

trefoldige rod for en problematisering af tænkning” (s. 130). Endelig indeholder *Foucault* et appendiks ’om menneskets død og overmennesket’, hvor Deleuze – som i øvrigt i bogen – forsøger at nuancere Foucaults tese om såvel menneskeformens som Gudsformens død.

En stor del af den anderledes tænkningens projekts succeskriterium må ligge i, hvorvidt forceringen af nye, afsøgende eller stadig dunkle ordanvendelser eller metaforer – dvs. opgøret med grammatikken – lykkes. Hvad skal man eksempelvis nærmere forstå ved Foucaults ’diagram’ (andre eksempler kunne være Heideggers ’Gestell’ eller Deleuzes ’krop uden organer’) som betegnelse for ”en immanent og ikke-forenende årsag, der er koekstensiv med det sociale felt” (s. 55)? At tænke sig en ikke-forenende årsag, det er da vist i hvert fald at tænke anderledes; men tænker Deleuze selv ikke for sammenhængende til, at den anderledes tænkningens projekt overbeviser som andet end et kuriosum? Han leverer jo faktisk et samlet syn på Foucaults værk, og projektet risikerer blot at blive en alternativ form for name-dropping, hvis ikke der til det nævnte succeskriterium føjes en faktisk – og ikke bare en bestandigt tematiseret – forandring af vores tænkning, dvs. af tænkningens praksis (der er jo dog en del andre værker fra traditionen, som fordrer en vis kraftanstrengelse under tilegnelsen). Med projekt ’tænk anderledes’ – og jeg tænker ikke

mindst på en af dets ophavsmænd Heidegger – er der tale om et projekt, som forsøger på så at sige at starte i friheden, og således er måske kun galskaben adækvat. Men det er også et projekt, der af og til anvender en retorik, hvor det eneste, som læseren forstår, er (og jeg taler naturligvis for mig selv), at der fordres noget af ham, som han enten er for kedelig eller for dum til at forstå. Det er engang imellem som om, at en moraliserende pegefinger, der angår originaliteten i de præsenterede indsigter, arbejder i det skjulte, hvilket demonstrerer, at Levinas kan have ret i, at etikken er *prima philosophia*, såfremt det forstås derhen, at enhver tænkning har en ethos, før den har en logos (om det så er en anti-logos). Et synspunkt Foucault formentlig ville være enig i. I tænkningens kamp og arbejde med ’det udenfor’ er jeg stadig ufri, hvis drivkraften – imod alle hensigter – er dårlig samvittighed. Men jeg taler som sagt kun for mig selv.

Sune Læisberg

Respekt

Richard Sennett: Respekt - i en verden af ulighed. Forlaget Hovedland, 336 s., 289 kr.

Det skorter ikke just på samtidsdiagnoser indenfor nutidig sociologi. I hovedsagen søges samtiden begrebet gennem introduktionen af en håndfuld abstrakte begreber, der gentages så ofte på et alt for stort antal sider, at

de til sidst antager karakter af realiteter. Når sociologien således søger at hæve sig til filosofiske højder, minder det for det meste om en struds der prøver at gå på vingerne. Værst er det dog, at sociologien, i dette forsøg på at være det den ikke er, ofte glemmer, hvad den faktisk kan.

Den amerikanske sociolog Richard Sennett ligner en sympatisk undtagelse fra disse tendenser. Også han forsøger at forstå samtiden, eller i det mindste visse tendenser i den, og dertil kræves naturligvis begreber. Alligevel holder Sennett fast i den empiriske basis, der altid har været sociologiens styrke. Hans empiri har ikke nødvendigvis form af statistik, selvom han ikke er nogen fornægter i så henseende. Det mest markante element i hans metode er dog det kvalitative interview, der i virkeligheden efterhånden har fået form af aldeles uformelle personlige samtaler. Små konkrete livshistorier spiller hovedrollen, som i *Det fleksible menneske* (1998), der af Sennett udvikles over en samtale med andengenerationsindvandrer Rico, hvis far mange år tidligere havde spillet en tilsvarende rolle i *The Hidden Injuries of Class* (1972). Kontrasten imellem far og søn bliver her en flot illustration af, hvordan tiden og mentaliteten har ændret sig i den mellemliggende periode.

I *Respekt – i en verden af ulighed* har Sennett taget endnu et skridt væk fra den strenge videnskabs formaliserede brug af empiri. Det empiriske mate-

riale er her sandelig stadig - nærmest i højere grad end nogensinde - men det udgøres denne gang af forfatterens egne oplevelser omkring opvæksten i det sociale boligbyggeri Cabrini Green i Chicago i slutningen af 1940'erne. Kvarteret blev bygget først i 40'erne som led i en storslået social strategi; man kunne kalde det et monument over socialstaten. Hos Sennett bliver kvarterets videre skæbne imidlertid først og fremmest et monument over socialstatens forfald, for hvad der allerede i den unge Richards barndomsår var en begrænset succes udviklede sig siden i stadig mere skummel retning. Allerede i 70'erne, siger Sennett, kunne man kun færdes der i bil og kun om dagen. På det seneste har man så endelig påbegyndt nedrivningen af 40'ernes store sociale projekt.

Med udgangspunkt i barndoms-erindringerne, bliver *Respekt* dermed også en slags rekviem for en særlig socialforestilling, som man vist uden vanskeligheder kan sidestille med det socialdemokratiske velfærdsprojekt, som man har kendt det i Danmark.

Til bogens bedste dele hører den historiske redegørelse for striden imellem forskellige ideologiske udgangspunkter for socialt hjælpearbejde. Sennetts barndoms-kvarter er opkaldt efter den legendariske nonne Frances Cabrini, der omkring sidste århundredeskifte organiserede et banebrydende socialt arbejde blandt immigranter i Chicago. Da Cabrini Green-kvarteret opstod i 1940'erne,

var det dog nærmest i et opgør med den særlige helgenglorie, der hvilede over denne form for katolsk medlidenhedsbaseret hjælpearbejde. Det sociale arbejde som Sennetts mor, der selv var ”social-worker” deltog i, søgte i stedet væk fra enhver sentimentalitet. Medlidenhed var ydmygende, og derfor søgte man at eliminere følelsens rolle i det sociale arbejde. Som Sennett bemærker, sporer man let en vis klinisk tendens i dette projekts sprogbrug. Abstrakte begreber som ”lavstatusangst” og ”samspilsramt” erstatter den følelsesbaserede omsorg i takt med det sociale arbejdes tiltagende institutionalisering og professionalisering. Alt sammen er det vel udtryk for den samme tendens, som i Danmark har erstattet almissen med først fattighjælpen og siden har indført ’overførselsindkomsten’, en tilsyneladende afsenderløs ydelse, der kamoufleret som rettighed skal fritage modtageren fra at føle den mindste forpligtelse til taknemmelighed. Den anonymisering og bureaukratisering af socialektoren, som der undertiden jamres over, er – det viser denne historie – ikke en systemfejl, men den vilde konsekvens af et yderst bevidst projekt.

Mens det er tvivlsomt om det anonymiserede socialarbejde har givet modtagerne mere værdighed, så er det til gengæld iøjnefaldende, at hjælpernes status er reduceret. Samtidig med at helgenglorien forsvandt fra traditionelle kaldsarbejder som sorgens og pædagogikkens, har disse

erhverv udviklet sig til nogle af de mest foragtede og udskældte erhverv overhovedet. Den, der blot optræder som embedsmand for en institutionel omsorg, kan ikke smykke sig med den opofrelsens aura, som siden Sokrates og Jesus ellers har tilhørt de særligt kaldede. Mon ikke man også i takt med forskerens forvandling fra geni til team-arbejdende undersøgelsesproducent også her med tiden vil kunne iagttage et tilsvarende statusdyk.

Hvad der hos Sennett til en begyndelse kunne ligne en lokal socialpolitisk problematik udvikler sig snart til en filosofisk-psykologisk overvejelse af langt større generalitet. Som i så mange andre henseender ligger det socialistiske projekt også her i umiddelbar forlængelse af det liberalistiske. Begge steder er det egentlige problem at undgå afhængighed. Det er simpelthen et grundlæggende træk ved det moderne borgerlige projekt, at afhængighed betragtes som den værst tænkelige skæbne, der kan overgå et menneske.

Den førmoderne samfundsteori forstod ofte den offentlige sfære som en forlængelse af den familiære. Det er netop denne tankegang, der gøres op med i Lockes angreb på Robert Filmers *Patriarchia*. Det moderne borgerlige individ skal være autonomt og myndigt; det må kort sagt opfattes som løsrevet fra de uligheds- og afhængighedsrelationer, som er karakteristiske for den familiære sfære. Hvor den borgerlige ideologi kom-

mer til magten ødelægger den som bekendt alle feudale, patriarkalske, idylliske forhold. Men i virkeligheden gør den det i ligheds navn, for den eneste måde at skabe lighed på er at eliminere følelsen som en samfundsmæssig faktor. Følelsesrelationer er nemlig altid ulighedsrelationer.

Lidt groft formuleret kan man sige, at det socialistiske projekt søgte at omgå den sentimentale afhængighedsbånd ved at anonymisere afhængigheden; liberalismen har på sin side forsøgt at afskaffe afhængigheden, et projekt der - i sine mest radikale former - samtidig truer med at afskaffe samfundet.

Det var Tocqueville, der i 1835 med en blanding af fascination og forfærdelse så vores allesammens fremtid i Amerikas nye sociale former, hvor ligheden forekom ham at være "den skabende kraft alt andet udgår fra". Men "Ligheden sætter menneskene side om side uden noget bånd, som knytter dem sammen", sagde Tocqueville og betegnede dette fænomen som "individualisme", hvad der hos ham stadig blev betragtet som "en samfundssygdom". I takt med patriarkatets forsvinden er det dog i almindelighed ulighedsrelationen, der er blevet patologiseret, uden at den dog på nogen måde kan siges at være forsvundet. Det er Sennetts tese, at vi i det moderne borgerlige samfund har så svært ved at håndtere ulighed, fordi vi har mistet, de former man tidligere bragte i anvendelse overfor uligheder, og netop derfor

er det så svært for os at respektere den underlegne. I den præ-borgerlige verden var uligheden formaliseret og ritualiseret, og dermed psykologisk langt mindre penibel end det i dag er tilfældet. Man skammede sig ikke over at være afhængig. Uligheden blev spillet som et spil, hvor alle kendte deres roller. I den moderne verden behandles uligheden derimod som "en nøgen kendsgerning".

Det er den vestlige civilisations forbandelse, at det er umuligt for den overlegne at respektere den underlegne. Sådan har det ikke altid været, og det er det næppe heller alle steder i dag. I Japan, hævdes det (måske lovlig let) "er overgivelse i andres varetægt ikke forbundet med ansigtstab." "Her overgiver folk sig i andre voksnes varetægt, og forventer som en rettighed, at der bliver draget omsorg for dem." Nogle vil måske mistænke Sennett for at have set for mange samurai-film, men selv om pointen kan være overdrevet, er den dog næppe helt uden grund i virkeligheden. Ganske vist spiller Sennett på lidt andre tangenter, men det er bemærkelsesværdigt, at han her gentager den modstilling af *Tegennes imperium* og den moderne vestlige borgerlighed, som Roland Barthes så blændende gennemspillede i sin Japan-bog fra 1970.

I øvrigt behøver man ikke at tage til Japan for at finde samurai-ethos. Skal man tro Hegel, var det krigen, der satte den første ulighed, som følgelig også betjener sig af en æres-økonomi

misk terminologi. Som et nedarvet standsfænomen oplevedes uligheden dog først og fremmest som tradition, men netop dette felt - ære, arv, tradition - er hvad den borgerlige verden fornægter. Bagsiden af den borgerlige myte om, at alle er skabt lige, er, at faktisk underlegenhed ikke længere kan betragtes som et standstegn, men må ses som et udtryk for en personlig fiasko. ”Fiasko er nutidens store tabu”, bemærkede Sennett ganske præcist i *Det fleksible menneske*.

Respekt er en både læsevenlig og læseværdig bog, om end ikke på højde med *Det fleksible menneske*. Mange interessante vinkler dukker op undervejs, men i sin helhed er bogen ikke vanvittig fokuseret. Det lettere grumsede helhedsindtryk forstærkes af, at Sennett i denne bog i anstrengende grad lider under den almindelige sociologiske trang til at skulle demonstrere sin store belæsthed igennem et utal af referencer. Desværre er det lidt for tydeligt, at Sennett ikke er den alvidende polyhistor, han gerne vil fremstå som. Brugen af kilderne er gerne hastig og forståelsen under tiden tvivlsom. Hertil kommer den ganske håndgribelige anke, at bogen i sin refereren vrimler med faktuelle fejl, som simple leksikonopslag kunne have afværget.

Sennett har det tydeligt nok ikke alt for godt med kronologien: Rousseau er her Fichtes efterfølger; Beccarias *Dei delitti e delle pene* er en smuk reference, men næppe udgivet før forfatterens fødsel. Til gengæld hævdes

Foucaults *Overvågning og straf* at være udkommet efter forfatterens død og den engelske konge Henrik 8. placeres i det 17. Århundrede, skønt han døde i 1547. Der er mere end dette, der umiddelbart falder i øjnene, og man tør slet ikke tænke på hvad en nøjere revision ville afsløre. Forfatter og forlag kunne godt have udvist læseren mere respekt end som så.

Asger Brandt

Indføring i kriticisme

Immanuel Kant: Metafysikkens fremskridt.
Det lille forlag, 2004, 128 s., 175 kr.

Metafysikkens fremskridt – eller ’Om det af det Kongelige Videnskaberne Akademi i Berlin for året 1791 udskrevne prisspørgsmål: Hvilke er de virkelige fremskridt, som metafysikken har gjort i Tyskland siden Leibniz’ og Wolffs tid?’ - som titlen retteligt lyder, blev udgivet i 1804 kort efter Kants død. Arbejdet med metafysikkens fremskridt foregik altså i årene efter de tre stor kritikker, og det bærer teksten da også tydeligt præg af.

Sigtet med skriftet er anderledes end i kritikkerne, idet det her kommer an på metafysikken. Mens kritikken af den rene fornuft understreger umuligheden af at opnå erkendelse med *rene* fornuftsbegreber, skal metafysikken være et forsøg på at holde fornuftens spekulative tendenser indenfor grænserne af kritikken uden helt at borteksorcere den fra filoso-