

1

Sårbarhet og fellesskap

MAGDALENE THOMASSEN

SAMMENDRAG Fenomenet 'sårbarhet' utforskes i en nærlesning av tekster fra en fenomenologisk filosofisk tradisjon. Innlevelsen i andres sårbarhetserfaringer er forutsetningen for å få del i en intersubjektiv verden (Husserl, Stein); å bli berørt i møte ansikt-til-ansikt med den ene andre åpner oss for det menneskelige ansvaret for alle (Levinas); sårbarheten viser oss vår gjensidige og politiske avhengighet av hverandre (Butler). Sårbarhet er et fellesmenneskelig grunnvilkår og en unik individuell erfaring.

NØKKELORD fenomenologi | innlevelse | relasjon | avhengighet | språk

ABSTRACT 'Vulnerability' is explored through a reading of texts from a phenomenological philosophical tradition. Empathizing with the vulnerability of the other person is a condition for partaking in an intersubjective world (Husserl, Stein); to be touched in the immediate encounter with the unique other opens up our responsibility for all the others (Levinas); vulnerability shows us our mutual dependence (Butler). Vulnerability is both a shared condition of human life and a unique individual experience.

KEYWORDS phenomenology | empathy | relation | dependency | language

INNLEDNING

Å elske, uansett hva, er å være sårbar. [...] Hvis du vil holde ditt hjerte intakt, må du sørge for å ikke gi det til noen [...]. Legg det ned i et skrin med lås. Men i skrinet [...] vil det forandre seg. Det vil ikke gå i stykker, det vil bli ubrytelig, ugjennomtrengelig, uforsonlig. (*Å elske er å være sårbar*, C. S. Lewis, 2012, s. 147)¹

1. Dette og alle følgende sitater fra ikke-norske kilder i litteraturlisten er i min egen oversettelse.

Slik kan altså *sårbarhet* innsirkles. Essensen i Lewis' betraktninger her er at sårbarhet er en *relasjonell term*, og at uten sårbarhet ville vi ikke være *menneskelige*. Sårbarhet er en integrert del av møte mellom mennesker, og for helse- og sosialarbeidere del av hva de daglig forholder seg til. Men hvordan forstår vi sårbarhet? Hvordan møter vi den? Hvem definerer den? Hvordan omtaler vi den?

En generell forståelse av sårbarhet er å oppfatte den som relatert til *i hvilken grad et system har evne til å tåle påkjenning og stress*. Sårbarhet blir knyttet til manglende motstandsdyktighet og robusthet, og impliserer *svakhet* i motsetning til *styrke*. I helse- og sosialfag oppfattes sårbarhet ofte som resultat av et samspill mellom *biologiske, sosiale, kulturelle og psykologiske faktorer* som disponerer for somatiske sykdommer, psykiske lidelser og diverse former for marginaliserings-erfaringer. I faglitteraturen omtales «sårbare grupper» og en person som sårbar i kraft av å passe inn i en slik gruppe. Når begrepet brukes som en karakteristikk av noe en person eller en gruppe personer «er», kan det oppleves både stigmatiserende og fremmed: De færreste ønsker å få sin identitet redusert til en ofte negativt ladet egenskap (sml. Grue, 2010, s. 97). Snarere må sårbarhet oppfattes som en *relativ størrelse*: En kan være sårbar i noen situasjoner og ikke i andre, i noen relasjoner og ikke i andre. Sårbarhet må defineres kontekstuellt: Mennesker *er* ikke sårbare, men de kan befinne seg i marginale eller sårbare *livssituasjoner* (sml. Kemit, 2018, s. 25, s. 30).

Det har vært en tendens de siste tiårene til å ville gå utover de ensidig negative konnotasjonene begrepet sårbarhet har vært forbundet med. Sårbarhet utforskes som en *ressurs* og et *fellesmenneskelig grunnvilkår*. Som en fellesmenneskelig erfaring er det å oppleve seg sårbar mulighetsbetingelse for medfølelse, innlevelse og ansvar, og derved for å skape fungerende menneskelige fellesskap.² Men om vi alle er sårbare, så er vi ikke alle *like* sårbare. I hvilken grad vi er beskyttet og ivarettatt i vår sårbarhet, er også svært ulikt fordelt. Nettopp å se at noen er i mer sårbare situasjoner enn andre, kan være en drivkraft til å engasjere seg i så vel helse- og sosialfaglig profesjonelt arbeid som i politisk endringsarbeid (Berg, Haugen, Elvegård & Kemit, 2018, s. 19).

Begrepet om sårbarhet er altså sammensatt: Sårbarhet er et fellesmenneskelig grunnvilkår – men er ulikt fordelt. Sårbarhet viser seg for oss i møter ansikt-til-

2. Forskningsprosjekter som har utforsket sårbarhet i denne forstand, er for eksempel prosjektet «Sårbarhet som styrke» ledet av professor Kirsti Malterud (Universitetet i Bergen). Prosjektets formål var å utforske hvordan sykdoms- og avmaktserfaringer kan omformes til personlig styrke (avsluttet i 2007). Se Malterud og Solvang, 2005. I sosialt arbeid har professor *Brené Brown* (The Graduate College of Social Work, University of Houston) vært en sentral bidragsyter i studiet av styrken ved å stå frem med sin sårbarhet.

ansikt – men imøtekommes med tiltak på politisk-strukturelt nivå. Sårbarhet kan omtales og språkliggjøres fra et innenfraperspektiv – eller fra et utenfraperspektiv. Begrepet om sårbarhet, i sum, står i spenningsforholdet mellom *allmenngjøring*, hvor fokus på det fellesmenneskelige risikerer å utradere det spesifikke ved den enkeltes sårbarhetserfaring, og *individualisering*, hvor fokus på den enkeltes annerledeshet risikerer å fungere fremmedgjørende og stigmatiserende.

Siktemålet med dette kapitlet er å utforske hvordan «sårbarhet» som fenomen kan forstås både som en fellesmenneskelig erfaring og som en unik erfaring for den enkelte, og hvordan «sårbarhet» som analytisk begrep kan fungere på både individnivå og samfunnsnivå. *Metodisk* vil jeg utforske fenomenet «sårbarhet» ved å sammenholde noen filosofiske arbeider som kan bidra til å belyse, nyansere og kanskje utvide dette komplekse begrepet. Snarere enn en kritisk drøftende tilnærming vil jeg i en nærlesning av refererte tekster vise hvordan disse kan utdype og utfylle hverandre i forståelsen av «sårbarhet». Gjennomgående vil innspillene til forståelse relateres til møter med sårbarhet i helse- og sosialfaglig praksis.

I det som følger, vil jeg først se på (1) hvordan en fenomenologisk filosofisk tradisjon løfter frem *sårbarhetserfaringenes fellesmenneskelige karakter*. Dette videreføres i (2) et søkelys på *møte ansikt-til-ansikt* som den grunnleggende hendelse hvorfra også (3) *vår gjensidige avhengighet i kollektive og politiske samfunnsstrukturer* avledes. Deretter vil spørsmålet om (4) muligheten av å formulere et *sårbarhetens språk* synliggjøre spenningsforholdet mellom allmenngjøring og individualisering av sårbarhetserfaringer. Avslutningsvis vil jeg peke på noen mulige konsekvenser av disse bidragene til forståelse for møte med sårbarhetserfaringer i praksis.

I EN FELLES VERDEN

En teoritradisjon som har vært trukket inn i refleksjoner over sårbarhet i menneskelige og mellommenneskelige forhold, er *fenomenologien*.³ Fenomenologien kjennetegnes ved sin konkrete tilnærming til studiet av vår erfaring av verden og av andre mennesker. Utgangspunktet for fenomenologisk teori slik den tysk-østerrikske filosofen Edmund Husserl (1859–1938) utformer den, er å undersøke nettopp *fenomener* i verden slik de fremtrer i vår mest umiddelbare erfaring

3. Et eksempel er forskningsgruppen «*Samhandling med sårbare grupper i et fenomenologisk perspektiv*» ved Høgskolen i Molde, hvor hovedfokus er rettet mot «sårbare grupper innen helse- og sosialvesenet» (siteret fra nettsiden). Det fenomenologiske perspektivet er her knyttet til en «livsverdensforskning» som tar opp problemer knyttet til praktiseres og brukes konkrete erfaringer, og som eksplisitt diskuterer forskningens filosofiske forutsetninger.

av dem. Forut for enhver teoretisk refleksjon eller bestemmelse opplever vi gjenstander som strukturerte helheter, som et «noe» som har mening som noe bestemt: Umiddelbart gjenkjenner jeg en seng når jeg kommer inn på et sykeværelse, jeg ser ikke en tilfeldig sammenrasking av materialer. Rundt vinduet ser jeg gardinene som folder seg nettopp i sin stofflighet og form, jeg ser ikke bare et anonymt felt av farger. Kontorstolen er nettopp dét: en stol av en viss type, ikke først og fremst et konglomerat av metall, stoff og hjul. Forut for enhver analyse erfares fenomenene med alle sine egenskaper som helhetlige meningsbærende størrelser (sml. Thomassen, 2006, s. 82f., s. 170f.).

I denne umiddelbare og primære opplevelsen erfares fenomenet fra et *førstepersonperspektiv* og persiperes fra en bestemt *posisjon*: Derved blir *kroppsligheten* sentral i Husserls fenomenologi. Kroppen er det absolutte startpunkt for enhver erfaring, den er det «'her' som enhver erfart gjenstand er *orientert* i forhold til» (Zahavi, 2003, s. 55). Slik er kroppsligheten forutsetningen for å erfare verden. Min opplevelse av den levde kroppen – den kroppen jeg *er* – er avgjørende også for erfaringen av at den verden vi umiddelbart oppfatter og lever i, er en verden av andre mennesker (Husserl, 1950, 1954).

Å MØTE DEN ANDRES SÅRBARHET

De tidlige fenomenologene videreutviklet Husserls teori om den levde kroppen som orienteringssentrum i verden og som mulighetsbetingelse for intersubjektiv erfaring. Vår kroppslige tilstedeværelse i verden gjør at vi gjenkjenner andre kropp-er som subjektiviteter med liv og følelser. Ikke minst har Edith Stein (1891–1942) og hennes teori om «innføling», innlevelse eller empati vist seg relevant for profesjonsfagene. For eksempel understreker Fredrik Svenaeus at Steins bidrag er et godt utgangspunkt for medisinsk etikk, fordi hennes fenomenologi «gjør det mulig å vise at erfaringsbasert kunnskap om pasienten som en person er avgjørende for medisinsk praksis». Empatiens utgangspunkt «er ikke den 'medisinske kroppen' – altså kroppen forstått som en rekke og et system av biologiske funksjoner som eventuelt er i uorden – men pasientens 'levde', uttrykksfulle kropp» (Svenaeus, 2017, s. 162). Steins arbeider har også vært brukt i analyser av mer spesialiserte helse- og sosialfaglige problemstillinger, for eksempel møte med pasienter med demens (Lebech, 2015) eller med psykiske lidelser (Lebech, 2017).

I dagligtale forbinder vi «empati» med en evne til å sette seg inn i den andres opplevelse, å føle med den andre og å kunne gi uttrykk for denne innlevelsen i møte med den andre personen. Empati kan i utgangspunktet gjelde enhver følel-seserfaring, like så vel lykke og glede som smerte og sorg. I helse- og sosialfaglig

praksis er det ofte når mennesker står i utfordrende livssituasjoner med følelsesmessige belastninger, at vi møter dem. Ulike teorier om begrepet «empati» kan gi oss innfallsvinkler til bedre å forstå hva som skjer i møte med menneskers eksponerte sårbarhet. I sin avhandling *Zum problem der Einfühlung* (1917) utforsker Edith Stein empati – *Einfühlung* – som en særegen *erfaringsform* og en egen form for *erkjennelse*, grunnlag for all erfaring og forståelse av andre mennesker (sml. Thomassen, 2014, s. 29–64). Hun analyserer empatisk erfaring som *en tredelt prosess* som går fra en umiddelbar opplevelse av den andres følelestilstand, via å bli ledet og «trukket inn» i personens egen opplevelse, frem til en gjenkjennelse som identifiserer og derved får kunnskap om hvilken type opplevelse dette er.

INNLEVELSENS TRE STADIER

Slik Stein beskriver den, er opplevelsen av empati i møte med den andre i første omgang en *umiddelbar* opplevelse: Når jeg empatisk oppfatter for eksempel en annens smerte, er det ikke noe jeg slutter meg til. Det er ikke slik at jeg forestiller meg hva denne smerten kan være, eller at jeg tenker på lignende situasjoner jeg har sett, eller som jeg selv har erfart en gang. Opplevelsen av den andres smerte dukker opp «med et slag» som en smerte som er levende, «her-og-nå nærværende», men som ikke er min egen (1917, s. 15f.). Dette er innlevelsens *første* trinn.

For å få klarhet i hva dette «fenomenet» er, må denne første, umiddelbare opplevelsen «fylles ut» i et *neste* trinn, og det er her det særegne ved «innfølingen» skjer: Når jeg retter meg mot den andres opplevelse, vil innholdet i den andres opplevde følelse «trekke meg inn i seg», jeg er så å si side om side med den andre personen på samme opplevelseshet: «*ved innholdets subjekt i dets sted*» (1917, s. 19). Den andres opplevelse har ikke lenger utvendighetskarakter som når jeg betrakter et objekt: innholdet i den andres opplevelse er gitt meg «*inderlig*». Det forblir allikevel et klart skille mellom den andres og min egen opplevelse: Jeg åpner meg mot den andre som nettopp *annen* enn meg. Stein understreker at empati ikke dreier seg om en form for sammensmeltning eller «*enhetsfølelse*» (1917, s. 27f.). Det dreier seg ikke om å bli ett med den andre, men om å la sin egen opplevelse tre til side for å la seg «*lede*» av den andre. Empati er også forskjellig fra medfølelse (1917, s. 25f.). Medfølelse er *min* følelse i møte med den andres smerte. I «*innfølingen*», derimot, lever jeg med i den *andres* følelse.

I et tredje og *siste* trinn i den empatiske prosessen kan vi identifisere hva den andres følelse er: «bare etter den i fullføringen vellykkede klargjøring, står innholdet igjen for meg som et objekt» (1917, s. 19).

I denne prosessen er den andres opplevelse ikke gitt meg på samme direkte, levende måte som min egen. Samtidig er den andres følelsestilstand altså ikke noe jeg bare slutter meg til eller forestiller meg. Det er fordi den empatiske innlevelsen er *vendt mot og trukket inn* i den andres følelsesopplevelse, at den også kan gi *kunnskap* om den andre. Empati som en særegen form for erkjennelse slik Edith Stein utforsker den, utspiller seg nettopp i denne forbindelsen mellom direkte og indirekte erfaring hvor *jeg berøres av en annen enn meg selv som gir seg til kjenne* (1917, s. 20). Det er dette som gjør det mulig å ta del i hverandres opplevelser og å dele en felles verden.

ET FORUTSETNINGSLØST MØTE

Hva kan Steins beskrivelser av det empatiske møte med den andre bidra med til utøvelsen av en praksis? Vi gjenkjenner i Steins analyser det fenomenologiske kravet om *forutsetningsløshet*: Vi kan empatisk sette oss inn i andres sårbarhets-situasjoner bare ved å sette oss selv til side, ved å «sette parentes» rundt vår naturlige innstilling, formet av så vel erfaring som av teori. «Innfølingen» krever å sette til side all den viten og kunnskap vi mener å ha om et fenomen – i dette tilfellet om den personen vi møter i vår praksis. En slik «setten til side» (*epoché*) kan være utfordrende for profesjonelle praktikere: Er det ikke ved hjelp av vår fagkunnskap vi kan møte den andres situasjon og behov? Skulle den andres sårbarhet gjøre våre profesjonelle kunnskaper og ferdigheter irrelevante? Slik er det selvfølgelig ikke. Steins teori om empati retter imidlertid søkelyset mot et nivå *forut for* vår fagkunnskap, et nivå som er avgjørende for evnen til å møte personer i praksis. Uheldet å møte den andres sårbarhet er noe annet enn å imøtekomme instrumentelle behov. Det empatiske møtet er grunnlag og utgangspunkt for så å kunne gå videre i et arbeid hvor alle våre kunnskaper og erfaringer også vil spille med.

BERØRT AV DEN ENE

I Edith Steins komplekse beskrivelser av det å leve seg inn i den andres opplevelse er empati en *aktiv prosess*. Gjennom hvert av de tre trinnene i innfølingshandlingen kreves det en *rettethet*, en *innstilling* – eller kanskje en *omstilling* – av meg selv som erfarende subjekt for å kunne ta del i den andres følelsestilstand. Filosofen Emmanuel Levinas (1906–1995) kan synes å snu om på denne posisjonen: Å møte den andres sårbarhet er noe som *skjer* med meg, noe som *rammer* meg, sier Levinas (1974, s. 127f.). Det er ene og alene påkallelsen som utgår fra «den Andres Ansikt» som åpner det intersubjektive feltet og gir meg å svare på anropet

fra den andres sårbarhet. Det er altså en bevegelse som ikke går fra meg til en annen, men fra en annen til meg. Helt uavhengig av min egen aktive innstilling kan jeg *passivt bli berørt* i møte med den andre. Slik sett radikaliserer Levinas det som allerede Stein fremhevet: at i innfølende empati er det den andre som *leder* min erkjennelse. Å bli berørt av den andres sårbarhet er ikke noe jeg velger eller går inn i med viten og vilje, det skjer så å si *på tross av* meg selv (1974, s. 65f., s. 130). Hvordan er dette mulig?

EGEN SÅRBARHET SOM MOTTAKELIGHET

Som Edith Stein skriver Levinas i forlengelsen av en fenomenologisk tradisjon, og han videreutvikler tanken om den levende, levde kroppen som mulighetsbetingelse for intersubjektiv erfaring. Levinas beskriver vårt primære forhold til verden som en sanselig nytelse og lykke ved det «å leve av ...», å mota alt det som omgir oss (sml. Levinas, 1996, del II). Nytelsen «nærer livet» (1996, s. 104f.). Iboende i kroppsligheten og sanselighetens lykke ligger imidlertid også opplevelsen av sårbarhet, av å være utsatt. Alt dette jeg «lever av ...», det jeg er avhengig av for både lykke og livets opprettholdelse, vil det være gitt meg også i morgen?

Kroppsligheten som setter meg i en mottakerposisjon i tilværelsen, gjør meg i stand til å åpne meg for å motta også den andre: Jeg-ets opplevelse av usikkerhet, av å være truet i sin livsutfoldelse, skaper en sensitivitet, et indre rom som muliggjør at det andre mennesket kan møtes i sin konkrete kroppslighet og sårbarhet: «Kroppen [er] selve mottakeligheten [...] å være eksponert for sykdom, lidelse og død er å være eksponert for medlidenhet» (1996, s. 139, note). Opplevelsen av min egen kroppslige sårbarhet danner altså utgangspunktet for å bli *berørt* av den andre. Selv å være utsatt for lidelse åpner for med-lidelse.

ANDRES SÅRBARHET SOM FORDRING

Den andres sårbarhet avtegner seg i «Ansiktet». Levinas beskriver denne sårbarheten som en ekstrem utsatthet, som «å være prisgitt, å eldes, å dø; mer naken enn nakenheten; fattig, hudens rynker, spor av seg selv» (1974, s. 112). Samtidig ligger det i «Ansiktet» en fordring og en befaling, en «absolutt autoritet», fremhever Levinas: «Den andres ansikt, uten tilflukt, uten sikkerhet, utsatt for mitt blikk i sin svakhet og sin dødelighet, er også det som befaler meg 'Du skal ikke drepe'. [...] Ansiktet er fullt og helt svakhet og fullt og helt autoritet» (i Robbins, 2001, s. 215). Vi berøres av den andre i et møte som åpner for både *voldens* og *godhetens* mulighet.

Som sårbart er mennesket utsatt nettopp for mulig vold, lidelse og død. Men «Ansiktet» fremviser også det ingen kan gjøre vold på eller utslette, nemlig den andre personens absolutte *annerledeshet*: «Det absolutt Annet, det er den Andre [...] den Andre er en Fremmed som forstyrrer hjemmet. Men Fremmed betyr også fri. Overfor den fremmede har jeg ingen makt. Selv om han står til min rådighet, unngår han helt grunnleggende mitt grep» (1996, s. 29). Den befalingen som utgår fra Ansiktet, ligger i selve denne fremmedheten, i en «etisk motstand» som volden ikke kan overvinne: Jeg kan ta livet av den andre, men ikke utslette friheten i den andres *annerledeshet* (1996, s. 194f.).

I den andres nærhet blir jeg umiddelbart innsatt i et ansvar for den andre: «subjektiviteten er [...] å være utsatt for andre, sårbarhet og ansvar i de andres nærhet» (1974, s. 97). Slik er det den andres sårbarhet som åpner også for det *gode* mennesker imellom. Levinas utarbeider en tenkning om *det etiske* som vi ikke skal forfølge her. For vårt tema – sårbarhet slik vi erfarer den i praksis – er det møte med den andre som «den Fremmede» som er av spesiell interesse.

DEN ANDRES FORRANG

«Ansiktet», som er Levinas' kanskje mest kjente metafor, betegner nettopp det ved den andre som forblir fremmed, ukjent, adskilt og på uendelig avstand fra meg. Ansiktet «overskrider *det Andres idé i meg*» og går derved hele tiden utover alt jeg kan forestille meg og begripe (1996, s. 42, s. 29). Dette betyr at den andres sårbarhet påkaller meg helt uavhengig av hvorvidt jeg kan sette meg inn i personens situasjon eller ikke, altså helt uavhengig av min empatiske innlevelse. Som Edith Stein påpeker også Levinas at jeg berøres av den andre på et nivå *forut for* kunnskap og begrepslig erkjennelse. Men Levinas går lenger; jeg berøres av den andre forut for ethvert initiativ fra min side, derved også forut for all intuitiv empati. Forut for enhver vurdering og ethvert valg innsetter den andre meg i det etiske rommet som all sosial samhandling utspiller seg innenfor. «Ansiktet» henvender seg til meg i sin sårbarhet, og Levinas beskriver det som om jeg *passivt*, i ren lydhørhet og i ubetinget åpenhet bevegges til å svare, uten å kunne formulere verken hva eller hvordan og før jeg overhodet får tenkt meg om.

Levinas' tekster kan være tunge å trenge inn i, men hans filosofi har fått et stort nedslagsfelt i helse- og sosialfag. En kan jo undres: Hvorfor denne store interessen for en så vanskelig tilgjengelig filosof? Kanskje nettopp fordi Levinas *radikalt forflytter blikket fra meg selv til den andre*. I analyser av praksis og i en tenkning om menneskers sårbarhet står vi i fare for å bli mer opptatt av hvordan vi *selv* kan komme den andre i møte, enn av hvordan den *andre* faktisk opplever sin situasjon.

Å ta inn over seg Levinas' tenkning kan bidra til å fri oss fra vårt eget i møte med den andre, altså å bli nærværende der den andre er. Levinas' filosofi gir ingen retningslinjer for hva vi skal gjøre, og hvordan vi skal handle, men appellerer til en åpen mottakelighet for den andre i hans eller hennes unike situasjon der og da. I forlengelsen av Levinas' refleksjoner kan vi bli minnet om at personene vi møter i praksis, alltid vil være annet og mer enn hva vi kan definere, få kjennskap til og forstå, at hver enkelt er unik, uuttømmelig: Inne i hver enkelt «åpner seg hvelv etter hvelv uendelig» (Tranströmer, 2011, s. 173).

LEVELIGE LIV FOR ALLE

Så langt har vi oppholdt oss ved hvordan vår egen og andres sårbarhet kan åpne opp møter ansikt-til-ansikt mennesker imellom og innsette oss i en ansvarsrelasjon i tilværelsen. Med utgangspunkt i det direkte nærværet av den andre personen har vi sett grunnleggende modeller for hvordan mennesker kan *angå* hverandre. Implikasjonene av disse modellene i det sosiale livet er imidlertid ikke begrenset til ansikt-til-ansikt-relasjonen alene.

FRA DEN ENE TIL DE MANGE

For Levinas er det å bli berørt av den andre mulighetsbetingelse for konstruksjonen av menneskelige fellesskap også på samfunnsnivå. Å bli konfrontert med ansvaret i møte med den *ene* er forutsetningen for å kunne engasjere seg i rettferdighet for de *mange*, påpeker han: «Jeg tror at alle ting begynner som om vi kun var to. Det er viktig å erkjenne at rettferdighetens idé alltid forutsetter at det finnes en tredje person⁴. Men fra starten er jeg i prinsippet opptatt av rettferdigheten fordi den andre har et ansikt» (Levinas, 2002, s. 45). Det er, understreker han i en annen tekst, «mitt ansvar stilt overfor et ansikt som angår meg som absolutt fremmed [...] som utgjør det menneskelige fellesskapets opprinnelige faktum» (1996, s. 211).

Slik forstått er rettferdighet på samfunnsnivå alltid *avledet* fra ansikt-til-ansikt-relasjonen på individnivå. Å anerkjenne menneskenes sårbarhet er en forutsetning for individuell ansvarlighet, men også for kollektiv solidaritet. Om den ene andre har forrang, innebærer det på ingen måte å «undervurdere *det politiske*», under-

4. Det er tematikken knyttet til «den tredje» som introduserer de ofte underkommuniserte politiske og samfunnmessige dimensjonene i Levinas' filosofi. Se f.eks. 1996, s. 209f. og 1974, s. 200–207. Se også M. Abensour, 2011.

streker Levinas (1974, s. 215). Møte med den ene andre blir en *kontinuerlig kritisk instans* opp mot samfunnsnivåets politiske og teoretiske strukturer (sml. Thomassen, 2016). Men likeledes som Levinas' filosofi ikke er handlingsveiledende for hvordan vi kan møte den andre i praksis, går han heller ikke videre til å utforske hva det absolutte ansvaret i møte med sårbarheten i «den Andres Ansikt» konkret kan bety på politisk nivå. Det er det imidlertid andre som har latt seg inspirere til å gjøre. En av disse er den amerikanske forskeren Judith Butler. I artikkelsamlingen *Precarious Life* – altså *Sårbart liv* – er det den politiske situasjonen etter «9/11», terroraksjonen mot World Trade Center 11. september 2001, som danner utgangspunktet (Butler, 2004). I denne aksjonen ble det gjort vold på USAs suverenitet, grensene for dets territorium ble overskredet, og landet var utsatt for en ulidelig sårbarhet og store menneskelige tap. Butler beskriver ulike reaksjonsmønstre som sorgen og frykten etter denne traumatiske hendelsen ledet til.

EN UOMGJENGELIG GJENSIDIG AVHENGIGHET

De første dominerende reaksjonene i USA, hevder Butler, iverksatte diverse strategier for å *umenneskeliggjøre* den Andre. Hun beskriver blant annet hvordan media her spilte en viktig rolle (2004, s. 141f.). Retorikken rundt «krigen mot terror» og kravet om gjengjeldelse bidro effektivt til å skape et *vi-dem*-scenario hvor frykt og behov for kontroll satte strenge rammer for hva som kunne sies og vises i offentligheten. For eksempel kunne en aldri omtale eller vise bilder av den andre partens døde eller sårede i krigshandlinger, eller av de andres sørgende kvinner og livredde barn: Deres stemme skulle ikke høres, de skulle ikke sees – og deres liv skulle ikke sørges over (sml. 2004, s. 36f.). I medias offentlighet ble det et stilltende forbud mot å fremstille motparten som vanlige mennesker som *oss*. Butler påpeker at hva som kan sies og vises, er tett knyttet til hva som kan *levs*: til hvilke liv som regnes som menneskelige liv (2004, 32f.). Mekanismer som bestemmer hvilke typer mennesker som kan *sørges* over eller ikke, «produserer og opprettholder visse ekskluderende oppfatninger av hvem som er normativt menneskelige; hva som gjelder som et levelig liv og en sørgbar død» (s. xiv–xv). På denne måten opprettholdes voldens og krigens retorikk, ved enten å deformere eller å skjule det menneskelige «Ansiktet» i Levinas' betydning (2004, s. 36–37, s. 143).

Det finnes imidlertid andre mulige reaksjoner på en slik ekstrem sårbarhetserfaring – reaksjoner som «krever tålmodig politisk refleksjon», påpeker Butler (2004, s. xi). Å bli påført skade i et på denne måten overrumplende og tilsynelatende vilkårlig angrep kan la oss se «at der er andre der ute som mitt liv avhenger av, folk jeg ikke kjenner og kanskje aldri vil kjenne. Denne grunnleggende avhengigheten

av anonyme andre er ikke en betingelse jeg kan velge bort. Ingen sikkerhetsrutiner vil kunne forhindre den» (s. xii). Å anerkjenne en felles sårbarhet hvor vi er avhengige av hverandre ikke bare lokalt, men også globalt, kan lede videre til politiske innsikter. Å bli beskadiget kan gi anledning til å reflektere over hvordan sårbarhetshendelser fordeles: «hvem andre som er utsatt for grenseoverskridelser, for uventet vold, for tap og frykt, og på hvilke måter dette skjer» (s. xii). Heller enn å gi opphav til rop om krig og militær gjengjeldelse kan da skadeerfaringene slik de avdekker vår uomgjengelige avhengighet av hverandre, danne utgangspunkt for å utforske hvordan globale politiske fellesskap kan realiseres.

SÅRBARHETENS RELASJONELLE BÅND

Veien fra reaksjoner på «9/11» til helse- og sosialfaglig praksis kan kanskje synes lang. Men det disse refleksjonene og analysene berører, er spørsmål om hvordan vi som *samfunn* møter det sårbare. Hva bidrar til at noen liv blir mindre «sørgbare» enn andre, at noen berøves en stemme, at noen usynliggjøres? Og hvilke politiske strukturer og politiske handlinger kan motvirke dette? Hva skal til for å gi sårbarhetserfaringer en stemme inn i våre velferdsordninger og -praksiser? Slike spørsmål angår helse- og sosialarbeideres ansvarsområder og settes på spissen i deres mest dagligdage praksisutfordringer.⁵ Politisk sett, påpeker Julia Kristeva, er det «kjennskap til og anerkjennelsen av den andres sårbarhet, snarere enn den andres fortrefelighet, som utgjør det demokratiske båndet» (Kristeva 2008, sitert i Kristeva & Engebretsen, 2010, s. 23).

Også Butler fremhever at det er vår *kroppslige sårbarhet* som innsetter oss i den sosiale verden: «Tap og sårbarhet synes å følge av at vi er sosialt konstituerte kropp; når vi er knyttet til andre, står vi i fare for å miste disse tilknytningene, når vi er blottlagt for andre, står vi i fare for vold i kraft av selve denne eksponeringen» (2004, s. 20). Når vi sørger over tapet av et menneske, «eller et sted, eller et fellesskap», avdekkes nettopp at vi er knyttet til andre med et bånd som gjør oss til den vi er. Sorg er ikke bare en privat eller personlig affære; sorgen utvikler en sensitivitet for sammensatte politiske fellesskap og viser til «relasjonelle bånd som har konsekvenser for forståelsen av grunnleggende avhengighet og etisk

5. For bare å gi ett av mange mulige eksempler – idet jeg skriver dette, slår førstedsideoverskriften i dagens avis mot meg: «Arbeidspress svekker tilbudet på sykehjem: Bestemor får ikke gå på tur.» En undersøkelse viser at halvparten av beboerne på sykehjem blir tatt med ut på tur en gang i måneden eller sjeldnere. «Både kyr og innsatte i fengsel har lovbestemt at de skal ut hver dag. Det har ikke eldre», sier Jette Dyrnes (*Klassekampen*, onsdag 3. oktober 2018, nr. 228, uke 40. årgang 50).

ansvarlighet» (2004, s. 22). Dette betyr at sårbarhet og sorg ikke først og fremst innebærer negative tap, men er nøkkelhendelser som lar oss bli til som sosiale vesener. Evnen til å føle tapet av den andre gjør oss *menneskelige*. Inspirert av Levinas understreker Butler at utgangspunktet for en slik menneskeliggjøring er møte med et «Ansikt»: «Å besvare ansiktet, å forstå dets mening, betyr å vekkes til det som er sårbart i et annet liv eller, snarere, sårbarheten i livet selv» (2004, s. 134). I denne forstand kan vi snakke om *en produktiv sårbarhet*: sårbarhet som en ressurs og en forutsetning for sosiale fellesskap som vil fremme levelige liv for alle.

SÅRBARHET, SPRÅK OG IDENTITET

Sårbarhetserfaringer kan altså åpne for innsikt og for engasjement i sosiale fellesskap også på samfunnsnivå – men det skjer ikke automatisk. For å være en produktiv kraft må sårbarheten *uttales, gjenkjennes og anerkjennes*, hevder Butler (2004, s. 36, s. 43). Selve språket vi bruker, står her på spill. Vi må ikke bare *tenke* annerledes, vi må også *omtale* annerledes. For eksempel, påpeker Malterud og Solvang, kan en biomedisinsk tradisjon utfordres til å «stille spørsmål ved noen grunnleggende begreper som normal *versus* patologisk», og flytte oppmerksomheten «fra risiko og svakhet til styrke og ressurser. Vende sårbarhet til et potensielt aktivum» (Malterud & Solvang, 2005). Både helse- og sosialfaglige profesjoner og produsenter av offentlige og politiske diskurser kan utfordres til å granske hvordan grupper og personer omtales, hvordan begreper som helse, normalitet, utenforskap, og andre, brukes og defineres – altså *hvordan sårbarhet kan komme til orde*.

Men å formulere et «sårbarhetens språk» er verken enkelt eller entydig. Å undersøke de språklige betingelsene for at sårbarheten kan bli hørt, vil snarere være en alltid uavsluttet prosess. To eksempler fra artikler publisert i antologien *Annerledeshet. Sårbarhetens språk og politikk* (Kristeva & Engebretsen, 2010) kan illustrere dette. Begge eksemplene gjennomfører en analyse av offentlige dokumenter. Den første artikkelen analyserer veilederen *Et inkluderende språk*, publisert av Arbeids- og inkluderingsdepartementet i 2007 (Ilstad et al., 2010). Den andre artikkelen analyserer *NOU 2001: 22 Fra bruker til borger* (Engebretsen & Haldar, 2010). Begge de analyserte dokumentene går altså rett inn i arbeidet med en *språkliggjøring* i møte med sårbarhetserfaringer – og analysene viser hvor tvetydig og motsetningsfylt dette arbeidet kan være. Artikkelforfatterne understreker at siktemålet deres ikke er å vurdere hvorvidt dokumentene de analyserer, oppfyller sitt selv pålagte mandat eller å foreslå en «ny og bedre» språkliggjøring.

Først og fremst vil de vise kompleksiteten og det alltid åpne og uavsluttede i språkpolitiske strategier.

DE FLERTYDIGE DISKURSENE

Den første teksten som analyseres – *Et inkluderende språk* – vil utvikle et nytt og nettopp inkluderende språk i møte med annerledeshet, i dette tilfellet primært ikke-vestlige innvandrere. Intensjonen er prisverdig. Teksten etablerer et «vi» som stadig kan bli bedre, som kan unngå «dårlige formuleringer» uttalt på «feil premisser», og som kan nå frem til presist å velge «rett ord til rett tid». Men hvem er dette «vi-et»? Og hvem er «de andre» som risikerer å stigmatiseres? Og hva er dette «rette ordet»? Allerede i utgangspunktet produserer prosjektet den dikotomiseringen som et «inkluderende språk» har til hensikt å overskride – det inkluderende språket fungerer som «en produksjon av annengjøring» (Ilstad et al., 2010, s. 273f.). Ved disse påpekningene vil forfatterne demonstrere «umuligheten av enhver politisk norm for korrekt språkbruk og understreke behovet for å holde språket åpent for kontinuerlig politisk refleksjon» (Ilstad et al., 2010, s. 270).

Den andre teksten – *Fra bruker til borger* – oppfattes som «et epokegjørende bidrag til funksjonshemmedes likestilling» (Engebretsen & Haldar, 2010, s. 196). NOU-en stiller seg kritisk til den tradisjonelle medisinske modellen i forståelsen av funksjonshemming, og analyserer hvorvidt retten til deltakelse og medvirkning for alle kan sies å være reell i dagens samfunn (s. 202, s. 208). Når artikkelforfatterne velger å analysere dette dokumentet, er det ut fra en tanke om at tekster og teksters intensjoner alltid er flertydige. De vil «undersøke sprekken, flertydighetene og selvmotsigelsene i denne gode og veldokumenterte utredningens resonnemerter», og derved «undersøke sprekker og konflikter i *den tenkningen teksten målberer*» (s. 197). Mer spesifikt reises spørsmålet om den nye og inkluderende språkbruken utredningen setter i tale, er entydig frigjørende, eller om den også har utslag som kan virke begrensende (s. 195). Det er primært i *subjektforståelsen* – i menneskesynet – at «sprekkene» i diskursen lokaliseres.

Å HJEMSØKES AV ET «VI» OG ET «DE»

Allerede utredningens tittel signaliserer to ulike subjektposisjoner, nemlig «bruker» og «borger». Fra å være *bruker* som kjemper for sine rettigheter, skal alle ha rett til å bli *borger* som deltar i offentlige anliggender til beste for fellesskapet. Krav og plikter følges ad (Engebretsen & Haldar, 2010, s. 204). Den «sosiale modellen» i forståelsen av funksjonshemming peker på at funksjonshemming ikke

først og fremst dreier seg om en tilstand, men om *funksjonshemmende barrierer i samfunnet*. Utredningen tilfører imidlertid et *aktørperspektiv* til denne modellen: begrepet om et aktivt og autonomt subjekt som er ansvarlig for seg selv og ikke er prisgitt sine omgivelser. Det er med vekten på aktørbegrepet at «teksten hjemses av sin egen kritikk», ifølge artikkelforfatterne (s. 202). Den fremsetter et ideal om et maksimalt fungerende subjekt, definert ved sin ytende relasjon til offentligheten: «Det deltakende, aktive, skapende borgersubjektet som ser utover sin egen situasjon og yter i samsvar med 'det store fellesskapets interesser', fremstår som den norm alle mennesker skal strebe etter» (s. 204). Ved en helhjertet støtte til idealet om et individ definert ved sin offentlige deltakelse, aktivitet og produksjon slår utredningen ring om «et 'vi': Et 'vi' av subjekter med vilje til aktivitet og autonomi uansett funksjonsnivå». Derved etableres også et «de»: «De sårbare, hjelp-trengende, uvirksomme» (s. 208f). En dekonstruktiv tekstanalyse viser altså at det er én posisjon som utestenges av det nye og inkluderende språket: Det å være en sårbar og hjelp-trengende klient (s. 30, s. 211).

FRA ALLMENNGJØRING TIL ALMINNELIGGJØRING

Kanskje signaliserer disse analysene at der er *grenser for allmenngjøring*; det er grenser for hva vi kan sies å ha til felles, og det er grenser for hva vi deler av sårbarhet. Et språk som inkluderer oss alle i sårbarhetskategorien, vil kunne bety å underkjenne forskjeller og utradere våre unike individuelle måter å leve i verden. Jan Grue fremhever dette når han reflekterer over språkets rolle i identitetsbygging: Hvordan kan man som funksjonshemmet «finne en stemme og en posisjon i det offentlige rom»? (Grue, 2010, s. 84). Språklige merkelapper og kategoriseringsmekanismer har fra et *utenfraperspektiv* definert den funksjonshemmede som *annen* i en lang historie av marginalisering og stigmatisering. Motsatsen til å snakke *om* den andre eller *til* den andre, er å kunne snakke *som* den andre, altså fra et *innenfraperspektiv* (s. 86). En sentral faktor i identitetsbygging er retten til å snakke *selv*, retten til selv å avgjøre på hvilke premisser man snakker, og fra hvilket utgangspunkt, og retten til å kunne påvirke hvordan man blir omtalt av andre. Da hjelper det lite å allmenngjøre sårbarheten: «noen av oss ser uansett radikalt annerledes ut, er vesentlig annerledes, annerledes på en måte det er like meningsløst å forsøke å tenke bort som det er formålsløst å skjule.» Subjektet som «er funksjonshemmet og vet det», lever med en sårbarhet som ikke deles av dem som må oppfordres til å lære sin (indre) sårbarhet å kjenne (s. 96–98).

Grue foreslår *alminneliggjøring* som alternativ til både allmenngjørende og fremmedgjørende språkbruk (s. 98): Funksjonshemming – så vel som andre sårbar-

hetserfaringer – er distinkte former for erfaring som fremviser både likheter med og forskjeller fra andre erfaringer. Slike spesifikke erfaringer kan ikke allmenngjøres. Men dette har de faktisk til felles også med *alle andre* erfaringer. Alminneliggjøringen anerkjenner nettopp at hvert enkelt menneske, «funksjonshemmet eller ikke, opplever sin livssituasjon på en spesifikk måte». Målet må være å språkliggjøre denne spesifisiteten (s.100f.). Kanskje kan vi si at *allmenngjøring* og *individualisering* møtes i alminneliggjøringen. Det vi har felles, er at enhver identitet er som andre identiteter: annerledes og unik.

TIL AVSLUTNING

I forlengelsen av C.S. Lewis' poetiske betraktning ble 'sårbarhet' innledningsvis definert som en *relasjonell* term – sårbarhet gjør oss *menneskelige*. Alle de teoretiske bidragene vi videre har sett på, utdyper dette perspektivet fra forskjellige innfallsvinkler. Det er vår felles sårbarhet som innsetter oss i den sosial verden. Og det er den andre personen som åpner denne verden for meg, som utfordrer meg og bryter inn i livet mitt enten jeg vil eller ikke. Sårbarhetserfaringer er en «produktiv kraft» mennesker imellom, idet de viser vår gjensidige avhengighet så vel på individnivå som på politisk-strukturelt nivå. Samspillet mellom individuelle og kollektive dimensjoner i forståelsen av sårbarhet finner sitt tvetydige uttrykk i et alltid uavsluttet forsøk på å språkliggjøre disse erfaringene som kanskje overskrider hva vi kan sette på begrep.

I helse- og sosialfaglig praksis kan vi skjerme oss, selvfølgelig, vi kan snu oss bort, vi kan omdefinere situasjonen eller stille oss på utsiden – men vi kan ikke unngå å bli stilt overfor både egen og andres sårbarhet. Og det er heller ikke noe mål. I møte med sårbarhetserfaringer berøres vi ikke bare som fagpersoner, men som mennesker. Heri ligger også kimen til refleksjoner som går utover et individuelt nivå av nære møter. Vi utfordres til å analysere hva den menneskelige sårbarheten kan bety, lest inn i sosiale og politiske strukturer på alle nivåer. Vi har sett at så vel helse- og sosialarbeideres egen definisjonsmakt som mer omfattende sosialpolitiske diskurser kontinuerlig risikerer å forenkle og tilslore det som krever et alltid åpent og uavsluttet språkpolitisk arbeid, hvor sårbarheten *selv* kan komme til orde – en sårbarhet som er felles, men annerledes og unik for hver enkelt. Vi blir aldri ferdige. Avslutningsvis sendes vi da tilbake til det tidligere siterte diktet av Tomas Tranströmer (2011, s. 173):

Ikke skam deg for at du er menneske, vær stolt!
 Inni deg åpner seg hvelv etter hvelv uendelig.
 Du blir aldri ferdig, og det er som det skal være.

REFERANSER

- Abensour, M. (2011). Penser l'humain. *Europe*, 89 (991–992), 21–48.
- Berg, B., Haugen, G.M.D., Elvegård, K. & Kemit, P. (red.). (2018). *Marginalitet, sårbarhet, mestring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life*. London / N.Y.: Verso.
- Engebretsen, E. & Haldar, M. (2010). Annerledeshet og medvirkning. Er det plass til en sårbar klient? I J. Kristeva & E. Engebretsen (red.), *Annerledeshet. Sårbarhetens språk og politikk* (s. 195–21). Oslo: Gyldendal.
- Grue, J. (2010). Annerledeshet og identitet. I J. Kristeva & E. Engebretsen (red.), *Annerledeshet. Sårbarhetens språk og politikk* (s. 84–101). Oslo: Gyldendal.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen* [1931], Husserliana bind 1. Haag: Martinus Nijhof. Tilgjengelig på nett i «Open Commons of Phenomenology» <http://open.org/series-506>.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [1936], Husserliana bind 6. Haag: Martinus Nijhof. Tilgjengelig på nett i «Open Commons of Phenomenology» <http://open.org/series-506>.
- Ilstad, J.T., Haldar, M. & Engebretsen, E. (2010). Annerledeshet og språkpolitikk. Et inkluderende språk? I J. Kristeva & E. Engebretsen (red.), *Annerledeshet. Sårbarhetens språk og politikk* (s. 268–282). Oslo: Gyldendal.
- Kemit, P. (2018). Forståelser av begrepet sårbarhet i lys av forskningsetiske tradisjoner. I B. Berg, G.M.D. Haugen, K. Elvegård & P. Kemit (red.), *Marginalitet, sårbarhet, mestring* (s. 19–34). Oslo: Universitetsforlaget.
- Kristeva, J. (2008). *Brev til presidenten. Om mennesker med funksjonshemming*. Oslo: Cappelen Akademisk.
- Kristeva, J. & Engebretsen, E. (red.). (2010). *Annerledeshet. Sårbarhetens språk og politikk*. Oslo: Gyldendal.
- Lebech, M. (2015). A Steinian Approach to Dementia. I M. Lebech, *The Philosophy of Edith Stein* (s. 165–178). Bern: Peter Lang.
- Lebech, M. (2017). Stein's Understanding of Mental Health and Mental Illness. I E. Magri & M. Dermot (red.), *Empathy, Sociality, and Personhood* (s. 107–123). Springer International Publishing AG.
- Levinas, E. (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
- Levinas, E. (1996). *Totalitet og Uendelighet* [1961]. København: Hans Reitzels Forlag.
- Levinas, E. (2002). *Fænomenologi og etik*. København: Gyldendal.
- Lewis, C.S. (2012). *The Four Loves* [1960]. London: William Collins.
- Magri, E. & Moran, D. (red.) (2017). *Empathy, Sociality, and Personhood*. Springer International Publishing AG.
- Malterud, K. & Solvang, P. (2005). Vulnerability as a strength: Why, when, and how? *Scandinavian Journal of Public Health*, 33, 3–6.
- Robbins, J. (red.) (2001). *Is it righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford University Press.
- Stein, E. (2008). *Zum Problem der Einfühlung* [1917]. ESGA bind 5. Freiburg: Herder.

- Svenaesus, F. (2017). Edith Stein's Phenomenology of Empathy and Medical Ethics. I E. Magri, & M. Dermot (red.), *Empathy, Sociality, and Personhood* (s. 161–175). Springer International Publishing AG.
- Thomassen, M. (2006). *Vitenskap, kunnskap og praksis*. Oslo: Gyldendal.
- Thomassen, M. (2014). *Den troende tanke. Studier i Edith Steins forfatterskap*. Oslo: Emilia.
- Thomassen, M. (2016). 'Vi er tre når vi er to' Ansvar og rettferdighet i Emmanuel Levinas' filosofi. *Fontene Forskning*, 9 (2), 68–79.
- Tranströmer, T. (2011). Romanske buer [1989]. I *Dikt og prosa i samling*, til norsk ved Jan Erik Vold. Oslo: Gyldendal.
- Zahavi, D. (2003). *Fænomenologi*. Roskilde Universitetsforlag.