

# Rom og etikk

## Fortellinger om ambivalens

---

Inger Marie Lid og Trygve Wyller (red.)

Rom og etikk



Inger Marie Lid og Trygve Wyller (red.)

# Rom og etikk

FORTELLINGER OM AMBIVALENS

CAPELEN DAMM  
AKADEMISK

© Inger Marie Lid og Trygve Wyller (red.), 2017

Dette verket omfattes av bestemmelsene i *Lov om opphavsretten til åndsverk m.v.* av 1961. Verket utgis Open Access under betingelsene i Creative Commons-lisensen CC-BY 4.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Denne tillater tredjepart å kopiere, distribuere og spre verket i hvilket som helst medium eller format, og å remixe, endre, og bygge videre på materialet til et hvilket som helst formål, inkludert kommersielle, under betingelse av at korrekt kreditering og en lenke til lisensen er oppgitt, og at man indikerer om endringer er blitt gjort. Tredjepart kan gjøre dette på enhver rimelig måte, men uten at det kan forstås slik at lisensgiver bifaller tredjepart eller tredjeparts bruk av verket.

Ombrekking: Datapage India (Pvt.) Ltd.

Omslagsdesign: Cappelen Damm

Cappelen Damm Akademisk/NOASP

noasp@cappelendamm.no

# Innholdsfortegnelse

<b>Forord</b> .....	<b>9</b>
<b>Kapittel 1 Rom, etikk og livsverden</b> .....	<b>11</b>
<i>Inger Marie Lid og Trygve Wyller</i>	
Romlige fortellinger om gjestfrihet .....	13
Gjestfrihet og livsverden.....	15
Fremmed liv og forpliktelsen .....	17
Litteratur .....	18
<b>Kapittel 2 Glimt av en felles menneskelighet</b> .....	<b>19</b>
<i>Trygve Wyller</i>	
Innledning.....	20
En teologisk heterotopi .....	21
Kompensatorisk heterotopi .....	23
Som om de papirløse ikke fantes.....	24
Empatien forutsetter den andre .....	26
På den andre siden av «humanitarian governance».....	29
Visjonen av en delt, romlig menneskelighet.....	30
Litteratur .....	32
<b>Kapittel 3 Medborgerskap i spennet mellom ekskludering og inkludering</b> .....	<b>35</b>
<i>Inger Marie Lid</i>	
Innledning.....	36
Deltakelse i en luthersk høymesse .....	37
Deltakelse som en romlig praksis.....	38
Konstruksjon av funksjonshemmede som annerledes og fremmed .....	39
Martha Nussbaum om deltagelse og tilknytning .....	42
Ulike mennesker deler samme rom .....	44
Fra institusjoner til inkludering.....	45
Fra inkludering til medborgerskap.....	46
Heterotopisk mulighetsrom.....	49
Likeverd som teori og praksis .....	51
Litteratur .....	52
Nettreferanser .....	54

**Kapittel 4 Hverdagsmarginalisering og bytilhørighet..... 55**

*Kaia Schultz Rønnsdal*

Innledning.....	56
Det uklare offentlige byrommet .....	57
Rommenes produksjon .....	59
Lefebvre på T-banestasjonen .....	62
Formative rom .....	67
Bytilhørighet .....	69
Litteratur .....	71

**Kapittel 5 Kjønn og rom i livet og gjerninga til Othilie Tonning ..... 73**

*Marta Maria Espeseth*

Nye kvinner og nye rom for kvinner.....	74
Othilie Tonning - frelsesarméoffiser og sosialpolitisk føregangskvinne .....	75
Det vidare arbeidet - materiale og teori.....	78
Redningsheimen - eit rom for kvinner .....	81
Kjønn og rom i redningsheimen.....	83
Tilnærming og identifikasjon.....	86
Oppsummering.....	88
Litteratur .....	88

**Kapittel 6 Demensomsorg - en romlig utfordring ..... 93**

*Adelheid Hummelvoll Hillestad*

Demensomsorg - en romlig utfordring.....	93
Innledning.....	94
Møte med Gunnar.....	96
Demensavdelingens romlige innramming .....	98
Det gjenkjennbare rommet.....	100
Skjulte rom.....	101
Rommenes ambivalens.....	103
Rommets (u)rytme .....	105
Rommenes flertydighet .....	106
Romlighetens utfordringer i demensomsorgen .....	107
Litteratur .....	109

**Kapittel 7 Husrom for læring? Ein komparativ romleg analyse av to bibliotek ved Universitetet i Oslo ..... 111**

*Birgitte Lerheim*

Monokulturelle eller multikulturelle bibliotekrom? .....	112
Gamle og nye rom for læring.....	113
Thirdplace eller thirdspace? .....	115
Rom for kva slags lærande: To læringsteoretiske innsteg.....	117
To bibliotekrom på Blindern.....	120

Oppsummering og utblikk .....	124
Litteratur .....	128

**Kapittel 8 Barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre:**

**Fra «glemte og usynlige» til «pårørende» barn ..... 129**

*Cathrine Grimsgaard*

Innledning.....	130
Samtalegrupper for barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre.....	130
«Det er bare Jesus som kan redde oss» .....	133
En bemerkelsesverdig kroppslig forvandling.....	134
Den egne kroppen som utgangspunktet for intensjonaliteten .....	137
«Barn som pårørende»: et flytende og omstridt begrep.....	139
Samtalegrupper er rom for «pårørende barn», som er skapt av voksne.....	141
Konklusjon.....	143
Litteratur .....	144

**Kapittel 9 Det fremmede ..... 149**

*Kjetil Hafstad*

Innledning.....	149
Homogene Norge - religion brannfarlig .....	150
Sprekker i homogeniteten .....	152
Likhetstenkning?.....	153
Dype skiller .....	154
Klassereisen.....	155
Motstand mot forandring.....	155
«Ny» forandring - tiggerforbud og «innvandringskrise».....	157
Hva vet vi om tiggerne? .....	159
Det fremmede på utstilling: museene.....	161
Bemektige seg den «andre».....	162
Mangfold og framtid.....	164
Litteratur .....	165

**Kapittel 10 «Stille kom dere hit, og stille reiser dere fra oss»**

**St. Josephsøstrenes hospitaler i Norge 1883-1988.....167**

*Knut W. Ruyter*

Innledning.....	168
Anerkjent og oversett.....	170
Bakgrunnen for møtet i det samme rom: Adgang for fremmede christelige religionssecter .....	171
«Mann eller mur»: en variant av katolsk kvinnefrigjøring.....	172
Nød og fattigdom, lite kurativ behandling og ingen faglært sykepleie.....	174
Kvinneregimentet helt til topps .....	177
Best kompetanse, best pleie, best behandling: spesialisering .....	178



## INNHALDSFORTEGNELSE

Internasjonal organisasjon .....	179
Finansiering og drift .....	180
Religionssectens fremmede rom: «bare menneskelig kjærlighetsarbeid»? .....	181
Strategier mot de fremmedes hospitaler .....	183
Ingen eksplisitt misjon: kjærlighetsarbeid er nok.....	184
Eksemplets makt: «For Kristi kjærlighet driver oss».....	185
Rommenes utforming og atmosfære .....	186
De fremmede syke, på mer enn en måte .....	186
Velferdsstaten «integrerer» rommet: begynnelsen på slutten.....	187
Referanser .....	190
Litteratur .....	191
<b>Kapittel 11 Fra heterotopier til medborgerskap .....</b>	<b>195</b>
<i>Inger Marie Lid og Trygve Wyller</i>	
Grenseløst medborgerskap.....	196
Medborgerskap i nye heterotopiske rom .....	199
Heterotopi heller enn utopi.....	200
Litteratur .....	202
<b>Om forfatterne .....</b>	<b>205</b>

# Forord

Praktisk etikk er handling, dømmekraft og kompetanse. Når vi har ansvar for andre eller jobber med mennesker i ulike sammenhenger, er det en rekke årsaker og kilder til handling. Noen av dem vet vi om, og andre er der bare implisitt, som taus kunnskap. Noen kilder til kunnskap trenger vi å tilegne oss mer bevisst.

Denne boken handler om praksiser og hvilke forståelser som preger praksis. I antologien bringer forfatterne rommet inn som en kilde til både dømmekraft og handling i menneskers samhandling. Rom (space) er blitt en viktig tilnærming i internasjonal forskning og forfatterne i denne boken konkretiserer dette inn i nye sammenhenger. Boken handler om praksiser innenfor en rekke profesjoner og sosio-materiell samhandling i offentlige rom, som også er av etisk betydning.

Vi håper kapitlene kan gi innsikter til nytte for bachelor- og masterstudenter innen velferdsfag- og planleggingsfag, for praktikere som leter etter nye og uforutsigbare perspektiver, og forskere med interesse for praktisk etikk.

Boken er blitt til med utgangspunkt i forskergruppen Profesjonsetikk, diakoni og praktisk teologi ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Deltakerne i gruppen er enten ansatte ved TF, har disputert der, eller planlegger å disputere der om ikke så lenge. Vi har møttes til regelmessige samlinger på fakultetet og ved flere todagers seminarer på Klækken hotell de siste årene. Denne virksomheten er finansiert av Det teologiske fakultet og Høgskolen i Oslo og Akershus, Fakultet for helsefag. Dette takker vi for. Vi er glade for å kunne utgi en bok uten store midler med fagpersoner som utvikler hverandre gjennom samtaler og kritisk lesning av hverandres tekster.

Vi takker professor Ola Sigurdsson ved Gøteborgs Universitet som deltok som kritiker på en av våre første forskergruppe seminarer. Også stor takk til flere medlemmer av forskergruppen som ikke laget egen artikkel denne gangen, men var med som viktige samtalepartnere i prosessen.

Vi takker også UiOs publiseringsfond for Open Access som har gjort det mulig å publisere denne boken som Open Access. Det har vært inspirerende å vite at vi hadde finansieringen klar mens vi har arbeidet med utviklingen av boken. Stor takk også til Cappelen Damm Akademisk og redaksjonssjef Dorte Østreng som har fulgt utviklingen av manuskriptet med stor interesse i alle faser. Vi håper lesere og brukere av boken setter pris på den direkte tilgangen som Open Access løsningen gir mulighet for.

Sist, men ikke minst, vil vi takke alle de menneskene som vi har møtt og skrevet om i alle de rommene som denne boken handler om. De har alle vist oss stor tillit ved å ta oss inn i de rommene der de først og fremst bor. Uten denne åpenheten ville denne boken ikke vært mulig

Oslo, april, 2017

Inger Marie Lid    Trygve Wyller

## KAPITTEL 1

# Rom, etikk og livsverden

*Inger Marie Lid og Trygve Wyller*

Hver morgen, på vei opp trappen og ut i gaten fra T-banestasjonen, sitter hun der. Hver morgen tenker jeg på alt jeg vet om hvor viktig det er å være imøtekommende overfor fremmede medmennesker, og hvorfor de sitter der med koppen sin, og om det er riktig og om det er best etc. Og så går jeg videre. Men jeg liker ikke at de sitter der og minner meg på noe som jeg ikke vet hva er. Samtidig kjenner jeg sterk uro ved at jeg ikke liker det. Det er kommet fremmede inn i mitt rom, men hvordan fremmede skal møtes, generøst eller avventende, det er det vanskelige spørsmålet.

I denne boken skriver forskere med ulik faglig bakgrunn om konkrete situasjoner, i nåtid og i fortid, der temaet å være fremmed og hjemme i samme rom står i sentrum. Forskergruppen bak boken har arbeidet med dette stoffet i noen år nå, men i løpet av høsten 2015 og våren 2016 ble temaet radikalt aktuelt gjennom «flyktningkrisen». I 2017 er temaet igjen annerledes: Motstanden mot flyktninger og migranter vokser, mest synlig i Trumps USA, men også i en rekke europeiske land. Uansett skiftende politiske konstellasjoner, det handler helt konkret om hvor mange «fremmede» som skal få være i samme rom, og i ekstreme tilfeller: om våre rom i det hele tatt skal ha noen fremmede. Noen mener det er bedre å hjelpe mennesker *der de er*. Det er et stadig sterkere synspunkt i alle nasjonalistiske og populistiske grupperinger, både i vårt land og internasjonalt. Når dette sies om mennesker på flukt, betyr *der de er* vanligvis konfliktens nærrområder. Mennesker som drives på flukt på grunn av borgerkrig i Syria skal helst hjelpes i nabolandene, slik at de ikke reiser langt fra nærområdene og kommer som fremmede til oss.

Spørsmålet og utfordringen er hvordan en annen og mer generøs utvikling kan begrunnes og praktiseres. Denne boken handler ikke først og fremst om flyktningekrisen og de forskjellige politisk begrunnede forslag som dukker opp til enhver tid. Men vi håper at det vi presenterer kjennes relevant, også for dem som leter etter de gode argumenter, de viktige praksiser og noen skisser av alternativer. Vårt tema er hvilke etiske forpliktelser som følger av det å være i samme rom, hva slags menneskelighet vi er forpliktet på fordi vi deler rom, og hvilke former for asymmetri som kommer til syne og som vi bør kritisk motarbeide når vi er i samme rom.

Historisk har de fleste samfunn tradisjonelt «løst» problemet med de fremmede ved å skille dem ut, la dem være i utkanten, på landet, i institusjoner, helst usynlige. Det er slike rom den franske sosialfilosofen Michel Foucault kaller heterotopier, de andre rommene. Flere av de historiske artiklene i denne boken fremstiller og diskuterer slike rom. Men den etiske utfordringen i vår tid er likevel først og fremst knyttet til at de fremmede ikke lenger kan være bare i utkanten, fordi politiske kamper for menneskeretter har endret det tradisjonelle landskapet. De «fremmede» er her, midt i sentrum, eller forventer å være der. Hva slags rom er det, hva slags etiske fordringer stiller denne typen fremmede rom midt i det velkjente oss overfor? Dette er et gjennomgripende tema i alle kapitlene i denne boken, enten de er historisk orienterte eller analyserer praksiser og holdninger fra vår egen samtid.

Trygve Wyller fremstiller rom og livsverden inne i et prosjekt for irregulære flyktninger. Inger Marie Lid diskuterer inkludering og ekskludering, med utgangspunkt i Martha Nussbaums teorier om medborgerskap og funksjonsnedsettelse som en form for annerledeshet. Kaia Rønsdal bruker Henri Lefebvres teorier om rom og produksjon av rom til etisk å drøfte hva det vil si å leve i samme rom. Marta Maria Espeseth diskuterer kjønn og rom med utgangspunkt i frelsesarmelederen Othilie Tonning. Adelheid Hummelvoll Hillestad drøfter hvordan kunnskap om og oppmerksomhet på hvordan personer med demens opplever rom, er viktig for kvaliteten i demensomsorgen. Birgitte Lerheim viser hvordan viktige sider av romteori kan være fruktbare fortolkninger av nye bibliotekrom. Cathrine Grimsgaard gir et kritisk perspektiv på bruken av samtalerommet i et prosjekt for pårørende barn. Kjetil Hafstad viser hvordan inkludering av fremmede har vært et sentralt tema i nyere norsk historie. Knut Ruyter presenterer historien om de katolske St. Josephsøstrene i Norge som en case om hvordan det norske, protestantiske storsamfunnet reagerte overfor religiøse fremmede.

## Romlige fortellinger om gjestfrihet

Når forfrosne flyktninger sykler over grensen ved Kirkenes eller risikerer drukning i bølgene i Middelhavet, hører vi veldig ofte fra dem som tar imot at det handler om gjestfrihet. Å ta imot en utenfra inn i mitt hjemlige rom er fortsatt noe som hører til en moralsk fellesverdi. At det er omstridt politisk hva gjestfrihet betyr og hvordan det skal praktiseres, er en annen sak.

I denne boken spiller derfor dette motivet en viktig rolle, men vår tilgang til gjestfrihet er ikke først og fremst på et individuelt mikronivå. Gjestfrihet kreves av den enkelte, men det finnes samtidig også kulturelle, sosiale og politiske betingelser på makronivå som påvirker hvordan gjestfrihet og raushet kommer til uttrykk. I internasjonal forskning er «vendingen mot rommet» (the spatial turn) blitt stadig mer tydelig. Vi er i felles rom eller vi flytter oss fra et rom til et annet, og de rommene vi flytter inn i, er blitt til før vi kom. Oppmerksomhet på rom skaper en annen tilgang til etisk og moralsk tenkning enn om vi først og fremst fokuserer på det individuelle, det som er mitt individuelle ansvar.

Inspirasjonen til å utforske rommenes etiske betydning kommer fra mange hold. I dag er rom (engelsk: space/place, Casey, 1997) et viktig perspektiv og aspekt i mange faglige sammenhenger, men kanskje ikke så ofte på de områder som denne bokens kapitler analyserer og tolker. Men felles for de fleste rom-baserte tilnærminger, nesten uansett disiplin, er at de direkte eller indirekte er inspirert av Foucault. I dag kjenner mange til at Foucault for flere tiår siden skrev det korte essayet «Om de andre rommene – heterotopias» (Foucault, 1986). Foucaults innflytelsesrike poeng er at rom former oss på en langt mer grunnleggende måte enn vi tenker oss i det daglige, og det finnes noen spesielle rom, de andre rommene (heterotopiene), som former oss i særlig grad.

De andre rommene slik de fremstilles av Foucault, er alt fra gamledagers kostskoler, tukthus og fengsler til museer, hospitaler, asyl og avsidesliggende «kolonier». Slike rom former og preger samfunnet rundt dem fordi de kaster kritiske lys på det som er rundt og utenfor. Denne boken behandler noen av de typer rom som Foucault er opptatt av (hospitaler, kirker), men også moderne rom og steder som er offentlige og skal være allment tilgjengelige, som byrom, bibliotek og treffsteder for barn med psykisk syke foreldre. Vi

følger i det samme sporet, men vi tar også et skritt videre. Bokens særlige fokus er på den normativitet som vi møter når vi legger vekt på at heterotopien ikke lenger er i utkanten, men midt i hverdagen og midt i de nye, åpnere institusjonene.

I bokens kapitler konkretiserer og presiserer vi de etiske perspektiver som melder seg i analysene av disse heterotopiske rommene. Hvilke etiske fordringer stiller de oss overfor? Spørsmålet om anerkjennelse av og ansvar for fremmede er ikke et nytt etisk tema, men snarere klassisk innen etikken. I boken setter vi dette temaet inn i et romlig perspektiv og bringer ulike refleksjoner om hvordan forholdet mellom nyankomne, fremmede og de som allerede er til stede i rommene har spilt en viktig rolle i norsk historie de siste to hundre årene. Ved å vektlegge rommet som en analytisk kategori ønsker forfatterne å belyse hvordan fremmede påvirker rom ved å ta dem i bruk på sine egne måter og ut fra egne ønsker og forutsetninger.

Interessen for rom er likevel slett ikke en abstrakt teoretisk interesse. Forfatterne av kapitlene i boken arbeider med ulike former for praksis. Poenget er at rom er noe man gjør, noe man deler eller noe noen har bedre tilgang til enn andre: «Al praksis (kropslig og narrativ) er rumlig. Herigennem skabes socio-materialitet og atmosfære, territorierer og beboelige steder, grænser, forbindelser og ruter, arrangementer og sammenføjninger, geografiske forestillinger mv. Alt sammen elementer, der i interaktion igen påvirker praksis. Rum bliver i den sammenhæng et relationelt fænomen, konstitueret i praksis og interaktion, nærvær og fravær, altid åbent, altid under produktion. Rom er et verbum, ikke et substantiv» (Simonsen, 2010, s. 44).

Kirsten Simonsens tanke om at rom er et verb, noe man gjør, står sentralt i de aller fleste av kapitlene i denne boken. Samtidig går vi et viktig skritt videre. Vi legger stor vekt på at det fellesskapet vi handler i, også spiller en vesentlig rolle for etikken. Den normative grunntanken i denne boken er at den etiske fordringen møter oss fordi vi er bundet til hverandre i et fellesskap. Vektleggingen av det etiske som utvikles ved at vi allerede er bundet til hverandre og forpliktet på hverandre i rommet, skiller mange av bidragene i denne boken fra andre prosjekter om rom. Fellesskapene og fellesskapenes livsverdener er ikke individuelle abstrakte størrelser, livsverdenen er konkret, romlig og felles, den deles med andre i større eller mindre grad.

Det er selvsagt ikke bare en harmonisk og problemfri situasjon. For noen er utfordringen at bestemte fellesskap og livsverdener ikke åpner seg eller er så fylt av asymmetriske relasjoner at de oppleves som ekskluderende. Og samtidig er mennesker også utlevert til hverandre inne i dette (heterotopiske) rommet. Vårt poeng er at selve det å være utlevert til hverandre og dele et rom innebærer noen etiske fordringer som det tilligger alle, og kanskje særlig de med den mest opplagte maktposisjonen, å leve opp til og å bringe videre. En viktig oppgave for profesjonelle er å erkjenne og forstå det etiske i denne felles livsverdenen.

## Gjestfrihet og livsverden

Det sentrale temaet i denne boken er hva det innebærer at de heterotopiske rommene ikke lenger er utenfor og på grensene, men er midt i hverdagens, midt i arbeidsliv og naboskap. Det skjer selvsagt ikke uten ambivalens og spenninger. Den tyske filosofen Bernhard Waldenfels (2011), og flere med ham, kaller erfaringen av å bli del av det samme rom, til tross for fremmedheten, for *hospitality*. Hospitality er et positivt begrep, men ordet rommer også makt og dualisme. Dette er den kritiske siden av diskusjonen om romlig praksis, etikk og fremmedhet og en av de viktigste grunnene til at alle diskusjoner om slike temaer raskt blir spenningsfylte og vanskelige. Hospitality er i slekt med det norske ordet *gjestfrihet*. Gjestfrihet er et asymmetrisk begrep, et «jag» med makt og eierskap over et rom viser en inviterende holdning overfor den andre, som ikke har makt og eierskap over rommet. Begrepene *hospitality* og *gjestfrihet* har derfor også en dimensjon av ambivalens.

Seyla Benhabib (2006) har utforsket denne ambivalensen, inspirert av Jaques Derridas bruk av begrepene *hostis* og *hospice*. Hostis kan vise til både «vert» og «fiende» og finnes både i begrepet *hostility* og *hospitality*. Her avdekkes en ambivalens ved det fremmede; er den fremmede venn eller fiende? Derrida setter ordene sammen og lager ordet *hostipitality* for å beskrive det øyeblikket, den erfaringen det er ikke å vite om den andre er venn eller fiende. Seyla Benhabib lar dette begrepet bli en del av sin teori om kosmopolitisme. Vi møter hverandre i en konkret situasjon, men det er uklart om den andre (og jeg selv) er venn eller fiende. Tillit mellom mennesker i det offentlige rom og i felles handlingsrom må bygge på dette skjøre og sårbare grunnlaget.



Flere av kapitlene i antologien, og avslutningskapitlet, vil utdype eksplisitt eller implisitt denne tvetydigheten. I avslutningskapitlet vil vi trekke det videre gjennom et argument om at en forståelse av rom som en relasjonell etisk praksis med nødvendighet gir en dynamisk romforståelse. Det rommet vi deler med fremmede og kjente, er ikke et rom og en praksis som er gitt en gang for alle, men både rommet og praksisene er dynamiske og påvirkes av dem som bruker rommene. Dermed gir det mindre mening å spørre hvem som eier rommene, fordi vi alle, både fremmede og ikke-fremmede, deler rommene i helt konkret forstand og må finne ut av å leve i rom og fellesskap som er i stadig forandring.

Men det er naivt å tro at slike forandringer skjer uten at makt og interesser er involvert. Den som opplever å eie et rom, vil ofte ønske å fortsette med det, også selv om han eller hun kan være villig til å strekke seg så langt at andre inviteres inn. Den britisk-australske filosofen Sara Ahmed (Ahmed, 2000) har i flere sammenhenger kommet med viktige bidrag ved å påpeke og utfordre maktforholdene mellom et *oss* og et *dem*. Ahmed ser en risiko for at den gjestfrie, som er i en maktposisjon, gjør den fremmede til et eksotisk objekt. For Ahmed handler gjestfrihet derfor om å unngå at den fremmede blir «fetisjert» som «fremmed». Ahmeds kritikk av «fetisjeringen av fremmede» er representativ for den nyere postkoloniale vendingen i internasjonal etikk og vitenskapsteori. Vi må praktisk og teoretisk avvikle tanken om at noen er hjemme og andre er fremmede, akkurat som vi må avvikle forestillingen om at noen hjelper og noen mottar.

Ahmed hevder at å fremstille noen som fremmed fører til at asymmetrien mellom den vi definerer som fremmed og «oss» blir opprettholdt og videreført. Den mest grunnleggende diskusjonen om dette fører Ahmed ved å videreutvikle og kritisere Levinas' grunntanke om at det først er i møtet med den fremmede andre at vi møter oss selv.

For Ahmed er Levinas' tenkning en måte å generalisere den fremmede andre på slik at det konkrete møtet forsvinner til fordel for et helt kontekstløst og ikke-konkret møte. Ifølge Ahmed innebærer dette at selve denne konstruksjonen av den fremmede er feil. Hun er dermed grunnleggende kritisk til sider ved dagens filosofi fordi den innebærer at den «fremmede» blir «fetisjert» (Ahmed, 2000). Slik Ahmed ser det, er konsekvensen at den andre ikke møtes konkret som en annen, men at man i stedet opprettholder dikotomien mellom fremmede og ikke-fremmede.

## Fremmed liv og forpliktelsen

Tross kritikken av fetisjeringen av den andre, er Ahmed samtidig sterkt opptatt av det som binder oss og de andre sammen. Vi kan ikke tenke om oss selv uten å tenke om oss som knyttet til, og formet av, vårt liv med andre. Dette er det andre perspektivet som er viktig å bringe inn i diskusjonen om rom og etikk. Fenomenologene kaller dette felles, pregende livet for livsverdenen. Den tyske filosofen Bernhard Waldenfels mener at erfaringer av det fremmede er noe av det viktigste ved det å være menneske. Han tar utgangspunkt i at enhver erfarer grader av hjemløshet i sitt eget liv. Waldenfels formulerer dette slik:

«The place or *Topos* of our experience shows certain aspects of a not-place, of an *Atopia*. We have never been and will never be completely at home in the world, widening from the narrowness of a home-world to a world home e.g. from the *oikos* to a sort of cosmopolis» (Waldenfels, 2011 s. 126).

Den innledende anekdoten fra T-banestasjonen illustrerer saken. Det er ikke tiggeren med koppen alene som er tema i denne mikrohistorien, for Waldenfels handler den så absolutt *både* om den som ser, om tiggeren og om møtet mellom de to. Ambivalensen blir til i møtet mellom den som tigger og den som går forbi. Det hører med til det menneskelige å bli berørt av den andre vi møter i rommet, slik som tiggeren. Waldenfels kaller dette for «pathos», kanskje best oversatt med medlidenhet eller medfølelse.

Tiggeren forventer en konkret handling av den forbipasserende: stopp opp og legg penger i koppen. Hun har en fordring til den andre. Men Waldenfels mener det er noe som er «før» handlingen min, før selve det konkrete at den forbipasserende putter penger i koppen. Vi sanser den andres, den fremmedes kroppslige nærvær lenge før vi tenker med hodet eller føler med hjertet. Pathos er dette grunnleggende som skjer før. Det primære er at et jeg beveges av dette fremmede. Denne berørtheten er også romlig, i sansningen av den andre som går forut for alle vurderinger, knyttes vi sammen og danner forpliktende rom. Men utfordringen er hvordan denne romligheten, denne forpliktelsen som blir til der vi møtes, kan konkretiseres inn i en relasjonell, gjennomtenkt og generøs praksis.

Denne typen utfordringer oppstår innenfor visse samfunnsmessige og politiske betingelser. Det finnes en velferdsstat, og det finnes lover, forskrifter og konvensjoner som regulerer vår samhandling med andre, ikke minst i den profesjonelle hverdagen. Men dette er ikke tilstrekkelig for å forstå de etiske

aspektene ved vårt samfunns romlige praksiser. Vi tror at kunnskap om hvordan romligheten former oss, kan gjøre oss til bedre medborgere og bedre profesjonelle, i hverdagsliv og i yrkesliv.

Denne boken henvender seg til bachelor- og masterstudenter i helse- og sosialfag og i samfunnsfag og etikk. Men den henvender seg også til profesjonsgruppene og en bredere allmennhet som mer enn på lenge utfordres av spørsmålet om hva generøse rom er, hvordan de kan utvikles og hvordan de kan forme oss. Boken vil være et bidrag til å utvikle og begrunne den etiske dømmekraften som både profesjonelle og folk flest må ta i bruk for å utvikle og verne slike rom og bli oppmerksom på verdien av dem.

Det politiske systemet gir rammene for den fremtidige velferdsstaten og hvor generøst det sosiale medborgerskapet skal være i årene som kommer. Men de siste tiårenes kunnskap er at det nye, inkluderende medborgerskapet ikke bare formes og bestemmes av gode rammer, så viktige de enn er. Det generøse vokser også frem fra praksiser vi alle er involvert i, og fra betydningen av de rom vi bygger og bor i, både historisk og i vår egen samtid. De ni første kapitlene som nå følger, konkretiserer – og teoretiserer – den tematikken vi har presentert kort ovenfor. Kapittel 5, 9 og 10 setter også hovedtemaet inn i et historisk perspektiv. De viser at utfordringen til generøse rom ikke er funnet opp i dag. Boken avsluttes med et avslutningskapittel der de to redaktørene peker på hvordan den etiske og romlige fortolkningen også åpner nye og viktige perspektiver i diskusjonen av medborgerskap/citizenship.

## Litteratur

- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. New York: Routledge.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism. Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations*. Oxford: Oxford University Press.
- Casey, E.S. (1997). *The fate of place: a philosophical history*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Foucault, M. (1986). Of Other Spaces. Utopias and Heterotopias, *Diacritics* 16, s. 22–27.
- Simonsen, K. (2010). *Rumlige praksiser: Konstitution af rum mellem materialitet og representation*. *Slagmark. Tidsskrift for idéhistorie*, nr. 57, s. 35–47.
- Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the alien: basic concepts*. Evanston: Northwestern University Press.

## KAPITTEL 2

# Glimt av en felles menneskelighet

## Om å oppdage normativitet med enkle teorier om rom og rommelighet

*Trygve Wyller*

Artikkelen analyser etiske og romlige perspektiver med utgangspunkt i et prosjekt for irregulære migranter i en kirke i utkanten av Göteborg. Prosjektet er et samarbeid med nettverket Rosengrenska som involverer en rekke profesjonsgrupper som sykepleiere, leger, advokater etc og den lokale menigheten. Hver onsdag kveld tilbyr prosjektet rådgivning og fellesskap i kirkebygningen fra alle disse profesjonelle for alle irregulære migranter. I analysen brukes en kombinasjon av Foucaults teorier om det heterotopiske rommet og korte fenomenologiske analyser av hendelser i prosjektet. Artikkelen argumenterer for at dette konkrete rommet skaper verdighet og inspirasjon til endring.

This article analyzes and interprets ethical and spatial perspectives based on a project for undocumented migrants in a church just outside Gothenburg, Sweden. The project is based on cooperation between the network Rosengrenska that coordinates a large group of professionals such as nurses, doctors, lawyers, etc. and the local congregation. Every Wednesday inside the church building, the project offers advice and support from all these professionals for all undocumented migrants. The article analyzes the project by combining Foucault's theory of space (heterotopia) and perspectives from phenomenology. The argument is that this specific space develops dignity and the inspiration for future change.

## Innledning

Hvem som er fremmed og hvem som er vert, er i seg selv den største etiske utfordringen når temaet er innvandring. Bare det å kalle et medmenneske for fremmed (eller gjest) viser en maktrelasjon. Dette kapitlet viser et eksempel på et prosjekt der forholdet mellom vert og gjest er i endring. Det er selvsagt etisk viktig å ha en åpen dør til fremmede, men hvis denne åpenheten ikke innebærer så mye annet enn å befeste rollene som vert og gjest, er vi egentlig ikke kommet så veldig langt likevel. Det er dette kritiske perspektivet som skal drøftes i dette kapitlet.

I årene mellom 2012 og 2015 deltok jeg som forsker ved flere av de ukentlige tilbudene til udokumenterte innvandrere som er blitt arrangert av den svenske Rosengrenska Stiftelsen i samarbeid med en menighet i Den svenske kirke i utkanten av Göteborg. Med tillatelse fra de ulike prosjektlederne har jeg både hatt en rolle som deltakende observatør (Fangen 2010) og gjennomført noen enkle intervjuer (med informert samtykke) med frivillige og ansatte. Det er ingen tvil om at min forskerrolle ikke har vært den klassisk «objektive», verken i feltarbeidet eller i intervjuene. I et slikt rom kan man bare være når man er deltaker; forskere på en gardintrapp i en krok som «observerer», er helt utenkelig. Forutsetningen for å bli møtt med et minimum av tillit er en form for stilltiende deling av at dette prosjektet er betydningsfullt, og at heller ikke jeg som forsker er uberørt av det. Det er derfor rimelig å kalle den metodiske tilnærmingen fenomenologisk. Det fenomenologiske innebærer at all den informasjon som jeg presenterer i det følgende, er vokst ut av mitt eget kroppslige nærvær i dette rommet (Heimbrock/Wyller, 2010).

Fremstillinger og fortolkninger av dette prosjektet er blitt publisert i flere ulike internasjonale sammenhenger (Wyller, 2013; Wyller, 2016A; Wyller, 2016B). I dag (2017) er situasjonen omkring flyktninger og papirløse annerledes i Sverige enn den var i de årene jeg var inne i prosjektet. Men det er liten tvil om at prosjektet i Göteborg har spilt en viktig rolle i arbeidet for å øke oppmerksomheten omkring papirløses krevende liv, og det har også økt livskvaliteten betraktelig for dem som får hjelp. En viktig forutsetning for prosjektet og for den betydningen det har fått, er at det er forankret i et samarbeid mellom den filantropiske organisasjonen Rosengrenska og den konkrete menigheten i det nordlige Göteborg. Det er Rosengrenska som har ansvaret for å gjennomføre prosjektet, men menigheten stiller

med hele kirkebygningen og de fleste av sine ansatte og mange frivillige som medarbeidere.

Hver onsdag kl. 18 åpnes hele kirkebygningen for alle papirløse. Innenfor dørene venter et omfattende veilednings-, rådgivnings- og behandlingstilbud innenfor nesten samtlige velferdsstatlige områder, sykepleie, legehjelp, psykiatri, fysioterapi, jus, tannhelse, optometri etc., etc. I 2014 endret Sverige sin lovgivning. Inntil da hadde det bare vært tillatt å gi helsehjelp til udokumenterte innvandrere dersom de hadde en livstruende sykdom, ikke ellers. I 2014 ble dette modifisert slik at også en del andre somatiske sykdommer ble lovlige å behandle. Fra 2015 er derfor noe av det opprinnelige tilbudet overtatt av Røde Kors, men menigheten og Rosengrenska fortsetter likevel sitt samarbeidsprosjekt. Nå legges hovedvekten på juridiske og psykososiale konsultasjoner. Udokumenterte innvandrere har selvsagt en rekke andre problemer enn de rent medisinske.

Da Sverige endret lovgivningen slik at papirløse også kunne få helsehjelp for ikke-livstruende sykdom, var innflytelsen fra Rosengrenska og menigheten i forkant av stor betydning. Til tross for alle de nye utfordringer som er kommet i det svenske samfunnet etter at store grupper flyktninger kom til landet i 2015, fortsetter Gøteborg-prosjektet ennå i dag slik det har pågått i alle år. Det er fortsatt ikke enkelt å være flyktning og enda mindre enkelt å være papirløs flyktning. Det siste er vanskeligere i alle nordiske land enn på mange år på grunn av den politiske oppmerksomheten som i dag rettes mot dem som ikke har oppholdstillatelse. Det gir stor politisk gevinst å gjennomføre så mange deportasjoner som mulig. Men mens alt dette pågår, åpner den store forstadskirken i Gøteborg alle sine mange rom for papirløse, profesjonelle og frivillige hver eneste onsdag året rundt.

## En teologisk heterotopi

Det er nærliggende å tenke seg at dette prosjektet i Gøteborg kan kalles en heterotopi slik Michel Foucault brukte dette ordet. For Foucault er det andre rommet, heterotopien, et rom som kaster et kritisk perspektiv på samfunnet og den omgivende konteksten. Men måten det kritiske perspektivet formes på, og hvordan det ikke minst formes av livet inne i heterotopien, det sier ikke Foucault så mye om. Ideen i kapitlet er å vise hvordan man kan bruke Foucaults

teorier om det heterotopiske til å gjenoppdage noen glimt av en felles menneskelighet og det etiske som springer ut av det som fortsatt er felles.

Foucault var interessert i rom – espace – fordi han mente at rom formet mennesker og samfunn på måter som vi hittil ikke har reflektert nok over. Fokuset var på hvordan vi dannes gjennom de rom vi er i. Men noen rom former oss på en uventet måte, og det er heterotopiene, de andre rommene. Fengselet, museet, klosteret, barnehjemmet etc. er alle rom der mennesker som ikke «passer helt» er mer eller mindre plassert, med eksplisitt eller taus tvang. Vi tenker ikke så mye på det til daglig, men ekskluderingen av folk fra den trivielle hverdagen foregår ved at det opprettes andre rom, heterotopier. Men Foucaults radikale poeng er først og fremst dette: Alle de som er sendt bort til de andre rommene, de spiller en større rolle i våre dagligliv enn vi forestiller oss. Oversatt til dagens terminologi: Alle dem som mener det er så veldig mye bedre å hjelpe flyktninger «der de er», bekrefter jo bare Foucaults omfattende kritikk av disiplineringsregimene. Leirene «der de er» blir store heterotopiske rom som, uansett hvor langt unna de er «oss», kaster sine lange kritiske skygger inn over oss som trodde vi hadde lokalisert problemet utenfor oss.

I Foucaults liste over ulike former for heterotopier finnes en type han kaller «heterotopias of compensation». Kroneksempelen på en slik heterotopi er de jesuittiske bosetningene (Colonias) på grensen mellom Paraguay og Brasil på 1700-tallet, eller på den daværende grensen mellom USA og Mexico noen år senere. Begge steder bygget ulike katolske ordener små byer der indianerne skulle «trenes» i det kristne livet. Foucault kaller disse byene for kompensatoriske heterotopier. Med det mener han at hensikten var å forme indianerne til det kolonimakten mente var det «perfekte» livet, forskjellig fra det livet som var utenfor byen/landsbyen.

Prosjektet i Gøteborg er veldig langt fra en slik koloni-by. Og de som står bak prosjektet, har nok aldri tenkt i den retningen heller. Et helt avgjørende trekk ved de heterotopiske koloniene var at de fremmede skulle trenes til å bli «oss». De fremmede ble samlet i egne rom (kolonier) for å formes som kristne og leve bofast. De papirløse flyktningene som kommer til Rosengrenskas prosjekt i den svenske menigheten trenes ikke i å bli kristne, de får derimot innfridd noen elementære menneskerettigheter og får møte andre i samme situasjon. Likevel er kirkebygningen der prosjektet skjer, klart en heterotopi i Foucaults forstand Det er et rom for dem som samfunnet helst så samlet i et eget rom, transportert tilbake til et annet rom, rommet «der de er».

Den første markante forskjellen på rommet i Gøteborg og det kompensatoriske rommet som Foucault snakker om, er at Gøteborg-rommet ikke ligger langt ute på landet. Prosjektet er midt i sentrum i den svenske 1960-talls draabantbyen, rett ved skolen og kjøpesenteret. Dette er en heterotopi der de fremmede/gjestene er midt inne i byen. Den andre store forskjellen er like viktig. Når Foucault bruker uttrykket «kompensatorisk heterotopi», mener han at de fremmede skal disiplineres til å leve vertenes «perfekte», gode liv. Indianerne skal bli som oss. Men hva som er det «perfekte» ved Gøteborg-prosjektet, er ikke det samme. Intensjonen er absolutt ikke at de skal bli som oss, selv om det sikkert er implisitte tendenser som også trekker i den retningen. Intensjonen er å innfri noen elementære menneskerettigheter for menneskers helse og sosiale liv. Til å oppdage og fremtolke hva det kan innebære, normativt og teologisk, er bruken av Foucaults romteorier både nyttig og fruktbar. Vi må lære å tenke med ham, men aller helst videre fra ham.

## Kompensatorisk heterotopi

En viktig inngang til å oppdage den formen for kompensatorisk heterotopi er ved å se på Gøteborg-prosjektets religiøse sider. Prosjektet Rosengrenska/menigheten har vakt stor interesse både innenfor Den svenske kirken og i det svenske storsamfunnet, og det finnes allerede en del pågående forskning om denne praksisen (Nahnfeldt, 2015; Wyller, 2013, 2016A, 2016B)

Situasjonen er i utgangspunktet ganske enkel: Flere av menighetens medlemmer og alle de ansatte er dypt engasjert i prosjektet. Men knapt noen av de papirløse deltakerne er medlemmer av den (lutherske) svenske kirken. En kvalifisert gjetning er at flertallet ikke er kristne, men muslimer, og blant de kristne er de fleste ortodokse eller pinsevenner.

Mennesker som tradisjonelt er teologisk «fremmede» inviteres inn og gjøres til hovedpersonene hver onsdag ettermiddag. Prester og menighet erfarer dette som en meget klar og radikal markering av den typen kirkelig profil som de mener er riktig og nødvendig i et flerkulturelt og motsetningsfylt Sverige.

Det teologisk interessante med dette prosjektet er at en kritikk av samfunnet for at det er altfor få generøse rom for integrasjon og anerkjennelse i Sverige, vises ved at menigheten i samarbeid med Rosengrenska oppretter slike (heterotopiske) rom som de kritiserer storsamfunnet for ikke å ha.



Det kompensatoriske, «perfekte», kommer til syne ved at det finnes rom som anerkjenner og deler, til forskjell fra samfunnets rom som segregerer og deporterer.

## Som om de papirløse ikke fantes

Et første skritt inn i en presisering av hvordan dette «kompensatoriske» rommet dannes, er noen tankevekkende kommentarer fra en av de frivillige sykepleierne: I en samtale spurte jeg henne om hva som var motivasjonen hennes for å delta så aktivt i prosjektet for papirløse i samarbeid mellom Rosengrenska og menigheten, Da svarte hun: «Dette er den beste kvelden i hele uken. Jeg elsker å være her.» Litt senere i samtalen sa hun at hun ikke var medlem av noen kirke, men det å delta i prosjektet gjorde alt annerledes: «Jeg kunne godt tenke meg å melde meg inn i denne kirken for å ha mulighet til å delta i alle de fine tingene som skjer der.»

I en annen del av samtalen var temaet om hun som kvinne så noen utfordringer i en kontekst med svært mange muslimske menn. Man kunne tenke seg at mange av dem hadde en negativ, kanskje fiendtlig holdning til det å bli behandlet av en ikke-muslimsk kvinnelig sykepleier. Spørsmålet så ut til å overraske henne, hun repliserte raskt at dette var et tema hun aldri hadde tenkt over. Men når nå spørsmålet ble reist, ville hun understreke at denne typen utfordringer aldri hadde meldt seg i hennes deltakelse i prosjektet. Men hun hadde erfart denne typen problemer på sin vanlige jobb på et offentlig sykehus. Det syntes hun var litt uventet, men så sa hun spontant: «Her (i prosjektet) kjenner man seg virkelig naken.»

På den ene siden er det klart at det er stor forskjell på et vanlig sykehus og det som skjer i Rosengrenska. I velferdsstaten og på sykehuset har pasientene rettigheter, de kan klage, de kan ha innflytelse på behandlingen, og de kan delvis bytte behandler. Det kan de ikke i Rosengrenska/menigheten. Her er pasientene utlevert til den situasjonen og den behandleren som finnes. Man kunne tenke seg at utsagnet om å være naken henviste til en slik kontekst. Det fantes ingen ordninger og ingen rettigheter som regulerte samhandlingen i dette prosjektet.

Men måten utsagnet kom på, tydet på at dette ikke var det sykepleieren mente. Det var mye mer sannsynlig at hun ville understreke at det fantes en måte å være utlevert til hverandre på i dette prosjektet som stakk dypere enn

konfesjonell tilhørighet. Jeg ser for meg at «å være naken» betød noe i retning av ikke å kunne skjule seg bak en konfesjon eller et livssyn. Sykepleieren peker mot en slags felles menneskelighet der mer står på spill enn tilhørighet til bestemte religioner, og at det er denne felles menneskeligheten man er utlevert til i prosjektet.

Et annet eksempel kom til uttrykk i et intervju med en papirløs mann som fortalte at han hadde kommet til Sverige fire–fem år før intervjuet fant sted. Da de hadde bodd i Sverige et par år, ble asylsøknaden avslått av det svenske innvandrerverket. Men det førte ikke til at familien reiste fra Sverige. De bestemte seg for å bli værende og leve som papirløse og skjulte.

Noe av det første de gjorde, var å henvende seg til en annen menighet, en menighet av samme type konfesjon som han hadde tilhørt i det landet han kom fra. Men der sa den lokale menighetspresten: «Jeg kan ikke hjelpe deg. Men du kan sove på en av benkene rett utenfor kirken.» Noen tid senere møtte familien så en kvinne som lot dem sove i sitt hus en kort periode, og derfra ble de invitert inn i prosjektet Rosengrenska/menigheten. Heller ikke de kunne skaffe en permanent bolig, men i dette prosjektet og i det rommet erfarte mannen en respekt og en imøtekommenhet han ikke hadde erfart andre steder.

På denne bakgrunnen var mannen veldig tydelig og klar: «Det finnes mennesker som vil hjelpe, men i realiteten er alt stengt for meg. Du er verken et navn eller et nummer,» Slik var det ikke i Rosengrenska/menigheten. Her var alle personer, de var medmennesker på en annen måte, fremholdt denne mannen.

Samme type erfaring kommer til uttrykk i flere utsagn fra en kvinne fra Midtøsten. Hun avviste å åpne for noen detaljer om hvordan hun klarte å komme seg til Sverige, men det hun ønsket var å fortelle om, var hvordan det kjennes å leve skjult og papirløs. Angsten for å bli oppdaget er en avgjørende del av denne erfaringen. Et veldig konkret uttrykk for denne angsten kommer til uttrykk hver gang en papirløs tar trikken i Gøteborg. Det er nesten ikke til å holde ut fordi alle som kjører trikk trenger et trikkekort eller et månedskort. Men slike kort kan i Gøteborg bare kjøpes om man har identitetspapirer. Og er det noe en papirløs ikke har, så er det nettopp identitetspapirer. Dermed reiser hun rundt uten kort, og hver gang det er kontroll, risikerer hun å bli sendt til politiet uten kort og uten oppholdstillatelse. Kvinnen sa: «Jeg er så trett, det er ikke mulig for noe menneske å leve slik, jeg rømmer fra politiet hele tiden. Det kjennes som om livet mitt har stanset opp, jeg kan ikke gjøre noe. Jeg er ingen.»

På denne bakgrunnen er det bemerkelsesverdig hvordan denne kvinnen vurderer livet inne i Rosengrenskas/menighetens rom som radikalt forskjellig fra livet utenfor. I storsamfunnet, konkret på trikken, møtes hun ikke av noe annet enn kontroll og frykt. Men i prosjektet er det annerledes: «De hjelper alle, de spør heller ikke etter religion, de bare jobber for å løse problemet jeg kommer med.»

Hennes konkrete problemet var medisinsk. Hun hadde en diagnose som krevde daglige medisiner. Inntil 2014 var slike medisiner ikke tilgjengelige for papirløse i Sverige, så sant lidelsen ikke var akutt livstruende. Men prosjektet ga henne medisiner en gang i uken, nok til at hun klarte seg fra uke til uke. Det finnes et eget prosjekt-apotek inne i kirkebygningen, nesten som om vi var i et helt normalt helsesenter.

## Empatien forutsetter den andre

Disse tre korte intervjuuttene gir selvsagt ikke en dekkende versjon av alt det som foregår inne i det heterotopiske rommet. Men en rekke andre av de intervjuene jeg har gjennomført, går entydig i samme retning (Wyller, 2016A). Både brukere, profesjonelle og frivillige i prosjektet snakker om den samme formen for delt menneskelighet, på tvers av og dypere enn mer synlige skillerlinjer knyttet til etnisitet, konfesjon og kjønn. Det er jo samtidig også helt klart at den opplagte asymmetrien i situasjonen, noen er papirløse og noen reiser hjem til sin svenske adresse, selvsagt ikke blir opphevet. Det er fortsatt en maktrelasjon også inne i rommet, og den lar seg ikke oppheve.

På tross av den opplagte og synlige asymmetrien peker stemningen i intervjuene og mine egne observasjoner som deltaker ved mange onsdagskvelder på at dette er en annen type kompensatorisk heterotopi enn den Foucault opprinnelig beskrev. Ingen trenes til å bli «kristne», det som skjer av «trening», går mer i retning av en felles menneskelighet enn en bestemt konfesjon. Men denne «treningen» skjer inne i kirkebygningen. Det rommet mange tenker seg er selve rommet for å «trene» i kristendom, blir her et rom for å øve seg i en felles menneskelighet. Dette er det paradoksalt viktige.

En slik tendens er selvsagt teologisk interessant, men den kan også tolkes videre med utgangspunkt i nyere fenomenologi. Tendensen i intervjuene er at de som svarer erfarer mer selvrespekt og mindre disiplin og formatering. Et viktig spørsmål blir da hva slags type selvrespekt dette kan være. Den danske

fenomenologen Dan Zahavi (2014) gir viktige innspill til en slik diskusjon gjennom sin fokusering på fenomenet empati.

Zahavis poeng er at empati ikke er en følelse vi bare har inne i oss selv. Empati forutsetter at det finnes fremmede andre (kropper), og det er reaksjonen på hvordan de andre har det som kan kalles empati. Vi viser medfølelse, men i denne medfølelsen er det forutsatt at min medfølelse også inkluderer at det finnes et annet menneske utenfor meg, og at dette mennesket er i en relasjon til meg på kroppslig vis. Jeg sanser og erfarer den andres nærvær og kroppslige tilstand lenge før jeg gir uttrykk for det gjennom språk eller handlinger. Empati springer ut av dette opprinnelige første møtet der sansene mine formes av møtet med den andres kropp.

Zahavi mener dermed at empati ikke kan reduseres til en subjektiv følelse, empati springer ut av erfaringer med at det finnes andre i rommet. Empati er en følelse som forutsetter et møte med andre menneskers kroppslighet. Dette er et tankevekkende perspektiv på det jeg ovenfor refererte fra intervjuene, og som også mange sier de erfarer når de kommer inn i det hektiske rommet som prosjektet Rosengrenska/menigheten skaper på onsdagskveldene i Göteborg.

Den enkle formen for deltakende observasjon (Fangen, 2010) jeg har kunnet gjøre gjennom mange onsdagskvelder over ganske lang tid, bekrefter dette. Metodisk stilles den deltakende observatøren overfor en rekke utfordringer i et rom som dette. Man møtes av en nesten massiv menneskesamling, folk fra alle verdenshjørner i alle rom og i alle korridorer og ved alle innganger. Det snakkes så mange språk som observatøren ikke kan. Det kreves et helt lag med tolker for å kunne føre samtaler omkring alle de kafébordene folk sitter og venter ved. Det eneste fellesspråket som noen kan, er litt engelsk, men det er sterkt begrenset.

Kommunikasjon skjer med kroppsspråk, mimikk, bevegelser og gjennom forbipasserende som kan tolke litt i farten. Til tross for dette babelske virvar erfarer de fleste som kommer innom på besøk en spesiell atmosfære. Her er det «de andre» som er inne. Her er alle konkret og kroppslig til stede, alle de som ellers dukker opp i media, og som står i sentrum for de fleste politiske diskusjoner i disse dager. Den som går litt lenger inn i rommene og har «privilegert» adgang til de lukkede rommene, hører om den konkrete og nesten alltid kroppslige bakgrunnen og konteksten: skader, sykdommer, sammenbrudd, samtaler om tortur, vold og overgrep, hus, penger, men også mat, dans og lek.

Zahavis fenomenologi er en interessant tolkning av denne stemningen, den som kan leses ut av intervjuene og av erfaringene fra nærværet i det store og i de mange mindre rommene. I den internasjonale fagdiskursen er spørsmålet om empati finnes, et viktig tema. Det stilles spørsmål om hvorvidt empati er et reelt fenomen, eller om det bare er en følelse i den enkeltes bevissthet. Zahavis poeng er at det nettopp er i forholdet mellom fremmede og ikke-fremmede at empati kan erfares som et reelt fenomen. Det er fordi jeg erfarer at det finnes en annen eller andre overfor meg, og at den fremmede eller de fremmede ikke er meg, at jeg erfarer empati.

Den andres kropp og min egen er knyttet til hverandre i en sanselighet som er før all kognitiv tale og all språklig artikulasjon. Vi fanges opp av den andre og fanger opp den andre gjennom kroppslig sansning og nærvær. På denne bakgrunnen erfarer jeg at det er noe mellom den andre og meg, og at jeg har medansvar for den andre fordi vi allerede er i en kroppslig, sanselig relasjon før ting verbaliseres. Jeg kan ikke ha denne empatiske erfaringen om det ikke er noen andre i rommet.

Derfor er ikke empati noe som bare finnes inne i meg, det finnes som et fenomen utenfor meg, men empati forutsetter både meg og den andre. Og det er i denne empatiske relasjonen at jeg erfarer meg selv som menneskelig og som en som møter et annet menneske. Et viktig poeng for Zahavi er dermed at empati og reell erfaring av å være et subjekt henger sammen. Empati forutsetter at det finnes andre i rommet, og gjennom at de andre finnes, utfordres jeg av deres nærvær. Dette kaller Zahavi empati. En vanlig kritikk av fenomenologien er at den ikke fremstiller noe annet enn det som finnes i det tolkende subjektets egen bevissthet. Hvis det var riktig, ville ikke empati være noe annet enn en følelse «inne i meg». Men Zahavi avviser dette. Empati forutsetter to personer og finnes derfor utenfor den enkeltes bevissthet. Noen er fremmede andre, og noen er ikke-fremmede andre, men sammen deler den fremmede andre og den ikke-fremmede en felles livsverden. Og denne delingen er det fundamentale. Det er herfra ansvaret for det felles menneskelige kommer.

Dette betyr selvsagt ikke at denne formen for gjensidig anerkjennelse og empati alltid er det som erfares. Det finnes en rekke situasjoner der de som deltar ikke lever opp til den grunnleggende felles menneskeligheten. Men det betyr ikke at empati og respekt ikke finnes, men at mennesker ikke fullbyrder den empatien og respekten som ligger i selve den grunnleggende relasjonen og i fellesskapet mellom dem som deler et rom.

Det finnes uten tvil heterotopiske rom der «de andre» og deres livsverden reduseres og gjøres uviktig eller endatil utraderes. Derfor er empiriske undersøkelser av det som skjer inne i de heterotopiske rommene viktige for å finne frem til tendenser og relasjoner som styrker og lever opp til den delte menneskeligheten, og dem som ikke gjør det.

Foucault er blant dem som mest nådeløst har analysert tendenser av den sistnevnte typen. Med ord som disiplinering og kontroll har han tolket omfattende deler av tradisjonelt omsorgsarbeid mer som disiplinering enn som omsorg. Barnehjem og psykiatriske institusjoner er klassiske eksempler på dette.

Denne siden av det heterotopiske rommet er etter hvert mer enn velkjent. I den senere tid er imidlertid oppmerksomheten mer rettet mot å oppdage flere nyanser og flere alternative praksiser i slike rom. Finnes det noe mer der, noe som ikke bare handler om disiplinering, noe som handler om motstand og etablering av ny verdighet?

Den faglige og metodologiske utfordringen er derfor hvordan vi skal komme på sporet av kvaliteten på de ulike praksisene inne i de heterotopiske rommene. Jeg tror det handler om oppmerksomhet mot detaljer og mot til å gjøre sitt eget forskersubjekt og sin egen forskerkropp til betydningsfulle aspekter og kilder, små glimt av praksis og inntenkning av muntlige kommentarer og brokker av dialog mellom de ulike aktørene. Fra ulike disipliner og forsknings-tradisjoner begynner det nå å komme forskjellige innspill til det viktige spørsmålet om hva som foregår på innsiden av heterotopiene (Sander/Villadsen/Wyller 2016). Dette er en tolkning som arbeider videre med det den amerikanske forskeren Edward Soja (1996) kaller det tredje rommet og den franske sosialfilosofen Henri Lefebvre (1991) kaller "lived space".

## **På den andre siden av «humanitarian governance»**

Et viktig bidrag kommer fra den franske antropologen Michel Agier (Agier, 2011) Han har gjort omfangsrike feltarbeid i mange av de store flyktningleirene i Afrika. Dette er leire som drives av ulike humanitære organisasjoner, og Agier konkluderer, eksplisitt i tradisjonen fra Foucault, at de store leirene er de moderne heterotopiene. De drives etter det prinsippet som Agier treffende kaller «humanitarian governance», dvs. at de store humanitære organisasjonene driver leirene på samme måte som stater og store private bedrifter driver sine virksomheter. Det foregår en like sterk ovenfra og nedad styring i leirene

som drives av de humanitære organisasjonene, som det man finner i statlig og privat styring ellers.

Agier mener dermed at leirene svarer til det Foucault kalte heterotopier. De er store rom (space) for folk langt utenfor de urbane sentra i Afrika, der flyktninger fra mange afrikanske land bor i årevis uten noen mulighet til å komme seg videre. Helst svarer de til det Foucault kaller «heterotopia of deviation», dvs en heterotopi som bosetter folk langt fra de sentrale rommene i det sivile samfunnet.

På tross av dette finner Agier i sitt feltarbeid at det vokser frem subkulturer nedenfra i mange av de leirene han har besøkt. Styringssystemet ovenfra er autoritært og rigid, men hos de vanlige menneskene som kalles flyktninger og som bor i leirene, vokser det frem alternative og opprørske former for fellesskap. Dette er det nye som gjør at Agier tross alt ser håpefulle trekk selv inne i disse lite håpefulle leirene. De metodiske verktøyene Agier bruker for å peke på slike tendenser, er av samme type som de som er blitt tatt i bruk i dette kapitlet: deltakende observasjon, intervjuer og oppmerksomhet på egne og andres kroppslige reaksjoner. Med dette perspektivet mener Agier at både forskningen og den normative bedømmelsen av det som foregår i leirene må starte innenfra, fra de konkrete relasjoner og fellesskap som oppstår mellom folk bortenfor det rigide systemet.

Man kan selvsagt ikke sammenligne Agiers omfattende studier av de store flyktningleirene med det i sammenligning mikroskopisk lille rommet for papirløse i Gøteborg. Men i faglig forstand er det viktige forhold å sammenligne. Både leirene og prosjektet i Gøteborg er heterotopier. Men det som skjer i Gøteborg, er en moderne heterotopi midt i byen der de fremmede ikke er fjerne, men er til stede midt i hverdagslivet. Og de små observasjonene og intervjusnuttene som er presentert ovenfor, viser den samme tendensen til at det skjer en normativ utvikling – en slags stille leting etter en delt menneskelighet – inne i disse heterotopiene.

## Visjonen av en delt, romlig menneskelighet

Asymmetrien består. Noen er papirløse, og noen er det ikke. Men når man snakker med de som deltar og når man deltar side om side med dem de timene prosjektet varer hver uke, så kommer det glimt av en ny subjektivitet frem. Det verdifulle som skjer og som alle legger vekt på, ser ut til å være at noe stikker

dypere enn alt som skiller, og det er når praksisene og kroppene deler glimt av dette, at det kan det vokse frem en respekt for forskjell, ulikhet og annerledeshet.

Det er dette Zahavi i sitt fenomenologiske vokabular kaller grunnlaget for empati. Derfor kan den frivillige si at prosjektet i Gøteborg gjør at man kjenner seg naken i betydningen utlevert til noe grunnleggende felles, og derfor kan de papirløse dele oppmerksomhet og solidaritet med hverandre og delvis med de frivillige inne i rommet.

Å oppdage denne empatien eller denne erfaringen av den delte menneskeligheten handler om metode, men det kan ikke være en metode som har klare nedskrevne prosedyrer for innsamling og intervju. Deltakende observasjon og semistrukturerte intervjuer er vesentlig mer fruktbart. Men for den teologiske forskeren handler det også om en «metode» der forskeren må kjenne tradisjonen og fortolkningen av kirkers betydning og mening (Wyller, 2016A, 2016B). Det er med en slik kompetanse den teologiske forskeren må kombinere empirisk og teologisk metode i utforskning og fortolkning av det religiøst forankrede rommet.

En slik metodisk tilnærming kan føre til at man oppdager at det heterotopiske rommet slett ikke bare er en «container» for en praksis, men at rommet selv har stor mening og innflytelse på den samlede tolkningen av det som skjer. I tilfellet Rosengrenska/menigheten foregår prosjektet inne i et kirkerom. Og kirkerommet åpnes for folk som vanligvis ikke går dit fordi de ikke hører til den bestemte kristendomsformen. Teologisk kunne man si at det viktigste med troen er at mennesker erfarer verdighet og selvtillit. Det paradoksale med rommet i Rosengrenska/menigheten er at de som erfarer dette, er mennesker som har en annen tro eller ingen tro. Teologisk kunne man tenke seg at kanskje det er nettopp da det kompensatoriske (det «perfekte») skjer.

Dette innebærer at denne typen kompensatorisk heterotopi er en viktig kilde til motstand og til endring. Integrasjon, mottak av flyktninger og bistand til alle som ønsker det, er i dag kanskje et av de mest utfordrende og mest kontroversielle temaer som finnes. I mange land og i mange områder møtes vi av politisk makt som vil ha flere restriksjoner, mer hjelp «der de er» og fokus på egen kultur. Men den typen heterotopiske rom som er beskrevet i dette kapitlet, er av en type som inspirerer til motstand mot restriksjoner og tilbaketrekning.



De katolske ordens-bosettingene dyrket det perfekte liv i dyp kontrast til det livet de innfødte flyttet inn med. Det «heterotopisk kompensatoriske» livet i Rosengrenska/menigheten blir «perfekt» fordi det er selvrespekten, praksiser preget av anerkjennelse og fremtiden som styrkes. Det er en heterotopi som kaster et kritisk perspektiv på både det svenske og det europeiske storsamfunnet i restriksjonens tid.

I slike rom erfares betydningen av å dele og å være utlevert til en mer grunnleggende menneskelighet bakenfor det som skiller. Og det er i slike erfaringer at motstand blir til og krav om rettferdighet kan forankres. At dette også skjer i et kirkerom, viser en viktig måte kirker og religiøst forankrete prosjekter kan peke på alternativer til restriksjoner på. Dette krever at man i kirkerommene våger seg ut i den radikale åpenhet, og at troen kommer til uttrykk som kompensatorisk heterotopi. Langt nede i dypet kunne man jo også tenke at det er slik troen alltid var ment å være.

## Litteratur

- Agier, Michel. (2011). *Managing the Undesirables. Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press.
- Fangen, Kathrine. (2010). *Deltakende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Foucault, Michel. (1986). «Of other spaces», *Diacritics. A Review of Contemporary Criticism*. Vol. 16(1), 22–27.
- Heimbrock, Hans-Günter. and Wyller, Trygve. (eds.) (2010). *Perceiving the Other. Case Studies and Theories of Respectful Action*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Lefebvre, Henri. (1991). *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Nahnfeldt, Cecilia. (2015). «Motstånd och poetiska fragment. En aktionsforskningsstudie om kunskaper och migration». *Tidskrift för Genusvetenskap*. 36(1-2), 99–117.
- Soja, Edward. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
- Wyller, Trygve. (2013). «Becoming Human. Compassionate Citizenship. An Interpretation of a Project for Undocumented Migrants in Sweden.» *Diaconia. Journal for the Study of Christian Social Practice*. Vol. 4(1), 27–43.
- Wyller, Trygve. (2016A). «A spatial Power that dissolves itself. Space, Theology and Emphaty - when the Colonized Enter the Empire», i: Hans-Joachim Sander, Villadsen, Kaspar & Wyller, Trygve (eds.), *The Spaces of Others - Heterotopic Spaces. Practicing and Theorizing Hospitality and Counter-Conduct beyond the Religion/Secular Divide*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

- Wyller, Trygve. (2016B). «Heterotopisk ekklesiologi. Når kirkenes rom blir mindre og de papirløses rom blir større.» I: Sarelin, Birgitta & Lindfeldt Michael (eds.), *Den kommunikative kyrkan. Festskrift til Bernice Sundkvist på 60-årsdagen*. Skelleftå: Artos, s. 181–191.
- Zahavi, Dan. (2014). *Self and Other. Exploring Subjectivity*. Oxford: Oxford University Press.



## KAPITTEL 3

# Medborgerskap i spennet mellom ekskludering og inkludering

## Funksjonshemming, fremmedhet og nye fellesskap

*Inger Marie Lid*

Kapittelet diskuterer medborgerskap og likeverd med utgangspunkt i vilkårene for mennesker med funksjonsnedsettelse. Dette er en stor og svært mangfoldig gruppe mennesker som har opplevd ekskludering og diskriminering i moderne samfunn i form av institusjonalisering og diskriminering. Ved å trekke på perspektiver fra Martha C. Nussbaum belyser kapittelet hva det betyr at det er forskjellige mennesker, med ulike behov, som skal kunne leve i en verden som er felles. Gjennom Foucaults begrep Heterotopi analyseres konstruksjonen av funksjonshemmede som fremmede, og institusjonaliseringen som fulgte. I dag er institusjonaliseringen kritisert og erstattet av inkludering. Forfatteren utdypet på denne bakgrunn i hvilken grad inkluderende praksiser kan ses som heterotopier.

This chapter discusses citizenship and equality focusing on citizens with disabilities. This is a large group of people, comprising a huge range of different individuals. Many of these citizens have experienced exclusion and prejudice in modern societies through institutionalization and discrimination. Drawing upon perspectives from Martha C. Nussbaum, the chapter discusses the meaning of the idea that different individuals with different needs are entitled to live in a common world. By employing Foucault's concept «heterotopia», the characterization of the disabled as «stranger»

and their subsequent institutionalization is analyzed. At present, this institutionalization has been criticized and replaced by an ideology of inclusion as a value and a political goal. With this as background, the author discusses whether inclusive spatial practices can be seen as new heterotopias.

## Innledning

På en husvegg i sentrum av den sørtyske byen München finnes det et relieff med bilde av en voksen mann på den ene siden og en voksen kvinne med et barn på den andre siden. Over mannen står det «der Bürger», og over kvinnen står det «die Hausfrau» (Lid, 2014, s. 17). Relieffet er illustrerende for hvem som har vært regnet som borger i vår vestlige kulturkrets, nemlig den voksne, friske mannen, som har evnen til å forsørge en familie. Kvinner, barn, personer med funksjonsnedsettelse, fattige og syke er blant dem som ikke har blitt anerkjent som likeverdige borgere.

Ifølge filosofen Martha Nussbaum er det et kjennetegn på et rettferdig samfunn at alle kan leve i en felles verden, og at myndighetene legger til rette for at borgerne får muligheter til å leve gode liv og delta i samfunnet. Hvis bygninger, steder og rom utformes med tanke på at mennesker må kunne fungere som perfekte og uavhengige individer for å være samfunnsborgere, kan dette føre til en etablering av to parallelle verdener, en synlig, for mennesker som lever opp til slike forventninger, og en skjult verden for dem som kommer til kort i møte med forventninger om perfektjon (Nussbaum, 2004). Jeg skal i dette kapittelet diskutere medborgerskap med utgangspunkt i ekskludering og inkludering av mennesker med kognitiv, psykisk og/eller fysisk funksjonsnedsettelse. Mennesker som tilhører disse gruppene, er blant dem som er blitt holdt utenfor fellesskapets romlige praksiser.

Allerede i begrepet *mennesker med funksjonsnedsettelse* kommer en dimensjon av fremmedhet til syne. Et særskilt trekk trer fram som viktigst, som gjør at hele mennesker reduseres til det å ha eller ikke ha *funksjonsevne*, altså å kunne eller ikke kunne fungere som forventet. Til sammenligning sier vi for eksempel ikke mennesker med feminint kjønn, vi sier *kvinner*. Men det har vist seg vanskelig å finne et godt og samlende ord som kan beskrive funksjonsnedsettelse som livserfaring. Mennesker med funksjonsnedsettelse er i stedet blitt fortolket innenfor rammen av et medisinsk paradigme med vekt på diagnoser og behandling.

I dette kapittelet diskuterer jeg vilkårene for medborgerskap. Kapittelet begynner med en beskrivelse av deltakelse i et menighetsfelleskap. Deretter gir jeg to eksempler på negative vurderinger av mennesker med funksjonsnedsettelse som er hentet fra migrasjons- og helsefeltet. Martha Nussbaums politiske filosofi gir et teoretisk grunnlag for en forståelse av medborgerskap. Nussbaums politiske filosofi settes deretter i perspektiv av Michel Foucaults teori om *heterotopi* (se kap. 1 og 2), for å utdype hva som skjer når mennesker som tidligere har vært ekskludert, inkluderes i samfunnet. I den avsluttende diskusjonen utdyper jeg inkludering og medborgerskap og argumenterer for at et inkluderende samfunn må bevege seg *fra* en forestilling om majoritet og minoriteter *til* et realistisk inkluderende begrep om menneskelig mangfold som tydelig omfatter variasjoner i funksjonsevne som vilkår.

Funksjonshemming som hindrer deltakelse oppstår i et samspill mellom mennesker med nedsatt funksjonsevne og omgivelser, i konkrete situasjoner (FN, 2008). Dette kan for eksempel være en bevegelseshemmet person som møter arkitektoniske hindringer i bygninger og uterom, eller en synshemmet student som forhindres fra å ta utdanning. *Funksjonsnedsettelse* tilhører menneskelivets erfaringsmangfold, mens *funksjonshemming*, begrepslegger de hindringer som kan oppstå i spillet mellom menneske og omgivelser.

## Deltakelse i en luthersk høymesse

Jeg skal nå først beskrive en gudstjenestep praksis i en lokal menighet et sted i Midt-Norge. Praksiser kan gi en god tilgang til å forstå menneskers liv som samhandling i konkrete rom, med interesse for hvilke steder som er beboelige for hvem, og hvem som kan bruke stedene. Det er dette Kirsten Simonsen får fram når hun beskriver praksis som kroppslig og romlig (Simonsen 2010, se også kap. 1). Rom er, ifølge Simonsen, et relasjonelt fenomen og kan inkludere eller ekskludere enkeltmennesker og grupper fra å ta del i praksiser som foregår der. Jeg skal gå inn i temaet medborgerskap ved først å beskrive deltakelse i gudstjenestefelleskap i en mindre kommune i Midt-Norge. Her finnes en speidergruppe med medlemmer som har kognitive og fysiske funksjonsnedsettelse. Medlemmene deltar i gudstjenestelivet i den lokale menigheten. Kirkebygget er en gammel middelalderkirke som er sentralt plassert i lokalsamfunnet. Jeg har vært deltakende observatør ved speidergruppens aktiviteter i løpet av to helger (Fangen, 2010).

En av helgene jeg var der, filmet jeg høymessene gruppen hadde medansvar for. Speiderne og de to lederne har sett filmen og snakket om den sammen med meg. Jeg har møtt, observert og deltatt sammen med gruppen fordi de har arbeidet med inkludering over lang tid og har gjort viktige erfaringer om hvilke forutsetninger som bidrar til å skape deltakelse og likeverd. På grunn av denne gruppen har jeg inkludert menigheten som ekspert i forskningsprosjektet «Inkludering og likeverd som målsetting, hvordan er praksis?», som er finansiert av Trosopplæringsreformen i Den norske kirke. Gruppens medlemmer er mellom 20 og 70 år, og har to voksne som faste frivillige ledere. Gruppen har i en årrekke deltatt i lokalmenighetens gudstjenester som medliturger. Medlemmer i gruppen bærer da fram elementene i nattverden, gir dåpsfølget dåpslys og leser søndagens tekster. To ganger i året samarbeider gruppen med presten om planlegging og gjennomføring av en høymesse. På den halvårlige høymessen deltar hele gruppen i gudstjenesten. Da synger de i kor og er involvert i de fleste av gudstjenestens ledd, inkludert evangelielesning og preken.

## Deltakelse som en romlig praksis

Gruppens medlemmer synes å være bevisst hverandres plass i menigheten som en del av denne praksisen. Det er en ro og en trygghet i praksisen. Det kan være mulig å forstå tryggheten de uttrykker i situasjonen som en erfaring av å være kjent og høre til. Både til gruppen på et mikronivå og til menigheten, og gjennom menigheten til kirken.

Gruppens medlemmer er til stede gjennom høymessen på en alminnelig måte. Liturgien er ikke særskilt tilrettelagt, men legger til rette for deltakelse ved nettopp å være en liturgi som gjentas. Derfor er innholdet kjent, og den enkelte kan oppleve trygghet ved å ha samme oppgave gang etter gang. Kvinnen som leser teksten gjør dette ved hver av de halvårlige gudstjenestene, de to som bærer fram brød og vin til nattverden sammen med en av lederne, gjør dette hver gang. Tilknytningen praktiseres jevnlig og er dermed en del av gudstjenesten. Det gjentakende og dermed også gjenkjennelige styrker muligheten for å delta i fellesskapet for dem som har kognitive funksjonsnedsettelse. Denne formen for menighetspraksis er radikal utelukkende av den grunn at de som deltar er mennesker som har vært, og til dels fremdeles opplever å være, ekskludert fra mange av de rommene som er felles. Jeg skal derfor nå, gjennom en historisk informert

analyse, vise hvordan mennesker med funksjonsnedsettelse gjennom historien har vært og fremdeles blir konstruert som fremmede som kan ekskluderes fra fellesskap.

## Konstruksjon av funksjonshemmede som annerledes og fremmed

Vi må tilbake til framveksten av det moderne samfunnet for å se hvordan kategorien *funksjonshemmet* ble etablert (Stiker, 1999). Fra siste del av det 19. århundret og fram til begynnelsen av det 20. århundret ble funksjonsnedsettelse i økende grad forstått innenfor et medisinsk paradigme, som for eksempel hørselshemming og kognitive funksjonsnedsettelse (Simonsen, 2000, s. 15). Kunnskapsområder som før var blitt behandlet innenfor teologi og pedagogikk, ble nå omdefinert gjennom det som kan kalles en medikaliseringssprosess og forstått som tilhørende det medisinske området (Simonsen, 2000, s. 15). I denne prosessen ligger det innebygget en ekskludering av mennesker med funksjonsnedsettelse fra allmenne, åpne rom og til segregerte, mindre fellesskap, som også er romlige. Det ble etablert spesialskoler og store sentralinstitusjoner. I denne tidsperioden ble også kategorier og begreper etablert, alt preget av medisinske forståelsesparadigmer (Askheim, 2012). Dikotomier oppstod mellom de som ble definert som funksjonsfriske og funksjonshemmede, mellom dem som kunne klare seg i samfunnet, og dem som ble henviset til mindre fellesskap utenfor samfunnet og ble ivaretatt av andre.

Funksjonsnedsettelse blir konstruert som negativt og uønsket. Dette kan henge sammen med at det er og har vært vanskelig for en person med funksjonsnedsettelse å forsørge seg selv økonomisk, og at personen derfor blir vurdert å være en økonomisk byrde for familie og samfunn. På migrasjonsområdet er slike forståelser tydelige helt fram til i dag, som jeg skal vise gjennom eksempler fra USA og Norge. I USA ble immigrasjonen forsøkt begrenset utover siste del av det 19. århundret og begynnelsen av det 20. århundret. Nasjonen ønsket å ha mulighet til å velge ut de innvandrerne som var mest attraktive og dermed også best egnet til å forsørge seg selv, og som kunne bidra til nasjonens utvikling. Både folkegrupper og konkrete enkeltpersoner ble utestengt. Noen folkegrupper ble avvist på kollektivt grunnlag fordi forestillinger om rase ble blandet sammen med forestillinger om det defekte. Således ble grekere, syrere og portugisere ansett å være for korte, og jødiske immigranter hadde dårlig fysikk



(Baynton, 2015, s. 61). Mennesker med sykdommer og funksjonsnedsettelse ble avvist på *individuell* grunnlag:

A great variety of immigrants were rejected as defective, among them people with curved spines, hernias, flat feet, missing limbs, short limbs and impairment of vision, hearing and mobility; the excessively short or tall; hermaphrodites (intersexuals); men who suffered from «feminism» (a hormonal deficiency resulting in underdeveloped sexual organs); people with intellectual or psychiatric disabilities; freak-show performers ... (Baynton, 2015, s. 48).

Sitatet viser at nasjonen forsøkte å hindre visse individers mulighet til å innvandre, i en tid da svært mange mennesker fra flere verdensdeler benyttet seg av muligheten til å prøve å forbedre sine livsmuligheter ved å reise fra et fattig hjemland. Også i vår tid ser vi en uvilje mot å ta imot fremmede med funksjonsnedsettelse som flyktninger. I 2014 nektet således den norske regjeringen å ta imot 123 syriske flyktninger med funksjonsnedsettelse som en del av kvoten på 1000 syriske flyktninger:

[D]e fleste av syriske flyktninger som fikk avslag fikk det fordi de selv eller noen i familien trengte medisinsk oppfølging. Dette omfattet flyktninger med: medfødte fysiske handicap, autisme, cerebral parese, multipel sklerose, tunge psykiske lidelser. Enkelte var også bombeofre med skader etter krigen i Syria (Johansen, 2014).

Begrunnelsen for å nekte disse 123 menneskene å komme til Norge var delvis økonomisk, UDI antok at de fleste av disse ville trenge institusjonsplass (Johansen, 2014). Det signalet regjeringen sender med vedtaket fra 2014, er at mennesker med funksjonsnedsettelse er en byrde samfunnet vil unngå å ta på seg. Både immigrasjonspolitikken i USA i det 19. og det 20. århundret og den norske regjeringens vedtak i 2014 er vanskelig å forene med anerkjennelse av mennesker med funksjonsnedsettelse som likeverdige med like rettigheter. Likestillingsombudet argumenterte i 2014 for at *FN-konvensjonen om rettighetene til personer med nedsatt funksjonsevne*, som ble ratifisert av Norge i 2013, forpliktet Norge til å hjelpe, og hevdet at regjeringens vedtak var uverdige (Johansen, 2014). Begge disse eksemplene fra immigrasjonspolitikken, med et århundre i tidsforskjell, viser hvordan noen mennesker blir vurdert som uønskede på grunnlag av funksjonsevne, kroppslige variasjoner og helsetilstand.

Medisinens suksess som vitenskap har bidratt til å utvikle en forståelse av funksjonsnedsettelse som fremmed og derfor noe som bør bekjempes.

Forestillingen om funksjonsnedsettelse som uønsket har ført til en eugenisk tenkning om at et godt liv er et liv uten funksjonsnedsettelse (Garland-Thomson, 2012). En brutal konsekvens av den eugeniske tenkningen var etableringen av eutanasiprogrammet under nazi-regimet i den såkalte T 4-aksjonen (Friedlander, 1994). De mennesker som ble sterilisert og senere drept av naziregimet, var borgere med ulike former for kognitive, psykiske og fysiske funksjonsnedsettelser. Naziregimet brukte ekstreme metoder for å forhindre funksjonsnedsettelse, men det er viktig å erkjenne at den eugeniske tenkning og praksis går lenger tilbake enn naziregimet og fortsatte også etter at dette regimet var nedkjempet (Simonsen, 2000; Friedlander, 1994; Aas & Vestgaarden og, 2014).

Funksjonshemming som kategori blir i moderniteten skapt først gjennom etableringen av en form for normalitet forstått som et menneske med alle funksjonsevner i behold. Det er dette som blir gjort til det statistisk normale og verdsatte. Dernest ble mennesker med funksjonsnedsettelse karakterisert som *avvikende* fra denne normen (Grue og Heiberg, 2006). Dette er mennesker som skiller seg fra en forventet og verdsatt normalitet. Når noen defineres som avvikende, melder spørsmålet seg om samfunnet er rett sted for disse, eller om de som har funksjonsnedsettelse skal være andre steder. Ideen om *avsondring* vokste fram, og mennesker ble isolert på gårder eller i lokalsamfunn. Dette ble sett på som uverdige liv, og derfor ble det etablert større sentralinstitusjoner for dem med fysiske og psykiske funksjonsnedsettelser og sansetap. Disse nye institusjonene hadde ofte også egne kapell. Derfor var de som på denne måten ble definert som annerledes, sjelden å se både i byen og i kirken. Institusjonene etablerte rom for mennesker som ble regnet som annerledes og lite egnet til å leve i den moderne verdenen som vokste fram.

## Martha Nussbaum om deltakelse og tilknytning

I motsetning til sentralinstitusjoner og segregering preges dagens norske samfunn av en politikk som vektlegger verdiene inkludering og medborgerskap. Mennesker som er like i verdighet skal ha mulighet til å leve i samsvar med sin iboende verdighet. Hvordan disse verdiene kommer til uttrykk i praksis, varierer, og det er på dette området behov for nye forbindelser mellom teori og praksis. Martha Nussbaums rettferdighetsteori, som kan underbygge

inkludering og likeverd, har en *romlig* dimensjon idet den utdyper tilknytning og det å kunne ha innflytelse på sine omgivelser materielt og politisk. Tilknytning omfatter ifølge Nussbaum både å ha mulighet til å leve sammen med andre og å ha det sosiale grunnlaget for selvrespekt (Nussbaum, 2007). Et sosialt grunnlag for selvrespekt oppleves blant annet ved å kunne leve i et samfunn som er tilrettelagt slik at det er mulig å ta del i fellesskapets praksiser.

Nussbaum forankrer sin tenkning i en forståelse av menneskers absolutte verdi. *Som* mennesker er alle like i verdighet, og denne verdigheten kan krenkes, men ikke oppheves. Den romlige dimensjonen kommer til uttrykk når Nussbaum argumenterer for at det er samfunnets oppgave å legge til rette for at mennesker som er ulike og derfor har forskjellige behov for tilrettelegging, skal kunne leve i et samfunn som preges av tilrettelegging allment sett. Det betyr at samfunnets utforming skal gi rom for at noen borgere bruker rullestol, mens andre går på beina, noen er blinde og synshemmede, og andre ser. Noen har kognitive funksjonsnedsettelse og trenger for eksempel støtte til å ta gode beslutninger, mens andre kan praktisere selvbestemmelse og ha større innflytelse over eget liv og egne livsvalg. Noen er hørselshemmede og bruker tegnspråk, andre har utfordringer i møte med samfunnets kompleksitet og digitalisering. Men alle skal til en viss grad ha innflytelse over sine omgivelser og bli regnet med når beslutninger skal tas. Å kunne ha innflytelse over sine omgivelser kommer til uttrykk i både å bli tatt hensyn til av myndighetene for eksempel i utformingen av offentlige rom og sosiale praksiser, og selv å kunne påvirke sine omgivelser politisk og materielt. Deltakelse i lokalsamfunn som medborger er en måte å erfare tilknytning til lokalsamfunnet på.

Nussbaum argumenterer for at å bli inkludert i et større «vi», å kunne tilhøre et fellesskaps «circle of concern», er viktig for å motvirke diskriminering og marginalisering (Nussbaum, 2013). Med uttrykket «circle of concern» mener hun de som regnes med, som tilhørende et større politisk og demokratisk «vi». Hun hevder at lovgivning som motvirker diskriminering er viktig, men at dette alene ikke er tilstrekkelig til å motvirke ekskludering og fremme mangfoldige fellesskap av likeverdige mennesker. For å oppnå inkludering må de som er privilegerte utvide forståelsen av hvem som angår en selv. Politikken må støttes av følelse og medfølelse, *empati*. Empati forutsetter en vilje til å sette seg inn i et annet menneskes liv og vanskeligheter.

Denne viljen til å sette seg inn i en annens situasjon krever en evne til å foreta en distinksjon mellom selvet og den andre, altså en anerkjennelse av at den andre finnes og er forskjellig fra meg selv. Dette er en form for *imaginative displacement* (Nussbaum 2013, s. 146). Empati innebærer noe som er moralsk verdifullt i seg selv, nemlig «a recognition of the other as a center of experience» (Nussbaum, 2013, s. 146). Her ligger en helt grunnleggende forutsetning for likeverd og tilhørighet, at den andre, som er annerledes enn meg selv, har et eget perspektiv og en erfaring som er viktig. Inkludering og medborgerskap forutsetter da et samfunn hvor den enkelte borger kan innlemmes i det som er en delt følelse av medborgerskap. Ikke bare mitt perspektiv er viktig, men også den andres perspektiv, som i større eller mindre grad er forskjellig fra mitt eget.

Dette kan bidra til å belyse hva som skjer i gudstjenesten som ble beskrevet tidligere. Spidergruppens medlemmer deltar reelt og deler rommet med de andre i menigheten. Gruppens medlemmer er ikke til stede som fremmede gjester, men er en del av menigheten, som det åpne fellesskapet en menighet er. I samtale med en av prestene ble det understreket at gruppen bidrar til å forankre messen i folket og dermed til å praktisere en levende og inkluderende *folkekirke*. Medlemmene i spidergruppen tilhører både spiderbevegelsen og menigheten. Tilhørigheten til spidergruppen viser seg helt konkret i bruk av den uniformen som kjennetegner spiderbevegelsen, nemlig *spideruniformen*.

Tilknytningen til menigheten kommer til uttrykk i de tjenester gruppen utfører i menigheten, som å gå i prosesjon før gudstjenesten, dramatisere evangelieteksten, lese tekstene og bære fram elementene til nattverden. Tilhørigheten til kirken som et større gudstjenestefeirende fellesskap kommer også til uttrykk gjennom denne praksisen. Dermed kan man si at menigheten kan erfare tilhørighet i flere dimensjoner, både helt konkret og individuelt på mikronivå og tilhørighet til den universelle kirke. Spidergruppen tar del i fellesskap ved å dele gudstjenesten og være inkludert i Guds menighet på jord. Menighetens blick på spidergruppen, og medlemmene i spidergruppens blick på menigheten, er da et gjensidig anerkjennelsens blick. Det er viktig å forstå det som skjer som *deltakelse*, gruppens medlemmer tar del i gudstjenesten ved å ta del i det mottakende fellesskapet. Spidergruppens medlemmer hører til som en del av helheten som utgjøres av det gudstjenestefeirende fellesskapet. Som andre går de inn i og tar del i den handlingen en gudstjeneste er.

## Ulike mennesker deler samme rom

Det har vært og er fremdeles uvanlig at mennesker med funksjonsnedsettelse inntar synlige roller i offentlige praksiser, som for eksempel en gudstjeneste. Et bærende perspektiv i denne antologien er Foucaults begrep om heterotopier som preger og former oss. Jeg skal her trekke inn dette perspektivet for å belyse spørsmålet om inkludering av mennesker som har vært ekskludert. Ifølge Foucault konstituerer alle samfunn steder og fellesskap som danner motsatser til de steder og fellesskap som er allmenne og felles. Disse *andre stedene* kan lokaliseres romlig, men er likevel i en forstand *utenfor*, han kaller slike steder «heterotopier» (Foucault, 1986 og kap. 1). Heterotopier gir rom for andre mennesker, som på visse måter karakteriseres som annerledes. Foucaults begrep om heterotopi kan kaste lys over inkludering på grunnlag av en undersøkelse av rom på et strukturnivå. Hans perspektiv gir et kritisk potensial for analysen av fellesskap og steder som er planlagt for å kunne være felles, fordi det kan avdekke at alle mennesker ikke har likeverdig tilgang til rommene som skal være allmenne.

Institusjonene som ble etablert på 1900-tallet kan da forstås som «heterotopias of deviation», som skulle gi rom for dem som ikke hadde forutsetninger for å være til stede i samfunnets majoritetsrom. Denne formen for heterotopi gir rom for mennesker som er annerledes, og som gjerne også oppfører seg annerledes enn flertallet og det som forventes i et samfunn. I vårt kapitalistiske samfunn er dette gjerne mennesker som verken produserer eller konsumerer som forventet. *Heterotopias of deviation* kan brukes om de store institusjonene som ble bygget i forrige århundre, og som ble steder for dem som ble vurdert som ute av stand til å mestre livet i storsamfunnet (Foucault, 1986). Den svenske forfatteren Sara Stridsberg har gitt en rik beskrivelse av et slikt sted i romanen *Beckomberga* (Stridsberg, 2015). Beckomberga var Sveriges største institusjon for psykisk syke, og ble bygget og drevet fra starten av 1900-tallet. Institusjonen ble avvirket mot slutten av århundret, de som bodde og arbeidet der måtte da finne annet bosted og annet arbeid, og noen gikk til grunne. I eksempelet med speidergruppen kan vi kanskje si at denne formen for heterotopi er flyttet ut i et rom som er felles, gudstjenesterommet.

Å kunne leve i en verden som er felles, betyr ikke nødvendigvis å leve på samme måten eller å være på de samme stedene og gjøre de samme tingene. For eksempel er det slik at speidergruppen i menighetsfellesskapet består av

mennesker med kognitive funksjonsnedsettelse som deltar i gudstjenesten. De deltar som seg selv og viser på den måten at dette gjelder allment. Alle deltar i en gudstjeneste som seg selv og viser noe av seg selv, og bidrar dermed til fellesskapenes mangfold.

## Fra institusjoner til inkludering

Institusjonene som mennesker ble henvist til å bo i, kan karakteriseres som *heterotopier* og dekket behovet for rom å leve i for dem som ble sett på som annerledes. Men maktforholdene var asymmetriske, og menneskene som bodde der ble isolert fra lokalsamfunn. Det var vanskelig å oppnå likeverd og medborgerskap i avgrensede, segregerte fellesskap (Sandvin og Hutchinson, 2014). Allerede fra 1982 ble det juridisk slått fast at en person som ikke ønsket å bo i institusjon skulle få mulighet til å leve i et lokalsamfunn sammen med andre (Seip, 1984).

I Norge ble derfor de store institusjonene nedlagt utover på 1990-tallet. Omsorgen for utviklingshemmede ble omorganisert. Staten overførte ansvaret til kommunene gjennom ansvarsreformen, og kommunene fikk i oppgave å legge til rette for at de som før hadde bodd i institusjoner, nå kunne bo i lokalsamfunn og egne hjem (Söderström og Tøssebro, 2011). Speidergruppens medlemmer i det ovenfor omtalte eksempelet bor ikke i en stor institusjon, men i egne hjem og i mindre botilbud med tilrettelagte tjenester. De som er født før nedleggelsen av de statlige sentralinstitusjonene, har tidligere bodd i slike institusjoner og er konkrete eksempler på at de nå, som enkeltpersoner, erfarer forankring i et lokalsamfunn. I dag tar hver av dem del i lokale aktiviteter og former aktivitetene, for eksempel en høymesse. På den måten viser lokalsamfunnet at det er plass til dem som før var henvist til et liv utenfor fellesskapene. De konkrete enkeltmenneskene har beveget seg fra å bo avsondret, i «heterotopi of deviation» (Foucault, 1986), til en tilværelse i et lokalsamfunn preget av inkludering og likeverd.

En heterotopi eksisterer ikke alene, men i et dynamisk forhold til det som ikke er en heterotopi, altså majoritetsrommet. I eksempelet med speidergruppen i menigheten er majoritetsrommet forandret ved at de som før var utenfor, nå er en del av dette majoritetsrommet. Vi kan bruke begrepet *heterotopi* for å forstå tilhørighet og fellesskap, fremmedhet og eksklusjon som erfares av ulike mennesker i dagens samfunn. Et byrom og en kirke som brukes av mennesker

som tidligere har vært ekskludert og som er synlig annerledes, blir preget av at andre mennesker bruker stedene. Høymessen som praksis får nye meningsinnhold når nye subjekter preger praksisene. Både i et byrom og i et kirkerom ligger det i materiell og sosial utforming en taus forventning om hvem som er påtenkt å skulle delta i ulike roller, for eksempel som prest, medliturg og forkytter. En trapp opp til en prekestol indikerer for eksempel at den som skal forkynde evangeliet fra dette stedet, må kunne bestige en trapp. Vanskelige tilgjengelige tekster indikerer at den som skal ha en forkytterrolle, kan lese og fortolke tekster.

Når praksiser blir romlige, gir de også rom for noen personer og kan ekskludere andre. Det Nussbaum imidlertid påpeker, er at for at nye fellesskap skal etableres, trengs det både en endring i politikk og lovgivning og en endring i følelser. De som tidligere er blitt oppfattet som fremmede, må bli inkludert i en delt følelse av tilhørighet, altså at vi hver især ikke er borgere isolert, men nettopp er borgere sammen med andre, som også er borgere. Det er dette som ligger i begrepet *medborger*. For at vi skal kunne unngå et samfunn hvor noen mennesker faller utenfor og ekskluderes fra samfunnet som er felles, må vi anerkjenne andre både som annerledes og som likeverdige. Hvert menneske er et mål i seg selv, som Kant formulerte det. I Kants antropologi står menneskers fornuft sentralt som konstituerende for menneskeverdet. Hans prioritering av fornuften er blitt kritisert av flere, blant dem Martha Nussbaum, som forankrer menneskets verdighet og ukrenkelighet i vår kroppslige sårbarhet (Nussbaum, 2007; Lid, 2012) Den som er privilegert har som moralsk oppgave å utvide politiske og sosiale fellesskap, slik at de som har vært ekskludert, kan finne sin plass og danne nye romlige fellesskap.

## Fra inkludering til medborgerskap

Å være borger i et samfunn handler om å ha del i fellesgoder, plikter og ansvar. Den enkelte lærer å være borger gjennom å ta del i praksiser, som for eksempel en gudstjeneste eller å bruke et byrom. Wyller skriver, med henvisning til Foucault, at kompensatoriske heterotopier er steder for læring av en tenkt idealisert, «perfekt» praksis (se kapittel 2). Når fellesrommene, gjennom inkludering, preges av ny diversitet, forandres

vilkårene for alle som bruker disse fellesrommene. Å gå fra å være en trygg majoritet til å bli en del av et stort mangfoldig fellesskap kan være smertefullt. Borgeren er ikke lenger mannen med forsørgeransvar og samfunnsansvar. Alle mennesker har del i det å være borger i et samfunn, og er derfor medborgere, borgere sammen med andre borgere i rom som er felles og skal inkludere allment. De nye heterotopier er derfor også rom for nye former for medborgerskap.

Byers og tettsteders offentlige rom er steder hvor et samfunn viser hvem som hører til, og hvem som ikke er inkludert. Byplanleggingens politiske og juridiske reguleringer får materielle uttrykk som sier noe om hvem som er forventet å være til stede hvor, og hva de forskjellige offentlige rommene kan brukes til, og hva de ikke kan brukes til. Det er demokratisk viktig at alle kan være til stede i byens offentlige rom, for eksempel på merkedager som grunnlovsdagen, ved politiske demonstrasjoner eller for bare å være en del av gatelivet. Et allment tilgjengelig byrom er en nødvendig forutsetning for at anerkjennelse av ulike mennesker som likeverdige borgere skal kunne finne sted (Garland-Thomson, 2009, s. 158). Å bli sett på av andre kan også fortolkes som en dimensjon ved menneskers sårbarhet. En allmenn rett til å være *til stede*, som den man er, er en sentral kjerne i forståelsen av byen som et *offentlig* sted.

Funksjonshemming som fenomen og erfaring aktualiserer rett til byliv som en sosial rettighet, fordi mennesker med ulike funksjonsnedsettelse har vært ekskludert fra byens rom og henvist til private rom, som i hjem, på asyl og institusjoner. Den som ikke har tilgang til felles privilegier, oppfattes gjerne som fremmed. Fremmedgjøringen er feil i etisk forstand fordi den andre ikke anerkjennes som en person som har et perspektiv og en integritet som skal tas hensyn til. Allmenn og likeverdig tilgjengelighet er viktig for anerkjennelse av likeverd og erkjennelse av at et rikt menneskelig mangfold finnes. Da aktivist, skuespiller og forfatter Marte Wexelsen Goksøyr holdt tale ved grunnlovsjubileet på Eidsvoll i februar 2014, minnet hun, bare ved å være der og holde talen, om at hun, en voksen kvinne med Downs syndrom, finnes og skal tas hensyn til og gis livsmuligheter på linje med andre (Lid, 2015; Goksøyr, 2014). I tillegg til talens innhold var dette i seg selv et verdifullt aspekt ved at talen ble holdt av nettopp henne. Det oppstår en form for anerkjennelse gjennom det å kunne være til stede på de samme steder.



Jeg skal nå gå videre ved å diskutere medborgerskap i lys av kunstverket «Liberté» av Lars Ø. Ramberg, som ble plassert på Eidsvoll's plass utenfor Stortinget nettopp i 2014, som var året for grunnlovsjubileet. Verket består av tre toaletter i trikolorens farger, rødt, hvitt og blått. På taket av hvert av toalettene står «Frihet», «likhet» og «brorskap» på fransk. Toalettene kan benyttes av folk i byen, som får tilgang til å bruke dem mot å betale en mindre sum penger på en betalingsautomat. Slik dekker verket et universelt menneskelig behov, tilgang til toalett, noe som har betydning for sosial rettferdighet fordi manglende tilgang til toalett i offentlige rom forhindrer tilgang til disse rommene (Plaskow, 2008). Ifølge KORO, som er ansvarlig for at flest mulig får oppleve kunst i offentlige rom, berører verket «aktuelle spørsmål i vår samtid som nasjonal identitet, uavhengighet og vår forståelse av demokrati og offentlighet» (KORO, 2014). Ved utplasseringen av verket ble det etablert en liten, forhøyet plattform som verket står på. Den som vil benytte toalettene eller se dem på helt nært hold, må altså klare å manøvrere seg opp ca. 35 cm på selve plattformen. Dermed ekskluderer verket i praksis de borgerne som ikke kan stige opp på en slik høyde, for eksempel rullestolbrukere.

Den som er interessert i verket og bruker rullestol, opplever dermed manglende tilgang. Vedkommende møter i kurateringen av verket ikke å være inkludert i den implisitte forståelsen av borger. Når verket nettopp tematiserer forståelser av demokrati, offentlighet og nasjonal identitet, er dette en alvorlig ekskludering av enkeltpersoner og grupper. Verket framstår som lite sensitivt overfor mekanismer som ekskluderer bevegelseshemmede. Ved å ekskludere noen borgere illustrerer «Liberté» at bruken av offentlige rom har med sosial rettferdighet og medborgerskap å gjøre. Nettopp dette forholdet som fører til ekskludering, ses antakelig mest tydelig av personer som selv erfarer barrieren. For andre kan plattformen framstå som en måte å samle de tre toalettene som utgjør verket på.

Verket «Liberté» danner dermed et motstykke til medlemmene i speidergruppen som deltar i gudstjenesten. På plassen foran Stortinget er det ikke lagt til rette for at de som skal ta verket i bruk, er mennesker som er ulike i funksjonsevner. Selv om steder og mennesker har en form for fleksibilitet og elastisitet, er det grenser for hvor fleksible menneskene er. Derfor må de som skal bruke et sted, også kunne prege utformingen av stedet. Verket «Liberté» kan kanskje få en ny og mer inviterende utplassering dersom KORO og Oslo kommune erkjenner at variasjoner i funksjonsevne tilhører menneskelivets

mangfold og derfor må tas høyde for i planlegging og utforming av offentlige rom og møblering og kuratering av kunst i offentlige rom.

Fra middelalderen og fram mot moderne tid har mennesker med funksjonsnedsettelse og kroppslige variasjoner blitt behandlet som noe mellom menneske og beist, ikke-menneske (Paré 1982). Ved å bli definert som ikke-mennesker, fremmede, etableres det en klar distanse som også gir mulighet for umenneskelig behandling, for eksempel i «freak show» eller utryddelse i form av eugenikk eller eutanasi (Garland-Thomson, 2009 og 2012). Blikket som ser og vurderer den fremmede, balanserer mellom avsky og anerkjennelse.

Følelsen av *avsky* (disgust) preger en kulturs forståelse av hvem og hva som ikke anerkjennes som likeverdige mennesker. Både seksuell orientering, religiøs praksis, sykdomsdiagnoser og genetiske og kroppslige variasjoner kan frambringe avsky (Nussbaum, 2004). Derfor har slike forhold vært forsøkt tonet ned eller holdt skjult for ikke å framstå som fremmede. Følelsen av avsky er en faktor som virker ekskluderende og diskriminerende. Men også anerkjennelse bygger på en følelse, følelsen av å gjenkjenne den andre som en som er likeverdig med en selv.

## Heterotopisk mulighetsrom

Tilknytning og fremmedhet, inkludering og ekskludering er både romlige og sosiale kategorier i den forstand at for eksempel tilknytning og ekskludering helt konkret finner sted. På et sosialt, mellommenneskelig nivå handler dette om hvordan vi møter andre, og hvilke politiske og juridiske mekanismer som er egnet for å legge til rette for tilhørighet. En viktig forutsetning for å oppnå inkludering er at mennesker opplever tilhørighet til hverandre og til fellesskapet. Bernhard Waldenfelds bruker begrepet *pathos* om den følelsen som synet av den andre kan vekke i en selv, medfølelsen, at jeg helt konkret kan føle med den andre. Pathos kan oppstå der ulike mennesker deler det samme rom, og ulikheten, annerledesheten, kommer til syne. Pathos kan knyttes til en erkjennelse av felles vilkår som sårbare og avhengige mennesker, men fører ikke nødvendigvis til at ulikhetene i privilegier og ressurser nivelleres. Waldenfelds påpeker at fremmedhet er relatert til utilgjengelighet og mangel på tilhørighet, og kommer til uttrykk ved at noe som skal være felles, er utilgjengelig for en

mindre gruppe mennesker. Da kan utilgjengeligheten gi en følelse av ikke å tilhøre, ikke å være tilknyttet fellesskapet (Waldenfels, 2011, s. 80).

I de siste årene har det, som vi har sett, skjedd store endringer politisk og juridisk. Institusjoner er nedlagt, alle skal ha mulighet til å bo og leve i lokalsamfunn, og diskriminering på grunnlag av funksjonsevne er forbudt (Lid, 2013). Men det er ikke slik at ny politikk og lovgivning med nødvendighet får konkrete konsekvenser for enkeltmenneskers opplevelse av tilhørighet og medborgerskap. Verket «Liberté» viser for eksempel at myndighetene ikke har tatt med i betraktningen at borgerne, som skal kunne oppleve verket, er personer som er ulike, også hva angår funksjonsevner. Nussbaum involverer både et individnivå og et overordnet politisk nivå i sin tenkning om medborgerskap. Dermed unngår hun å redusere inkludering og medborgerskap til abstrakte teoretiske begreper. I stedet undersøker hun praktiske og politiske konsekvenser av medborgerskap. Slik bidrar hennes arbeid til å forstå at en følelse av medborgerskap alltid er *noens* følelse av å være medborger. Det etiske alvoret består i at det er konkrete enkeltmennesker som skal kunne oppleve medborgerskap i konkrete situasjoner.

I politiske prosesser som har til formål å styrke likeverd, er det nødvendig å spørre etter enkeltmenneskers erfaringer av ekskludering. I dag brukes medborgerskap i nye sammenhenger, som for eksempel innenfor helse- og sosialpolitikken (Meld. St. 29 (2012–2013) «Morgendagens omsorg»; NOU 2017:16 «På lik linje: Åtte løft for å realisere grunnleggende rettigheter for mennesker med utviklingshemming»). Medborgerskap som et aspekt ved forståelsen av mennesket som borger i et samfunn sammen med andre kan ikke praktiseres på lik måte for mennesker som er ulike. For en person med kognitiv funksjonsnedsettelse vil medborgerskap for eksempel kunne handle om å få støtte til å være borger i et samfunn, og de relasjonelle aspektene ved medborgerskap er derfor viktige.

Denne utviklingen viser at vi trenger å komme videre fra en forståelse av majoritetsbefolkning og minoriteter og over mot en realistisk forståelse av menneskelig mangfold. Funksjonshemming er en åpen kategori; variasjoner i funksjonsevne preger alle menneskers liv fra fødsel til død, i stor og liten grad. Samtidig er funksjonsnedsettelse også en særskilt kategori som noen mennesker identifiserer seg med eller blir identifisert med av velferdsstaten eller av andre mennesker. Og noen av oss lever gjennom hele livet med kroniske sykdommer eller funksjonsnedsettelser. Når en person som har tilhørt majoriteten, får ny tilhørighet til en minoritet, for eksempel ved å bli gammel

og pensjoneres eller ved å få funksjonsnedsettelse, utfordres også det selvfølgelig i å høre til.

Offentlige rom som byrom og kirkerom kan gjennom praksis og utforming bidra til at variasjoner i funksjonsevne helt konkret gis rom som en del av et menneskelig mangfold, og dermed motvirke at funksjonshemmede ekskluderes og forstås som *fremmede*. Foucaults begrep om heterotopier kan være produktivt for å utvikle et kritisk perspektiv på de konkrete steder majoritetsbefolkningen antar at er felles og allment tilgjengelige. Er det mulig at fellesrommene har rom for personer som har vært ekskludert og henvist til å leve utenfor samfunnet eller i institusjoner? Politikken bygger på en forventning om at mangfold reelt sett er en mulighet, nettopp ved å ta i bruk medborgerskap som et positivt begrep i politikkkutforming (Meld. St. 29 (2012–2013) og NOU 2016: 17). Men dette er ikke et «hokuspokus» som friksjonsfritt skaper medborgerskap ved å nevne det. Nussbaums bidrag er derfor viktig for å konkretisere hvordan et samfunn kan støtte borgernes muligheter til å leve i samsvar med sin verdighet.

## Likeverd som teori og praksis

Gjennom selve bruken av rom dannes også muligheter for tilknytning. Som vi har sett av dette kapittelets eksempler, er følelsen av medborgerskap gjensidig og dynamisk og ikke ensidig og statisk. Inkludering og ekskludering skjer i prosesser hvor grupper og enkeltmennesker inkluderes i forestillingen om hvem som er borger og deltaker i fellesskap. Det er viktig for selvfølelsen og opplevelsen av likeverd å kunne ha innflytelse på sine omgivelser. Nussbaum foreslår at en slik innflytelse kan være politisk og materiell, og ser dette som uttrykk for anerkjennelse (Nussbaum, 2007).

Steder og rom dannes gjennom bruk og praksis. Funksjonshemming som erfaring og variasjoner i funksjonsevne som vilkår er særlig interessant for en analyse av muligheter for medborgerskap, fordi både sosiale, kulturelle og materielle barrierer kan hindre deltakelse. Som vi har sett, har det vestlige samfunn generelt og særlig nordiske velferdsstater gått fra en politikk for segregering i egne institusjoner til en inkluderingslinje for politikken hvor alle skal delta på de samme arenaer og bo i lokalsamfunn. Kan man kalle nye rom som preges av allmenn inkludering, for heterotopier? Disse rommene blir kanskje i praksis nye heterotopier som finner sted innenfor de rommene som er felles, for eksempel i en gudstjeneste. Hvis heterotopiske praksiser

får handlingsrom i fellesrommene, vil disse praksisene ha mulighet til å påvirke rommene og det som skjer i rommene på nye måter. For 40 år siden var det sjelden å se rampe og toalett for rullestolbrukere, i dag er disse konkrete uttrykkene for tilgjengelighet en del av fellesrommene og signaliserer inkludering og likeverd. Derfor blir det ekstra synlig når verket *Liberté*, som tematiserer medborgerskap og demokrati, ikke gjenspeiler likeverd gjennom utformingen.

Det er imidlertid viktig å fastholde at Nussbaum har rett i at medborgerskap ikke kan avgrenses til å handle om lovgivning og fysisk utforming. Det har også med følelser å gjøre. De av oss som anses å være fremmede, kan hos majoriteten vekke en følelse av avsky og fremmedhet eller medfølelse og anerkjennelse. Derfor trenger vi kritiske blikk på rom og fellesskap som kan undersøke om praksisene fører til inkludering eller ekskludering. Foucault kan bidra med et slikt kritisk blikk ved å vise *hvem* som er blitt ekskludert, og at ekskludering er både konkret og romlig. Jeg har her argumentert for at nye inkluderende rom kan forstås som heterotopiske rom. Men det er en forutsetning at medborgerskap gjennomtenkes på ny med respekt for menneskelig mangfold og rommets betydning for opplevd medborgerskap.

## Litteratur

- Askheim, O.P. (2012). *Empowerment i helse- og sosialfaglig arbeid: floskel, styringsverktøy, eller frigjøringsstrategi?* Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Baynton, D.C. (2015). Defect: A selective reinterpretation of American immigration history. In N.J. Hirschmann & B. Linker (red.), *Civil Disabilities: Citizenship, Membership and Belonging* (pp. 44–64). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Fangen, K. (2010). *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- FN (2008) Konvensjon om rettighetene til mennesker med nedsatt funksjonsevne.
- Foucault, M. (1986). Of Other Spaces. Utopias and Heterotopias, *Diacritics*, 16, s. 22–27.
- Friedlander, H. (1994). Step by Step: The Expansion of Murder, 1939–1941, *German Studies Review*, 17(3), 495–507.
- Garland-Thomson, R. (2009). *Staring: how we look*. Oxford: Oxford University Press.
- Garland-Thomson, R. (2012). The case for Conserving Disability, *Bioethical Inquiry*, (9), 339–355.
- Grue, L. and Heiberg, A. (2006). Notes on the history of normality – Reflections on the work of Quetelet and Galton, *Scandinavian Journal of Disability Research*, 8(4), 232–246.

- Johansen, P.A. «Uverdige at Norge sier nei til syriske flyktninger», *Aftenposten*, 26.08.2014  
<http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/--Uverdige-at-Norge-sier-nei-til-syke-flyktninger-7681099.html> lastet ned 06.03.2017
- Lid, I.M. (2012). Variasjoner i funksjonsevne som vilkår: En diskusjon av funksjonshemming og menneskesyn i lys av Martha Nussbaums politiske filosofi, *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, (2), 130–145.
- Lid, I.M. (2013). *Universell utforming: verdigrunnlag, kunnskap og praksis*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Lid, I.M. (2014). Retten til byen og bylivet, *Plan: Tidsskrift for samfunnsplanlegging, byplan og regional utvikling*, nr. 5, 16–21.
- Lid, I.M. (2015). Vulnerability and disability: a citizenship perspective, *Disability & Society*, 30(10), 1554–1567. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/09687599.2015.1113162>
- Meld. St. 29 (2012–2013). «Morgendagens omsorg». Oslo: Helse- og omsorgsdepartementet.
- Nov 2016:17 «På lik linje» Åtte løft for å realisere grunnleggende rettigheter for personer med utviklingshemming. Oslo: Barne- og likestillingsdepartementet.
- Nussbaum, M.C. (2004). *Hiding from humanity: disgust, shame, and the law*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Nussbaum, M.C. (2007). *Frontiers of justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M.C. (2013). *Political emotions: why love matters for justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Paré, A. (1982). *On monsters and marvels* (J. L. Pallister, Trans.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Plaskow, J. (2008). Embodiment, Elimination, and the Role of Toilets in Struggles for Social Justice. *Cross Currents*, 58(1), 51–64.
- Sandvin, J.T. and Hutchinson, G.S. (2014). Selvbestemmelse og medborgerskap for mennesker med utviklingshemming; et livsløpsperspektiv. *UiN-rapport 8/2014*. Universitetet i Nordland.
- Seip, A.-L. (1994). *Veiene til velferdsstaten: Norsk sosialpolitikk 1920–75*. Oslo: Gyldendal Norsk forlag.
- Simonsen, E. (2000). *Vitenskap og profesjonskamp: Opplæring av døve og åndsvake i Norge 1881–1963*. Oslo: Unipub.
- Simonsen, K. (2010). Rumlig praksis: Konstitusjon af rum mellem materialitet og representation. *Slagmark. Tidsskrift for idehistorie*, nr 57, s. 35–47.
- Stiker, H.-J. (1999). *A history of disability*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.
- Stridsberg, S. (2015). *Beckomberga: Ode till min familj*. Stockholm: Albert Bonniers förlag
- Söderström, S. & Tøssebro, J. (2011). Innfridde mål eller brutte visjoner? Trondheim: NTNU Samfunnsforskning.

Waldenfels, B. (2011). *Phenomenology of the alien: basic concepts*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Aas, S. & Vestgården, T. (2014). *Skammens historie: den norske stats mørke sider 1814–2014*. Oslo: Cappelen Damm.

## Nettreferanser

Goksøyr, M.W. (2014). Tale ved grunnlovsjubileet. <https://www.youtube.com/watch?v=YY6vTQR-9E> lastet ned 15. mai, 2017.

KORO: <http://koro.no/prosjekter/liberte> lastet ned 22. juni 2016.

United States Holocaust museum: <https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10005200> lastet ned 22. juni 2016.

## KAPITTEL 4

# Hverdagsmarginalisering og bytilhørighet

*Kaia Schultz Rønsdal*

Med utgangspunkt i fortellingen i innledningskapitlet, som omhandler møter mellom en tigger og en daglig forbipasserende, ser denne artikkelen på hvordan møter mellom ulike mennesker i byen kan diskuteres og forstås. Det som vektlegges er rommene disse møtene konstituerer og foregår i, for eksempel på en T-banestasjon, som både er pendlerens sted på vei til et annet, og tiggerens sted som selve stedet hun eller han skal til. Begge har rett til å være der, og begge anser det som «sitt», og begge tilstedeværelse har betydning for den andre. Det teoretiske perspektivet som brukes til denne vektleggingen av rommet i de sosiale møtene omhandler rommenes produksjon, og kommer fra Henri Lefebvre. For å finne og analysere detaljene i rommene som avdekkes når sosiale møter forstås med utgangspunkt i rommet, brukes også fenomenologiske teorier. Gjennom analysene og eksemplene i artikkelen diskuteres betydningen av disse for en bestemt fortolkning av hvordan citizenship, eller sosial tilhørighet, kan forstås og videreutvikles.

Starting with a narrative from the introductory chapter about encounters between a beggar and a daily passer-by, this article explores how encounters between different people in the city may be discussed and understood. The emphasis is on the spaces these encounters constitute and take place in: for example at a subway station, which is both the space of the commuter on his way to somewhere else, as well as the beggar's space, a place where he or she spends the day. Both have the right to be there, and both may consider the space «theirs», and their presence has meaning for them both. The theoretical perspective of the production of space is used in this emphasis on the spaces of social encounters, and stems from Henri Lefebvre. To find and analyze the details in the spaces revealed when social encounters are understood from a



spatial perspective, phenomenological theories are used. Through analysis and the examples in the article, their significance for a specific interpretation of how citizenship or social belonging may be understood and developed is discussed.

## Innledning

I dagliglivet støter vi på mennesker vi ikke kjenner, fremmede. Noen av disse er mennesker som vi ikke har truffet eller hilst på, og som vi slik tenker at er fremmede. De ligner oss, og vi føler kanskje at vi har samme tilhørighet. Hvis vi snakker til dem, vil vi regne med at de ikke bare forstår ordene våre, men også innholdet, som er basert på det vi regner med at vi har felles, for eksempel våre følelser til hvor varmt det er ute, eller hvor mye det regner. Men så er det andre fremmede, noen som ikke bare er mennesker vi ikke kjenner, men som er mennesker som vi antar er mer fremmede, som vi antar er mer annerledes enn oss. Ofte handler det om mer enn etnisitet og bekledding eller tanker om dagens vær. Fremmedheten kan handle om at de ikke deltar i det vi anser som vanlige, daglige aktiviteter i det offentlige rom. Et eksempel kan være en tiggende romkvinne. Det mange opplever som utfordrende i møte med en tigger, er ikke ansiktet som ikke speiler vårt, eller klærne som ikke ligner våre, eller at vi ikke snakker samme språk. Utfordringen er at tiggeren kommer inn på stedene vi ferdes på og gjør helt andre ting enn vi tenker at voksne mennesker skal gjøre på dagtid, på et sted vi tenker at man ikke bare skal være. Dette endrer vårt eget forhold til stedet, vi føler oss kanskje mindre trygge eller mindre hjemme, nettopp fordi det er noen der som er oss fremmed. Et tilleggsaspekt ved denne fremmede er at vi gjerne erfarer gjennom media og egne inntrykk at mange av disse menneskene lever under svært vanskelige omstendigheter, noe som gjør at ikke bare konfronteres vi av den fremmedes tilstedeværelse som rokker ved vårt dagligliv, men mange utfordres også fordi vi konfronteres av den fremmedes sårbarhet og utsatthet. Vi kjenner kanskje på egen privilegerthet og tieren i lommen som man egentlig ikke har bruk for, men som man ikke vil gi bort, for da må man gi i morgen også, og hva med ham på neste hjørne?

I innledningen til denne boken er det en fortelling om de daglige møtene med tiggerne utenfor T-banestasjonen. Disse møtene med fremmede kan alle kjenne seg igjen i. Vi har alle delt denne eller lignede erfaringer i byomgivelser,

enten de er fjerne eller nære. I det følgende vil jeg ta utgangspunkt i et slikt, tenkt møte og gjøre rede for hvordan det kan fortolkes romlig med utgangspunkt i Henri Lefebvres teori om rommenes produksjon. Gjennom hans triadiske modell vil jeg vise hvordan den kan kaste nytt lys over møtet med tiggeren og andre tilsvarende møter.

Før jeg presenterer Lefebvres komplekse bidrag, vil jeg gjøre rede for hva jeg mener med det offentlige byrom i denne sammenhengen, og noen premisser for analyser av sted og rom.

## Det uklare offentlige byrommet

I denne boken presenteres mange ulike rom og steder, som fortolkes på ulike vis og med ulike teorier. Dog har alle aspekter ved seg som gjør det mulig å se dem som betydningsfulle utover det vi ser og tenker om dem ved første øyekast. Alle har de felles at de er steder og rom med bestemte funksjoner for dem som oppholder seg der, enten i den aktiviteten som gjøres eller i aktiviteten stedet er tiltenkt. For eksempel åpnes kirken utenfor Gøteborg for de papirløse migrantene, og aktiviteten som skal finne sted er å tilby ulike typer helse- og sosialhjelp. Og demensavdelingen er et sted som er helt bestemt strukturert og organisert til å fungere som noens hjem, samtidig som beboerne skal motta den nødvendige praktiske og medisinske hjelp og beskyttelse de trenger i sin sykdom.

Et offentlig byrom har gjerne litt vagere og uklare funksjoner og bruk. Det som gjør det offentlige rommet spesielt, er på den ene side at «alle» er velkomne og kan bruke det, og på den annen side at det er mange som bruker det feil. Jeg setter «alle» i anførselstegn, for det er slik at det er mennesker som blir bedt om å forsvinne fra et offentlig område fordi de for eksempel oppleves som uheldig for næringslivet. Det kan være en tiggende romkvinne eller en rufsete og kanskje uforutsigbar rusbruker. Til tross for at det er lov både å tigge og å se rufsete ut. Videre er det noen som bruker stedene feil. For eksempel hender det at noen bruker offentlige rom til aktiviteter vi normalt ser på som tilhørende hjemmet. Det kan være at noen sover på offentlige benker, eller at noen skifter klær, eller vasker seg med vann fra en fontene. Dette handler naturligvis også til en viss grad om hvem «alle» er, da vi antakelig ser an personen bak handlingen før vi tar stilling til om den er problematisk. Hvis vi synes personene ser ut som oss, og vi identifiserer oss med dem, regner vi med at

handlingen har en god forklaring, og tenker lite over den. Mens hvis personene er ulike oss, får handlingene annen betydning. Når vi blir usikre på andre på et sted, vil det endre vår opplevelse av å være der, for eksempel kan vi føle oss utrygge når fremmede tar for mye plass på et sted eller rom vi opplever som vårt. Med andre ord *er* det offentlige rom ikke åpent og likt for alle, i hvert fall ikke i praksis.

Videre kan et offentlig rom være stort og uoversiktlig, nettopp fordi det er så mange som gjør så mange ulike ting. Som et eksempel på en offentlig plass og park kan vi tenke oss Birkelunden i Oslo. Høyt oppe på Grünerløkka, mellom Grünerløkka skole og Paulus kirke ligger en stor, grønn parklignende plass, et offentlig rom til Oslo-beboerens fornøyelse. En varm sommerdag vil det her ligge folk og sole seg, noen har engangsgrill, folk krysser i alle retninger, på vei til jobb, kino, trikk og buss, barn er på vei hjem fra skolen, noen skal på kirkekonsert, noen spiller kubb i gresset, noen lufter hunden, og noen sitter på en benk og drikker boksøl. Noen går rundt og samler flasker, noen tigger penger og sigaretter, og noen hviler i gresset. Denne uoversiktligheten gjør at det foregår mange ting her som man ikke nødvendigvis legger merke til. Alle som er til stede har sin egen opplevelse av rommet og hva som foregår mens de er der. I Birkelunden, når en vennegjeng samles med grill og kubb, for soling og lek, vil det av dem oppleves som om de er på sin plass, og at de bruker den som den passer. Selskapet ved siden av, som kanskje drikker og skråler, føler nok også at de hører til og bruker stedet slik det er tenkt, men de to gruppene trives kanskje ikke godt med hverandre som nabo. Alle er i Birkelunden, alle er på samme sted, men alle er ikke i samme rom.

Rom og sted er altså ikke det samme i denne sammenhengen. Stedet er den geografiske plasseringen. Stedet, dets utforming og planmessige utførelse har betydning, og man kan fortolke stedet på mange måter, ikke minst dets betydning for menneskene som er der. For eksempel har et sykeværrels utsmykning og møblenes plassering betydning for pasienten og hennes helsestilstand, og også for hennes pårørende, sykepleiere og leger (Martinsen, 2001). Stedet har også betydning for rom. Når det her snakkes om rom, menes de sosiale, formative rommene som oppstår der mennesker kommer sammen. Det med andre ord snakk om sosial og romlig praksis (Simonsen, 2010). Når Lefebvre definerer rom (*space/espace*), mener han ikke stedet selv, da det fysiske rommet ikke har noen virkelighet eller noe innhold uten energien som utfolder seg der. Rommet blir virkelig gjennom sosiale prosesser,

relasjoner og sosial praksis (Lefebvre, 2007 [1974]). Med Simonsen kan vi si at vi må se rommet «ikke som noget der *er*, men som noget vi *gør*» (Simonsen, 2010, s. 38).

Slik kan vi si at tiggeren fra fortellingen i innledningen som sitter utenfor T-banestasjonen, sitter på et sted med flytende grenser. Hun sitter på et offentlig område og holder på med noe som ikke er ulovlig. Det kan likevel oppleves som ukomfortabelt og sjenerende for forbipasserende, og mange skulle kanskje ønske at vedkommende ikke var der, men personen er del av det offentlige stedet. Videre skapes det rom gjennom tiggeren og jeget i fortellingens praksis og relasjoner. Det er altså en sosial praksis som produserer dette rommet og gjør det sosialt produktivt (Stanek, 2011). Altså er det kanskje slik at det er rommet, mer enn stedet, som endres ved at tiggeren sitter der. For å utdype hva dette kan bety, vil jeg i det følgende presentere Lefebvres analysemodell.

## Rommenes produksjon

Et sted å starte når man skal forsøke å forstå Lefebvres teori om rommets produksjon, er ifølge Kirsten Simonsen (2010) Merleau-Pontys persepsjonsbegrep. Nemlig at det er «en åpning ud imod, og en involvering med det andet, et samspil mellem kroppen og dens omgivelser, der på én gang konstituerer både subjekt og objekt» (Simonsen, 2010, s. 37). Det er altså snakk om *forening* med objekter rundt en, snarere enn erfaring med dem, det vil si at man snakker om deltakelse og praksis der subjektivitet og mening skapes. Det er «denne overskridelse af skellet mellem det subjektive og det objektive i form af subjektivitetens uadskillelighed fra praksis» (Simonsen, 2010, s. 37) som Lefebvre blant annet bygger på i sin utvikling av praksis og hverdagslivets betydning, og videre rommenes produksjon. Praksis forstås her som kontinuerlige aktiviteter, ikke enkelthandlinger eller profesjonsutøvelse, og disse aktivitetene finnes både tidslig og *romlig* (Simonsen, 2010). Lefebvre hevdet altså at mennesker trer inn i relasjoner med hverandre gjennom sine aktiviteter og sine praksiser (Schmid, 2008).

Gjennom Lefebvres arbeid vektlegges betydningen av kroppen, kanskje mest eksplisitt i hans utvikling av rytmeanalyse (Lefebvre, 2013 [1992]). Han skriver at premisset for romlighet og sosialitet er menneskets forhold til egen kropp, da denne er nødvendig for å delta i sosial praksis (Lefebvre, 2007 [1974]). Slik er rommene aldri ferdige eller uttømt, de er i konstant prosess og

i stadig produksjon. Hans idé om rommenes produksjon gir anledning til å forstå og analysere rom og romlige prosesser på ulike nivå.

Et annet, sentralt aspekt for forståelsen av Lefebvres modell, og for hvordan fortellingen fra T-banestasjonen skal fortolkes, er hans avvisning av binær logikk – det vil forenklet si at man skal ikke tenke at noe, for eksempel et sted, en relasjon eller en sak, er enten–eller. Lefebvre hevdet at en slik logikk avgrenser tenkning og utvikling, og at man derfor alltid skal åpne kategoriene for noe tredje, et *både-og*. For eksempel, T-banestasjonen er ikke kun reisested for pendleren eller holdeplass for trikkeføreren. Den er også arbeidssted for kioskarbeideren, renholderen og vekteren, den er ly for vinden, og trygghet for den som går alene hjem, og mye mer. Det er altså alltid mulig å stille flere og nye spørsmål ved noe; finnes det mer ved dette fenomenet eller denne saken enn det jeg allerede har sett eller tenkt? Ved å stille slike spørsmål åpnes fortolkningen av en sak eller et spørsmål, eller av romlige forhold. Når rommet er i kontinuerlig produksjon og aldri ferdig én gang for alle, kan heller ikke fortolkningene avgrenses ved enten–eller-spørsmål.

Når Lefebvre utvikler og forklarer den triadiske modellen, det vil si at det er tre nivå i den romlige analysen, er det med en tydelig formaning om at rom kan *analyseres* på hvert av de ulike nivåene, men de kan aldri *forstås* på ett nivå alene. Alle rom er alltid alle tre nivå. Lefebvre utviklet «en begrepslig triade, hvori tre forskjellige momenter af det sociale rum på en gang kan betragtes som analytisk adskilte og i uadskillelig samklang» (Simonsen, 2010, s. 38). Slik er utgangspunktene for analysemodellen lagt.

I det følgende vil jeg ta utgangspunkt i Simonsens (2010) danske begreper for Lefebvres franske, da hennes oversettelse godt uttrykker hva analysenivået beskriver. Det første nivået for romlig analyse kalles for *romlig praksis*, og Lefebvre refererer til samfunnets produksjon og reproduksjon, og de konkrete romlige strukturer i et samfunn (Lefebvre, 2007 [1974]; Simonsen, 2010). Analytisk kalles dette nivået også for *det erfarte rom*, og omfatter rommene slik de fornemmes og oppfattes. Det vil si slik vi fornemmer våre sosiale omgivelser. Veldig enkelt kan vi si at dette nivået omhandler rommene slik vi erfarer dem. I fortellingen fra T-banestasjonen er for eksempel jegets uttrykk for å erfare rommet som fremmed et mulig perspektiv i en fortolkning av romlig praksis.

Det andre nivået kalles *rommets representasjoner* (representations of space), og Lefebvre forklarer disse som knyttet til representasjoner av samfunnets

produksjon og orden (Lefebvre, 2007 [1974]). Dette nivået kalte Lefebvre også *espace conçu*, oversatt til *det begrepne rom* (Simonsen, 2010, s. 39), det vil si hvordan det tenkes, oppfattes eller forestilles. Dette er vitenskapens og tenkerens nivå, og kan for eksempel representeres som bilder, kart, arkitektur, planer og annet som representerer eller viser rom. Det vil si at dette nivået innbefatter kunnskap, makt og ideologi. Forenklet kan vi si at dette analysenivået peker på aspekter ved rommet slik det tenkes. Selve fortellingen om tiggeren i trappen viser et beskrevet og konkret rom, der også fortellerens stemme representerer samfunnets produksjon og kunnskap gjennom det eksplisitte uttrykket for ubehag som oppstår i de gjentatte møtene med tiggerne.

Det tredje og siste nivået i romanalysen er *representasjonenes rom*, og dette er rommene i sin symbolske kompleksitet, knyttet til de mer skjulte sidene ved sosialt liv (Lefebvre, 2007 [1974]). Med det menes at de refererer til andre aspekter ved rommet enn rommet selv, aspekter som uttrykker og vekker sosiale normer, verdier og erfaringer (Schmid, 2008). Representasjonenes rom kalles også for *det levde rom*, og dette er rommene slik de erfarer og lever *av dem som er der*, i dagliglivets praksis (Lefebvre, 2007 [1974]). Dette nivået, som fremstår nesten mystisk i Lefebvres fremstilling, er situasjoner og hendelser som oppstår og som åpner opp mulighetene for motstand. Nivået innebærer også kultur, som bidrar til å kunne gjøre dem til slike motstandsrom og til rom for kreativ utvikling for ulike, gjerne utsatte grupper (Simonsen, 2005). Disse rommene er ambivalente og usikre, og slik gir de anledning til å synliggjøre og kritisk analysere rommenes produksjon (Hetherington, 1997). Dette kan kanskje forklares enklere ved å si at de levde rommene er rommene slik de lever, og lar seg fortolke slik at både rommene og menneskene i dem får ny, utvidet betydning. Dette nivået er det mest komplekse, og vanskelige å få grep om, men er likevel nivået det meste av fortolkningen vil foregå på. Foreløpig kan vi si at i fortellingen fra stasjonen er det levde rommet det som oppstår mellom fortelleren og tiggerne, og eventuelt andre som går forbi.

Det erfarte rommet, det begrepne rommet og det levde rommet er altså *både* individuelle og sosiale, de er aktive prosesser som konstituerer *både* produksjonen av selvet og produksjonen av samfunnet (Schmid, 2008).

En forutsetning for å fortolke rom med utgangspunkt i denne modellen, og da spesielt små, sosiale rom, som det som oppstår mellom jeget og tiggerne i fortellingen, er at man forstår modellen som mulig å anvende som del av fenomenologisk tenkning. Altså forutsettes forståelsen av at vi deler

felles livsverden. Ikke kun forstått som «mennesker deler livsverden», men i hvert enkelt møte med andre deler man livsverden, hver gang og alltid, også når disse er helt fremmede og man i og for seg ikke tenker at man er sammen. Når man treffer en tigger som man forsøker ikke å se, deler man altså også livsverden med ham eller henne. Dette er det avgjørende i denne sammenhengen. Man velger ikke hvem man deler livsverden med, man gjør det med alle man kommer i kontakt med, og altså også dem man ikke samtaler med, har øyekontakt med eller erkjenner tilstedeværelsen til. Dette betyr at man ikke er hverandre likegyldig eller betydningsløs, selv når man ikke erkjenner at den andre er til stede.

Fenomenologisk er kroppen også avgjørende, da denne situerer oss i rommene. Kroppene våre er ikke kun «noget, der er *i* rum eller *i* tid – de snarere *bebør* rum og tid» (Simonsen, 2010, s. 37). Slik ser vi at Lefebvres opptatthet av kroppen kan knyttes til fenomenologien, noe som også konkretiseres gjennom hans rytmeanalyse. I denne konteksten er det viktige ved rytmeanalysen vektleggingen av at den som ser selv er del av rommet og sanselig til stede. Kroppen har rytmer i seg selv, med sine omgivelser og med andre, og gjennom å bruke kroppen og dens rytmer til å lytte til, se og sanse omgivelsene kan man få innsikt i livet rundt seg (Elden, 2013 [2004]).

Slik er disse fenomenologiske forutsetningene spesielt viktige når man skal fortolke rom som levd, altså på det tredje nivået i analysemodellen. Det er perspektivet til dem som er del av rommet som kan fortelle oss noe om det levde. Det vil si at i fortellingen om tiggerne er det jegets perspektiv som forteller oss noe nytt, resten må vi forestille oss.

## Lefebvre på T-banestasjonen

Så langt har jeg forsøkt å utvide forståelsen av rom og sted, og kort forklart noen fenomenologiske premisser. Hvordan kan møter med den fremmede, som i fortellingen om møtene med tiggerne, så fortolkes gjennom dette? Gjennom de ulike analysenivåene vil jeg forsøke å vise hvordan nye perspektiver og ny informasjon kommer til gjennom en slik fortolkning.

Før vi trer inn i det lille rommet som oppstår mellom menneskene i fortellingen, vil jeg kort vise hvordan det litt større stedet og rommet kan fortolkes. Lefebvre hadde nok sitt perspektiv flere skritt unna slike nære møter på individnivå da han utviklet teoriene om rommets produksjon, i hvert fall før han

utviklet rytmeanalysen. Da leseren og jeg som skriver, i utgangspunktet har et utenfraperspektiv på fortellingen, kan vi også begynne litt på avstand. En slik analyse vil konkretisere Lefebvres modell og dermed gjøre det litt enklere når vi etter hvert fordyper oss og anvender den fenomenologisk.

T-banestasjonen, både den konkrete i fortellingen og enhver annen T-banestasjon som sted, fortolket som erfart rom eller romlig praksis, er først og fremst et sted for reise. For mange er det her den daglige reisen til og fra jobb eller skole, og reisen til og fra forlystelse og fritid, slutter eller begynner. Vi kan forestille oss at for dem som er på vei til jobb, som jeget i fortellingen, fornemmes kanskje stasjonen som avsatsen fra sittende reisemodus til effektiv og fokusert jobbmodus, eller motsatt. Et sted som kun skal passeres på vei til noe annet, til det stedet man *egentlig* skal. På vei til jobb kan vi nesten regne med at stasjonen er full av andre mennesker som også skal et annet sted, man må kanskje være oppmerksom på noen som går motstrøms. Stasjonen er ofte støyete, noen ganger kald, noen ganger blåser det gjennomtrekk. Det er gjerne fuktig der nede, og av og til lukter det, våt stein, urin, våt hund, regn, støv. Tiggeren deler nok mange av de samme fornemmelsene på stasjonen. Men for ham eller henne er den muligvis selve målet, snarere enn et sted som passeres. Her er det stor trafikk, og sjansen øker kanskje for at noen har penger eller noe annet å avse. Antakelig passerer mange av de samme menneskene her hver dag, et kjent surt fjes, eller et kjent blidt fjes. Tiggeren sitter ikke nede i gangene, det er nemlig ikke offentlig rom, så der vil noen jage ham eller henne bort. Derfor sitter de på toppen av trappen, ute, slik som i fortellingen, eksponert for vinden fra T-banetunnelene og alt været ute. Det rommet vi bare passerer gjennom, uten å måtte tenke noe videre over hvor vi går og hva vi gjør, gjerne med øreplugg og lukket ansikt, vil for tiggeren være et rom som fordrer utadvendthet og oppmerksomhet mot alle rundt. Hvem vil gi noe, hvem vil kanskje «snuble» i koppen? Det kan tenkes at det kan være greit å holde øynene oppe for vektere og politi. Tiggeren og jeget, eller tiggeren og en annen forbipasserende, gjerne med headset og øynene festet et sted langt der fremme, deler livsverden og fornemmer hverandre. Sammen *gjør* vi veien opp fra stasjonen, men de forbipasserende forlater dette rommet snarest, og tiggeren etterlates i nye rom med andre som er på vei forbi.

Hvordan alle som går der fornemmer dette rommet, er subjektivt og individuelt, men noen av disse detaljene oppleves nok av de fleste. Vi kan kanskje si, i romanalysens kontekst, at T-banestasjonen som *sted* gjerne har liten eller



kanskje ingen betydning i fortellingen om våre liv. Som romlig praksis, der det foregår sosiale prosesser gjennom at vi sammen *gjør* T-banestasjonen, kan den kanskje få større betydning. I hvert fall når vi møter på noen som forstyrrer, noen som rokker ved vår fornemmelse av stasjonen, når det skapes *brudd* i den sosiale praksisen. I fortellingen om tiggeren skapes det et brudd som gjør at stasjonen ikke lenger er et ikke-sted på vei til noe annet. Jeget har en helt bevisst fornemmelse av rommet som oppstår mellom ham og tiggerne, og hele rommet endrer slik karakter og betydning. Jeg kommer tilbake til dette når vi kommer til det tredje nivået, det levde rommet.

Når vi tenker oss stasjonsområdets representasjoner, eller som begrepet rom, kan vi ta enda et skritt ut og tenke oss hvordan vi ville beskrevet det. Hvilke T-banelinjer går der, hvor kommer man når man går ut? Antakelig vil vanene våre gjøre at vi tenker dette ut fra egen bruk, og ikke reflekterer over at det finnes andre utganger eller andre linjer enn dem vi bruker mest. Vi lager kanskje mentale kart over området med utgangspunkt i vår bruk. Tiggeren vil trolig tenke T-banestasjonen helt annerledes, med tanke på hans eller hennes behov, og dermed lage andre kart enn det pendleren gjør. Ruter, som står for driften av T-banen i Oslo, tenker helt sikkert dette området annerledes enn brukeren. For dem representerer stasjonen infrastruktur og logistikk. Dersom vi forestiller oss at pendleren, tiggeren og planleggeren skal ta et bilde av T-banestasjonen, eller at de skal tegne den, vil de trolig komme med helt ulike representasjoner. Nettopp fordi rommet har helt ulik betydning for dem.

Vi ser allerede hvordan disse nivåene ikke kan isoleres. Stasjonen lar seg vanskelig forklares slik den fornemmes uten at vi også ser den for oss mer planmessig – hvilken vei vi pleier å ta når vi skal til den ene eller den andre utgangen, hvor vi må gå for hvilken linje. Noen ganger har vi linjekartet på netthinnen, for det er en del av representasjonen av T-banestasjonen. Selv om Lefebvre beskriver rommets representasjoner som vitenskapens og tenkernes nivå, er det også en del av den ordinære reisendes eller tiggerens gjøren av stasjonen. På samme måte må planleggeren ta med mennesker i sin planlegging av stedet, hvis ikke har ikke kartene og planene noen mening.

I analyser av sted, og for så vidt også av rom, blir analysen ofte værende på disse to nivåene, og kommer ikke riktig videre til det levde rommet. Kanskje fordi *rommet* og de sosiale praksisene ikke tas tilstrekkelig høyde for. Eller fordi det levde rommet er det mest diffuse, og dermed det som det er vanskeligst å si noe om. Det kan også tenkes at vi er så vant til å snakke om det vi ser,

det konkrete utenfor oss selv, at vi ikke helt er i stand til å inkludere nivået der vi selv er del av rommet vi snakker om. Lefebvres vektlegging av at vi alltid må tenke både–og, er en viktig påminnelse her. I det tredje, i det levde rommet finnes det alltid noe mer. I og med at rommene er under produksjon, er de aldri ferdige, og slik kan aldri analysen avsluttes heller. Men hvordan skal vi kunne si noe om det levde? Det er i denne sammenhengen at fenomenologien og rytmeanalysen er nødvendige verktøy. Når vi nå skal se det levde rommet eller representasjonenes rom, må vi tett innpå, som om vi selv er til stede og del av det. Lefebvre skriver at det sosiale, levde rom er betinget av det materielle, av våre mentale konstruksjoner av rommet og av kroppen (Schmid, 2008). Videre skriver han at for å kunne lese et roms rytmer må man ha sin egen kropp og dens rytmer som utgangspunkt (Lefebvre, 2013 [1992]). Altså er det i rommet man selv er plassert i, med sin kropp og sine sanser, man egentlig kan si noe om det levde. Eller sagt på en annen måte – hvis man vil vite noe om det levde rommet, må man selv være en del av det. Fenomenologien og rytmeanalysen lar oss bli del av dette. Det er, for eksempel, noe annet å se på værmeldingen at det er 2 minusgrader i Oslo sentrum, enn å vente på bussen i byen når det er 2 minusgrader. Når man kjenner kulden på sin egen kropp, forteller det mer om hvor kaldt det er for tiggeren, enn når man vet som et faktum at det er kaldt ute. Man utsettes for noe av sårbarheten til tiggeren. Slik gjør man seg også sårbar for ikke å kunne overse den andre, da det krever mer ikke å erkjenne noe man kjenner på sin egen kropp. Dette får normativ betydning, fordi fenomenologiske perspektiver og rytmeanalyse lar oss ikke distansere oss og objektivere den andre, når vi erkjenner den delte livsverdenen. Dette er også en utfordring, slik normativitet gjerne er. Å komme så tett på den andre og samtidig være en del av det som foregår, gjør at man er *innblandet* (se for eksempel Martinsen, K. (2014 [2000])). Når man vil analysere møter i offentlige rom, skal man bevare en distanse til det man analyserer, spesielt som en forsker, som vanligvis ikke skal være innblandet. Når man vil fortolke levde rom, må man nettopp være innblandet, hvis ikke får man ikke tak i dette levde. Det er derfor nødvendig å være oppmerksom på balansen mellom nærhet og distanse, og aktivt gjøre rede for dette.

Da er det igjen nødvendig å huske at dette ikke er *min*, forfatterens, fortelling, jeg er ikke førsteperson som er til stede med min kropp og mitt sanseapparat. Dermed vil den fenomenologiske romanalysen forutsette at jeg og leseren selv har erfart slike rom og møter med tiggere, da vi kun kan forestille

oss noen erfaringer som jeget i fortellingen helt eller delvis uttrykker, eller som det er mulig å tenke seg at han har.

T-banestasjonen er et sted der den reisende føler seg, og *er*, berettiget å være. Det er hans sted, han bruker det «riktig», på reise til stedet han skal til. Det at tiggeren bare er der, og insisterer på å bli sett, forstyrrer oss som bruker stedet til reise. Tiggeren bruker stedet til å tjene til livets opphold, til å søke ly for været, til å møte kjente og venner, til å være, time etter time, dag etter dag. Stasjonen er målet, det er et sosialt sted der dagliglivet leves. Altså brukes den til noe annet enn det stedet er tenkt og planlagt for. Og kanskje har ikke han eller hun lik rett til å være på dette stedet som den reisende? Men fortolket med utgangspunktet i rom- og rytmeanalyse, er *rommet* like mye hans eller hennes, fordi hun eller han *lever* det, og *gjør* det, på lik linje som pendleren. Og slik kan ikke jeget i fortellingen, eller vi, si at stasjonen kun er for reising, fordi det allerede er noen der som *gjør* rommet annerledes, og slik endres det så vi også *gjør* det annerledes. I en slik fortolkning går ikke lenger jeget, og vi, bare gjennom stasjonen uten særlige tanker for stedet, dette ikke-stedet på vei til dit vi *egentlig* skal. Vi blir det bevisst, og vi blir oppmerksom på denne andre som skaper brudd i rytmen, og vi blir del av et sosialt og levd rom der den andre ikke lenger er oss likegyldig. Det er ikke det samme som at vi *anerkjenner* vedkommende, men gjennom bruddet i rytmen og bevisstheten om stedet som oppstår, har tiggeren også trengt gjennom likegyldigheten. Altså erkjenner vi, i det minste kroppslig, hans tilstedeværelse, om enn ubevisst. Fortellingen fra innledningen viser oss at en slik fortolkning ikke betyr at rommet alltid er harmonisk eller vakkert. Tvert imot kan det være frustrerende og forstyrrende, i hvert fall i fortellingen, men det er fortsatt felles levd rom. Fortolkningen fra det levde rommet forteller oss noe annet enn om vi betrakter tiggeren på avstand, eller om vi snakker med pendlere og tiggere om hva de tenker om hverandre, eller om vi skal mene noe om tigging prinsipielt.

Det er mye lettere å mene noe om tigging når man snakker om det langt fra tiggerne. Når man lever rommet sammen, og man kjenner på sin egen kropp hvor kaldt det er i T-banetunnelene, eller hvor ubehagelig det lukter, eller ser alle de sure eller tomme fjesene, da får rommet og personen som sitter der en annen betydning. Man kan fortsatt ønske at tigging ble forbudt, eller tenke at tiggere er late eller snyltere, men i øyeblikket, i det felles levde rommet deler man livsverden. Personen som sitter der er oss ikke likegyldig. I rommet man deler med tiggeren reagerer noen med sinne og aversjon, andre med

medfølelse eller dårlig samvittighet. Kanskje kan det tenkes at reaksjonen utløses av det samme, nemlig at det er en slags gjenkjennelse. I rommet der man lever med den andre og dermed ikke er skjermet fra denne og fra bruddet hun eller han skaper i vårt dagligliv, deler vi kroppslig noen erfaringer. Kulden og det avvisende ansiktet som vi forsøker å beskytte oss mot, får en annen betydning når vi erfarer dem i det levde, og den som erfarer kulden og avvisningen får annen betydning for oss. Vi kan selvsagt ignorere dette og gå videre som om ingenting er skjedd, men rommet endret seg og fikk en annen betydning uansett. Og kanskje er det nettopp det som gjør at jeget provoseres, rommet hans endres, og han er ikke i stand til å skjerme seg mot den andre som skaper endringen, fordi de lever og gjør det sammen.

## Formative rom

Hva slags ny kunnskap kan hentes ut fra en slik analyse, og hvordan kan den anvendes? Ingen av disse spørsmålene har bare ett svar.

Først og fremst er det viktig når man snakker om mennesker, å være bevisst at de ikke eksisterer kontekstløst og uten rom. Dette vises spesielt godt i kapitlet fra demensavdelingen, der pasientene tydelig gjør og lever andre rom, helt levende og fysisk, enn det geografiske stedet vi ser dem i. Hvis man for eksempel ønsker å vite noe om romfolk i Norge, vil man lære mer om man kjenner til rommene de ferdes i. Videre er det forskjell på å bli fortalt eller å forestille seg disse rommene og selv å erfare, begripe og leve disse rommene. Og poenget er at vi alle kan erfare og begripe rom, og også påberope oss å erfare og begripe andres rom, men når vi forstår og erkjenner at vi *sammen* er i det levde nivået, der vi kroppslig deler omstendigheter, kan vi få ny og annen kunnskap om dem, og om menneskene der, og dermed erfare og begripe disse på nye måter. Slik kan vi altså få vite og lære noe mer og annet enn når vi står utenfor, så å si.

Like viktig er det altså at rommene er formative – gjennom erfaringen av rommene, i det levde, sammen med de andre, formes vi og de, og rommene og vi som er i dem endres. Rommene produseres og re-produseres. Det betyr at når jeget i fortellingen daglig får bekreftet tiggeren i trappen, produseres og re-produseres stasjonen fra ikke-sted til et sosialt rom der tiggeren er del. På godt og vondt. Disse rommene, når vi lever dem sammen, også ufrivillig slik som på T-banestasjonen, former oss og rommet.

Lefebvre skriver at det levde rommet aldri kan tømmes gjennom teoretisk analyse, det er alltid et overskudd, noe til overs, som ikke kan analyseres, forklares eller forstås (Schmid, 2008). I det nye vi erfarer og lærer, sammen, ligger det muligheter. Hvis vi ser på marginalitet i det offentlige rom, slik som tiggeren i trappen for eksempel, er ikke stasjonen lenger kun omgivelser og kulisser for pendlertilværelsen eller tiggertilværelsen, men den er sosialt og levd rom. I stedet for å sammenligne tiggerens rom og sted med vårt, der hans blir misiltpasset, skittent, kaldt og galt, må vi erkjenne at det finnes et slikt overskudd. Det finnes aspekter ved tiggerens rom og liv som det er meningen at vi ikke skal forstå, men som gjør at vi stadig stiller flere spørsmål. Vi må se at vi også former tiggerens sted og rom. Det er ikke bare han som har affekt og effekt på vårt rom, men vi har det også på hans. Det er ikke kun han som har satt seg ned i vårt rom, men vi som valser gjennom hans. Gjennom å erkjenne det delte, levde rommet produserer vi det i fellesskap. Kanskje kan vi se at i de marginales rom finnes det kvaliteter vi ikke tenker på når vi kun ser det ytre, og vice versa.

Når man skal tenke om offentlig marginalitet, enten det er som privatperson eller på samfunnspolitisk nivå, er man oftest opptatt av hva man skal gjøre med det. Fortrinnsvis for å få det bort. Det oppleves som et problem, enten at folk har det slik, eller at vi må belemres med det. Velferdsstaten skal beskytte dem og oss mot dette, da alle i utgangspunktet skal kunne tas vare på slik at gatelivet ikke er nødvendig. Men det er slik at verden og virkeligheten utfordrer disse strukturene, enten ved at det for eksempel kommer fattige tilreisende, eller at det finnes mennesker som, til tross for velferdsstaten, velger (eller opplever at de velger) å bo og leve ute. Med andre ord har vi marginalitet i det offentlige rom, uansett velferdsstat, og vi må leve med det og tenke større om det enn at det må bort. Vi må hente kunnskap og lærdom fra de marginale rommene når vi skal organisere omsorgsarbeid rettet mot mennesker i gatelivet, og ta utgangspunktet vårt der. Det folk sier, og det folk lever og gjør, er ikke alltid det samme.

Vi kan ikke kun ha fokus på det som er fremmed. Som eksempel kan vi tenke oss tv-serien «Petter uteligger»,<sup>1</sup> der en «helt vanlig» mann flytter fra familie og hjem og ut på gaten for å leve som uteligger. Han lærer å kjenne

---

<sup>1</sup> Dokumentarserie som kan sees på TV2 Sumo: <http://sumo.tv2.no/programmer/fakta/petter-uteligger/>

andre som lever livene sine ute, og lever Oslo slik som dem, og opplever å være en fremmed, en uinvitert gjest i rommene han vanligvis har «eid». Gjennom Petter får vi innblikk i levde rom som er likere våre enn det mange sikkert har forestilt seg – rom som er kjennetegnet av omsorg, vennskap, beskyttelse, rettferdighet. Rommene er også preget av overlevelse, kampen for tilværelsen, for rettigheter og for verdighet. Fordi vi får innsikt i de rommene der vi kjenner oss igjen, får vi bedre innsikt i og forståelse for de rommene som virker mer fremmede. Og dermed også rommet som helhet.

## Bytilhørighet

Fordi dette kapitlet handler om hverdagsmarginalitet og bytilhørighet, vil jeg avslutningsvis knytte disse rommene til diskusjonen om citizenship, og spesielt urbant citizenship, fordi citizenship handler om mye mer enn den overordnede statstilhørigheten. Hvorvidt man er inkludert og opplever seg som tilhørende, er mye mer komplekst enn om man har et pass eller ikke. Til syvende og sist er vi alle mest opptatt av den lokale, sosiale tilhørigheten, og uten den kan vi vanskelig oppleve oss som del av et større urbant, statlig eller nasjonalt fellesskap. På engelsk finnes begrepet *denizen* (se for eksempel Marshall & Bottomore, 1992), en slags motsats til *citizen*, der det siste er en statsborger med alle rettigheter. Den første er en som er bosatt, uten at vedkommende nødvendigvis har lov, av og til med noen rettigheter, men ofte uten noen. Hvis vi tenker oss at i denne diskusjonen om citizenship der det egentlig er sosialt og kulturelt citizenship vi snakker om, er en citizen en som opplever seg som kulturelt og sosialt tilhørende fellesskap med andre citizens. En denizen vil således være en som ikke oppleves som tilhørende et slikt fellesskap.

Ifølge Iris Marion Young er en av utfordringene knyttet til citizenshipdiskusjonen ideen om universalitet og inkludering, og deltakelse for alle, nettopp fordi idet man tenker at citizenship uttrykker og skaper generell vilje og behov, så styrkes homogeniteten i konseptet (Young, 1995). Videre skriver hun at der det er ulikhet i kultur, verdier, evner og atferd, der noen grupper er privilegert, vil likhetsprinsippene underbygge og vedlikeholde undertrykkelsen og uverdige forhold for andre. Alle mennesker forstår og vurderer tilværelsen og sosiale, politiske fenomener rundt seg med utgangspunkt i egne erfaringer og forståelse av sosiale forhold og relasjoner. Citizenship er knyttet til identitet. Og tidligere var den bestemt og forstått med utgangspunkt i de kontekstene vi

først ble sosialisert inn i, mens i dag er dette flytende og revideres kontinuerlig (Korsgaard, 2005). Citizenship er slik en dynamisk prosess der vi kan skape og bli skapt som citizens gjennom nye fortellinger og praksiser (Horsdal, 1995). I moderne citizenshipforskning trekkes byen og det urbane frem som viktig for citizenship – for mens nasjonale grenser blir mer flytende, blir storbyene stedene der ulike deler av verden kommer sammen (Isin, 2000). Ikke bare, skriver Isin, som en geografisk metafor vi bruker for å forstå den sosiale verden, men som konkret sted for å undersøke steder som genererer nye former for citizenship, der vekten legges mer på normer, praksiser og identiteter enn på juridiske rettigheter (Isin, 2000). «[...] but the public spaces of the city, from streets to squares, are still where citizens enact their public selves» (Isin, 2000, s. 12). Lefebvre, som var spesielt opptatt av det urbane og retten til byen, skrev at det i denne retten manifesterer seg andre former for rettigheter, nemlig retten til frihet, til individualisering og til sosialisering, til å bo og til å bebo (Lefebvre, 2007 [1974]). Isin skriver om Lefebvre at for ham var retten til byen retten til å kreve plass og tilstedeværelse, til å ta bruken av byen fra de privilegerte og demokratisere dens rom (Isin, 2000). Slik er retten til byen et uttrykk for urbant citizenship, eller *bytilhørighet*, ikke et spørsmål om politisk eller juridisk medlemskap, men en praksis. En praksis der kravet om og fornyelse av rettigheter artikuleres gjennom tilegnelse og nyanvendelse av rom i byen (Isin, 2000). Og, vil jeg legge til, til sosial praksis i sosiale rom.

Citizenship er således også i produksjon og re-produksjon, eller under forhandling – vi er ikke tilhørende én gang for alle. Kanskje dette kommer spesielt til uttrykk i byen, og særlig i byens offentlige rom, der tilhørigheten forhandles kontinuerlig.

Hvilken betydning har denne fortolkningen for jeget og tiggeren i mikromøtet i det felles levde rommet? I møtet mellom tiggeren og jeget på vei til jobb er det først slik at jeget oppfatter en fremmed i rommet, og hans status som citizen trues fordi opplevelsen av berettigethet, tilhørighet og det kjente utfordres. Kanskje er det tiggeren som er citizen i dette rommet, og pendleren er på besøk? Det er altså ikke kun snakk om egen opplevelse av egen tilhørighet, men også om andres opplevelse av noens tilhørighet. Begges rolle utfordres og er under forhandling. Kanskje kan vi si at i det levde rommet er begge denizens? Ingen opplever den andre som tilhørende. Er det kanskje slik at citizenship ikke er noe som skal tildeles andre, men at vi også må se at det finnes fellesskap der det er andre som er citizens, der vi er på utsiden.

Fenomenologen Bernhard Waldenfels (2007) skriver: «What is dubious from the beginning is the basic presumption that my gaze out of the window precedes the Other's gaze from outside the window» (s. 11). Gjennom romanalysen, og da spesielt perspektivet om det *levde* rommet, det vi *gjør* sammen, plasseres vi sammen, slik at man har felles blick ut og inn, uten den enes forrang. Slik er vi i rommets øyeblikk like, og kan bli citizens, i hverandres fellesskap. Og selv om dette er mikrorom, er de med på selvets og rommets produksjon og reproduksjon, som således også endrer det større rommet. Både med tanke på hverdagsmarginaliteten og bytilhørigheten: Også forholdene rundt hvem som er marginal og hvem som er tilhørende er dynamiske og under produksjon.

## Litteratur

- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (Transformations Series). New York/Oxon, UK: Routledge.
- Elden, S. (2013 [2004]). Rhythmanalysis: An Introduction, forord i H. Lefebvre, *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, utgitt som *Éléments de rythmanalyse* (1992), oversatt [2004] av S. Elden & G. Moore. London/New York: Bloomsbury, 1–9
- Hetherington, K. (1997). *The Badlands of Modernity. Heterotopia and Social Ordering*. London/New York: Routledge.
- Horsdal, M. (1995). Demokratisk medborgerskap og biografisk læring, i O. Korsgaard (red.), *Medborgerskab, identitet og demokratisk dannelse*. København: Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.
- Isin, E. (2000). Introduction- Democracy, Citizenship and the City, i E. Isin (red.), *Democracy, Citizenship and the Global City*. London/New York: Routledge.
- Korsgaard, O. (2005). Medborgerskab, identitet og demokratisk dannelse – en introduksjon, i O. Korsgaard (red.), *Medborgerskab, identitet og demokratisk dannelse*. København: Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.
- Lefebvre, H. (2007 [1974]). *The Production of Space*, oversatt [1991] av Donald Nicholson-Smith. Malden, MA: Blackwell Publishers Inc.
- Lefebvre, H. (2013 [1992]). *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*, oversatt [2004] av S. Elden & G. Moore. London/New York: Bloomsbury, utgitt som *Éléments de rythmanalyse* by Éditions Syllepse, Paris, 1992.
- Marshall, T.H. and Bottomore, T. (1992). *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.
- Martinsen, K. (2001). *Huset og sangen, gråten og skammen: Rom og arkitektur som ivaretaker av menneskets verdighet*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Martinsen, K. (2014 [2000]), *Øyet og kallet*. Bergen: Fagbokforlaget.



- Schmid, C. (2008). «Henri Lefebvre's Theory of the Productions of Space: Towards a Three-Dimensional Dialectics», i K. Goonewardena, S. Kipfer, R. Milgrom & C. Schmid (eds.), *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*. New York, NY: Routledge.
- Simonsen, K. (2005). *Byens mange ansigter – Konstruktion af byen i praksis og fortælling*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Simonsen, K. (2010). Rumlig praksis: Konstitution af rum mellem materialitet og repræsentation, fra antologien «Vendingen mot rummet», *Slagmark*, No. 57, pp. 35–58.
- Stanek, L. (2011). *Henri Lefebvre on Space. Architecture, Urban Research, and the Production on Theory*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Young, I.M. (1995). Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship, i R. Beibner (red.), *Theorizing Citizenship*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Waldenfels, B. (2007). *The Question on the Other*. Hong Kong: The Chinese University Press.

## KAPITTEL 5

# Kjønn og rom i livet og gjerninga til Othilie Tonning

*Marta Maria Espeseth*

Othilie Tonning (1865–1931) var ein av Frelsesarmeen sine pionerar i Noreg. Men ho var også ei kvinne som gjekk inn i rom mange meinte var reservert for menn. Og ho gjorde det på måtar som også utfordra tradisjonelle stereotypar om kva som var kvinneleg. Artikkelen presenterer sider ved den historiske konteksten Tonning var ein del av. Sentralt i framstillinga står tolkninga av «redningsheimen». Forfattaren møter denne typen «heimar» med romlege teoriar og foreslår å sjå på redningsheimen som eit heterotopisk rom.

Othilie Tonning (1865–1931) counts as one of the pioneers within the Salvation Army in Norway. But in addition to that, she was also a female that entered rooms traditionally regulated for men only. And she entered these rooms by challenging stereotypes of female behaviour. The chapter presents the historical context Tonning belonged to and grew up in. A core topic in the argument is the interpretation of the «rescue home». The author addresses this kind of «home» using spatial theories, and argues that one could assess the rescue home as a heterotopic space.

Fins det rom som er rommelege nok for alle? Dei vanskelege grensetraktene mellom vert og framand, og maktspelet som oppstår der, er undersøkt på ulikt vis i denne boka, både aktuelt og historisk. Kva skjer når framande kjem inn i rommet? Kva skjer når den framande utfordrar makta og eigarskapen til rommet? Kva skjer når menneske som er framande for kvarandre møtest i same rom? I dette kapitlet vil eg undersøke kva som skjer når *kvinner* er dei framande som stig inn i nye rom og utfordrar eigarskapen og makta i desse romma, og når *kvinner* som er framande for kvarandre møtes i rom som både er verkelege og uverkelege, slik Michel Foucault skriv om dei i teksten «Of Other

Spaces, Heterotopias». Ein redningsheim for prostituerte kvinner, i St. Halvards gate i Oslo, på byrjunga av 1900-talet dannar ei slags scene for møte mellom ulike kvinner. Redningsheimen som eit utopisk og heterotopisk rom er sett i scene av Othilie Tønning gjennom tekst og bilete. Livet og gjerninga til Othilie Tønning (1865–1931) kan vere eit slags prisme for det vidare arbeidet mitt med kjønn og rom. Eg vil spesielt studere korleis ho agerte i redningsarbeidet blant prostituerte kvinner som Frelsesarmeen hadde etablert i Kristiania i 1896.

## Nye kvinner og nye rom for kvinner

Karin Johannisson har skrivt om kvinna og kvinnekroppen som noko annleis og framandt. Kvinna var eit mørkt kontinent, «ett gåtfullt landskap der kropp och sjål møttes i osedda inre spor», skriv Johannisson i boka *Den mörka kontinenten* (Johannisson, 1994, s. 7) og viser mellom andre til Freud og Nietzsche. Den moderne medisinske vitskapen som utforska dette kontinentet, vaks fram i sosiale og kulturelle kontekstar, der oppfatningar av kva helse og sjukdom er, kva kvinneleg og mannleg er, vart sosiale konstruksjonar og kulturelt tilviste rom. Med vitskapleg legitimitet kunne kvinner framandgjerast og kategoriserast som avvik frå ein normal definert av menn. Kvinne tydde irrasjonalitet, kropp og veikskap, mann tydde rasjonalitet, intellekt og styrke. Med industrialiseringa og urbaniseringa på slutten av 1800-talet fekk dei borgarlege middelklassekvinnene tildelt roller som avgrensa og passiviserte dei. I eit samfunn kjenneteikna av endring, vart middelklassekvinner rutinemessig sosialisert inn ei låst og avgrensa kvinnelegheit der dei først og fremst skulle vere dydige og passive, og der tenarskapet skulle ta seg av dei daglege gjeremåla i huset. Med vesenet sitt skulle middelklassekvinna samstundes vere den næraste kjelda i heim og familie. Sjukerolla kunne bli ei rolle i klemma mellom motstridande rolleforventningar, og i mangel av andre roller for kvinner som vart fråkopta ei aktiv livsrolle og høve til å overskride forventna kvinneåtferd. Karin Johannisson skriv om korleis den sjuklege kvinna som kult, mote og borgarleg idealtipe vert borte etter sekelskiftet. Låg ekteskapsfrekvens og høge emigrasjonstal blant menn førte til eit svært stort kvinneoverskot. I åra 1870–1920 var t.d. 40 % av yngre norske og svenske unge kvinner ugifte. Fram steg ei anna kvinne og andre kvinneideal blant middelklassekvinner: den sterke og sunne kvinna, «den nye kvinna» som vart assosiert med utdanning og yrkesaktivitet,

sjølvstende og kvinnesak (Johannisson, 1994, s. 87f; Hellesund, 2003, s. 55f). «Dei nye kvinnene», både gifte og ugifte, oppsøkte andre rom, semi-offentlege rom innan ideelt, frivillig, religiøst og sosialt arbeid.

Endringane i demografi og næringsliv på 1800-talet, med urbanisering og industrialisering, hadde ført til eit klart, kjønnsdelt skilje mellom ulike rom: det offentlege rommet og det private. Kvinna sin plass var i det private, medan det offentlege var reservert for mannen. No braut kvinner opp frå private, ofte innestengde og tronge kvinnerom ved å engasjere seg i sosialpolitiske spørsmål og danne rørsler for fridom og rettferd: anti-slaverirørsla, avhaldsrørsla, diakonisserørsla, arbeidarrørsla, likestillings- og stemmerettsrørsla, misjons- og vekkingsrørsler, organisert arbeid for betre velferd, heimstell, kvinnehelse og prevensjon, kamp mot dobbeltmoral og sedløyse. Alle desse rørslene greip inn i kvarandre, det var spenningar mellom dei, men også samanfall: Nye handlingsrom for kvinner opna seg, særleg på det sosiale og religiøse feltet (Banks, 1981; Hagemann, 2005; Danielsen, Larsen og Owesen, 2013).

Redningsarbeidet blant prostituerte kvinner, som vaks fram i Skandinavia frå 1850 og utover, vart eit slikt handlingsrom. Anna Jansdotter (2004) har studert dette arbeidet, og spesielt kva som hender i møtet mellom «den ærbare» kvinna som skulle redde, og den «falne» kvinna som skulle reddast. Redningskvinnene, som oftast borgarlege og danna kvinner frå middel- og overklassen, skulle redde prostituerte som oftast kom frå underklassen. Den ærbare kvinna høyrde til i den private sfæren, falne kvinner i den offentlege, som «offentlege fruentimmer». Redningskvinnene vert oppfordra til å forlate dei private romma og gå ut i det offentlege for å redde kvinner som er i ferd med å gå under. Frå fordervet i det offentlege skulle dei først attende til det private rommet. Nye møte oppstår når ei gruppe kvinner går frå det private til det offentlege, og ei anna gruppe går frå det offentlege til det private. Anna Jansdotter skriv om korleis desse møta, ansikt til ansikt, gjer noko med både kvinnene og romma.

## **Othilie Tonning - frelsesarméoffiser og sosialpolitisk føregangskvinne**

Othilie Tonning levde frå 1865 til 1931 og var ei særmerkt kvinne som steig inn i sosiale, kulturelle, politiske og religiøse rom som tidlegare var stengt

for kvinner. Ho levde midt i det moderne gjennombrøtet, der ulike kvinneveroller endra seg, og der ulike oppfatningar av kva det ville seie å vere kvinne og te seg som kvinne, var i spel. Som barn påpeikte ho kor urettferdig det var at kvinner måtte gå med så upraktiske klede. Ho ville ha lommer i jakkene sine, slike som gutane hadde. Som ung ville ho ha kortklipt hår, og den kortklipte frisyren kom ho til å insistere på heile livet (Hellesund, 2003, s. 221–225; Nicolaisen, 1940, s. 7–8). Ho var aktiv kvinnesaks kvinne i Stavanger på 1880-talet, og 17. mai 1890 talte ho til festlyden som samla seg om demonstrasjonstoget for almen stemmerett, for kvinner så vel som for menn, som vart arrangert i Stavanger og andre norske byar denne dagen. I talen påpeikte ho korleis språklege stereotypiar stigmatiserer og objektiviserer kvinner, og ho greip tak i den gjeldande diskursen om at kvinner er eit trugsmål i det offentlege rommet og må bli verande i det private: «Mon dette kvindelige Element vil virke skadeligt ved mere aktiv Deltagelse i det offentlige Liv?» spurde Othilie Tonning frå talarstolen ved trappa til Kongsgård, Stavanger katedralskole (Stavanger Amtstidende og Adresseavis, 1890, 19. mai; Stavanger Avis, 1890, 19. mai; Berg, 1986; Johnsen, 2013; Sunde, 1981). Ein knapp månads tid seinare står biskop Johan Christian Heuch (1838–1904) på talarstolen i Stortinget og åtvarar nasjonalforsamlinga mot å la kvinner få stemmerett og ta del i det politiske livet: Det er «Signalet til hendes Fornedrelse, til Hjemmets Forstyrrelse, Familielivets successive Opløsning og et deraf uundgaaelig følgende Sædernes Forfald». Biskopen har også høyrte frå Amerika at «Kvindeemancipationen kunde forandre Kvindens Fysiologi». Dersom kvinna vil ut i offentlegheita, «saa foragter hun sin egen Gjerning, saa vil hun ikke være Kvinde. (...) Hun bliver et vanskabt Misfoster, hun bliver et Neutrum...» (Statsarkivet i Kristiansand, 2013; Gamme, 2001).

Sekelskiftet sitt trugselbilete av kvinna romma både hat, redsle og rå biologisme, skriv Karin Johannisson (1994, s. 271). Det er mot slike trugselbilete den tjuefem år gamle Othilie Tonning hever røysta si i det symboltunge offentlege rommet mellom skole og katedral i Stavanger:

Vi som vil større Frihed, større Lighet i politisk form i social Retning, arbejder ikke af Magtsyge og Egoisme, men fordi vi tror, at Livet trænger os alle; - enhver Eiendommelighed, enhver Kraft, enhver Forstaaelse, stor eller liden også hos os Kvinder, for at sætte Retten op, hvor endnu Uretten raader, for at gjøre godt det, der

endnu er ondt, for at skabe lysere Kaar for de smaa og lidende i alle Samfundsklasser!  
(Stavanger Avis, 1890, 19. mai).

Ho hadde livnært seg som lærarinne medan ho var elev ved eitt av dei aller første middelskolekursa for kvinner der i byen. I 1886 tok ho eksamen som privatist ved Kongsgård, som framleis var ein rein guteskole (Statsarkivet i Stavanger). Etter middelskoleeksamen fekk ho arbeid som kontormedarbeidar. Saman med venner, kanskje i byen sitt leseselskap, las og diskuterte ho Darwin og Hegel og erklærte seg som fritenkjar. Ho gjorde opprør mot både religiøse, sosiale og kulturelle normer i sjøfarts- og misjonsbyen Stavanger, der «interessen for alt, hvad der ligger udenfor Madstrævet eller udenfor det rent religiøse, er lidet udbredt og ikke meget betydelig», som Stavanger Aftenblad skreiv den 8. mars 1915. Med sigaren i hand markerte ho seg som ei av dei nye, sjølvstendige kvinnene, med kortklipt hår og herreklede. Fotografia av henne syner ei alvorleg kvinne med tydelege, maskuline trekk (Frelsesarmeens arkiv). Året 1890 vart eit merkeår i norsk stemmerettshistorie, og i livet til Othilie Tonning. Den unge, radikale og androgyne kvinnesakskvinna møtte Frelsesarmeen, og «det blev det store indgreb i mitt liv» (Wyller, 1915; Faklen, 1916/4; Nicolaisen, 1940). Ho vart gripen av forkynninga til dei to kvinnene som etablerte Frelsesarmeen i Stavanger. Noko hadde rokka ved tryggleiken hennar, og ho måtte ta dei religiøse spørsmåla opp til ny vurdering. Ho begynte å be, «og etter hvert merket jeg hvordan troen reiste seg i meg, det vil si, jeg var ikkje lenger så sikker i min vantro», fortalde ho seinare (Nicolaisen, 1940, s. 11). Ho slutta seg til Frelsesarmeen, drog til Oslo og vart frelsesarméoffiser.

Othilie Tonning er mest kjent som leiar og pioner innan Frelsesarmeen sitt sosiale arbeid i Noreg. Ho står att som ei av dei svært viktige kvinnene i norsk sosialhistorie, skriv historikaren Anne-Lise Seip (1984, s. 179). I eit Noreg på veg frå fattigforsorg og legd, og over i den tidlege sosialhjelpstaten, medverka ho til å danne grunnstrukturen for det som seinare skulle bli «den moderne velferdsblandinga» i den skandinaviske velferdsstatmodellen – ein sterk offentlig velferdsstat med høg integrasjon av private og ideelle aktørar (Hatland, Kuhnle og Romøren, 2011). Frå ho vart offiser i Frelsesarmeen i 1891 til ho døydde i 1931 arbeidde ho med sosiale spørsmål, som skribent, forkynnar og foredragshaldar, gjennom strategisk og politisk arbeid og gjennom praktisk, sosialt entreprenørskap. Ho etablerte julegrytetradisjonen i Noreg, og ho fekk reist juletreet på Universitetsplassen i Oslo. Othilie Tonning arbeidde for

kvinnestemmerett og for fleire kvinner inn i Stortinget (Espeseth, 2017). Ho påpeikte ved mange høve ulikskapen i moralnormer for kvinner og menn:

Tænk hvildet ramaskrig der lyder, naar det en sjelden gang hænder, at en mor har forladt sit hjem og sine smaa barn! (...) men naar det nu hører til dagens orden, at manden forlader den kvinde, som sidder hjælpeløs fordi hun er mor til hans barn, skal vi da ikke fyldes af den harme, som føder barmhjertighed med de ulykkelige? (Faklen 1908/4).

I den politiske prosessen som resulterte i dei Castbergske barnelovane i åra fram mot 1915, der barn fødd utanfor ekteskap fekk rett til fars arv og namn (Henne m.fl., 2007; Stugu, 2012), brukte ho nasjonsargumentet når ho tok til orde for å verne ugifte mødrer og barna deira:

Mor med spedbarnet maa ikke sættes paa den nøgne rabb, hvor bidende vind og vinterkulde faar lov at herje. Omkring mor maa der bygges hjem saa barnemunden kan suge sin næring av hendes bryst, og vokse op til en kraftig arbeidsfør kvinde og mand som igjen slegt efter slegt skal bygge hjem (Faklen, 1912/4).

Arbeidet hennar resulterte i meir enn seksti sosiale institusjonar drivne av Frelsesarmeen: slumstasjonar over heile landet, fleire aldersheimar og, framfor alt, ei rekkje tiltak for barn, ugifte mødrer, kvinnelege fabrikkarbeidarar og prostituerte: barnekrybber, barneherberge, feriekoloniar og barneheimar, mødreheimar, pensjonat for kvinnelege fabrikkarbeidarar, redningsheim og oppsøkande arbeid blant prostituerte (Berg, 1986; Corneliusen, 1996; Digitalarkivet; Elstad, 2008 og 2011; Frelsesarmeens arkiv; Norum, 1987; Skartveit, 2011; Tandberg, 1963; Tonning, 2008).

## Det vidare arbeidet - materiale og teori

I det vidare arbeidet vil eg spesielt studere kva slag rom redningsheimen er når Othilie Tonning set det i scene, og korleis kjønnsaspektet spelar seg ut nett der. Spørsmåla belyser eg med trekk frå Othilie Tonning sin biografi, eit materiale eg bruker i doktoravhandlinga mi (Espeseth, 2017) under Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Avhandlinga, som eg vonar å slutføre i 2018, bygger på litteratur-, arkiv- og dokumentstudier. Eg studerer livet og gjerninga til Othilie Tonning, som kvinnesakskvinne, kristenmenneske og sosialpolitisk føregangskvinne, og nyttar meg av eit gjennomgåande, fleirfasettert kjønnspektiv.

Frelsesarmeen har vore kyrkja mi sidan eg var barn, eg er utdanna frelsesarméoffiser og arbeider no med utdanningsspørsmål i organisasjonen. Forteljinga om Othilie Tønning er ei av dei svært viktige grunnforteljingane i livet mitt. Det er ei forteljing som er godt eigna til å kaste lys over dagsaktuelle, diakonivitskaplege spørsmål, ikkje minst dette om rom som er tema i denne boka.

Kjeldene eg nyttar meg av i dette kapitlet, er særleg Faklen, organet til det som heitte Frelsesarmeens slum- og redningsarbeid, seinare Kvinners sosiale arbeid. Bladet kom ut frå 1904 og kvartalsvis i heile perioden eg studerer. Faklen informerte om slum- og redningsarbeidet, formidla kristen forkynning og tok opp sosiale spørsmål i samtida, t.d. arbeidsløyse, fattigdom, drukken-skap, omsorg for barn, livsvilkåra til arbeidarkvinner og prostituerte. Tønning skreiv artiklar og anna stoff i kvart einaste nummer av Faklen, og stemma hennar kjem tydeleg fram. Eg nyttar meg også av eit omfattande fotografisk materiale frå Anders Beer Wilse (1865–1949), den kanskje viktigaste norske fotografen gjennom tidene. Gjennom eit moderne, fotografisk biletspråk skapte Wilse nye bilete av Noreg etter 1905. Ingen annan fotograf har tydd så mykje for norsk identitet (Witse-året, 2015; Norsk folkemuseum, 2015). På same måten kom Wilse til å bety mykje for det biletet som vart skapt av Frelsesarmeen i det norske samfunnet. Othilie Tønning og redaktør for Faklen, Bertha Nicolaisen, knytte kontakt med Wilse, og han tok ei rekkje bilete til bruk i Frelsesarmeen sine publikasjonar, spesielt frå Tønning sitt arbeidsfelt og institusjonane til Kvinners sosiale arbeid. Ei rask oppteljing i Faklen, årgangane 1907–1916, viser over eitt hundre ulike motiv av Wilse (Faklen, 1907–1916; Nasjonalbiblioteket, 2015; Oslo byarkiv, 2015).

Dei teoretiske hovudperspektiva har eg allereie presentert: Kvinna og kvinnekroppen som det framande og trugande, i Karin Johannisson si bok *Den mörka kontinenten*, og redningsarbeidet blant prostituerte og redningsheimen som grenseland i boka *Ansikte mot ansikte* av Anna Jahnsdottir. Det kjønnsdelte skiljet mellom offentlege og private rom ligg som føresetnad hos begge. For å forstå korleis dette skiljet vart utfordra i norsk samanheng, har eg nytta meg av Gro Hagemann (2005) sitt arbeid om kvinneliv på 1800-talet og Tone Hellsund (2003) si bok om peparmøyane, om korleis ugifte kvinner levde liva sine både i private og offentlege rom frå 1870-åra og inn på 1920-talet. For å forstå kvifor Othilie Tønning slutta seg til Frelsesarmeen og der fann handlingsrommet sitt, har eg hatt stor nytte av nyare historieforsking der



temaet nettopp er korleis Frelsesarmeen gjennom både uttrykksformer, arbeidsmetodar og teologi utfordra samtida sine kjønnskonsensjonar, korleis kvinner og menn tedde seg og kledde seg, kva slag roller og posisjonar dei tok i det offentlege rommet, og kva for rolle religionen hadde i alt dette. Det har den amerikanske historikaren Pamela J. Walker (2001) studert med omsyn til The Salvation Army i det viktoriaanske Storbritannia, og den svenske historikaren Johan A. Lundin (2013) med omsyn til Frälsningsarmén i Sverige i tiåra rundt sekelskiftet 1900. Kjønn er noko vi gjer, noko vi set i scene. Kjønn er ei framsyning med taleakter og kroppsleg praksis. Det å gjere kjønn skjer innafor kulturelt forma førestellingar om kva det vil seie å vere mann eller kvinne, og innafor normative forventningar om å sjå ut og oppføre seg på bestemte vis. Slik er kjønn konstruksjonar som kan formast, utfordras og forhandlas om, og det vart dei i den tidlege Frelsesarmeen, skriv Johan Lundin og hentar det teoretiske grunnlaget for analysane sine frå kjønnsteoretikaren Judith Butler. Då Othilie Tønning slutta seg til Frelsesarmeen, fann ho ikkje berre handlingsrom, men også forhandlingsrom for korleis gjere kjønn, korleis setje i scene kjønn.

Michel Foucault sin tekst om heterotopiske rom kan seie noko om kva slag rom redningsheimen var. I ein kvar kultur eller sivilisasjon fins det verkelege stader, heterotopiske rom, litt på sida av samfunnet elles, som speglar samfunnet, utfordrar og kritiserer det, og som rommar i seg og representerer alle andre rom i kulturen. Utopien, derimot, er ingen verkeleg stad, men ein presentasjon av samfunnet i ei slags perfekt form, eller samfunnet snudd opp-ned. Det vi ser i spegelen, er utopien, men spegelen som speglar, er heterotopien, skriv Foucault (1967):

The mirror is, after all, a utopia, since it is a placeless place. In the mirror, I see myself there where I am not, in an unreal, virtual space that opens up behind the surface; I am over there, there where I am not, a sort of shadow that gives my own visibility to myself, that enables me to see myself there where I am absent: such is the utopia of the mirror. But it is also heterotopia in so far as the mirror does exist in reality, where it exerts a sort of counteraction on the position that I occupy.

Redningsheimen var ein verkeleg stad og har mange felles trekk med stader som Foucault nemner som heterotopiar. Othilie Tønning sine iscenesetjingar, presentasjonar, av redningsheimen, derimot, er dei heterotopiar eller utopiar?

## Redningsheimen – eit rom for kvinner

Maria Magdalena, ei av kvinnene i krinsen rundt Jesus, har gitt namnet til Magdalenaheimane for såkalla «falne» kvinner, prostituerte kvinner som levde usømelege liv. I fylgje tradisjonen hadde ho levd eit syndefullt liv, men i møte med Jesus hadde ho angra syndene og fått tilgjeving og oppreising. Ho kom til å stå Jesus nær og var ei av kvinnene som Jesus viste seg for ved den tomme grava påskemorgon. «Magdalena-saken» har røter attende til klosterrørsla, men fekk ny aktualitet gjennom den diakonale vekkjinga, foreiningskristendommen og frikyrkjeleg vekkjingskristendom i det nittande hundreåret (Jansdotter, 2004). Frå midten av 1700-talet hadde Storbritannia eit aukande problem med overfylte fengsel og fattighus. Desse såg ut til å vere uheldige opphaldsstader for unge prostituerte, fordi moralen deira kunne bli forverra av eldre, innsette kvinner. Filantropistane var kritiske til straffesystem som herda dei unge kvinnene, og løysinga vart Magdalenainstitusjonar, som skulle halde kvinnene borte frå fengsel og tukthus. Kvinnene skulle oppmuntrast og påverkast til frivillig å søkje seg til Magdalenaheimen der dei skulle få moralsk danning og arbeidstrening og tileigne seg «middelklassestandard i feminitet» (Solum, 2011, s. 37). Frå 1880-åra etablerte The Salvation Army fleire redningsheimar i Storbritannia, og redningsarbeid blant prostituerte kom til å fylgje Frelsesarmeen etterkvart som rørsle spreidde seg til andre land og kontinent (Hattersley, 2000; Winston, 1999).

Med industrialiseringa og urbaniseringa i dei store byane i Europa, auka omfanget av prostitusjon, og slik var tilfellet i Noreg også, spesielt i Oslo og Bergen, men også i Trondheim og Stavanger. Prostitusjon vart eit aukande sosialt problem og førte til stor offentleg debatt, skriv Joachim Solum (2011). Frå 1840 vart prostitusjonen i hovudstaden reglementert. Det vil seie at myndighetene såg gjennom fingrane med prostitusjonen, som var forbode ved lov, men i staden innførte kontroll med dei prostituerte for å unngå spreiding av veneriske sjukdomar. Kvinner fekk prostituere seg så lenge dei møtte til reglementert legesjekk. Møtte dei ikkje, kunne dei bli straffa med inntil seks månadar på tvangsarbeidsanstalt. Kvinnene var innførte i politiet sine protokollar og hadde ei visitasjonsbok der alle legebesøk skulle førast inn. Dei prostituerte i Christiania kunne setjast fri frå politiet sin protokoll og levere inn visitasjonsboka viss dei fekk arbeid, gifte seg eller fekk innpass i *Magdalene Stiftelsen*, som var den første redningsheimen i Christiania, oppretta i 1859. Magdalenastiftelsen,

med sentrale medlemmer frå Foreningen for den indre Mission i Christiania, seinare Oslo Indremisjon og Kirkens bymisjon, i styret. Trondheim fekk sin Magdalenaheim i 1866, Stavanger i 1878 og Bergen i 1882 (Solum, 2011).

Den store prostitusjonsdebatten i denne perioden gjekk mellom politi, legar, kyrkjelege aktørar, det litterære miljøet i hovudstaden, arbeidarrørsla og kvinnesaksforkjemparane, skriv Joachim Solum (2011) og støttar seg til Kari Melby si hovudoppgåve i historie frå 1977 om prostitusjon og kontroll. Reglementeringa vart gjerne støtta av legar og politi, av hygieniske årsaker og for å verne befolkninga mot sjenansen og uroa som dei prostituerte kvinnene skapte i bybiletet. Motstandarane av reglementeringa påpeikte styresmaktene sin dobbeltmoral. Frå kyrkjeleg hald ønskte ein å fjerne prostitusjonen heilt, for å verne samfunnet mot sedløyse og moralsk undergang. Presteskapet ytra seg noko varsamt sidan dei representerte både staten og kyrkja. Derfor vart dei private initiativa viktige, og dei kom ikkje minst frå indremisjonsrørsla, med Gisle Johnson i spissen. Dei prostituerte skulle hjelpast til anger og omvendning, og over i eit sømeleg liv. Arbeidarane og kvinnerørsla var meir opptekne av å sjå på årsakene til prostitusjon. Dei samfunnsmessige argumenta vart sentrale, og sidan dei prostituerte ofte kom frå arbeidarklassen, vart debatten også retta inn mot klassekampen. Det litterære miljøet tok også del i debatten. Hanskedebatten handla om å stille same krav om seksuell reinleik før ekteskapet til menn så vel som til kvinner. I skodespelet *En hanske* frå 1883 tek Bjørnstjerne Bjørnson til orde for hanskemoralen, og det vert eit sentralt ledd i den svært samansette debatten i 1880-åra. Frå fleire hald meinte ein at menn hadde sterkare drifter enn kvinner, og at ein derfor ikkje kunne stille like strenge moralske krav til dei som til kvinnene. Andre tok til orde for den «frie kjærleiken» og for legalisering av prostitusjon. Mennene trong dei prostituerte for å få tilfredsstilt driftene sine, kvinner frå borgarskap og overklasse måtte ikkje skitnas til, og nokre kvinner måtte «ofre» seg, nemleg dei prostituerte arbeidarklassekvinnene. Debatten var hard og toppa seg med Christian Krogh si bok *Albertine* frå 1886. Boka synte kor uheldig reglementeringssystemet var for kvinner, i sær når det skeive maktforholdet mellom kvinna og politimannen vart skildra gjennom Albertine sin tur til visitasjon. Boka vart beslaglagt, til sterke protestar frå arbeidarrørsla og kvinnerørsla, og førte til ein stor debatt om at innskrenka pressefridom råka arbeidarrørsla og hindra dei i å fremje ein opposisjon mot prostitusjon. I 1887 vart reglementeringa avskaffa og ramnene for redningsarbeidet endra (Solum, 2011, s. 23–35).

Då Frelsesarmeen kom inn i redningsrørsla, innebar det i fylgje Anna Jansdotter ei modernisering og profesjonalisering av rørsla og ein viss kritikk av haldningar og arbeidsformer i tidlegare tider (Jansdotter, 2004, s. 51–52). I Sverige vart det etablert om lag tjue redningsheimar med utspring i diakonale, kyrkjelege og frikyrkjelege Magdalenastiftelsar i åra 1850 til 1920. Fem av desse vart starta av Frälsningsarmen, frå 1890 og utover. I Noreg etablerte Frelsesarmeen *ein* redningsheim. Den låg i St. Halvardsgate 1 i Oslo og var i drift frå 1896 til 1920. Det var Hanna Ochterlony (1838–1924) som starta Frelsesarmeen sine redningsheimar både i Noreg og Sverige. Ho var ei 40 år gammal forretningskvinne, med eigen bokhandel i Värnamo, då ho møtte Bramwell Booth, sonen til grunnleggjarane av The Salvation Army, Catherine og William Booth. Hanna Ochterlony vart offiser i Frelsesarmeen og starta Frälsningsarmen i Sverige i 1882, og Frelsesarmeen i Noreg i 1888. Ho var øvste leiar for armeen i Sverige 1882–1892, og i Noreg 1894–1900 (Petri, 1924; Lundin, 2013; Skartveit, 2011). Som Othilie Tonning, var ho var ei kvinne av borgarskapet, men ho vart aldri ei «emansipert» kvinne, skriv biografen hennar, Laura Petri. Ho var «intensivt» kvinneleg og hadde sansen for hus og heim og vakre klede og smykke (Petri, 1924). Tonning og Ochterlony var to ulike kvinneskikkelsar, og dei tilhørde to ulike generasjonar i filantropien og kvinnerørsla si historie. Medan Ochterlony vende seg til overklasse, hoff og kongehus for å få deira støtte til etablering av sosiale tiltak som t.d. herberget for heimlause menn i Oslo i 1895, var Othilie Tonning ein aktiv medspelar i norsk samfunnsliv. Ho var demokratisk valt bystyreprerentant i Kristiania i tre periodar, frå 1908 til 1916, og ho hadde eit stort nettverk i kvinnesaksmiljøet og det politiske livet i Noreg, spesielt på venstresida. På nasjonalt nivå sat ho i to offentlege komitear som la fram innstillingar for Stortinget om arbeidsløyse og om utvandring (Stortingsforhandlingar 1921 og 1926; Berg, 1986; Espeseth, 2017). Tonning var særleg oppteken av arbeidsspørsmål, og ho såg på arbeid som eit viktig verkemiddel for å redusere fattigdom og prostitusjon.

## Kjønn og rom i redningsheimen

Diskursen om prostituerte kvinner er vanskeleg, seier Anna Jansdotter (2004) og er skeptisk til ein del forskning om prostituerte kvinner. Ho viser til utsegner som at «den prostituerte kvinna» finst ikkje. Det som fins, er kategoriar skapt gjennom diskursen om den prostituerte kvinna. Problemet med eit slikt

teoretisk utgangspunkt er at kvinner som lever i prostitusjon vert usynlege objekt fordi det er «vetandet», kunnskapen om henne, som vert fokusert. Det vert heller ikkje plass til det motsetningsfylte og komplekse fordi det er ein borgarleg, hegemonisk diskurs som skal identifiseras. Utgangspunktet for Jansdotter er at subjekt vert konstruerte i relasjon til kvarandre. Dei vert konstruerte gjennom dialog og samhandling. Siste del av boka hennar handlar om Louise Fryxell (1834–1907), ei framstående diakonisse ved Diakonissanstalten i Stockholm, av borgarleg, religiøs familie, og Lovisa K. (1866–1950), frå enkle arbeidarkår, som tidvis levde av prostitusjon, tidvis av arbeid på fabrikk og som tenestjente. Louise og Lovisa sitt felles prosjekt var å finne eit alternativt liv for Lovisa. Men dei hadde ulike oppfatningar av korleis det kunne gå til, og kva slag liv Lovisa skulle hjelpas til. Dette brevveksla dei om i 14 år, og brev-samlinga er teken vare på og omfattar 185 brev, 96 er skrivne av Lovisa, 53 av Louise. Til skilnad frå å lese redningsprosjektet som ein borgarleg, hegemonisk diskurs om prostitusjon, der både Lovisa og Louise blir ein del av denne, vel Anna Jansdotter å fylgje brevvekslinga mellom dei to kvinnene. Vi les korleis dei agerer i redningsprosjektet, og korleis ei mengd alternative idear og forslag til løysing vert drøfta. Relasjonar og konflikhtar vert synlege i dei to kvinnene sin strid om korleis redningsprosjektet skal utformas, og kva veg det skal ta. Dette er eit særskilt viktig bidrag til spørsmålet om kva som skjer når kvinner som er framande for kvarandre, møtes og deler rom, der dei anerkjenner ulikskap og har vågemot til å risikere seg sjølv i dialogen.

I Tonning-materialet finn eg ikkje tilsvarande skildringar av møtet mellom redningsoffiseren og kvinner som skal reddast. Men eg finn tekstar og bilete som skal opplyse og påverke folks haldningar og fordommar. Der mange i samtida peikte på umoral og sedløyse som forklaring på fattigdom, alkoholmisbruk og prostitusjon, peikte Othilie Tonning på den store arbeidsløysa med alle sine konsekvensar. Der andre peikte på den låge moralen hos kvinner som fekk barn utanfor ekteskapet, og trugsmålet dei ugifte mødrane og barna deira representerte for det etablerte borgarskapet, argumenterte Othilie Tonning for å stille menn til ansvar, og ho argumenterte mot at menn skulle halde seg med andre moralnormer enn kvinner (Espeseth, 2017; Faklen 1908/4).

Fire fotografi av møter mellom redningskvinner, ugifte mødrer, barn og prostituerte ved redningsheimen i St. Halvardsgate i Kristiania kan kanskje utdjupe kva som skjer når kvinner som i utgangspunktet er framande for kvarandre, møtes i det grenselandet som redningsheimen representerer.

Fotografia er konstruksjonar danna med eit formål om å danne nye konstruksjonar, nye bilete og oppfatningar som kan kome i staden for gamle. Vi skal sjå nærare på eit fotografi av Anders Beer Wilse som stod på trykk i *Faklen* 1910/1, der tre kvinner pyntar juletre. Dei har hengt opp fletta papirkorger, kuler, glitter og norske flagg. Ei av kvinnene sit på huk og festar julepynt nedst på treet. Ho er iført langt skjørt, mønstra bluse og ruta forkle. Den andre kvinna, iført ein lys, ruta blåtøyskjole, står til høgre i biletet og heng opp julepynt. Til venstre i biletet er den tredje kvinna i ferd med å setje eit kvitt talglys på treet. Ho ber mørk kjole med F og stjerne på kragen, og over kjolen eit kvitt, nystroke forkle (Witse, 1909a; *Faklen*, 1910/1). Dei tre kvinnene representerer tre ulike kvinnegrupper, alle med adresse redningsheimen i St. Halvardsgate 1, Kristiania. Ein annan variant av fotografiet (Witse, 1909b) syner at kvinna i den ruta blåtøyskjolen er gravid. Det er altså den prostituerte, den ugifte mora og redningskvinna som er saman i rommet om ei felles oppgåve. Det kunne vore kva rom som helst, og kva kvinner som helst. På biletet med dei tre kvinnene er graviditeten hos den eine skjult ved at den andre kvinna er posisjonert slik at ho dekker deler av kroppen til den gravide. Kjolen til redningskvinna har eit klassisk snitt, med ståande krage med ein F og ei stjerne som markerer at ho tilhøyrer Frelsesarmeen. I det neste biletet kikkar barna nysgjerrig inn på treet som snart er ferdig pynta (Witse, 1909c), og så ser vi barn og vaksne kvinner i ring rundt juletreet i det siste biletet i serien (Witse, 1909d).

Det kunne vore eit ganske ordinært fotografi frå heimen til ein borgarleg Kristiania-familie, reint bortsett frå at det ikkje er menn tilstades. Det er uklart kven som har makt og eigarskap i rommet, men redningsoffiseren har teke mannen sin plass og markerer dette med den nedtona uniformeringa si. Dei tre kvinnene er saman om ei felles oppgåve når dei omskaper eit grantre frå skogen til eit rikt dekorert juletre, til fest og glede for alle i heimen. Viktigare enn kven den enkelte er, er saka dei er saman om. Det er juletreet som fangar blikket. Bileta til Witse er sjølv sagt konstruksjonar, tinga og komponerte for å informere om redningsarbeidet og påverke folk til å støtte med pengegaver. Men dei vert også innlegg i diskursar om prostituerte kvinner og aleinemødrer, innlegg i opposisjon til den elles hegemoniske og borgarlege diskursen som Anna Jansdotter kritiserer. Kvinnene på redningsheimen har sete saman i arbeidsstova og klipt norske splittflagg til juletreet. Flagga på juletreet er statsflagg (Store norske leksikon, 2014), og forstørrar ein opp biletet, ser ein at dei har ei kongekrone med påskrift plassert der dei kvite og blå stripene

kryssar kvarandre. Fotografiet speglar nasjonalismen i åra kring unionsoppløysinga i 1905. Tonning og Wilse sin konstruksjon av kvinnene som pyntar juletreet på redningsheimen, kan tolkast som ei politisk utsegn om at i den unge norske nasjonen skal prostituerte og kriminelle kvinner, uekte barn og ugifte mødrer ha sin rettmessige plass. Dei har danna ein alternativ familie, utan menn, og dei skal feire jul slik ein gjer i det borgarlege samfunnet. Dei som var fattige og marginaliserte har danna nye alliansar, dei tilhøyrer det nasjonale fellesskapet, ja dei omkransar, vernar og held det oppe. Dei er ikkje angrande, nedbøygde syndarinner, men stolte, oppreiste kvinner.

Kropp og rom utgjer redningsarbeidet sin geografi, skriv Anna Jansdotter (2004). Redningskvinnene sine uniformer markerer kyskleik og enkelheit. Dei har oppsett hår, og kroppane formidlar mildskap, styrke og sjølvkontroll. Dei som skal reddas, dei «falne» kvinnene, eller kvinner som stod i fare for å bli falne, er anten fillete kledd eller ekstravagant kledd, og dei har kroppar som mangla sjølvkontroll, kunne vere seksuelt eggjande eller utsette for seksuelle tilnærmingar og vald. Karin Johannisson (1994) skriv om korleis kulturen skriv seg inn i kroppane, og om banda mellom kvinne, kropp og seksualitet, og mellom kjønn og psyke som noko mørkt og trugande. Kvinner vart merka av sin eigen kroppslegheit både fysisk, psykisk og intellektuelt. Kvinner som var aktive intellektuelt og seksuelt, var eit trugsmål og kunne bli tillagt eller ramma av sjukdom og identitetsoppløysing. Ho kunne bli omskapt til ei «mannekvinne», til «det tredje kjønn». I Othilie Tonning og fotograf Wilse si iscenesetjing av rommet og aktørane der finst ikkje spor av det Karin Johannisson kallar sekelskiftet sitt trugselbilete av kvinner, heller ikkje av den vitskaplege legitimeringa og framandgjeringa av kvinner som avvik frå ein normal definert av menn (Johannisson, 1994, s.271). Tonning og Wilse har skapt eit heilt anna bilete, og ikkje noko ved dei tre kvinnene i rommet tyder på irrasjonalitet og veikskap. Vi ser disiplinerte kroppar, rasjonalitet og styrke, og kroppar som tydeleg oppfyller samtida sine forventningar til korleis kvinner ser ut. Kvinnene er korkje fillete eller ekstravagant kledde, dei er ikkje passive tilskodarar, men aktive deltakarar i eit felles prosjekt.

## Tilnærming og identifikasjon

Møtet mellom redningskvinnene og kvinnene som skulle bli redda, produserte både ulikskap og likskap mellom kvinnegruppene, skriv Anna Jansdotter (2004). Skiljet kom fram i redningskvinnene sine forteljingar om korleis dei

passerte ei grense og vart redningskvinner. Likskapen kom fram ved at arbeidet vart omtalt som «kvinner hjelper kvinner», og ved å omtale kvinnene som systrer. Møtet mellom kvinnegruppene skjer i det offentlege rommet, i byen og på gata, i fengselet eller på sjukehuset. Desse romma vert ofte skildra som farlege, skitne og overfolka. «Gata» vert etterkvart synonymt med det livet dei falne kvinnene levde; dei gjekk på gata, dei var gatejenter. «Gata» får eit symbolsk innhald kopla saman med ei slags ukvinneleg offentlegheit. I møtet med det offentlege rommet skjer konstruksjonar av den andre kvinna, og dermed også av den eigne gruppa og oppfatningar om det kvinnelege og det romlege. Redningskvinna vert skapt som «den riktige kvinna», den reine og private, i motsetnad til «den andre kvinna», den ureine, offentlege og ukvinnelege. Jansdotter finn også drag av tilnærming og identifikasjon, om enn på redningskvinnene sine vilkår og ut frå deira perspektiv. Materialet hennar framstiller gata som både ein forlokkande og ein miserabel stad, og at møtet med den prostituerte hadde ei viss dragande makt på redningskvinna. Ho møtte ei kvinneverd som fascinerte henne. Tonning og Wilse har sett i scene eit rom der tilnærming og identifikasjon mellom ulike kvinner kjem til syne. Fotografia speglar tradisjonelle, borgarlege rom, men i desse romma er noko forandra. Den såkalla «falne» kvinna har teke plassen til den såkalla «ærbare» kvinna, og kvinner har teke plassen til menn.

Er Othilie Tonning sine iscenesetjingar av redningsheimen heterotopiar eller utopiar? spurde vi i starten. Redningsheimen er eit grenseland der den prostituerte kvinna sin sosiale status skal endras gjennom omsorg og vern, disiplin og arbeid, eit grenseland som skal formidle overgangen frå det offentlege til det private, skriv Anna Jansdotter (2004). Men redningsheimen fekk også ei symbolsk og rituell tyding: Det var ein stad der kvinner si ære skulle repareras og gjenopprettas, ein stad som skulle ta frå henne utanforskapen og sluse henne inn i samfunnet sitt fellesskap. Redningsheimen som grenseland var eit fiktivt privat rom der idear om *heimen* som noko samankopla med den private og «riktige» kvinna stod svært sentralt (Jansdotter, 2004, s. 167–240).

Med konstruksjonane sine skapte Tonning og Wilse fiktive rom. I tekst og bilete sette dei i scene ei slags perfekt utgåve av samfunnet og av livet på redningsheimen, ein opp-ned-versjon av familien, samfunnet og «den riktige» kvinna. Dette samsvarer med det som Michel Foucault ville kalle ein utopi. Samstundes er redningsheimen eit verkeleg rom, litt på sida av samfunnet elles. Ved hjelp av Tonning og Wilse sine konstruksjonar vert



redningsheimen eit heterotopisk rom som utfordrar, kritiserer og motseier rådande oppfatningar om kjønn og rom. Othilie Tonning er den som opnar dette rommet for omverda slik at utfordringa, kritikken og motstemmene får eit resonansrom. Med heile skikkelsen og personlegdommen sin overskrid ho etablerte skilje mellom private og offentlege rom, ho overskrid kulturelt fastlagde normer for kjønn, og ho skaper rom for draumen om at det skal finnast rom for «enhver Eiendommelighet, enhver Kraft, enhver Forstaaelse» i kyrkje og samfunn.

## Oppsummering

I dette kapitlet har eg undersøkt kva som skjer når *kvinner* er dei framande som stig inn i nye rom og utfordrar eigarskapen og makta i desse romma, og når *kvinner* som er framande for kvarandre møtes i rom som både er verkelege og uverkelege. Eg har nytta meg av eit biografisk og fotografisk materiale om Othilie Tonning og Frelsesarmeen sin redningsheim i Oslo i tiåra kring skiftet mellom det nittande til det tjuande hundreåret, og eg har studert redningsarbeidet for prostituerte kvinner i åra 1850 til 1920. Dei teoretiske perspektiva har eg henta frå Karin Johannisson si tenkjing om kvinna som det framande og mørke kontinentet, Gro Hagemann og Tone Hellesund sine arbeid om eit kjønna skilje mellom private og offentlege rom, og Anna Jansdotter sitt arbeid om redningsheimen som grenseland og redning som dialog. Eg har spesielt studert kva slag rom redningsheimen er når Othilie Tonning set det i scene, og korleis kjønnsaspektet spelar seg ut nett der. Eg har argumentert for redningsheimen som eit både utopisk og heterotopisk rom, og dermed eit rom for von og overskriding. I livet og gjerninga til Othilie Tonning er kjønn og rom sett i spel på ein måte som utfordrar makta og opnar rommet for fleire.

## Litteratur

- Banks, O. (1981). *Faces of Feminism. A Study of Feminism as a Social Movement*. Oxford: Martin Robertson.
- Berg, O. (1986). *Othilie Tonning, en pioner innen sosialomsorgen i Norge*. (Hovedfagsoppgave). Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.
- Corneliusen, H. (1996). «Fejekostens og Skurebøttens Evangelium». *Frelsesarmeens etablering og sosialarbeid i Norge 1888–1914*. (Hovedfagsoppgave) Universitetet i Bergen.

- Danielsen, H., Larsen, E., Owesen, I.W. (2013). *Norsk likestillingshistorie 1814–2013*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Digitalarkivet (2016). <http://arkivverket.no/arkivverket/Digitalarkivet>: Folketeljinger og kyrkjebøker.
- Elstad, H. (2008). «Næsten alting er ualmindeligt og ubeskrivelig excentrisk» – Kyrkjeleg motstand mot Frelsesarmeen dei første åra i Noreg. *Norsk teologisk tidsskrift*, årgang 109, s. 243–261.
- Elstad, H. (2011). Diakonal fornying i siste del av 1800-talet – ideologi og praksis. I E. Skartveit, *Fylliker er også folk. Frelsesarmeens rusomsorg i Oslo – siden 1891*. Oslo: Frelsesarmeens rusomsorg.
- Espeseth, M.M. (2017). «... fordi livet trenger os alle...» *Othilie Tonnings liv og gjerning*. Upublisert materiale, doktoravhandling under arbeid. Universitetet i Oslo.
- Faklen, organ for Frelsesarmeens slum- og redningstjeneste, Kristiania/Oslo, 1904–1931.
- Foucault, M. (1967). Of Other Spaces, Heterotopias. <https://foucault.info/doc/documents/heterotopia/foucault-heterotopia-en.html>
- Frelsesarmeens arkiv i Oslo: Fotografi; Offisersruller; Institusjonsruller; Disposisjoner av Frelsesarmeens stridskrefter i Norge, fleire årgangar; Vort korstog, årsberetning, fleire årgangar
- Gamme, A. (2001). «Mandsstemmer har vi saa evig nok af fra før.» *Perspektiver på stemmerettsdebatten i Norge 1898–1913*. (Hovedfagsoppgave) Universitetet i Oslo.
- Hagemann, G. (2005). «De stummes leir? 1800–1900». I: Blom, I. og Sogner S. (red.), *Med kjønnsperspektiv på norsk historie*. Oslo: Cappelen.
- Hatland, A., Kuhnle, S., Romøren, T.I. (2011). *Den norske velferdsstaten* (4. utg.). Oslo: Gyldendal.
- Hattersley, R. (2000). *Blood & Fire, William and Catherine Booth and their Salvation Army*. London: Abacus.
- Hellesund, T. (2003) *Kapitler fra singellivets historie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Henne, E., Hannevik, A., Johnsen, E., Evja, L., Welander, L. (red.) (2007). *Barna våre*. Oslo: Frelsesarmeens hovedkvarter.
- Jansdotter, A. (2004). *Ansikte mot ansikte. Räddningsarbetet bland prostituerade kvinnor i Sverige 1850–1920*. Stockholm: Brutus Östling Bokförlag Symposion.
- Johannisson, K. (1994). *Den mörka kontinenten*. Stockholm: Norstedts.
- Johnsen, B.W. (2013). Kvinnelig stemmerett og de første kvinnene i Stavanger bystyre 1901. *Stavangeren. Medlemsblad for Byhistorisk Forening Stavanger*, 22/1, 26–45.
- Lundin, J.-A. (2013). *Predikande kvinnor och gråtande män. Frälsningsarmén i Sverige 1882–1921*. Malmö: Kira förlag.
- Nasjonalbiblioteket (2015). Galleri NOR. [http://www.nb.no/cgi-bin/galnor/gn\\_sok.sh?context=0&offset=0&skjema=0&type=e&tittel=wilse+frelsesarmeen&Start=S%F8k&fm=1&limit=20&user\\_offset=1](http://www.nb.no/cgi-bin/galnor/gn_sok.sh?context=0&offset=0&skjema=0&type=e&tittel=wilse+frelsesarmeen&Start=S%F8k&fm=1&limit=20&user_offset=1)
- Nicolaisen, B. (1940). *Othilie Tonning. Minnerune over en førerskikkelse i nybrottstider for norsk sosial-arbeid*. Oslo: Salvata kristelig forlag.

- Norsk folkemuseum (2015). <http://www.norskfolkemuseum.no/Samlingene/Fotosamlingen/Anders-Beer-Wilse/>
- Norum, C. (1987). *Med kjærlighetens våpen. Frelsesarmeen i Norge 100 år*. Oslo: Salvata kristelig forlag.
- Oslo byarkiv (2015) <http://www.oslobilder.no/search?searchstring=wilse+frelsesarmeen>
- Petri, L. (1924). *Hanna Cordelia Ouchterlony. Banbrytare för Frälsningsarmén i Skandinavien*. Stockholm: Frälsningsarméns handelsdepartement.
- Seip, A-L. (1984). *Sosialhjelpstaten blir til. Norsk sosialpolitikk 1740–1920*. Oslo: Gyldendal.
- Skartveit, E. (2011). *Fylliker er også folk. Frelsesarmeens rusomsorg i Oslo – siden 1891*. Oslo: Frelsesarmeens rusomsorg.
- Solum, J. (2011). «*Fra Faldne Kvinder til Dyktige Piger...*» *En studie av redningshjem for prostituerte kvinner i Norge i andre halvdel av det nittende århundre*. (Masteroppgave) Universitetet i Oslo.
- Stavanger Avis (1890).
- Stavanger Amtstidende og Adresseavis (1890).
- Stavanger Aftenblad (1915).
- Statsarkivet i Stavanger: Stavanger katedralskoles arkiv, Eksamensprotokoll 1886.
- Statsarkivet i Kristiansand (2013). Nettutstilling om kvinners stemmerett, med link til Forhandlinger i Stortinget (Nr. 160) 6. juni 1890 (Kristiania, 1890). Henta frå <http://www.arkivverket.no/arkivverket/Arkivverket/Kristiansand/Nettutstillinger/Kvinner-stemmerett/Debatt/Biskop-Heuch>.
- Store norske leksikon (2014). [https://snl.no/Norges\\_flagg](https://snl.no/Norges_flagg)
- Stortingsforhandlingar 1921 med innstilling frå Utvandringskomiteen.
- Stortingsforhandlingar 1926 med innstilling frå Arbeidsløsekomiteen.
- Stugu, O.S. (2012). *Norsk historie etter 1905*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Sunde, K. (1981). *Vår sak er rettfærdig. Arbeiderbevegelsens historie i Rogaland 1850–1905*. Stavanger: Dreyer.
- Tandberg, H.A. og Raubakken, P. (1963). *Hæren Gud ga våpen. Frelsesarmeen i Norge 75 år*. Oslo: Salvata kristelig forlag.
- Tønning, G. (2008). *Tønningslektens historie*. Upublisert manuskript. Sandnes: Geir Tønning.
- Wilse (1909a). Jul på redningshjemmet/Tre kvinner pynter juletreet [http://oslobilder.no/OMU/OB.Y4404?query=frelsesarmeen&count=90&search\\_context=1&pos=57](http://oslobilder.no/OMU/OB.Y4404?query=frelsesarmeen&count=90&search_context=1&pos=57)
- Wilse (1909b). Jul på redningshjemmet/To kvinner pynter juletreet [http://oslobilder.no/OMU/OB.Y7381?query=frelsesarmeen&count=90&search\\_context=1&pos=58](http://oslobilder.no/OMU/OB.Y7381?query=frelsesarmeen&count=90&search_context=1&pos=58)
- Wilse (1909c). Jul på redningshjemmet/Barna i dørgløtten ser inn på juletreet [http://oslobilder.no/OMU/OB.Y1820?query=frelsesarmeen&count=90&search\\_context=1&pos=73](http://oslobilder.no/OMU/OB.Y1820?query=frelsesarmeen&count=90&search_context=1&pos=73)

- Wilse (1909d). Jul på redningshjemmet/Barn og voksne går rundt juletreet [http://oslobilder.no/OMU/OB.Y1821?query=frelsesarmeen&count=90&search\\_context=1&pos=30](http://oslobilder.no/OMU/OB.Y1821?query=frelsesarmeen&count=90&search_context=1&pos=30)
- Wilse-året (2015). <http://wilse2015.no>
- Walker, P.J. (2001). *Pulling the Devil's Kingdom Down. The Salvation Army in Victorian Britain*. Los Angeles: University of California Press.
- Winston, D. (1999). *Red-Hot and Righteous. The Urban Religion of The Salvation Army*. London: Harvard University Press.
- Wyller, T. (1915) «Blant Stavangere i hovedstaden, III, Brigader Othilie Tonning». I: Stavanger Aftenblad 1915/196, 13. august.



## KAPITTEL 6

# Demensomsorg – en romlig utfordring

*Adelheid Hummelvoll Hillestad*

Mennesker med demens avdekker en romlig kompleksitet som påvirker og utfordrer en demensavdelings muligheter til å skape et hjemlig og trygt miljø for dets beboere. Gjennom et empirisk materiale belyser dette kapittelet hvordan demensens parallelle virkeligheter og kroppslig hukommelse påvirker opplevelsen av rommet som ambivalent i møte med de andre som oppholder seg der. Forståelsen av rommets ambivalens belyses ut fra Derridas begrep om gjestfrihet (hospitality), og knytter hverdagslivets romlige praksis i en demensavdeling til romteoretiske perspektiv gjennom innsikter fra Merlau-Ponty, Foucault og Lefebvre.

People with dementia reveal a sense of spatial complexity that affects and challenges the dementia ward's ability to create a homelike and safe environment for its residents. Through empirical material, this chapter illuminates how dementia's parallel realities and the bodily memory affect the experience of a room as ambivalent in the encounter of the others present there. The understanding of the room's ambivalence is illuminated in Derrida's concept of hospitality, and links everyday spatial practices in a dementia ward to the theoretical perspectives of space through insights from Merleau-Ponty, Foucault and Lefebvre.

## Demensomsorg – en romlig utfordring

Mennesker med demens avdekker en romlig kompleksitet som påvirker og utfordrer en demensavdelings muligheter til å skape et hjemlig og trygt miljø for dets beboere. Gjennom et empirisk materiale belyser dette kapittelet hvordan demensens parallelle virkeligheter og kroppslig hukommelse påvirker

opplevelsen av rommet som ambivalent i møte med de andre som oppholder seg der. Forståelsen av rommets ambivalens belyses ut fra Derridas begrep om gjestfrihet (hospitality), og knytter hverdagslivets romlige praksis i en demensavdeling til romteoretiske perspektiv gjennom innsikter fra Merleau-Ponty, Foucault og Lefebvre.

## Innledning

Å tre inn i en demensavdeling på et sykehjem avdekker en romlig kompleksitet. Det er fysiske rom som skal ivareta mennesker med demens gjennom blant annet å skape rammer for en hjemlig og trygg omgivelse. Innenfor disse rommene er det andre mennesker som skal arbeide og tilrettelegge for å skape og ivareta denne opplevelsen av omgivelsene for beboerne.

Demens er et syndrom som skyldes en kronisk og progressiv sykdom i hjernen som gir kognitive, atferdsmessige og motoriske symptomer (Gjerstad, Fladby, Andersson, 2013). Vanlige kognitive symptomer er svekket oppmerksomhet, hukommelse og språkevne. Demens fører også til handlingssvikt som svekket forståelse av handling i rom. Atferdsmessige symptomer kan være depresjon og tilbaketrekning, angst, panikkangst, vrangforestillinger, hallusinasjoner, rastløshet, motorisk uro og vandring. Vanlige motoriske symptomer er muskelstivhet og balansesvikt (Engedal og Haugen, 2009, s. 34)

Demenssyndromet innebærer dermed i seg selv en romlig utfordring knyttet til symptomer som blant annet sviktende hukommelse og tiltakende desorientering i tid og rom. Disse symptomene skaper endret forståelsen av både rom og tid og gir muligheter for å ha parallelle romforståelser (Engedal og Haugen, 2009). Dette innebærer at hver person som bebor i en demensavdeling kan ha ulike oppfatninger av hva slags rom man befinner seg i til enhver tid. Fordi avdelingen bebos av flere mennesker som preges av denne flytende tids- og romforståelsen, kan det oppstå mange parallelle rom samtidig.

Vi kan altså være i det samme fysiske rommet uten å oppleve og forstå rommet på samme måte. Rommet blir flertydig, og det kan oppstå en ambivalens knyttet til opplevelsen av hva slags sted man befinner på, og hvem de andre menneskene som til enhver tid er i det samme rommet er. Derfor kan det ofte oppstå uforutsigbare møter inne i avdelingen nettopp fordi sviktende hukommelse påvirker forståelsen av samhandlingen. Denne kompleksiteten kan

utfordre avdelingen og eksempelvis pleiernes bestrebelser på å skape hjemlighet og trygghet for den enkelte beboer.

Derridas (2000) begrep *hospitality* beskriver tvetydigheten som ligger i menneskers møte med ukjente andre. Er den fremmede gjesten venn eller fiende? I innledningskapittelet oversettes dette begrepet med gjestfrihet og viser til dets asymmetriske forhold og dimensjon av ambivalens (s. 15). Gjestfrihet er en grunnleggende erfaring den enkelte innehar, og som oppstår i møtet med den andre som fremmed. Begrepets dobbelthet viser til at vi både er gjest og vert. I vårt felles møte vil forståelsen av «eierskap» til rommet som en hjemlig vert eller som en fremmed gjest påvirke hvordan vi forholder oss til hverandre.

Gjestfrihetens begrep kan bidra til å belyse rommenes flertydighet i en demensavdeling. Dette fordi de parallelle romforståelsene skaper utfordringer i opplevelsen av rommet som mer eller mindre «hjemlig» eller fremmed. Forståelsen av å høre til og ha et eierskap til stedet eller av stedet som noe ukjent, påvirker dermed til enhver tid samhandlingen i avdelingen. Vi kan si at gjestfrihetens ambivalens kommer i spill i den daglige omsorgen og pleien i en demensavdeling nettopp gjennom rommenes kompleksitet.

Videre er rom et relasjonelt fenomen som påvirker, endrer og skaper den romlige praksis vi er knyttet til (Simonsen, 2010).

I dette kapittelet vil derfor gjestfrihetens ambivalens bli belyst gjennom å knytte hverdagslivets romlige praksis i en demensavdeling til romteoretiske perspektiver gjennom innsikter fra Merleau-Ponty, Foucault og Lefebvre.

Det empiriske materialet er hentet fra et doktorgradsarbeid hvor jeg utførte ett års feltarbeid på to demensavdelinger. Gjennom deltakende observasjon var jeg til stede og samhandlet med beboerne i deres daglige rytme og gjøremål. I noen korte perioder var det enkelte beboere som fanget min interesse gjennom forskjellige måter å samhandle med andre på og eller fordi de hadde demenssymptomer som ble fremtredende i avdelingen. Et eksempel var kroppslig uro og vandring. Derfor valgte jeg i noen dager å tilbringe mer tid med enkelte beboere for å prøve å finne ut av hva de holdt på med, gjennom å følge deres (u)rytme i samspillet med resten av avdelingen. En av disse beboerne var en mann jeg her har kalt Gunnar. Hans noe usammenhengende verbale utsagn, handlinger og urolige vandring avdekket flere rom i vårt felles fysiske rom. Etter å ha observert, samhandlet med og fulgt Gunnars rytme over tid gjorde jeg meg noen tanker og tolkninger av hva som forgikk. I etterkant har jeg derfor hatt samtale med både hans to kontaktpleiere og



hans nærmeste pårørende for om mulig å kunne verifisere mine tolkninger av Gunnars handlinger og utsagn.

For å kunne utføre doktorgradsprosjektet hadde jeg forespurt sykehjemmene og fått muntlig tilsagn før jeg søkte NSD om godkjenning av studien. Videre fikk studien en ekstern faglig vurdering til ikke å være fremleggspliktig for REK. Begrunnelsen for dette var at studiens fokus var på romforståelse og ikke innebar innhenting av beboernes personopplysninger. Jeg skrev så under på sykehjemmenes egen taushetserklæring. Da de formelle godkjennelsene forelå, sendte ledelsen på sykehjemmene videre min skriftlige forespørsel og informasjonsskriv til avdelingene som ga skriftlig samtykke til min tilstedeværelse og mitt prosjekt. Informasjon om studien ble også lagt ut i avdelingen til pårørende og formidlet videre på pårørendemøte.

Samtalen med Gunnars pårørende kom i stand etter at lederen på avdelingen hadde overrakt en skriftlig forespørsel fra meg om en samtale, og hvor vedkommende ga et skriftlig samtykke før jeg tok videre kontakt.

I det følgende vil jeg først presentere et møte med Gunnar. Empirien danner så bakgrunn for å se nærmere på de rommene som avdekkes, for så å belyse de mulige utfordringene dette kan gi for demensomsorgen. I teksten anvender jeg begrepet pleiere som en fellesbetegnelse for alle de som utfører pleie av beboerne på avdelingen. Dette på bakgrunn av at personalet har forskjellig type faglig bakgrunn samt ulik pleiefaglig kompetanse.

## Møte med Gunnar

Når en trer inn på demensavdelingen hvor Gunnar bor, er han ofte å treffe gående i korridoren. Han er kledd i dress og skjorte. Han vandrer ofte mellom to stuer som ligger i hver sin ende av korridoren. Han kan komme inn i stueåpningen på gruppen han hører til, stoppe opp og se seg rundt, for så å spørre hvor han skal levere dokumentene han har gjort ferdig. Dokumentene han bærer med seg kan være brettete spisebrikker, servietter og lignende. Det hender også at han går inn på vaktrommet for å spørre om dokumenter og levere noen til kopiering eller arkivering. Noen ganger kan han bli litt frustrert over damenes (personalets) manglende kompetanse når det gjelder arbeidsoppgaver han mener de burde kunne utføre, eller som han etterspør.

Noen ganger blir vaktrommet stengt, eller han blir avvist i døren inn til vaktrommet. Det hender da at han får tilbud fra den pleieren som avviser ham

i døren, om hjelp til å legge seg eller hjelp med noen andre daglige gjøremål. I slike situasjoner blir han ofte urolig og begynner å vandre opp og ned korridoren mens han mumler for seg selv med sint stemme.

I samtaler med Gunnar på stua forteller han stykkevis om sitt arbeid på forskjellige kontor. Noen ganger når han forteller, uttrykker han at noe ikke var helt bra når det gjaldt arbeidet. Det var også noe som ikke var bra da han kom til Oslo for å studere, men han forklarer ikke mer spesifikt hva dette var. Andre ganger kan vi snakke om Finnmark hvor han kommer ifra. Gunnar liker å samtale, men noen ganger blir han urolig fordi han ikke finner ordene. Da skifter han ofte tema eller setter seg tilbake i stolen og puster dypt. Andre ganger må han ut å gå. Han forklarer også at noen ganger kommer ordene ut feil, at de ordene som velges ikke alltid passer seg, og at feil ord kan komme ut på utrygge steder fordi ikke alle steder er trygge. På spørsmål om her er et trygt sted å være, svarer han at han ikke er sikker, at det kom an på.

Ved en annen anledning snakker vi om Finnmark og turer til en elv han ikke bodde så langt fra i deler av oppveksten. Jeg spør om han kan samisk, ut fra mitt tidligere kjennskap til dette området. Han bøyer seg frem og sier: «Det kom vel fra spedbarnet ... det ble lagt på andre siden – på hyllen der – og det nye kom.»

En kveld sitter alle på gruppen Gunnar hører til i stolene på stua og spiser kveldsmat mens de ser på Dagsrevyen. De fleste beboerne sitter på rekke og rad slik at de ser tv-en. Der Gunnar sitter, er det ikke et lite bord som han kan ha maten på, så pleieren ber ham sette seg på den andre siden, på samme side som tv-en. Dette gjør at Gunnar blir sittende ved siden av tv-en, og han kan da ikke se noe særlig av skjermen, men bare høre.

Pleieren drar et av småbordene som står mellom to stoler frem foran Gunnar og plasserer maten der. Han spiser sakte, og det ser ut som han lytter. På Dagsrevyen kommer det et innslag om en ung samisk jente som har blitt trakassert i en større norsk by. Det snakkes samisk i innslaget. Gunnar stopper å spise og blir urolig på stolen. Så kommer Mari Boine og blir intervjuet i forbindelse med denne hendelsen, men også fordi hun har blitt statsstipendiat. Gunnar blir urolig og prøver å reise seg ved å skyve på bordet foran seg. Når han får reist seg opp, blir han stående stiv en liten stund før han går bort til et annet avlastningsbord. På bordet er det en heklet duk og en potteplante (en avblomstret Pauli øye). Han tar planten og får med seg hekleduken som ligger under, og går først til et av spisebordene ved kjøkkendelen, snur og går ut i

korridoren og setter så planten på et bord som står der. Så kommer han inn igjen med duken og danderer den utover i en stol ved siden av bordet. Så setter han seg i stolen en liten stund, reiser seg, går litt og setter seg ned igjen. Når Dagsrevyen er ferdig, går han å vandre igjen et lite stykke nedover korridoren, for så å snu og komme tilbake inn på stua før han går mot kjøkkenet. Idet han går forbi der jeg sitter, spør jeg om han ikke vil sette seg ned litt sammen med Kåre og meg. Han setter seg i stolen som står rett ved og på skrå overfor meg. Han sier noe på samisk, og jeg lener meg frem for å høre. Da sier han: «Å du snakker jo norsk», og så sier han igjen noe på samisk og rister på hodet og sier: «Nei, dette var visst også samisk.» Så kommer det noen engelske ord før han begynner å snakke norsk. Han lener seg frem mot meg og sier lavt at det er en blomst som er giftig. Han kjente ubehaget komme og det ble vanskelig å puste, forklarer han. Derfor måtte han flytte det giftige ut fra dette rommet hvor de andre er.

## Demensavdelingens romlige innramming

En demensavdeling er en del av det institusjonelle helsevesenet og markerer de fysiske rommene som et bosted for mennesker som ikke lenger er i stand til å ta vare på seg selv. Stedet belyser samfunnets organisering av syke og sårbare mennesker. I Foucaults (1986) forstand er dette et sted der samfunnet plasserer de individene som har en oppførsel som avviker fra de normene samfunnet krever. Sykehjem er det han kaller rom for avvik («heterotopias of deviation»). Det særegne ved sykehjem, mener Foucault (1986), er at denne typen institusjon innehar to former for heterotopia. Han viser til at til alle tider har samfunn hatt egne rom for individer som er i en form for krise i relasjon til resten av omgivelsene (heterotopias of crisis). Dagens samfunn har i langt mindre grad rom knyttet til slike kriser, men Foucault (1986) mener at sykehjem innehar dette aspektet fordi alderdommens sykелighet (og død) fortsatt blir sett på som en krise. Ut fra hans perspektiv vil en kunne se på egne avdelinger for personer med demens som nok et organiserende prinsipp for mennesker som ikke bare er gamle og syke, men også har en diagnose som kan ha et stigma festet ved seg.

Demenssymptomene beskrevet innledningsvis kan gi avvikende oppførsel og manglende forståelse av rom, noe som i Foucaults (1986) forstand gjør at mennesker med demens befinner seg i «de andre rommene» (heterotopias)

også gjennom sin diagnose. Demens kan forsterke forståelsen av sykehjemsavdelingen som et rom for krise fordi slike heterotopier ikke nødvendigvis har geografiske markører (Foucault, 1986).

Mennesker med demens utfordrer institusjonens fysiske og organiserende rom nettopp gjennom å kunne forstå og oppleve avdelingen som et annet sted og i en annen tid. Hvilke muligheter den enkelte gis til å være i «sine» rom, vil blant annet henge sammen med omgivelsenes forståelse, holdninger og handlinger til rommets mulige flertydighet. En demensavdeling er ikke bare et sted hvor mennesker plasseres i Foucaults forstand, men også et rom som skal gi muligheter til å ivareta den enkeltes verdighet. Derfor er egne avdelinger for mennesker med demens formet med tanke på å skape fysiske rom som skal gi trygge og mer oversiktlige rammer for de som sliter med å orientere seg i omgivelsene.

Likevel utfordrer demenssyndromets flytende rom- og tidsforståelse hvilke muligheter avdelingen gir den enkelte til å oppleve stedet som noe trygt og gjenkjennbart. Dette gjelder ikke bare de fysiske rommene, men også i møte med pleierne og andre som er til stede. Deres måte å navigere seg frem på i møte med parallelle virkelighetsforståelser påvirker den enkelte personen med demens sin opplevelse av anerkjennelse og bekreftelse på sin egenverdi. Hvordan det kan la seg gjøre på en best mulig måte, er ikke alltid gitt. Noen ganger er det vanskelig å forstå hva som foregår. Rom kan bli fremmede også for pleierne og andre som er til stede, og det utfordrer samhandlingen. Noe er gjenkjennbart gjennom ord og kroppslige handlinger. Andre ganger er både ord og handlinger uforståelige for dem som skal hjelpe.

Mennesker som flytter inn i en demensavdeling kommer med sine erfaringer og sin kunnskap fra et levd liv, noe som ikke alltid er like uttalt verken for pleiere og andre som er til stede, eller for personen selv. Det er deler av dette levde livet som utfolder seg og skaper flertydigheten i rommet. En måte å utforske og prøve å forstå de andre rommene på er å se kroppen som et utgangspunkt for kommunikasjon om og av et levd liv.

Merleau-Ponty (1962) har et perspektiv på rom som har kroppen som utgangspunkt. Det er ut fra kroppen vi orienterer oss i verden. Kroppen er vårt grep på verden og bebor rommet. Ut fra dette perspektivet kan vi si at hvilke rom som trer frem, er knyttet til den enkeltes kroppslige erfaring. Kroppens hukommelse avdekker innlærte praksiser som en selv husker, men som også kan være glemte eller gjemt.

Kroppen gestalter kommunikasjonsformer som kan være til hjelp for både pleiere og andre til å tyde hva som kan stå på spill i det enkelte møte. De mer kjente rommene som trer frem, som eksempelvis Gunnars kontorrom, kan gi muligheter for en type kommunikasjon som ønsker den andre velkommen inn i det felles rommet. Den enkelte beboers kroppslige hukommelse kan også bidra til å skape en fremmedhet gjennom handlinger og bevegelser som ikke gir mening for dem som skal hjelpe. Gunnars kroppslige uro i spisestua er et eksempel på kommunikasjon fra mer skjulte rom som skaper usikkerhet både for ham og for de andre i rommet.

Merleau-Pontys (1962) perspektiv om kroppens hukommelse kan i møte med Gunnar anvendes til å forstå hva som muligens foregår.

## Det gjenkjennbare rommet

Gunnar har en kroppslig hukommelse hvor tingene han bruker og det han gjør uttrykker en logikk ut fra hans yrkesaktive liv. *Han* opplever avdelingen som en kontoravdeling. Han er på arbeid. Servietter og spisebrikker som et uttrykk for dokumenter kan forstås som «navigatører» i omgivelsene til å uttrykke sitt opplevde rom. Gunnars måte å bevege seg og forholde seg til de andre i avdelingen på viser hvordan kroppens hukommelse persiperer innlærte, kulturelle, vanebaserte former for aktivitet (Merleau-Ponty, 1962). Med et slikt perspektiv kan vi andre gjenkjenne kontormannen ut fra vår kunnskap om hans tidligere yrkesaktive liv og en forståelse av hva slags arbeidsoppgaver en kontormann kan ha. Hans vandring med spisebrikker og servietter som for han er dokumenter, er noe som vi kan forstå ut fra å møte ham som en kontormann. Vi kan åpne opp for å følge ham i hans oppfattelse av seg selv som en yrkesaktiv mann. Pleiere og andre hjelpere kan velge å forholde seg til ham som om han er på jobb på lik linje med dem selv, fordi de to oppfatningene av rommet kan sammenfalle. Det kan være plass til begge forståelsene av fellesrommet.

Å åpne opp for Gunnars virke som kontormann gir en mulighet til å ivareta hans forståelse av rommet. Å se ham som den han mener å være, gir en mulighet til å bevare hans verdighet. Hans oppgitteth over eksempelvis pleiernes (sekretærenes?) mangelfulle kompetanse kan tolkes som en forståelse av at han «eier» rommet på samme måte som dem. Det kan tenkes at hans oppfattelse av situasjonen like gjerne kan være en asymmetri i hans favør. Det er han som forventer ytelser av de andre, og ikke omvendt. Han forhandler på sin måte om

«makten» i rommet og kan oppleve seg selv som «sjef» i disse møtene med pleierne. Gjestfrihetens tvetydighet og asymmetri viser seg gjennom forhandlingen om hvem som er den fremmede gjesten i disse situasjonene.

Opplevelsen av å «eie» rommet og situasjonens agenda som Gunnar muligens har når pleierne anerkjenner dette rommet, kan fort falle sammen når hans forståelse av rommet ikke passer inn i pleiernes gjøremål og døgnrytme. Da kan Foucaults strukturerende perspektiv «slå inn» og skape fortvilelse hos ham.

Dette ut fra at han ofte begynner å vandre urolig opp og ned i korridoren og mumle for seg selv med sint stemme når han blir avvist i vaktrommets døråpning. Maktforholdet og eierskapet til rommet endres. Gjestfrihetens ambivalens trer frem. Det oppstår en ambivalens som skaper mer usikkerhet om hvilket rom dette kan være.

## Skjulte rom

Empirien ovenfor viser til ulike utsagn fra Gunnar som antyder at det er et annet rom som også skaper utfordringer for hans opplevelse av avdelingen som trygg og hjemlig. Hans utsagn og opptreden på stua den ene kvelden avdekker en ambivalens til det å være samisk. Dette kommer også frem når han forteller at ord kan komme ut feil på feil steder, og når han uttrykker at det er noe som ikke er bra, eller ikke har vært bra. Hans uro og fortvilelse når han snakker samisk til meg etter hendelsen under Dagsrevyen, underbygger dette. For om mulig å få en forståelse av Gunnars uro når det samiske trer frem, kan et lite norsk historisk tilbakeblikk gi et innblikk i hvordan det kunne være å vokse opp i Finnmark som samisk i hans oppvekst.

Etterkrigstidens Finnmark var en tid da oppbyggingen av velferdsstaten sto sentralt, og da alle i Norge skulle ha like rettigheter og muligheter. Samtidig oppsto det i denne tiden en konflikt mellom det norske og det samiske i indre Finnmark (Eidheim, 1958, 1992). I denne delen av Finnmark var det flest samiske som bodde, og det var de som forvaltet naturressursene. De norske var innflyttere som kom som handelsmenn og embetsfolk. Med mer samisk hverdagsliv, var det også flere med dårlige norskkunnskaper. Dette kan ha skapt større barrierer mellom folkegruppene enn i de områdene der den samiske og den norske befolkningen var mer jevnt fordelt. Dette førte til en utvikling hvor det ble en differensiering mellom kystsamene og nomadene, og

den samiske kystbefolkningen fikk i økende grad en ny identitet som norsk (Eidheim, 1974). Den nye identiteten gjorde at mange unge ikke ble tospråklige, men snakket bare norsk. Dette medførte at de fjernet seg fra nomadefolket, som fikk et negativt stigma. For samene som etter hvert flyttet fra sine hjemsteder, var det lettere å flytte sørover enn til andre deler av Nord-Norge hvor det samiske lettere ble gjenkjent og dermed ble sett ned på av den norske befolkningen (Eidheim, 1958).

Hvis en forstår Gunnar ut fra dette perspektivet, vil det være med på å farge blikket og dermed tolkningen av hans kroppslige uro den kvelden han satt og hørte Dagsrevyen og spiste kveldsmat sammen med de andre beboerne på stua.

Hendelsen denne kvelden viser hvordan opplevelsen av rommet endret seg for Gunnar gjennom en sansende erfaringsopplevelse som kom ut i rommet gjennom lyden fra tv-en. Stemninger og følelser er grunnleggende elementer av den menneskelige eksistens (Merleau-Ponty, 1962). Sanseropplevelser kan ha kvalitativt forskjellige stemninger eller følelser avhengig av situasjonen de forekommer i. Det Gunnar hørte skapte et annet rom som var knyttet til en egen historie om det å være samisk. De pårørende bekreftet dette i en senere samtale. De kunne fortelle at Gunnar hadde mer eller mindre lagt skjul på sin samiske bakgrunn hele sitt liv, og at han tidligere hadde sagt at han aldri hadde opplevd noe positivt med det å være samisk. Gunnar hadde prøvd og prøver fortsatt å underkommunisere sin samiske bakgrunn, men sykdom og en kroppslig hukommelse gjør dette mer og mer vanskelig. Frykten for å bli avslørt og ikke passe inn når han mister kontrollen på hva som avdekkes, gjør fellesrommet om til et ambivalent sted å være. Denne ambivalensen påvirker forståelsen av fellesrommet som et gjestfritt sted hvor han er velkommen inn. Hans negative opplevelser og erfaringer med å være samisk kan for ham bety å være den fremmede andre som ikke passer inn. Den samiske identiteten har vært underkommunisert og skjult, mens kontormannen Gunnar er den identiteten han ønsker å ha og å være. Å flytte blomsten fordi den er giftig, gir ikke mening for beboerne og pleieren som sitter på fellesstua. Samtidig er det en logisk kroppslig handling ut fra hans opplevelse av at rommet blir mer usikkert fordi den kan avsløre det han ønsker å skjule. Det samiske er kroppslig, og det er en identitet som han har dårlig erfaring med og dermed undertrykker. Gjennom demensens ukontrollerbare hukommelse trenger det samiske seg på og oppleves truende for hans oppbygde ønskede identitet og fremtreden som

norsk og kontormann. For Gunnar blir stua i dette tilfellet vanskelig å forholde seg til fordi det avslører noe han ønsker å holde skjult.

Demensen avslører ikke-selvvalgte rom. Dette skaper også et dilemma for dem som skal ta vare på Gunnar. Det oppstår en ambivalens i rommet.

## Rommenes ambivalens

Den tidligere beskrivelsen av Gunnars fremtreden som kontormann i avdelingen viser hvordan parallelle virkeligheter i samme fysiske rom dukker opp uten at pleiere eller andre som er til stede kan vite eksakt når. Forståelsen av hva rommet til enhver tid er for Gunnar, blir dermed uklart. Når han kommer med «dokumenter», blir rommets tvetydighet mulig å forstå. Gunnars i utgangspunktet skjulte kontorrom trer frem, og det er mulig å forholde seg til det fordi det er gjenkjennbart. Hans kroppslige handlinger og utsagn blir ikke lenger fremmede, men hjemlige i den forstand at de er forståelige. Vi kan da velge hvordan vi ønsker å møte ham – som en gjest, en kollega, eller som en fremmed vi avviser og ikke «slipper inn».

Gunnars samiske rom utfordrer gjestfrihetens ambivalens i enda større grad fordi denne identiteten ser ut til å skape både en større fremmedhet for pleierne og andre som er til stede, og en større usikkerhet for Gunnar fordi han ønsker å holde dette rommet skjult.

Skjulte rom som Gunnars samiske rom trer frem som noe uforståelig i både hans handlinger og hans uro. At hans kroppslige hukommelse medfører usikkerhet om hvorvidt fellesrommet er hjemlig, belyser også hjelpernes ambivalens i deres daglige virke i avdelingen. Dette fordi de som skal ivareta Gunnar i avdelingen, kommer i et dilemma. På den ene siden kunne en tenke seg at det å «løfte frem» det samiske der det var naturlig i samhandlingen og i det fysiske rommet, kunne gi ham en opplevelse av anerkjennelse som kunne bidra til å gjøre det fysiske rommet tryggere. På den andre siden er det nettopp det samiske han ikke ønsker skal komme frem. Hvordan en kan ta vare på hans identitet på en verdig måte, er derfor ikke gitt i alle sammenhenger. For Gunnar oppleves rommet som usikkert eller gjestfritt ut fra hans til enhver tid forståelse av rommet. Hvilken opplevelse han har i en gitt situasjon, kan i utgangspunktet ikke styres av omgivelsene.

Møtet med Gunnar belyser derfor gjestfrihetens doble utgangspunkt også for pleiere og andre som skal hjelpe både ham og andre beboere. Deres ønske



om å ivareta beboerne utfordres av demensens mulige parallelle romforståelser. Hjelpenes utgangspunkt for å prøve å komme de andre rommene i møte er nettopp den synlige ambivalensen som eksempelvis Gunnar viser gjennom sin kroppslige uro og tale. Muligheten kan bli å forsøke å se og lytte etter mening i hans kommunikasjon i de ulike situasjonene. Dette kan gi et utgangspunkt for å møte ham med en anerkjennelse av hans tilhørighet i rommet. Et utgangspunkt som kan bidra til å ivareta hans verdighet uten at det nødvendigvis gjør det mulig å ta bort det som er vanskelig i Gunnars kroppslige hukommelse og historie.

For Gunnars pårørende vil en av utfordringene være hvordan hans samiske bakgrunn skal kommuniseres, og på hvilken måte den kan løftes frem i samhandlingen. De pårørende til Gunnar er hans barn. De har vokst opp med farens negative opplevelse av det å være samisk og hans ønske om at de skulle være norske. En konsekvens av dette er at de ikke har lært samisk. Språklig har de derfor ikke mulighet til å skape en hjemlighet i rommet gjennom å ha et felles språk de kan snakke på når faren snakker samisk. Farens manglende ønske om å fremstå som samisk skaper også en ambivalens når det gjelder hva de skal snakke om og videreformidle til dem som skal ta vare på ham. Skal det samiske vektlegges i omgivelsene i avdelingen, eller skal det underkommuniseres fordi han selv tidligere har gjort dette? Uansett hva de pårørende velger, vil det ikke forhindre at fellesrommene i avdelingen oppleves som mer eller mindre sikre for Gunnar.

Dette viser hvordan gjestfrihet kommer i spenning nettopp gjennom demensens flytende opplevelse av tid og rom, og også gjennom forståelsene av hvem menneskene er, og hva slags sted han befinner seg på. Gunnars usikkerhet i rommet knyttet til det samiske skaper trangere kår for ham i å ønske andre «velkommen inn». Derrida (2000) viser til at for å være en vert (host), må du kunne oppleve at det du tilbyr den som kommer (gjesten), er ditt, og kunne ønske ham velkommen inn. Gunnars mulighet til å ønske sine pårørende velkommen vil derfor henge sammen med hans til enhver tid forståelse av situasjonen og hvilket rom han befinner seg i. Det som skal være hans hjem, kan til tider oppleves som uønskede og fremmede rom.

Når avdelingen forstås som et kontorlandskap, kan det skape et eierforhold for Gunnar som vist ovenfor (s. 100). I disse situasjonene kan det se ut som han opplever avdelingen som et sted han tilhører når han kan få være kontormann. Hans tolkning av hvem de pårørende og de andre som oppholder seg i

rommene er, vil derfor påvirke hans opplevelse av å være i avdelingen. Noen ganger er de fremmede andre. Andre ganger er de «noen andre», men som han opplever at han har et følelsesmessig positivt forhold til. I atter andre situasjoner kan han se dem som venner eller slektninger. Hvilke «roller» han tilskriver og (gjen)kjenner eksempelvis pleiere, pårørende og andre beboere i, vil prege hans tilnærming til dem og opplevelsen av rommene han mener han befinner seg i.

Konteksten Gunnar opplever å være i til enhver tid, belyser gjestfrihetens dobbelthet gjennom spenningen mellom å oppleve å bli ivaretatt og å føle seg sikker i avdelingens fellesrom, og usikkerheten på om de andre vil ham vel. Hvilken opplevelse Gunnar har når han er på vandring i korridoren, er ikke nødvendigvis alltid lett å tolke for andre før de gjør en henvendelse til ham. Å komme ham i møte i korridoren vil derfor også innebære en usikkerhet for oss andre. Er man i dag venn eller en fremmed med mulige dårlige hensikter? Uansett det enkelte møtets utfall, vil det være en asymmetri i vårt forhold til hverandre uavhengig om Gunnar mener at den han møter er en sekretær, en ukjent eller en han opplever vil ham vel og som kan hjelpe ham i her-og-nåsituasjonen.

## Rommets (u)rytme

Kvelden med bespisning rundt Dagsrevyen viser det uforutsigbare i hva som kan skje til enhver tid ut fra den enkelte beboers historie og kroppslige hukommelse.

Gunnars flytende forståelse av tid og rom skaper hans egen (u)rytme i forhold til eksempelvis pleiernes rytme. Det er dette Lefebvre (2004) beskriver som arytmi. Han tar kroppen som et utgangspunkt for å studere rytme. Han viser til at kroppen lever i sameksistens med flere rytmer som er knyttet til både kroppens biologiske rytmer og det sosiale. Et levende menneske som er ved god helse har en sameksistens av forskjellige forbindelser av ulike rytmer. Det har en tilstand av det Lefebvre (2004) kaller eurytmi. Ved sykdom og lidelse faller kroppens rytme fra hverandre. Rytmen ødelegges og mangler synkronisering, det blir en arytmi (Lefebvre, 2004). Denne forståelsen kan belyse hvordan Gunnars demenstilstand skaper en arytmi i forhold til hans tidligere tids- og arbeidsrytme, som samtidig påvirker døgnets organiserende rytme inne på avdelingen. Det ikke å ville legge seg om kvelden eller å stå opp

om natten for å «ordne dokumenter», passer som oftest ikke inn i pleiernes organisering av døgnets rutiner. I disse møtene «krasjer» den forståelige samhandlingen som gir mulighet for gjenkjennelse på dag- og ettermiddagstid. Rommet blir fremmed og uforståelig for Gunnar. At han får sin virkelighet avvist av andre, kan true hans opplevelse av verdighet.

Slike situasjoner kan skape kaotiske opplevelser av og i rommet. Når Gunnar blir urolig og vandrer i korridoren, er dette noe som ofte smitter over på de andre som bor der. Hans uro skaper en ny rytme i avdelingen som påvirker samhandlingen med de andre beboerne. Lefebvre (2004) forklarer rytme som en interaksjon mellom et sted, en tid og noe som skapes gjennom en form for energi. Det er kroppene, menneskene, som skaper og forbruker energi i sin tilstedeværelse sammen. Rytmene her vil være flere, men ikke samhandlende. Når korridoren preges av vandrende mennesker uten synlig mål eller samhandling, oppstår det Lefebvre (2004) beskriver som «murmur». «Murmur» er lyder som går i hverandre, og kan vanskelig la seg skille ut. Det kan være en bilyd, murring, en hvisking som skaper manglende forståelse for hva som egentlig foregår. Rommet blir uoversiktlig når uroen sprer seg til de andre i rommet som også har sine flytende parallelle rom.

I Gunnars engstelse for å avsløre et annet jeg blir hans vandring en søking etter om rommene er «hjemlige» og derved sikre. I slike situasjoner oppholder han seg i rom som han ikke «eier», fordi avdelingen blir ukjent for ham. Murmuren som skapes ved denne typen uro utfordrer avdelingen som et hjemlig og gjestfritt sted.

## Rommenes flertydighet

De heterotopiske rommene er rom som er knyttet til alle de andre rommene. Foucaults (1986) utlegging av «de andre rommene» er ytre rom som vi er knyttet til gjennom ulike relasjoner og nettverk som må forstås ut fra deres kulturelle og historiske påvirkning.

Merleau-Pontys (1962) livsverdensperspektiv åpner for å belyse hvordan disse strukturene legger føringer for menneskers liv og hverdag. Hans utgangspunkt, «å være i verden», viser til hvordan kroppen lagrer våre personlige erfaringer og samfunnets kulturelle normer og verdier ut fra den tiden vi vokser opp og lever i. Gunnar avdekker deler av sitt liv gjennom sin kroppslige hukommelse, som er knyttet til normer og verdier han bærer med seg.

Noen av disse normene og verdiene henger sammen med den samfunnsmessige forståelsen som preget hans oppvekst. Det samiske og det norske skaper en ambivalens om hvilken identitet som er ønskelig.

Gunnars flytende forståelse i tid og rom innenfor avdelingens vegger avdekker menneskets relasjon til de rommene vi bærer med oss fra et levd liv, og de vi lever i og med her og nå. Hans demenslidelse avdekker flere rom som manifesterer seg som parallelle virkeligheter, og som samtidig krysser hverandre i avdelingens hverdag. Demens kan sies i seg selv å være et heterotopisk rom, nettopp fordi forskjellige virkeligheter også tar opp i seg ulike forståelser av relasjonene som er knyttet til alle «de andre rommene».

## Romlighetens utfordringer i demensomsorgen

Demenssyndromet utfordrer de ytre strukturene som rommene i avdelingen har. Avdelingens samfunnsmessige ideologi som Foucault (1986) belyser gjennom sine heterotopiske rom for avvik og krise, innehar også en omsorgsideologi hvor et sykehjem skal være hjemlig. Dette påvirker både avdelingens interiør og den individuelle pleien som gis til den enkelte beboer. Ut fra hjemlighetstankegangen kan sykehjem også gi en klangbunn inn i enda en form for romlig heterotopi, det Foucault (1986) kaller for det kompensatoriske rommet (heterotopi of compensation). Dette rommet kan forstås som et nøyaktig kopiert sted, om enn i realiteten illusorisk (se for øvrig Wyller her s. 22). Avdelingen som en kopi av hjemmet utfordres av gjestfrihetens ambivalens. Hjemlighet er en verdi i det norske samfunnet som også avspeiles i forståelsen av hvordan en demensavdeling skal utformes. Interiøret i fellesrommene skal skape en hjemlig atmosfære. Det er også ønskelig at beboerne tar med seg noen personlige eiendeler når de flytter inn. Personalet skal altså med «hjemlige» omgivelser skape et gjestfritt sted hvor alle skal ønskes velkommen, og tilstrebe en opplevelse av tilhørighet gjennom noe gjenkjennbart.

Samtidig viser historien om Gunnar at han i mindre grad har en forståelse av avdelingen som en hjemlig arena. Det er det samiske rommet og kontorrommet som trer frem og dermed utfordrer rommet som en ønsket kopi av hjemmet. Dette viser at de faste institusjonelle rammene som en demensavdeling skal gi, ikke nødvendigvis samsvarer med hverdagslivet inne på avdelingen. Avdelingen er fysiske rom som tegner konturene av stedet, men demensens heterotopi utfordrer innholdet i hva det kan være for et sted til ulik tid.

Fordi det er mange rom i rommet, blir det for dem som skal hjelpe, heller en oppgave å skape hjemlighet ut fra de rommene som avdekkes i den daglige samhandlingen.

Fortellingen om Gunnar belyser at å arbeide med mennesker med demens utfordres av «de andre rommene», som til ulik tid trer frem gjennom demenssyndromets karakter. Noen ganger er det enklere, som når kontormannen dukker opp på pleiernes dagvakt. Andre ganger er dette andre rommet gjenkjennbart, men ikke så ønsket sent på kvelden eller om natten. Pleiernes organiserende døgnrytme har større vanskeligheter med å ønske velkommen Gunnars arbeidsrytme. På disse sene kvelds- og nattetimer trer gjestfrihetsbegrepets ambivalens frem. Avdelingen som et sted for ivaretagelse har en asymmetri ved at ivaretagelsen også er organisert gjennom pleierne. På samme tid viser Gunnar at han også «tar» rommet gjennom sine bevegelser og sin oppfatelse av rommene. Gunnar og de andre beboerne både skaper rom og utfordrer definisjonen av rommet gjennom sine egne rytmer (arytmier).

Demensavdelingen viser hvordan rom, rytme og sykdom kan kollidere og skape utfordringer med hensyn til å danne en vedvarende tillit mellom de som bor der og de som arbeider der, nettopp fordi konkrete steder ikke alltid er forstått som det de er. Beboernes kroppslige historie bærer med seg parallelle rom som de som skal hjelpe ikke alltid kan forstå. Samtidig er det en forventning om at personalet skal gi omsorg gjennom å møte mennesket med demens tross rommenes både tvetydighet og parallellitet. Det er eksempelvis pleierne som legger føringer for en gjestfrihet i å ønske velkommen kontormannen Gunnar når han kommer med «dokumenter» til vaktrommet. Gunnars samiske rom avdekker et etisk dilemma som vist ovenfor. Uansett løsning er vår tilnærming og holdning til uroen som slike skjulte rom kan skape, med på å påvirke opplevelsen av å være blant «allierte» eller mulige «fiender».

En mulig inngang til å møte denne ambivalensen kan være gjennom kroppens hukommelse og (u)rytme. I en demensavdeling hvor «murmur» trer frem i hverdagslivet, kan det være vanskelig å få øye på og lytte til den enkelte persons rytme. Ved å gå inn og lytte til rytmen analyserer vi ikke bare kroppen som et subjekt, men bruker vår egen kropp til å utforske hva som kan stå i spill i samhandlingen med den enkelte beboer. Lefebvre (2004) mener at kroppen vår kan bli et verktøy som fungerer som en metronom når vi «lytter» til de andres rytmer. Dette fordi vi kan «ta inn» den samme takten som den enkelte beboer har, i vår egen kropp og dermed få tilgang til å følge beboerens rytme.

I slike møter kan vi ha muligheter til å få øye på parallelle rom som trer frem i det felles fysiske rommet.

Fordi det oppstår mange parallelle rom i et fellesrom på sykehjemmet, finnes det ikke opplagte fasitsvar på hvordan en skal skape gjestfrie rom hvor alle alltid føler seg sikre og hjemlige. Utgangspunktet for den som skal hjelpe, kan være selv å tørre å møte det fremmede som trer frem i samhandling med den syke gamle. Å tørre selv å være den fremmede i situasjonen, som lytter til (u) rytmen. Det vil også kunne bety å gi slipp på et hegemonisk «eierforhold» (patron) til avdelingens rom i gitte situasjoner.

I slike møter kan det bli mulig å skape en skjør tillit som gir mennesker som sliter, slik som Gunnar, en forståelse av at den andre vil den ene vel, selv om han eller hun trer frem som en fremmed i rommet.

## Litteratur

- Derrida, J. (2000). Hostipitality. *Angelaki Journal of the theoretical humanities* volume 5 number 3 december, (3–18), Routledge.
- Eidheim, H. (1958). *Erverv og kulturkontakt i Polmak*. Særtrykk av bind IV av samiske samlinger. Oslo: Norsk Folkemuseum.
- Eidheim, H. (1974). *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eidheim, H. (1992). *Stages in the development of Sami selfhood* Oslo: UiO.
- Engedal, K. og Haugen, P. K. (2009). *Demens. Fakta og utfordringer. Lærebok*. Tønsberg: Forlaget Aldring og helse.
- Foucault, M. (1986). Of Other Spaces. *Diacritics*, Vol 16, No 1, 22–27.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random House.
- Gjerstad, L., Fladby, T., Andersson, S. (2013). *Demenssykdommer. Årsaker, diagnostikk og behandling*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Lefebvre, H. (2004). *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. London – New York: Bloomsbury.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London and New York: Routledge.
- Simonsen, K. (2010). Simonsen, K. (2010). Rumlig praksis. *Slagmark*, Vol. 57. Århus: Tidsskriftet Slagmark. s. 35–49.



## KAPITTEL 7

# Husrom for læring? Ein komparativ romleg analyse av to bibliotek ved Universitetet i Oslo Bibliotek som thirdspace?

*Birgitte Lerheim*

Universitetsbibliotek er viktige rom for læring, og blir nytta både av ein skilde lærande og læringsfellesskap. Målet med eit slikt bibliotek er å romme, utvikle og sørge for tilgang til kunnskap, så brukarane kan nytte biblioteket som rom for læring. Både arkitektar, planleggjarar og kunnskapsarbeidarar har eit profesjonsansvar med omsyn til kor vidt og på kva for vis lærande og læringsfellesskap erfarer seg sjølve som legitime deltakarar i felles rom for læring. Makt blir utøvd i og gjennom desse romma. Det er med dette viktig å reflektere over fysiske omgjevnader for læring og korleis desse omgjevnadene konstituerer læring. For nokre gjer dei læringspraksisane lettare, for andre ikkje. I dette kapitlet gjennomfører Birgitte Lerheim ein komparativ thirdspace-inspirert analyse av to læringsrom ved Universitetet i Oslo. I arbeidet med analysen nyttar ho læringsstilomgrepet (Dunn & Dunn) og aktuelle læringsdiskursar som utgangspunkt.

University libraries provide important spaces for learning, and are used by both individual learners and learning communities. The aim of such a library is to contain, develop and provide access to knowledge, so that the user may use the library as a learning space. Architects, planners and knowledge workers all have a professional



responsibility regarding whether and how learners and communities of learners experience themselves as a legitimate part of common learning spaces. Power is exercised in these spaces. Reflecting upon physical surroundings for learning, and how these surroundings create learning, making some learning practices difficult while facilitating others, is therefore of high importance. In this chapter, Birgitte Lerheim does a comparative, thirdspace-inspired analysis of two learning spaces at the University of Oslo, using learning styles (Dunn & Dunn) and contemporary learning discourses as a starting point.

## Monokulturelle eller multikulturelle bibliotekrom?

Lik rett til utdanning for alle har vore ein fanesak i norsk utdanningspolitikk sidan 2. verdskrigen – på tvers av partipolitikk. Statens lånekasse for utdanning gjer det økonomisk mogeleg for alle som ønskjer det å ta utdanning, medan det før var dei økonomisk privilegerte som i større grad hadde eigarskap til dette rommet i samfunnet. *Nasjonal pådriver for tilgjengelighet i høyere utdanning* (no *Universell*) vart oppretta av Kunnskapsdepartementet i 2003, og er organisatorisk lagt til NTNU. *Universell* arbeider med å følgje opp, implementere og revidere utdanningsinstitusjonane sine handlingsplanar for studentar med funksjonsnedsettingar, slik at ikkje berre dei som er fysisk privilegerte skal ha tilgang til dei læringsromma som universitet og høyskular utgjør. I starten var det mest fokus på tilrettelegging, men seinare har det i aukande grad vore jobba for å støtte kompetanseutvikling kring universell utforming av undervisning i fagmiljøa på utdanningsinstitusjonane (sjå <http://www.universell.no>)

I universitets- og høyskuleloven er § 4.3 vigd til studentane sitt læringsmiljø. Her heiter det mellom anna at læringsromma (loven nyttar termen «lokala») skal vere dimensjonert og innreia for den verksemda som skal drivast, og at dei skal vere universelt utforma. Grunntanken bak konseptet universell utforming i utdanning er å utforme rom og andre deler av læringsmiljøet slik at så mange som mogeleg skal kunne ta aktiv del, og at løysingane ein vel skal kunne brukast av alle utan at ein treng særskilt tilrettelegging. Dette handlar om både læremidlar og læringsaktivitetar. Samanhengen mellom rom og læring, anna enn at læringsromma skal vere tilgjengelege for alle, har det likevel i noko mindre grad vore arbeidd med innan ramma av dette perspektivet.

På eit universitet er det mange slags læringsrom: auditorium, kollokvierom, laboratorium, bibliotek, seminarrom og så vidare. Føremålet med i det heile å ha eit universitet- og høgskulebibliotek er at brukarane skal lære. Biblioteka blir brukt av både einskildpersonar og læringsfellesskap som i større eller mindre grad samhandlar og overlappar med kvarandre. Både planleggarar og kunnskapsarbeidarar har eit profesjonelt ansvar for å legge til rette for at den einskilde eller grupper av einskildmenneske erfarer seg som ein sjølvsagt og legitim brukar og eigar av dei felles romma for læring. Såleis ligg det makt i dei romma vi er meint å nytte når vi lærar, og utforminga av romma er med dette etisk relevant. I dette kapitlet vil eg rette fokuset mot biblioteka, ved å gjennomføre ein komparativ thirdspace-inspirert analyse av to bibliotek ved Universitetet i Oslo: Teologisk bibliotek og Realfagsbiblioteket. Analysen vil ta utgangspunkt i læringsstilar og læringsteoretiske diskursar, og vil gå føre seg i samtale med den amerikanske bibliotekvitaren James Elmborg sin resepsjon og bruk av *thirdspace*-perspektiv frå Henri Lefebvre, Homi Bhaba og Edward Soja.

## Gamle og nye rom for læring

Dei som starta å studere inntil for eit tiår eller to sidan, kjenner seg truleg att i følgjande: I auditoriet eller på førelesingssalen sat studentane på rekke og rad og såg fram mot læraren. Skulle dei seie noko, måtte dei rekke opp handa, men i ei tradisjonell førelesing var det som regel ikkje rom for mykje dialog eller samhandling. Kollokvieromma var små og nakne. Her kunne studentane snakke fag med kvarandre, men utan læraren til stades. I det tradisjonelle biblioteket kunne studenten lese og skrive, men ho gjorde det aleine, og ho måtte vere stille. Ete kunne ho gjere i kantina. Til rekreasjonsbruk var det pauserom, og jamvel røykerom. I dag er grensene mellom rom og aktivitetar på høgskular og universitet i spel på ein anna måte enn då.

På Universitetet i Oslo sin årsplan 2015–2017 er rehabiliteringa av Sophus Bugges hus der det store humaniorabiblioteket ligg, nemnt under *tiltak 5 Læringsmiljø og oppfølging av studentene*. Biblioteket opna i januar 2017. No er altså også Teologisk bibliotek i ferd med å fornyast. I Universitetsbiblioteket sin strategi fram mot 2020 er endringa frå å være eit samlingsorientert til å bli eit brukarorientert bibliotek nemnt som eit viktig utviklingsdrag dei neste åra (Universitetet i Oslo, 2010, s. 3). I dette brukarorienterte arbeidet med rom for

læring er det ein del av profesjonsansvaret til akademisk tilsette å reflektere over kven som blir inkluderte i eller haldne utanfor desse romma.

Bibliotek er tradisjonstunge saker: «Like cathedrals, temples, and other culturally symbolic spaces, libraries evolved to fill one sociocultural function, and they are so filled with the essence of their identities that they tend to resist appropriation or reinvention», skriv Elmborg (2011, s. 345). Sjølve konseptet bibliotek har ein viss endringsmotstand i seg. På vitseteikningar er bibliotekarar ofte framstilte som hysjande, nedstøva menneske. Vi er vane til at eit bibliotek er ein stad der vi kan hente informasjon i bøker og tileigne oss han i fred og ro der og da, eller ta han med heim. – I dag er imidlertid mykje av denne informasjonen tilgjengeleg digitalt. Kunnskap som tidlegare var lagra i bøker, er i aukande grad tilgjengeleg gjennom eit tastetrykk, og vi treng ikkje gå på biblioteket. Går eg innom ein av mine lokale kaffibarar ein tilfeldig vekedag på formiddagen, er halvparten av plassane okkupert av studentar med kvar sin pc. Å sitje på eit bibliotek er ikkje lenger ein føresetnad for å få tilgang til kunnskap.

Men å snakke om kunnskap på denne måten impliserer eit bestemt syn på kunnskap som fagpedagogikken i stor grad har lagt frå seg i dag: Pedagogiske diskursar har dei siste tjue–tretti åra har rørt seg frå å snakke om undervisning til å snakke om læring. Grunnen til at fleire og fleire har lagt frå seg undervisningsomgrepet, er at det ofte blei sett i samband med ein instrumentell pedagogikk der læring blei forstått som tileigning – som transport av kunnskap som så skulle kunne reproduserast av mottakaren. Utfordringa med å lage eit godt bibliotek for tileigningslæring vil vere å stille til rådvelde eit oppdatert utval av informasjon og gode tilhøve for tileigning av denne. Samlingsbaserte bibliotek, der kunnskap er definert som noko vi kan hente og ta med oss, svarer til ei slik læringsforståing. Sosiokulturelt baserte læringsforståingar i tradisjonen etter Vygotsky har kritisert synet på læring som tileigning for å vere *monologisk*: Dette synet tar ikkje høgde for dei *dialogiske* aspekta ved læring som aktivitet: som samhandling og kommunikasjon, den lærande som eit aktivt skapande subjekt eller artefaktene si konstituerande rolle for læringa (jamfør Afdal, 2013). Endringa frå monologiske til dialogiske og trialogiske (aktivitets-teoretisk informerte) læringsforståingar utgjer truleg ein del av bakgrunnen for endringar innan utforming av og bruk av biblioteka på 2000-talet.

Tilsvarande har eit monologisk kunnskapssyn prega dei ulike romma for læring på universitetet på den måten at dei har vore skarpt definerte og har lagt

til rette for bestemt åtfærd. Både innan dei nye og dei gamle bibliotekdiskursane er ein truleg samde om at eit godt bibliotek er ein ufråkomeleg føresetnad for velfungerande og berekraftige akademiske læringspraksisar, og om at biblioteka spelar ei stor rolle med omsyn til kva slags læring som skal gå føre seg i dei praksisane det gjeld. Og i begge tilfelle skjer det ei utøving av makt knytt til utforminga av og reglane rundt bruken av bibliotekromma. Dette gjer at for nokon vil det å bruke biblioteket opplevast friksjonsfritt, medan andre brukarar vil slite og kanskje ikkje oppleve at dei har noko der å gjere.

Grunnen til at eg har valt å arbeide med nett Teologisk bibliotek og Realfagsbiblioteket, er at dei to er representative for den gamle og den nye tid i bibliotekskulturen ved Universitetet i Oslo. Observasjonen av desse biblioteka er gjort hausten 2015. I skrivande stund er ombygging av TF-biblioteket på gang, og det snart 25 år gamle bibliotekrommet som er skildra seinare i kapitlet er under riving. Ikkje desto mindre utgjer samanlikninga av de to romma eit godt case for å reflektere over følgjande: På kva vis kan dei fysiske omgjevningane i biblioteka utgjere gode rom for læring for flest moglege studentar? Kva slags levd læring kan gitte fysiske utformingar av bibliotek legge til rette for?

## Thirdplace eller thirdspace?

Samfunnsgeografen Edward Soja er oppteken av dei romlege sidene ved liva våre. Vi lever ikkje berre som historiske eller sosiale vesen, liva våre er også romlege (Soja i Borch, 2010, s. 113). Det finnest ikkje historiske eller sosiale prosessar som ikkje *også* er romlege. Der tidlegare tenking, observasjon og fortolking av rom konsentrerer seg om enten det fysiske rommet (dette kallar Soja «firstspace») eller den imaginære fortolkinga av rommet («secondspace») og lar disse spelast ut mot kvarandre, introduserer Soja i forlenginga av Lefebvres uttrykket «thirdspace»:

«... as a limitless composition of lifeworlds that are radically open and openly radicalizable; that are all inclusive and transdisciplinary in scope yet politically focused and susceptible to strategic choice, that are never completely knowable but whose knowledge none the less guides our search for emancipatory change and freedom from domination» (Soja 1996, s. 70).

I deler av arbeidet med dette kapitlet har eg brukt Sula bibliotek som skrivestove. Dette er ein mykje nytta stad både når det gjeld tradisjonelle og

utradisjonelle bibliotekaktivitetar. Sula har det biblioteket i Møre og Romsdal som har høgast utlånsprosent per innbyggjar i nedslagsfeltet. Dette biblioteket er nyleg rehabilitert, og rommet er radikalt endra. Her har dei tradisjonelle, skilde lesesalplassane som låg i eit eige rom blitt fjerna. I staden finnest det bord og stolar innimellom hylleradene i det store, opne rommet. Stolane er gode, og lys- og lufttilhøve er utmerka i høve til korleis det var før. Fire–fem småjenter sit på rad og rekke ved kvar si datamaskin. Spelar dei? Chattar dei? Gjer dei lekser? Det står eit flygel her, og sittegrupper kor du kan slenge deg ned med eit magasin. Men om du skal jobbe her, kan du ikkje unngå å merke trafikken ut og inn og skravling mellom brukarar og tilsette i skranken. Her er bibliotekaren korkje nedstøva eller hysjande. Eg har akkurat vore over hos kinarestauranten på hjørnet og henta meg ein duftande dobbel cappucino og tatt koppen og ein mjølkesjokolade med til arbeidsbordet til oppmuntrande nikk frå bibliotekaren. Ting er ikkje som dei eingong var.

Biblioteket som *thirdplace* har det siste tiåret vore mykje diskutert i dei bibliotekfaglege fagmiljøa. Thirdplace-tenkinga er tett knytt til den habermasianske ideen om det offentlege rommet: Her blir biblioteket sett som ein «tredje stad» mellom heim og arbeid, på line med kafear, forsamlingslokale, pubar og så vidare, ein stad som legg til rette for fellesskap, samtale og samhandling (Elmborg, 2011, s. 348). Utforminga av Sula bibliotek verkar å vere inspirert av dette. Her kjem forenkla sagt kaffibaren inn i biblioteket, medan studentane på St. Hanshaugen tar biblioteket med seg i kaffibaren. Elmborg er likevel kritisk til den dominerande rolla *thirdplace*-perspektiva har fått på bibliotekfeltet. Dette er ein angstdriven prosess, meiner han, og prosessen botnar i ulike narrativ om den digitale verda som trugsmål for det tradisjonelle biblioteket. Dette har leia til ei estetiserande og marknadsorientert tilnærming til bibliotekutforming, meiner han (Elmborg, 2011, s. 339–340), og *treng* ikkje å innebere meir enn ei fokusforskyving frå ei privilegert idealfortolkning av det fysiske rommet til ei anna (Elmborg, 2011, s. 344), og *treng* såleis ikkje vere mykje hjelp i når det gjeld å gje husrom for god læring til den einskilde.

I staden argumenterer Elmborg for å hente ressursar frå *thirdspace*-tradisjonen når bibliotek som rom for læring skal fortolkast og analyserast. Her hentar han ressursar frå både Henri Lefebvre, Homi K. Bhaba og Edward Soja. Analysen hans fokuserer primært på bibliotekaren si rolle

som privilegert idealfortolkar av bibliotekromma. Dersom *thirdspace* skal bli ein realitet i biblioteksamanheng, må bibliotekarane slutte å dominere rommet med monokulturelle reglar og system. Slik monokulturell dominans av rommet er vi med Lefebvre moralsk forplikta på å stå imot: «One might reasonably conclude that the difference between highly conceived space and Third Space is the difference between a monologic and imposed space and an indeterminate and flexible space that invites appropriation» (Elmborg, 2011, s. 347).

Eg vil her ta med meg innspela frå Elmborg, men i min analyse vil utfaldinga av oppfatningar eller fortolkingar av fysiske rom skje med tanke på kva slags læring dei kan legge til rette for, snarare enn kunnskapsarbeidaren som fortolkar av rommet. Analysen inneber såleis ikkje berre identifikasjon og undersøking av fysiske rom (*firstspace*) – her biblioteka si fysiske utforming og innreiing – men også mogelege oppfatningar eller fortolkingar av desse (*secondspace*). Er dei monokulturelle med tanke på kva slags læringsstilar og læringsforståingar dei favoriserer, eller opnar romma for eit ope mangfald på desse områda? Vanskeleggjer dei eller legg dei til rette for at det fleksible og udeterminerte i levde læringspraksisar (*thirdspace*) skal oppstå? Er romma utforma slik at dei ope ønskjer velkomen menneske med ulike læringsstilar, eller lukkar og disiplinerer dei i ei retning?

Når det gjeld læringsteori i analysen, vil eg fokusere på *læringsstil* og *artefakter*. Grunnen til at eg vel denne kategorien, er at han rommar fleire variablar som er romleg relevante, og at han opnar blikket mot det mangfaldet av faktorar som kan gjere det å lære lett eller vanskeleg for ein einskild person.

## Rom for kva slags lærande: To læringsteoretiske innsteg

Alle som har arbeidd med læring har lagt merke til at menneske har ulike føresetnader for læring og lærer på til dels svært ulikt vis. Læringsstil er eit av fleire omgrep vi nyttar når vi snakkar om føresetnader for læring. Omgrepet handlar om kva måtar den einskilde opplever som gode for si læring, ikkje om intellektuelle føresetnader for læring. Alle har sin eigen læringsstil. Ifølgje den kjende læringsstilmodellen til ekteparet Rita og Kenneth Dunn (sjå Dunn og

Dunn, 1979) handlar læringsstil om korleis den einskilde av oss best konsentrerer seg, tar inn, handsamar og hugsar nytt stoff. Imsen (2005) åttvarar mot å forveksle læringsstil med læringsstrategiar, som er dei framgangsmåtane vi vel for å lære. Slike framgangsmåtar kan vi tileigne oss og velje mellom. Læringsstil, derimot, handlar om personlegdomsdrag og om individuelle læringspreferansar (Imsen, 2005, s. 354).

Læringsstil er altså i motsetnad til læringsstrategiar ikkje noko den einskilde av oss vel sjølv – det handlar meir eller mindre om korleis vi er «skrudde saman» i hovudet. Likevel skal vi vere forsiktige med å snakke ontologisk og positivistisk prega om den einskilde sin læringsstil som noko stabilt gjeve ein gong for alle. Men omgrepet, heuristisk nytta som her, hjelper oss til å sjå viktige ting: At for den einskilde kan nokre framgangsmåtar for læring eigne seg betre enn andre. At gitte omgjevnader legg betre til rette for nokre si læring enn for andre si.

Føremålet mitt med å snakke om læringsstil i akkurat denne samanhengen er såleis å peike på at ulike menneske har ulike føresetnader for læring, og at dei fysiske omgjevnadene menneske lærer i er eit aspekt ved dette: I eit thirdspace-perspektiv er det naturleg å spørje kva slags menneske med kva slags læringsstilar biblioteket som fysisk læringsrom kan opne og lukke for god læring for. Dunn og Dunn grupperer dei ulike elementa som til saman utgjer læringsstil-konseptet deira i fire grupper:

For nokre studentar er det i einsemda på hybelen med boka i handa at dei store aha-opplevingane skjer. For andre er førelesingssalen, ved føtene til meistrar innan faget, den staden der ting går opp og fell på plass. For andre igjen er læring med fagfeller det viktigaste: kollokviegruppa der pensum blir presentert, knadd og diskutert i fellesskap. Dette er faktorar som inngår som det Dunn og Dunn kallar dei *sosiologiske aspekta* ved læringsstil (Dunn og Dunn, 1979, s. 240).

Lys, lyd, temperatur og design er viktige for læring. Desse kallar Dunn og Dunn *the Environmental Elements of Learning Style* (Dunn og Dunn 1979, s. 239), som kan omsetjast til *omgjevnadselement*. Fysiske omgjevnader er ikkje nøytrale kulisser, men har noko å seie for kven som lærer korleis. Nokre opplever at dei tenkjer betre i mørke omgjevnader på ein sofa, medan andre må sitje rett opp og ned i god lyssetting for å føle at hovudet fungerer. Ved ein gjeven temperatur vil ein student hutre og slite med konsentrasjonen, medan ein annan helst vil setje vindaug på vidt gap.

Det inngår også *emosjonelle* element i læringsstil: Disse handlar om faktorar som motivasjon, evne til å halde ut, ansvarsevne og behov for struktur. Motiverte og ansvarlege studentar evnar ofte å arbeide godt trass i dei føresetnadene som omgjevnadene tilbyr. Nokre treng derimot strukturerte og disiplinerte omgjevnader og opplegg.

Endeleg har også læringsstil nokre *fysiske* sider på individnivå. Nokre fungerer knapt før klokka 10 om morgonen når det gjeld læring. Nokre lærer best gjennom å høyre, andre gjennom å sjå. Nokre må fikle med eit eller anna for å kunne konsentrere seg, og andre må ha musikk på øyret. Mange jobbar og lærer lettare med hyppige pausar og fleire små måltid. Å drikke kaffi medan vi les eller skriv er noko mange av oss likar, men *naudsynt* for læring er det knapt. Nyare forskning tydar på at mange elevar med konsentrasjonsproblem som ADHD betrar konsentrasjonsevnen sin når dei blir utsett for såkalla kvit støy på ca. 80 decibel. For elevar utan ADHD synest det motsette å vere tilfellet (<http://forskning.no/helse-barn-og-ungdom-skole-og-utdanning/2014/11/stoy-hjelper-skuletaparar-og-barn-med-adhd>). Med dette siste rører vi oss eigentleg ut over læringsstilkategorien, for også menneske med same funksjonshemming kan ha ulik læringsstil. Læringsstil er ein kategori som går på tvers av funksjonsnivå.

Eit særkjenne med mennesket framfor andre artar er bruken av språklege og fysiske reiskaper – artefakter. Når vi tenkjer, lærer og snakkar, nyttar vi såleis ulike former for reiskaper – det vere seg ei datamaskin, ark og papir, stolar vi sit på, lys eller mørke (Säljö, 2001, s. 74–75). Kva slags artefakter som blir tilkjent plass i eit rom meint for læring, er eit verdival frå dei som styrer eller har laga det gjeldande rommet si side: Artefaktene med på å konstituere kva slags læring som kan gå føre seg i dette rommet. Eit enkelt døme: Eit rom med berre bøker kontra eit rom der også ein pc med høve til nettsøk får plass, gir ulike vilkår for læring. Ein stol, ein saccosekk og ein sofa gir ulike vilkår for læring. Eit lyst og eit mørkt rom gir ulike vilkår for læring. Skiljeveggjar mellom arbeidsplassar i stille omgjevnader og gruppebord i eit gjennomfartsområde gir ulike vilkår for læring. Artefakter er kulturelle produkt, og dei har med dette historiske vilkår. Ein mykje brukt definisjon av artefakter i norske forskingskontekstar er denne: «Verktøy, eller artefakter er historiske produkter som knytter våre læringsprosesser til oppsamlet kunnskap i et praksisfelleskap» (Hoel og Ludvigsen, 2002, s. 19).



## To bibliotekrom på Blindern

Det teologiske fakultetsbibliotek vart oppført i 1993, då fakultetet flytta frå 9. etasje i HF-bygget på Øvre Blindern og ned til den gamle jernbaneskulen frå 1960 i Blindernvegen 9, som no har fått namnet Domus Theologica. I dette huset, som ligg eit stykke nedanfor resten av Blindern-campus, er det førelingsrom, møterom, kollokvierom og kontor. I foajeen på bygget er det ein avidisk og nokre små, runde barbord med høge krakkar, i kantina, som er opa nokre timar på føremiddagen, er det tradisjonelle bord og stolar og eit langt, høgt barbord med krakkar. Sofaer eller djupare stolar finnest ikkje i fellesareala, med unntak av på eit repos i trappegangen og nokre gamle, dels utrangerte sofabenkar i kjellaren. Alle møblar har institusjonspreg, sjølv om dei framstår som tidsmessige. Ikkje noko av innreiinga er laga for rekreasjon, men er på funksjonelt vis dimensjonert for aktivitet som avislesing, korte møte eller måltid. Sånn sett er romma strenge og disiplinerte i høve til kva slags aktivitetar dei legg til rette for.

Du kjem inn i biblioteket, som har opningstider frå 9 til 19, frå Blindernvegen eller over plassen frå hovudinngangen til Domus Theologica. Døra er på sør-austre vegg. Tilkomsten er skjerma av hekkar mot vegen, og mellom ytterdør og innerdør er det ein kort gang med slusefunksjon. Biblioteket er innreia i den tidlegare gymnastikksalen til jernbaneskulen og har eit areal og ei takhøgde som er bestemt av den tidlegare bruken. Innreiing og oppsett er stort sett uendra sidan det vart teke i bruk etter rehabiliteringa, med unntak av at det no er opplegg for straum til lesesalplassane. Sidan 1993 har dei fleste studentar fått egne berbare datamaskiner.

Når du kjem inn, har du skranken med eit kontor bak til høgre og kopimaskin til venstre for deg. Du ser rett på eit bord med stolar rundt og eit par datamaskiner til søkebruk framfor hyller med ny litteratur. Bak hyllene er det nye hyller med tidsskrift, sjølv om fleire og fleire av desse no er digitale. Hyllene dannar ein buffer mot sjølvle lesesalområdet. Her er det tradisjonelle lesesalplassar, og området utgjer ei typisk stillesone. Mange studentar er det ikkje her. Mot sørvest er dei høge vindauga i gymnastikksalen erstatta med opak glasbyggstein, noko som gir eit fint lysinnfall, samstundes som det skjermar mot inntrykk utanfrå. Både innreiinga og golvet er i lys bøk, og veggane er kvite. Mot nordvest og nordaust finn vi hyllerader med bøker. Langs nordaustre vegg er det ein mesaninetasje med fleire bokhyller og nokre få lesesalplassar.

Frå mesaninen er det også inngang til kontor mot søraust. Nede i hovudrommet kjennest lufta god, men på mesaninen kan ho vere nokså trykkande ut på dagen.

Innan ei sosiokulturell læringsforståing snakkar vi om medierande artefakter som dei fysiske og språklege verktya vi lærer gjennom. I dag har forskinga like mykje fokus på bruk som intensjon når det gjeld artefakter. Det vil seie at forskarar er opptekne av både artefakter som er utforma med tanke på læring, og artefakter som vi før såg på som noko som «berre var der». Viktige medierande artefakter på biblioteket er tradisjonelt sett bøker og tidsskrift. Kan vi så seie at innreiinga er medierande artefakter? Ein tradisjonell stol og pult med leselys er eit så sjølvstekt innslag på ein lesesal at vi ofte ser på det som noko som «berre er der». Men båsane skjermar oss slik at vi kan sitte i fred for naboen, leselyset lyser opp akkurat mi bok og ikkje naboen si, og det er avgrensa kor mange måtar eg kan plassere kroppen min på ein rett-opp-og-ned-stol på. Den analytiske kategorien læringsstil viser oss at ting som dette gjer ein forskjell for på kva måtar og kor lett vi lærer.<sup>1</sup> Spørsmålet blir da kva slags artefakter som støtter eller svekker ein bestemt læringsstil. Snakkar vi *Environmental Elements* og læringsstil, synest dette biblioteket ved første augnekast å gje best vilkår og rom for læring som eit individuelt prosjekt. Rommet støttar nok best dei som føler at dei lærer best aleine (jfr. faktor 3 i avsnittet om læringsstil), jfr. dei sosiale faktorar som inngår i læringsstilmogrepet. Dette er ein stad der eg kan sitte i fred og ro med bøkene mine, utan å bli forstyrra av ytre påverknad.

Samstundes er det ein viktig forskjell mellom det biblioteket dette var for 20 år sidan, og i dag: I dag har den aukande bruken av både læringsteknologi og online-tilgang på forskingspublikasjonar rett nok også gjort at eg i dette rommet kan kommunisere og lære i samhandling med andre, fordi eg kan *ha med meg* mobilen eller ein berbar PC som eg koplår på straum og nett. Dei faste maskinene i rommet kan berre brukast til biblioteksøk, men på mi eiga maskin kan eg arbeide stille for meg sjølv eller interagere med lærar og medstudentar i nettsky. Eller eg kan bruke ho til heilt andre ting, som nettsjeking eller surfing etter strikkeoppskrifter. Samstundes må eg bruke maskinene ein stad

---

<sup>1</sup> I dette kapitlet tar eg ikkje føre meg artefaktene si rolle i og for faktisk læring. Om eg skulle ha gjort det, hadde eit aktivitetsteoretisk perspektiv, med refleksjon over både menneskelege og ikkje-menneskelege artefakter, vore betre.

der eg berre kan sitte i oppreist posisjon, jfr. *Environmental Elements*, ved eit skrivebord, og eg kan ikkje kommunisere med stemmen min, berre skriftlig gjennom digitale mediar, jfr. dei emosjonelle elementa i læringstil. Her skal det vere stilt. Det digitale rommet utgjer likevel med dette ein kile i det tradisjonelle, nærast lydlause bibliotekrommet. Dei ulike nettsidene og applikasjonane eg nyttar, enten dei har læring eller noko heilt anna som mål, er medierande artefakter som endrar biblioteket som læringsrom. Slik er også grensene mellom den tradisjonelle bibliotekaktiviteten, lesing og notering for hand, og andre læringsrom og -arenaer noko vatna ut.

Kva for idear og førestillingar om vilkår for læring og kunnskap uttrykkjer Teologisk bibliotek? Eg oppfattar det som eit «library as we know it», eit rom av det slaget som Lefebvre kallar absolutte, dominerande rom. Rommet har eit tydeleg bod på kva slags vilkår som skal til for å lære: lys, høgt under taket, skilde båsar, stolar der eg kan sitje rett opp og ned, balanse mellom individuell og allmenn lyssetting og hyller der eg kan hente kunnskap. Tradisjonelle bibliotek framstår som tydeleg artikulerte, kraftfullt konstruerte institusjonar. Her er det klare og tradisjonstunge reglar for både åtferd og organisering, noko som avgrensar bruken av rommet (jfr. Elmborg, 2011, s. 347). Medbrakte eksterne artefaktar som datamaskiner og mobiltelefonar kan likevel utgjere kilar i dette absolutte og dominerande rommet, men ikkje utan vidare.

Vilhelm Bjerknæs' hus på Blindern vart oppført 1966 og er teikna av arkitekt Leif Olav Moen. Realfaga på Blindern hadde opphavleg åtte ulike instituttbibliotek, men i 2011 starta ombygginga som ga rom til det nye Realfagsbiblioteket, leia av son til Leif Olav Moen, Lars Olav Moen. Det vil seie – det er meir enn eit bibliotek: Det har også fått nemninga *læringscenter*.

Her kan inntil 450 studentar arbeide samstundes. Opningstida er frå 08 til 22 og er UiOs lengste, jfr. *fysiske element* i læringsstilkonseptet. Læringscenteret har tradisjonelle bibliotekfunksjonar i den forstand at det også er eit klassisk forskings- og studiebibliotek kor du kan finne både gamle og dagsaktuelle bøker som du kan lese på ein godt tilrettelagt og stille lesesalplass. Samstundes er det så mykje meir. Her er det heile 13 gruppearbeidsrom som studentar og tilsette kan booke, fire auditorium, eit seminarrom og to undervisningsrom. På alle romma finn vi avansert teknologi som smarttavler. I tillegg har biblioteket opne arbeidssoner og soner for rekreasjon. På grunnplanet er det kaffibar, og i kjellaren er det pub.

Når du kjem inn i Vilhelm Bjerknes' hus, har du det store kaffibarområdet til venstre. Rett fram er det førelesingssalar. Til høgre blir du møtt av ei stor trapp som leier deg opp til biblioteket i andre etasje. Trapperommet er ope tvers gjennom bygget. Når du kjem opp i læringscenteret, finn du ein mesaninetasje med arbeidsplassar langs rekkverket ut mot trapperommet, tvers gjennom bygget. Her er det fastmonterte smale skrivebord i heiltre. Kwart bord har ei lampe med koparskjerm. Grensa mot kaffibaren i foajeen er flytande. Nokre av studentane eg ser har med seg ein kaffikopp eller ein frukt, tradisjonelt sett framande artefakter på eit bibliotek. Dei er ikkje tvinga til å ta ein lang pause for å få i seg eit lite måltid, og kan velje om dei vil sitte ein plass der det er liv, eller der det er stilt, jamfør dei *fysiske* elementa i læringsstilkategorien.

Ein svingstol i konjakkfarga skinn høyrer til kvart bord. Dei gangane eg har vore innom, har dei flest av arbeidsplassane vore opptekne. Fleire studentar sit to eller tre saman og pratar medan dei arbeider. Dei gjer ting som vi i mi studietid gjorde i kollokvieromma (om vi var så heldige å få reservert eit slikt). Då henta vi bøker på biblioteket, las dei der eller heime, og snakka om dei saman i kollokvierommet, som var eit nakent rom med bord, stolar og kanskje ei tavle.

På den andre sida av trapperommet har vi den store biblioteksalen. Her er det høgt under taket, og salen gir eit monumentalt inntrykk. Her er det boksamlingar, bokskranke, ei innbydande sittegruppe, eit stort område med datamaskiner og eit «glasrom» der dei som vil ha stille kan finne det. Det som slår meg når eg kjem inn, er lyden! Eg er van med at bibliotek er soner for stille og tilbaketrekking. Her ikkje berre ser, men høyrer du alle som er til stades, unnatt dei som har trekt seg attende i «glasrommet». Det tradisjonelle biblioteket er ikkje borte, men utvida.

Resten av mesaninen er delt i opne areal og areal med gruppearbeidsrom. På dei opne areala finn du tidsskriftshyller, arbeidsbord der det sit grupper av studentar og jobbar saman, og eit lite område med lenestolar kor du kan fordjupe deg i eit tidsskrift. Gruppearbeidsromma er utstyrte med smarttavler og anna AV-utstyr. Ei dør i eine enden av mesaninen fører inn i eit område med og sofaer med høge «veggar» og fleire lenestolar. To og to sofaer står overfor kvarandre, og «opninga» ut mot fellesområdet kan stengast med ein skjermvegg. Her sit det fleire og jobbar når eg er innom, og bøker, laptopar og papir ligg spreidd utover sofabordet. I dette rommet finn vi også den største offentlege boksamlinga med science fiction-litteratur. På dette biblioteket

treng eg ikkje sitte rett opp og ned og lese ei fagbok i einsemd. Eg kan slenge meg ned i ein godstol med beina på ein puff og lese Bing og Bringsværd og snakke om boka med sidemannen. Artefakter frå andre aktivitetssystem som vi gjerne forbind meir med rekreasjon, er til stades og gjer noko med korleis rommet blir brukt. Både når det gjeld *omgjevnadselement* og *sosiologiske element* er dette bibliotekrommet meir mangfaldig enn Teologisk bibliotek.

## Oppsummering og utblikk

Det er som sagt innleiingsvis eit etisk poeng for ein institusjon som har læring som føremål, å tilby fysiske rom og læringsmiljø som legg til rette for menneske med ulike vilkår for læring med tanke på kva slags kunnskapsproduksjon ein ønskjer skal gå føre seg der. Både det å ha høve til og å få til å bruke sams arenaer for kunnskapsproduksjon er avgjerande for akademisk medborgarskap og ikkje minst for det som skjer etter at studentane har gått frå academia og ut i arbeidslivet.

Dei to biblioteka er bygd med vel tjue års mellomrom, og speglar med dette ulike syn på både kunnskap, læringsstilar og læring. Det blir no arbeidd med å bygge om TF-biblioteket til læringscenter, og bibliotek av typen Teologisk bibliotek vil det bli færre av. Likevel er det nyttig å samanlikne desse to for å sjå i kva grad desse romma kan fungere som opne eller lukkande for læring og kunnskapsproduksjon for menneske med ulike læringsstilar.

Realfagsbiblioteket inneheld som sagt ei rekkje medierande artefakter som vil verke som framandelement i tradisjonelle bibliotekrom som Teologisk bibliotek. Dette nærveret inneber mellom anna at på Realfagsbiblioteket har brukarane høve til å plassere kroppane sine på svært ulikt vis. Dei kan sitte i ulike variantar på golvet eller på ulike stolar eller sofaer, ligge, stå eller lene seg mot ein vegg. Grensene mellom bibliotekrommet og dei tilstøytande areala er mindre tydelege enn på Teologisk bibliotek. Omgjevnadselementa er i større grad opne for ulike aktivitetar og ulike måtar å vere kropp i rommet på enn kva tilfellet er for Teologisk bibliotek og omgjevnadene på Domus Theologica.

Rommet (eller rettare sagt romma) som utgjer Realfagsbiblioteket, legg til rette for at studentane både kan arbeide aleine og saman med andre. Å arbeide saman med andre på Domus Theologica er berre mogeleg på nett. Både når det gjeld dei sosiale og dei fysiske elementa i brukarane sin læringsstil, er det meir rom for mangfald på Realfagsbiblioteket enn på Teologisk bibliotek:

Språket, eit av dei mest grunnleggande medierande artefaktene, og med dette menneskeleg samhandling har ulike vilkår på dei to ulike biblioteka. Når det gjeld fysiske element i læringsstil, har talespråk og røyster har ein annan plass i Realfagsbiblioteket sine rom enn på TF. Brukarane kan *snakke* med fleire menneske på ein gang og med eit anna volum. Det er høve til IRL-kommunikasjon og ikkje berre virtuell kommunikasjon. Det gir også rom for læring forstått som virtuell, tekst/biletspråkleg samhandling, men også læring mediert av språkleg samhandling ikkje berre med kviskrestemme i det fysiske rommet eller skrift- og biletspråk i det virtuelle rommet, men også med inne-stemmen til kroppar i eit fysisk rom. Det er mogeleg for brukarane å dele og nytte rommet i Realfagsbiblioteket på langt fleire måtar enn kva tilfellet er i det tradisjonelle Teologisk bibliotek. Likevel er det framleis mogeleg å nytte biblioteket som ein stad der eg kan skjerme meg for lyd i størst mogeleg grad. Både når det gjeld *emosjonelle*, *sosiologiske* og *fysiske* element i læringsstil, er det rom for mangfald på Realfagsbiblioteket. Det uklare skiljet mellom arbeidsplass og kvileplass kan vere ein ressurs eller ein hemsko alt etter kor brukaren er i høve til dei *emosjonelle* sidene av læringsstilen sin.

Fysiske rom eller omgjevnader kan altså, i likskap med reglar og system og sosiale faktorar, være monokulturelle eller multikulturelle: Dette kan dei i den forstand at dei gjer det lett for nokre kroppar, men ikkje andre, å plassere seg på bestemte stader i rommet og bruke bestemte medierande artefakter for samhandling. Ved å dra inn læringsstil som ein analytisk kategori i denne analysen har eg meint å peike på korleis romlege omgjevnader samt emosjonelle, sosiale og individuelle fysiske faktorar utgjer viktige føresetnader for læring på ein-skildpersonnivå. I dette perspektivet trer Realfagsbiblioteket fram som eit mykje mindre monokulturelt rom enn Teologisk bibliotek. Dei to biblioteka byr på vidt ulike fortolkingar av kva eit rom for læring og kunnskapsproduksjon skal vere. Det er likevel ikkje slik at Realfagsbiblioteket ikkje byr på normative fortolkingar av kva eit læringsrom skal vere, medan Teologisk bibliotek gjer det. Men Realfagsbiblioteket byr på ei rekkje normative fortolkingar av kva eit læringsrom kan og skal vere. Om dei er sidestilte, gir ikkje denne korte analysen rom for å meine noko om. Analysen min peikar likevel i den retning at Realfagsbiblioteket på grunnlag av dette mangfaldet i *secondspace* kan opne for andre slags levde rom for læring enn det Teologisk bibliotek har høve til å gjere.

Eg har vist at kategorien læringsstil kan by på ulike, mogeleg fortolkingar av dei fysiske romma og artefaktene i dei, og korleis dominerande,

sterke, disiplinerande rom som Teologisk bibliotek kan ekskludere, men også bli forstyrret av nye artefakter. At færrest mogeleg av biblioteket sine strukturar, fysiske som ikkje fysiske, er monologiske, er viktig. At dei er eksplisitt tilrettelagte for meir enn ein slags bruk og med dette for menneske med ulike læringsstilar, slik som på Realfagsbiblioteket, signaliserer vilje og openheit for mangfald og improvisasjon: «If we think of the library as a Third Space where real human interactions create new positive and generative realities, then we work against that agenda by dominating space with monocultural rules and systems» (jfr. Elmborg, 2011, s. 347).

Læringsstil er som sagt ein kategori som ikkje bør nyttast statisk og essentialistisk. Det er fremja både tung og legitim kritikk mot ei einseitig vekt på læringsstil når det handlar om å legge til rette for læringsaktivitetar. Men i denne samanhengen vil eg hevde at kategorien har ein *analytisk* verdi i den forstand at han kan hjelpe oss til å sjå ting vi ikkje elles ser så lett: I vårt tilfelle kan han hjelpe oss å få auge på kor vidt bibliotekromma framstår som gjestmilde eller ugjestmilde læringsomgjevnader. At ein student «har» ein læringsstil, betyr sjølvsagt ikkje at ho ikkje kan lære på anna vis, men at det kan hende at kostar henne meir innsats å lære enn ein som har ein læringsstil som passar betre med den måten bibliotekrommet og reglane som gjeld der («monologic and imposed space») legg til rette for læring på. Det er altså vanskelegare for henne å ta plass i det gjennomsnittlege, majoritetskulturelle rommet enn for andre.

I det tradisjonelle biblioteket, som Teologisk bibliotek, kan likevel *også* brukaren sjølv og dei artefaktene og erfaringane ho tar med seg inn i biblioteket vere ein kile i det tilsynelatande avgrensande rommet. Dette rommet *kan også* bli eit udeterminert og ope rom med potensiale for eventyr og overraskingar, dersom vi går med på at distinksjonen mellom det disiplinerande og det opne rommet sit i hovudet på brukaren. Elmborg ser på biblioteksbrukaren som «a borderland person, intellectually crossing boundaries and moving between what she or he is and what she or he hopes to become» (Elmborg, 2011, s. 346). Brukaren har eit val: Ho treng ikkje å røre seg *berre* innan disiplinert tradisjonell bibliotekbruk forstått som deltaking i tradisjonell akademisk praksis. Men frå eit brukarperspektiv er det også viktig å peike på at dei som skal ta del i denne kunnskapsproduksjonen, har ulike føresetnader for å ta del og krysse nye grenser. Desse føresetnadene handlar om langt meir enn læringsstil. Elmborg held fram: «The library is therefore either a highly articulated and

settled place, with librarians as enforcers of the codes and orders of behavior, or an indeterminate and open space with the potential for adventures and surprises» (Elmborg, 2011, s. 46).

Det udeeterminerte og opne rommet Elmborg her viser til– eit rom med potensiale for eventyr og overraskingar – minner om det Gert Biesta kallar «the beautiful risk of education». Utdanning har alltid eit risikoelement i seg, hevdar Biesta. Politikarar og policymakarar har ein tendens til å sjå og legge til rette for utdanning som noko føreseieleg. Målet for styring av utdanningspraksisar blir med dette å planlegge for alle tenkjelege tilhøve og minimere risiki. Men det kreative, uføreseielege og opne kan ikkje planleggast på slikt vis, meiner Biesta. Slikt skjer ikkje automatisk gjennom sterk styring og resultatorientering. I staden snakkar Biesta om utdanning som «the slow way, the difficult way, the frustration way, and so we might say, the weak way» (Biesta, 2013, s. 3). Meir detaljert, avansert og mangfaldig kunnskap, teoriar om *thirdspace* inkludert, gir oss auka makt til å objektivere og analysere empiri. Og nett dette er med på å halde oppe førestillingar om at rom er noko vi kan skildre og kontrollere med tekniske og designmessige verkemiddel (Elmborg, 2011, s. 349).

Eg finn det difor rett å avslutte med eit atterhald. Dei refleksjonane eg har presentert i dette kapitlet, kan bli lesne som ei bøn om læringsrom tilpassa menneske med eit mangfald av læringsstilar. Men dei kan også vrangviljug lesne bli tekne til inntekt for eit instrumentelt og effektivitetsorientert syn på samanhengen mellom rom og kunnskapsproduksjon, anten vi held oss til tradisjonelle eller nye syn på utforming og bruk av biblioteka, jamfør forskjellen mellom *thirdplace*- og *thirdspace*-perspektiv som Elmborg så treffande peikar på. Difor må vi samstundes ha i minnet at det å bruke biblioteket som rom for læring alltid har eit element av det uføreseielege og uventa i seg. Ved Det teologiske fakultet har det dei siste åra vore eit problem at så få studentar brukar biblioteket. Det blir spanande å sjå om ombygginga av biblioteket til lærings-senter endrar dette.

## Litteratur

- Afdal, G. (2013). *Religion som bevegelse. Læring, kunnskap og mediering*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Biesta, G. (2013). *The Beautiful Risk of Education*. Boulder: Paradigm Publishers.



- Borch, C. (2002). Interview with Edward W. Soja. Thirdspace, Postmetropolis and Social Theory, *Distinktion Journal of Social Theory*, No 21, 113–120.
- Dunn, R. S. og Dunn, K. J. (1979). Learning Styles / Teaching styles: Should they ... Can They ... Be Matched? *Educational Leadership*, 36, 238–244.
- Elmborg, J. (2011). Libraries As the Spaces Between Us: Recognizing and Valuing the Third Space, *Reference & User Services Quarterly*, vol 50, no. 4, 338–50. [http://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1008&context=slis\\_pubs](http://ir.uiowa.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1008&context=slis_pubs)
- Imsen, G. (2005). *Elevens verden: Innføring i pedagogisk psykologi*. Oslo: Universitetsforlaget
- Lewis, J. (2002). *Cultural studies. The basics*. London, California, New Dehli: Sage Publications.
- Lov om universitet og høyskoler. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2005-04-01-15>
- Ludvigsen, S. R. og Hoel, T. L. (2002). Når vilkårene for læring endres. I: Ludvigsen og Hoel (red.), *Et utdanningssystem i endring – IKT og læring*, Oslo: Gyldendal akademisk.
- Säljö, R. (2001). *Læring i praksis: et sosiokulturelt perspektiv*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Universitet i Oslo. (2010). *Strategi 2020. UiO. Universitetsbiblioteket*. Oslo: Universitetet i Oslo. <http://www.ub.uio.no/om/strategi-plan-rapport/strategi-2020.pdf>

## KAPITTEL 8

# Barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre: Fra «glemte og usynlige» til «pårørende» barn

*Cathrine Grimsgaard*

Kapitlet bringer barn inn i antologiens samtale om «fremmedhet», «kropp» og «rom». Dette skjer ved å analysere bestemte hendelser i en samtalegruppe for barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre. Hovedargumentet er at sider ved denne praksise ikke bare har kognitive og språklige, men også sanselige, romlige og kroppslige dimensjoner. Et viktig poeng er hvordan det som står på spill for barn som deltar i samtalegrupper, ikke bare er deres behov for støtte og hjelp, men deres behov for tilhørighet og for å få sin tilstedeværelse anerkjent. Ved å fokusere på sanselige, kroppslige og romlige dimensjoner ved samtalegrupper som en profesjonell praksis, bidrar kapitlet til en bredere forståelse av de utfordringer og dilemmaer profesjonelle som driver samtalegrupper må forholde seg til.

The chapter gives priority to children as important figures when we discuss «strangers», «the body» and «space». This is done by analyzing a narrative that describes events, which take place in a conversation group for children of mentally ill and addicted parents. A central topic in the interpretation is that the events do not merely have cognitive and linguistic, but also spatial, bodily and sensual dimensions. The claim is that children of mentally ill and addicted parents constitute a far more diverse and contested group than what is traditionally presented in the research literature. There is far more at stake than their need for help and support. By focusing on sensual, spatial and bodily dimensions of the professional practice of conversation

groups, the chapter thus contributes to a broader understanding of the challenges and dilemmas health professionals who conduct conversation groups for children of mentally ill and addicted parents can face.

## Innledning

Et hovedpoeng i antologiens forståelse av fenomenologi, er at det primært er gjennom den levde kroppen, at menneskers erfaringer av seg selv og verden tar form (Ahmed, 2011). Det er et perspektiv på menneskets eksistens, som bidrar til å oppheve det tradisjonelle skillet mellom bevissthet og kropp. Når livet leves og uttrykkes gjennom kroppen, vil kroppen i seg selv både være meningsbærende og fortolkende. Dette gjør at det ikke blir mulig å se for seg en kroppsløs tenkning. Fordi kroppen alltid befinner seg på konkrete steder og i konkrete rom der også andre mennesker er eller har vært, kan vi heller ikke tenke om oss selv uten samtidig å tenke over hvordan vi er formet av dette fellesskapet med andre.

Gjennom beskrivelser av mennesker som enten er eller har vært sett på som fremmede i samfunnet, har forfatterne av de foregående kapitlene vist hvordan dette perspektivet har vidtrekkende konsekvenser når det gjelder forståelsen av hva det vil si å skape humane fellesskap. I dette kapitlet vil jeg utvide horisonten ved også å trekke inn barn. Jeg vil gjøre det ved å analysere en fortelling som beskriver en hendelse som finner sted i en bestemt type «barnerom»: en samtalegruppe for barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre. Kapitlet er organisert på følgende måte: Først vil jeg sette fortellingen inn i en bredere sammenheng ved å gjøre rede for hvordan den ble til. Deretter vil jeg beskrive og analysere den, både teoretisk og konkret. Den teoretiske delen av analysen vil være forankret i filosofen Sara Ahmeds (2000) teori om «fetisjeringen av den fremmede».

## Samtalegrupper for barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre

Tradisjonelt har barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre mottatt lite støtte fra hjelpetjenestene. Det har i hovedsak vært foreldrene og deres problemer som har vært i sentrum for de profesjonelles oppmerksomhet (Östman, 2008; Grøsfjeld, 2004; Almvik & Ytterhus, 2004; Solberg, 2003;

Mevik & Trymbo, 2002; Hestmann, Vikan, & Huseby, 1995). De siste tiår har det imidlertid oppstått en økt erkjennelse av at når en eller begge foreldrene er langvarig psykisk syk eller er avhengig av illegale rusmidler eller alkohol, påvirker dette livskvaliteten til barna deres på en negativ måte. Det har utviklet seg en forståelse av at barna kan ha behov for mer hjelp og støtte enn det de så langt har fått (Aamodt & Aamodt, 2005; *Sammen om psykisk helse: Regjeringens strategiplan for barn og unges psykiske helse*, 2003; St.prp. nr. 63, (1997–98); St.meld. nr. 25, (1996–97).

Som resultat av denne kunnskapen, er det i dag bred enighet, både i faglige og politiske miljøer, om at barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre kan ha nytte av å snakke med noen om det som skjer i familien deres, og at helse- og sosialarbeidere i så måte bør spille en avgjørende rolle. Et av hjelpe-tjenestenes viktigste tilbud overfor barna er derfor ulike former for samtaletilbud. I regi av en rekke helseforetak, kommuner og frivillige organisasjoner er det utarbeidet manualer og opplæringstilbud til hjelp for de som skal gjennomføre samtaler. Tanken er at barna ved å bli tilført kunnskap om foreldrenes psykiske sykdommer og rusavhengighet og å få økt bevissthet rundt egne følelser og behov, bedre skal bli i stand til å mestre en vanskelig hverdag (Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring, 2011; Helsedirektoratet, 2010; Voksne for Barn, 2008; Aamodt & Aamodt, 2005).

Som ledd i mitt PhD-prosjekt var jeg i tidsrommet oktober 2011 til april 2013 deltagende observatør i syv samtalegrupper for barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre. Hver samtalegruppe hadde en varighet på omtrent åtte uker, og var ledet av to gruppeledere med helse- eller sosialfaglig bakgrunn. Formålet med studien var å få en forståelse av hvordan barnas egne erfaringer ble tematisert i samtaler med de profesjonelle. I den forbindelse ønsket jeg både å studere hvordan de profesjonelle la til rette for barnas deltakelse, og hvordan barna medvirket gjennom sine initiativer. Tilsammen deltok 50 barn og 15 gruppeledere i studien. Barna var i aldersgruppen 7 – 12 år.

For å få kunnskap om hvordan barnas erfaringer ble tematisert i samtaler med de profesjonelle, valgte jeg å utnytte de muligheter til innsikt som ligger i å studere konkrete praktiske situasjoner (Album, 1996). I metodelitteraturen er deltagende observasjon beskrevet som en undersøkelsesmetode som er godt egnet til å gi detaljert kunnskap både om hvordan folk handler, og om de sosiale settingene og kontekstene handlingene skjer innenfor (Løkken, 2012;

Warming, 2005; Album, 1996). Det at forskeren samler informasjon ved å være til stede der handlingene utspiller seg, gjør at metoden har et potensial til å gi innsikt i sider ved menneskers handlingsliv som det kan være vanskelig å få tak på for eksempel gjennom intervju.

Målet med observasjonene var å beskrive det som foregikk i samhandlingene mellom de profesjonelle som ledet samtalegruppene og barna som deltok, så grundig og detaljert som mulig. For å få fram variasjonene og kompleksiteten i samhandlingene, ble de ferdige beskrivelsene systematisert i form av fortellinger (Hovland, 2011). Det er gjennom analyse av disse fortellingene at studiens problemstillinger er besvart. Det er med andre ord ikke de profesjonelle og barna som er studiens objekter, men fortellingene.

Det er ikke mulig å stille spørsmål rundt andre menneskers erfaringer uten at det påvirker dem. Studien har således ikke bare vært en prosess der formålet var å skape et vitenskapelig produkt, men også en moralsk relasjon. Som alle slike relasjoner, har den vært regulert av forhold som godt og ondt, riktig og galt, avmakt og makt. Dette innebærer at etiske hensyn har spilt en avgjørende rolle både i utforming av forskningsdesignet og den praktiske gjennomføringen. Studien er gjennomført i samsvar med *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi*, utgitt av den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (Kalleberg & De Nasjonale forskningsetiske, 2006).

En spesiell utfordring når det gjelder forskningsetiske hensyn, har vært knyttet til at det var barns erfaringer med å delta i en profesjonell praksis jeg søkte å forstå. Kombinasjonen forskning barn-etikk har den senere tid fått stadig mer oppmerksomhet, spesielt når det gjelder forskning knyttet til barn som befinner seg i vanskelige og utsatte livssituasjoner (Cater & Øverlien, 2010). Samtidig som det er bred enighet om at barnas perspektiver utgjør et viktig supplement til eksisterende forskning, er barn i forskningssammenheng beskrevet som en sårbar gruppe med et spesielt krav på beskyttelse. De nasjonale forskningsetiske komiteer har i den forbindelse utgitt tre publikasjoner som har vært til god støtte og hjelp under arbeidet med studien; *Etikk og forskning med barn* (Bugge, Den nasjonale forskningsetiske komité for, & Den Nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og, 1999), *Cross Cultural Child Research: Ethical Issues* (Fossheim, 2013) og *Barn i forskning – etiske dimensjoner* (Fossheim, Hølen, & Ingierd, 2013).

## «Det er bare Jesus som kan redde oss»

Fortellingen jeg nå skal beskrive, er valgt fordi den har et potensial til å utfordre det som er de dominerende forståelser om barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre. Jeg vil senere i kapittelet komme tilbake til hva jeg mener dette potensialet består i og hvordan jeg mener at det å fortolke fortellingen i lys av Sara Ahmeds teori om «fetisjeringen av den fremmede», kan bidra med innsikt som kan være til hjelp for profesjonelle som skal snakke med denne gruppen barn. Fortellingen er ikke beskrevet i doktorgradsavhandlingen. Det perspektivet jeg skal analysere og diskutere den fra, er også et perspektiv jeg ikke har benyttet meg av der.

Jeg har valgt å kun navngi de barna som spiller de mest sentrale rollene i fortellingen. For å bevare barnas anonymitet, er de gitt nye navn. Der det ikke har hatt betydning for meningsinnholdet, kan også biografiske data være endret. Dette innebærer at en gutt kan bli beskrevet som ei jente, og vice versa. På samme måten kan en mor være gjort om til en far, og en far til en mor. I og med at det bare var en mannlig gruppeleder som deltok i studien, omtales gruppelederne som kvinner. Når jeg bruker betegnelsen gruppeleder i entall eller flertall, er dette ikke ment i betydningen alle gruppeledere eller alle gruppelederne som deltok i studien. Det er kun et praktisk grep som er valgt for å gi de profesjonelle som ledet samtalegruppene jeg studerte et kjennetegn

Gruppelederne ber barna sette seg rundt bordet. De sier at mange av dem sikkert er sultne etter en lang dag på skolen. En gutt svarer at han nesten har sultet i hjel. Den ene gruppelederen ser på ham og smiler. Hun sier at her i gruppa kan man få så mye mat man bare vil. Det er viktig for barna å ha godt med mat i magen når de skal snakke om vanskelige ting.

Bordet er dekket med lys og fargerike servietter. Midt på står det et glass med vårblomster. Den ene gruppelederen forteller at hun har plukket dem på vei til gruppesamlingen. Det er også nystekte rundstykker og pålegg av mange slag. Barna kan velge om de vil ha te eller saft som drikke. Gruppelederne sender rundstykker og pålegg rundt, og passer på at alle har det de trenger. Barna forsyner seg. De spiser godt, og praten går lett. Ei jente forteller at hun har bursdag om noen dager. Da har moren lovet henne et stort selskap. Jenta sier at hun gleder seg. Gruppelederne lytter til det jenta forteller. De spør om hun vet hva de kommer til å spise i bursdagen, og hvor mange gjester det kommer til å bli. De oppfordrer også de andre barna til å fortelle om sine bursdager.

En gutt rekker hånden i været. Han forteller at han fikk lov til å ta ut sykkelen sin sist helg. Han har en grønn sykkel med over tjue gir. Den liker han godt å sykle på. Gruppelederne ber de andre barna fortelle om sine sykler. De spør også om barna pleier å sykle til skolen. Barna forteller ivrig. De kommer med innspill og kommentarer til det andre barn har fortalt.

En gutt som heter Tord, deltar ikke i samtalen. Han sitter stille ved enden av bordet og støtter hodet i hendene. Rundstykket han har forsynt seg med, ligger urørt på tallerken. Plutselig retter han seg opp. Han ser den ene gruppelederen direkte inn i øynene og sier med kraftig stemme: «Det er bare Jesus som kan redde oss.» Det blir stille i rommet. Det er ingen som kommenterer det Tord har sagt. Gruppelederne ser ned i tallerkenene sine, og ordner med pålegget de har på rundstykkene. De andre barna forholder seg også tause. Enda en gang sier Tord med kraftig stemme: «Det er bare Jesus som kan redde oss.» Heller ikke denne gangen gir gruppelederne noen respons. Det er helt stille i rommet.

Ei jente som heter Stine tar ordet. Hun ser på Tord og sier: «Hva mener du med det?» Tord ser tilbake på henne og svarer langsomt: «Narkotika. Det er djevelen det.» Stine ser på ham igjen og sier: «Jeg skjønner ikke hva du snakker om.» Tord forteller at faren har lært ham at det er djevelen som får folk til å ruse seg. Han sier at faren har vært et sted der han har fått hjelp til å slutte med rus. Der fikk han vite det om Jesus og djevelen. Han fikk også med seg en del brosjyrer hjem. Dem leser han høyt fra om kvelden når Tord skal sove. Tord sier at han har lært mye av å høre på det faren leser. Faren har også fortalt ham en del om sitt eget liv. Tord sier at han nå forstår ting om faren som han ikke har forstått før.

Stine følger nøye med på det Tord sier. Når han er ferdig med å fortelle, trekker hun pusten dypt. Så snur hun seg mot den ene gruppelederen og sier: «Jeg skjønner ikke hva det er han snakker om.» Gruppelederen svarer at Tord snakker om Gud og sånn. «Det forstår jeg», sier Stine, «men jeg skjønner ikke hva han mener med alt det andre.» Gruppelederen svarer at det ikke er så lett å forklare. Hun sier at barna godt kan gå fra bordet hvis de er ferdige med å spise. Hun foreslår at de går inn i rommet ved siden av og leker litt der.

## En bemerkelsesverdig kroppslig forvandling

Den hendelsen som nå er beskrevet, fant sted i forbindelse med et måltid. I de fleste av samtalegruppene jeg observerte, startet samlingene med at barna og

gruppelederne spiste sammen. Barna kom ofte rett fra skolen, og var slitne og sultne. Gruppelederne sa at hvis barna skulle greie å konsentrere seg om det de skulle gjøre i gruppa, måtte de først få muligheten til å slappe av og få seg litt mat. De beskrev også det å sitte sammen rundt et bord og spise og prate som en aktivitet som er vanlig i de fleste familier, men som barna som deltok i samtalegruppene, ikke var vant til hjemmefra. Gruppelederne sa at de håpet at barna ville ta erfaringen med seg hjem og bruke den i sin egen familie. På denne måten kunne måltidet også ha en oppdragende funksjon. Gruppeledernes viktigste begrunnelse for å samle barna rundt spisebordet var imidlertid at de så det som en måte å være sammen på, som gjorde det mulig å la hvert enkelt barn få komme til ordet med det han eller hun hadde på hjertet, og oppleve at det de formidlet ble lyttet til og anerkjent. Når jeg spurte gruppelederne hva de konkret gjorde for å få til dette, svarte de at de var nøye med å stille barna oppfølgende spørsmål. Da passet de på å ikke bare fokusere på den hendelse barnet formidlet, men også på de følelsene hendelsen hadde framkalt hos ham eller henne. For eksempel kunne de spørre: «hvordan var det for deg?»

Fortellingen som er beskrevet, gir på mange måter inntrykk av at gruppelederne lykkes i å forholde seg til barna slik de sier at de ønsker. Umiddelbart framstår samtalegruppa som et generøst og gjestfritt rom der både barn og voksne kjenner seg hjemme. Når Tord tar ordet og forteller om noe som har hendt i *hans* liv, skjer det imidlertid en forandring. Gruppelederne stiller ham ingen oppfølgende spørsmål, slik de gjorde til gutten som fortalte at han hadde fått lov til å ta ut sykkelen sin, og til jenta som sa at hun snart skulle feire bursdag. De etterspør heller ikke de andre barnas perspektiver på det Tord har fortalt. I stedet ser de ned i tallerkenene sine og unngår å møte barnas blikk. Den eneste som gir en respons som ser ut til å være i samsvar med den inkluderende og aksepterende holdningen gruppelederne så langt har lagt til rette for, er Stine. Hun lytter oppmerksomt til det Tord har å si. Hun stiller ham også oppfølgende spørsmål. På denne måten gir hun inntrykk av å være oppriktig interessert i erfaringen hans, og at hun gjerne vil forstå hva den har betydd for ham. Når Tord ikke greier å gi henne en forklaring hun finner tilfredsstillende, vender Stine seg til gruppelederne og ber dem om hjelp. De forholder seg til spørsmålene hennes med den samme form for taushet og tilbakeholdenhet som de møtte Tord med.

Som observatør ble jeg opptatt av å prøve å forstå den tilbakeholdenheten gruppelederne viste. Hvilken mening kunne den ha for dem? Hva var den et svar på?



På samme måten som de andre barna, fortalte også Tord om en betydningsfull hendelse fra sitt liv. Det som skilte fortellingen hans fra fortellingene til de andre barna, var at den ikke dreide seg om temaer voksne ofte snakker med barn om, som lek og samvær med venner, men om en erfaring knyttet til farens rusavhengighet. Tord fortalte hvordan faren hadde sluttet å ruse seg. Han beskrev også sin egen opplevelse av denne forandringen. Det hadde kommet en nærhet og fortrolighet inn i forholdet deres, som ikke tidligere hadde vært der.

Fordi det var foreldrenes psykiske sykdommer og rusavhengighet som var grunnen til at barna og gruppelederne var samlet, antok jeg at ikke bare Stine, men også flere av de andre barna som deltok i gruppa, ville være interesserte i å høre mer om erfaringene til Tord. Jeg syntes det var vanskelig å forstå hvorfor gruppelederne ikke tok et mer aktivt initiativ til å støtte dem i å utforske fortellingen hans. For meg kunne det se ut som om de mente at det var noe ved det Tord sa eller gjorde, som ikke hørte hjemme i gruppa.

Ett av fenomenologiens mest sentrale begreper er intensjonalitet. Det handler om forholdet mellom subjektet og verden. Fordi mennesket ikke kan tre ut av sin egen eksistens, vil vi alltid være del av den verden vi prøver å forstå. Det gjør at det ikke er mulig for oss å skille våre fortolkninger fra verden omkring. Når vi tenker, tenker vi på noe. Når vi ser, er det noe vi ser på. Når vi hører, er det noe vi hører. Det er intensjonaliteten som ligger til grunn både for hva vi erfarer og for hvordan erfaringene framtrer for oss (Ahmed, 2011; Wyller, 2010; Zahavi, 2003). Dette betyr blant annet at den forståelse vi har av hvordan det er legitimt å handle i en konkret situasjon, ikke bare vil være formet av det som skjer i øyeblikket, men også av tenkemåter og verdier som er dannet forut for hendelsen. Samtidig som disse kan ha mye å si for hvordan vi agerer i situasjonen, er de som oftest ureflekterte. De kan kanskje best forklares som en form for taus kunnskap som er formet av vår sosiale og kulturelle bakgrunn. Når formålet er å forstå en konkret hendelse, som da Tord tok initiativ til å fortelle om faren, oppfordrer fenomenologien oss derfor til ikke bare å fokusere på selve hendelsen, men også å utforske det som er «rundt» den; den verden som allerede er (Ahmed, 2011).

En mulig fortolkning av gruppeledernes taushet og tilbakeholdenhet kan ut fra dette være at de ikke ønsket å gjøre Jesus og djevelen til tema i samtalen med barna. Det norske samfunnet er et sekulært samfunn der erfaringer knyttet til livssyn og religion ofte blir forstått som å høre hjemme i det private. I helse- og sosialfaglig litteratur er det godt dokumentert hvordan mange

profesjonsutøvere opplever en form for usikkerhet eller ubehag, når deres pasienter eller klienter signaliserer at de ønsker å snakke om slike erfaringer. Dette gjelder også når pasienten eller klienten er et barn (Llewellyn et al., 2015; Ødbehr, Kvigne, Hauge, & Danbolt, 2014; Dyrud Furman & Zahl, 2005).

Det er ikke utenkelig at gruppelederne kan ha følt det på den måten litteraturen beskriver, at deres tilbakeholdenhet i alle fall delvis kan forstås som en type bluferdighet i møte med de religiøse erfaringene til et barn. Samtidig framstår det for meg som lite tilfredsstillende å utelukkende basere seg på denne fortolkningen. Slik jeg forstår fortellingen til Tord, handler den ikke primært om en religiøs erfaring, men om relasjonen mellom ham og faren. Som tidligere profesjonsutøver har jeg også erfart, hvordan jeg i et travelt hverdagsliv, har hatt lett for å fortolke små hendelser og episoder, som den da Tord fortalte om faren, for enkelt og snevert. Det har førte til at jeg ikke har fått med meg nyansene i det som foregikk, og heller ikke forstått hva som stod på spill for den enkelte pasient eller klient. For å få en bredere forståelse av det som foregikk i samhandlingen mellom gruppelederne og Tord, vil jeg derfor også fortolke den fra et annet perspektiv.

Det som særlig fanget min interesse da jeg var til stede i samtalegruppa som observatør, og som jeg vil bruke resten av kapittelet til å analysere og diskutere, var den bemerkelsesverdige forandringen som skjedde med barnas og gruppeledernes kropper da Tord tok begynte å fortelle om faren. Fra å ha sittet passiv og sammensunket ved enden av bordet, og nærmest vært usynlig til stede, rettet Tord kroppen sin og fylte rommet med glød og engasjement. Jeg hørte kraften i stemmen hans, og så iveren i blikket. På mange måter inntok han den samme holdningen som gruppelederne fram til da hadde hatt. Jeg la også merke til hvordan engasjementet hans så ut til å smittet over på Stine, ved at også hennes kropp rettet seg opp og bredte seg utover i rommet. Samtidig som de to barnekroppene på denne måten livnet til, var det som om gruppeledernes kropper falt helt sammen. De inntok mye av den samme usynlige og sammensunkne holdningen som Tords kropp tidligere hadde hatt.

## Den egne kroppen som utgangspunktet for intensjonaliteten

Grunnen til at jeg velger å forankre den videre analysen i den forandringen som skjedde med barnas og gruppeledernes kropper, er en erfaring jeg

selv gjorde i arbeidet med doktorgradsprosjektet mens jeg var til stede som observatør i de ulike samtalegruppene. Etterhvert som jeg hadde observert en del gruppesamlinger, framstod det som stadig tydeligere for meg at det som foregikk i gruppene ikke bare var språklige handlinger der barna og gruppelederne uttrykte seg kognitivt, men også handlinger som uttrykte en form for sanselighet eller følsomhet. Jeg sikter da ikke bare til den typen nesten dramatiske kroppslige uttrykk som jeg nettopp har beskrevet, men vel så mye til små, nærmest umerkelige handlinger og gester, som det å pynte spisebordet med nyplukkete vårblomster, servere den maten barna har fortalt at de liker aller best, og å sende et smil og et varmt blick til en gutt som sier at han holder på å sulte i hjel. Dette er handlinger som ikke var beskrevet i de håndbøkene eller manualene gruppelederne arbeidet etter, men som jeg antok var et resultat av gruppeledernes erfaringer av å være kroppslig og sanselig nær barna. Dersom det er slik, at gruppelederne gjennom denne typen handlinger, uttrykte noe de fornemmet, men ikke hadde bearbeidet bevisst og språklig, ville det ikke være tilstrekkelig å fokusere på det som ble sagt i samhandlingene mellom gruppelederne og barna, dersom jeg ville forstå hvilken mening ulike hendelser og situasjoner kunne ha for dem.

I følge Sara Ahmed (2011) er utgangspunktet for all intensjonalitet den egne kroppen. Hun sier at det er som kroppslige vesener vi orienterer oss i verden. Vi sanser med kroppen vår lenge før vi begynner å tenke med hodet eller føle med hjertet. Et hovedpoeng i hennes filosofi, er at vi aldri forholder oss til hverandre utelukkende som enkeltindivider, men alltid også som tilhørende en kategori (Ahmed, 2011). Når vi møter et annet menneske, prøver vi å få tak i hvem dette mennesket er, ved å lete etter tegn på vedkommendes kropp, eller ved å se hele kroppen som et tegn. På bakgrunn av bestemte forhåndsdefinerte kjennetegn, kategoriserer vi så personen som enten fremmed eller kjent. Dette innebærer at selv om det er første gangen vi står overfor et annet menneske, vil vi ha dannet oss en oppfatning av hvem dette mennesket er, før personen har ytret noe om seg selv. Fordi kategoriseringene er relatert til kroppslige erfaringer og kjennetegn, har vi samtidig lett for å tenke på dem som naturgitte, som noe som bare *er*.

Den fremmede blir på denne måten ikke en vi ikke kjenner, men en vi har kategorisert med bestemte kjennetegn. Det er således ikke mangel på kunnskap om det andre mennesket som konstituerer hans eller hennes fremmedhet, men det at vi gjør personen til et objekt for vår kunnskap. Ahmed (2000)

kaller denne form for objektivering, for en «fetisjering av den fremmede». Kjernen i fetisjeringen er at når vi mener å vite hvem personen er ut fra bestemte kroppslige kjennetegn, ser vi samtidig bort fra de materielle og sosiale forhold som har skapt livsbetingelsene for denne konkrete personen, og forholder oss til ham eller henne som en abstrakt og generell figur. Ahmed (2000) sier at det som særlig gjør fetisjeringen problematisk, at den bidrar til å fastholde en sosial ulikhet der noen framstår som hjemmehørende og andre som fremmede. På denne måten blir den til hinder for at menneskelige fellesskap kan preges av gjensidighet og respekt.

Ut fra det Ahmed beskriver, befinner kroppene våre seg i en konstant og levende interaksjon med andre kropp. Samtidig befinner de seg også alltid på et sted eller i et rom. Ahmed (2011) sier at de rommene vi bebor, ikke er containere der kroppene bare er plassert, men steder mettet med mening. De er preget av vaner og tenkemåter som er skapt av mennesker som var der lenge før vi kom. Derfor innebærer det å bevege seg i et rom, å orientere seg langs linjer andre har etablert.

## «Barn som pårørende»: et flytende og omstridt begrep

Ifølge Ahmed (2000) er den fremmede altså ikke en ukjent, men en som er gjenkjennelig på helt bestemte måter. Fordi perspektivet hennes hjelper oss å rette oppmerksomheten mot hvordan våre menneskelige fellesskap blir formet av historiske og sosiale meningsstrukturer vi ennå ikke har en bevissthet om, framstår det som fruktbart når det gjelder å forstå det som utspilte seg i relasjonene mellom gruppelederne og barna da Tord fortalte om faren. Ahmed sier at det som skjer når vi fysisk sanser en annens kropp, er at kroppene leser og fortolker hverandre, uten bokstaver eller ord. De inntrykkene som da skapes, blir så formidlet ved hjelp av kroppslige holdninger eller gester. For eksempel kan én kropp signalisere tillit ved å åpne seg opp og folde seg ut. En annen kan signalisere utrygghet ved å synke sammen og vende seg inn mot seg selv.

I litteraturen blir barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre ofte betegnet som «glemte» eller «usynlige» barn (Reedtz & Lauritzen, 2015; Gjertsen, 2013; Sølvberg, 2011; Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring, 2011; Rimehaug, Børstad, Helmersberg, & Wold, 2006; Skerfving, 2005; Cork, 1989). Med det menes at de tilhører en kategori som tradisjonelt

ikke har blitt tatt på alvor av ansatte i hjelpetjenestene. Det som særlig ser ut til å ha bli glemt og usynliggjort, er barnas egne erfaringer av foreldrenes psykiske sykdommer og rusavhengighet (Trondsen, 2011; Fjone, Ytterhus, & Almvik, 2009; Dunn, 1993). Når det gjelder vitenskapelige studier av denne gruppen barn, er de i hovedsak preget av et risikoorientert perspektiv (Trondsen, 2012, s. 118). Både i nasjonale og internasjonale studier er det godt dokumentert, at barna har økt risiko for utfall som har negative følger for deres videre utvikling og sosialisering (Reupert & Maybery, 2010; Gladstone, Boydell, & McKeever, 2006; Barnard & McKegany, 2004). I følge sosiologen Marianne V. Trondsen (2012), er kunnskapen preget av biomedisinske og utviklingspsykologiske tenkemåter der risikoen blir forstått som en objektiv trussel eller fare som kan påvises og beregnes uavhengig av de kulturelle, institusjonelle, politiske og relasjonelle sammenhenger barna lever innenfor. De følger som oftest nevnes, er en forhøyet risiko for selv å utvikle psykiske sykdommer eller rusavhengighet, dårlig sosial fungering, emosjonelle problemer, kognitive vansker, problemer med å etablere nære vennskap, unormale følelser av skyld og skam, et negativt selvbilde og en tendens til å ta på seg for mye ansvar for sine syke foreldre.

For barn som Stine og Tord har disse studiene trolig hatt en positiv betydning på den måten at de har bidratt til at profesjonelle har fått en økt forståelse for den vanskelige livssituasjonen de er i, og deres behov for støtte og hjelp. For eksempel er det i hovedsak kunnskap som er etablert gjennom denne typen studier, som ligger til grunn for utformingen av de håndbøkene eller manua-lene gruppelederne arbeidet etter i de samtalegruppene jeg har observert (Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring, 2011; Voksne for Barn, 2008). Fordi studiene så eksplisitt beskriver barna som bærere av bestemte kjennetegn, kan det samtidig være grunn til å tenke over om de også formidler en forståelse som kan bidra til den form for fetisering Ahmed (2000) beskriver. Det er ikke barnas erfaringer av å leve med psykisk syke og rusavhengige foreldre, men utkommet av erfaringene som har vært i sentrum for forskernes oppmerksomhet. Det finnes for eksempel langt færre studier som beskriver hvordan erfaringer knyttet til fenomener som tabu, skyldfølelse og skam gjør seg gjeldende i barnas liv, og hva de gjør for å håndtere disse erfaringene. Det samme gjelder barnas opplevelser av fiendtlighet og konflikter mellom foreldrene, og erfaringene deres knyttet til tap, sorg og savn (Gladstone et al., 2006; Mordoch & Hall, 2002).

Som ledd i en faglig og politisk innsats for å sikre at profesjonelle skal forholde seg til barna som meningsskapende aktører, vedtok Stortinget i 2009 endringer i helsepersonelloven og lov om spesialisthelsetjenester som gir barn under 18 år status som pårørende, når en eller begge foreldrene mottar helsehjelp i forbindelse med psykiske sykdom og rusavhengighet (Helsedirektoratet, 2010). Lovendringene er viktige fordi de bidrar til å styrke barnas rettssikkerhet og gi dem status som selvstendige, fortolkende aktører (Ot.prp.nr 84, 2008–2009). Fordi lovendringene er relativt nye, vet vi ennå ikke så mye om hvordan de bidrar til å forme det som skjer i konkrete møter mellom profesjonelle og barn som Stine og Tord. Et forhold som i den sammenheng kan være verdt å tenke over, og som det ikke har lyktes meg å se at er problematisert i eksisterende forskning, er at lovendringene fører til at barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre framstår som en mer flertydig og flytende kategori. De framstår på en og samme tid som rettighetsbærere og selvstendige skapere av mening, og som ekstremt sårbare og i risiko for å få sin helse og utvikling skadet. For profesjonelle vil det å forholde seg til barna dermed innebære å ivareta flere og kanskje motstridende verdier på en gang. Dette får samtalegruppene til å framstå som en svært utfordrende og krevende praksis. For å få en forståelse for dilemmaer profesjonelle kanskje strever med, kan det være hjelpsomt å prøve å forstå det som foregår i samhandlingene mellom gruppelederne og barna som en sanselig og kroppslig reaksjon.

## **Samtalegrupper er rom for «pårørende barn», som er skapt av voksne**

Samtalegruppene er rom for pårørende barn som er konstruert av voksne. De har et innhold og en form som allerede er etablert når barna kommer dit. Ut fra det som blir formidlet i fortellingen som er beskrevet innledningsvis, kan det se ut som om dette er en orden som plasserer gruppelederne og barna i en hierarkisk vert-gjest relasjon der gruppelederne er vertskapet som legger til rette for at alle skal ha det bra. Barna er gjestene som tar imot. Ut fra det som er beskrevet i fortellingen, blir det også skapt et inntrykk av at de gjestene de profesjonelle har forberedt seg på å ta imot, er sårbare barn med behov for omsorg.

I følge Ahmed (2011) handler det å bebo et rom, om bevegelse og plassering. Hun sier at kroppen tar rommet i bruk ved å bevege seg langs linjene som allerede er etablert. Det viktigste med denne orienteringen er ikke å flytte seg

rundt, men å etablere en tilhørighet til rommet. På den måten er kroppens bevegelse i rommet eksistensiell. Ahmed beskriver det å føle seg hjemme i et rom som en opplevelse av velbefinnende, trivsel og bekvemmelighet. Kroppen og rommet går i ett og forsterker hverandre. Det er vanskelig å gjøre rede for hvor kroppen slutter, og hvor rommet begynner. Det å ikke føle seg hjemme i et rom, beskriver hun som en desorientering, en opplevelse av å være malplassert. Kroppen og rommet passer ikke sammen.

På denne måten vil det å følge linjene som er trukket opp i et rom, kunne fortolkes som et arbeid gjesten gjør for å «passe inn». Når jeg forteller hvordan barna som deltar i samtalegruppa sitter pent rundt bordet, spiser den maten gruppelederne har stelt i stand og snakker om de temaene gruppelederne tar initiativ til å snakke med dem om, er det kanskje ikke bare et hyggelig og harmonisk måltid som blir beskrevet? Ved å fortolke samhandlingene i lys av det Ahmed sier om betydningen av å oppleve tilhørighet og å føle seg hjemme, kan det kanskje også forstås som de pårørende barnas arbeid for å «passe inn». Ved ikke å uroe den meningen som ble skapt før deres ankomst, men heller bidra til å forsterke den, kan de oppleve at deres tilstedeværelse blir verdsatt. Gruppelederne opplever samtidig at de lykkes i sitt arbeid ved å være et godt vertskap, og barna anerkjennes for de perspektiver de bringer inn.

Ut fra Ahmeds teori om «fetisjeringen av den fremmede», kan det samtidig se ut som det er en form for anerkjennelse som har sin pris. Den er basert på at barna er villige til å gi fra seg den statusen som selvstendige aktører og skapere av mening de ble tilkjent i forbindelse med lovendringene, og i stedet framstå som representanter for den abstrakte og kontekstløse kategorien forskningslitteraturen kan legge til rette for. De fetisjerer seg selv. På denne måten fungerer linjene i rommet ikke bare som et redskaper til orientering. De bidrar også til å opprettholder visse måter å være på og å umuliggjøre andre. Samtalegruppene er kanskje ikke bare som en hjelpende hånd til en gruppe sårbare og vanskeligstilte barn, men også et rom for disiplinering og normalisering?

Fordi det er en form for disiplinering som skjer innenfor rammer av gjestfrihet og harmoni, kan den samtidig være vanskelig å identifisere. Når Tord retter kroppen opp og på eget initiativ begynner å fortelle om faren, blir den imidlertid synliggjort og satt på spissen. Han framstår ikke med den sårbare og trenge kroppen rommet er lagt til rette for, men med kroppen til en selvstendig aktør som benytter tilgjengelige ressurser til å skape mening i sitt liv og sine relasjoner. På denne måten bidrar Tord til å skape et brudd i reproduksjonen

av de linjene som allerede er trukket opp. Han konstruerer en alternativ kroppslig identitet og utvider grensen for hva et pårørende barn kan være. Gjennom den måten han setter rommet i spill, skaper han nye forutsetninger for hvordan det er legitimt å orientere seg. Det er en forståelse Stine umiddelbart griper. Med sitt engasjement og sine spørsmål, orienterer hun seg i rommet på en måte det fram til da har vært mulig for gruppelederne å gjøre.

Ahmed (2011) beskriver det å miste orienteringen som å miste sin plass i verden. Hun sier at det kan oppleves som vanskelig og opprivende, som å få grunnen revet vekk under føttene. En måte å fortolke gruppeledernes tilbakeholdenhet på, kan være som et svar på et slikt ubehag. I møte med de to barnekroppene som ikke arbeider med å «passe inn», opplever de at det er noe som ikke stemmer. Det er menneskelig å vike unna når noe oppleves ubehagelig. Det er en reaksjon alle kan kjenne igjen. Samtidig fører gruppeledernes fysiske tilbaketrekning til at grupperommet mister sin funksjon. Det får noe konturløst over seg, både fysisk og eksistensielt. Det blir et ikke-rom. I et forsøk på å gjenopprette rommets orden, tømmer gruppelederne det.

## Konklusjon

Et spørsmål det er nærliggende å stille seg nå som kapittelet nærmer seg slutten, er hvordan den ugyldiggjøringen av Tords erfaringer som finner sted kunne vært unngått. Hvordan er det mulig å gjøre samtalegruppene til rom der både barn og profesjonelle kan føle seg hjemme, og der barna i bytte mot tilhørighet ikke må gi fra seg definisjonsmakten over sitt eget liv og sine egne relasjoner.

I et av sine mest siterte essay *Can the Subaltern Speak* (1988), hevder den indiske språkfilosofen Gayatri Chakravorty Spivak at dette ikke lar seg gjøre. Hun sier at det ikke finnes noen posisjon de underordnete kan bli hørt fra. Når de underordnete ytrer seg, vil det de sier alltid bli tolket gjennom de herskendes logikk. Det gjør det umulig å bli hørt på egne premisser. De underordnete kan *omtales*, men har i liten grad mulighet til å snakke selv.

Spivaks konklusjon er dystert. Den levner lite håp for at barn som Stine og Tord skal kunne oppleve å bli møtt med anerkjennelse og respekt for sine erfaringer og perspektiver. I en artikkel som heter *The Subaltern Can Dance, And So Sometimes Can The Intellectual* (Warrior, 2011) kritiserer Robert Warrior, som er professor i American Indian Studies, Spivaks forståelse. Han sier at den først og fremst



reflekterer hennes eget ståsted som intellektuell. Det forståelsen hennes ikke rommer, er at det å prøve å forstå et annet menneskes liv og erfaringer, ikke først og fremst er en intellektuell handling, men en kroppslig erfaring. Warrior sier at folk er forskjellige og at vi ikke skal se bort fra erfaringene av å være annerledes, men at det er i sanselige kroppslige møter den kan utforskes og konkretiseres. I slike møter er det mulig å gi alle kroppene som er til stede fysisk rom og plass til å bevege seg, og på den måten anerkjenne deres tilstedeværelse. Det er en form for gyldiggjøring som kommer før bevissthet og språk. Som eksempel på hvordan det kan skje, beskriver Warrior en «native» dansefestival han som intellektuell pleier å delta i. Der erfarer han hvordan det å møtes i dansen, kan skape muligheter for gjensidighet og respekt. Han oppfordrer oss til å lytte:

«As we strain to hear the subaltern, let's recognize that she or he might have just tried to speak up in class or danced by or given us a parting glance. Anxious feet don't dance well, and ears that lack generosity miss lots that's going on. So let's keep paying attention, and let's keep dancing».

Også Ahmed (2000) peker på at dersom vi skal kunne møte andre mennesker uten å ende opp i den hierarkiske vert – gjest situasjonen som ser ut til å prege relasjonene i samtalegruppene, må vi la oss sanselig berøre av det som skjer i konkrete kroppslige møter, før den andre har uttrykt seg kognitivt. Hun sier at det ikke finnes noen generell metode for hvordan dette kan gjøres, men at vi må komme så nær den andre at vi blir kjent med de sosiale og materielle betingelsene som blir skjult av fetisjeringen.

## Litteratur

- Aamodt, L. G., & Aamodt, I. (2005). *Tiltak for barn med psykisk syke foreldre: rapport*. [Oslo]: Regionsenter for barn og unges psykiske helse, Helseregion Øst og Sør.
- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters : embodied others in post-coloniality*. London: Routledge.
- Ahmed, S. (2011). *Vithetens hegemoni*. Hägersten: Tankekraft.
- Album, D. (1996). *Nære fremmede : pasientkulturen i sykehus*. Oslo: TANO.
- Almvik, A., & Ytterhus, B. (2004). *Ualminnelig alminnelighet - barn og unges hverdagsliv når mor har psykiske vansker* (Rapportserie for sosialt arbeid og helsevitenskap nr. 50). Trondheim: NTNU.
- Barnard, M., & McKegany, N. (2004). The impact of parental problem drug use on children: what is the problem and what can be done to help? *Addiction*, 99, 552–559.

- Bugge, R., Den nasjonale forskningsetiske komité for medisin, & Den Nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora. (1999). *Etikk og forskning med barn* (Vol. nr 13). Oslo: De nasjonale forskningsetiske komitéer.
- Cater, Å. K., & Øverlien, C. (2010). Ethiske dilemmaer i kvalitativ forskning med barn som har opplevd vold. I M. Eriksson, Å. K. Cater, G. Dahlkild - Öhmann & E. Näsman (Red.), *Barns stemmer om vold. Å fortolke og forstå*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Cork, M. (1989). *De glömda barnen*. Stockholm: Centralförbundet för alkohol- och narkotikaupplysning (CAN).
- Dunn, B. (1993). Growing up With a Psychotic Mother: A Retrospective Study. *American Journal of Orthopsychiatry*, 63(2), 177–189.
- Dyrud Furman, L., & Zahl, M.-A. (2005). Koblingen sosialt arbeid og religion/livssyn: – et tilbakelagt stadium eller del av et helhetssyn? *Nordisk sosialt arbeid*, 25 ER(02).
- Fjone, H. H., Ytterhus, B., & Almvik, A. (2009). How Children with Parents Suffering from Mental Health Distress Search for 'Normality' and Avoid Stigma: To be or not to be . . . is not the question. *Childhood*, 16(4), 461–477. doi: 10.1177/0907568209343743
- Fossheim, H (red.). (2013). *Cross-cultural child research: ethical issues*. Oslo: The Norwegian National Research Ethics Committees.
- Fossheim, H., Hølen, J., & Ingierd, H. (Red.). (2013). *Barn i forskning - etiske dimensjoner*. Gjertsen, P.-Å. (2013). *De usynlige barna*. Bergen Fagbokforlaget.
- Gladstone, B. M., Boydell, K. M., & McKeever, P. (2006). Recasting research into children's experiences of parental mental illness: Beyond risk and resilience. *Social Science & Medicine*, 62, 2540–2550.
- Grøsfjeld, M.-B. (2004). Pasientens barn-psykologens ansvar? En drøfting av etiske prinsipper. *Tidsskrift for Norsk Psykologforening*, 41(11), 900–906.
- Helsedirektoratet. (2010). *Barn som pårørende*. (IS-5/2010). Oslo. Hentet fra <https://helsedirektoratet.no/Lists/Publikasjoner/Attachments/414/Barn-som-paerørende-IS-5-2010.pdf>
- Hestmann, E., Vikan, A., & Huseby, T. (1995). Psykiatriske pasienters barn – hva gjøres? *Tidsskrift Nor Lægeforening*, 23(115), 2892.
- Hovland, B. I. (2011). *Narrativ etikk og profesjonelt hjelpearbeid*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Kalleberg, R., & De Nasjonale forskningsetiske, k. (2006). *Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi. Retningslinjer - NESH*
- Llewellyn, H., Jones, L., Kelly, P., Barnes, J., O'Gorman, B., Craig, F., & Bluebond-Langner, M. (2015). Experiences of healthcare professionals in the community dealing with the spiritual needs of children and young people with life-threatening and life-limiting conditions and their families: report of a workshop. *BMJ Supportive & Palliative Care*, 5(3), 232. doi: 10.1136/bmjspcare-2012-000437
- Løkken, G. (2012). *Levd observasjon: En vitenskapsteoretisk kommentar til observasjon som forskningsmetode*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Mevik, K., & Trymbo, B. E. (2002). *Når foreldre er psykisk syke*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Mordoch, E., & Hall, W. A. (2002). Children Living With a Parent Who Has a Mental Illness: A Critical Analysis of the Literature and Research Implications. *Archives of Psychiatric Nursing*, 16(5), 208–216.
- Nasjonalt kompetansesenter for læring og mestring. (2011). *SMIL-grupper: En guide for etablering*. Hentet fra [http://mestring.no/wp-content/uploads/2013/05/smil\\_guide\\_2011.pdf](http://mestring.no/wp-content/uploads/2013/05/smil_guide_2011.pdf)
- Ot.prp.nr. 84 (2008–2009) om lov om endringer i helsepersonelloven m.m. (oppfølging av barn som pårørende). Oslo.
- Reupert, A. E., & Maybery, D. (2010). «Knowledge is Power»: Educating Children About Their Parent's Mental Illness. *Social Work in Health Care*, 49(7), 630–646. doi: 10.1080/00981380903364791
- Rimehaug, T., Børstad, J. M., Helmersberg, I., & Wold, J. E. (2006). De «usynlige» barna. *Tidsskrift for den norske legeforening*, 11(126), 1493–1494.
- Reedtz, C., & Lauritzen, C. (2015). Å se og ivareta barn av psykisk syke foreldre: Utfordringer i psykisk helsevern for voksne. I B. S. M. Haugland, K. E. Bugge, M. V. Trondsen & S. Gjesdahl (Red.), *Familier i motbakke: På vei mot bedre støtte til barn som pårørende* (s. 229–239). Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke AS.
- Sammen om psykisk helse: Regjeringens strategiplan for barn og unges psykiske helse*. (2003). Oslo:
- Skerfving, A. (2005). *Att synliggjöra de osynliga barnen - om barn till psykiskt sjuka föräldrar*. Stockholm: Gothia.
- Solberg, A. (2003). *Hjelp til barn som har foreldre med psykiske lidelser. Evaluering av prosjektet og virksomheten «Du er ikke den eneste» - et gruppetilbud med psykopedagogisk tilnærming til barn og unge som har foreldre med psykiske lidelser*. (NOVA skriftserie nr. 4/2003). Oslo: Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring.
- Spivak, G. C. (2009). Kan de underordnede tale? Agora.
- St.meld. nr. 25. (1996–97). *Åpenhet og helhet: Om psykiske lidelser og tjenestetilbudene*. Oslo.
- St.prp. nr. 63. (1997–98). *Om Opptappingsplanen for psykisk helse 1999–2006*. Oslo: Sosial-og helsedepartementet
- Sølvberg, H. A. (2011). *Oppvekst med psykiske lidelser hos nære pårørende: samtalegruppen som frigjørende redskap*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Trondsen, M. V. (2011). Living With a Mentally Ill Parent : Exploring Adolescents' Experiences and Perspectives. *Qualitative Health Research*, 22(2), 174–188. doi: 10.1177/1049732311420736
- Trondsen, M. V. (2012). Risikofokus på barn med psykisk syke foreldre. I A. Tjora (Red.), *Helsesosiologi: Analyser av helse, sykdom og behandling* (s. 117–133). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Voksne for Barn (2008). *Mestringsgrupper*. Manual. Internt dokument.

- Warming, H. (2005). Erkendelse gjennom opplevelse : Når indlevelse ikke er mulig. I M. Järvinen & N. Mik - Meyer (Red.), *Kvalitative metoder i et interaksjonistisk perspektiv. Interview, observationer og dokumenter* (s. 145–168). København: Hans Reitzels Forlag.
- Warrior, R. (2011). The subaltern can dance, and sometimes can the inntelecyual. *Inteventions*, 13(1), 85–94.
- Wyller, T. (2010). Impacts from a Demanding Practice. I T. Wyller & H.-G. Heimbrock (Red.), *Perceiving the Other: Case Studies and Theories of Respectful Action* (s. 177–200). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Zahavi, D. (2003). *Fænomenologi*. Frederiksberg: Roskilde Universitetsforlag.
- Ødbehr, L. S., Kvigne, K., Hauge, S., & Danbolt, L. J. (2014). A qualitative study of nurses' attitudes towards' and accommodations of patients' expressions of religiosity and faith in dementia care. doi: <http://dx.doi.org/10.1111/jan.12500>. This article may be used for non-commercial purposes in accordance with Wiley Terms and Conditions for self-archiving. (You can read these terms and conditions by following this link: <http://olabout.wiley.com/WileyCDA/Section/id-817011.html>.) This article will be made available 12 months after it was originally published in *Journal of Advanced Nursing*. <http://dx.doi.org/10.1111/jan.12500>
- Östman, M. (2008). Interviews with children of persons with å severe mental illness - Investigating their everyday situation. *Nordic Journal of Psychiatry*, 62, 254–258. doi: 10.1080/08039480801960065



## KAPITTEL 9

# Det fremmede

## Blikk på tiggere, migranter og religiøse spenninger

*Kjetil Hafstad*

Det er ikke sikkert at forestillingen om norsk homogenitet har stått så fjellstøtt inyere tid som mange av de «store» fortellingene uttrykker. Denne bokens tema ombetydningen av de fremmede i samme rom vokser også ut av en historisk og kulturhistorisk kontekst. I dette kapitlet presenterer jeg noen aspekter av den populære forestillingen om nasjonal homogenitet og ser på den i møte med fremmede, i forhold til vår tids aktuelle diskusjon om romfolk og storsamfunn

It is absolutely not obvious that what one often calls the homogeneity of Norway has been as uncontested as one traditionally tends to think. The main topic in this book – strangers in the same room – is organically connected to social and cultural history. This chapter presents some perspectives connected to popular interpretations of national homogeneity.

### Innledning

Fordi Norge var fattig like fram til avslutningen av andre verdenskrig, har kampen mot fattigdom stått sterkt. Sosialdemokratiet har preget norsk politikk med en nasjonal dugnad der fattigdom har vært bekjempet, og sosiale goder og rettigheter er fordelt ganske likelig. Ordningene forutsetter et høyt skattenivå og store utjevninger. Merker vi en skuffelse når fattigdommen på nytt blir synlig i norske gater? Migrasjon av fattige og ubemidlede skaper problemer og bekymringer. Kan vi se for oss at samfunnet kan bevare velferd og

andre humane kvaliteter og *samtidig* åpne for større mangfold og større sosiale forskjeller? Migrantene er jo ikke *en* homogen gruppe. Mange bærer med seg en rik kulturarv, utdanning og erfaringer fra komplekse samfunn. Nøden mange kommer fra, skjuler dette rike mangfoldet.

## Homogene Norge – religion brannfarlig

Mentalitetshistorisk sett har Norge i det 19. og mesteparten av det 20. århundre vært ansett som svært homogent. I religiøs henseende var dette resultatet av en målbevisst politisk ensretting fra slutten av det 16. århundre av. Det var bare den lutherske konfesjon som ble tålt innen riket.

Grunnen til dette var at Europa ble plaget og svekket av religionskrigene, ikke minst trettiårskrigen inntil midten av det 17. århundre. Danskekongen ønsket å unngå slike konflikter, truet overløpere til katolisismen med å tape embete og eiendom, og avskrekket borgerne med dødsstraff for å bryte religionsenheten. Religiøse konflikter kunne svekke fyrstemakten, slik alle kunne se i trettiårskrigens Europa, der for eksempel svenskekongen Gustav Adolf kunne reise nærmest på røverferd tvers gjennom kontinentet og etablere sin maktbase der, og hjemføre beslaglagt gods til Sverige. Stridighetene mellom protestanter og katolikker hadde undergravet forsvarsevnen – noe han utnyttet ganske grovt.<sup>1</sup>

Ønsket om å unngå religiøse konflikter var noe av bakgrunnen for de egenartede bestemmelsene i Grunnloven som nektet jøder, katolikker, især jesuitter, tilgang til riket, og ikke aksepterte noe annet enn den evangelisk lutherske kirke i den nye nasjonen. Grunnlovsfedrene bygde her for så vidt på tradisjonen fra Danmark – som ettervirkning av freden i Augsburg 1555: *Cuius regio, eius religio*: Den som hersker, bestemmer hvilken religion som har innpass i riket. Freden i Westfalen i 1648 innrømmet fyrstene større suverenitet innen sine områder, i forhold til den tysk-østerrikske keisermakten, etter den ødeleggende trettiårskrigen mellom konfesjonene.

1 En velskrevet og nyansert framstilling av den svenske aktiviteten i I Nord- og Østeuropa finner vi i Gunnar Wetterbergs arbeid om jernkansleren I Sverige, som iverksatte felttogene og fikk dem finansiert gjennom trusler og overtalelser *Axel Oxenstierna. Makten och klokskapen*, Atlantis Bokförlag, Stockholm 2013. et blikk på belastningen av det svenske nærværet på kontinentet gir Christopher Clark i *The Iron Kingdom. The Rise and Downfall of Prussia 1600-1917*, Penguin, London 2007, 19ff.

I Norge hadde man erfaring med *ensrettet* religion under enevoldstiden, der statsmakten bestemte og slik holdt religionen stangen. Grunnlovsfedrene valgte følgelig å fortsette som før, kanskje for ikke å reise nye konflikter i en skjør internasjonal situasjon, der Norge var avhengig av velvilje fra store nasjoner, med ulike religiøse tradisjoner.

Slike tanker lå trolig bakom Grunnlovens kjente, opprinnelige religionsparagraf fra 1814, der man viste til sedvane og bare fastslo at i religiøse spørsmål forblir alt som det har vært, inklusiv eksklusjon av jøder og jesuitter: «Den evangelisk-lutherske Religion forbliver Statens offentlige Religion. De Indvaanere, der bekjende seg til den, ere forpligtede til at opdrage sine Børn i samme. Jesuitter og Munkeordener maae ikke taales. Jøder ere fremdeles udelukkede fra Adgang til Riget.»

Den unge norske staten krevde også kontroll av lederskapet, det vil si embetsverket, etter 1814. Om noen utlending skulle bli embetsmann, måtte han «naturaliseres», dvs. bli norsk gjennom intet mindre enn en beslutning i Stortinget. I tillegg ble den nye staten egalitær i den forstand at adelskapet raskt ble opphevet. Ingen hadde dermed selvsagt og av fødsel lederrettigheter i Norge, bortsett fra Kongen, som jo egentlig ble konstruert i bildet av en høyeste embetsmann i Norge: i (valgt) arverekke og uten privilegert omgivelse av adelsmenn i Norge.

Konstruksjonen var: nasjonal, enhetlig, egalitær, kontrollert. Riket var kjenetegnet av skarpe grenser: Enten var du innenfor eller utenfor. Innen grensene bestemte statsmakten – den var for øvrig ikke spesielt sterk: Norge hadde få embetsmenn, og kongemakten var ikke mye synlig. Nettopp derfor opptrådte kongemakten drakonisk av allmennpreventive grunner, i møte med slikt som kunne ligne opprør. I dette perspektivet var fri religionsutøvelse truende, slik vi så med innføringen av konventikkelplakaten i 1741: Prestene hadde monopol på forkynnelse og kirkelige handlinger. Kongen krevde lydighet og ensretting der det trengtes, og her var religionen et viktig symbolområde. Kongen betraktet vel ellers med en viss overbærenhet at folk flest innrettet seg etter sin egen mulighet, dersom de bare ikke direkte protesterte mot kongemakten. Denne tenkemåten bidrar til å forstå de overgrep som skjedde i Nord-Norge. Innslaget av samisk og kvensk befolkning med eget språk og egne religiøse tradisjoner ble møtt med drakoniske krav om ensretting og lojalitet mot norsk religion og norsk språk – like til moderne tid. Opprør ble slått brutalt ned.



## Sprekker i homogeniteten

Spennende er det å se at under dansketiden måtte likevel kongen gi seg på uniformeringen et lite stykke på vei. Landets nokså omfattende rederivirk-somhet førte jo utenlandske sjøfolk til Norge, og landet var avhengig av eksporten som dette hang sammen med. Så utenlandske sjøfolk fra katolske land fikk anledning til å feire messe i Norge. Det samme gjaldt også ved enkelte garnisoner. Cicignon som var «stadskonduktør», dvs. byplanlegger og offiser, var skattet på grunn av sin kompetanse. Han var så nyttig for landet at han fikk anledning til å ha en katolsk husprest og en katolsk festningsprest i Fredrikstad, der han i sine siste år residerte.

Denne ensrettingen kom snart under debatt i det unge Norge. Kjent er Henrik Wergelands forsvar for fattigslige jødiske omvandrende kremmere. De måtte anerkjennes og ha rimelige levevilkår i landet, mente han. Debatten i Norge knyttet an til det egalitære og til medmenneskelighet, først og fremst knyttet til det urimelige i å utelukke jødiske handelsmenn. I europeisk tradisjon hadde jøder ikke rett til å kjøpe fast eiendom, så handel og finanstransaksjoner var deres lodd i livet. Paragrafen skapte for så vidt store problemer for det unge Norge. Norge hadde akutt pengemangel etter Napoleonskrigene etter utarmingens krig og uår førte med seg. Framtredende europeiske jødiske bankierer stilte seg kritisk til søknader om lån, trolig på grunn av forbudet mot jøder i landet. Men likevel, først flere år etter Wergelands død og etter flere avslag i stortingsvoteringer, ble jødeparagrafen opphevet i 1851.

Katolikker og frikirkelige ble også etter hvert tillatt (Dissenterloven av 1845), dels fordi Norge faktisk *hadde* en del katolikker med lovlig opphold, og dessuten ble mange sjøfolk omvendt til frikirkelighet under utenriksfart. Det norske samfunnet var preget av nokså små skiller, og hadde knapt noen egentlig overklasse. Nordmenn flest hadde sans for likeverd og like rettigheter for folk i landet. Så disse kirkesamfunnene fikk adgang og ble anerkjent. Samtidig hadde jo denne likhetstenkningen en nedside, som dansken Axel Sandemose – som levde siste halvdel av sitt liv i Norge – klarsynt framhevet med sine tanker om Janteloven, nemlig at det hersket begrenset aksept av *forskjeller* i den norske befolkningen. Dette er trolig noe av bakgrunnen for at det også tok lang tid før religionsfriheten ble fullt gjennomført. Jesuittene måtte vente inntil 1955 før de fikk adgang til riket. Til sist ble også andre religioner eksplisitt tillatt, med en bestemmelse som først kom inn i Grunnloven i 1966. Nylig ble

Grunnloven revidert og omorganisert, nå med et helt kapittel om religionsfrihet og menneskerettigheter i 2014.

## Likhetstenkning?

Likhetstenkningen ble normativ på annen måte i Norge enn man kunne tenke seg, tatt i betraktning at eidsvollsmennene var dypt preget av revolusjonstenkningen i Frankrike og USA. Likeså var kontakten til Tyskland nær, til dels gjennom Danmark, som jo egentlig kunne regnes som et fyrstedømme blant de tyske delstatene. Også Prøyssen under Friedrich II var preget av utvidede borgerrettigheter, ytrings- og tankefrihet (Clark, 2007, s. 253). Den likhetstenkning som kom til uttrykk i den amerikanske konstitusjonen, med Thomas Jeffersons ord, dreide seg om frihet til *selv* å velge religion, frihet til å tenke og ytre seg, og til å søke lykken på egen hånd (Nussbaum, 2008, s. 3). Nå skal vi huske på at *ordlyden* i konstitusjonen og de *sosiale realiteter* i USA var to forskjellige ting. Frihetsbestemmelsene ble formet i en kontekst der mange slett ikke innså at dette for eksempel også kunne gjelde for slaver, kvinner og barn. Dersom vi ser på konstitusjonen som likestilling, er formuleringene forsiktige, ja, passive.

Slik dyp ulikhet kunne gå i lag med reformer som i sin samtid ble oppfattet som radikale. I dagens situasjon vil vi oppleve dette som merkelig og urimelig, ja, så menn som en selvmotsigelse. Hva kan være grunnen til at disse lovene ble oppfattet som radikale reformer, og at de samtidig *ikke* gjaldt for slaver, kvinner og barn, uten at dette ble oppfattet som selvmotsigende? En hovedgrunn, tror jeg, er at disse gruppene som falt utenom, ble oppfattet som selvsagt *utenfor* sjiktet av borgere med frihetsrettigheter og som dermed var valgbare til å styre samfunnet. I antikkens Hellas var jo demokratiet formet slik at dette med selvfølge bare omfattet myndige medborgere. Barn, slaver og kvinner hadde ikke noe å si i demokratiet. For ideologene bak den amerikanske konstitusjonen var antikkens tenkere forbilder. Jefferson var blant annet inspirert av stoisk tenkning, også da han bidro til å skille statsmakt og religion.

En tilsvarende oppfatning av demokrati preget den norske Grunnloven av 1814. For grunnlovsfedrene var det selvsagt at det bare var selvstendige borgere som skulle ha stemmerett. Kvinner og fattige hadde ikke stemmerett og

var ikke valgbar. Årsaken var likesom i antikken at bare de skulle medbestemme som var *uavhengige* og dermed fritt kunne danne seg en oppfatning av hvordan samfunnet skulle treffe beslutninger i vanskelige valg. Fattige var ikke uavhengige. De kunne styres av arbeidsgivere og overordnede, kvinner tilsvarende: deres menn kunne bestemme over og for dem. Det var først etter innføringen av parlamentarismen i 1884 at en ny tenkemåte fikk innpass. Norge fikk alminnelig stemmerett for alle menn over myndighetsalder i 1900. Kvinnekampen førte tilsvarende til alminnelig stemmerett for kvinner i 1913.

## Dype skiller

Likhetstenkningen var slett ikke inkompatibel med at det faktisk *var* dype skiller i samfunnet. Kanskje er det best å uttrykke det slik at oppgjøret med stendersamfunnet gikk skrittvis: Det begynte med å rigge ned adelskapet som foreldet for samfunnsstyring, dernest vokste den tanken fram at alle borgere i samfunnet har like rettigheter. Her kan vi ikke se bort fra at det 19. århundre jo var preget av en sterk nasjonal bølge. Det 19. århundres historikere knyttet vårt lite velstående folk målbevisst tilbake til en angivelig gløverdig fortid, vikingtiden. Og i de nye lærebøkene for folkeskolene og i oppdragelsen for øvrig ble tydelige og stolte eksempler fra fortiden blankpusset. Det inspirerte nok til å anerkjenne innbyggerne som nordmenn, med en slik felles historie.

Og her ser vi viktige skritt videre i løpet av det 20. århundre, etter at alle fikk stemmerett. En indikator er synet på de fattige som medmennesker og etter hvert medborgere. Trolig er det den gradvise innføringen av velferdsordninger som har ført til at fattigdom nærmest er utryddet i Norge. I etterkrigstiden ble velferdsordningene utbygd av arbeiderbevegelsen, og de førte trolig til en enda sterkere aksentuering av likhetsidealene i andre halvdel av det 20. århundre. Men før det var utbyggingen av velferdsstaten også et prosjekt som hadde støtte i mer konservative kretser. Det er betegnende at prins Otto von Bismarck, som var omtrent enerådende kansler i Prøyssen fra 1862 og senere i det samlede Tyskland etter 1870, innførte en ganske moderne sosiallovgivning. Han gjorde det først og fremst for å forebygge sosial uro (Clark, 2007, s. 54).<sup>2</sup>

2 Clark, *Iron Kingdom*, s. 54. Her ble Bismarck skuffet ettersom det oppsto en streikebølge i flere deler av Tyskland 1889–90, s. 50ff.

I Danmark og Norge ser vi en tilsvarende utvikling, kanskje med noe mer aktivitet gjennom humanitære og kristne initiativ. I «storbyene» reagerte den framvoksende borgerstanden på at stor fattigdom kom tett innpå dem, i sporvogner og gatelangs, med skitt og lukt. – Så det ville de endre, med hygiene og bedre skoler, bedre bekledning og utdanning (Lützen, 1998).

Skritt på veien er barmhjertighetsinstitusjoner, ofte med utspring i kirkelige organisasjoner, dernest offentlig helsevesen, og til slutt Folketrygden som ble innført i 1967 og ga basisytelser til alle som lever i landet.

Selv om landet fortsatt har store økonomiske ulikheter og mange som kjenner seg marginalisert og uttrykker at de kjenner seg fattige, har vi ikke fattigdom på denne måten lenger. Det hører til en virkelighet som ble tilbakelagt i løpet av 1960- og 70-årene.

## Klassereisen

Mentalitetsmessig har jo innbyggerne i Norge vært med på en unik klassereise, knyttet til oppbyggingen av felles velstand gjennom oljeindustrien og ved at staten er blitt en betydelig økonomisk aktør, som nettopp har bygd opp en stor formue som tilhører «alle». Med en viss stolthet er «vi» blitt både formuende og trygge: Helsevesenet og trygdevesenet er såvidt heldekkende at vi er i verdenseliten. Slik sett har «vi» bekjempet fattigdommen. For førti år siden var det en betydelig andel av Oslos befolkning som måtte hjelpe seg med utedøer. Det er tilbakelagt. Jeg tror at denne felles reisen til det moderne, der «alle er med», preger oppfatningen av likhet i samfunnet. Det er «bare» de selvvalgte lidelsene vi har vært forskrekket over, slike som skyldes rus og narkotika. Også på disse områdene er det betydelige framskritt å spore, med utvikling av behandlingstilbud konkret på gatenivå. Selv om problemene fortsatt er synlige, var forståelsen at vi kommer knapt lengre med politiinnsats på dette feltet, og lidelsene er selvvalgte i den forstand at noen av de rusavhengige ikke tar del i hjelpetiltak. Derfor var tiden moden i 2005 for å oppheve tiggerforbudet – den siste rest av løsgjengerlovgivningen.

## Motstand mot forandring

Denne klassereisen skjedde ikke uten innett motstand. Når vi i dagens situasjon skal prøve å håndtere hva vi grovt kan kalle en «tiggerbølge» på den ene

siden og tidvis ukontrollerbar migrasjon på den andre, kan det være nyttig å mønstre historien for å se på hva de ulike aktørene der og da tenkte og ga uttrykk for. La oss eksempelvis gå inn på et par av de grunnleggende spørsmål for folkehelsen, kosthold og renslighetsidealene. For oss som kjenner sammenhengen mellom renslighet og kampen mot de store epidemiene som herjet i begynnelsen av det 20. århundre, fortoner det å måtte kjempe for renslighet seg nesten som absurd. Renslighet er jo fullstendig selvsagt. Det var ikke tilfellet for drøyt et hundreår siden.

Idealene om renslighet kom jo fra borgerstanden, og disse var ikke populære blant bønder og arbeidere. Grunnen var at dette ble oppfattet som dyrt og brysomt. Aina Schiøtz refererer i boken om folkehelse fra 1850–2003 et hjerteresukk fra distriktslegen Johan Strand som beretter fra Setesdalen i 1898: «... naar man holder foredrag om sygepleie og sygekost og anbefaler oprettelse af sygepleieforening, saa findes alt saadant uforuødent, og forslag om hvilken-somhelst slags hygieniske forbedringer afvises straks med et overlegent haanligt smil; alting er for brysomt, eller koster for meget; det er godt for 'storkarane'; men 'det e ikje nokaa fyr okka (os)!'», (Schiøtz, 2003, s. 92).

Interessant er det også når Schiøtz bemerker at motstanden mot arbeid for skolehelsen møtte motstand fra en annen gruppe: lærerne. De kjente seg truet ved at en annen *profesjon*, legene, skulle få feste i skolene. Motstanden bunnset altså delvis i profesjonskamp. I tillegg kom, framhever Schiøtz, den politiske venstresidens interesse i å skape universalitet i skolebespisning og husstellundervisning i byfolkeskolene, imot høyresiden (Schiøtz, 2003, s. 121). Begge politiske retninger var på samme tid samlet om å fremme «både omsorg og kontroll, om å styrke, disiplinere og sivilisere den gamle allmuens og den nye arbeiderklassens barn», (Schiøtz, 2003, s. 122). Disiplinering og likhet ble mål for skolen.

Slike historiske eksempler kan i dag hjelpe oss til å se etter og vurdere hva som ligger i motstanden mot slike endringer som ulike former for innvandring bunner i. Det kan være rene vrangforestillinger om hva som egentlig hender. Det kan også være uttrykk for ulike former for konkurranse. Det er ikke uvesentlig å titte på profesjonsinteresser og etter politiske gevinster. Argumentene som føres i marken, og argumentenes kontekst må i lys av denne knappe historiske skissen avgjørt settes i et kritisk søkelys. – Hva er faktisk kunnskap, og hva er rene forestillinger og fantasier? – Og dette kan gjelde meningsytrere fra kirke og politiske partier, men også ekspertene: Hva bygger de på?

## «Ny» forandring - tiggerforbud og «innvandringskrise»

I flere år har ulike grupper fra en rekke land, men ikke minst fra Romania, kommet for å livnære seg med tigging i mange norske byer. Med utgangspunkt i den skisserte mentalitetshistorien er det ikke underlig at mange i landet blir provosert. «Vi» har jo utryddet fattigdommen i landet! «Alle» har fått rettigheter, til trygd og helsestell. Da kan det oppleves uvelkomment at en fortid vi gjerne ville ha bak oss, vender tilbake i ny skikkelse, og kanskje til og med krever rettigheter.

Denne egenartede likhetstenkningen henger sammen med utviklingen av det norske homogene samfunnet, sett som både sosial realitet og ideal norm. Saken fikk en ny dreining og en ganske merkelig tilvekst gjennom debatt sentralt og lokalt om tiggerforbud i 2013 og fram til 2015. Den rødgrønne regjeringen avviste i 2013 å innføre tiggerforbud, men foreslo i stedet at *kommunene* kunne sette vilkår for tigging, i lokale politivedtekter. Etter regjeringsskiftet i 2013 fremmet Høyre, Fremskrittspartiet og Senterpartiet lovforslag om å endre politiloven og åpne for lokale, kommunale tiggerforbud. Debatten hadde særlig fokus på å utelukke rumenere og romfolk. I februar 2015 trakk Senterpartiet seg fra dette forslaget, som følgelig ble trukket tilbake av regjeringen, da det ikke lenger var flertall for forslaget i Stortinget. Saken fikk en ny omgang i mai 2015. Det kommer jeg tilbake til. Først vil jeg se på noen av argumentene som er brukt i debatten av sentrale myndigheter.

Selv om dette forslaget ble trukket tilbake av regjeringen, er det et klart uttrykk for eksisterende holdninger. De mange høringssvarene som kom inn, dels fra kommuner, dels fra Politidirektoratet, er meget interessante og illustrerende. Jeg vil her bare peke på ett innspill, fra den sentrale aktøren tiltenkt operativt ansvar for endringen, Politidirektoratet. I sitt høringssvar av 11. april 2014 går Politidirektoratet *inn for et generelt tiggerforbud i Norge*.

Direktoratet betoner innledningsvis at hovedproblemet som fører til tigging, bare delvis er på deres bord: «tigging /er/ først og fremst et sosialt problem som derfor ikke alene lar seg løse ved kriminalpolitiske tiltak.» Men direktoratet begrunner forbudet meget kortfattet, med det summariske utsagnet: «Samtidig kan tigging settes i sammenheng med alvorlig kriminalitet, herunder menneskehandel.» Her vises det til «erfaringer gjort i Oslo politidistrikt, med ikke ubetydelige ordensproblemer, utrygghet blant befolkningen og

utbredt vinningskriminalitet». Direktoratet siterer et brev fra Oslo politidistrikt, der det heter: «En kriminalisering vil formentlig gi en nedgang i tilstrømmingen av tiggere og således avhjelpe de utfordringer dette medfører. En kriminalisering vil også tilrettelegge for en mer effektiv utnyttelse av utlendingsloven og bortvisningsinstituttet.» Uttalelsen går dernest gjennom sentral versus lokal beslutning om forbud, og regner sentrale bestemmelser for mest effektive, og at det å gjøre tiggning *straffbart* gjør det mulig å iverksette effektive og arbeidsbesparende tiltak (utsendelse) framfor å bøtelegge folk uten fast bopel. Å utferdige forelegg som ikke kan inndrives, krever mye tid og gir ikke en ønsket allmennpreventiv virkning. Politiet avviser også å ta på seg oppgaver med å registrere tiggere, av ressursgrunner.

Under debatten i Stortinget 16. juni 2014 om gjeninnføring av tiggerforbudet (det ble altså opphevet i 2005) ble argumentene «en eksplosiv økning av kriminalitet» fordi det «er ingen tvil om at det er en sammenheng» (mellom tiggning og kriminalitet), framholdt av saksordfører Ulf Leirstein (FrP). Han framholdt visere at ingen norske statsborgere «må tigge for å klare hverdagen» fordi vi har «verdens største sikkerhetsnett». Han sier lite om tilreisende tiggere ut over at «tiltakene i hjemlandene til mange av dem som er tilreisende tiggere ... også målrettes, slik at man kan hjelpe dem på hjemmebane». Høyres Peter Christian Frølich peker på det nye i at det dreier seg om «økende systematisk organisert tiggning», og at «et stort flertall» ønsker et forbud velkomment «fordi mange opplever tiggning som et reelt problem i sitt nærmiljø, gjerne som en kilde til utrygghet, og i noen tilfeller en kilde til kriminalitet».

Er denne virkelighetsbeskrivelsen erfaringsbasert? Det at både politiet og politikerne nærmest gjentar de samme kortfattede karakteristikkene av problemene, kan bero på at empirien er svakere enn ønskelig. Er det norske samfunnet truet av at vi støter på lutfattige tiggere? Driver de «aggressiv tiggning»? Står de for en betydelig kriminalitet og menneskehandel? Har samfunnet et reelt behov for å skille ut og særbehandle dette samfunnskiktet og er ønsket om å gjøre slikt straffbart klokt og rimelig? Politiets agenda er for så vidt både forståelig og transparent: Dersom tiggning øker kriminaliteten, og dersom klassiske virkemidler som bøteleging er komplett effektløse overfor dem uten fast bopel, er det å gjøre tiggning til en lovovertrødelse et ressursbesparende tiltak. Og naturligvis vil det å registrere tiggere være et ressurskrevende tiltak, som politiet er skeptisk til, især tatt i betraktning at Norge holder seg med et tallmessig begrenset politikorps, sett i sammenligning med andre land i Europa.

Det er lett å skjønne at politiet ikke vil rake ut glørne som de rødgrønne etterlot da forslaget om tiggerforbud ikke fikk oppslutning, og de dermed satt igjen med et ressurskrevende forslag om å registrere tiggere kommunevis.

Men noe helt annet er det når vi som samfunn skal vurdere hva *vi* gjør med slike minoriteter. Da må vi ta andre hensyn enn politiets praktiske overveielser. Vi må trekke menneskerettigheter inn i vurderingen og tenke selvstendig gjennom om hva slags problem vi egentlig står overfor. Kanskje forholder det seg slik at et viktig premiss står svært svakt: Er det slik at tiggerne står for en urovekkende økning i kriminaliteten? Er det en tilstrekkelig sammenheng mellom hva man vil oppnå (å hindre vinningskriminalitet og menneskehandel og å skape «ro og orden»), og spørsmålet om dette rimeligvis kan skje med virkemidlet som foreslås: at folk som vil tigge enten blir stemplet forlods som lovovertredere eller plikter å melde seg til et politiregister?

Status er at Stortinget 5. mai 2015 bestemte at hver kommune lokalt fortsatt kan innføre tiggerforbud. Få kommuner har gjort dette. Arendal innførte forbud i august 2014, men opphevet dette våren 2015. Lillesand vedtok tiggerforbud i mars 2015, og er fortsatt eneste norske kommune med et slikt forbud.

## Hva vet vi om tiggerne?

Vi har ikke mye empirisk forskning på tiggerne. Ada I. Ingebrigtsen skrev en NOVA-rapport om de «midlertidige migrantene fra Romania, først og fremst rom, som tigger på gatene i Europa». Datainnsamlingen er mest gjort i Oslo, og blir sammenlignet med data fra tilsvarende undersøkelser i Edinburgh, Glasgow og Romania. Notatet drøfter «den norske tiggerdiskursen og ambivalensen som møtet med fattige tiggeremigranter og den norske velferdsstaten reiser». Særlig fokus er en «empirisk framstilling av tigging som ervervsform» (Ingebrigtsen, 2012). Ingebrigtsen framholder på bakgrunn av sitt feltarbeid og studier av tilsvarende undersøkelser, at tiggerne tilhører storfamilier som vedvarende sender representanter til ulike europeiske byer. Disse utsendingene reiser regelmessig hjem igjen, og ofte drar så andre familiemedlemmer på tiggerferd, og alle sender penger hjem. Tiggerne «tjener» dårligere enn lokale tiggere, men nok til at de kan sende penger hjem, og dette er betydelige beløp i Romania, på grunn av kursgevinst og lavt lokalt kostnadsnivå.

Tiggerne gjør hva de kan for å leve omtrent uten utgifter i landet de besøker. Ingebrigtsen avviser at et forbryterstempel er rimelig: «Selv om det dermed er



lønnsomt for tiggeren å tigge utenfor Romania, er ikke overskuddet stort nok til å være interessant for eventuelle bakmenn.» Hun underbygger denne antakelsen med noen observasjoner hun har gjort i sitt feltarbeid: «Mitt eget langvarige arbeid blant rom i Romania og Norge har også lært meg at denne befolkningsgruppen er spesielt på vakt mot økonomisk utbytting. Det viser seg i mange gruppers motstand mot lønnsarbeid, som innebærer å arbeide under en leder, og i en generell skepsis mot å inngå i økonomiske relasjoner med ikke-rom der de er den svake part» (Ingebrigtsen, 2012, s. 42f). Undersøkelsen er en raskt utført studie, og drar også på historisk materiale. Hun etterlyser mer empirisk forskning, men hevder at ut fra det som hittil er kjent, er tiggere «som hovedregel 'selvstendige næringsdrivende familier' og ikke offer for kriminelle nettverk som utnytter deres arbeid» (Ingebrigtsen, 2012, s. 43). Undersøkelsen betegner slik tigging som en normal overlevelsestrategi for fattige etter at grensene for slik migrasjon innen Europa er åpnet. Siden oppholdene ofte er kortvarige, kan de skje med turistvisum, og kontrollen med tre måneders opphold er ikke inngående. Undersøkelsen reiser tvil om det å kople tigging til organisert kriminalitet og menneskehandel, slik dette er kommet fram gjennom for eksempel Politidirektoratets hørings svar og debatten som er referert fra Stortinget. Argumentene om frykt og kriminalitet kan bero mer på etablerte fortellingsmønstre, dvs. myter, enn på påviselige realiteter.

Tilsvarende overveielser finner vi i den litt nyere undersøkelsen fra FAFO i 2015 «When poverty meets affluence. Migrants from Romania on the streets of the Scandinavian capitals» (Djuve et al., 2015). Forskergruppen intervjuet en rekke migranter fra Romania til de skandinaviske hovedstedene – og fulgte opp med intervjuer også hjemme i Romania. Sosialarbeidere i de aktuelle byene ble også konsultert. Intervjuene ga ikke holdepunkter for kriminell aktivitet: «Not once did anything resembling media portrayals of ringleaders and traffickers come up. None of our interviews with either migrants or social workers in the three cities indicated any such forms of organization outside the immediate family and household» (Djuve et al., 2015, s. 79). Dette betyr ikke at utnytting ikke finnes i denne sårbare gruppen, framholder forskerne, men tanken om at organiserte bakmenn står bak virksomheten, er en myte (Djuve et al., 2015, s. 80).

De framholder at virksomheten er «organisert» i den forstand at storfamilien samarbeider om å sende familiemedlemmer på «jobb» i storbyer i Europa, og at disse samarbeider om å finne transport med for eksempel buss eller

Ryanair, tak over hodet og inntekter. Familiene er organisert patriarkalsk, og slike familienettverk kan beskytte klanen mot utbytting fra fremmede, men kan også etterlate kvinner og barn sårbare for overgrep innenfra, fra deres menn og fedre. Samtidig hevder forskerne: «It is our firm impression that our female respondents also tended to have good oversight and control over their own income» (Djuve et al., 2015, s. 86). Undersøkelsen kaster også lys over harde overlevingsvilkår for denne fattige gruppen av migranter i de skandinaviske hovedstedene.

Slik sett normaliserer forskerne tiggermigrantene til en fattig gruppe av en slags «gjestearbeidere», likesom de som kommer fra for eksempel Polen og Litauen for å inngå i arbeidsstokken i Norge som driver bygg og anlegg, og etter hvert tar fortjenesten med seg hjem, med godt overskudd, takket være gunstig vekslingskurs og lave levekostnader hjemme. Her er naturligvis forskjeller som henger sammen med arbeidstillatelse mv. og at gjestearbeidere med lovlig tilgang til Norge under Schengen-avtalen også skatter til Norge. Men bildet av «gatearbeidere» er mer sakssvarende enn «tiggerbander», framholder undersøkelsen.

## Det fremmede på utstilling: museene

En spennende og ganske talende parallell i miniatyr til møtet med *det fremmede* i møtet mellom ulike folk og skikker, som vokste fram i senstadiet av kolonitiden, er utviklingen av *museer*. Ved en spennende utstilling i 1993 i Nationalmuseet i København om museenes utvikling, drøfter Arno Victor Nielsen utstillingens tema i en katalog som da ble utgitt. Han stiller her opp tradisjonen fra de klassiske museene som nettopp innlemmet samlinger fra koloniene i det 19. århundre, mot moderne museer. De *moderne* museene har, slik han ser det, paralleller med de første kjente samlinger fra renessansen. De første «museene» har mer til felles med dagens museer enn med museene som ble anlagt i storhetstiden i det 19. og det 20. århundre. De første «museene» var samtidsorientert og preget av den famling og usikkerhet som man også da kjente fra de første forsøkene på naturvitenskapelige studier. Innholdet i museene har siden da vært ganske likeartet: Det har dreid seg om å bevare og sortere menneskers og naturens produkter. Men *klassifiseringen og organiseringen* har vært preget av ulike teoretiske tilnærminger til fortiden. I den klassiske museumstradisjonen, i storhetstiden, var man derimot opptatt av å finne fram til og

markere de tidligste *forformene* til samfunnet og verden slik man kjente den, og dermed å dokumentere selve *utviklingen* fram til (høystadiet) i dag.

Men i dag, framhever Nielsen, vil man snarere se denne måten å organisere samlingene på som nettopp en parentes i museets historie. «Vi må i dag erkende, at den erkendelsesstrategi som ville underkaste sig det Andet er slået fejl. Foranlediget af den mistillid, vi nærer til nutiden, er vi i dag mer indstillet på at opdage *det fremmede og ny i fortiden*, end i den at påvise oprindelsen til nutiden» (Nielsen, 1993, s. 6f). I dette ses en klar tenkning om å utnytte møtet med den andre til gevinst for økt kunnskap og innsikt, og å *tilbakelegge* stadiet der saken var å underordne den andre under egne kategorier. Så selvsagt dette kan lyde, sett i lys av menneskerettighetstenkningen, gjenstår det å gjøre tenkemåten gjeldende på tradisjonsområde etter tradisjonsområde, slik som museer. For nettopp tradisjonen vil jo bære med seg holdninger, myter og fordommer som må konfronteres.

## Bemektige seg den «andre»

Museumsvesenet kan være en inngang til å registrere håndteringen av den «andre». Et annet illustrerende eksempel, om enn mer uhyggelig og grotesk, er nazistenes ønske om å *bemektige* seg framtiden gjennom å registrere destruksjonen av den andre i samtiden. Naziideologien var ekstrem i det at den andre simpelthen ikke lenger skulle ha eksistensberettigelse. Dette rammet i første rekke jødene. Men nazistene samlet også levninger etter jødisk kultur og livsform. Tanken var å vise dette i *museer* etter at jødene var blitt utryddet, som eksempel på en fortidig levemåte som tusenårsriket hadde lagt bak seg. De så for seg «et jødisk sentralmuseum under SS» i Praha, der raseantropologer akribisk samlet data for å dokumentere den jødiske rase, som de antok ville bli utryddet, og dernest bevare erindringen om denne rasen for ettertiden. Tankegangen var åpenbart at først *da* var utryddelsen av en gruppe fullført, når erindringen hegemonisk ble definert av seiersmakten i ettertid, gjennom å organisere levningene i et museum (Welzer, 2013, 51f). Kimen til slik tenkning kan vi kan hende ane i spontanreaksjoner mot fattige i dagens velstands-Norge: De skal ikke finnes her!

Med dette kan jeg avslutte vandringen i det feltet der vi konfronteres med det fremmede. Møtet kan utløse ulike strategier. Vi kan uten kontakt og nysgjerrighet opprettholde vårt eget blikk på fremmede, fattige, migranter, og

samle oss om hva som er forskjellig, og dermed «feil». De må bli som «oss» eller forsvinne, dra hjem igjen. Vi kan bli forarget, forskrekket og engstelige og se dem som potensielle forbrytere. Vi kan tegne dem i bildet av hva vi frykter mest: manglende hygiene, manglende manerer, kriminelle og tyvaktige, farlige menneskehandlere.

Dersom vi ikke interesserer oss for dem som er fremmede, tiggere, migranter, med annen religiøs tilhørighet, kan vi se dem bare med et projiserende blikk: Det de gjør som styrker vår frykt, gir grunn til mer frykt. Og hva de ellers gjør, strever for familie her og der hjemme, utholder avvising, gjør en innsats som «vi» knapt ville ta i, det teller lite.

Vi kan derimot også nærme oss dem som kommer til et rikt, fremmedt og også kjølig land, med nysgjerrighet, engasjement og medmenneskelighet. Nysgjerrighet som de første museumsbyggerne, som samlet alt som kom fra fremmede land og kulturer, og undret seg over hva som var felles og ulikt.

Vi kan se innstendig på dem som kommer og på oss selv: Hva er det som hindrer oss i å gjøre adekvate tiltak som hjelper oss og dem? Vi kan gjennomgå myter og tradisjonelle fortellinger om «sigøynere», «tater», tiggere og «utlendinger» og sammenligne med hva vi faktisk kan vite og vet om dem. Det er ikke sikkert at de opphører å være fremmede. Men forestillingen om at de er farlige, kan fort forta seg når vi får mer kunnskap, mer kontakt. Da forebygger vi at vi ter oss som motstanderne av hygiene og helsetjenester og utdanning til for eksempel kvinner, de som syntes dette var «for dyrt». I mellomtiden vet vi at nettopp slike tiltak skapte det moderne Norge og velferdsgodene.

Dersom vi velger å utsette oss for «det fremmede», godta at de og vi kan leve sammen i fred, kan det tenkes at det nettopp er dette som gjør oss sammen til et robust og bærekraftig samfunn. Ser vi bakover, bekreftes dette: Ny kunnskap, møter med fremmede seder og skikker, impulser vi ikke kjente før, har bidratt til en samfunnsform vi nå kan være takknemlige for.

Mange eksempler underbygger at raushet, nysgjerrighet og vennlig utveksling med naboer gagnar samfunnet og enkeltmenneskene. Jared Diamond nevner et grotesk moteksempel: På Grønland fantes en vikingkoloni i middelalderen. Vikingene bygde gårder og kirker. Nå står bare ruiner etter dem. De døde ut da klimaet ble barskere og kaldere for jordbruket. Men *naboene* deres overlevde, inuittene. De hentet maten direkte ut av havet, med fangst og fiske. Vikingene fant visst ikke ut av det med sine fattige naboer, inuittene, og da det ble vondt om maten, var det ikke noe hjelp å hente fra naboene, framholder

Diamond (Diamond, 2006). Å møte noe nytt er alltid krevende. Begge parter må arrangere seg annerledes enn de har vært vant til. Slike endringer fører til konflikt. Men konflikt er ikke i og for seg ødeleggende. Konflikter kan blegges eller håndteres med bruk av vennlighet, åpenhet og direkte tale, med respekt for den andres annerledeshet. Begge parter kan komme rikere ut av slike møter. – Det er den åpne muligheten som migrasjonen kan gi til et sivilisert samfunn som har valgt at mennesker skal behandles som likeverdige.

## Mangfold og framtid

Vi har nok levd i den illusjonen at fattigdommen kan utryddes. Kanskje er det heller *oppstanden* mot fattigdom og de kreftene som øker fattigdommen, som er vår viktigste oppgave?

Når det gjelder migrantene, er de fremmede. Mange av dem kommer fra gode forhold som ligner dem vi tar for gitt. Men deres samfunn er revet opp av krig og ødeleggelse. For 70–80 år siden var Russland og Europa dominert av slike flyktningstrømmer. De ble ikke alltid mottatt med åpne armer, men fikk sine sjanser til å søke lykke, arbeid, kjærlighet, ofte uten hjelp, men med likeverdig rett til å forsøke. Til sammen bygde nettopp disse folkegruppene opp samfunnene vi forbinder oss med, delvis inklusiv vårt eget. Kanskje *er* ikke flyktningene først og fremst en trussel for landet og dets framtid? Det kunne vise seg at nettopp enkelte av dem bærer evner og den kompetansen som trengs for å forbedre samfunnet.

Mangfold kan åpne for et rikere, kanskje mer «strevsomt» fellesskap. Ved å anerkjenne og se verdien i et samfunn med motsigelser, protester og forskjeller, får vi øye på poenget med å skape et raust og likeverdig samfunn.

For velbeslåtte nordmenn som trodde vi hadde fattigdommen bak oss, er det en overkommelig belastning å se fattige tiggere på gatene, en svært liten belastning i forhold til å *være* fattige tiggere på gatene. De strever legalt for sitt utkomme i et Europa som har fjernet grensene for arbeidsmigrasjon. Krigsflyktningene som kommer, er en svært forskjellig gruppe fra Romania-migrantene. De møter også myter om å ville tilegne seg velferdsgoder urettmessig. Trolig er deres drømmer nettopp å tjene til livsopphold i landet, skaffe seg utdanning og kompetanse og gjøre sin innsats.

Igen blir det en hovedsak å se gjennom mytene og ryktene, og se til at lovgivningen ikke reiser unødige hindringer. «Vi» som «eier» landet og våre

hjelpere, for eksempel fagforeningene, har bygd et arbeidsmarked som preges av at vi som allerede er trygt inne i arbeidslivet, haler opp stigen bak oss. Allerede er arbeidsmarkedet hardt å komme inn i for etnisk norske ungdommer. Dess vanskeligere blir det for innflyttere som i tillegg må lære seg språket.

Vi trenger å bygge infrastruktur og vedlikeholde hus og offentlige bygg. Vi trenger visst å revidere reglene i arbeidslivet for å lette inngangen til det. Kanskje er opparbeidede rettigheter mer en hindring for den endringen som vi alle må finne fram til og finne oss i, i en verden der vi ikke kan stenge oss inne med oss «selv», upåvirket av omverdenen, med lidelser, klimaendringer – og menneskelig overskudd i alle ordets betydninger.

## Litteratur

- Clark, Christopher (2007). *Iron Kingdom. Rise and Downfall of Prussia 1600–1947*. London: Penguin.
- Diamond, Jared. (2006). *Collapse. How Societies Choose To fail og Succeed*. London: Penguin Books.
- Djuve, Anne Britt, Jon Horgen Friberg, Guri Tyldum og Huaifeng Zhang (2015). *When poverty meets affluence. Migrants from Romania on the streets of the Scandinavian capitals*. Oslo: FAFO.
- Ingebrigtsen, Ada I. (2012). *Tiggerbander og kriminelle bakmenn eller fattge EU-borgere. Myter og realiteter om utenlandske tiggere i Oslo*. Oslo: Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring (NOVA) Notat nr 2/12.
- Lützen, Karin (1998). *Byen tæmmes – kernefamilie, sociale reformer og velgørenhed i 1800-tallets København*. København: Hans Reitzels Forlag. .
- Nielsen, Arno Victor (1993). Indledning. I: *Museum Europa. Om tingenes orden*, Den jyske historiker 64, juni.
- Nussbaum, Martha (2008). *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*.
- Schiøtz, Aina, *Folkets helse – landets styrke 1850-2003*, Universitetsforlaget, Oslo 2003.
- The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*, Belknap Press, First Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2007.
- The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Belknap Press, Harvard University Press 2012.
- Welzer, Harald, Täter. *Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main 2013.
- Wetterberg, Gunnar (2013). *Axel Oxenstierna. Makten och klokskapen*. Stockholm: Atlantis Bokförlag.



# «Stille kom dere hit, og stille reiser dere fra oss» St. Josephsøstrenes hospitaller i Norge 1883–1988

*Knut W. Ruyter*

St. Josephsøstrene etablerte hospitaler i Oslo, Fredrikstad, Halden, Drammen, Porsgrunn og Kristiansand på en tid hvor det var store mangler i helsetjenesten. Men det var mot mange odds. De var fremmede på alle måter, de tilhørte en fremmed «christelig religionssect», de hadde en livsform som Reformasjonen hadde forkastet, søstrene var selv utenlandske som franske eller tyske og de hadde med seg fremmede tanker om hvordan faglært sykepleie skulle drives og hvordan kvinner alene kunne lede og drive virksomheter. De fremmede skapte uro og bekymring, særlig i statskirken, som medførte opprettelse av konkurrerende lutherske hospitaler for å gi egne adgang til å kunne innlegges på et annet sykehus enn et «fremmed Kirkesamfuns», men også i legestanden som var skeptisk til at søstrene ansatte kvinnelige kirurger. Likevel skjer det gradvis store endringer i oppfatningen av de fremmede. De får etterhvert stor respekt og anerkjennelse for den tjeneste de utfører for og i lokalsamfunnet. Ikke minst fra leger og pasienter, men også etterhvert fra den hjemmehørende lutherske kirke som hadde ansett seg som tilbyder av den sanne religions «Velgjerninger i fuldeste Maal.» Når søstrene nedlegger hospitalet i Porsgrunn i 1976 går lokalsamfunnet i fakkeltog i protest og til støtte, med fagbevegelsen i spissen.

The Sisters of St. Joseph established hospitals in six cities in Norway at a time when there were great deficiencies in the health care system. There were many odds against them. They were strangers in all respects, they belonged to an alien «Christian



religious sect», and lived a form of life that the Reformation had rejected. They were themselves foreigners from France or Germany and they brought with them new thoughts about skilled nursing and how women alone should manage their own operations. The strange foreigners caused unrest and anxiety, especially in the Norwegian State Church, which responded by establishing competing Lutheran hospitals to give «their own» access to «their own» hospitals and thereby make the use of the hospital of «an alien church denomination» redundant. There was also skepticism among the medical profession, against female leadership of hospitals and the Sisters' acceptance and employment of women surgeons. The Sisters represent a very interesting form of heterotopia. It can be read as an example of a community that was considered an extremely deviant heterotopia in past surroundings, but which gradually was transformed into a form of a compensating heterotopia in an open and accessible room for all. Despite acknowledgments of their valuable civic contributions the Hospital Sisters remained «exotic» in the minds of most people.

## Innledning

St. Josephsøstrene representerer en interessant type heterotopi (Foucault, 1984), idet de gjennom sine hospitaler kom i et spesielt og nært forhold til lokalsamfunn rundt seg. De ble først oppfattet som en ekstrem og truende fremmedhet, med eksplisitte mål om å inkludere alle i sin egen fremmede religion. Men gradvis fikk de anerkjennelse fra storsamfunnet for en heterotopi som hadde stor betydning for behandling av og omsorg for syke, og som ganske sikkert ble oppfattet som kritikk av mangelfull omsorg for ens egne, men som også inspirerte og sporet til etterfølgelse. I ettertid kan man se at søstrenes markante tilbakeholdenhet med misjonering kan ha vært avgjørende for hvordan pasienter erfarte oppholdet på fremmede sykehus, ikke som utidig religiøs påvirkning, men som allment kjærlighetsarbeid. Indirekte førte det også til respekt og anerkjennelse for den religiøse annerledesheten. St. Josephsøstrenes hospitaler er et talende eksempel på en heterotopi som endrer seg fra å være avvikende fra samfunnet rundt til å bli en form for kompenserende heterotopi i et åpent, tilgjengelig rom for alle (Foucault, 1984), inntil velferdsstaten til slutt overtok rommene og innlemmet også dem som sine egne.

I løpet av et hundreår etablerte og ledet St. Josephsøstrene seks hospitaler og satte inn ca. 700 søstre som faglærte sykepleiere. Historien griper dypt inn i

temaet for denne boken, men aksentuerer særlig at representanter for en fremmed religion tar og gis plass i et konfesjonelt territorielt rom. Det dreide seg ikke bare om adgang til riket, men om å påta seg en tjeneste for pleie av syke som den gangen var særlig mangelfull. Det var kvinner som etablerte virksomhetene i ellers mannsdominerte omgivelser, i samfunn, kirke og medisin, med stor grad av selvstendighet og ledelse, som følge av kvinners frigjøring til å gjøre selvstendig arbeid i kirke og samfunn. At dette også omfattet nonner, kan kanskje overraske, men historisk (fra 1600-tallet) var de en ledende faktor i en slik kvinnebevegelse, som også hadde avgjørende betydning for bevegelser som vi kjenner bedre, som diakonisser og slumsøstre, for å være «lys og salt» i samfunnslivet. I dette er det også av interesse at søstrene var særlig opptatt av at sykepleien skulle være faglært, og at de skulle tilby det beste innen medisinsk kompetanse og utstyr – og særlig innen de fremvoksende spesialiteter. For dette arbeidet høstet søstrene (etter hvert) betydelig anerkjennelse, ikke minst fra leger, pasienter og lokale myndigheter. Ikke desto mindre bød utfordringen av det religiøse hegemoniet på betydelige konflikter og tvetydigheter, ikke bare i forholdet mellom hospitalene og samfunnet (med mistanke om fordekt virksomhet for den katolske tros utbredelse), men også med hensyn til kvinners rolle i eget kirkesamfunn og egen kongregasjon (underkastelse og disiplin) (Martinsen, 2003) og i konkurranse med annen faglært sykepleie (som, sies det, til slutt overvant den religiøst motiverte sykepleien preget av uvitenskapelig praksis, kall og lydighet) (Lund, 2012, s. 137; Nortvedt, 2012, s. 19). Disse tvetydigheter, og kanskje særlig spørsmålet om trostillørighet, gjorde at de forble ansett som et fremmedelement.

*Fredrikstad bys historie* omtaler Ivo de Figueiredo søstrenes innsats som «et eksotisk innslag», til tross for anerkjennelse av en markant tilstedeværelse i byen siden 1870-årene (Figueiredo, 1999, s. 99). Eksotisk rommer tvetydighet. Det kan være velkomment i samme rom, men det er likevel utenfor, tilhørende et annet sted under varmere strøk. Imidlertid sier det ikke noe om den markante tilstedeværelsen ga verdifulle bidrag til fellesskap og samfunn og kanskje også bidro til å utfordre og forme dem som hørte hjemme der fra før. Det kanskje særlig interessante med St. Josephsøstrene er at de representerte et godt eksempel på at en fremmed religion evnet å gi positive bidrag til medborgerskap i lokalsamfunn, ikke bare ved at de som fremmede ble inkludert, men også ved at de bevisst bidro til nye former for medborgerskap i de lokalsamfunn hvor de virket.

## Anerkjent og oversett

Det har vært skrevet og forsket lite på søstrenes hospitaler, selv om ordenssøstrenes virksomhet i de siste årene har fått noe større oppmerksomhet. Den eneste forskningsbaserte fremstillingen av norske forhold er utført av Else-Britt Nilsen (2001). Den inneholder også verdifulle og innsiktsfulle bidrag om katolske hospitaler, 22 i tallet, også St. Josephsøstrenes (Nilsen, 2001, s. 67–71, 119–123, 157–170, 199–200, 256, 263–264, 279). St. Josephsøstrenes hospitaler har imidlertid vært gjort til gjenstand for forskning innen profesjonsstudier og kvinneforskning i Danmark og Sverige. Susanne Malchau har fremhevet søstrenes vesentlige bidrag til sykepleiens profesjonalisering og oppbygging av helsevesenet i Danmark (Malchau, 2003, s. 138; Malchau, 2005, s. 89), mens Yvonne Werner særlig har utforsket søstrenes bidrag i Sverige som en «motkultur» og en annerledes kvinnefrigjøring enn den liberale (og ikke-religiøse) kvinnebevegelsens frigjøringsstrategier (Werner, 2002). Både Malchau og Werner er i tvil om i hvilken grad dette dreide seg om noen form for kvinnefrigjøring, bundet og begrenset som de hevdes å ha vært i kirkens (mannsdominerte) rom. Disse forskerne har uansett rett i at sykepleie-, medisin- og sosialhistorie i stor grad har oversett eller bagatellisert søstrenes karitative innsats. Det er også påfallende i en norsk sammenheng. Det gjelder for eksempel Ingrid Wyllers sykepleiehistorie som kom i hele åtte opplag (1950), Kari Martinsens befattning med et omsorgsyrke som vokste frem (1984, 1989), Nils Bloch-Hoells jubileumsbok om diakonissehuset (1968) og Gry Espedal og Berit Hovlands beretning om Norges første sykepleier, Cathinka Guldberg (2012).

I det nylig utgitte tobindsverket om Norsk sykepleierforbund er søstre helt utenfor synsfeltet (Moseng, 2012; Lund, 2012). Det samme gjelder mer generelle fremstillinger av medisinens historie i Norge (f.eks. Reichborn-Kjennerud, 1936) eller den sosialpolitiske historien (f.eks. Seip, 1984). I sistnevnte anerkjennes imidlertid at bl.a. «katolske ordner» (som private og religiøse institusjoner) bidro til økningen av sykehusbyggingen, og at fremveksten av offentlig ansvar ikke kan forstås «uten at man trekker inn de forutsetningene som ble lagt av private og av legeprofesjonen» (Seip, 1984, s. 226, 242). Men hvilke forutsetninger dette var, blir ikke utdypet. I løpet av et hundreår etablerte disse søsterordnene en betydelig hospitalvirksomhet (Malchau kaller det et imperium) som på sitt største (1965), for St. Josephsøstrenes vedkommende, omfattet seks hospitaler som totalt hadde 664 senger, med et

pasienttall på 90 000 pr. år (St. Josephsøstrene, 2009c, s. 47, 67), og hvor mer enn 160 søstre var beskjeftiget som sykehusdirektører og sykepleiere.

## Bakgrunnen for møtet i det samme rom: Adgang for fremmede christelige religionssecter

Som Kjetil Hafstad har fremhevet i sitt kapittel, var Norge et veldig homogent samfunn tidlig på 1800-tallet, ikke minst som følge av «løsningen» på religionskrigene: Hvert land holdt seg med sin religion, også nedfelt i den norske Grunnloven av 1814. Fremmede religioner skapte frykt og uløselige konflikter (Mjaaland, 2015, s. 9).

Det var først tidlig på 1800-tallet at det ble fremmet forslag om å lette på kravene i forbudet mot fri religionsutøvelse, om enn begrenset til «fri Religionsutøvelse for alle christelige Religionssecter» (Stortingsforhandlinger 1833, del 1, s. 584). Det herværende teologiske fakultetet hadde «mangehaande Betænkeligheder» og konkluderte med at det var «ingenlunde tilraadelig» (Stortingsforhandlinger 1833, del 7, s. 300–320). Man antok at det ville føre til at borgersamfunnets grunnvoll og statsforvaltningen ville bli undergravet og bidra til at de «Enfoldige og Svage» ville lokkes til å forlate «det kirkelige Samfund». Hovedbegrunnelsen synes imidlertid å være at religionsfrihet er helt unødvendig, da Den norske kirke «efter vor inderligste Overbeviisning, tilbyder dem alle den sande Religions Velgjerninger i fuldeste Maal» (Stortingsforhandlinger 1833, del 7, s. 303). Stortingets kirkekomité sluttet seg til disse betenkelighetene, og forslaget ble henlagt. Arbeidet med fri forsamlingsrett (og opphevelse av konventikkelplakaten) førte imidlertid til dispensasjoner for fri forsamlingsrett også for andre kristelige religioner enn den lutherske. I 1843 fikk den katolske kirken opprette sin første menighet i landet, under strenge betingelser, og med dissenterloven av 1845 ble det gitt rett til fri offentlig religionsutøvelse «inden Lovens og Ærbarheds Grænser» (§ 1). Det kan være liten tvil om at dissenterne ble sett på som avvikende fremmede, som skulle tolereres, og med en tilstedeværelse som kunne bidra til å svekke den homogene lutherske troen. Kirkehistorikeren Einar Molland kommenterer likevel at dissenterloven markerte et tidsskille – med aksept for pluralitet (Molland, 1979, s. 185). Men som noe av det følgende viser, var det ingen enkel sak, særlig ikke for statskirken, når det skulle gis rom for fremmede og disse

attpå til fant på å etablere nye religiøse rom for å hjelpe de syke som i hvert fall statskirken anså som sine egne.

## «Mann eller mur»: en variant av katolsk kvinnefrigjøring

St. Josephsøstrene som en ordenskongregasjon oppsto i Frankrike på midten av 1600-tallet. Foranledningen var møte med stor fattigdom og nød hvor noen kvinner så behovet for og ønsket å hjelpe andre, hovedsakelig med pleie av syke og fattige. Det hadde til da vært vanskelig, hvis ikke umulig, for kvinner å drive utadrettet og oppsøkende virksomhet, både i borgerlig og i kirkelig regi. Dette endret seg med Frans av Sales (1567–1622) og opprettelsen av den såkalte besøkelsesordenen hvor kvinner fikk muligheter til å leve i et religiøst fellesskap og samtidig drive med sosialt, karitativt eller pedagogisk arbeid. Det var den samme mulighet og frigjøring som var opprinnelsen til St. Josephsøstrene (Neppes, 1980). Godt støttet av jesuitten Jean-Pierre Medaille (1618–1689), som selv var opptatt av tidens sosiale nød, ble det i 1651 opprettet «et lite foretak» av «gode enker og unge piker», «under navn og tittel av St. Josephs døtre, for å samles og leve i kommunitet ... for bedre å kunne spre barmhjertighetens frukter» (Silvestre, 1985, s. 16). Kvinnene var kledd som enker (som kunne bevege seg fritt) og ble engasjert i sykepleie, særlig i hjemmene, men fikk raskt ansvar for hospitaler og folkeskoler. De lyktes raskt med dette arbeidet, mange kvinner meldte seg til tjeneste, og de ble etterspurt. De fikk etter hvert utarbeidet egne leveregler (konstitusjoner) «for å imøtekomme alle åndelige og legemlige behov hos den kjære nesten» (Silvestre, 1985, s. 24). På midten av 1800-tallet hadde foretaket 244 kommuniteter og mer enn 3000 søstre. «Foretaket» ble godkjent som en apostolisk kongregasjon i 1861, med egne konstitusjoner, for å drive karitativ og pedagogisk virksomhet, og med en overordnet sentral ledelse for kongregasjonen (Silvestre, 1985). Et kjennetegn fra første stund var at søstrene skulle være grundig skolert til den oppgaven de skulle gjøre. St. Josephsøstrene var på ingen måte de eneste som dannet en slik kongregasjon. De var en del av en ny religiøs kvinnebevegelse som omfattet kvinner i hele Europa, og som førte til opprettelse av et svært stort antall kongregasjoner med en sosial og karitativ historie som er imponerende i både omfang og engasjement (Meiwes, 2015).

En av de få gjenværende søstrene i Ursulinerklosteret i Erfurt, sr. Clothilde, benyttet et talende uttrykk for det valget mange kvinner gjorde den gangen. Det var valget mellom mann og mur (studiebesøk i Ursulinerklosteret 2015, 6. oktober). Det innebar en alternativ måte å virkeliggjøre sitt liv på. Nå kan selvfølgelig en mur leses som et innestengt område, i form av tradisjonell klausur, med lignende krav til begrensninger og underkastelse, men kravet innebar ikke annet enn at disse kvinnene sluttet seg til et fellesskap (en søsterkongregasjon). Det synes å ha vært en nødvendig betingelse for kirkelig anerkjennelse. Bak «muren» ledet de sin egen virksomhet, med et meget stort rom for selvstendighet og bestemmelse i sitt eget liv og i den gjerning de valgte å gjøre, som stort sett lå utenfor murene, hovedsakelig i form av skole, sykepleie og sosialt arbeid. De var som regel ikke underlagt noen bestemt jurisdiksjon, men var internasjonalt organisert med et hovedsete, som ga stor handlefrihet og fleksibilitet for samordning, økonomi, utdanning og virksomhet, ikke ulikt vår tids corporate management. Generalpriorinnen var en konsernsjef så god som noen. Kvinner kunne realisere seg på måter som ellers ikke var mulige, med utdanning og virksomhet. At det en gang var et meget attraktivt valg, viser det svært store antallet kvinner som sluttet seg til disse kongregasjonene. De kunne kombinere et religiøst liv med utdanning og selvstendige aktiviteter utenfor murene. Mang en biskop kan attestere at det ikke var noen enkel oppgave å forsøke å styre disse kvinnene (Nilsen, 2001).

Vi så innledningsvis at det er en del tvil om hva slags kvinnefrigjøring dette egentlig var, hvis noen i det hele tatt. I et interessant og nytenkende tilbakeblikk skjelner Olive Banks mellom ulike «ansikter» av feminisme (Banks, 1981). Vi finner her selvfølgelig de mest velkjente, likestillingsfeminisme og den feminisme som hadde forankring i sosialismen, men hun benevner også en tredje form som hun kaller evangelikal feminisme. Den evangelikale feminismen knytter engasjementet hos religiøse kvinner (med tilknytning til den protestantiske kirke) sammen med deres deltakelse og oppdrag i det offentlige rom innen sosial og karitativ virksomhet (se Martinsen og Wyller, 2003, s. 14). Det interessante i denne sammenhengen er at det finnes en tilsvarende katolsk feminisme – som i særlig grad virkeliggjøres gjennom de apostoliske kongregasjonene og deres meget omfattende sosiale og karitative virksomhet.

## Nød og fattigdom, lite kurativ behandling og ingen faglært sykepleie

St. Josephsøstrene kom til Norge i 1865 etter mange oppfordringer fra kongelige, fra diplomati og fra sogneprester, ofte fordi de kjente deres virksomhet i Frankrike, for at de skulle ta seg av «katolske arbeidere og sjøfolk» ved å etablere skoler og ta seg av syke (St. J. arkiv, Mindeskrift). Sogneprester ville nok i tillegg at de skulle bidra til å styrke menighetene. Under lå også et misjonsoppdrag, om å bidra til å føre nordmenn tilbake til Moderkirken (St. Josephsøstrene, 2009a, s. 9).

På 1800-tallet var samfunnssituasjonen preget av mye nød og fattigdom (Seip, 1984, s. 218). Det fantes noen få sykehus, svært få leger og så godt som ingen faglært sykepleie. Fra Jens Krafts topografiske beskrivelser av Norge vet vi at det i 1815 fantes 15 sykehus med 500 senger i hele landet (Kraft, 1840). De aller fleste var begrenset til pleie og omsorg, mens noen sykehus var opprettet for spesielle formål, bl.a. for kurativ behandling av radesyken og veneriske sykdommer (Larsen, 2014, s. 147; Lie, 2008). Det siste var bl.a. tilfelle med Akershus amtssykehus på Galgeberg (Statsarkivet i Oslo, Akershus stiftsamt. Helsevesen, 1798–1805), som inngikk i det nyopprettede Rikshospitalet fra 1820, sammen med Militærhospitalet (Kraft, 1840, s. 129).

Disse nye sykehusene hadde kurative formål og var ledet av leger, mens de gamle hospitalene i all hovedsak var pleieanstalter, ledet av en forstander, men med legetilsyn. Et typisk eksempel var Oslo hospital, som på denne tiden huset 40 hospitalslemmer (Kraft, 1840, s. 185). Pleie var forbeholdt verdige fattige, især kvinner av «Borger- og Embedsclassen», men også noen andre fikk plass, for eksempel ugifte tjenestepiker (Oslo byarkiv, Oslo hospital. Saks- og korrespondansearkiv, 1799–1803). De nye sykehusene var ikke tuftet på moralsk utvelgelse og disiplin, men var medisinsk ganske svake, med svært få leger, begrensede fasiliteter og få virksomme behandlinger, hvor det nyopprettede medisinske fakultetet sammen med Rikshospitalet skulle gi undervisning til leger for å «erholde den fornødne practiske Duelighed og deels for at kunne modtage Syge fra alle Rigets Egne» (Kraft, 1840, s. 129). Med bare ti leger og ingen utdannete sykepleiere, oppgir Kraft at de behandlet ca. 1300 pasienter årlig rundt 1840.

I denne situasjonen med sosial nød og mangelfull pleie og behandling av syke «ser» ulike religiøse institusjoner behovet for å etablere en selvstendig sosial og karitativ virksomhet. Det gjaldt også Den norske kirke

som ble utfordret i sin trygge «monopoldøsig» posisjon (Tschudi, 1955) og gjennomgikk et ideologisk skifte (Elstad, 2011), ikke minst på grunnlag av oppfordringen fra kirkedagene i Wittenberg (1848) om å sette i gang en «kraftig indre misjon» for å hjelpe alle som led nød ved Evangeliets forkynnelse og ved sosialt arbeid. Man skulle gå inn i samfunnslivet for å være «lys og salt» (Tschudi, 1955; Elstad, 1997). Det hersket stor uro over «invasjonen» av forskjellige fremmede (kristelige) sekter, i særdeleshet kvekere, metodister og katolikker, og man håpet at støtet til indre misjon også ville innebære «et vern mot villfarelser» (Tschudi, 1955, s. 32).

Det ideologiske skiftet som Elstad beskriver, er særlig interessant fordi det førte også lutherske kvinner ut i samfunnslivet gjennom foreningsarbeid og utbredt karitativ virksomhet i organiserte former (Martinsen, 1989, s. 255). Dette er så godt som en parallell til den «vekkelsen» som fant sted blant kvinner i Frankrike og Tyskland fra 1600-tallet og fremover, og som var opphavet til de mange utadrettede katolske kongregasjonene. Og for begge på måter som ikke var mulig for kvinner i det såkalte sivile eller borgerlige liv (Meiwes, 2015, s. 32). I denne sammenhengen er det ganske sannsynlig at de katolske ordenssøstrene hadde vist vei og tjente som mulighet og modell for den evangelikale feminismen.

Sykepleie og hospitaler utgjorde en forholdsvis beskjeden del av den karitative virksomheten som ble igangsatt, men var likevel betydelig i sitt slag, ikke minst i utviklingen av den faglærte sykepleien. Det er så godt som opplest og vedtatt at det var diakonissene som innførte sykepleie i Norge (Martinsen, 1984; Espedal og Hovland, 2012; Moseng, 2012), men uten forkleinselse for diakonissene, er det kanskje en ære de kan og bør dele med de fra begynnelsen av faglærte katolske sykepleierne (Nilsen, 2013). Både diakonisser og søstre måtte imidlertid balansere mellom en selvstendig forståelse av sykepleie (som selvrealisering med et eget fellesskap) og å forholde seg til det øvrige fellesskapet, om det nå var legeprofesjonen eller kirken. Det medisinske trekker i retning av at legene (som i all hovedsak også var menn) gjerne ville ha sykepleiere som sin forlengete arm, som sine assistenter (Moseng, 2012; Malchau, 2003; Hamran, 1987). Til støtte for det kan man bl.a. vektlegge at lærebøker i sykepleie ble skrevet av mannlige leger, slik at sykepleiere skulle lære å følge legens «Forskrifter» (f.eks. Waage, 1901), samtidig som de også hadde selvstendige pleieoppgaver. Det kirkelige trekker i retning av at kirkens (mannlige) ledelse forutsatte at virksomheten var underordnet og styrt av det større



kirkelige fellesskap. Som både Martinsen og Wyller har påpekt, har nok kvinner akseptert «sin samtids kjønnsbestemte arbeidsdeling» (Martinsen og Wyller, 2003), men vært ganske uenige i at omsorgsarbeidet skulle ledes av kirkens menn. Her er det interessant å notere seg at Rikke Nissen og de katolske søstrene var samstemte på at det ikke var kirkens menn som skulle lede omsorgsarbeidet (Wyller, 1999, s. 204). Forskjellen var at Rikke Nissen ikke fikk gjennomslag. Diakonissene ble underordnet «Husets Ordninger» (Martinsen, 1989, s. 270). Som Wyller sier, «diakonissene innordnet seg det fellesskap som ble organisert av indremisjonens menn» (Wyller, 1999, s. 204).

Søstrene innordnet seg ikke sitt kirkelige fellesskap på denne måten. De var organisert slik at de skulle lede sitt eget fellesskap og hver enkelt virksomhet, om det nå var hospitaler eller skoler, både lokalt og internasjonalt.

I denne spenningen mot det medisinske og det kirkelige er det tydelig at de katolske søstrene ikke forsto seg selv som assistenter eller anså seg som underlagt kirkelig styre i de virksomheter som de drev (Osterhus, 2015). Det kanskje vesentligste elementet i dette er at de hadde og beholdt ledelsen av egne hospitaler. Selv om lederne gikk under navnet forstanderinner, var de i gavnet sykehusdirektører. De ansatte (og avsatte) leger, de bestemte nye spesialiteter, de bygget og utvidet, de bestemte hvilken type utdanning hospitalets søstre skulle få, og til dette formålet benyttet de seg også i stor utstrekning av leger. Fra deres egne krøniker ser man at det var opplest og vedtatt at de som sykepleiere skulle følge legens anvisninger for den medisinske oppfølgingen, men ikke uten et kritisk og selvstendig blikk. At dette noen ganger kunne være vanskelig, i en tid da fag og likestilling ikke hadde vunnet frem, bevitner en episode som er gjengitt i søstrenes egen beretning (St. J arkiv, Vor Frue Hospitals historie, 1883–1937, s. 7). Det fortelles at sr. Marie reiste en rekke innvendinger mot en leges anvisninger i behandlingen av en laparotomipasient. Kronikøren bemerket at «av en eller annen grunn ble lægen så ergerlig at han ga søster Marie en kraftig ørefik». Hvortil det lakonisk er lagt til: «Det måtte tåles i ydmykhet som meget annet ellers.»

Denne spenningen mellom det selvstendige og det underordnete fantes selvfølgelig også i det kirkelige fellesskap. Sr. Antonia Wiethoff, som var sykehusdirektør på Vor Frue Hospital i mer enn 25 år, var seg meget bevisst sin selvstendige rolle, og lærte også opp nye søstre til å bli ledere av sykehus. Til flere av disse hadde hun følgende råd å komme med: «En ting skal du vite: hvis du noensinne får å gjøre med prester, så husk at deres

forfengelighet ikke er død!» «Ta deg i vare, men husk at redsel er djevelens verk. Du skal stå på egne ben, du skal tore å ta stilling og ta beslutninger, særlig når de går i mot presters oppfatninger. Men vit hva du gjør, og mener du det er viktig, så gjør det. Da kommer du lengst og oppfyller den tjeneste du skal» (Osterhus, 2015).

## Kvinneregimentet helt til topps

Med dette er det også angitt at søstrene, som del av en katolsk feminisme, gjorde ting annerledes enn forventet og fryktet da de etablerte hospitalene. I det følgende skal vi se nærmere på noen av de særtegn som utfoldet seg som et annet ansikt av feminismen (Banks, 1981), som i en norsk kontekst stort sett er oversett (se f.eks. Martinsen og Wyller, 2003).

Det er grunn til å tro at disse særtegnene og satsningene hadde stor betydning for at de fremmede søsterhospitalene lyktes i å etablere en kompenserende heterotopi. Det skyldtes ikke minst at de ledet sin egen virksomhet, at de satset tungt på faglig kompetanse, at de var del av en stor internasjonal organisasjon, og at de finansierte sin egen virksomhet.

Det var en av de første kvinnelige legene som ble ansatt på Vor Frue Hospital som anerkjente betydningen av kvinneregimentet. Det var Kristine Munch (1873–1959) som ble ansatt som lege på hospitalet i 1908 (St. J arkiv, Vor Frue Hospital 1883–1937, s. 14). Hun ble en gang utfordret av stiftsprost Gustav Jensen som hadde vært hovedlærer ved Det praktisk-teologiske seminar frem til 1902, og som var en sterk talsmann for den evangeliske kirketanken med indremisjonen som en del av det kirkelige arbeidet (se Elstad, 1997, s. 122). «Hvorfor arbeider De, pastor Munchs datter, på Vor Frue Hospital? Jeg liker ikke det, vi har jo vårt kjære Lovisenberg» (Pram, 1933, s. 58). «Jo, det skal jeg si stiftsprosten: Vor Frue hospital er det eneste sykehus som har åpnet sine dører på vidt gap for oss kvinnelige læger. Der er nemlig kvinneregimente helt til topps.» Det er heller ingen tvil om at søstrene var seg klart bevisst at de var de første som ansatte kvinnelige leger på et sykehus. «Alle andre steder var det stengt for dem, etter den tids oppfatning hadde ikke kvinner evner til å bli læger» (St. J arkiv, Vor Frue Hospital 1887–1937, s. 14).

Dette ble ytterligere satt på spissen da en annen kvinnelig lege, Louise Isachsen (1875–1932), ville spesialisere seg som kirurg. Det ble sterkt motarbeidet av mannlige kollegaer, men særlig av hennes veileder, Nils Roede

(1870–1961), som var en pioner på det gynekologiske feltet. Han mente at «en kvinne er ikke skikket til sådant» (Pram, 1933, s. 57). Roede representerte nok en ganske gjengs oppfatning om at kvinner ikke hadde den nødvendige åndelige og legemlige kraft til å bli kirurger og ville stå i fare for å miste sin kvinnelighet (Larsen, 2014, s. 185), noe som også syntes å være den mest nærliggende årsak til at Isachsen ikke ble ansatt på Rikshospitalet (Børdahl og Hem, 1999). Men søstrene støttet Isachsen i hennes spesialisering og ansatte henne som «operatør» på Vor Frue Hospital. Og som det står i søstrenes annaler, selv Roede måtte til slutt erkjenne at en kvinne greide å være kirurg (St. J arkiv, Vor Frue Hospital, 1887–1937, s. 15). Med klar anerkjennelse bemerker kronikøren at fra da av vant Louise Isachsen terreng, og hun legger spøkefullt til at «firmaet Munch og Isachsen var nå stabilisert».

## **Best kompetanse, best pleie, best behandling: spesialisering**

Det er påfallende at søstrene fra begynnelsen av satte seg svært høye faglige mål (St. J arkiv, Mindeskrift 1865–1915, s. 11) og avverterte sine tjenester i lokalavisene, ofte ledsaget av redaksjonelle anbefalinger (f.eks. Fredrikstad Tilskuer 1888, 15. mars). For det første la de stor vekt på å rekruttere de beste legene, særlig fra de nye spesialitetene, og de søkte å være blant de beste på de områdene de bestemte seg for, som gynekologi, urologi, røntgen, nevrologi og arbeidsmedisin. I slike utvelgelser ble det aldri skjelet til religion (Osterhus, 2015). De skulle tilby gode arbeidsforhold, gode operasjonsrom og det beste tilgjengelige medisinske utstyr (St. J arkiv, Mindeskrift 1865–1915; St. Josephsøstrene, 2009ab). Disse spesialavdelingene fikk også en sentral betydning for utdanningen av nye leger innen spesialitetene (Otnes, Karlsen og Seland, 1987; Dietrichson et al. 1971; Mørlund, 2009). For det andre satte søstrene store krav til seg selv, ikke minst når det gjaldt utdanning og profesjonalisering, både innen sykepleie og ledelse. De søkte å rekruttere kvinner med god utdanning, og de som ikke hadde det, måtte velge en utdanning, etter behov og ønsker, eller som det uttrykkes i deres eget minneskrift: Generalpriorinnen «vilde ikke bare ha fromme og offervillige søstre; de skulle ogsaa bli utdannet hver til sin bestilling» (St. J arkiv, Mindeskrift, 1865–1915, s. 11). Det er liten tvil om at de var med på å etablere den utdannede og faglærte sykepleie i Norge (se Werner, 2002, s. 127).

Utdanningen var i begynnelsen «intern» og med egne lærebøker (St. J osephsøstrene, 1905) og lærekrefter, og ikke sjelden gjennomført i utlandet. Men etter hvert etablerte de en egen sykepleierskole, fra 1905, først for sine egne, men etter hvert også åpen for andre ettersom behovene vokste for faglært sykepleie, også på deres egne hospitaler. Vor Frue Sykepleieskole (1905–1976) ble anerkjent av Norges Sykepleierforbund fra 1947 og fikk offentlig godkjenning fra 1952 (Riksarkivet, Vor Frue Hospitals sykepleieskole, 1952–1955), først under forutsetning av at skolen burde «begrenses til bare nonner», men etter hvert utvidet til å omfatte «andre unge kvinner» (ibid.). Deretter ble det også forutsatt at søstre skulle ha norsk sykepleieeksamen og være medlem av Norsk sykepleierforbund (Osterhus, 2015).

## Internasjonal organisasjon

Et annet særtegn ved virksomheten var at den var en del av en internasjonal organisasjon. Det omfattet selvfølgelig selve ordensfelleskapet, men det dreide seg også om tilhørigheten til kirken, hvor ordensfelleskapet svarte til kirken sentralt og ikke primært til det lokale bispedømmet. Det omfattet også et stort nettverk av sykehus og utdanninger i andre land. Dette ga mange fordeler på mange områder, som mobilitet, finansiering, kunnskap og tilgang til faglige miljøer i Europa (Osterhus, 2015). Mobilitet dreide seg om mange forhold. Men det viktigste var nok at de fleste søstrene ble rekruttert fra Frankrike og Tyskland, fra steder med etablerte hospitaler for omsorg av syke, med tilknytning til utdanning av faglært sykepleie. Søstersykepleiere kunne sendes etter behov, og de kunne hentes etter behov fra hele organisasjonen, gjerne gjennom Sverige og Danmark (Malchau, 2003; Werner, 2002), men også fra andre steder, for eksempel engelsktalende søstre for å ivareta engelsktalende sjøfolk (Osterhus, 2015). Utdanning kunne tas overalt, ikke minst innen nye spesialiteter (røntgen). Søstre fikk opplæring i ledelse og drift av hospitaler i utlandet, selv om noen få fikk utdanning i sykehusadministrasjon i Norge. Med denne internasjonale organiseringen tilkom også en annen fordel: Beslutninger kunne tas raskt, og de kunne gjennomføres raskt (Osterhus, 2015).

At søstrene var en internasjonal organisasjon, hadde også betydning for finansiering og drift av hospitalene.

## Finansiering og drift

Grunnen til at finansiering er et viktig anliggende i denne sammenhengen, er at resultatet var at det var søstrene som eide og drev hospitalene. De var ikke avhengige av noen, heller ikke på dette området. I dag vil vi si at de var selvfinansierte og selveide. Det hadde selvfølgelig også avgjørende betydning for råderetten.

I dag tror jeg det er vanskelig å forestille seg det kolossale arbeidet som lå bak finansieringen, og den ledelse og planlegging som krevdes for å få det til. I krønikene blir det nøkternt fremstilt som «meget vanskelig og arbeidskrevende».

Med gammeldags språkbruk må det være tillatt å si at de var heftige kollektanter, både i inn- og utland. I hver by hvor de startet sin virksomhet, gikk de fra hus til hus, to og to, for å samle inn penger til en god sak. De få katolikkene som fantes kunne ikke gi store avkastningen. Og etter hvert som de fikk et visst fotfeste, utviklet de denne virksomheten til å omfatte utlodninger og basarer, som i all hovedsak var basert på søstrenes håndarbeid utført i rekreasjon! Som vi skal se, møtte disse kollektene betydelig motstand og forargelse i sin samtid. Og de var til tider såpass heftige at søstrene innstilte innsamlingen midlertidig for fredens skyld, for eksempel i Drammen og omegn «for at tilveiebringe midler til klinikkens indredning». Men som det megetsigende står: «Mère Antonie opgav dog derfor ikke sin plan!» (St. J arkiv, Mindeskrift). Det er verdt å notere seg at mange av hospitalets leger ikke bare støttet basarene, men også selv tok initiativ til å organisere utlodning og innsamling (St. Josephsøstrene, 2009b, s. 90), donerte eiendommer, hus og hytter til søstrene (St. Josephsøstrene, 2009a, b) og skrev anbefalelsesbrev i meget stort omfang ved søknader om utbygginger og forbedringer (Riksarkivet, St. Josephs hospital, Porsgrunn, 1946–1953).

Det er imidlertid lite trolig at den innenlandske kollekten monnet i det store og det hele. Mer betydningsfulle var de såkalte kollektreisene i utlandet, og da særlig organiseringen av kollekter gjennom deres eget internasjonale nettverk og gjennom prester og menigheter (St. Josephsøstrene, 2009a, b). Hospitalene fikk også sporadisk støtte fra norske bedrifter, banker og myndigheter. I tillegg kom betydelige bidrag fra katolske misjonsorganisasjoner (f.eks. Foreningen til Troens Utbredelse) (St. Josephsøstrene, 2009a; jf. Malchau, 2003) og enkeltstående velgjørere.

Men dette monnet heller ikke. Det kanskje mest overraskende er at en stor del av all nysatsning baserte seg på relativt store lån. Låneopptakene viser at søstrene var meget ambisiøse og også ganske risikovillige i den omfattende etableringsperioden tidlig på 1900-tallet. Det manglet vanlig akseptert sikkerhet og dokumentasjon for betalingsevne, men bankene godtok låneopptakene, i alle tilfeller med kongregasjonen som undertegner og kausjonist. I søstrenes arkiv finnes en slik protokoll fra årene 1904 til 1922 hvor lån- og pantobligasjoner er gjengitt (St. J arkiv, Document Protocol II). Låneopptakene er betydelige. Mange år senere kan en av kronikørene nøkternt notere at selv om det holdt hardt noen ganger, var det ikke ett eneste lån som ble misligholdt noen gang (St. Josephsøstrene, 2009b).

For driften av hospitalene var det selvfølgelig av særlig stor betydning at søstrenes arbeidskraft var gratis. Ingen hevet lønn. Jo større andel søstre, desto rimeligere drift. Fra krønikene ser vi også at det ikke eksisterte noen regulert arbeidstid, og at det var mer regel enn unntak med 70 timers arbeidsuke. I tillegg vitner særlig de tidlige krønikene om meget nøysomme liv, som skulle belaste driftsbudsjettene så lite som overhodet mulig.

## Religionssectens fremmede rom: «bare menneskelig kjærlighetsarbeid»?

Vi har allerede sett at en del av motivasjonen for å komme til Norge var knyttet til misjon. I de tidlige krønikene vises også en klar bevissthet om at hospitalene (som skolene og barnehagene) ville gi en mye større kontaktflate enn det som var mulig gjennom menigheter. Det var åpenbart riktig – og historien viser vel at hospitalene var en betydelig brobygger mellom det katolske og det norske, som over tid førte til stor anerkjennelse for søstrenes virksomhet, om enn som et merkelig fremmedelement (Halden Arbeiderblad, 1962, 12. mai, s. 4). Som jeg vil komme inn på nedenfor, er det godt belegg for å hevde at søstrene bevisst valgte ikke å drive eksplisitt misjon.

På alle steder hvor søstrene etablerte hospitaler, ble de møtt med mistanke og frykt for at deres egentlige formål var å drive katolsk propaganda for å omvende alle de kom i kontakt med, og da var selvfølgelig hospitalene et ganske farlig sted (Nilsen, 2001, s. 156ff; St. Josephsøstrene, 2009a, s. 147). Det synes særlig å ha vært statskirkeprester som målbar kritikk og advarsler.

Et ganske typisk eksempel var innleggene i *Fredriksstad tilskuer* i 1899 om faren for katolsk propaganda (Vibe og Gundersen, 1899a,b). På dette tidspunktet hadde St. Josephs hospital vært i virksomhet i Fredrikstad fra 1887, og statskirken hadde etablert et konkurrerende luthersk hospital, Betesda, fra 1895. Prestene hadde blitt kraftig provosert av flere tidligere innlegg i avisen hvor flere institusjoner og personer hadde forsvart sin støtte til og bruk av St. Josephs hospital med den begrunnelse at «katholsk hospitalsvirksomhet bare er et menneskelig kjærlighetsarbeid».

Sogneprest Christopher Vibe og res.kap. Anton Gundersen avviste dette kontant: «Intet er mer falskt enn dette» (Vibe og Gundersen, 1899a). For hvis det var slik, hvorfor drar de ikke da til Portugal hvor det står elendig til med sykepleien? Prestene vet beskjed: De har kommet hit «for sin Kirke og søke at vinde vort Land for Rom». De roste søstrene for deres vennlighet og dyktighet, som en meget klok taktikk, for derigjennom «glider de ind i mange Hjerter og mange Hjem». Men de anmoder «den lutherske Christne» leser om ikke å la seg lure. På hospitalet utøves «planmæssig og energisk, men stilt og klogt, paavirkning i katholsk Retning overfor dem, som man tror at turde vove det med». Men det som virkelig red prestene, var at myndigheter, militærgarnisonen, leger og publikum støttet St. Josephs hospital økonomisk, til tross for at det ble opprettet et luthersk hospital (Betesda) fire år tidligere (Vibe og Gundersen, 1899a). Fattigvesenet fortsatte å innlegge «sine» fattige og døende på St. Josephs, men ingen på Betesda. «Dette bør opphøre øyeblikkelig.» Og publikum strømmet til St. Josephs basarer. Prestene mente at søstrene «nødet ind paa Folk med stor Paagaahenhet» når de gikk fra hus til hus med loddbøkene sine. Det falt dem umåtelig tungt for brystet at søstrene hadde avertert med at støtten ville «skaffe lutherske Christne en efter Nordens Fordringer saa omhyggelig og renselig pleie som muligt». Artikkelserien avsluttes med spørsmålet om «vi» som lutherske kristne virkelig vil være med på å støtte en slik virksomhet for å hjelpe den katolske kirken «i deres Arbeid for at erobre vort Land?» (Vibe og Gundersen, 1899b).

Så vidt jeg har kunnet bringe på det rene, tok søstrene ikke offentlig til motmæle, verken i dette tilfellet eller ved noen andre anledninger. I deres egne nedtegnelser ser man imidlertid at «de langvarige avisfeidene mot det farlige katolske hospital» ble opplevd som «meget uhyggelig», men at de samtidig kunne fastslå at «artiklene opnaadde dog ikke det ønskede resultat» (St. J arkiv, Mindeskrift). Søstrene kan attpå til notere at også de som hadde vært mest mot

det katolske hospital, var «iblandt de første som lot seg indlægge der». «Selv lutherske prester indlægger sine syke paarørende hos søstrene, og kan ikke nok, ved givne leiligheter, vise sin taknemlighet for den kjærlige omsorg som blir vist deres slægtninger paa hospitalet.»

Det er verdt å bemerke at denne mistanken og bekymringen for «erobringen» nesten utelukkende kom fra statskirken. Så godt som alle andre så seg tjent med kjærlighetsarbeidet, det gjaldt i særdeleshet leger og pasienter, men også myndigheter og presse, som hadde opplevd dette annerledes rommet som de også selv hadde blitt formet av – uten tilsynelatende å ta skade på sin sjel. Dette har også søstrene notert seg: Helt fra første dag ble vi møtt med velvilje fra byens befolkning (St. Josephsøstrene, 2009a, s.147). Et ganske typisk tidsvitne er legen Ragnar Andersen (1905–1993) som hadde arbeidet i mange år på Vor Frue Hospital, og som under en tale i 1958 ga uttrykk for at han hadde latt seg imponere over søstrene, ikke bare over kompetanse og fag, men i særdeleshet over deres oppofrende innsats og deres kall, som også bidro til å frembringe det beste i legene selv. Det annerledes religiøse som motivasjon for nestekjærlighet er kanskje uforståelig, bemerket han, men for det den bringer av innsats, er den en spore til selv å bli bedre (St. Josephsøstrene, 2009c, s. 57).

## Strategier mot de fremmedes hospitaler

Hos Vibe og Gundersen finner vi kanskje også den viktigste motstrategien mot de katolske hospitalene, og det var rett og slett å etablere egne hospitaler for sine egne trosfeller. Sykehusdrift ble en konfesjonell kamparena. Tydelige eksempler er Porsgrunn lutherske hospital (1902) (Bystrøm, 1992; Nilsen, 2001, s. 162) og Betesda hospital i Fredrikstad (1895). I det sistnevnte tilfellet ble også begrunnelsen gitt eksplisitt av Betesdas bestyrelse: «Vort Sygehus er aabnet alene for at give Adgang også paa Vestsiden at kunde indlægges paa et annet Sygehus end et fremmed Kirkesamfuns» (Fredrikstad tilskuer, 1895, 7. desember). Det skulle motvirke faren for at folk ble ført bort fra statskirken og over i sektsamfunn (Elstad, 1997, s. 357). Det kunne gjøres ved å involvere indremisjonen – for å nå de menneskene som prestene ikke når – og å nå dem, som Elstad treffende uttrykker det, før katolikkene tar dem (Elstad, 2000, s. 359).

I ettertid kan man reflektere over valget av strategi. Med et blikk fra Foucault kan man kanskje si at det fremmede religiøse rommet (hospitalet) gjorde noe med dem som ikke var der. De ble utfordret, påvirket og formet til å forholde



seg til det. Søstrene var seg også bevisst at de var ansett som en «torn i øiet på Statskirkens tjenere», og at opprettelsen av lutherske hospitaler ble gjort for å «skaffe en motvekt» (St. Josephsøstrene, 2009a, s. 155). Men det synes like klart at søstrenes virksomhet nærmest var å anse som et eksempel til etterfølgelse, med følgende resonnement: Vi, som hører hjemme her, kan ikke la «de fremmede» gjøre det vi burde gjøre selv. I sin gjennomgang av søstrenes hospitaler i Danmark fremhevet Susanne Malchau også at de katolske hospitalene ble en «katalysator» for å etablere «egne» hospitaler, i hovedsak fordi man var «flau» over egen manglende innsats for syke, og fordi man var forbeholden overfor det katolske (Malchau, 2003, s. 148). De samme vurderingene gjenfinnes i Finn Bystrøms historie om Porsgrunn lutherske hospital. De syke må kunne få pleie hos sine egne – og ikke måtte legges inn hos fremmede. Hos de fremmede kan man alltid bli forvirret og i verste fall falle fra (Bystrøm, 1992).

Strategien kan neppe sies å ha lyktes fullt ut. Hospitalene levde ved siden av hverandre, og ettersom farene ikke så ut til å virkeliggjøres (blant annet et forsvinnende lite antall konvertitter), begynte man også forsiktig å samarbeide. I Porsgrunn for eksempel hadde søstrene ansatt den dyktige legen August Schrupf (1902–1980) som tok initiativ til et samarbeid med det lutherske sykehuset om hvordan de kunne fordele spesialiteter. Søstrene støttet aktivt dette arbeidet. Det lutherske sykehuset fikk kirurgi, inkludert gynekologi og barneavdeling, mens St. Joseph utviklet indre medisin og senere nevrologi. St. Joseph som stadig hadde øye for nye behov som meldte seg, etablerte utdanning for laboranter/fysiokjemikere og et eget laboratorium i tett samarbeid med Norsk Hydro og bedriftslegen Eivind Thiis Evensen (1906–1998) (Osterhus, 2015). Det kan derfor se ut til at St. Joseph og Luther anså hverandre for å være likeverdige, med et samarbeid basert på gjensidig respekt og for en felles faglig oppgave og målsetting. I en samtale med sr. Valborg, som ledet St. Joseph hospital i Porsgrunn på 1970-tallet, understreket hun at hun aldri hadde opplevd vanskeligheter med religion, av noe slag, noen gang, men at det sikkert også skyldtes at det var noe man ikke snakket med hverandre om (Osterhus, 2015).

## Ingen eksplisitt misjon: kjærlighetsarbeid er nok

Det er liten tvil om at søstrene kom til Norge i en motreformatorisk ånd. Det vitner også deres egen krønike om (St. Josephsøstrene, 2009a, s. 9). Det er som å lese en konfesjonell motfortelling til Elias Blix' fedrelandssalme, hvor hva

som er mørkt og lyst har byttet side. Uansett var de seg bevisst at hospitalene kunne være den beste måten å komme i kontakt med mange mennesker på. Likevel drev de i praksis ikke eksplisitt misjonering, selv i perioder da katolsk misjon sto svært høyt på dagsordenen, for eksempel fra 1920-tallet, da Nederland fikk hovedansvar for å fremme misjonen i de nordiske landene.

For den meget offensive (nederlandske) biskopen Jan Olav Smit (1883–1972, biskop 1924–1930) var det et uttalt mål å føre Norge tilbake til den rette tro. Det var anslått at dette ville skje i løpet av et par tiår, for nordmenn hadde egentlig bare ventet på dette lenge. Dette ble også fremholdt for forstanderinnene av hospitalene, da han anså disse som viktige steder for opplysning, forkynnelse og omvendelse. Etter sigende skal han ofte ha spurt hvor mange konvertitter hospitalene bidro med hvert år. Til dette skal sr. Antonia Wiethoff ha svart like selvfølgelig: «Vi har ikke konvertitter, vi har kun pasienter» (Osterhus, 2015).

Sr. Antonias tilsvaret kan egentlig stå som et epitaf over søstrenes hospitalvirksomhet. I deres egne krøniker blir det fra begynnelsen av gjentatt at de levde etter den regel at «vi taler aldri om religiøse ting, med mindre vi blir spurt» (St. Josephsøstrene, 2009b, c).

Samtidig er det liten tvil om at søstrene var religiøst motivert for tjeneste for den syke, ikke minst i tråd med Bergprekenen og deres egen lange tradisjon og erfaring som apostolisk organisasjon. Deres praksis kan sies å bekrefte Kari Martinsens anliggende (Martinsen, 1989, s. 249) om at man kan ha religiøs motivasjon for sitt arbeid uten at det innebærer et eksplisitt mål om å omvende enhver til den samme kirke som en selv tilhører.

## Eksemplets makt: «For Kristi kjærlighet driver oss»

Den religiøse motivasjonen er imidlertid ikke usynlig eller skjult – for verken pasienter eller ansatte. I søstrenes krøniker kan man fornemme at de var opp tatt av eksemplets makt, at de gjennom sine barmhjertighetsgjerninger kunne vekke interesse for hva tjenesten baserte seg på i siste instans. Det kan kanskje kalles en indirekte form for misjon. Det kan imidlertid ikke være noen særlig tvil om at dette heller ikke virket, målt i antall konvertitter. Men det søstrene «oppnådde» ved eksemplets makt (fra god administrasjon og oppofrende pleie ved sykesengen til at pasienter ble behandlet uten skjeling til trosbekjennelse),

var anerkjennelse og respekt for det arbeidet de faktisk gjorde for syke, kanskje ikke minst fordi de ikke fremmet sitt livssyn, og denne anerkjennelsen hadde også betydning for hele kontaktflatens oppfatning av den «religionssecten» de tilhørte. Ut fra de vitnemål som leger, myndigheter og pasienter har avlagt (og som beskjedent er gjengitt i søstrenes egne krøniker), kan det være liten tvil om at deres innsats bidro – i langt større grad enn noen annen aktivitet (det være seg katolske menigheter eller skoler) – til å bygge broer og skape møteplasser med «de andre» og «normalisere» forholdet til den katolske kirke for folk flest. Søstrene noterte selv at disse møtene bidro til at fordommer hadde «svunnet fra sinnene» (St. Josephsøstrene, 2009c, s. 101). Den danske forskeren Susanne Malchau mener at søstrene ikke ville ha fått så bred anerkjennelse i offentligheten hvis det ikke hadde vært for legenes aktive anerkjennelse, velvilje og støtte (Malchau, 2003, s. 157). Det har hun åpenbart rett i, også for Norges del.

## Rommenes utforming og atmosfære

Det religiøse aspektet var også synlig i hospitalenes rom, og selvfølgelig også i søstrenes tilstedeværelse. De var seg bevisst, på samme måte som diakonissene (se Martinsen, 1987, s. 286–287, jf. Nissen, 1887, s. 9), at sykerommene skulle innredes på måter som skulle inngi trivsel og trygghet, men også være sted for hvile, stillhet og ettertenksomhet (St. Jarkiv, Mindeskrift). Ved inngangen til hospitalene hang det et kors, og i ethvert rom var det også et stort kors, alltid med en Kristusfigur. Søstrenes ordensdrakt, i sin hvite utforming, skilte seg ikke synderlig fra andre sykepleieres «uniformer», men bar alltid et synlig krusifiks på brystet. I gangene ba også søstrene korte bønner til faste tider morgen og kveld for pasientene. Disse var i hovedsak basert på bibeltekster og tilpasset den kirketilhørighet de ulike pasientene hadde. Pasienter ble forespurt om døren til gangen skulle stå åpen eller være lukket, slik at de kunne høre bønnene eller la være (Osterhus, 2015). Alle hospitalene hadde også kapeller.<sup>1</sup>

## De fremmede syke, på mer enn en måte

I St. Josephsøstrenes arkiv er det bevart en registerbok over pasienter innlagt på Vor Frue Hospital fra 1884 til 1898. Den er verdt et studium i seg selv.

<sup>1</sup> I 1964 gjorde NRK opptak av søstrenes liv og virke på hospitalet i Porsgrunn. Opptaket er tilgjengelig fra: <https://tv.nrk.no/serie/mennesker-i-hverdagen/FOLA64001164/01-04-1964>

Den inneholder 4002 innleggelser, med opplysninger om bosted, alder, sykdom, pleienivå og betaling. Religiøs tilknytning er ikke notert. Den viser tydelig at pasienter kom fra fjern og nær, og som søstrene selv uttrykte det: «Vor Frue søkes nu av patienter fra alle landets egne» (St. J arkiv, Mindeskrift). Det fremkommer også tydelig at de tok imot fattige syke som ikke kunne betale for seg, og som heller ikke hadde noen til å betale for seg (f.eks. fattigkommisjonen eller militæret), forutsatt at det var et medisinsk behov og ikke «bare» et behov for en varm seng. Men de delte også ut mat til fattige som omtales som «faste middagsgjester» «som spiste på den hl. Josephs regning» (St. Josephsøstrene, 2009b, s. 97). Registerboken bevitner at søstrene fordret at også leger måtte behandle uten betaling når det var behov for det.

Denne innstillingen til og tjenesten for syke som man ikke kjenner reflekterer en lang kristen hospitaltradisjon, hvor grunnbetydningen av hospital innebærer velkomst, «gjestfrihet» og ivaretagelse. Dette impliserer ikke på noen måte at gjestfriheten er enkel, verken som begrep eller i praksis. I innledningen til denne boken peker Wyller og Lid på at gjestfriheten er ganske ambivalent. De trekker vekslers på Derrida og Benhabib, som begge påpeker en ambivalens ved den fremmede som enten venn (*hospice*) eller fiende (*hostis*). Det er uklart om en pasient, i dette tilfellet, anser seg selv som venn eller fiende, og det er uklart om en pasient vil bli tatt imot og behandlet som venn eller fiende. Dette er en form for ambivalens som alltid har vært knyttet til hospitalets erfaring av å ta imot en fremmed som gjest (*hospes, hospita*), hvor uttrykkene betyr både fremmed og gjest. Det som i tillegg er spesielt med søstrenes hospitaler, er at de må ha vært oppfattet som fremmede. Ikke bare var gjesten fremmed, men det var også verten. Det er ikke vanskelig å tenke seg inn i situasjoner hvor en syk skulle innlegges hos fremmede som en ukjent gjest i behov av hjelp. Det har neppe vært en følelse av å være fiende, men «møtet» kan ha vært preget av usikkerhet og mistenksomhet – om man kunne stole på den fremmede, om det fantes en annen agenda, eller om man ble gjort til gjenstand for noe man ikke hadde bedt om.

## Velferdsstaten «integrerer» rommet: begynnelsen på slutten

Vi har allerede sett at statskirken og kommuner laget strategier for å motvirke – og eventuelt erstatte – de katolske hospitalene, uten at de lyktes særlig

godt med disse bestrebelsene. Men det greide til slutt velferdsstaten, selv om det neppe var en bevisst strategi å kvitte seg med de private (religiøse) sykehusene.

De vesentligste endringene skjer med ny sykehuslov av 1969. Med loven tar staten ansvar for å etablere landsomfattende offentlige sykehus for å sikre alle lik rett til den beste tilgjengelige behandling, uansett bosted i landet (Halvorsen, 1996, s. 75). Private sykehus tenkes integrert i kommunale eller fylkesregionale sykehus. Den nye loven var lenge planlagt, fra midten av 1930-tallet, og hadde ikke primært til hensikt å avskaffe «private» og religiøse sykehus, men derimot å underbygge at dette var en del av statens ansvar i en velferdsstat. Det er interessant at de private, religiøse sykehusene overhodet ikke blir nevnt eller diskutert i noen av forarbeidene eller plandokumentene. Det noterte også søstrene seg (St. Josephsøstrene, 2009c, s. 67). Det synes imidlertid ikke å ha vært en forutsetning at private sykehus måtte opphøre, men at de måtte innpasses og innordnes som del av det offentlige helsevesenet, med offentlig styring og med driftstilskudd.

Søstrene skjønnte tidlig at den nye sykehusloven var begynnelsen på slutten for egen hospitalvirksomhet. Det skyldtes at de ikke kunne drive hospitalene som de tidligere hadde gjort, med krav til sentralisering, rapportering og innordning. Det ville innebære at de mistet all selvstendighet, og at de ville ende opp med å bestyre et rom som til forveksling ville ligne alle andre rom. De kunne heller ikke bestemme hvilke avdelinger de skulle beholde. For gynekologi- og fødeavdelingene kunne de neppe ha reservert seg mot å utføre selvbestemt abort. I tillegg kom at det gradvis ble vanskeligere å henge med i den medisinske og den teknologiske utviklingen – ikke bare faglig, men også med store økonomiske krav til kompetanseoppbygging og nyinvesteringer, som også gjorde ledelse og administrasjon krevende og komplisert (Osterhus, 2015). Alt skulle skje i større målestokk, med større enheter og flere spesialiteter. Disse forhold samlet sett gjorde «det umulig å fortsette», etter søstrenes egen oppfatning (St. Josephsøstrene, 2009c, s. 47, 68, jf. Nilsen 2015). Et offentlig landsomfattende helsevesen gjorde dem også overflødige. Men det viktigste var nok at det innebar at de mistet styringsretten over budsjetter, ansettelse, moralsk grunnlag for egen drift og administrasjon. Det synes derfor klart at de ikke ble skviset ut som fremmede i velferdsstaten, men fordi de selv ikke ville gi slipp på sitt særegne bidrag og nektet å tilpasse seg og innordne seg i et felles velferdsprosjekt.

Den relativt raske avviklingen av hospitalene var også foranlediget av og fremskyndet av et drastisk fall i rekrutteringen til kongregasjonen fra 1960-tallet og fremover. Det var ikke noe særegent for St. Josephsøstre. Men det innebar at søstrene i løpet av et par tiår uansett ikke kunne betjene sykehusene. «Novisiatet har stått tomt i noen år» (St. Josephsøstre, 2009c, s. 34). Årsakene til dette er sammensatte, forankret i kirkelige reformer (Vatikankonsilet), kvinnefrigjøring og likestilling, og i den sammenhengen som dette kapitlet er skrevet, ikke lenger egentlig noe behov for det alternative som «muren» en gang ga. For kongregasjonen dreide de kirkelige reformer seg også om å finne tilbake til «røttene» i sin egen spiritualitet og leveform. Dette utfordret også den ensidige satsningen på sykepleie og hospitaler (Osterhus, 2015) og reiste spørsmål om ikke søstre skulle ha andre interesser og større valgmuligheter i lys av tidens behov, for eksempel åndelig veiledning og retretter.

Avhendingen av sykehusene gikk relativt raskt – og disse fremmede rommene for kjærlighetsarbeid ble kjøpt opp og innlemmet i det offentlige helsevesen. I 1967 ble St. Josephs hospital i Kristiansand ervervet av Vest-Agder fylke. I 1972 ble St. Josephs hospital i Fredrikstad overtatt av Sykehuset Østfold. I 1975 ble St. Josephs hospital i Drammen solgt til Buskerud fylke. I 1976 ble St. Josephs hospital i Porsgrunn innlemmet i Telemark sentralsykehus. I 1979 ble Vor Frue Hospital solgt til Oslo kommune (og senere drevet av Lovisenberg Diakonale Sykehus). I 1988 ble St. Josephs hospital i Halden (som allerede i flere år hadde vært et sykehjem) overtatt av Halden kommune.

Med dette var en æra over. I de mange avskjeder som fulgte disse «avhendingene», kan det i dag bare spores stor takknemlighet og anerkjennelse for det kjærlighetsarbeid som hadde blitt gjort, nå også fra statskirken. Som ordføreren i Kristiansand, Leo Tallaksen, uttrykte seg i 1967: «Stille kom dere hit, og stille reiser dere fra oss – og vi føler dyp takknemlighet» (St. Josephsøstre, 2009c, s. 125). I Porsgrunn gikk det store fakkeltog i protest mot avhendingen av sykehuset, også med fagbevegelsen synlig til stede, noe søstrene noterte seg med glede og overraskelse (St. Josephsøstre, 2009c, s. 139). Overallt får de vite at de har fått en bred plass i haldenseres og drammenseres bevissthet (St. Josephsøstre, 2009c, s. 140). Hvor mange søstre som har tjenestegjort på disse hospitalene i løpet av hundreåret, har ikke søstrene selv oversikt over, og det har heller ikke vært mulig å sammenstille, men bare i Kristiansand skal 150 søstre ha tjenestegjort frem til 1967. Et rimelig anslag kan være 600–700, og de

hadde hver for seg fortjent anerkjennelse for sin innsats. For søstrene selv er det kanskje ikke viktig i det hele tatt, men det er nok ikke uten stolthet at de har utstilt Kongens fortjenestemedalje i sølv eller gull gitt til åtte hospitalsøstre, selv om søstrene mener at anerkjennelse kommer annetstedsfra. Som det står i deres egen krønike: «Alle navn står skrevet i Guds hånd» (St. Josephsøstrene, 2009c, s. 68).

Likevel er minnene om dem til stede i det offentlige rom. I Fredrikstad ble det bestemt at hospitalet skulle bevares som et kulturminne som en vesentlig velferdsaktør (Schiötz, 2011). I det ligger også anerkjennelsen av at representanter for en fremmed religion – og deres målrettede innsats for syke – kan stå som et interessant eksempel på en type heterotopi som etablerer et spesielt forhold til samfunnet rundt seg, og samfunnet til dem. Det fremmede forblir kanskje eksotisk, men det oppfattes ikke som avvikende og truende. Selv det religiøst fremmede kan bidra positivt, ikke til å fremme sin egen religion, men til å styrke den allmenne oppgave og forpliktelse til å ivareta syke på best mulig måte. Vi vet lite om det, men det er ikke umulig at det også bidro til en viss respekt og undring over heterotopiens religiøse grunnlag og motivasjon. Med utsyn for fremtiden kan arven etter St. Josephsøstrene også gi et nyttig perspektiv på nye religioner som kommer til Norge, og på vår tids hjelpevirksomhet på fremmede steder.

## Referanser

### Riksarkivet

- St. Josephs hospital, Porsgrunn. Melding om privat anstalt som skal ta i mot syke. Medisinaldirektøren, Kontoret for lege- og sunnhetsvesen (1932–1941).
- Vor Frue Hospital. Sosialdepartementet, Helsedirektoratet, Sykehuskontoret H9 (1949). (Inneholder også meldinger fra 1932 og 1933.)
- St. Josephs hospital, Fredrikstad. Sosialdepartementet, Helsedirektoratet, Sykehuskontoret H9 (1946–1954).
- St. Josephs hospital, Porsgrunn. Sosialdepartementet, Helsedirektoratet, Sykehuskontoret H9 (1946–1954).
- Sykepleierskoler. Vor Frue Hospitals sykepleieskole. Sosialdepartementet, Helsedirektoratet, Legekontoret H1 (1952–1955).
- St. Josephs hospital, Drammen. Sosialdepartementet, Helsedirektoratet, Sykehuskontoret H9 (1955).

## St. Josephsøstrenes arkiv (forkortet St.J arkiv):

Vor Frue Hospital 1884–1898.

Document Protokoll II (1904–1922).

Nekrologer (1874–1910).

St. Josephsøstrene i Norge. Mindeskrift i anledning 50-aars jubileet 1865–1915.

Vor Frue Hospital 1883–1937.

Vor Frue Hospitals historie 1877–1947.

Fredrikshald-Halden (krønike) 1900–1980.

## Litteratur

Banks, O. (1981). *Faces of feminism: a study of feminism as a social movement*. Oxford: Robertson.

Bloch-Hoell, N.E. (1968). *Diakonissehusets første hundre år 1868–1968*. Oslo: Diakonissehuset i Oslo.

Bystrøm, H.B. (1992). *På helsa løs: Porsgrunnsykehusene gjennom 200 år*. Porsgrunn: Porsgrunn kommune.

Børdahl, P.E. & Hem, E. (1999). Fødselshjelp – et kvinnefag for mannfolk. *Tidsskrift for Den norske lægeforening* 119, 4561–4566.

Dietrichson, P., Larsen, Ø., Lossius, H.M. & Stensrud, P. (1971). *Norsk neurologisk forening 1920–1970*. Oslo: Universitetsforlaget.

Elstad, H. (1997). «-en Kraft og et Salt i Menigheden-»: *ein studie av presteskapet i Norge i siste halvparten av 1800-tallet, dei såkalte «johnsonske prestane»* (Doktoravhandling). Universitetet i Oslo.

Elstad, H. (2011). Diakonal fornying i siste del av 1800-tallet – ideologi og praksis. I: E. Skartvedt (red.), *Fylliker er også folk* (s. 352–360). Oslo: Frelsearmeen.

Espedahl, G. & Hovland, B. (2012). *Et livskall: Cathinka Guldberg. Norges første sykepleier og diakonisse*. Oslo: Verbum.

Foucauld, M. (1984). «Of other spaces, heterotopias.» *Architecture, Mouvement, Continuité* 5, 46–49.

Figueiredo, I. de (1999). *Fredrikstad bys historie VI. Mot et nytt årtusen*. Fredrikstad: Fredrikstad kommune.

Halvorsen, M. (1996). *Rett til behandling*. Oslo: Universitetsforlaget.

Hamran, T. (1987). *Den tause kunnskapen: utviklingstendenser i sykepleiefaget i et vitenskapsteoretisk perspektiv*. Oslo: Universitetsforlaget.

Kraft, J. (1840). *Topografisk-Statistisk Beskrivelse over Kongeriget Norge*. 2. rev. utg. Christiania.

Larsen, Ø. (2014). Doktorskole og medisinstudium. Det medisinske fakultet ved Universitetet i Oslo gjennom 200 år (1814–2014). *Michael*, 11, supplement 15.



- Lie, A.K. (2008). *Radesykens tilblivelse – historien om en sykdom*. Doktoravhandling. Universitetet i Oslo.
- Lund, E.C. (2012). *Virke og profesjon. Norsk sykepleieforbund gjennom 100 år (1912–2012)*. Oslo: Akribe.
- Malchau, S. (2003). Sankt Josephs hospitalerne i Danmark 1875–1990. Et katolsk hospitalsimperiums etablering, lægevirksomhed og samspil med det offentlige. *Bibliotek for læger* 195(3), 135–175.
- Malchau, S. (2005). Romersk-katolske sykeplejeordner i Danmark efter reformationen. *Kvinder, køn og forskning* 1–2, 88–105.
- Martinsen, K. (1984). *Freidige og uforsagte diakonisser: et omsorgsyrke vokser fram, 1860–1905*. Oslo: Aschehoug.
- Martinsen, K. (1989). *Omsorg, sykepleie og medisin. Historisk-filosofiske essays*. Oslo: TANO.
- Martinsen, K. (2003). Disiplin og rommelighet. I: K. Martinsen og T. Wyller (red.), *Etikk, disiplin og dannelse. Elisabeth Hagemanns etikkbok. Nye lesninger* (s. 51–85). Oslo: Gyldendal.
- Martinsen, K. and Wyller, T. (2003). Elisabeth Hagemann og den tvetydige evangelikale feminismen. I: K. Martinsen og T. Wyller (red.), *Etikk, disiplin og dannelse. Elisabeth Hagemanns etikkbok. Nye lesninger* (s. 13–17). Oslo: Gyldendal.
- Meiwes, R. (2015). *Frauen in Bewegung. Das katholische Kongregationswesen im 19. Jahrhundert*. I: C. Stiegmann (red.), *Caritas. Nächstenliebe bis zur Gegenwart. Katalog zur Ausstellung im Erzbischöflichen Diözesanmuseum Paderborn* (s. 316–323). Paderborn: Michael Imhof Verlag.
- Moseng, O.G. and Lund, E.C. (2012). *Framvekst og profesjonalisering – Norsk Sykepleierforbund gjennom 100 år*. 2 bind. Oslo: Akribe.
- Mjaaland, M.T. (red.) (2015). § 2. *Ingen adgang til riket. Religionsfrihetens grenser og Grunnlovens § 2 1814–2014*. Oslo: St. Olav forlag.
- Mørland, T.J. (2009). Nevrologisk avdeling Sykehuset Telemark. *Axonet: Medlemsblad for Norsk Nevrologisk Avdeling* 18(3), 28–31.
- Neppes, M. (1980). *Opprinnelsen til St. Josephsøstrene*. Oversatt av sr. Clémence Bader Hansen. Oslo: St. Josephsøstrene.
- Nilsen, E-B. (2001). *Nonner i storm og stille: katolske ordenssøstre i Norge i det 19. og 20. århundre*. Oslo: Solum.
- Nilsen, E-B. (2013). Bokomtale. Gry Espedahl og Berit Hovland. Et livskall: Cathinka Guldberg. Norges første sykepleier og diakonisse (Verbum 2012). *St. Olav kirkeblad*, nr. 1, 30–31.
- Nilsen, E-B. (2015). Da nonnene toget ut av norsk sykehusvesen. *Overlegen*, nr. 1, 6–8.
- Nortvedt, P. (2012). *Omtanke: en innføring i sykepleiens etikk*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Osterhus, V. Intervju 16.10.2015. Osterhus er St. Josephsøster, utdannet som anestesisykepleier og sykehusadministrator, forstanderinne St. Josephs hospital

- i Porsgrunn (1969–1976), provinsialpriorinne for Den norske ordensprovins 1976–1982, 1988–1994, 2009–2012.
- Otnes, B., Karlsen, S. & Seland, P. (1987). *Fra urologiens historie i Norge*. Oslo: Norsk Urologisk Forening.
- Pram, M. (1933). *Louise Isachsen. Mennesket og lægen*. Oslo: Olaf Norli.
- Reichborn-Kjennerud, I., Grøn, F. & Kobro, I. (1936). *Medisinens historie i Norge*. Oslo: Grøndahl og Søns forlag.
- Schiötz, A. (2011). De frivillige organisasjonene og helsebyggeriet i Norge. Hentet fra [http://lvph.no/dokumenter/RFH-artikler/De\\_frivillige\\_organisasjonene\\_og\\_helsebyggeriet\\_i\\_Norge.pdf](http://lvph.no/dokumenter/RFH-artikler/De_frivillige_organisasjonene_og_helsebyggeriet_i_Norge.pdf) [20.12.2016]
- Seip, A. (1984). *Sosialhjelpsstaten blir til. Norsk sosialpolitikk 1740–1920*. Oslo: Gyldendal.
- Silvestre, L.M. (1985). *St. Josephsøstrene av Chambéry 1650–1985*. Oversatt fra fransk. Oslo: St. Josephsøstrene.
- St. Josephsøstrene. (1905). *Lærebok i sykepleie for St. Josephsøstrene i Danmark*.
- St. Josephsøstrene. (2009a). *Den norske historie 1865–1915*. (Opprinnelig utgitt i 1940 ved 75-årsjubileet, skrevet av sr. Therese Knudsen) Oslo: Snorre.
- St. Josephsøstrene. (2009b). *Den norske historie 1915–1940*. (Opprinnelig utgitt i 1940 ved 75-årsjubileet, skrevet av sr. Therese Knudsen) Oslo: Snorre.
- St. Josephsøstrene. (2009c). *Den norske historie 1940–2009*. Oslo: Snorre.
- Tschudi, S. (1955). *Hundre år i kamp mot nød: Oslo indremisjon 1855–1955*. Oslo: Land og kirke.
- Vibe, C.A. and Gundersen, A. (1899a, 2. november). Den Katolske Propaganda. 1. del. *Fredriksstad Tilskuer*.
- Vibe, C.A. and Gundersen, A. (1899b, 7. november). Slutning, 4. del. *Fredriksstad Tilskuer*.
- Waage, H.R. (1901). *Lærebog i Sygepleie*. Kristiania: Aschehoug.
- Werner, Y.M. (2002). *Kvinnlig motkultur och katolsk mission. Sankt Josefsystrarna i Danmark og Norge 1856–1936*. Doktoravhandling. Universitetet i Lund.
- Wyller, I. (1974). *Sykepleiens historie i Norge* (8. utg.). Oslo: Fabritius.
- Wyller, T. (1999). Stat og omsorg – autentisitet og kall. Noen momenter til en kritisk belysning av diakoni i det moderne samfunnet. I: S.A. Christoffersen (red.), *Moralsk og moderne? Trekk av den kristne moraltradisjon i Norge fra 1814 til i dag* (s. 170–208). Oslo: Ad Notam Gyldendal.



# Fra heterotopier til medborgerskap

*Inger Marie Lid og Trygve Wyller*

Hvordan former og formes vi av de rommene som faktisk finnes, og hvordan kan de mange former for praksis som er fremstilt i denne boken, selv bidra til mer medborgerskap og sosiale rettigheter? Dette er utfordringer som handler om både politikk og etikk. Denne boken har handlet mest om det etiske, men implikasjonene for det politiske og for nye former for medborgerskap er innlysende. Ved avrundingen er det viktig å se utenfor rommene og åpne noen perspektiver på hva romlig (heterotopisk) praksis kan bety for spørsmålet om hva medborgerskap er og bør være.

Utgangspunktet er det helt enkle: Bokens hovedtema er hvordan nye former for romlige fellesskap skapes når fremmede er inne og grensene mellom gjest og vert destabiliseres. Om det nå handlet om fremmede nonner som drev sykehus, ikke-kristne og irregulære flyktninger midt i et kirkebygg, funksjonshemmede i høymessen eller sykehjemsbeboere med demens som veksler mellom sine ulike rom, det handler om ett tema: Det er ikke nok å beskrive selve rommet, vi må se menneskene inne i rommene, hva de gjør og hvordan de kan være dypt forbundne med hverandre.

De forskjellige kapitlene har gitt sine ulike perspektiver på bokens hovedtema. Men hvordan kan vi koble denne analysen av de romlige, kroppslige og dypt forbundne konkrete møtene med verden utenfor? Boken viser hvordan romlig praksis kan ha normativ betydning. Vi kan få øye på en politisk betydning dersom vi løfter blikket litt lenger opp og knytter forbindelsen mellom de lokale og spesifikke studiene i denne boken og noen mer overgripende faglige diskusjoner.

## Grenseløst medborgerskap

I boken *Citizens without Frontiers* (2012) argumenterer den ledende forskeren på medborgerskap, Engin Isin, for at forskeren må se på flyktninger som politiske subjekter. Det viktigste er ikke å se på flyktninger som mennesker som passerer grenser. Viktigst er at en flyktning er et menneske som handler politisk, fordi flyktningen bryter med den etablerte orden og skaper en ny. Dette politiske mennesket handler med hele kroppen og hele livet og tegner noe nytt, utenfor det etablerte, det nasjonale, det sosiale og det kulturelt forventede. Derfor kaller Isin dem *Citizens without frontiers*, borgere uten grenser. Han vet selvsagt at det finnes grenser, og at man ikke får pass bare ved å se bort fra dem. Men Isins poeng er at medborgerskap er en politisk handling, der det å få anerkjennelse følger av en politisk kamp. Eller sagt på en annen måte: Man må kreve sin rett i et rom der man egentlig ikke hadde noen rett til å være: Medborgerskapet må være uten grenser, altså må det gjelde også utover en nasjonalstats grenser, som også Hannah Arendt så innflytelsesrikt argumenterte for allerede i 1951 i boken *The Origins of Totalitarianism* (Arendt 2004). Her hevder hun at mennesker *som* mennesker har en rett til å ha rettigheter, og at denne retten best kan forvaltes og forsvares gjennom å ivareta at alle har mulighet til å leve i velordnede samfunn.

Tilsvarende argumenterer den britiske forskeren Kim Knott, som var en av de første til å diskutere rom og religion i en internasjonal sammenheng. I en nyere artikkel er hun opptatt av flyktninger og rom. Det er lett å tenke seg, sier Knott, at man bare skal ha fokus på de nye som kommer til et sted: hvordan flyktningene tilpasser seg den kulturen de kommer til, og hvordan de også bringer med seg og vedlikeholder sin gamle. Dette kaller Knott (2010) for «diaspora space». Diaspora er den engelske betegnelsen på den kulturen og det stedet der man slår seg ned i eksil og venter på å kunne reise tilbake til det tapte hjemlandet. Man er både fremmed og bofast på en og samme tid.

Både Isin og Knott skriver om bevegelser og steder langt borte fra våre norske byer. Men det kan være at det først er når vi ser oss selv i dette internasjonale speilet, at vi faktisk oppdager mer av hva vi er og hva vi gjør. Å ta plass i et fremmed rom og å handle, praktisere og erfare hvordan noe nytt blir til, det er ikke bare et lokalt fenomen. Dette «diaspora space» er en del av noe mye større og er politisk på en ny måte. Det er nettopp ved å være fremmede i samme rom at vi kan være politiske, gjøre medborgerskap og danne nye identiteter.

Vårt spørsmål i forlengelsen av Isin og Knott og de diskusjonene om medborgerskap er dette: Kan det ikke tenkes at alle disse litt mindre spektakulære praksisene som er beskrevet i denne boken, også kan tolkes som et slags universelt medborgerskap? Det høres ut som et selvmotsigende spørsmål fordi hvis det er noe våre case viser, så er det nettopp at grenser finnes. Men våre case viser også at det nye skjer inne i de rommene som etableres gjennom nye praksiser, og at det er møtene, relasjonene og praksisene inne i det nye heterotopiske rommet som skal utforskes og fortolkes. Det er her medborgerskapet skapes, om vi skal følge Isin og Knott. Dette vil si at de svært lite spektakulære praksisene vi har fremstilt i denne boken, kanskje er litt mer spektakulære enn de kan virke som ved første øyekast.

Isin (og Knott) er del av den teoretiske retningen som kalles post-koloniale studier. Det post-koloniale innebærer en slags 180 graders endring av selve tilnærmingen til alle dem som tidligere er blitt kalt «fremmede» og gjort til objekter for kunnskapsinteresser. Den post-koloniale vendingen endrer tolkningen av den fremmede fra objekt til subjekt. Det skal bli slutt på å be om unnskyldning for å være fremmed på et nytt sted (Isin), og det er på tide å se på den fremmede i diasporaen (Knott) som en like legitim deltaker som den bofaste. Sett i denne sammenhengen, kan man si at bokens analyser forsøker å gjøre også de ulike ganske alminnelige praksisene til deler av den samme post-koloniale vendingen. Det handler om fremmede med krav på å bli behandlet som politiske subjekter i Isins betydning av dette uttrykket. Retten til et handlingsrom er en universell rett sammen med retten til å tilhøre et fellesskap. Hvis vi er enige om å anerkjenne dette, endres også forholdet mellom fremmed og hjemmehørende.

T.H. Marshall (1992) innførte uttrykket «social citizenship», og med det mente han at medborgerskap forutsatte at alle borgere hadde del i fellesskapsverdier og materielle goder. I ettertid er Marshall kritisert for ikke å ta høyde for sosial ulikhet. Sosial ulikhet er blant vår tids største utfordringer både globalt, på nasjonalstatsnivå og lokalt i byer og lokalsamfunn. I bokens kapitler diskuterer vi medborgerskap nettopp med sikte på å utforske hvordan ulikheter kommer til uttrykk på nye måter og dermed også utfordrer medborgerskap som ideal. Tanken om sosialt medborgerskap var en viktig forutsetning for utviklingen av den moderne velferdsstaten. Men i dag ser vi at det nettopp er dette idealet som utfordres av trusler om sosial ulikhet, ekskludering og synlig fattigdom.

Dette betyr at en av utfordringene når det gjelder medborgerskap i dag, er å gi (bokstavelig talt) rom for nye utforminger av det Isin og Nielsen (2008) kalte «acts of citizenship». Med det tenkte de seg at det reelle medborgerskapet – der hvor mennesker faktisk har innflytelse over sine liv – oppstår gjennom helt bestemte praksiser der medborgerskap skapes og praktiseres. Bidragene i denne boken er i denne sammenhengen fremstillinger av at møter, relasjoner og sansende nærvær av fremmede og ikke-fremmede i samme rom kan være viktige former for handlinger som utvikler nye former for medborgerskap og anerkjennelse.

I innledningskapittelet viste vi til den britisk-australske filosofen Sara Ahmeds advarsel mot det hun kaller «fetisjering» av fremmede. Med fetisjering mener Ahmed at vi ser på noen av de menneskene vi møter som absolutt fremmede, som så fremmede at vi ikke klarer å se at vi og de har noe felles som mennesker. Denne formen for radikal fremmedgjøring av den andre er grunnlaget for ekskludering og avvising. Men, hevder Ahmed, vi er ikke fremmede for andre mennesker i en så radikal forstand. I det øyeblikket andre kommer nær, er vi bundet til hverandre med kropp, sansninger, blikk, hørsel og følelser, vi deler rommet helt konkret.

Med dette mener Ahmed selvsagt ikke å idyllisere situasjonen. Å si til en person som sitter i et låst mottakssenter i Hellas at det ikke finnes fremmede, er å likne med et overgrep. Dagens Europa og dagens amerikanske politikk slik den gjennomføres av Donald Trump, sikter mot å styrke den tanken at noen er så fremmede at de burde bli der de er, og ikke noen gang tenke på å komme til «oss». Men mange av kapitlene i denne boken viser samtidig hvordan det etiske og det normative får nye dybder når de «andre» ikke fetisjeres, men blir medmennesker som former «oss», like mye som vi former «dem». Frykt for det fremmede i oss og utenfor oss hindrer nærhet og samspill. Med stor avstand mennesker imellom risikerer vi å miste den etiske fordringen som ikke er til å overse når vi er i samme rom. Når fremmede holdes på avstand, kan mange beholde et bilde av seg selv som gjestfrie og vennlige.

Ved derimot å fokusere på det som skjer av praksiser i de heterotopiske rommene, ser vi en fordring, en normativitet som vokser frem, og som kan erfares som glimt av en grunnleggende felles menneskelighet. Det er denne fordringen som er etisk og som stammer fra rommene i utkanten, som vi mener har betydning for hvordan vi forstår medborgerskap og ikke minst grunnlaget for medborgerskap. Medborgerskap som praksis bygger på erkjennelsen av at mennesker på grunnleggende vis ikke er fremmede for hverandre.

Denne erkjennelsen er nødvendig å framheve fordi det juridiske og det velferdsstatlige medborgerskap ikke kan romme og bidra til det medborgerskap der vi kan ivareta og ivaretar liv. Dette skyldes at disse praksisene er regulert av politiske beslutninger som balanserer hensynet til enkeltpersoner mot hensynet til et mer abstrakt allment fellesskap. I slike vurderinger må noen ganger ivaretakelsen av konkrete enkeltmennesker vike. I demokratiet blir det slik at flertallets vilje kan medføre ekskludering av enkeltmennesker.

Vi har sett en endring i form av økt demokratisering og inkludering i land som Norge, samtidig som de borgerne som ikke er statsborgere med rettigheter, ikke får ta del i demokratisering og velferdsøkning. Men heller ikke denne demokratiseringen om likeverd, er alltid så enkel å praktisere. I innledningskapittelet siterte vi Kirsten Simonsen, som hevder at all praksis er romlig praksis (Simonsen, 2010). Hun sier videre at gjennom romlige praksiser skapes beboelige steder. Det forfatterne i denne boken har tematisert, er at det også må gjennomtenkes *hvem* stedene skal være beboelige for, og hva beboelige steder betyr for borgere som er likeverdige som mennesker, men samtidig svært forskjellige i behov og evner.

Å skulle ivareta behovene til for eksempel et barn i et samtalerom, på et mikronivå, krever en faglig kompetanse, men *også* en innsikt i hva som er på spill i den konkrete situasjonen, og hvordan den praksis som foregår i rommet kan gjøre nettopp dette rommet beboelig for de som skal kunne være i rommet, altså barna.

På et makronivå har vi sett i utviklingen av velferdsstaten og økningen av Vestens rikdom at godene ikke er kommet alle borgere til del i like stor grad. Sosiale og økonomiske ulikheter mellom mennesker har økt, både innenfor landegrenser og på et globalt nivå. Dette utfordrer verdier som gjestfrihet på nye måter fordi velstandsøkningen ikke kan ses isolert i en global verden. Når flyktninger reiser nordover, er det også en konsekvens av at verden er et sted som tilhører alle, og som skal være beboelig for alle. Når noen steder ikke er beboelige, vil det derfor måtte merkes på den måten at ubeboelige steder blir forlatt, og menneskene som levde der, må finne nye steder å leve på.

## Medborgerskap i nye heterotopiske rom

Rom som relasjonell praksis, er altså et av bokens sentrale argumenter, men hva kjennetegner de rommene og de romlige praksisene som har vært beskrevet i



boken? I løpet av de siste årene har det skjedd en bevegelse fra avklarte og hierarkiske maktforhold til uavklarte og utfordrede maktstrukturer. I stedet for at middelaldrende menn med statsborgerskap, jobb, helse og familie i orden er de som bestemmer, utfordres regimene av dem som før har vært utenfor. For eksempel har det vært slik innenfor helsesektoren at leger og pleiere har hatt makt over praksiser. I dag skal pasientene tas med på beslutninger og ha innflytelse over sitt dagligliv når dette leves i en institusjon som et sykehjem.

Innenfor funksjonshemmingsfeltet er det i dag inkludering og likeverd som gjelder som politikk og verdigrunnlag. Store institusjoner for særomsorg er stort sett avviklet, og de fleste mennesker som før var institusjonalisert, lever i dag i lokalsamfunn. Et sterkt behov for å bedre levekårene til dem som bodde i institusjoner motiverte denne gjennomgripende forandringen, som fikk konsekvenser for svært mange menneskers liv og lokalsamfunns praktiseringer av medborgerskap.

I vår vestlige historie har nasjonalstatens grenser vært en regulerende faktor, som nå utfordres av nyankomne flykninger. Vi kan forsøke å bruke termen «gjest» og dermed opprettholde forståelsen av rommet som vårt eget, men det holder ikke helt. Etter andre verdenskrigs katastrofer innså FN at rettigheter må være knyttet til det enkelte menneske som menneske og ikke som statsborger i et land. Statsborgerskap gir beskyttelse, men slik beskyttelse er også mennesker uten statsborgerskap i behov av.

## Heterotopi heller enn utopi

Analysene av heterotopier, de andre stedene, er analyser av steder som er reelle. De finnes, de er ikke utopier. Som analytisk begrep kan heterotopi vise at de stedene vi har regnet som våre, er i stadig endring. Endringene kommer ikke innenfra, men like gjerne og kanskje i større grad utenfra, fra fremmede og fra perspektiver som er fremmede. Nye mennesker kommer til og helt bokstavelig talt finner rom, et handlingsrom for å kunne leve som borgere sammen med andre borgere. Når dette gir friksjon, skyldes det særtrekk ved selve stedet som *sted*. Det skiller seg fra tidskategorien og er eksklusivt på den måten at to ting ikke kan være på samme sted samtidig uten at det blir trengsel. Rom kan deles og blir delt av nye mennesker og på nye måter. Men rom er også en knapphetsressurs, to mennesker kan ikke sitte på samme stol samtidig uten at den ene

sitter på den andre. En kvinne som sitter i en trapp ved en t-baneinngang og tigger, opptar helt konkret et rom og et sted, som da ikke kan brukes av andre. På samme måte er det med rom som deles. Når vi bruker et rom, for eksempel et sykehjemsrom, et kirkerom eller et byrom, bruker vi det på en måte som også preger dette rommet.

På samme måte gjelder det for den som planlegger et rom. Når man lager en benk, tenker man på hvem som skal sitte på benken. Når man bygger rom, er det noen brukere av rommene en har i tankene. Så skjer det at noen trenger seg inn i rommene utenfra, som fremmede. Da oppstår en kamp om rommene og om makten til å bestemme hvilke rom som skal finnes, og hvordan de skal finnes. Nonnene som etablerte katolske sykehus i Norge, kom fra en praksis hvor denne formen for etablering av større omsorgsinstitusjoner var mer vanlig enn i Norge på den tiden, men samtidig kom de i en tidsperiode hvor også samfunnet etablerte liknende praksiser. Det religiøst forankrede sykehuset ble oppfattet som fremmed, men de pasientene som ble en del av det, opplevde verdifull profesjonalitet. En ansatt på sykehjem må utvikle kompetanse om hvordan mange av pasientene kan tilhøre minst to forskjellige rom samtidig. Det normativt nødvendige er å anerkjenne begge rommene og å trene seg til å se på denne to- eller tredobbelte fremmedheten som en trening i det å tilhøre mange rom på en gang. Det er også en del av den felles menneskelighet.

Det radikale ved eksemplene i denne boken er kanskje å se på dem på samme måte som Isin ser på migranter. Den normativiteten som vokser frem av praksiser der vi deler rom, er en forpliktende etisk fordring, og derfor mener vi at det ligger til rette for å tolke og utvikle medborgerskap som et handlingsimperativ også i mange av de rommene som er satt i sentrum i denne boken.

Bokens analyser har vist at medborgerskap ikke er et entydig begrep, men i stedet er til forhandling. Anerkjennelse av nye medborgere er et resultat av nye innsikter, hvor de som har vært regnet som fremmede og utenfor, regnes som en del av et kulturelt og menneskelig mangfold, som en del av et større fellesskap, et «jeg» i et større «vi». Men heller ikke de nye mangfoldspraksisene er friksjonsfrie. Kvinner er ikke lenger regnet som fremmede i de fleste rom, men det finnes fremdeles rom hvor kvinner sjelden har likeverdig adgang. Bostedsløse er ofte vurdert som uønskede av de som for eksempel haster gjennom en togstasjon for å komme videre, på jobb eller hjem etter jobb. En person som bare sitter på en benk eller på et fortau, er i veien og blir ikke sett som en av «oss».

Å være fremmed og å være inkludert er både politiske og etiske kategorier, og det er romlige kategorier. Men i tillegg handler det også om følelsen av å være delaktig i et samfunn, av å være inkludert eller ekskludert. Den følelsesmessige dimensjonen ved medborgerskapet er tatt opp gjennom fenomenologiske analyser i flere av bokens kapitler. Vi kan ikke møte andre uten å være følelsesmessig engasjert på en eller annen måte. Både Ahmed og Nussbaum peker på at vi knyttes til de andre gjennom emosjoner, men også at avvisning og ekskludering bygger på følelser, som må bearbeides og imøtegås.

I Nussbaums bok *Political emotions* argumenterer hun nettopp for at reelt medborgerskap ikke kan skapes kun gjennom lovgivning og praktiske innretninger alene. Følelsene må, sier hun, tas på alvor også i politiske kontekster, fordi politiske følelser ligger til grunn også for ekskluderende mekanismer. Når borgere i Vestens nasjonalstater blir reddet av å se flyktninger i båter over Middelhavet, er redsel en følelse som kanskje ikke bunner i en opplevelse av at «de» ikke tilhører et større «vi», men som nettopp bunner i en ikke-bevisst erkjennelse, en intuitiv erkjennelse av at vi alle hører sammen i et større «vi».

Vi lever i en tid der nye fremmede krever og forventer å ta del i tryggere rom og minst likebehandling i rom som tidlige var reservert for noen utvalgte få. Vi håper vi med denne boken har bidratt med noen aspekter av den etiske fordringen som vokser frem når rom og nye deltakere utfordrer en bestående orden. Medborgerskap som en universell verdi får følger for både politikk og etikk. Men det har også daglige og hverdagslige følger for alle dem som arbeider og bor i de mer hverdagslige rommene vi har beskrevet i denne boken. Det universelle som vi mener er normativt forpliktende, vokser frem av konkrete kropp og rom og dagligdagse praktiser.

## Litteratur

- Arendt, H. (2004). *The origins of totalitarianism*. New York: Schocken.
- Isin, E. F. (2012). *Citizens Without Frontiers*. New York: Bloomsbury Academic
- Isin, E. F. & Nielsen, G. (Red.) (2008). *Acts of Citizenship*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Knott, K. (2010). «Space and movement» I: Knott, K & McLoughlin, S. *Disaporas: Concepts, intersections, identities*. New York: Zed Books s.79-86.
- Marshall, T.H. & Bottomore, T. (1992). *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.

- Nussbaum, M. C. (2013). *Political emotions: why love matters for justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Simonsen, K. (2005). *Byens mange ansigter – Konstruktion af byen i praksis og fortælling*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Simonsen, K. (2010). Rumlig praksis: Konstitution af rum mellem materialitet og repræsentation, fra antologien «Vendingen mot rummet», *Slagmark*, No. 57, pp. 35–58.



# Om forfatterne

**Marta Maria Espeseth** (marta.maria.espeseth@frelsesarmeen.no) Utdannet som frelsesarmeoffiser og lektor med kristendom, musikk og spesialpedagogikk i fagkrinsen. Ho har mastergrad i profesjonsetikk og diakoni, og er doktorgradsstudent ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Espeseth arbeider som korpsleiar (forsamlingsleiar) og undervisningskonsulent i Frelsesarmeen.

**Anne-Cathrine Grimsgaard** (cathrine.grimsgaard@inn.no) Høgskolelektor ved barnevernutdanningen på Høgskolen i Innlandet, avdeling Lillehammer. har Master i profesjonsetikk og diakoni. PhD kandidat ved Forskningscenter for barn og unges kompetanseutvikling, Lillehammer. Hun arbeider med en avhandling om barns erfaringer med å delta i samtalegrupper for barn som har psykisk syke og rusavhengige foreldre.

**Kjetil Hafstad** (kjetil.hafstad@teologi.uio.no) Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Dr. theol. Professor (emeritus) i dogmatikk (troslære). Viktige forskningsfelt: nyere systematisk teologi, pedagogiske teorier og historie, kontekstuell teologi og frigjoringsteologi.

**Adelheid Hummelvoll Hillestad** (adelheid.hillestad@ldh.no) Førstelektor ved Lovisenberg diakonale høgskole og doktorgradsstudent ved Det Teologiske Fakultet, UiO. Er utdannet sykepleier med videreutdanning i eldreomsorg og sosialantropolog.

**Birgitte Lerheim** (birgitte.lerheim@teologi.uio.no) Førsteamanuensis i teologi ved Universitetet i Oslo. Fagområdet hennar er religionspedagogikk og kyrkjeleg undervisning, men ho har òg publisert forskning innan etikk samt teologi, media og kultur. Ho er tidlegare redaktør av det religionspedagogiske tidsskriftet Prismet og den vitskaplege bokserien Prismet Bok.

**Inger Marie Lid** (ingermarie.lid@vid.no) Professor ved VID vitenskapelige høyskole, fakultet for helsefag. Har tidligere vært ansatt ved Høgskolen i Oslo og Akershus, fakultet for helsefag. Lid er utdannet teolog, med PhD i systematisk teologi. Hun arbeider innen funksjonshemmingsforskning, medborgerskap og universell utforming.

**Knut W. Ruyter** (k.w.ruyter@medisin.uio.no) Professor II ved Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo og avdelingsdirektør for De regionale komiteer for medisinsk og helsefaglig forskningsetikk ved Det medisinske fakultet, Universitetet i Oslo. Ruyter er utdannet teolog fra USA og har doktorgrad i etikk fra Universitetet i Oslo.

**Kaia S. Rønsdal** (k.d.m.s.ronsdal@teologi.uio.no) Post doc i diakonivitenskap, (Nordhost-prosjektet) ved Det teologiske fakultet, Universitet i Oslo. Hun jobber med ulike typer spørsmål knyttet til marginalitet og grenseerfaringer, og romlige forståelser og analyser av disse. Hun har primært arbeidet med marginalitet i det offentlige byrom, knyttet til for eksempel rusbrukere og tiggere, som innspill til sosialt arbeid og diakoni. Hun er særlig opptatt av romteori, fenomenologi og rytmeanalyse.

**Trygve Wyller** (trygve.wyller@teologi.uio.no) Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo. Dr. theol. Professor i diakonivitenskap og systematisk teologi. Viktige forskningsfelt: nyere systematisk teologi, diakoniforskning, profesjonsetikk, praktisk teologi, migration og teologi.