og samtidig ingenting. Fremspranget som sådan er en mulighet til å forstå den egentlige eksistensen til derværen. Dermed kan det være for Heidegger at en konfrontasjon med døden handler om å anerkjenne den. Det vil si ta innover seg at vi er dødelige skapninger som en gang skal dø, og at dette vil åpne opp en mer egentlig måte å forholde oss til væren-i-verden som er fri fra man-ets påvirkning. Som sådan handler fremspranget om å kunne slippe seg fri til å forstå den ytterste mulighet (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 275).

Heideggers kritikk av Descartes «verdens» ontologi.

Før vi kan fortsette med spørsmålet om teknikken vil jeg først redegjøre for Heideggers kritikk av Descartes verdens-erkjennelse. Heidegger begynner med å fortelle om skillet Descartes har gjort mellom *res cogitas* og *res corporea* (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 114). Det vil si skillet mellom subjekt og objekt. Deretter går han videre ved å fortelle om hva verdens væren er. Væren som får navnet *substantia*, inneholder en tvetydighet i og med at det er både substansialitet og en substans. En substans betyr i denne forstand det som er, og substansialitet betyr væren til det som er på grunn av at det er en substans (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 114). Substansen kan bli observert i egenskapene og enhver substans har en grunnegenskap som kan få fram substansialiteten sitt vesen i en substans.

Substansen til verden blir kalt for utstrekning(*exstensio*). Dette er den substansen eller væren som må være for at noe skal være noe (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 114).

Utsrekningen har da lengde, bredde, og høyde som sin vesentlige egenskaper som ingenting kan være foruten. Utsrekningen må som sådan tilordnes kroppsting som utgjør legemet.

Substansialitet er en ide om væren som legges til grunne for *res extensa* (Heidegger, 2018, s. 116). *Res extensa* betyr verden eller objekt. Objektets mening, det vil si dets substansialitet, er noe Descartes unnviker å forklare om (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 117). Det vil si han går ikke lengre enn det en ting ikke kan være foruten. For Descartes blir væren i seg selv noe gitt, som vi ikke har tilgang på. Vi kan ikke fornemme det. Heidegger konkluderer dermed med at dette gjør det slik at væren ikke blir etterspurt i form av hva det er i seg selv. Væren som sådan blir bestemt utifra egenskaper som det værende besitter.

For Heidegger handler det om å «erkjenne» noe på rett måte, som Descartes til dels ikke gjør. For Descartes er det erkjennelsen som er den korrekte måten å komme nær det værende på. Denne erkjennelsen blir gjort ved å tenke over det eller anskue det. Heidegger betegner dette som en matematisk-fysikalsk erkjennelse (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 119). Dette er en type objektiv erkjennelse ettersom at den griper det værende på en sikker måte, og dermed kan se det som bestandig blir igjen. Dermed er det værende alltid hva det er (Heidegger, *Væren og tid*, 2018, s. 119). «Hva det er» betegner det som bestandig blir igjen. Det vil si grunneegenskapene eller utstrekningen. Verden blir stilt opp ut ifra en ide om at væren er bestandig forhånden (teoretiske egenskaper). Dette blir gjort ved hjelp av en erkjennelse som erkjenner det som har forhåndenhet som karakter.

For Heidegger er dette problematisk. Dette er fordi at i denne erkjennelsen viser ikke det værende hva det er i sin væren. Det blir ikke tillat å tre frem. På en slik måte blir ikke væren avslørt, og det blir heller ikke rettmessig beskrevet. For eksempel hvis legen ser på stetoskopet sitt og tenker hva gjør et stetoskop til et stetoskop? Descartes ville kanskje sagt at stetoskopet er formet på en slik og slik måte for at den skal kunne høre hjerte rytmen, og at det er dette som gjør det til et stetoskop. Heidegger ville sagt at Descartes er inne på noe, men Descartes glemmer å legge ut om hva tingen i seg selv er. Heidegger peker på at Descartes bare har utlagt om det som kan fornemmes rent teoretisk, og han mangler den praktiske orienterte forståelsen. Det vil si hvordan stetoskopet brukes.

Heideggers teknologi begrep.

I denne delen vil vi plukke opp tråden hvor Heidegger går videre med sin kritikk av en dominerende erkjennelse i form av teknologi. Denne delen vil bli bestående av hva sannhet er

og dets forhold til teknologi, hva det vil si å bli stilt opp som en bestanddel (gestell), og hva forutbestemmelse(geschick) vil si.

I spørsmålet om teknikken begynner Heidegger med å si hva de alminnelige forståelsene om hva teknologi er. Disse er at teknologi er et middel for å nå et mål eller at det er en menneskelig aktivitet. Disse to hører i sammen ettersom at teknologi som for eksempel en hjerte-lunge-maskin, er både et middel for å forhindre hjertestans og det blir samtidig brukt av mennesket. For Heidegger er dette en korrekt definisjon, men det sier ikke nødvendigvis noe om teknologiens essens.

Med å definerer teknologi i en slik forstand, drar Heidegger et skille mellom korrekt og sannhet. Korrekt er det som alltid er riktig, men sannhet derimot er for Heidegger en avsløring eller noe avslørt. Sannhet som avsløring kommer fra det greske ordet Aletheia, og i dette begrepet ligger det noe grekerne kalte for poiesis, oversatt som frembringelse (Heidegger, *the question concerning technology*, 2008, s. 317).

Hvis vi går tilbake til Heideggers begrep om besørging. Besørging av en bruksting er . en måte å frembringe brukstingen, slik at det blir avslørt og dermed forstått som tilhånden. Dette er en mer praktisk orientert frembringelse i kontrast til den kausal-teoretiske erkjennelsen. Det vil si den erkjennelse eller type årsak og virkningstenkning som ligger til grunn for den korrekte forståelsen av teknologi. Heideggers problem med denne formen for teknologisk tenkning, er at den dreier seg kun om årsak og virkning. Det vil si det som bringer virkningen fram.

For Aristoteles og Heidegger derimot, er årsak og virkning bare en av fire forskjellige årsaker og at alle fire hører til i frembringelsen. De tre andre årsakene er materialet som noe er laget av, formen eller ideen som materialet fyller opp, og opprinnelsen til dette noe. Opprinnelsen kan være at en lege trengte et nytt verktøy for å kunne diagnostisere bedre.

De fire årsakene er medansvarlige for å bringe noe frem inn i avsløringen. Dette gjør det slik at alle årsakene er like viktige for frembringelsen av noe. De starter noe slik at det er på vei mot avsløring (aletheia).

Gjennom teknologi kan det også frembringes noe (Heidegger, *the question concerning technology*, 2008 s. 318). Dette har med å gjøre at begrepet teknologi stammer fra det greske ord technikon, som igjen kommer fra techne. Techne betyr kunnen og dette betegner aktiviteter eller ferdigheter som noen er eksperter på eller hører hjemme hos. Denne kunnen åpner noe opp, og som sådan er dette noe åpnet i avsløringen.

Ved dette stadiet gjør Heidegger nok et skille. Dette er mellom gammel og moderne

teknologi. Gammel teknologi, som for eksempel hammer, kan fremdeles bli forstått innenfor besørgingens væremåte. Det vil si den blir en forlengelse av mennesket som derværen, og som sådan lever mennesket med teknologien.

Moderne teknologi er fremdeles en form for avsløring, men ikke i form av en praktisk orientert frembringelse(poiesis) (Heidegger, the question concerning technology, 2008, s. 320). Det Heidegger mener med moderne teknologi i dette tilfellet, er eksperimentell fysikk som ved hjelp av teknologiske apparater for eksempel kan lage maskiner som kan lagre vannkraft i form av energi.

Å fremme naturen som noe som kan lagres, kaller Heidegger for en fremmende-utfordring(Ausfordern). Denne fremmende-utfordringen pålegger i form av å utnytte for eksempel jordbruket slik at det blir til matindustrien. Utnyttelsen som sådan har karakter av effektivisering (Heidegger, the question concerning technology, 2008, s. 321). Det vil si at den er rettet mot å maksimere gevinsten og minimere kostnaden.

Effektiviseringen åpner også opp og avdekker det som den er rettet mot. Effektiviseringen åpner det den er rettet mot på en slik måte at den transformerer det. Transformeringsen gjør det slik at naturen blir et objekt som bare venter på å bli brukt. Det som venter eller blir lagret, vil senere bli distribuert ut for deretter å starte hele denne prosessen på nytt.

Heidegger kaller dette for det som den fremmede-utfordrende teknologien utnytter for en bestanddel (Heidegger, the question concerning technology, 2008, s. 322). Det vil si det som den er rettet mot, blir gjort til en bestanddel som kan bli utnyttet. For Heidegger er det ment å tenke på begrepet som betegner en klasse eller gruppe.

Som en bestand er det som er avslørt ikke lengre stående overfor oss som et objekt. Det Heidegger mener med det, er at vi kan erkjenne noe som et objekt med forhånden egenskaper, men at dette ikke er det noe er i selv. Når det er avslørt av teknologien, vil det si at det er avslørt som en bestand utifra at tingen er beordret til å være klar til bruk.

Det er mennesket som avslører på denne utfordrende-fremmende måten, men dette innebærer ikke at mennesket har kontroll over selve avsløringen (Heidegger, the question concerning technology, 2008, s. 323). Det vil si mennesket bare responderer på det som blir henvendt mot mennesket.

Et lite tilbakeblikk på eksistensielle befintligheter(stemninger) kan være oppklarende her. Befintlighet kaster derværen uvilkarlig på derværens muligheter. Det vil si den retter derværen mot noe. Derværen som sådan responderer med å forholde seg enten på en egentlig måte eller uegentlig måte, og dermed forstår det som har blitt utlagt. Ettersom at befintlighet

må ha noe å rette seg mot, kan den ikke være en aktiv del av avsløringen, fordi i avsløringen viser noe seg allerede som avslørt eller tilslørt.

Mennesket kan likevel ta del i denne avsløringen, ettersom at de selv er utfordret av den (Heidegger, *the question concerning technology*, 2008, s. 323). Som bevis på dette peker Heidegger på klassifisering av mennesket som en ressurs. Mennesket blir beordret ettersom at etterspørselen for tjenestene som mennesket kan bidra til, ligger til grunn for dette. For eksempel etterspørsel etter helsepersonell. Mennesket som helsepersonell blir beordret til å være klar til å utføre helsetjenester. Det gjør at mennesket er mer opprinnelig utfordret ettersom at de tar del i denne avsløringsmåten selv.

Heidegger kaller denne avsløringsmåten for innramming (Gestell). Det vil si at teknologiens essens er innramming. Som innramming samler teknologien mennesket opp og pålegger mennesket en fremmede-utfordringen (Heidegger, *the question concerning technology*, 2008, s. 325). Det vil si en fremmede-utfordringen som utfordrer mennesket til å avslører det som er, som en bestand.

Heidegger peker på at denne avsløringsmåten begynte med den moderne fysikk som en eksakt vitenskap (Heidegger, *the question concerning technology*, 2008, s. 326). Dette er fordi fysikken på for-hånden rammer inn naturen på en slik måte at det blir kalkulerbare tallverdier som representerer naturkreftene. Ifølge Heidegger er denne ideen grunnlaget for at eksperimentene til fysikken spør etter hvordan naturen rapporterer seg selv når den er satt opp på denne måten (Heidegger, *the question concerning technology*, 2008, s. 326). Som sådan er det den moderne fysiske naturteorien som ligger til grunn, og som sådan blir årsak og virkning redusert til å bli en rapport om noe.

For Heidegger er det essensen av teknologi som setter mennesket inn i en epoke som er dominert av at vi ser på ting som bestandeler (Heidegger, *the question concerning technology*, 2008, s. 329). Dette er noe han kaller for skjebne (geschick). Denne skjebnen er ikke noe som er forutbestemt ettersom det er i skjebnen at mennesket kan bli fritt. Det virker som at Heidegger her henviser til derværens uegentlig og egentlige væremåte ettersom at han snakker om det å høre på skjebnen eller bare gjør som den sier. Disse mulighetene er det som gjør skjebnen farlig. Det vil si at mennesket står i fare for å misforstå hva noe egentlig er ettersom at mennesket har mulighet til kunne avsløre på den måten som dominerer skjebnen eller epoken. Som sådan tenker Heidegger at dette vil gi mennesket problemer med å forstå seg selv som egentlig. Dette er fordi mennesket selv blir avslørt som en bestandel. Dette blokkerer den egentlige muligheten og lar man-et dominere.

Brev om humanismen.

Denne boken er et svar på et brev Heidegger fikk fra den franske filosofen Jean Beaufret som spurte om «hvordan gi tilbake meningen til ordet humanisme» (Heidegger, brev om humanisme, 2020, s. 36)? For Heidegger er selve måten spørsmålet er stilt på, en indikasjon på at humanismen har mistet sin mening. Dette er fordi humanismen enten tar utgangspunkt i en metafysikk eller er et grunnlag for den (Heidegger, brev om humanisme, 2020, s. 13).

Dette er fordi humanismen forutsetter en tolkning av mennesket som er basert på enten en historie, vitenskap eller en metafysikk. Disse grenene tar utgangspunkt i den dominerende teknologiske tenkningen (årsak og virkning), og den gjør det slik at humanismen har mistet sin mening. Dette gjelder også for humanismens historie, etter som at den begynte som en gjenfødelse av det greske idealet, som ble funnet av romerne først og gjenoppdaget av italienerne i renesansen. Den teknologiske tenkningen gjør det slik at humanismen ikke spør etter menneskets vesen eller væren (Heidegger, brev om humanisme, 2020, s. 14).

Heidegger mener at humanismens mening må bestemmes på nytt. Dette gjøres ved å få et friere forhold til væren. Det vil si å forholde seg til væren på en egentlig måte. For Heidegger betyr dermed humanisme: *menneskets vesen er vesentlig for værens sannhet, men slik at det ikke kommer an på mennesket som sådan* (Heidegger, brev om humanisme, 2020, s. 37). Dette er fordi det er værens sannhet det dreier seg om, uansett hvilken måte mennesket forholder seg til væren i sin væren-i-verden. Mennesket kan komme nærmere eller lenger vekk fra væren. Dermed er det slik at sannhet er uavhengig av mennesket, ettersom mennesket bare kan tolke sannheten utifra egentlig(nærmere) og uegentlig væremåte(lengre vekk). Det vil si at måtene mennesket forholder seg til væren på, betegner en form for avstand til væren.

For Heidegger får mennesket tilgang til værens sannhet gjennom en annen form for tenkning enn den teknologiske. Dette er en tenkning i form av meditativ handling. I væren og tid-delen ble det redegjort for besørging. Besørgingen er ikke bare å bruke en hammer. Det kan også være at mennesket(derværen) besørger et bilde og som sådan reflektere eller meditere over hva som er avbildet. Dette gjør denne formen for tenkning til en tolknings-praksis ettersom at det er allerede tolket utifra noe som er tidligere forstått. Dette inkluderer også erkjennelse, ettersom at for å komme nærmere væren til noe, må den praktiske forståelsen til besørgingen bli bundet sammen med den teoretiske forståelsen.

Heidegger tolker besørgingen som å forholde seg til noe på en egentlig måte. Det vil si når derværen er egentlig, er den innenfor tenkningens omkrets ettersom at den egentlige tenkningen «fullbyrder værens forbindelse til menneskets vesen» (Heidegger, brev

om humanisme, 2020, s. 5). Som følge av dette er det måten mennesket forholder seg til noe på, et egentlig eller uegentlig vis som bestemmer hvorvidt menneske er inhumant eller humant. Betegnelsene inhumant og humant påpeker bare avstanden mellom mennesket og væren. Det vil si at når mennesket er humant er det på et egentlig vis, og som sådan nærmere sitt vesen¹² og væren. Inhumant er når mennesket er borte fra sitt vesen og lenger vekk fra væren.

Ettersom Heidegger er svært kritisk til hvordan humanismen blir forstått, går han inn på blant annet verdier og etikk. Dersom vi ser på verdier først, forteller Heidegger at det å si noe er verdifullt, vil frata tingens verdighet (Heidegger, brev om humanisme, 2020, s. 41). Dette er fordi det å tenke teknologisk om verdier som menneskeverdet, ikke lar menneskeverdets væren være i fred. For eksempel kan en si at menneskeverdet er verdifullt fordi vi tror på at mennesket har en iboende rett til ikke å bli krenket eller at alle er like verdige. For Heidegger sier dette ikke noe om menneskeverdets væren (om det i det hele tatt er noe slikt). Ved å gjøre en verdivurdering av noe på den måten, blir det gjort til et objekt og som sådan noe redusert. Det vil si reduseringen av dets muligheter til å kunne være noe annet.

I diskusjonen om etikk bringer heidegger fram det gresk ordet *ethos*. For Heidegger betyr begrepet oppholdssted (Heidegger, brev om humanisme, 2020, s. 46). Det vil si der mennesket oppholder seg i nærheten av væren. Dermed sier Heidegger at etikk først og fremst er en tenkning om ontologi. Det vil si tenkning om dens væren. Ettersom mye av den etiske tenkningen forholder seg til det teknologiske, vil det være grunnløst ettersom at det ontologiske grunnlaget baserer seg på det teknologiske.

Oppsummering og diskusjon om Heideggers filosofi som utfordring og utdypning av humanismens verdiorienterte tankegang.

I denne oppsummeringen vil jeg først starte med Væren og tid, første del, etterfulgt av spørsmålet om teknikken, og til slutt brev om humanismen. Oppsummeringen er viktig ettersom at det fremhever de sentrale punktene av det jeg har redegjort for av Heideggers filosofi. I redegjørelsen for Væren og tid, første del, begynte jeg med en gjennomgang av Heideggers verdensbegrep og hvordan mennesket oppholder seg i verden. Selve verdensbegrepet kan bli forstått som et nettverk av forbindelser som knytter alt som eksisterer sammen. Måten noe er forbundet på blir avdekket i måten mennesket oppholder seg i verden på. Måten mennesket oppholder seg i verden, er gjennom å bruke det Heidegger kaller for bruksting. Det å bruke bruksting blir kalt for besørging, og gjennom besørgingen tilegner mennesket seg en type

¹² Heidegger mener menneskets eksistens eller derværen.

praktisk orientert kunnskap. Den praktiske kunnskapen blir ikke favorisert av Heidegger, men snarere blir den sett på som en av to viktige former for kunnskap, som kan være med på å avsløre en brukstings væren eller sannhet. Væren er det noe får lov til å være når intet annet enn det selv påskriver det en mening. De praktiske og teoretiske kunnskapsformene kaller Heidegger for tilhånden og forhånden.

For oppgaven vil den praktiske tilnærmingen til besørgingen være nyttig når jeg skal omtolke Heideggers tenkning og kombinere den med dydsetikk og verdier. Det nyttige med det er at Heideggers tenking er forankret i menneskets tilstedeværelse, noe som gir mulighet til å kunne forklare de kroppsliggjorte verdiene og viktigheten av den praktiske og teoretiske kunnskapen. I et spesialisthelseperspektiv vil den praktisk orienterte besørgingen stå i kontrast til standardiseringen av helsepersonellet. Standardiseringen fremkommer av at det er lagt føringer for hvordan helsepersonell skal handle for eksempel i form av lover.

Det neste jeg gikk igjennom var Heideggers gjennomgang av de andre og måten derværen er med dem. De andre blir erkjent og forstått som medderværen av derværen gjennom å være med hverandre. Å være med hverandre kaller Heidegger for forsorg, og det omhandler blant annet å vise omsorg for hverandre, men også følge sosiale normer som å ha på seg klær når man ferdes ute blant andre i offentligheten. Det man gjør i offentligheten er det som blir for Heidegger dominert av det som heter man-et. Man-et er det som dominerer derværen sitt konsept om selvet. Man-et blir for eksempel sluttproduktet av det et menneske har ukritisk tilegnet seg gjennom å være i verden, og det vil fortsette med det frem til mennesket møter sin egen død. Man-et er som sådan det som utgjør den uegentlige måten å forholde seg til væren-i-verden på.

Man-et og medderværen blir nyttig ettersom at de forklarer hvem som mottar handlingene som mennesket gjør, og i hvilken ontologisk tilstand mennesket er i under teknikkens dominans.

Væren-i-verden er derværens vesentlige grunnforfatning. Det er en grunnleggende tilstand som beskriver på hvilke måter mennesket, er til stede i en verden. Som sådan tilhører besørging, verden, og de andre til væren-i-verden, men måten mennesket er i verden på er også en del av væren-i-verden. Måten mennesket er i verden på, blir kalt for I-væren. I-væren er bestående av fire eksistensialer, og disse er befintlighet, forståelse, tale og forfallet. Befintlighet er stemninger eller en langvarig følelsestilstand. Stemningene gjør det slik at derværen blir kastet mot mulige måter å være på. Disse mulige måtene å være på ble kalt for de uegentlige og egentlige væremåtene.

Forståelse handler om å se hva noe er og som sådan handler det om en form for

tolkning. Forståelsen handler også om å forstå seg selv som utkastet. Det vil si å allerede forstå og tolke seg selv innenfor en av de mulige væremåtene. Videre er forståelsen også med på å se hvordan brukstingene, verden, de andre og derværen er forbundet med hverandre.

Talen innebærer en form for meddelelse av det som har blitt tolket, men også det lyttet til andre og dermed tie. Det vil si at det er en vesentlig del av å la noe være det det er. I en slik forstand vil det å tie bety ikke å påskrive en egen tolking på for eksempel en bruksting, men heller la brukstingen vise hvordan den skal brukes gjennom besørgingen.

Forfallet betegner den uegentlige og hverdagslige måten å være i verden på. Som sådan hører man-et og forfallet. Forfallet beskriver de overnevnte eksistensialene i sine uegentlige former, og disse er pratet, nysgjerrighet og tvetydighet. Pratet blir betegnet som en grunnløs tale og tolkning, imens nysgjerrighet blir beskrevet som en form for søken etter nye muligheter og aldri dvele ved noe. Tvetydigheten beskriver kunnskapen som pratet og nysgjerrigheten kommer med. Denne kunnskapen er tvetydig ettersom at den kan både være sann og usann ettersom at derværen ikke lenger kan vite noe om den opprinnelige tolkningen til den som forstod noe først.

Når det kommer til omsorgs begrepet betegner det måten derværen bryr seg om verden på. Det vil si å tilegne seg en opprinnelig forståelse av den som ikke er forkludret av den uegentlige væremåten. Dermed omhandler det den egentlige væremåten, ettersom den er uavhengig av man-ets dominans. Man-ets dominans vil si all sosial oppførsel eller kunnskap som andre har sagt at man må følge. Den egentlige væremåten uavhengighet vil si å kunne se forbindelsene mellom man-et og derværen. Det å se disse forbindelsene er bare mulig dersom derværen blir konfrontert med derværens egen dødelighet, og som sådan sjokket til å bevitne forbindelsene. Derværen vil aldri forholde seg til væren-i-verden på en egentlig måte- den resterende tiden derværen måtte ha igjen, men den vil returner tilbake til den uegentlige væremåten. Returneringen til den uegentlige væremåten skjer ettersom at derværen oftest er alene når den er på en egentlig måte. Den egentlige væremåten gir tilsynelatende ingen mening, og dermed vil derværen føle angst for at det er ingenting der. Ettersom at det ikke er noe med mening der, er det bare derværen som kan gi det mening.

I-væren og som sådan væren-i-verden er nyttig ettersom det kartlegger og forklarer menneskets opprinnelige betingelser. Det hjelper med å forklare at mennesket ikke er i en verden satt opp av bevisstheten, men snarere at det er en allerede eksisterende verden som mennesket er kastet inn i og som sådan har muligheten til å bevege seg omsorgsfullt rundt i.

I spørsmålet om teknikken gikk jeg igjennom hva Heidegger mente var essensen til

teknikken eller teknologien. I denne gjennomgangen tok jeg for meg sannhet som en type avsløring og at teknikken er en måte å avsløre sannheten gjennom å ramme det inn. Innrammingen er en form for beordring som tvinger det som eksisterer til å bli noe det nødvendigvis ikke er i seg selv. I seg selv i dette tilfellet betyr væren eller det som det viser seg selv som. Det som rammes inn, blir avslørt som en bestanddel, og det er noe som er ofte preget av effektivisering og kostandredusjon. Men det er også beordret til å være stillestående og klart til å kunne brukes. Det siste aspektet til teknikken er det Heidegger kaller for skjebne, og det er en form for epoke hvor erkjennelse er dominert av tenkningen som teknikken rommer. Denne tenkningen avslører mennesket som en effektiv bestanddel som gjør det slik at menneskets tilgang til den opprinnelige sannhet eller væren blir skjult.

Teknikken hjelper med å forstå de ontologiske betingelsene som ligger bak New Public Management, og dermed kan det hjelpe med å se hvordan New Public Management påvirker verdiene.

Det siste som ble gått igjennom er Heideggers syn på humanisme. Boken «Brev om Humanisme» er forbundet med Væren og tid ettersom Heidegger tar utgangspunkt i den. Dermed redegjorde jeg for besørgingens forhold til det egentlige, og at humanismen for Heidegger omhandler forholdet til væren, og ikke verdier, etikk og tenkningen som ligger bak disse humanistiske momentene. Heideggers kritikk av verdier og etikk omhandler at en verdivurdering vil være å påskrive en dom, som bestemmer noe som noe det ikke er i seg selv, og etikk handler om nærhet til væren og ikke korrekte handlinger.

Heideggers syn på humanisme er nyttig ettersom at det kan gi en forståelse for han sin kritikk av humanismen, og hva den egentlige væremåten og tenkningen innebærer. Det er også nyttig å få en forståelse av hans kritikk av verdier og etikk. Kritikken han gir, er noe jeg er selv kritisk til og det vil bli tatt opp i det neste kapittelet.

Kapittel 4: Heideggers filosofi som en åpning for en dydsetisk og kroppsliggjort måte å tenke om verdier på (det gode).

I denne delen vil verdiene bli omtolket som kroppsliggjorte verdier. Omtolkningen skjer på grunn av at oppgaven omhandler å gi innsikt i virkningen av New Public Management på humanistiske verdier og det forstå verdier som kroppsliggjorte er et godt utgangspunkt for dette. For at denne omtolkningen skal få et ordentlig fotfeste, vil jeg først ta for meg en kritikk av heideggers avstand til etikk og verdier. Slik jeg forstår det, kan etikk lede til en mer

opprinnelig sannhet ettersom at den tar med for eksempel verdivurderinger og følelser. Deretter vil det bli en redegjørelse av dydsetikk ettersom at det er den jeg mener har mulighet til komme frem til en mer opprinnelig sannhet. Deretter vil det bli en redegjørelse av Iris Murdochs syn på godhet. Deretter vil det bli en drøftelsen av godhets-begrepet til Murdoch i kontrast til Heideggers godhets-begrep. Dette er fordi Murdoch kan gi et begrep om godhet, og dermed være som inkorporerer verdi-bedømmelser, og som sådan har det et moralskt aspekt ved seg. I likhet med Heidegger deler Murdochs begrep om det gode, aspekter med Platons begrep om ide som det høyeste gode. I kontrast til Heidegger derimot, har Murdochs begrep om det gode et moralskt aspekt ved seg, og dermed kan det utfordre Heidegger sitt begrep om det gode. Det moralske aspektet til Murdochs syn på godhet, gjør det mulig å se forbindelsene mellom det gode og dydsetikk. Det vil deretter bli en drøftelse av kroppsliggjorte verdier, og hva det vil si.

Heideggers nazisme og kritikk av fraværet av verdier.

Før vi begynner å drøfte det som vil bli eksistensialistiske-humanistiske verdier med utgangspunkt i Heideggers tenkning, må vi se på Heideggers tilknytning til nazismen og Heideggers forståelse av verdier som bare uegentlige. Slik jeg tenker det, kan Heideggers tenkning åpne opp for å snakke om verdier som fundamental karakterstikk til derværen. Ettersom at jeg tar utgangspunkt i Heideggers tenkning når det snakkes om verdier i denne delen, er det viktig å stille seg kritisk til hans antisemittiske tanker og hans engasjement med den tyske nasjonalismen, fordi at dette er en vanlig og viktig kritikk av Heideggers tenkning. Heidegger antisemittiske tanker og nasjonalisme kan også være en konsekvens av hans avstand fra moralsk tenking, og som sådan kan det rettes kritikk mot Heideggers avstand fra moralsk tenkning.

Heideggers forhold til nasjonalismen og antisemitisme er noe av det som gjør han til en svært kontroversiell tenker. Dette er fordi han har gitt uttrykk for at hans filosofiske tenkning passer godt inn i den tyske nasjonalismen som var rådende på den tiden. Dette vet vi ettersom at han skrev om det i det som nå heter Svarte hefter. De svarte heftene er hans «tankedagbøker» og er kilden til omfattende diskusjoner om hvilken stor grad hans tenkning er preget av den tyske nasjonalismen og antisemittisk tankegodt (Berndinesen & Torjussen, Heideggers testamente: Filosofien, nazismen og de svarte heftene, 2019, ss. 14-15).

Det antisemittiske tankegodset til Heidegger er blant annet å finne i det tyske begrepet *machenschaft*. *Machenschaft* er forgjengeren til det som ble hans teknologibegrep og Heidegger søker med begge begrepene å forklare en form for teknologisk tenkning. Det vil si

at teknikken er en type skjult manipulerende kraft som tildekker væren (Berndinesen, Machenschaft og værenshistore, 2019, s. 447). Forskjellen er derimot at med *machenschaft* går Heidegger mer inn på det politiske aspektet av heideggers teknikkbegrep, og han hevder svært kontroversielt at «verdensjødedommen» er en av de store bidragsyterne til tenkningen som *machenschaft* beskriver (Berndinesen, Machenschaft og værenshistore, 2019, s. 438). For Heidegger er den teknologiske tenkningen en kapasitet som jødene har og er sterkt preget av dette ettersom at de er «verdensløse». Det å være «verdensløs» vil si at jødene er et folk, som på grunn av sin levemåte, ikke er knyttet til et eget land. Levemåte i dette tilfelle vil si at jødene er et reisende folk som er uten en jord (Berndinesen, Machenschaft og værenshistore, 2019, s. 448) I kontrast til jødene ble det tyske folket sett på som vokterne av væren. Det vil si at Heidegger mente at det tyske folket forholdt seg egentlig til verden, og jødene forholdt seg uegentlig til verden og ikke hadde mulighet til å oppnå en egentlig måte å forholde seg til verden på. Som sådan tolker jeg det slik at Heideggers antisemittiske tanker er del av en filosofisk tenkning som innebefatter den daværende politiske situasjonen, hvor blant annet den tyske nasjonalismen og diskusjonen om jødene er fremtredende.

En vanlig kritikk mot Heideggers teknologibegrep (Machenschaft og innramming) er at konsentrasjonsleirer ikke kan bli fraskilt som noe mer grusomt enn matindustrien. Det vil si at essensen til matindustrien er den samme som konsentrasjonsleirene eller spesialisthelsetjenesten. Dette tyder på at Heideggers avstand fra verdivurderinger og etikk i form av moralfilosofi, er med på å villedde hans tenkning til en viss grad. Dermed er det slik at en filosofisk tenkning som prøver å komme fram til hva noe er, krever moralsk tenkning også. Heidegger ser ut til å glemme dette, når han påpeker viktigheten av værensspørsmålet framfor etikk i en samtale han har med en student i boken «Brev om humanisme» (Heidegger, brev om humanisme, 2020). Heideggers presisering av værensspørsmålets forrang indikerer en favorisering av den egentlig væremåten, ettersom at det er den som gjør at derværen forstår væren, men det er først i den uegentlige væremåten at derværen bemerker seg hvordan, for eksempel, konsentrasjonsleiren er forskjellig fra spesialisthelsetjenesten. Som sådan virker det for meg som at ved å gå tilbake til den uegentlige måten å forholde seg på at vi kan forstå noe som forskjellig fra hverandre. Slik jeg tolker det ,blir det dermed et vekselforhold mellom derværens uegentlig og egentlige måter å forholde seg på, som gjør de like viktige.

Heidegger beskriver det egentlige som at det er denne måten å forholde seg på at godhet i det hele tatt er mulig å oppnå. Godhet som vi skal bli bedre kjent med senere, er for Heidegger, noe som omhandler sannhet og væren som ferdig forstått eller en utført oppgave. Ettersom at Heidegger forbinder det gode med det egentlige, vil det være ønskelig å utfordre

hans begrep om godhet for å opprettholde forholdet mellom det egentlige og uegentliges status som likeverdige. Slik jeg tenker det, er det fordi når det gode i forbindelse med det egentlige er å oppnå seg selv, og som sådan noe godt, fjerner det noen av mulighetene til det som forståelsen og befintheten er rettet mot. Som sådan får sannhet et større dynamisk preg enn det som er vanlig å tilegne Heideggers sannhet. For få fram godhet med moralske bedømmelser, vil det være informativt å få fram Murdochs begrep om godhet, og utfordre Heideggers begrep om godhet.

Dydsetikk.

I denne delen skal jeg ta for meg dydsetikken. Denne dydsetikken som jeg redegjør for, baserer seg på den som filosofen Shannon Vallor presenterer i boken «Technology and the virtues: a philosophical guide to a future worth wanting». Denne boken tar opp hvordan man skal oppnå et moralsk godt liv når teknologi påvirker vår hverdag såpass mye. Hennes bidrag til denne oppgaven er det som blir kalt for selv-kultivering, og det baserer seg på likheter mellom aristotelisk dydsetikk, konfucianisme, og buddhisme. Det Vallor mener er likheten er det jeg baserer redegjørelsen av moralsk selv-kultivering på. Moralsk selv-kultivering vil bli viktig i omtolkningen av Heideggers derværens analytikk, og som sådan analysen av kroppsliggjorte verdier fordi den bringer med seg et svært viktig moralsk aspekt ved omtolkningen.

Tilvennelsen av dyder er en stor del av det som kalles for dydsetikk. Dydsetikken er en moralteori som sier noe om hvordan noen bør leve i kontrast til Dag Hareides syn på moral, som sier noe om hvordan vi bør handle i form av et etisk prinsipp. Hvordan vi bør leve, betyr for dydsetikken å bli moralsk dyktige. Det vil si å prøve å nå vårt fulle potensial. Dydsetikken som sådan blir en målorientert moral, fordi det å oppnå et lykkelig liv må bli gjort gjennom å tilvenne seg dyder og bli moralsk dyktig. Det å tilvenne seg dyder omhandler repeterende moralske øvelser i å utøve handlinger som er forbundet med selve dyden (Vallor, 2018, s. 74). Denne øvelsen er ofte rettet mot handlinger som tilsynelatende virker ubehagelige, men etter som en person bli tilvendt, blir handlingene mer og mer behagelige. Tilvendelsen er ofte rettet mot det få et lykkelig liv. De gamle greske filosofene hadde et begrep for lykke som ble kalt for «eudaimonia». «Eudaimonia» blir beskrevet som en «virksomhet i samsvar med dyd» (Vinje, 2022, s. 40). Som sådan omhandler dydsetikken og lykke en form for kontinuerlig forbedring av vårt eget potensial og utfoldelsen av det (Christoffersen, 2019, s. 49).

For å bli moralsk dyktig krever det at mennesket tilvenner seg dyder. Dyder er svært

anerkjente og prisgitte karaktertrekk. For eksempel kan rettferdighet være en dyd. Måten dyd tilegnes på, er gjennom det filosofen Shannon Vallor kaller for moralsk selv-dyrkelse (Vallor, 2018, s. 63). Slik jeg ser det er moralske selv-dyrkelsen det som ble omtal i avsnittet over som en kontinuerlig forbedring og utfoldelse av potensialet lykke, som mennesket har. Vallor peker på syv aspekter ved moralsk selv-dyrkelse, som er nødvendig for kunne oppnå potensialet sitt (Vallor, 2018, ss. 63-64). Den første er moralsk tilvenning, som jeg gikk igjennom i avsnittet over. Ifølge Vallor er moralsk tilvenning forstått som en underliggende forutsetning for de seks andre komponentene til moralsk selv-dyrkelse. De andre komponentene blir ifølge Vallor moralske vaner som har blitt tilvendt (Vallor, 2018, s. 76).

De tre neste vanene er relasjonell forståelse, refleksiv selv-undersøkelse, og intensjonell selv-dirigering mot moralsk utvikling. Relasjonell forståelse vil si at en moralsk dyktig person forstår at han eller hun er moralsk forbundet med andre personer (Vallor, 2018, s. 83). Det kan for eksempel være at personene er bundet sammen gjennom et vennskap eller rollen som personene har i samfunnet. Som sådan skriver Vallor at denne vanen foster opp dyder som rettferdighet og empati. Vanen refleksiv selv-undersøkelse vil si å sammenligne hvorvidt blant annet handlinger og holdninger med et moralsk ideal er (Vallor, 2018, s. 90). For Vallor er sammenligningen ment som en korrigerende av feil som måtte oppstå hvis en person forstår, for eksempel dyder, feil. Intensjonell selv-dirigering mot moralsk utvikling blir for Vallor en måte å dirigere sin egen moralske utvikling (Vallor, 2018, s. 97). Selv-dirigeringen blir sett på som en forutsetning til de overnevnte vanene, og at det er en form for selvpleie. Det vil si en pleie av en persons moralske utvikling. For Vallor impliserer det et ønske om å oppnå godhet. Videre skriver Vallor at moralsk intensjon ikke strekker til uten innsikt om hvordan det fremtidige jeg-et vil se ut (Vallor, 2018, s. 97). Slik jeg tolker det vil det si å ha en forestilling om hva jeg kommer til å bli dersom jeg etterstreber mitt moralske ideal.

De siste tre vanene er moralsk oppmerksomhet, forsiktig bedømmelse, og et passe moralsk omfang. Disse vanene utgjør det Vallor kaller for praktisk visdom, og den utgjør den fulle moralske praksisen (Vallor, 2018, s. 99). Den første er moralsk oppmerksomhet og det er en type oppmerksomhet som legger merke til fremtredende moralske aspekter (Vallor, 2018, s. 104). Som sådan er det oppmerksomheten som informerer en moralsk persons praktiske bedømmelser for hvordan personen skal respondere på en situasjon som krever moral. For Vallor er forsiktige bedømmelser en overveielsevane som omhandler å velge det beste for å oppnå det gode (Vallor, 2018, s. 109). Det vil si å overveie hva som er det beste å gjøre i en uforventet situasjon. Det passe moralske omfanget handler om å utvide det som er av moralsk

interesse på en passende måte (Vallor, 2018, s. 117). Det innebærer å utvide moralske holdninger slik at det kan rettes mot det som trenger å bli tatt hånd om.

Hva er det gode? Det gode som transcendent.

I konkretiseringen av verdiene fikk vi et innblikk i hva Hareide og Sartre mente om det gode. For dem handlet det gode om hva som er verdifullt (Hareide) og å velge det gode (Sartre). For filosofen Iris Murdoch treffer ikke dette, ettersom at et aspekt ved det gode er at det ikke kan «defineres». Iris Murdoch er kjent for å skrive diverse romaner, men også for hennes filosofiske bidrag. Hun var spesielt preget av analytisk filosofi, eksistensialisme og platonisme. Hennes filosofi er inspirert av Sartre og Heideggers filosofi. Murdochs bok *Det godes suverenitet* viser en eksistensialisme og platonisme som Murdoch er inspirert av. *Det godes suverenitet* er en bok bestående av tre essay som Murdoch skrev som omhandlet hvordan vi kan bli moralskt bedre, hva godhet er, og det godes suverenitet over andre begreper. I denne oppgaven vil vi holde søkelyset på hva det gode er. I tillegg har Murdoch en moralsk vinkling til godhet i kontrast til Heideggers begrep om godhet. Heideggers godhetsbegrep skal vi derimot bli bedre kjent med senere.

For Murdoch er det gode transcendent, og hun knytter det til en moralsk realisme. Det Murdoch mener med det, er at når et menneske handler moralsk eller godt, må det vite noe om det det har rundt seg (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 106). Hun fremhever særlig andre menneskers eksistens og forpliktelser overfor disse. Å bli moralsk dyktig innebærer å rette oppmerksomheten mot eksistensen til noe annet, og dette krever disiplin. For Murdoch er denne typen oppmerksomhet en form for kjærlighet eller hengivenhet til noe. Blant annet bringer hun opp et eksempel om å be til en Gud, hvor det å be er en teknikk for å rette oppmerksomheten mot Gud og dermed få energi¹³ (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 101). Energien blir en form for psykisk drahjelp som motiverer. I moralsk forstand vil det å rette oppmerksomhet mot noe, dempe eksistensen til mennesket i favør av å la eksistensen til det andre tre inn i lyset. Å dempe eksistensen vil si å dempe fantasien og selvhevdelsen.

For eksempel er det bare ved å rette oppmerksomheten mot dyder at de i det hele tatt kan bli forbundet med mennesket. Det vil si å tilegne seg de. Sagt på en annen måte handler det å være god om å kunne være disiplinert nok til å tenke over det virkelige, på en slik måte at selvet ikke påvirker denne tenkningen. For Murdoch er dermed realismen en evne til å se

¹³ Dette har Murdoch fått ifra Sigmund Freud hvor energi er det som styrer den menneskelige psyken (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 97). Dette kan for eksempel bli forstått som nytelses orientert drivkraft eller individuell historie.

virkligheten. Virklighet refererer til det som er ekte i kontrast til illusjoner og fantasitilstander (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, ss. 111-112).

For Murdoch innebærer dette derimot at mennesket ikke kan erfare det gode selv om mennesket kan tilegne seg dyder som er sett på som gode (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 107). Dette er fordi det gode er uforgjengelig¹⁴ og dermed knyttet opp mot to «attributer». Disse er perfeksjon som et absolutt gode og nødvendig eksistens (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 108).

Ideen om perfeksjon omhandler gradsforskjeller i en sammelingning. Som sådan handler det perfekte om det å strekke seg mot noe som er bedre. Kort fortalt omhandler det forbedring. For eksempel hvis en person maler et bilde og sammeligner det med et perfekt kunstverk ville denne personen se hva som ble gjort bedre i det perfekte kunstverket. Murdoch skriver at perfeksjon inspirerer kjærlighet til det som er mest verdig (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 109). Slik jeg tolker Murdoch, er det en form for beundring av det gode som inspirerer kjærligheten. Det må presiseres at det som ble omtalt som det perfekte kunstverket bare er noe som er bedre enn det som ble malt, og at det perfekte ikke kan bli helt avklart ettersom at det kan komme et bedre maleri enn det igjen. Som sådan er det absolutte gode som perfeksjon, preget av å være til dels udefinerbar (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 110).

For Murdoch er den nødvendige eksistensen til det gode et aspekt ved en teknikk som skal fremlegge fakta (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 114). For eksempel hvis vi sier at et kunstverk er fint, ligger det alt en ide om godhet til grunn for faktumet om at det er fint. Dette gjelder ikke bare for det fine, men alt som har noe positivt med seg. For eksempel kan det være blant annet behaglig, nytelsesfullt, eller avslappende. Alle slike ord som vi bruker for å forklare noe positivt om noe, bærer en forutinntatt forestilling om godhet. Dette gjør det slik at godhet er et enhetlig konsept som forbinder slike verdivurderinger i sammen (Murdoch, Om "Gud" og "god", 2021, s. 104). Som sådan får godhet i forbindelse med perfeksjon og nødvendig eksistens, en form for autoritet overfor alle andre fakta om det som er. Dermed konkluderer Murdoch at det gode er transcendent.

Godhet og verdier.

Ifølge filosofen James D. Reid definerer Heidegger det gode som en nødvendig betingelse for væren og sannhet som avsløring (Reid, 2021, s. 363). Som sådan forbinder Heidegger væren-

¹⁴ Evigvarende.

i-verden og transcendens med Platons ide om det gode. Reid tolker dermed Heidegger som at han mener at det er det gode som gjør det mulig for derværen å være åpnet i forståelsen. Åpnet i forståelsen betyr her at derværen forstår seg selv på en egentlig måte. Heidegger insisterer på at det gode ikke har tilknytning til verdivurderinger, og som sådan har ikke godhet tilknytning til moralsk tenkning.

Heideggers begrep om det gode deler to likheter med Murdochs begrep om det gode. For begge filosofene er det gode transcendent, og begge er forbundet med Platons ide om det gode. Men likhetene stopper med det. Heideggers begrep om det gode er tilknyttet derværens transcendens. Slik jeg tolker Heidegger er godhet dermed noe som er iboende i mennesket, ettersom at den egentlige væremåten er en mulighet som derværen kan gripe. Dette synet på godhet virker begrensende ettersom at det ikke får med seg godhet innenfor verdivurderinger og moralfilosofisk tenkning. Som sådan er det bedre å forstå at godhet i seg selv er transcendent slik Murdoch beskriver det. Det vil si at det er et enhetlig prinsipp som har en nødvendig eksistens og er preget av ideen om perfektjon. Det vil si at godhet ikke bare kan ligge i derværen, men det er også noe som kan erkjennes eller anerkjennes i det som bevisstheten er rettet mot. For eksempel kan bevisstheten være rettet mot et kunstverk. Kunstverket kan være godt fordi det er estetisk vakkert, men det kan også være godt fordi det fremviser hva noe er. Det vil si det avslører dets væren. Når en person bevitner «Skrik»-maleriet av Edvard Munch, tolker jeg det slik at bevitnelsen av dette maleriet gjør det slik at personen tar innover seg opplevelsen- av alle de forskjellige inntrykkene som maleriet skal vise. Angsten er blant annet et av disse inntrykkene som maleriet fanger opp og fremstiller. Personen som ser maleriet har mulighet til å erfare angstfølelsen, og dermed vite noe om den. En betingelse for dette, slik jeg ser det, er at personen må bli oppslukt av væren-i-verden og som sådan den uegentlige væremåten. En slik form for tenkning medfører at det uegentlige kan si noe om hva verdier er, ettersom at den samme erfaringen av godhet i kunsten også kan anvendes på verdiene.

Murdochs begrep om godhet medfører at både de egentlige og uegentlige måtene å forholde seg på, kan bli erkjent som noe godt og som sådan likestilles de. Likestillingen av det uegentlig og egentlig fører til at det uegentlig i form av verdivurderinger og moralfilosofi, står sterkere og gjør det slik at verdier kan bli snakket om med Heideggers filosofi som utgangspunkt.

Kroppsliggjorte verdier.

I denne delen vil jeg omtolke humanistenes verdigrunnlag ved å analysere verdiene moral, dannelse, den frie tanke, dialog, og menneskeverd. For å bidra til omtolkningen vil jeg gjøre rede for en kombinasjon av Heideggers filosofi og dydsetikk og hvordan dette vil se ut for de overnevnte verdiene. Kombineringen av Heideggers filosofi og dydsetikk har bakgrunn i kritikken jeg har rettet mot hans tenkning, og denne kritikken medfører at hans tenkning vil få et større moralsk og etisk preg ved seg. Heideggers og dydsettikkens filosofiske bidrag til verdiene begynner med kroppslighet og kroppsliggjøring som sier noe om hvordan verdiene kan bli kroppsliggjorte og hvordan det er en del av tilstedeværelsen til mennesket(derværen). Før jeg kan gå igjennom det, må det bli gått gjennom hvordan godhet og verdier henger i sammen.

Godhet som et enhetlig prinsipp vil bli funnet i verdiene. Det å si at en av verdiene er gode, vil for Heidegger, slik jeg tolker han, være å redusere godhets mulige væremåter, og dermed ikke komme nærmere hva verdiene er (Heidegger, brev om humanisme, 2020, s. 41). Verdiene blir gjort til gjenstand og ikke tillat å tre frem som seg selv. Murdochs begrep om godhet som transcendent derimot, unngår denne kritikken ettersom at verdiene blir aspekter av det gode, og som sådan gjør de godhet virkelig. Godhet er aldri bare en ting, ettersom at det ikke kan defineres, og som sådan kan alle verdiene bli ansett som at de er gode ettersom at de er preget av godhet i en eller annen form. Det vil si at godhet kan bli erkjent eller anerkjent i verdiene. Rekkefølgen på gjennomgangen vil være dannelse, moral, den frie tanke, dialog, og til slutt menneskeverdet.

I boken *Væren og tid* skriver Heidegger at korporealitet eller kroppslighetsproblematikken ikke skal bli tatt opp. Filosofer har blitt skuffet av at det virker som Heidegger unngår kroppslighetsproblematikken. Ifølge filosofen Søren Overgaard skriver Heidegger at kroppslighet og kroppsliggjøring er viktig, men at Heidegger ikke viser tydelig hvorfor det er det. Som sådan påpeker Overgaard at kroppslighet for Heidegger har med å gjøre derværens involvering av omgivelsene (Overgaard, 2014, s. 120). Det vil si at det har å gjøre med bruken av forskjellige ting og tingenes posisjonering i forhold til derværen. Som sådan kan det sies at menneskekroppen representerer derværen med væren-i-verden som sin grunnforfatning, som vil si at derværen er kroppslig. Kroppslighet (korporealitet) eller kroppen er alltid til stede i sentrum for derværens horisont (Overgaard, 2014, s. 121). Det vil si at derværen står i sentrum av en verden som derværen forstår og erfarer. Kroppen blir en del av derværen ettersom at kroppen og dermed jeg-et, er et referansepunkt for brukstingene som derværen bruker. Et tidligere eksempel som ble nevnt, er at jeg oppholder meg i en stue

(s. 15). I stuen er det flere bruksting rundt meg som stoler og bord. Når jeg besørger (bruker) disse tingene, så er det hvor min kropp befinner seg som bestemmer hvor langt eller hvor nært tingene fysisk befinner seg. Det samme gjelder når jeg bruker stolen til å sitte på.

Besørgingen, det vil si måten jeg bruker stolen på, bestemmer mitt inntrykk eller erfaring av stolen. Forklart på en annen måte er det kroppen som gjør det mulig å være rettet mot en bruksting i besørgingen.

Kroppsliggjøring omhandler en prosess for å gjøre noe til sitt eget og gjøre noe til en del av sin kropp (Lysaker, 2013, s. 68). I dette tilfellet er menneskekroppen forstått som en ontologisk mulighetsbetingelse for derværens væren-i-verden. Kroppsliggjøringsprosessen slik jeg tolker det, innebærer å forstå noe nytt eller å gjøre noe til en del av tilstedeværelsen. Som sådan handler det om å få en forståelse om at derværen er verdier. Som sådan handler det ikke bare om å velge å etterstrebe verdien og å tro på de som Hareide og Sartre tenker det, men også å forstå at de er en del av menneskets tilstedeværelse- som derværen.

En umiddelbar tanke som slår meg her, er hvordan det å forstå verdier som en del av tilstedeværelsen til derværen, kan svare på kritikk som Heidegger retter mot verdivurderinger. Det første er at menneskekroppen(korporalitet) en del av derværen og væren-i-verden. Kroppslige krenkelser som tvangsbehandling på et sykehus kan virke reduserende på derværen. Det vil si at tvangsbehandling kan frata derværens egentlige væremåte i form av å fjerne friheten til å beslutte seg til en mulighet. Slik jeg ser det, virker det som at muligheten til å kunne krenke derværens kroppslighet, antyder at det eksisterer en tilstand som blir mer foretrukket enn en annen tilstand. Det å foretrekke noe innebærer dermed å anse noe som mer verdifullt en noe annet. For eksempel hvis jeg skal lære meg å male et mer eller mindre realistisk bilde. I malekunsten er det forskjellige teknikker som en kan bruke, men etter hvert som jeg lærer disse teknikkene, vil jeg finne ut mer om hvordan jeg får det til å se realistisk ut. Men senere finner jeg ut at det er en annen teknikk som kan skape det samme resultatet og som gjør malingen litt lettere. Det at teknikken gjør malingen lettere gjør at jeg begynner å bruke den nye teknikken. Som sådan har jeg gjennom å bruke maleteknikkene fått en ny preferanse og anser dermed teknikken som noe mer verdifullt. Kroppen er en del av bedømmelsen ettersom at det er den som føler hvordan malingen ser ut eller hvordan børsteteknikken er behagelig for selve hånden. Men det er ikke bare hvorvidt teknikken er behagelig som er tatt i betraktning, når det gjelder om teknikken er god eller ikke. Det å se hva sluttresultatet til teknikken er, er også med i bedømmelsen om teknikken er bedre å bruke når det kommer til å få fram det realistiske i maleriet.

For det andre kan kroppsliggjøringsprosessen være en måte å modifisere den uegentlige forståelsen av verdiene, slik at de blir mer egentlig forstått. Som sådan er det en opprinnelig forståelse av verdiene som har blitt oppnådd. Når det viser seg at verdiene ikke er forstått, vil derværen komme tilbake til det uegentlig. For eksempel hvis en person har en ide om en verdi, etterstreber den og gjør den til en del av seg selv, så er det tilsynelatende en opprinnelig forståelse av denne verdien. Men dersom det viser seg at personen ikke fremviser verdien slik den var opprinnelig forstått, vil forståelsen gå tilbake til en uegentlig forståelse. Det vil si at slik verdien er tenkt og forstått (ideen om verdien) sjeldent lar seg fremvise i det virkelige. Selv om forståelsen går tilbake til det uegentlige, vil verdien fremdeles bære preg av godhet, ettersom at uegentlig og egentlig forståelse av verdien er bundet sammen av ideen om godhet. Som sådan mister verdien ikke sin verdighet når forståelsen går tilbake til det uegentlige.

Kroppen gjennom en kontinuerlig kroppsliggjøringsprosess står ikke stille. Gjennom bruken av diverse verktøy, men også ferdigheter eller karaktertrekk, kan kroppen opparbeide seg sansemotorisk repertoar (Zahavi, 2019, s. 84). Det vil si å gjøre for eksempel ferdigheter til en del av sin kroppslige eksistens. Det samme gjelder for verdier. Det vil si måten mennesket prøver å etterstrebe verdier på, er det samme som å kroppsliggjøre de. Som sådan blir verdiene forstått og avslørt som en del av menneskets eksistens.

Kroppsliggjøringsprosessen er noe som kan påvirke forståelsen om verdien moral. Hareides og Sartres syn på moral baserer seg på det å gjøre det rette valget. For Hareide var det den gyldne regelen, og Sartre omhandlet det å velge seg selv. Slik jeg tolker Heidegger, vil dette være korrekte moralske handlinger, og som sådan vil disse verdiene høre til i den uegentlige for sorgen med andre (Heidegger, Væren og tid, 2018, s. 303). Moral er en del av sorgen, ettersom at moral krever handling med hverandre, og det som sier hvilke handling som er korrekt, er blant annet etiske teorier, religioner, og samfunn. Heideggers poeng er at de alle har metafysiske forutsetninger som gjør det slik at derværen ikke avslører væren. Heideggers syn på etikk handler dermed om å oppholde seg i nærhet av væren, og ikke om moral slik vi tenker det.¹⁵

Dette er noe jeg stiller meg til en viss grad kritisk til, og jeg stiller meg bak tolkningen til Iris Murdoch om moral, nemlig at intellektuelle disipliner er moralske disipliner. (Murdoch, Det godes suverenitet over andre begreper, 2021, s. 143). Med denne påstanden peker hun på at moralske disipliner er forbundet med intellektuelle disipliner på

¹⁵Dette har blitt redegjort for tidligere i delen: Brev om humanismen

grunn av den greske ideen om techne. Som vi vet fra tidligere, beskriver begrepet techne en form for praktisk orientert kunnskap eller kunnen om hvordan noe gjøres (know-how på engelsk). Som sådan sammenligner Murdoch kunst med matematikk i og med at begge kan være øvelse i det å være dydig, og som sådan handler begge om å være moralsk dyktige. Ifølge Murdoch gjør moralen det mulig for mennesket å oppfatte det virkelige, det vil si det som faktisk er (Murdoch, Det godes suverenitet over andre begreper, 2021, s. 145). Slik jeg ser det, handler moral om å se hva væren til noe er, og rette oppmerksomheten mot det gode i det som er. Moralens får på en slik måte en autoritet eller bestemmende kraft over sannhet. Det vil si at det er moralen som retter oss inn mot en sannhet.

Moralen er det som retter oss inn mot sannhet og som sådan den egentlig væremåte. Det vil si å rette seg mot et ideal. Denne handlingen krever en kontinuerlig forpliktelse til det å velge det egentlige. Den kontinuerlige forpliktelsen er en form for moralsk selv-kultivering. Moralsk selv-kultivering er en forbedringsprosess hvor målet er å leve i tråd med og tilvende seg dyder slik at en eller flere personer får et lykkelig liv. Slik jeg tolker det, er moralsk selv-kultivering en del av kroppsliggjøringsprosessen. Det vil si gjennom vår bruk(besørging) av dyder, gjør vi de til en del av vår kroppslige eksistens. Dyder betyr her særdeles gode og høyt anerkjente karaktertrekk som må bli lært og tilvendt. Selv-kultiveringen, kroppsliggjøringsprosessen og den kontinuerlige forpliktelse til et ideal er fenomener som deler mange likheter. Første og fremst er alle tre sett på som ubehagelige opplevelser til tider. Det kan for eksempel være å vende seg av med en uvane om å spise for mye smågodt eller kaffedriking hvor suget etter de to tingene er svært ubehagelig å motstå. Ubehageligheten kan også for eksempel stamme fra følelsen angst (befintlighet). Angsten gjør det slik at den skjuler det egentlige slik at det blir intet. Når en person(derværen) er omringet av intet eller ingenting, så er det ingenting annet enn personen selv som kan refereres til. Det vil si at hvis personen søker etter forståelse om hva noe er, så er det bare personen selv som kan avgjøre det ved å referere til sin egen tolkning. For å forklare det på en annen måte må begrepet væren-i-verden komme på banen igjen. Væren-i-verden er forstått som at det overfaller derværen når derværen er på en uegentlig måte. Først og fremst handler det om hvordan følelsene (befintligheten) overfaller derværen og retter den mot verden. Som sådan vil det si at verden er det derværen refererer til dersom en moralsk handling skal gjøres. Verden i dette tilfellet betyr det sosiale samvirket som kommer av lover, regler og andre sosialt aksepterte normer og holdninger.

Men når derværen og dermed mennesket kontinuerlig forplikter seg til det egentlige

Idealet, blir derværen stående til syvende og sist alene. Derværen kan kun referere til seg selv ettersom at å etterstrebe noe egentlig, vil lene seg på derværens egen forståelse om hva det vil si å handle dydig i en spesifikk situasjon. For eksempel hvis en lege må utføre nødvendig helsehjelp på en pasient, så er det legens moralske tilvendte karakter som får legen til å handle, og ikke hvorvidt lovene og reglene tilsier at han skal yte nødvendig helsehjelp. Det vil si at legen har alt tilegnet seg forståelse som inkluderer lover og regler i en berettigelse på hvorfor han skal yte helsehjelp, men det vil først og fremst være legens intuisjon og dyktighet som får legen til å handle. Legen som sådan har gått, og fremdeles går, igjennom en moralsk selv-kultivering. Det vil si at legen har opparbeidet seg moralske vaner som gjør det mulig for den praktiske visdommen å informere legen om hvordan legen skal handle.

Slik jeg tolker det kan lover og regler være hjelpemidler til å lære legen om hva som kan være rett handling. Brudd på lover og regler vil føre til en eller annen form for straff, slik at man lærer og forstår hva en rett handling kan være. Lover og regler derimot kan lære vekk feil eller stride med hva som faktisk er moralsk riktig å gjøre, og som sådan er det viktig å kunne tilegne seg en forståelse som ikke bare er betinget av lover og regler.

Etterstrebelen av det egentlige handler om å referere til seg selv og egen forståelse når moralske bedømmelser om rett handling blir gjort. Det vil si å allerede ha tilvent seg dyder, slik at de moralske bedømmelsene går mer eller mindre på intuisjon og ikke trenger en omfattende refleksjon om det som er rette eller gale handlinger. Dydene som sådan blir for eksempel en forlengelse av legen.

Slik jeg tolker det, er det moralen som gjør det mulig å rette seg mot sannheten. Men moralen kan kun rette seg mot sannheten, dersom det gjøres i forbindelse med sansene og følelsene (befintligheten). Sansene og følelsene kaster muligheten på mennesket, men moralen og som sådan forståelse, er det som griper og utkaster seg mot mulighetene i form av å være rettet mot dem. Forklart på en annen måte vil det si å forstå og dermed avsløre sannheten på en dyktig måte.

Slik jeg tolker det innebærer avsløringen av sannhet på en dyktig måte å tilvenne seg dyder. Tilvenning av dyder bærer preg av at en person er i en form for kontinuerlig utvikling og forbedring. Forbedring og utvikling kan bli tatt med videre til Heideggers begrep om besørging (måten vi bruker ting på), forståelse og sannhet(avsløring). Når en lege diagnostiserer en pasient, bruker legen ofte flere forskjellige teknikker til å gjøre dette. Det kan være alt ifra karaktertrekk(dyder) legen har kroppsliggjort og tilvendt til utstyr som stetoskop og utstyr til å teste med. Gjennom bruken av dydene og utstyret forstår legen først og fremst hva disse tingene brukes til, men også hvordan de kan samhandle for best mulig å

forstå og samtidig avsløre hva som er galt med pasienten. Poenget er at en må være en moralsk dyktig person for kunne avsløre sannheten. Moralsk dyktighet betyr ikke bare å handle riktig med andre, men også at for eksempel legen gjør håndverket sitt bra.

For å oppnå lykke og bli moralsk dyktig må en person ofte se til noe annet som et ideal for etterstrebelse. Et ideal for etterstrebelse fungerer som en veileder i moralske refleksjoner ved å se for seg hva de ville gjort i en situasjon. Dette leder oss til den neste verdien som er dannelsesidealet. Ifølge Hareide er dannelse et ideal for etterstrebelse, men også en holdning. Slik jeg ser det er holdning og ideal noe vi kan påskrive den egentlige måten å forholde seg på. Den egentlige væremåten blir et ideal ettersom at det har som funksjon å være et forbilde når derværen forsorger (er med andre mennesker) med andre medderværen. Det er fordi når derværen forsorger på en egentlig måte, springer derværen foran andre derværen på en slik måte at medderværen får en god forståelse som ikke er dominert av man-et (overfalt av væren-i-verden). Det å tilegne verdier omhandler først og fremst om å kroppsliggjøre idealet. Det vil si å ta innover seg verdiene som idealet tilsynelatende har, og gjør de til en del av ens egen tilstedeværelse. Det innebærer også å forstå at det er noen verdier som allerede er innbakt i menneskets tilstedeværelse, som for eksempel dannelsen er, ettersom at den innebefatter den egentlige væremåten. De forskjellige kroppsliggjøringsaspektene som det å forstå hva som er en del av menneskets eksistens og hva som tilvennes, gjør det slik at det kan sies at derværen er verdier. Dette er fordi verdiene blir forankret i kroppen, og kroppen er en nødvendig mulighetsbetingelse for derværen. Slik jeg tolker Hareide, virker det som at det å være et forbilde medfører et ansvar. Slik jeg ser det kommer ansvaret av at forbildet har innflytelse over andre, som kanskje ikke har kommet så langt i å bli moralsk dyktige. Som sådan handler det om å ha riktig holdning. Holdning innebærer å handle moralsk og anerkjenne menneskeverdet. Videre kan det også sies å innebære å respektere og anerkjenne sannhet, slik Heidegger tenker det. Det vil si å la noe fremtre som det det er. Dette innebærer å inneha en holdning til måten mennesket er med andre(forsorg), men også hvordan ting blir brukt (besørging). Holdning er i en slik forstand karakterisert av omsynet (synet til besørgingen), hensynet og tålmodighet (forsorgens syn).

Opp til nå har jeg skrevet om hva det vil si å være et ideal for andre og etterstrebelser av egne idealer. For eksempel hvis jeg lurer på hvordan jeg skal forholde meg i en stressende ulykke, kan jeg spørre meg selv om hva en god lege ville gjøre. Legen ville mest sannsynlig holdt roen og gått løs på de viktigste oppgavene i tur og orden. Som sådan er det min forestilling om legehelten og hvordan legen forholder seg til situasjonen som bestemmer idealet. Etter hvert som man blir mer moralsk dyktig, vil det ikke være nødvendig å stille

spørsmål om hva andre ville gjort, men heller hva den beste versjonen av meg selv ville gjort. Det vil si at på det stadiet har jeg blitt såpass dyktig til å kunne se hva som må til for å gjøre en god nok jobb. Det vil si å kunne utføre en moralsk handling på en fortreffelig måte. Dette medfører en form for refleksiv tenkning og kroppsliggjøring av det egentlige som et ideal. Som sådan tolker jeg at den refleksive tenkning er forbundet med den moralske vanen Vallor har kalt for refleksiv selv-undersøkelse, ettersom at dens funksjon er å sammenligne den som undersøker med sitt ideal eller forbilde.

Kroppsliggjøringen av det egentlige som et ideal, vil ikke til å begynne med lede til lykke. Det vil si en kan ikke bare velge å gå etter noe som en tror er egentlig. Det må ha vært noe som sjokkerer personen slik at personen beslutter å etterstrebe det som er mer egentlig. Heidegger peker på at døden er det som får mennesket til å kunne få muligheten til å beslutte seg til en egentlig væremåte. Men slik jeg ser det, er det egentlige det som er forestilt, og som sådan må derværen vende tilbake til det uegentlig og væren-i-verdens påvirkninger. Hvis derværen ikke vender tilbake til det uegentlige og væren-i-verden, vil derværen bli tatt opp i fantasien eller en drømmeverden uten en virkelighetsoppfatning. I det minste når det gjelder moralsk tenkning eller bedømmelser.

Det egentlig som et ideal vil være preget av godhet ettersom at en ide har muligheten til å være perfekt. Det vil si at et ideal er det perfekte forbildet som et menneske kan forestille seg og bruke som en sammenlignings-standard for å finne ut om noe er godt eller ikke. Som sådan kan det sies å være en standard for å kunne forstå hvor forbedringer må til. Dette innebærer at idealet mennesket forestiller seg, ikke nødvendigvis er perfekt, men idealet i seg selv har muligheten til å være perfekt. Det at mennesket ikke nødvendigvis kan forestille seg et perfekt ideal, kommer ifra godhetens udefinerbare egenskaper, og som sådan søker mennesket alltid forbedring. I kontrast til dette vil det uegentlige ha preg av godhet, ettersom at det har en nødvendig eksistens. Nødvendig eksistens kommer i fra at derværen først forholder seg på en uegentlig måte. Det vil si den uegentlige måten er nødvendig for at derværen i det hele tatt kunne ha en forståelse for noe som helst. Både det egentlige idealet og den uegentlige væremåten har hver sitt attributt av godhet, og som sådan trenger mennesket begge for å i det hele tatt kunne være god og ha mer eller mindre balanse.

Jeg har gått igjennom en kroppsliggjort moral og deretter hva det egentlige idealet er. Nå vil jeg gå igjennom verdien erkjennelse. Hareides syn på erkjennelse er at det er frie kritiske tanker som er til dels fornuft-baserte, men også basert på en viss form for tolkning som inkorporerer blant annet intuisjon og samvittighet. Fornuften og tolkningen gjør det slik at erkjennelsen er rettet mot sannhet, i den grad de prøver å avgjøre hva sannheten er.

Hareides syn på erkjennelse er et syn som jeg er stort sett enig i, så lenge det er en mer praktisk orientert erkjennelse. Det har å gjøre med den praktisk orienterte forståelsen som mennesket (derværen) får ved å bruke(besørge) for eksempel utstyr. Den samme praktisk orienterte forståelsen får vi også ved å tilvende dyder gjennom tilvenningen. Men hva vil en slik forståelse være? Først og fremst omhandler en slik forståelse hva noe er i seg selv. Det vil si at det er avslørt (Aletheia: sannhet) og at det som er avslørt har blitt tillatt å tre frem som seg selv. Måten mennesket avslører eller erkjenner dette på slik jeg ser det, er gjennom moral. Det vil si å enten å besørge (bruke) eller gjennom selv-kultivering. Videre er dette en del av kroppsliggjøringsprosessen, men ettersom at selv-kultiveringen og besørgingen er en del av mennesket(derværen), er det alt kroppsliggjort. Det vil si at det å bruke noe er alt en del av derværens tilstedeværelse, men også en del av menneskets kroppslige eksistens, ettersom at kroppen til syvende og sist er det som bruker noe.

Det som blir avslørt betinger hvordan mennesket bruker(besørge) noe eller omgås med andre (forsorge). Hvordan mennesket bruker noe, er også betinget av menneskets kunnen eller praktisk visdom. Det vil si forståelse eller kunnskap om hvordan noe kan brukes. Dette inkluderer det som kalles moralsk oppmerksomhet, forsiktighetsvurdering («prudential judgment»), og omfang av moralen (appropriate extension of moral concern). Moralsk oppmerksomhet for Vallor er en type oppmerksomhet som fremhever viktige moralske trekk ved en situasjon. Slik jeg ser det er moralsk oppmerksomhet en måte å se svært fremtredende trekk ved det som avsløres (aletheia: sannhet). Som sådan omhandler oppmerksomhet ikke bare situasjoner hvor det er rette eller gale handlinger, men også forståelse om hva forskjellige ting måtte være. I Heideggers besørging redegjorde jeg for omsynet som handlet om å se forbindelsene som var mellom brukstingene. Moralsk oppmerksomhet på samme måte som omsynet handler om å se forbindelser som sådan. Det vil si hvordan alt er forbundet sammen, og deretter gjør en handling basert på dette. For eksempel hvis legen har en opprørt pasient og deretter ser at pasienten er opprørt, kan legen finne en forbindelse mellom opprørtheten og diagnosen pasienten har fått. Legen kan dermed konkludere med at pasienten kan være redd eller ikke forstår hva som har skjedd. Disse forbindelsene informerer legen om hvilken holdning legen bør ha i møte med pasienten. Det er innforstått at legen ikke er fullstendig ulært, men at legen har tilvendt seg en forståelse om hvordan han bør møte denne pasienten.

Det å se hvilke trekk ved det som avsløres er ikke nok, og dermed trenger mennesket forsiktig bedømmelse (prudential judgement). I forståelsen er det en form for tolkning som inntreffer. Forståelsen omhandler tolkning og i den grad er det en bedømmelse på hva noe brukes til og som sådan hva noe er. Vallor så på forsiktig bedømmelse som å overveie valg og

beslutte seg til det bedre valget (Vallor, 2018, s. 109). Slik jeg ser det, vil forsiktig bedømmelse også si å la noe vise seg som seg selv, og den som tolker bedømmer det den ser ut ifra dette. En god eller dårlig tolkning er dermed preget av sannhetens dynamiske karakter. Det vil si jo mer avslørt noe blir, jo bedre blir tolkningen og dermed forståelsen av selve tingen. Som sådan vil oppnåelsen av moralsk dyktighet bære preg av gode eller dårlige tolkninger. For eksempel hvis dyden for soldater blir tolket og forstått som å løpe ærefullt alene mot fiendens hær, ville det vært en dårlig tolkning av motet, ettersom at det er mer dumdristighet. Soldaten som tolket motet som dette, vil mest sannsynlig møte sin død på slagmarken. Moralsk dyktighet og gode tolkninger vil dermed også være betinget av at motet har blitt lært gjennom å ha blitt brukt (besørget) i passende situasjoner. Men de trenger heller ikke å ha bli brukt av tolkeren selv, ettersom at tolkeren kan bli for eksempel eksponert for kunstverk som setter i gang prosessen om å forstå hva noe er.

Den forsiktige bedømmelsen er avhengig av den moralske vanen Vallor kalte for relasjonell forståelse. Som redegjort for tidligere, er den relasjonelle forståelsen noe som omhandler hvordan en person er forbundet med andre gjennom blant annet diverse moralske forpliktelser og metafysiske forbindelser. Ifølge Vallor er disse forbindelsene med på å forme menneskets moralske liv. Vallors tenkning på dette punkt tolker jeg som det bare handler om menneskets relasjoner til andre mennesker. Selv om relasjoner mellom mennesker er det viktigste når det kommer til selv-kultivering, ser det ut som gjenstander kan påvirke mennesket moralsk sett. For eksempel for en narkoman kan dop fungere som en gjenstand som kan påvirke den narkomane til å lyve eller gjøre andre umoralske handlinger for å få mer dop. Som sådan er det også viktig å kunne se forbindelsene til tingene.

I følge Vallor handler moralens omfang om å utvide holdninger på en slik måte at det omfavner for eksempel andre mennesker som trenger medlidenhet. Slik jeg ser det, omhandler moralsk omfang å forstå at alt er bundet sammen og som sådan vise omsorg(khere) for det, ved å la det som er vise seg som seg selv. Det vil si at det Vallor beskriver som moralsk omfang, er en veldig viktig del av det jeg beskriver det som. Det å vise omsorg handler om derværens være som omsorg, og det å vise omsorg i den betydningen vil si å ha den praktisk orienterte forståelsen til å kunne besørge (bruke) et utstyr slik at det fremtrer som seg selv. For eksempel vil det si at maleren vet hvordan han bruker kosten og fargene til å få frem trær som ser ekte ut. Det vil si å integrere kostebevegelsene og malingen med det maleren forestilte seg. Moralsk dyktighet som sådan innebærer å vite hvilke komponenter som passer best i sammen for å få frem ønsket resultat. Forklart på en annen måte handler det om å vite hva maleren skal omgås med. Når det kommer til å erkjenne og avsløre sannheten, handler det

om å se og forstå hva det er som skal avsløres og ikke skille det fra dets muligheter. Det vil si å ikke skille bruksting teoretiske, observerbare egenskaper(forhånden) fra dets funksjon og forbindelse til rommet og verden som den er i (tilhånden).

Jeg har skrevet om hva erkjennelse innebærer når det angår tingene og andre mennesker, men hva innebærer egentlig å erkjenne seg selv? Det å erkjenne seg selv er tilsynelatende ingen viljesakt, og som sådan bærer det preg av å være en vilkårlig hendelse. Det jeg mener med å erkjenne seg selv i dette tilfellet, er at personen (derværen) ser eller forestiller seg sitt ideale selv. Det vil si å bevitne muligheten til å kunne være på en egentlig måte. Personen oppnår en form for vilkårlig rettighet. Grunnlaget for at det er en vilkårlig rettethet, er at når mennesket (Derværen) ser det egentlige ideal, er det ofte på grunn av en traumatisk opplevelse som kaster seg over mennesket (derværen). Den traumatiske opplevelsen vil ofte være preget av menneskets egen frykt for sin egen dødelighet. Frykten er det som holder mennesket igjen, og som sådan under man-ets dominans, men i selve sjokket av å oppleve noe traumatisk, blir mennesket fri til å se seg selv som noe egentlig og hva det kan være. Som sådan vil mennesket stå overfor et valg om enten å etterstrebe det egentlige eller å gå tilbake til man-et og bli overfalt av væren-i-verden. Det trenger ikke bare å være en stor opplevelse, men det kan også være mange små opplevelser hvor en person sakte, men sikkert blir avslørt. Det blir nesten som en steinblokk av marmor som blir hakket og pusset bit for bit til å bli en statue. Som sådan kan det egentlige idealet bli erkjent bit for bit. Det er ikke valg som vi ofte tenker det, men snarere å kontinuerlig beslutte seg til deg egentlig, selv om det ikke er helt avslørt heller. Det å ikke helt vite hva man beslutter seg til, vil ofte medføre en form for angst og som sådan frykt for døden. Som sådan vil hver erkjennelsen av det egentlige, medføre en form for å overkomme døden. Det vil si å ikke lengre frykte eller engste seg over sin egen dødelighet. Det blir en form for anerkjennelse og som sådan mulighet til å kunne se væren-i-verden fra et nytt perspektiv.

Det å være moralsk dyktig og kunne erkjenne sannhet kan bli gjort alene, men ettersom at tolkinger kan være feil, må det kunne korrigeres eller startes med hjelp av verdien dialog. Dialogen forekommer i offentligheten, og som oftest er det her veien til moralsk dyktighet og erkjennelse starter. Det er også her mennesket begynner å danne seg meninger om hva som er godt eller dårlig. På grunn av offentlighetens natur kan for eksempel troen på verdier bli flyktige og foranderlige. Ikke nok med det, men det som blir avslørt står også i fare for å kunne bli mer tildekket og skjult. Som sådan har offentligheten negative aspekter ved seg, noe som også Heidegger ville sagt seg enig i. Men i kontrast til Heideggers offentlighet har tolkningen min av offentlighet også positive aspekter ved seg, hvor det først er at

offentligheten fungerer veldig godt som et startpunkt for videre erkjennelse eller oppnåelse av moralsk dyktighet. Det vil si mennesket er sosialisert inn i verden via oppdragelse fra foreldre, opplæring av skoleverket og andre tilknytninger til andre. Som sådan starter menneskets forståelse aldri med blanke ark og den er alltid innenfor en horisont av hva den forstår. Selve aktiviteten dialog er ikke bare samtaler med andre, men også hvordan mennesket handler, føler, og generelt omgås andre. Som sådan vil enhver sosial aktivitet være en kroppsliggjøring av dialogen, ettersom at hele kroppen blir en del av aktiviteten og dialogen blir forstått som en del av menneskets (derværens) tilstedeværelse.

Dialogen kan bli klassifisert som intrasubjektiv når det kommer til det egentlig Forsorgen (er med andre) og talen. Det vil si det som ble tidligere omtalt som en refleksiv tenkning hvor mennesket endte opp med å spørre eller referere til seg selv, istedenfor et annet ideal om hva som er riktig å gjøre. Det å høre etter dette ideal, vil være å respondere besluttsomt på den egentlige væremåten, og som sådan er dette en del av selv-kultiveringen. Selv-kultiveringen og dermed kroppsliggjøringen inntreffer når mennesket (derværen) trer frem som et forbilde og ideal for andre (egentlig forsorg).

Verdiene moral, den frie tanke, dialog og dannelse er med å forme identiteten til mennesket. Det vil si at moral, den frie tanke og dialog er med på å utvikle identiteten, og fremstiller hvem noen er, imens dannelse handler om hvem personen ønsker å være. Det er tre forskjellige måter å tenke om identitet på, og disse er selvidentitet, kollektiv identitet og profesjonell identitet (Heggen, 2019, ss. 322-324). Selvidentiteten omhandler min oppfatning om meg selv. Det vil si slik jeg tenker om meg. For eksempel at jeg oppfatter meg som en hyggelig person som liker å tenke. Selvidentitet handler også om min moralske utvikling og som sådan handler det om hvem jeg ønsker å være. Profesjonell identitet handler om en forlengelse av selvidentiteten. Det vil si at det ikke bare er min egen personlige beskrivelse og utvikling, men det handler også om identitetsutøvelse innenfor et yrke som for eksempel legeyrket. Det vil si å kombinere profesjonens krav med selvidentiteten. Kollektiv identitet er derimot noe annerledes. Kollektiv identitet handler om at en person kan identifiseres seg selv med en gruppe og om utvikling av en kategori (Heggen, 2019, s. 323). Det vil si å definere en kategori som de selv ikke hører til. Et eksempel på en kategori kan være et yrke. Som sådan kan profesjonsidentitet også gå under den kollektive identiteten. I et Heideggeriansk perspektiv kan kollektiv identitet tolkes som man-et, ettersom at det er det eksterne som man-et representerer som er med på å forme identiteten.

Før vi begynner med menneskeverdet vil jeg først se på en form for krenkelse av

menneskeverdet. Denne krenkelse blir kalt ikke-anerkjennelse av filosofen Odin Lysaker i boken *Menneskeverdets politikk*. Denne formen for krenkelse er en umuliggjøring av en anerkjennelseskamp¹⁶ (Lysaker, 2013, s. 39). Lysaker ser på dette som en eksistensiell form for krenkelse. Dette er fordi krenkelsen som inntreffer er en form for dehumanisering og en eksistensiell død.¹⁷ Vi kan begynne å trekke tråder mellom ikke-anerkjennelse og de uegentlige og egentlige måtene å forholde seg på. Ikke-anerkjennelse gjør det slik at muligheten til å forholde seg egentlig blir skjult for derværen. Det leder til at menneskets verdighet er krenket. Det samme gjelder hvis situasjonen var omvendt og at den egentlige måten å forholde seg på var vektlagt og dominerende.

Vi har nå en indikasjon på hva menneskeverdet kan være. De overnevnte verdiene vil kanskje bli sett på som avskilt fra menneskeverdet, men det er ikke tilfelle. Istedenfor at verdiene er skilt fra hverandre, tenker jeg at menneskeverdet omfatter alle verdiene. Det vil si at menneskeverdet er forstått som helheten av de andre verdiene i en form for holistisk forståelse. Det har å gjøre med den uegentlige måten og den egentlige måten å være på. For eksempel ved at den egentlige væremåten bli skjult for mennesket, vil verdien dannelse få problemer ettersom at den tar utgangspunkt i menneskets potensial til å bli noe annet enn det det var. Det vil ikke være noe å strebe etter. Hvis den uegentlige væremåten blir skjult, vil mennesket få problemer når det kommer til for eksempel dialogen og moral. Begge verdiene krever at mennesket blir til en viss grad beveget av følelser (befintlighet) og at mennesker har en forbindelse til hverandre. Hvis de ikke har det, vil det si at mennesket får vanskeligheter med å utvikle moral og relatere til andre, ettersom at mennesket ikke vil klare å rette oppmerksomheten mot de nødvendige forbindelsene. Som sådan er menneskeverdet å finne i måten mennesket er på, og de må ikke bli skjult for hverandre ettersom at den ene vil dermed dominere den andre.

Dette er noe Heidegger ville stilt seg kritisk til, ettersom at han mener at det som gjør mennesket verdig, er at mennesket er bli kalt av væren og vokter dens sannhet (Heidegger, *brev om humanisme*, 2020, s. 34). Slik jeg tolker det refererer Heidegger til den egentlige måten å forholde seg på og som sådan en egentlig tenkning. Jeg har tidligere vist at dette er noe jeg ikke er enig i, ettersom at det egentlige får en for stor og dominerende rolle. Mennesket har en verdighet ettersom at det er til stede i en verden på en uegentlig og en egentlig måte. Dette er i likhet med Sartres forankring av verdighet i eksistensen, men for

¹⁶ En anerkjennelseskamp er en kamp for å ta tilbake en form for anerkjennelses relasjon (Lysaker, 2013, s. 94)

¹⁷ Dette vil bli diskutert videre i teknologi og new public management

Sartre ser det ut til å være bevissthet om eksistensen som medfører verdighet, imens slik jeg har tenkt det her, er det kun å eksistere på et slik eller slikt vis som medfører verdighet. Det vil si en måte som vektlegger begge måtene å være på.

Vi kan dermed spørre om hvorvidt for eksempel en komapasient har et menneskeverd ettersom at et menneske i koma ikke ser ut til kunne forholde seg på verken et egentlig eller uegentlig vis. I første omgang ser det ikke ut som at komapasienten forholder seg på noe som helst vis, men ser vi nærmere etter, kan vi anerkjenne at komapasienten også er med andre (forsorger) mennesker (medderværen). Det vil si at pasienten er bevisstløs, men har ikke nådd sin ytterste mulighet (å dø), og pasienten er med andre (forsorger) fremdeles. Det vil si at pasienten er med andre mennesker (medderværen) selv i en svært redusert tilstand. Pasienten er med andre (forsorger) i og med at den har på seg noen form for klær, at pasienten ligger, gi ufrivillig uttrykk for liv, og gir uttrykk for å være i en langvarig form for søvn. Disse måtene å være med andre (forsorge) på ,er med på å gjøre det slik at en person kan anerkjenne komapasienten som et menneske (medderværen), og dette gir komapasienten et menneskeverd.

Kroppsliggjorte verdier medfører en mer opprinnelig forståelse av verdiene. Forståelsen av verdien på en slik måte medfører eller synliggjøre det som kalles for personlig eller stille kunnskap. Det er en type kunnskap som omhandler praktisk kunnskap og evnen til å gjenkjenne noe uten å helt kunne beskrive det (Bohlin, 2009, s. 58). Det sist nevnte kan bli sett på som en form for kunnskap som en person får av intuisjon. Slik jeg tolker det kan denne typen kunnskap tilegnes gjennom selv-kultivering og praktisk orientert aktivitet som håndverk eller legekunsten. Selv-kultivering som en kroppsliggjøringsprosess, er med på å utvikle intuisjonen. Intuisjonen kan for eksempel være med på å identifisere en mulighet for at noe er galt. For eksempel hvis en lege skal undersøke en brukket arm på et barn. Barnet er med en av foreldrene. Når legen spør om hvordan dette skjedde, virker barnet usikkert på hvordan det skal svare og unngår å møte blikket til noen av de som er til stede. Forelderen svarer på en standhaftig måte om hvordan det foregikk. Legen får en følelse oav at noe er galt og snakker med barnet alene, og finner ut at det var en av foreldrene som forårsaket skaden. Det medførte at Politiet ble tilkalt. Legens intuisjon og som sådan legens verdier i dette tilfellet, var såpass kultivert og kroppsliggjort at det medførte at legen kunne identifisere at noe var galt og forhindret dermed noe som kunne ha blitt mye verre.

Kapittel 5: Kroppsliggjorte verdier og NPM rasjonalitet

Denne delen tar for seg New Public Management og dets virkning på de kroppsliggjorte verdiene. For å gjøre det vil jeg vise til hvordan NPM og Heideggers teknikkbegrep henger sammen, og hvordan dette utspiller seg i spesialisthelsetjenesten. Det vil derfor bli en analyse av hvordan verdiene ser ut når virkemidlene til NPM blir anvendt for vise virkningen dette har. Til nå har jeg svart på hvordan et kroppsliggjort verdigrunnlag kan bli seende ut. Selv om denne oppgaven tar for seg spesialisthelsetjenesten, kan det tenkes at det er et verdigrunnlag som kan gjelde for alle. Det kan gjelde for alle ettersom at verdiene er kroppsliggjorte, og som sådan en del av menneskets tilstedeværelse på en eller annen måte, uavhengig av institusjoner de måtte være tilknyttet. Personer som følger NPM-tenkning sier derimot noe annet om verdier. I artikkelen kliniske ekspertise og New Public Management foreslår Andreas Høstmælingen, som er fagsjef i norsk psykologforening, at ansvarlighet (accountability) kan fungere som et felles verdigrunnlag for byråkrati og helsepersonell (Høstmælingen, 2014). Ifølge Høstmælingen blir ansvarlighet sikret med mål- og resultatstyring. Ansvarlighet sikret gjennom mål- og resultatstyring er ment å både holde politikere og helsepersonell ansvarlige dersom det skjer noe galt. For helsepersonellet betyr det at det kan forekomme situasjoner hvor skjønn må utøves, og dersom noe går galt, må det kunne bli målt for å kunne sikre ansvarlighet.

Slik jeg har fremstilt kroppsliggjorte verdier, så er ikke ansvarlighet en grunnleggende verdi. Ansvarlighet er bare en del av kroppsliggjort moral i og med at mennesket er ansvarlig for å rette seg mot sannhet. Som sådan er mennesket også ansvarlig overfor å la det som tre frem som det det er. Ifølge det jeg har skissert tidligere om moral, erkjennelse og ansvarlighet, vil Høstmælingens syn på ansvarlighet bare være noe som ikke har blitt fullt ut forstått enda. Problemet derimot oppstår i mål- og resultatstyringen. Mål- og resultatstyring har diverse rapporteringskrav som DRG-systemet er en del av. Rapporteringskravene har blitt omtalt som svært omfattende og tidstyver i media (Nyseter, 2019). Rapporteringskravene blir kalt for tidstyver ettersom at de blir sett på som at rapporteringsarbeidet tar opp tiden som kunne bli brukt på kjerneoppgaven til institusjonen. Effekten av dette kan medføre at pasientene ikke får den oppmerksomheten og tiden pasienten trenger fra helsepersonellet.

I artikkelen «ta faget tilbake!» blir det nevnt at to av konsekvensen til NPM og mål- og resultatstyring er moralsk forfall og kompetanseflukt (Wyller, et al., 2013). Forfatterne påpeker at kompetanseflukt omhandler virkningene av å stadig jobbe fortere, og moralsk forfall omhandler at NPM-tenkningen fortrenger verdigrunnlaget. For å forstå dette filosofisk vil jeg gå tilbake til Heideggers teknikkbegrep. Som redegjort for tidligere, er teknikken en

teknisk måte å tenke på for å avsløre sannhet. NPM fungere på samme måte i og med at NPM forsøker å avsløre en sannhet. Sannhet som NPM forsøker å avsløre, er å holde kostnadene nede og opprettholde ansvarlighet. Ved å etterstrebe kostnadsreduksjon og opprettholdelse av ansvarlighet, kvantifiserer den mennesket, og i likhet med teknikken rammes mennesket inn som en bestanddel. Det vil si at mennesket blir behandlet som en ressurs og beordret klar til bruk. Som en ressurs kan mennesket bli pålagt ansvar som må rapporteres og kontrolleres. Ansvarligheten medfører oppgaver som ressursen skal gjøre og ettersom at rapporteringen tar tid, vil en løsning være å gjøre oppgavene mer effektive. Et av problemene med en slik teknisk tenkning er at det ikke tar for seg moral. Rettere sagt så fremmedgjør den oss fra det. På grunn av fremmedgjøringen står moralen i fare for ikke å rette mennesket inn mot sannhet og det egentlige idealet, men snarere retter moralen seg mot det som tenkningen har rammet mennesket inn som, nemlig en bestanddel. For eksempel vil en lege som har en fremmedgjort moral eller har distansert seg fra moral, se på pasienter som tall på et papir, og ikke se de som de fullendte individer de er. Et resultat av bare å se pasienter som tall, kan lede til tap av ansvarsfølelse, ettersom at det ikke er tilsynelatende noe forbindelse mellom legen (derværen) og pasienten (medderværen). Forbindelsen som jeg tenker på, er at de ikke lenger er tilsynelatende forbundet med hverandre som derværen(legen) og medderværen(pasienten). Som sådan er medderværens(pasienten) forbindelse til væren-i-verden brutt. Væren-i-verden omhandler hvordan derværen er til stede i verden, som også har blitt redegjort for tidligere. Som sådan kan moral mangle noe vesentlig når teknikken påvirker den. Det vil si at for å handle moralsk må det være noen som mottar handlingen, men når pasienten bare blir sett på som et tall, er det ingen å handle moralsk for. Det er viktig å presisere at det er bare tiltenkt at pasienten er den eneste som blir sett på som tall, og andre personer som legen omgås med, ikke nødvendigvis er det.

Jeg avsluttet det siste kapittelet med å gå igjennom praktisk og stille kunnskap. Den praktiske kunnskapen omhandler å vite hvordan noe gjøres, og den stille kunnskapen omhandler det som intuisjonen gjenkjenner. Den praktiske kunnskapen som en person kan få ved å bruke(besørge) noe, vil si å kunne gjøre noe bra. Som sådan kan den praktiske kunnskapen forbindes med den moralske selv-kultiveringen. Selv-kultivering omhandlet det å tilvenne seg moralske vaner og som sådan tilegne seg dyder. Teknikken og som sådan NPM benekter den praktiske kunnskapen i favør av den kalkulerende og teoretiske kunnskapen. Benektelsen kommer av at den teoretiske kunnskapen kan måles, og som sådan gjøre det slik at det som rapporteres kan holde noen til ansvar dersom det skjer noe galt. Det blir en form for objektiv kunnskap, og springer ut i det som heter evidensbasert praksis (Svenson &

Karlsson, 2019, s. 269). Evidensbasert praksis springer ut i behandlingsmanualer, mønstre og modeller hvor formålet er å redusere skjønnet. Det vil si legens egne vurderinger.

Den dominerende tekniske tenkningen får en overlegen rolle i og med at den prøver å kontrollere gjennom rapportering. Denne kontrollen setter en form for standardisering for hvordan noe gjøres. I dette tilfellet vil det si at noe skal gjøres så kostnadseffektivt som mulig, men samtidig gi et akseptabelt resultat. For spesialisthelsetjenesten innebærer det å gi et godt helsetilbud hvor det trengs. Det vil si at det er sterk kontroll på pågående arbeid og resultat i ettertid (Svenson & Karlsson, 2019, s. 273). Selve helsetilbudet baserer seg på likebehandlingsprinsippet som innebærer at alle skal få et tilsvarende likt helsetilbud, og de som har samme diagnose skal behandles likt (Grimen & Molander, 2019, s. 188). Likebehandlingsprinsippet blir brukt for å sikre en rettferdig vurdering blant annet gjennom vurderingskriteriene og DRG-systemet. Vurderingskriteriene og DRG-systemet tar ikke innover seg for eksempel lidelsen til pasientene, men heller en form for kontekst uavhengig rasjonalitet, som har fokus på et økonomisk resultat med unntak av alvorlighetskriteriet. Alvorlighetskriteriet som sådan tar med lidelse når alvorligheten til en diagnose skal vurderes, men det forandrer ikke faktumet at det baserer seg på den tekniske og rasjonelle tenkningen, når lidelse i likhet med nytte måles i gode leve år. Overvurderingen av det rasjonelle og nytte-tenkning viser en undervurdering av praktisk kunnskap som kan hjelpe i situasjoner som er kontekst-avhengige og bruk av skjønn er nødvendig.

Intuisjon og kroppsliggjorte verdier er forbundet i sammen i og med at en person kan føle i sin kropp at noe er galt. For eksempel kan en overarbeidet lege føle seg enormt sliten og etter en stund møter legen veggen. Når legen møter veggen vil tanker om at legen ikke makter å fortsette i jobben eller et eller annet skje. Sjokket som legen opplever leder legen til å se hva som gjorde legen sliten. Legen forstår dermed at det var legens valg om å se vekk ifra egne idealer og imøtekomme institusjonens føringer som gjorde legen så sliten. Som sådan var det intuisjonen som ga legen muligheten til å se eller fornemme at det var noe galt.

NPM- og teknikken gjør det slik at leger og sykepleiere har mye lettere for å vende seg vekk ifra verdien dannelse, som det egentlige idealet. Ettersom at NPM og teknikken rammer inn mennesket ved hjelp av blant annet vurderingskriterier, lover, handlingsmanualer, og rapportering, skjuler det muligheten til å gripe det egentlige idealet. Det vil si muligheten til å kroppsliggjøre og etterstrebe idealet. Dermed vil det også si at NPM og teknikken skjuler det fulle potensialet til en person i spesialisthelsetjenesten. Det vil si at NPM gjør det slik at for eksempel legen refererer kun til noe annet enn seg selv. Tidligere gikk jeg inn på at en person etterstreber det å være en bestanddel. Det betyr i dette tilfelle at en god lege er en som følger

enhver føring som spesialisthelsetjenesten har pålagt sine ansatte å følge. På en måte kan det sies at legen kroppsliggjør bestanddelen.

Et spørsmål som jeg stiller da er, hva er forskjellen mellom de kroppsliggjorte idealene og kroppsliggjorte bestanddelene. Som tidligere nevnt skjuler teknikken og NPM det egentlige idealet og avslører legen som en bestanddel. Det er en avsløringsmåte som kommer «utenfra» som vil si at legen refererer til noe annet enn seg selv. Avsløringen av det egentlige idealet kommer «innenfra», som vil si at legen refererer til seg selv. Som sådan er avsløringsmåten for det egentlige idealet en del av den praktiske erkjennelsen (besørging) og moralske selv-kultivering.

Beslutningen om å gripe og dermed etterstrebe muligheten til det egentlige idealet er en form for frihet. Etersom at teknikken og NPM skjuler det egentlig idealet, vil det også være en innsnevring av frihet. Dermed vil kontrollen som virkemiddelene til NPM og teknikken være en kontroll som fratrar mennesket mulighet til å være den beste versjonen av seg selv.

Verdien dialog derimot, blir påvirket noe annerledes enn de tidligere nevnte verdiene. I analysen av den kroppsliggjorte dialogen, ble det nevnt at dialogen har både positive aspekter og negative aspekter ved seg. De positive sidene var at det offentlige rommet kan være starten på å utvikle seg og bli moralsk dyktig. Imens de negative aspektene kan gjøre det slik at verdier blir flyktige og dominert av man-et (de andre). I et spesialisthelsetjenesteperspektiv kan det tenkes at offentligheten og dialogen blir preget av spenningen mellom kollegial profesjonell styring og sterkere kontroll. Kollegial profesjonell styring vil si en form for intern korrigerende av arbeidet som blir gjort (Svenson & Karlsson, 2019, s. 268). Kollegial profesjonell styring forekommer blant annet i prosjektgrupper og konferanser hvor kontrollen kommer av at arbeidet blir korrigert, dersom det blir utført et dårlig arbeid. Korrigeringen kan skje i form av varsling eller vanlig støtte blant kolleger. Dersom det varsles om et brudd på de etiske reglene for leger, vil hendelsen bli behandlet i etikk-rådet.¹⁸ Som sådan kan kollegial profesjonell styring være innenfor det positive aspektet med dialogen.

Sterkere kontroll innebærer å legge føringer gjennom regler, lover og manualer, noe som jeg har nevnt tidligere (Svenson & Karlsson, 2019, s. 269). Sterkere kontroll skal lede til økonomisk effektivisering. Det som har blitt beskrevet er det som kalles evidensbasert medisin, og det er noe som skal fremstille en standardisering av hvordan noe skal gjøres. Evidensbasert medisin blir også tilknyttet innsatsstyrt finansiering gjennom bruken av DRG-

¹⁸ Slik jeg tolker det representerer etiske regler for leger etikken til legene og hva de står for.

systemet. Som sådan spiller rapportering en stor rolle i evidens basert medisin. På grunn av at sterkere kontroll innebærer NPM og dermed teknikken, vil sterkere kontroll være innenfor det negative aspektet til dialogen.

Vektleggingen på DRG-systemet gjør det slik at evidensbasert praksis får en dominerende rolle og siler ut den kollegiale profesjonelle styringen. Det vil si at det positive aspektet ved dialogen ikke inntreffer. Dermed er det slik at den begynnende moralske utviklingen ikke kommer seg helt av gårde. Det jeg mener med at den moralske utviklingen ikke kommer seg av gårde, er at helsepersonell ikke blir selvstendige når det kommer til moral og den frie tanke. Det vil si at moralen retter seg bare mot alt annet enn seg selv, og den frie tanken erkjenner bare det som er rammet inn, og den ser ikke forbindelsene i væren-i-verden. Det at moralen retter seg mot alt annet vil si at for finne ut av hva som er riktig handling, vil det refereres til de standardiserte føringene, og ikke erfaringen som kommer med å være i slike situasjoner tidligere. Dessuten leder standardiseringen til muligheten for korrigerende, dersom det viser seg at teknikkens avslørte sannhet viser seg å være mangelfull.

Standarden som blir satt av føringer, kan bli sett på som en del av bestanddelen. Bestanddelen kan være korrekt, og som sådan er det ikke nødvendigvis galt å iverksette, men det blir galt dersom det ikke blir gjort med det praktiske i tankene. Ta for eksempel en lege som ikke har noen praksiskunnskaper, men kan veldig mye teoretisk. En slik lege vil ikke være like verdifull når det kommer til kontekst-avhengig situasjoner som krever nødvendig helsehjelp.

Verdiene moral, dannelse som et egentlig ideal, den frie tanke, og dialogen blir påvirket eller redusert. I dialogen ble et av aspektene påvirket såpass at det negative aspektet er det dominerende. Den frie tanke mister muligheten til selv-kultivering gjennom praksis, og som sådan mister moralen muligheten til å rette seg inn mot det egentlige idealet. Det egentlige ideal er som sådan skjult eller tildekket. De andre verdiene kan også bli beskrevet som tildekte, men det vil bare være en delvis tildekking. Delvis tildekking skjer ettersom NPM avslører noe korrekt ved verdiene, og som sådan blir verdien til dels forstått. Grunnlaget for at denne avsløringen får et mer negativt syn, er at avsløringen som forekommer i teknikken, er en beordring eller påtvingende handling. Det vil si den kommanderer noe til å være slik eller slik. Denne beordringen er en tvangshandling, og som sådan en krenkende handling. Som sådan er teknikken og NPM en form for misannerkjennelse av verdiene.

Tidligere nevnte jeg at de overnevnte verdiene var med på å utvikle identiteten. Identiteten kunne beskrives på tre forskjellige måter, og disse var selvidentitet, profesjonsidentitet og kollektiv identitet. Selvidentitet var personlig identitet,

profesjonsidentitet var personlig identitet forbundet med et yrke, og kollektiv identitet handler om at eksterne som definerer kategorier som de selv ikke er en del av. Spenningen mellom NPM og verdigrunnlaget får utslag også når det gjelder identitet. Det vil si at NPM og teknikkens behov for kontroll, gjør det slik at den kollektive identitet blir den dominerende identiteten. Det vil si at det er teknikken og NPMs standardiseringer (føringer, regler, lover og rapportering) i spesialisthelsetjenesten som definerer hva helsepersonell er. Den kollektive identitet bestemmer også hva spesialisthelsetjenesten er.

Verdiene utgjør holismen til menneskeverdet på grunn av at mennesket(derværen) har mulighet til å være uegentlig og etterstrebe det egentlige. Den uegentlige og egentlige væremåten ble karakterisert som hvordan man forholder seg til væren-i-verden, og verdiene er med i disse væremåtene. Væren-i-verden beskriver hvordan mennesket er til stede i en verden som er sammensatt av mangfoldige forbindelser. Miss-anerkjennelse av verdiene er som sådan en krenkelse av menneskeverdet, ettersom at den til dels tildekker den. Krenkelsen av menneskeverdet har med å gjøre at menneskeverdet betegner den holistiske helheten til verdiene.

Tidligere i drøftingen ble det tatt opp at teknikken og NPM gjorde det slik at leger ofte så på pasienter som tall, ettersom at legen var distansert fra en utildekket kroppsliggjort moral og erkjennelse. Å anerkjenne mennesket som et tall vil si å miss-anerkjenne menneskets tilstedeværelse i verden. Det vil si ikke å behandle mennesket som at det har kroppsliggjorte verdier og at disse ikke blir krenket av institusjonelle styringsteknikker som NPM kommer med. Som sådan handler missanerkjennelse også om ikke å anerkjenne den personlige identiteten, ettersom at den kollektive identitet har blitt såpass dominerende at det er bare det legen identifiserer seg med.

Krenkelsen av menneskeverdet og dermed verdien kan erkjennes subjektiv ved at et menneske kan føle det gjennom kroppen. For eksempel når jeg står overfor et uhyggelig valg, får jeg følelsen av at magen kvier seg. Som sådan tenker jeg at legen også kan få slike opplevelser når legen skal gjøre valg som påvirker pasienters liv i en omfattende grad. Samme følelsen kan komme hvis en lege ikke makter å gjøre jobben lengre. Dette kan blant annet være på grunn av moralsk forfall eller mangel på selv-kultivering. Som sådan kan følelsen være en indikasjon på at verdiene, og som sådan tilstedeværelsen har blitt innskrenket og at legen selv erfarer at han eller hun har blitt en bestanddel. Et eksempel kan være at koronapandemien gjorde det slik at flere opplevde sjokket av å erfare seg selv som en

bestanddel, og som sådan konfrontert med sine egne grenser eller dødelighet. Denne erfaringen kan ha gjort det slik at flere ble bevisste på hvordan spesialisthelsetjenesten ble styrt.

Konklusjon.

Oppgavens problemstilling er hvordan derværens-analytikken og dydsetikk kan gi innsikt i New Public Managements virkning på humanistiske verdier. For å svare på dette redegjorde jeg først for spesialisthelsetjenesten og New Public Management og viste til at verdigrunnet i humanismen og spesialisthelsetjenesten var tilsvarende like og dermed gikk videre med en analyse av to syn på humanismen.

I analysen kom jeg fram til at Dag Hareides og Jean-Paul Sartres syn på humanismen ikke tok utgangspunkt i eksistensen (Hareide) og at det var diverse metafysiske forpliktelser som gjorde det slik at den teoretiske kunnskapen fikk en overveldende dominans. Dette ledet igjen til introduksjonen av Martin Heideggers derværens-analytikk.

Redegjørelsen av derværens-analytikken og teknikkbegrepet til Heidegger gjorde det slik at tolkningen av verdigrunnet kunne begynne. Ettersom at Heidegger, og dermed derværens-analytikken, undervurderer moral, begynte tolkningen med en redegjørelse av dydsetikk, og deretter ble det en tolkning av verdier fundert i omtolkning av derværens-analytikken og dydsetikk.

Tolkningen ga en forståelse for hva kroppsliggjorte verdier er. Deretter brukte jeg NPM og teknikken på de kroppsliggjorte verdiene. Dermed analyserte jeg virkningen av NPM på de kroppsliggjorte verdiene og kom fram til at NPM krenket det kroppsliggjorte menneskeverdet, ettersom virkningen av NPM medførte at de kroppsliggjorte verdiene moral, den frie tanke, det egentlige idealet, og dialog ble delvis skjult for menneskets forståelse.

Veien videre.

Ettersom at denne oppgaven var et forsøk på å undersøke om virkningen av NPM kan det brukes videre når for eksempel innholdet i tillitsreformen skal bli diskutert. Informasjonen eller kunnskapen kan bli brukt slik at vi ikke gjentar de samme feilene som ble gjort i de tidligere reformene som var med på å legge føringer om hvordan organiseringen av spesialisthelsetjenesten ble gjort. Det vil kanskje ikke være mulig å fjerne virkningene på verdiene, men i det minste vil det være mulig å følge teorier som har mindre negativ innvirkning på verdiene.

Ettersom at oppgaven tar utgangspunkt i spesialisthelsetjenesten får de kroppsliggjorte verdiene karakter av å være svært sentrert rundt mennesket. Dermed muligheten til å kunne inkorporere dyr eller andre levende organismer noe må undersøkes videre dersom kroppsliggjorte verdier skal få en større betydning, for eksempel for dyrs rettigheter.

I forhold til videre utvikling av kroppsliggjorte verdier ville det være interessant å introdusere andre tenkere som det verken var plass eller tid til å introdusere i teksten. Tenkere som Emmanuel Levinas eller Judith Butler kan være interessant å undersøke nærmere ettersom at de tar for seg forholdet til den andre og formingen av selvet.

Referanser

- Benhabib, S. (2011). Models of public space: Hanna Arendt, the liberal tradition and Jürgen Habermas. In C. Ungureanu, K. Guenther, & C. Joerges, *Jürgen Habermas volume 1* (pp. 237-268). Farnham: Ashgate publishing limited.
- Berndinesen, H. (2019). Machenschaft og værenshistore. In H. Berndinesen, & L. P. Torjussen, *Heideggers testamente* (pp. 437-453). Oslo: Dreyers Forlag.
- Berndinesen, H., & Torjussen, L. P. (2019). *Heideggers testamente: Filosofien, nazismen og de svarte heftene*. Oslo: Dreyers forlag.
- Bohlin, H. (2009). Tyst kunskap: ett mångtydigt begrepp. In J. Bornemark, & F. Svenaesus, *vad är praktisk kunskap?* (pp. 55-84). Stockholm: Södertörns högskolebibliotek .
- Christensen, T., & Læg Reid, P. (2011). *The ashgate research companion to new public management*. Burlington: Ashgate Publishing Limited - Forlag.
- Christoffersen, S. A. (2019). *Profesjonsetikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Cohen, R. A. (2006). Introduction: Humanism and Anti-humanism- Levinas, Cassirer, and Heidegger. In E. Levinas, *Humanism of the other* (pp. vii-xliv). Chicago: University of Illinois Press.
- Den norske legeforeningen. (1961). *Den norske legeforeningen*. Retrieved from Etske regler for leger: <https://www.legeforeningen.no/om-oss/Styrende-dokumenter/legeforeningens-lover-og-andre-organisatoriske-regler/etske-regler-for-leger/>
- DRG-systemet. (2021, 08 30). Retrieved from Helsedirektoratet: <https://www.helsedirektoratet.no/tema/finansiering/innsatsstyrt-finansiering-og-drg-systemet/drg-systemet>
- FN-sambandet. (2020, Desember 21). *FN-Sambandet*. Retrieved from FNs verdenserklæring om menneskerettigheter: <https://www.fn.no/om-fn/avtaler/menneskerettigheter/fns-verdenserklæring-om-menneskerettigheter>
- Fraser, S. A., s, S. A., Haram, O., Mosveen, E., & Majid, S. (2019, desember 08). *VG*. Retrieved from Reformsviket: <https://www.vg.no/spesial/2019/samhandlingsavvik/>
- Grimen, H., & Molander, A. (2019). Profesjon og skjønn. In A. Molander, & L. T. Terum, *Profesjonstudier* (pp. 179-196). Oslo: Universitetsforlaget.
- Hareide, D. (2011). *Hva er humanisme*. Oslo: universitetsforlaget.
- Heggen, K. (2019). Profesjon og identitet. In A. Molander, & L. I. Terum, *Profesjonstudier* (pp. 321-332). Oslo: universitetsforlaget.
- Heidegger, M. (2008). the question concerning technology. In D. F. Krell, *Basic writings* (pp. 311-341). Harpercollins - forlag.
- Heidegger, M. (2018). *Væren og tid*. Pax - Forlag.
- Heidegger, M. (2020). *brev om humanisme*. oslo: Cappelens - forlag.
- Helse- og omsorgs departementet. (2022a, Januar 24). *Regjeringen.no*. Retrieved from Meld. St. 34 (2015–2016): <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/meld.-st.-34-20152016/id2502758/?ch=8>
- Helse- og omsorgsdepartementet. (2022b, mars 4). *Regjeringen.no*. Retrieved from St.meld. nr. 26 (1999-2000): <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-26-1999-2000-/id192850/?ch=1>

- Helse- og omsorgsdepartementet. (n.d.). *Lovdata*. Retrieved from Helseforetaksloven. (2001) Lov om helseforetak m.m. (LOV-2001-06-15-93): <https://lovdata.no/lov/2001-06-15-93>
- Helse- og omsorgsdepartementet. (n.d.). *Lovdata*. Retrieved from spesialisthelsetjenesteloven. (2001) Lov om spesialisthelsetjenesten m.m. (LOV-1999-07-02-61): <https://lovdata.no/lov/1999-07-02-61>
- Helse- og omsorgsdepartementet. (n.d.). *Lovdata*. Retrieved from Helsepersonelloven. (1999) Lov om helsepersonell m.v. (LOV-1999-07-02-64): <https://lovdata.no/lov/1999-07-02-64>
- Helsedirektoratet. (2020, 12). Innsatsstyrt finansiering. *Regelverk for innsatsstyrt finansiering 2021 (ISF-regelverket)*. Oslo, Norge: Helsedirektoratet.
- Huuse, C. F., & Thanem, T. (2018, April 17). VG. Retrieved from Raser mot nedbyggingen av norske sykehus: – Pasienters liv settes i fare: <https://www.vg.no/forbruker/helse/i/4dXMPG/raser-mot-nedbyggingen-av-norske-sykehus-pasienters-liv-settes-i-fare>
- Høstmælingen, A. (2014, juni 05). Klinisk ekspertise og New Public Management. *Psykologtidsskriftet*, pp. 453-460.
- Justis- og beredskapsdepartementet. (n.d.). *Lovdata*. Retrieved from Kongeriket Noregs grunnlov (1814) : <https://lovdata.no/lov/1814-05-17-nn>
- Kommunal- og distriktsdepartementet. (2022, Januar 05). *Regjeringen.no*. Retrieved from Informasjon om arbeidet med tillitsreformen: <https://www.regjeringen.no/no/tema/statlig-forvaltning/forvaltningsutvikling/tillitsreform/informasjon-om-arbeidet-med-tillitsreformen/id2894125/>
- Lysaker, O. (2013). *Menneskeverdets politikk*. Oslo: Abstrakt - Forlag.
- Murdoch, I. (2021). Det godes suverenitet over andre begreper. In I. Murdoch, *Det godes suverenitet* (pp. 129-160). Oslo: Cappelen Damm.
- Murdoch, I. (2021). Om "Gud" og "god". In I. Murdoch, *Det godes suverenitet* (pp. 91-129). Oslo: Cappelen Damm - Forlag.
- Nyseter, T. (2019, 06 03). *Dagsavisen*. Retrieved from Det meningsløse arbeidet: <https://www.dagsavisen.no/debatt/2019/06/03/det-meningslose-arbeidet/>
- Overgaard, S. (2014, oktober 21). Heidegger on embodiment. *Journal of the British Society for Phenomenology*, pp. 116-131.
- Reid, J. D. (2021). Good (Das gut, ataoon, bonum). In M. A. Wrathall, *The Cambridge Heidegger lexicon* (pp. 362-364). Cambridge: Cambridge university press.
- Sartre, J.-P. (1993). *Eksistensialisme er Humanisme*. Halden: J.W. Cappelens forlag A.s.
- Svenson, L. G., & Karlsson, A. (2019). Prfesjoner, kontroll og ansvar. In A. Molander, & L. I. Terum, *Profesjonsstudier* (pp. 261-275). Oslo: Universitetsforlaget.
- Vallor, S. (2018). *Technology and the Virtues: A philosophical guide to a future worth wanting*. New York: Oxford university press - Forlag.
- Veggeland, N. (2013). *Reformer i norsk helsevesen*. Oslo: Akademika - Forlag.
- Vinje, H. (2022). *En svalde gjør ingen sommer*. Oslo: Res Publica.
- Wyller, V. B., Gisvold, S. E., Hagen, E., Heggedal, R., Heimdal, A., Karlsen, K., . . . Wyller, T. B. (2013, Mars 19). Ta faget tilbake! *Tidsskriftet: Den norske legeforening*, pp. 655-659.
- Zahavi, D. (2019). *Phenomenology: the basics*. New York: Routledge.