

DET EPISTEMOLOGISKE SYNDEFALD

Et sekulært skred i betingelserne for det transcendentales politik: reformation, oplysning, revolution (1517-1848)¹

Rasmus Kleis Nielsen, PhD-studerende ved Columbia University

rkn2103@columbia.edu

This paper has been accepted for publication in *Tidsskriftet Politik* and the final (edited, revised and typeset) version of this paper will be published in, 9 (1), 2006, All rights reserved. © *Tidsskriftet Politik*, 2006. For more information please visit: www.tidsskriftetpolitik.dk

¹ Tak til Anders Berg-Sørensen, Rikke Wagner og deltagerne i det 'faglige tilbud' i Komparativ Sekularisme for gode kommentarer.

Abstract:

This article argues that the one trait common to otherwise different secular orders is to be found at the epistemological level. Despite their differences when it comes to the precise regulation of the relation between religion and politics, and degrees of secularization, widely different secular orders in Western Europe all share a common imaginary for the politics of the transcendental. This imaginary allows – in contrast to the religious hegemony that ruled before the Reformation – for other sources than religious ones to provide transcendental organizational principles for the social order. The development of the new imaginary is traced through the Reformation, the Enlightenment, and the Revolutions of 1848.

Hvad, om noget, gør det hensigtsmæssigt at referere til så forskellige forhold som de i Frankrig, Polen og Danmark fremherskende som 'sekulære'? Artiklens argument er, at deres fællestræk er, at religion optræder side om side med andre kilder til legitimitet i politik, ikke at religion er fortrængt fra det politiske.

I Frankrig søger man streng adskillelse af på den ene side kirke og religion, og på den anden stat og politik. I Polen opfatter et overvældende flertal af befolkningen en uafhængig og politisk stærk kirke som en central del af nationens identitet. I Danmark opererer man med en statskirke, der varetager væsentlige administrative forpligtelser over for *alle* borgere, troende, anderledes troende, eller ikke-troende. Trods forskellene betragtes alle tre (i mine øjne med rette) typiske som sekulære – men hvad er det definerende fællestræk? Udtrykt lidt tungt og kondenseret vil jeg argumentere for, at én ting er generel for ellers forskellige sekulære ordner: de deler et epistemologisk aspekt, der etablerer en mulighedsbetingelse for, at andet end det religiøse kan konkurrere politisk om at levere transcendentale organisationsprincipper for den sociale orden. Nøgleordene her er 'epistemologi' og 'transcendentalt'. Epistemologi berører spørgsmål om, hvordan vi *ved*, altså hvordan noget kan sanktioneres som viden, og ikke blot indtryk eller sligt. Det er i måden, vi ved ting på og dermed bringer dem politisk i spil på, at forskellige sekulære ordners fællestræk skal findes. I det omfang man anerkender, at hvad der holdes for sand viden er politisk vigtigt, fx med hensyn til, hvad der er legitimt, er også epistemologi politisk vigtig. Det transcendentale kommer ind i billedet, fordi nogle ting, der holdes for sand viden, overskrider grænserne for, hvad det er muligt at erfare. Denne overskridelse er netop den konceptuelle definition af det transcendentale. En kristen-religiøs holder Guds eksistens for sand viden, selvom denne eksistens ikke direkte kan erfares. En nationalist holder det for sandt, at der eksisterer et Folk, skønt kun individuelle folks eksistens kan erfares. Det er ved at se på etableringen af sådanne transcendentale størrelser som

'Gud' og 'Folket' som garanter for sandhed og legitimitet, og ved at undersøge den måde, hvorpå de sættes i spil via politiske kampe og udviklingen af institutioner som kirken og Folketinget, at det epistemologiske og det transcendentales politiske relevans træder tydeligt frem. Det er også her, sekulære ordners fællestræk kan findes.

I en sekulær situation er det ikke kun Gud(er), der leverer navne og argumenter for de transcendentale dimensioner af den sociale orden, der sanktionere sandhed og legitimitet. Det gør begreber som 'Folket', 'Historien' og 'Loven' også. Som Tocqueville påpeger i sin diskussion af den unge amerikanske republik, så svæver folket her over politikken som Gud svæver over vandene i andre stater – her foregriber den amerikanske revolution en udvikling, der først senere bliver slået fast i Europa via etableringen af det, jeg vil kalde en *sekulær politisk epistemologi*. Dens sociale indlejring omstrukturerer forestillingsrummet for den transcendentale dimension af den politiske konstitution af den sociale orden, og syntes relativt uafhængigt af graden af verdslighed (adskillelsen af stat og kirke) eller sekularisering (det religiøses samlede sociale betydning). Såfremt dette argument er korrekt, identificerer mit perspektiv en substantiel enhed på tværs af forskellene mellem diverse sekulære ordner. Det historiske skred i denne retning vil jeg iscenesætte som et epistemologisk 'syndefald'. Syndefaldet (1. Mosebog) er valgt som billede på logikken, fordi det kommer til udtryk som et *bevidsthedskred*, der på én gang indfanger en *frigørelse* af mennesket (Eva, der vælger at sætte sig op mod Gud), og denne frigørelses irreversible *forandring* af menneskets vilkår (adgangen til Paradis, der derefter er spærret) - tre træk, der ifølge det her præsenterede argument også præger den identificerede logik. Billedet skal altså ikke læses som en normativ fordømmelse, faktisk snarere tværtimod.

I kraft af denne omstrukturering ændrer skreddet det rum, inden for hvilket friheden udøves, fordi forestillingsrummet for transcendent politik så at sige vendes om. Hvor man før syndefaldet gjorde den transcendentale og universelle Gud immanent i en partikulær verdslig politisk inkarnation, ophæver man nu noget partikulært og immanente (som fx 'folk') til et transcendentalt organisationsprincip (et 'Folk'). Min ambition her er at spore etableringen af en sådan sekulær epistemologi, samt at analysere dens politiske implikationer i en vesteuropæisk kontekst. Her markerer fremkomsten af den fælles sekulære politiske epistemologi en gradvis bevægelse væk fra et religiøst hegemoni indenfor det transcendentales politik, som for argumentets skyld lidt bombastisk kan siges stort set at dække perioden fra Theodosios I gør kristendommen til statsreligion i det romerske kejserrige i 391, og til Luther slår sine teser op i 1517.

1. Sekulær, sekulær(er), sekularisering

Det definerende træk ved sekulær epistemologi er relativiseringen af det religiøses rolle for, om viden kan sanktioneres som sand.² Sandhed er en egenskab, som alle andre end de mest stædige positivister, empirister og pragmatikere anerkender som havende en transcendentalt element. Udfra denne verden og vores observationer *alene* kan vi, som Popper har påpeget, højest gøres os håb om, at viden er 'endnu ikke falsificeret'. Ikke desto mindre optræder sandhed – og dermed en dimension af transcendentalitet – som et socialt faktum, både i videnskab og politik. Noget er hinsidiges givne ordners umiddelbarhed, og dette noget er med til at strukturere ordnen. Udfra Lefort (1988) og Laclau's (1990, 1996) definition af politik som den symbolske konstitution af den sociale orden, kan en epistemologi opfattes som *politisk* i lyset af hvilke betegnelser, den tillader *offentligt* at sanktionere viden med et transcendentalt aspekt med implikationer for navngivningen,

² Artiklen igennem arbejder jeg rent konceptuelt med 'sekulær' som en betegnelse for en egenskab ved en situation, en bestemt strukturering af relationerne mellem det religiøse og det verdslige, 'sekularisering' som en proces, en

legitimeringen, og dermed aspekter af organisationen af den sociale orden. Jeg betragter en epistemologi som sekulær i den grad, den gør viden *af denne verden* med transcendentale aspekter mulig, i modsætning til epistemologier, der gør transcendentalitet afhængig af en hinsidig, religiøs, sanktionering. Under det hegemoni, der går før den sekulære politiske epistemologi, var det religiøse teoretisk (i skolastikken) og praktisk-politisk (i kraft af kirkens rolle) etableret som den altdominerende transcendentale mulighedsbetingelse for sanktionering af udsagn som offentlig og politisk relevant sandhed. Viden kunne komme 'oppe fra' (produceret ved læsning af Biblens bog) eller 'nedefra' (via læsning af naturens bog) – men skulle sanktioneres af kirken (Chadwick 1990, Harrison 1998).³

Netop begrebet 'hegemoni' begrebsliggør en sådan situation, der ikke tager form af en monolitisk og homogen epistemologisk *dominans*, men som en *internalisering* af forskellige spændinger inden for et enkelt forestillingsrum med organiserende intellektuelle og institutionelle træk og defineret ved eksklusionen af noget som urepræsenterbart – i dette tilfælde rent sekulær transcendentalitet (Laclau & Mouffe 1985: 93). Netop fordi forestillingsrummets *enhed* omkring et transcendentalt begrebsapparat hentet fra kristen teologi smuldrer stillet overfor tiltagende *politiske* udfordringer organiseret omkring alternative epistemologier og begreber, vil jeg argumentere for, at reformationen, oplysningstiden og revolutionerne i 1848 gradvist nedbryder dette hegemoni.

Mine konklusioner har træk til fælles med den slags epokale skift, som moderniseringsteori ala Weber og dens i denne sammenhæng relevante afkom, sekulariseringsteori, ynder at identificere (se Bruce 2002). Jeg vil dog fremhæve mit arguments *relationelle* karakter. Jeg argumenterer ikke for,

bevægelse mod en relativ underordning af det religiøse, der kan identificeres analytisk i en given situation, og 'sekularisme' som intentionelle projekter, som doktriner om at fremme sekularisering.

³ Det var ikke sådan, at kirken alene producerede og definerede sandheden, som i varierende grad kom fra fx forskellige forløbere for naturvidenskaberne og filologien, men i højere grad sådan, at kirkens accept eller tilpasning i sidste ende var afgørende for, at sådan viden offentligt kunne gælde for sand, og dermed begynde at have implikationer for det transcendentales politik

at en post-metafysisk (Habermas 1992) tilstand har efterfulgt en metafysisk tilstand, eller at en sekulær orden har erstattet en religiøs (Gauchet 1997). I stedet for at reificere én definition af en tilstand som religiøs, og en anden som sekulær, og derpå 'måle' bevægelsen fra den første til den anden vil jeg i tråd med fx Asad (2003) insistere på, at det religiøse og det sekulære efter det sidstes entre på scenen må forstås i relation til hinanden, og ikke som kategorier, der erstatter hinanden. Religiøse og sekulære fænomener eksisterer side om side. Det udelukker ikke muligheden af, at en sekulær epistemologi kan følge efter det religiøse hegemoni, men selvom det syntes at gøre sig gældende inden for fx universitetsverdenen, virker det misvisende at tale om et sekulært hegemoni i bredere forstand - det transcendentales politik er ikke blevet indordnet under et eksklusivt sekulært forestillingsrum, og 'the jury is still out' med hensyn til, om det kommer til at ske.

2. Det politiske i det transcendentale og epistemologiske

Udgangspunktet for argumentet er den teoretiske forudsætning, at den sociale orden influeres af etableringen (via politiske kampe) af transcendentale organisationsprincipper. Laclau (1996: 36) har argumenteret for, at en given social ordens interne system af meningsbærende forskelle og ligheder kun kan opretholdes, såfremt et element i ordenen tømmes for det meste af sin partikulære betydning, og bringes til at betegne systemet-som-sådan i relation til det, der ekskluderes som antagonistisk og/eller heterogent. En orden kan fx betegnes via 'Gud' eller 'Folket', og tilstedeværelsen af den lighed, at alle elementer indenfor ordenen er delvist defineret via deres relation til denne betegner. Den bliver dermed en privilegeret retorisk ressource i kampe om, hvad der er inden for og uden for ordenen, og hvad der er sandt og legitimt i ordenen. Tænk fx på den rolle, som 'Folket' spiller i et Danmark, hvor *Folketing*, *folkeafstemninger*, *folkehøringer*, og *folkelig* debat er blandt nøglerne til politisk legitimitet. Betegneren kommer til at fungere som et *transcendentalt* organisations-princip i den forstand, at elementet for at kunne betegne ordenen-

som-sådan nødvendigvis må gå hinsidiges den – ellers ville den blot være endnu et internt, differentielt defineret element. Denne immanente side mister såkaldt 'tomme' betegnere aldrig (i så fald ville de blive rent eksterne i forhold til ordenen), men den suppleres med et transcendentale aspekt. For at blive ved 'Folket' som eksempel har vi alle sammen som konkrete immanente folk en nøje differentieret social position i kraft af køn, klasse, stand mm., men repræsenterer som en del af Folket samtidigt den transcendentale organiserende forestilling, der stabiliserer hele systemet. Ligesom 'tro' kan 'folk' kan studeres rent empirisk. 'Gud' eller 'Folket' kan ikke, og dog kan de optræde som sociale og politiske realiteter.

Det transcendentales politik er kampe om, hvad der skal anerkendes som overskridende det immanente, og dermed levere et organisationsprincip for det. Det gør en konkret forskel, om den sociale orden er bygget op om en 'konge af guds nåde' eller om diktummet 'ingen over, ingen ved siden af Folketinget'. Den partikulære og politiske etablering af bestemte elementer som transcendentale er politisk vigtige processer, både i kraft af spørgsmålet om *hvilke* betegnere (med forskelligt arvegods og implikationer), der etableres som transcendentale, og selvfølgelig i kraft af forløbet af de konkrete kampe. Det argument, jeg vil præsentere her, fokuserer udelukkende på det første aspekt.

Struktureringen af den situation, hvori kampene om fastlæggelse af nye sociale ordner udkæmpes, kalder Laclau et 'forestillingsrum' for kampene. Alt efter graden af strukturering kan situationen betragtes som udtryk for et hegemoniseret forestillingsrum eller 'blot' et forestillingsrum. Et forestillingsrum er en horisont, der udgør "en absolut grænse, der strukturer et forståelighedsfelt og dermed mulighedsbetingelserne for et hvilket som helst objekts tilsynkomst" (Laclau 1990: 60). Et sådant forestillingsrum kan ligesom andre struktureringer af det sociale være mere eller mindre hegemonisk struktureret. Med hegemoni forstår jeg i denne sammenhæng "et rum, hvor en hel

opfattelse af det sociale opstår, baseret på en forståelighed, der reducerer distinkte momenter til interne i et lukket paradigme” (Laclau & Mouffe 1985: 93). Sådanne hegemonier har et udspring, som former deres politiske konsekvenser. Fx var det religiøse hegemoni et, der i kraft af en succesfuld universalisering af Gud som transcendentalt organisationsprincip reducerede forestillingsrummet for det transcendentales politik til variationer over sig selv.

Teoretisk konceptualiseres det skred, som artiklen søger at udpege, som et fra et forestillingsrum, der er hegemonisk struktureret omkring repræsentationen af en enkelt universel form for transcendentalitet (der altid kan ledes tilbage til Gud), til et, hvor partikulære og immanente fænomener (heriblandt nogle, der af subjekter vil selvbeskrives som religiøse) igennem politisk kamp kan etableres som transcendentale (og somme tider ledes tilbage til religiøse kilder, somme tider ikke). Bare fordi kristendommen mister sin hegemoniske rolle, betyder det ikke, at den – eller Islam – bliver politisk irrelevant. Argumentet er, at skredet går fra et forestillingsrum, der er identisk med det religiøse hegemoni, og til åbningen af et bredere forestillingsrum, hvor kampene om transcendentale organisationsprincipper ikke er underlagt religiøse determination i sidste instans, men hvor religion stadig deltager i kampene.⁴

At identificere *hvorfor* dette skred fandt sted, ville kræve en analyse, der ikke kan forfølges her.⁵ Jeg vil i stedet holde mig til at sandsynliggøre, at skredet *har* fundet sted, og fremhæve dets politiske dimensioner via en række punktnedslag. Metoden er for det første en læsning af idéhistorien, der bevidst stræber efter at arbejde med tekster, der kan tjene som materiale for en form for elitært og intellektualistisk orienteret mentalitetshistorie, fordi det, med mindre andet kommer til udtryk, kan antages, at teksterne har bredere gennemslagskraft som mere udbredte

⁴ Se Crones bidrag til dette nummer for en analyse af bl.a. religionens rolle i en kompleks konkret nutidig situation uden for denne artikels emneområde.

argumentationsfigurer. Udvalgelseskriteriet har altså ikke været filosofisk 'vigtighed' (hvorfor fx Kant er relativt fraværende), men relation til det overordnede *politiske* argument. For det andet bakkes argumentet op med en række eksempler hentet fra mere klassisk politisk og social historie. Disse er ligesom de idéhistoriske eksempler ikke udvalgt fordi jeg vil insinuere, at sekularisme er et specifikt europæisk fænomen, men fordi en begrænsning praktisk har været nødvendig – jeg har derfor holdt mig til den del af verden, jeg kender bedst.

3. Et sekulært skred – reformation, oplysning, revolution

For at nå frem til den sekulære politiske epistemologis politiske implikationer, vil jeg nu skitsere de tre afgørende faser i dens udvikling i Vesteuropa. Som nævnt drejer det sig om tre klynger af relaterede begivenheder, jeg i overensstemmelse med almindelig skik samler under begreberne reformationen, oplysningen og 1848-revolutionerne.

Jeg vil først argumentere for, at det religiøse hegemonis struktur undergraves afgørende af reformationen, på trods af at den med hensyn til det transcendentales politik både teoretisk og politisk/socialt-historisk i de fleste henseender ellers er i klar forlængelse af det eksisterende hegemoni (fx ved fortsat at operere udelukkende med en religiøs transcendentalitet). Hegemoniet undergraves, fordi reformationens skift fra monopol til konkurrence på det religiøse marked problematiserer den hidtidige selvfølgelighed af det transcendentale organisationsprincip 'Gud's enhed og udelelighed (se Harrison 1998). For det andet vil jeg fremhæve, hvordan denne mere plurale situation i forbindelse med oplysningen radikaliseres rent epistemologisk med udviklingen af et vidensbegreb, der i modsætning til det skolastiske ikke er religiøst funderet. Der opstår altså muligheden for at nå viden med karakter af sandhed af andre veje end den religiøse. For det tredje

⁵ Se fx Berg-Sørensen (2004: kap 4 &5) for detaljerede analyser af konkrete tænkere som Hobbes, Locke, Macchiavelli

vil jeg fremhæve, hvordan disse epistemologiske udviklinger på trods af eksistensen af moddiskurser, der ligger i forlængelse af den til da herskende orden, kommer til at fungere som forestillingsrum for en række revolutioner frem til 1848. Disse revolutioner markerer i sidste ende det endelige brud med det religiøse hegemoni og dermed etablering af den epistemologiske sekularisme som et nyt og anderledes struktureret forestillingsrum for det transcendentales politik. Gennemgangen af hver af de tre faser starter med en teoretisk orienteret undersøgelse af idéhistorien, og suppleres så med en gennemgang af nogle relevante politisk/social-historiske begivenheder.

Reformation (1517)

Reformationen vil jeg, helt traditionelt, betragte som en række relaterede begivenheder, der strækker sig fra starten af 1500-tallet, hvor en række reformatorer med Luther i spidsen i 1517 (og derefter Zwingli i 1519 og Calvin i 1534) med succes sætter sig op mod pavestolens religiøse og verdslige autoritet, og frem til en form for *modus vivendi* mellem de ureformerte og de reformerte opnås med freden i Augsburg i 1555, Nantesediktet i 1598 og den Westfalske fred i 1648 (Chadwick 1972).

Teoretisk set markerer reformationen i Vesteuropa en relativisering af det religiøses rolle i kraft af muligheden for *forskel* og valg i modsætning til det *de facto* monopol, som den katolske kirke indtil da besad. Det religiøse dominerer fortsat det transcendentales politik, men reformationen markerer et skift fra en situation, hvor én transcendental Gud på forskellige måder kan gøres immanente i en partikulær social orden, og til en situation, hvor man allerede i *udgangspunktet* kan gøre Gud¹, Gud², ... Gudⁿ immanent på forskellige måder.⁶ Det transcendentales politik er altså åbnet op for

og Spinoza.

⁶ Det er klart, at skismaet mellem den katolske vestkristendom og den ortodokse østkristendom i 867 foregriber denne udvikling, men af forskellige grunde får bruddet aldrig sammenlignelige konsekvenser i Vesteuropa. Da jeg her

grundlæggende forskellighed, selvom det stadig er domineret af den religiøse form, hvor kampen drejer sig om, hvordan det transcendentale gøres immanent - illustreret af fx Luther i *Den Store Katekismus* fra 1529, hvor der stadig er samhørighed mellem (hans!) Gud og øvrigheden, ligesom (igen hans) Gud stadig er den, der sanktionere viden som sand (Korsgaard 2004: 39-40). For at foregribe nogle pointer, jeg først mener for alvor får gennemslagskraft med oplysningstiden, er det værd at bemærke, at der samtidig med reformationen på det teoretiske plan i form af humanismens og mere bredt renæssancens individualisme og tro på det enkelte menneske som skabende centrum (hos fx Erasmus i starten af 1500-tallet) gives ansatser til alternative ikke udelukkende religiøst funderede transcendentale principper som fx et menneske eller menneskeheds-begreb (Nauert 1995).

Relativiseringens åbning for grundlæggende forskelligheder kommer naturligvis først og fremmest politisk og socialt til udtryk i religionskrigene (som måske snarere burde kaldes konfessionskrigene, fordi de ikke handlede om religions rolle som sådan, men om forskellige religiøse konfessioner). Før relativiseringen kunne man vælge at kæmpe om *hvordan* Gud skulle gøres immanent i social orden (investiturstridighederne i 1000-tallet, det verdslig-politisk ladede skisma mellem paven i Rom og paven i Avignon fra 1378-1417), eller på blasfemisk vis kæmpe *imod* at Gud skulle gøre immanent (den tyske konge Henrik IV, der i 1076 erklærer paven afsat på et teologisk set noget vakkelt grundlag). Nu opstår der konflikter mellem parter, der strukturelt set praktiserer ensartede forsøg på at gøre en kristen Gud immanent, men tager udgangspunkt i forskellige kristne guder (den Schmaldiske Krig 1546-47 og selvfølgelig trediveårskrigen 1618-1648).⁷ Som et udtryk for, hvordan det transcendentales politik trods relativiseringen stadig er religiøst domineret, er en kritisk case ikke eliternes fejder om magten, men nedefra kommende udfordringerne af forskellige

beskæftiger mig med skiftet *væk* fra hegemoniet, vil jeg også tillade mig at se bort fra regionale forskelle som Islam i Spanien og den sene kristning af Norden.

instanser af kirkeligt sanktionerede regimer - disse udfordringer samledes netop *ikke* om anti-religiøse eller areligiøse betegnelser (på trods af religionens sanktionering af undertrykkerne), men om forskellige former for befrielsesteologier (eksempelvis forskellige gendøbere og sværmere efter reformationen så som Thomas Münzer, gendøbernes i Münster, melcioritter, menonitter, osv.). Dermed demonstrerer disse også den Erasmus'ske humanismes begrænsede politisk-sociale gennemslagskraft - på trods af dens teoretiske magtkritiske potentiale når den tilsyneladende ikke i signifikant omfang ud til de sociale grupperinger, der udøver praktisk magtkritik, og tjener i hvert fald ikke i nævneværdigt omfang som argumentationsform for dem.

Oplysning (1700-tallet)

'Oplysningen' henviser til de beslægtede filosofiske og teoretiske ideer, der udviklede sig i Storbritannien, Holland, Frankrig og Tyskland fra slutningen af 1600-tallet, men som i det her anlagte perspektiv primært kommer til udtryk i løbet af 1700-tallet (Outram 1995, Gay 1995-1996, Israel 2001).

På det teoretiske plan markerer oplysningen en radikaliserings af den pluralisering, som reformationen resulterede i. Oplysningen går nemlig på det teoretiske plan til roden af den hidtil bestående orden - at det religiøse står som den eneste mulige transcendentale sanktionering af viden og autoritet, rokkede reformationen ikke ved, men det er lige netop denne strukturering af det transcendentales politik, oplysningsteoriene udfordrer grundlæggende. Oplysningens centrale bidrag til udviklingen af den epistemologiske sekularisme er en teoretisk åbning for, at der findes flere veje til sandhed, og at disse ikke nødvendigvis er religiøst betinget. Åbningen kommer først til klart udtryk i den engelske oplysningstænkning hos Bacon (1605, 1620), Newton (1687) og Locke

⁷ Konflikterne er ikke nødvendigvis mellem rent religiøst opdelt parter, fx støttede den protestantiske Moritz af Sachsen kejseren i den Schmaldiske krig mod det protestantiske forbund, ligesom Wallensteins hær under trediveårskrigen er uden konfessionelle bånd.

(1689).⁸ Disse værker etablerer (først hos Bacon) et skel mellem åbenbaret og rationel viden, demonstrerer (med Newton) de banebrydende resultater, der kan nås af den ikke-åbenbarede vej i kraft af en induktiv, eksperimentel naturvidenskab, og udstikker det filosofiske grundlag for en rent empiristisk vej til det, der opfattes som sand erkendelse (Locke). Hvor reformationen udelukkende relativerede spørgsmålet om *hvilken* gud, er disse britiske tænkere et eksempel på en teoretisk oplysning, som i sidste ende (og i nogle tilfælde måske i mod deres religiøse forfatteres intentioner) åbner op for, at sand viden ikke kun kan sanktioneres via Biblen (eller andre religiøse kilder som fx åbenbaringer), men også *udelukkende* via naturen og sanseerfaringen. Middelalderens og neo-aristotelismens 'to bøger' bliver her adskilt.

Denne position populariseres i den europæiske tradition via den franske oplysningens politisk-polemiske stilistiske mestre (med Voltaire som en central figur) og Encyklopædien (1751-1777), som i kraft af sit indhold af religions skeptisk viden og sit forfatterkollektiv med materialister og ateister ikke overraskende står som noget banebrydende i idéhistorien. Oplysningens teoretiske betydning for udviklingen af den epistemologiske sekularisme stopper imidlertid ikke her med flere *veje* til viden. For for alvor at forstå det radikale spring må vi også en kort tur omkring Kants såkaldte 'kopernikanske vending' i filosofien, som åbner op for, at ikke kun viden, men også de transcendentale betingelser for (sand) erkendelse ikke nødvendigvis er religiøse - i modsætning til det præ-oplyste (skolastiske) epistemologiske univers med Gud som det (for mennesket) transcendent overfor den immanente verden, står Kant som nøglefiguren i etableringen af en tradition, der opererer med 'humanistisk transcendens' i form af ikke-guddommelige *a priori* muligheds-betingelser for erkendelse mm. - tid, rum, årsag. Og disse erkendelses-betingelser placeres af Kant (1781: 26ff) i *mennesket* - humanismen har pludselig fået en epistemologisk

⁸ Udviklingen på kontinentet tegner en filosofisk noget anden, men politisk sammenlignelig kurs, der kan spores via Descartes (*Discourse*, 1637), Spinoza (*Tractatus*, 1670, *Ethics*, 1677) Leibniz (*Discourse*, 1686) – se Israel (2001).

dimension, som muliggør ikke blot adskillelsen, men endog modsætningen mellem religion og videnskab.

På trods af oplysningens teoretisk set afgørende betydning for udformningen af den sekulære politiske epistemologi er det vigtigt at holde sig for øje, at den filosofiske oplysning på det politisk/sociale plan kun i meget ringe omfang får umiddelbare konsekvenser for forestillingsrummet for det transcendentales politik. Som Chadwick (1990: 9) noterer sig, var oplysningen "for de få". Samtidig med den teoretiske udvikling der er skitseret oven over fuldbyrdes enevælden i Frankrig under Louis XIV og Louis XV's *L'ancien régime*, som fuldt ud bakkes op af en statskirkelig transcendental sanktionering af monarken som konge af Guds nåde. Det fragmenterede tyske Rige indeholder ligeledes mange enevældige fyrstedømmer. Samtidens internationale politik er domineret af arvefølgekrige (den østrigske og den spanske) - og arvefølge kan ikke just siges at være et begreb der henter sin legitimitet fra oplysningens politiske teori. Mange af de enevældige fyrster blev måske nok oplyst til en vis grad af humanisterne (som fx Frederik den Store), men for det meste af Vesteuropas vedkommende begrænser udviklingen af den transcendentale politik forestillingsrum sig for en stor del af det 1700-tallet til, at enevældige og religiøst sanktionerede fyrster tilegner sig ideen om fornuften som en kilde til legitimitet (hvilket antyder de første ansatser til den forandring, der slår igennem i forbindelse med revolutionerne). Ved at nævne ordet 'revolution' er tiden også inde til at fremhæve de to undtagelser for oplysningens begrænsede politisk/sociale gennemslagskraft i samtiden, nemlig 'The Glorious Revolution' i England i 1688 og selvfølgelig den Franske revolution i 1789. Den første er udtryk for, hvor tentativt oplysningsteoriens gennemslagskraft endnu var, idet den i ret høj grad endnu er præget af reformationens pluralisering af kristendommen (striden var jo netop mellem den tilkaldte Vilhelm III af Oranien og den katolske Jakob II), men den engelske revolution har blandt andet i form af Lockes *Two Treatises of Government* fra 1689 også teoretiske oplysningsansatser til

udviklingen af det konstitutionelle monarki, som stadig har statskirke og gud i ryggen, men som også bygger sin legitimitet på et lov-begreb, der skal vise sig af voksende vigtighed i den efterfølgende periode. Hvad angår revolutionen i 1789 har jeg ikke noget at tilføje til den omfattende fortolkning af den, og vil bestemt heller ikke hævde, at den blot er en parentes i historien, men blot bemærke, at historien tilsyneladende ikke blot straffer dem, der kommer for sent, men også dem, der kommer for tidligt - i hvert fald bliver revolutionen jo efterfulgt af kejserriget fra 1804 og restaurationen fra 1824, hvor Karl den X. regerer med kirkens opbakning (se Aston 2003 om reaktionen). Men på lånt tid.

Revolutionerne (1848)

Revolutionsåret 1848 står centralt i den tredje fase af den epistemologiske sekularisering. I denne fase slås den sekulære politiske epistemologi fast, som en vigtig del af *praktisk* politik. Det er de afgørende politisk/sociale skred dette år markerer (Sperber 1995), samt en række idéhistoriske udviklinger med relation dertil, jeg vil behandle her. Den engelske og den franske revolutions rolle er allerede foregrebet ovenover, men ingen af dem markerer i forhold til den epistemologiske sekularismes etablering et skel i samme omfang som det 'fælleseuropæiske' revolutionsår.

I modsætning til fremgangsmåden i analysen af de to foregående faser forekommer det i denne fase på det teoretiske plan mest frugtbart at se på forskellige moddiskurser. Der er for det første tale om politiske filosoffer som Haller og Maistre, der politisk er forbundet med restaurationsbestræbelserne mellem Napoleonskrigene og op til revolutionsåret, og for det andet om den katolske kirkes retrætekamp. Hvad angår den politiske filosofi, er det signifikant, at værker, der fastholder en religiøs form i interventioner i det transcendentales politik (altså tager Guds transcendentale status som udgangspunkt og kilde til legitimitet) i bakspejlet er blevet opfattet som idéhistorisk interessante. Det, der var selvfølgelig før oplysningen er nu bemærkelsesværdigt. Eksempler er

Hallers (1816-1834) *Restauration der Staatswissenschaften*, der ikke er synderlig original i at hævde, at fyrster kun står til ansvar for Gud, men er interessant fordi den hævder det på et tidspunkt, hvor det bestemt ikke er enighed om det synspunkt længere. Noget helt tilsvarende kan gøres gældende overfor Maistres (1753-1821) argument om dynastiers gudgivne ret til at herske. Ikke overraskende ligger den katolske kirke (som på grund af sin position ligger et sted mellem teori og politik) sit lod i samme præ-reformerte skål ved særligt i årene efter revolutionerne at forsøge at fastholde nogle grundprincipper i den religiøst dominerede argumentationsform for det transcendentales politik - det mest markante eksempler på et forsøg på at gå 'bag om' det epistemologiske syndefald er Pius IX, der i 1864 i 'Syllabus errorum' forkaster den liberale lære og kræver stat og videnskab underordnet kirken. Der er også andre vigtige eksempler at fremhæve - Gregor XVI's (1831-1846) fordømmelse af adskillelsen af kirke og stat og mest symbolsk for det identificerede skred i 1870 det første Vatikankoncil, der bekræfter det, der tidligere var selvfølgelig, ved at forkynde dogmet om Pavens ufejlbarlighed. Fasens spændinger illustreres klart ved, at koncilet gør det ansigt-til-ansigt med den verdslige og nationalistisk organiserede besættelsen af kirkestaten, der senere samme år konkret overlejrer kirkens insisteren på Gud som transcendentalt organisationsprincip ved at gøre Rom til hovedstad i en italiensk stat, hvis transcendentale organisationsprincipper er en nationalistisk forestilling om 'Folket' samt 'Lovens' rolle i det konstitutionelle monarki. Både Haller og Maistres politiske filosofi og den katolske kirkes retræteslag er på det argumentatoriske niveau udtryk for en kontinuitet, men argumenterne opererer inden for et andet, epistemologisk sekulært, forestillingsrum, som efter 1848 endegyldigt er stabiliseret også på det politiske niveau.

Hvor jeg i dette afsnit på det teoretiske plan har fokuseret på moddiskurser og det skift i det dominerende epistemologiske landskab, de er udtryk for, vil jeg på det politisk/socialt plan i stedet fremhæve betydningen af de *dominerende* transcendentale organisationsprincipper bag

revolutionerne i 1848 (i stort set alle Vesteuropæiske stater bortset fra England opstår der revolutioner eller revolutionslignende tilstande – se Sperber 1995). Her slås de politiske konsekvenser af det sekulære epistemologiske skred uomtvisteligt fast. Revolutionerne har det til fælles, at de (lidt skematisk opstillet) fastslår mindst tre abstrakte begreber, der efter 1848 bliver stadig mere udbredte udgangspunkter for den politiske etablering af transcendentale organisationsprincipper. De tre begreber er *Loven* (i de liberale menneskerettigheder), *Folket* (i nationalismer/post-religiøs konservatisme samt rendyrket demokratisk tænkning) og *Historien* (fx i forskellige socialistiske og senere marxistiske og kommunistiske traditioner). Etableringen af de tre begreber i praktisk politik betyder det endegyldige brud med det religiøse hegemoniske forestillingsrum for det transcendentales politik. Alle tre begreber er snævert humanistiske i den forstand, at de alle viser tilbage til *mennesket* og dets immanente eksistens som al legitimitetsargumentations stopklods. Deres tiltagende vigtighed markerer den 'omvending' af det transcendentales politiks typiske form, som er berørt ovenover, og som jeg vender tilbage til nedenunder. Hvor man under det religiøse hegemoni tog udgangspunkt i en transcendental Gud og udkæmpede den transcendentale politiks kampe om, hvordan han skulle sættes i forbindelse med det immanente, er udgangspunktet i det nye forestillingsrum, immanente love, folk og historier, der skal etableres som transcendentale organisationsprincipper i form af Loven, Folket eller Historien. De liberale nationalistiske og socialistiske kampe ender godt nok i de fleste tilfælde med nederlag på det umiddelbare og konkrete plan (Evans et al 1992), men de fastslår et skred i den transcendentale politiks forestillingsrum i Vesteuropa, der, som skitseret her, strækker helt tilbage til reformationen.

Skreddet starter altså med reformationens relativisering og pluralisering af det religiøse hegemoni, formaliseres og udvikles af oplysningsteoriens alternative ikke-religiøse veje til sand viden, som i

revolutionerne bliver slået fast som praktisk-politisk vigtige nye former for det transcendentales politik, hvor varianter af Loven, Folket og Historien alle på vegne af mennesket nu kan optræde som transcendentale argumentationsfigurer og konkurrerer med Gud. Der er ikke tale om, at religion fortrænges fra politik eller nødvendigvis får en mindre rolle, men om etableringen af en sekulær politisk epistemologi, der er fælles for de vesteuropæiske sekularismer, hvor religion kan *udfordres*.

4. Et sekulært bevidsthedskred

Mit argument er altså, at denne udvikling har givet forskellige sekularismer i Vesteuropa ét vigtigt fællestræk, der trodser deres forskellighed – den måde, hvorpå en sekulær epistemologi fungerer som forestillingsrum for det transcendentales politik. I lyset af den teoretiske og historiske gennemgang kan de generelle politiske implikationer, etableringen af den sekulære politiske epistemologi snævert set har, nu trækkes frem. Jeg har søgt at opsummere dem i syndefaldet som billede, fordi den sekulære politiske epistemologi ligesom syndefaldet tager form af et bevidsthedsskred, har en frigørende dimension, og fundamentalt set ændrer omstændighederne for udøvelsen af denne frihed.

Først bevidsthedsskredet. Lidt skarpt sat op: Før syndefaldet var forestillingsrummet for transcendental politik hegemonisk struktureret således, at denne politiks form var kamp om at gøre den transcendentale og universelle ‘Gud’ immanent i verdslige politiske inkarnationer. Efter syndefaldet er forestillingsrummet for det første åbnet op for forskellige former for og bud på transcendentale organisationsprincipper. Rummets tidligere struktur er så at sige vendt på hovedet i den forstand, at det transcendentales politik nu tager form af en kamp om at gøre partikulære og immanente ting til transcendentale organisations-principper. Det handler fra revolutionerne i 1848

om at gøre bestemte folk til 'Folket', fra menneskerettighedserklæringen i 1789 om at gøre bestemte love til 'Loven' og specielt i Marxistiske bevægelser – som fx den russiske revolution, om at gøre bestemte historier til 'Historien'. Det nye forestillingsrum er ikke sekulært i den forstand, at det opretholder et skarpt skel mellem religion og politik (verdsligt), eller fordi det er udtryk for, at det religiøse ud fra en eller anden målestok er blevet mindre vigtigt for politik (sekulariseret). Det er forskelligt fra situation til situation. Det er sekulært i den forstand, at religionens politiske funktionsmåde bliver ligestillet med den verdslig-immanente politik. Der er efter syndefaldet ikke længere strukturel forskel på en transcendental politik, der tager udgangspunkt i en gud, og en, der tager udgangspunkt i et folk - begge starter med noget immanent (religion er efter skreddet politisk set noget i det iboende, fordi det for de ikke-troende er en social praksis), og søger at etablere det som et transcendentalt organisationsprincip. Alle kan udfordres af alternative bud på og former for transcendentale organisationsformer - 'Loven' kan gøres til argument overfor 'Folket' (når menneskerettighederne bruges som argument for at begrænse demokratiet), 'Historien' kan gøres til argument overfor 'Loven' (når historien angiveligt vil tilgive Fidel Castro, Tony Blair og George W. Bush for forskellige tvivlsomme gerninger) og så videre.

Skreddet er generelt i den forstand, at det er indlejret i det sprog og den praksis, det transcendentales politik føres i. Selv eventuelle religiøse transcendentale politiske projekter af en præ-syndefalds lignende karakter må underlægge sig det sprog, der tager udgangspunkt i det immanente, og betragter også religion som et politisk set immanent fænomen - en afvisning af at lade sig erkende på denne måde og at udkæmpe transcendentale politiske kampe på denne måde kan kun udvikles og fastholdes i et alternativt, privat sprog, som i kraft af sin privat-hed (som er betingelsen for fastholdelsen) vil ødelægge muligheden for at nå de, der ikke allerede bakker op om det aktuelle projekt. For at nå andre end de allerede overbeviste må selv religiøse projekter altså gå ind og udkæmpe de nødvendige politiske kampe i det nye forestillingsrum på de sekulære

præmisser, fordi projektet ikke kan gøres forståeligt for dem udenfor uden at underlægge sig det fælles. Selve vidensbegrebet, der afgørende former det transcendentales politik, er efter syndefaldet definitivt ude af det religiøse favntag, og kan kun havne der igen med en ny og omfattende 'modreformation' af forestillingsrummet. Denne bevidsthedsændring er i sig selv politisk i den forstand, at den ændrer vilkårene for konkrete og vigtige politiske kampe.

Denne sekulære politiske epistemologi er helt abstrakt set individuelt frigørende, fordi den gør op med religionens determinans i sidste instans af det transcendentales politik, og åbner op for nye former for og bud på det transcendentales politik. Det er netop i den slags mere åbne og mindre stramt strukturerede situationer, at subjektets frihed kommer til udtryk (Laclau 1990: 41-45). Det er den frihed, Zarathustra taler til, når Nietzsche (1883-1885: 308-327) lader ham formulere kravet om en menneskeligt selvskabt moral. Hvordan denne abstrakte frihed bliver omsat i praksis, og om resultatet når omsættelse medregnes er frigørende, er dog ikke til at sige på forhånd, men det er tankevækkende, at ingen af de undertryktes frihedskampe formår af ændre den sociale orden inden 'Folket', 'Loven' og 'Historien' bliver sat i spil som kilder til sandhed og legitimitet.

Hvad der derimod *kan* siges, er at etableringen af den sekulære politiske epistemologi betyder, at friheden udøves under ændrede omstændigheder. Jeg vil begrænse mig til at pege på to eksempler på de nye omstændigheders konsekvenser, først i forhold til argumentatorisk set uændret religiøs politik, så i forhold til åbningen for ikke-universel transcendental politik.

Som sagt kommer den sekulære politiske epistemologi ikke generelt nødvendigvis til udtryk som en adskillelse af politik og religion eller en reduktion af religions rolle i politik. Men de ændrede omstændigheder det nye forestillingsrum udgør betyder, at selv konservativ og reaktionær religiøs politik ikke kan gå 'bag om' syndefaldet. Fordi religion efter syndefaldet er relationelt defineret i

forhold til det nyankomne sekulære (Asad 2003: 1-2) fungerer også tilsyneladende argumentatorisk set kontinuerte politiske projekter nu anderledes. Der er ikke noget i den sekulære politiske epistemologi, der forhindrer, at et religiøst politisk projekt kan få placeret 'Gud' som det centrale transcendentale organisationsprincip, men på trods af al kontinuitet, der måtte komme til udtryk i forhold til beslægtede projekter fra før syndefaldet, vil det være en funktionelt set anden gud. En gud, der opfattes i forhold til ikke blot reformationens flere kristne guder, men også i forhold til konkurrerende former for og bud på transcendentale organisationsprincipper. Det i det nye forestillingsrum en relativiseret gud, som man kan forholde sig reflektivt i forhold til. Det er en Gud, der i dag i fx Kristendemokratisk skikkelse rundt om i Europa må konkurrere på lige fod med verdslige politiske projekter. Nietzsche (1882) havde måske for en kort periode ret i, at gud var død - politisk set er han i hvert fald genopstanden *blandt de levende*, som et immanent potentielt transcendentalt organisationsprincip funktionelt og strukturelt set på linie med love, folk og historier.

Denne ligestilling markerer en anden konsekvens af det nye forestillingsrums ændrede omstændigheder for det transcendentales politik, nemlig en åbning for transcendentale organisationsprincipper, der ikke nødvendigvis er universelle inden for den sfære, vestkristendommen før reformationen definerede som sin egen. 'Loven' og 'Historien' har ligesom 'Gud' en iboende universaliserende tendens (som politisk selvfølgelig også er kommet til udtryk i liberale og socialistiske såvel som klassisk rent religiøse projekter). Det har 'Folket' ikke. Det er selvsagt kommet ganske stærkt til udtryk i de sidste 150 års ofte ganske voldsomme nationalistiske og strengt partikularistiske politiske mobiliseringer omkring forskellige 'Folk' som transcendentale organisationsprincipper.

Samspelet mellem den individuelle frigørelse og de ændrede omstændigheder kommer ikke kun filosofisk til udtryk i Nietzsches anti-kristne filosofi, men også i Kierkegaards forfatterskab, der markerer en ny form for kristendom, der underlagt epistemologisk sekularisme har internaliseret frigørelsen og de ændrede omstændigheder, og derved gjort det religiøse til et eksistentielt spørgsmål, der slet ikke ville kunne stilles uden frigørelsen. Når Kierkegaard (1851) skriver, at hans forfatterskab “totalt betragtet, er religiøst fra først til sidst”, falder det sammen med et tidspunkt i historien, hvor man pga. etableringen af den sekulære politiske epistemologi som forestillingsrum netop må gå hans vej for at være religiøs - det er ikke muligt på samme måde bare at være det, som man var det før reformationen. Selve Kierkegaards (1846, 1848) forestilling om det religiøse som et eksistentielt valg, en beslutning, vanviddets øjeblik, markerer den nye situation. Før det epistemologiske syndefald var det at være religiøs hverken politisk eller subjektivt set en beslutning og slet ikke vanvid - det var derimod det eneste, et hegemonisk struktureret forestillingsrum gjorde det muligt at være (se fx Febvres (1982) klassiker *The Problem of Unbelief in the 16th Century*). Givet at skreddet således allerede har produceret den frihed, sekularismen som doktrin søgte i sin tid, rejser det spørgsmålet, om doktrinen stadig i dag er emancipatorisk, eller i den nye kontekst nærmere repræsenterer et forsøg på at hegemonisere det ellers åbne forestillingsrum for det transcendentales politik ved en arbitrær eksklusion af det religiøse.⁹ Uanset hvad man mener om substansen i religiøse politiske positioner er der næppe meget tvivl om, at en fritænkende sekularist som Voltaire ikke ville have meget tilovers for nutidens forsøg på at lukke munden på politiske modstandere udelukkende med henvisning til deres religiøse argumentationsform – ligesom han ikke gav noget for forsøg på at lukke munden på ham selv og hans frænder med henvisning til deres mangel på samme. Men det må forblive spekulation i margin af mit hovedargument.

⁹ Noget Habermas (2005) indirekte benægter i en forelæsning, der er specielt bemærkelsesværdig ved, at den hverken

Artiklen igennem har jeg søgt at identificere en eventuel substantiel enhed i ellers forskellige sekulære ordner i Vesteuropa. Konklusionen er, at denne enhed ikke kan indfanges som en skarp adskillelse af religion og politik eller en entydig reduktion af religions rolle i politik, men kommer til udtryk i en verdsliggørelse af religions politiske funktion. Denne verdsliggørelse er konsekvensen af etableringen af en generel sekulær politisk epistemologi, der har ændret forestillingsrummet for det transcendentales politik, virket individuelt frigørende, og samtidigt ændret betingelserne for udøvelsen af denne frihed.

Referencer

Asad, Talal 2003, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, USA.

Aston, Nigel 2003, *Christianity and Revolutionary Europe, 1750–1830*, Cambridge University Press, England.

Bacon, Francis [1605] *The Advancement of Learning*, book I
<http://darkwing.uoregon.edu/~rbear/adv1.htm>.

Bacon, Francis [1620] *Novum Organon* , http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm.

Berg-Sørensen, Anders 2004, *Paradiso-Diaspora: Reframing the Question of Religion in Politics*, Politiske Studier, København.

Bruce, Steve 2002, *God is Dead*, Blackwell Publishing, England.

Chadwick, Owen 1972, *The Reformation*, Penguin Books, England.

Chadwick, Owen 1990, *The Secularization of the European Mind*, Cambridge University Press, England.

definerer eller analytisk eller blot empirisk identificerer sit objekt – religion i det offentlige rum.

- Evans, Robert et al** 1992, *The Revolutions in Europe, 1848-1849: From Reform to Reaction*, Oxford University Press, England.
- Febvre, Lucien** 1982, *The Problem of Unbelief in the 16th Century: the religion of Rabaleis*, Harvard University Press, USA.
- Gauchet, Marcel** 1997, *The Disenchantment of the World*, Princeton University Press, USA.
- Gay, Peter** 1995-1996, *The Enlightenment: an interpretation*, vol. I & II, Norton Paperbacks, USA.
- Habermas, Jürgen** 1992, *Postmetaphysical Thinking*, MIT Press, USA.
- Habermas, Jürgen** 2005, 'Religion in the Public Sphere', forelæsning ved University of California, San Diego, tilgængelig via www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf
- Haller, Karl Ludwig von** (1820-1834) *Restauration der Staatswissenschaften*, Der Steinerischen Buchhandlung, Winterthur.
- Harrison, Peter** 1998, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge University Press, England.
- Israel, Johnathan I.** 2001, *Radical Enlightenment*, Oxford University Press, England.
- Jelen, Ted Gerard & Clyde Wilcox** (eds.) 2002, *Religion and Politics in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, England.
- Kant, Immanuel** [1781] 1969, *Critique of Pure Reason*, Everyman's Library, Great Britain.
- Kantorowicz, Ernst H.** 1957, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, USA.
- Kierkegaard, Søren** [1844] 1955, *Philosophiske Smuler*, Munksgaard, Danmark.
- Kierkegaard, Søren** [1846] 1994, 'Afsluttende uvidenskabeligt efterskrift', i A.B Drachmann et al (red.) *Samlede Værker*, Gyldendal, København.
- Kierkegaard, Søren** 1851, 'Om min forfattervirksomhed', fra A.B. Drachmann (red.) 1982, *Samlede Værker*, Bind 18, Gyldendal, Danmark.

- Korsgaard, Ove** 2004, *Kampen om Folket*, Gyldendal, Danmark.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe** 1985, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London.
- Laclau, Ernesto** 1990, *New Reflections on the Revolutions of our Time*, Verso, London.
- Laclau, Ernesto** 1996a, 'Universalism, Particularism and the Question of Identity', i Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London.
- Laclau, Ernesto** 1996b, 'Why do Empty Signifiers Matter to Politics', i Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Verso, London.
- Lefort, Claude** 1988, 'The Question of Democracy', i *Democracy and Political Theory*, University of Minnesota Press, USA.
- Locke, John** [1689], *An Essay Concerning Human Understanding*,
<http://www.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu>.
- Locke, John** [1690], *Two Treatises of Government*, <http://www.constitution.org/jl/1sttreat.txt> &
<http://www.constitution.org/jl/2ndtreat.txt>.
- Maistre, Joseph de** 1965, *The Works of Joseph de Maistre*, Jack Lively (red.), George Allan & Unwin, England.
- Nauert, Charles** 1995, *Humanism and the Culture of Renaissance Europe*, Cambridge University Press, England.
- Newton, Isaac** [1687], *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* ,
<http://members.tripod.com/~gravitee/>.
- Nietzsche, Friedrich** [1882] *The Gay Science*, fra Walter Kaufmann (red.) 1976, *The Portable Nietzsche*, Penguin Books, USA.
- Nietzsche, Friedrich** [1883-1885], *Thus Spoke Zarathustra*, fra Walter Kaufmann (red.) 1976, *The Portable Nietzsche*, Penguin Books, USA.

Norris, Pippa & Ronald Inghart 2004, *Sacred and Secular - Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, USA.

Outram, Dorinda 1995, *The Enlightenment*, Cambridge University Press, England.

Pius IX 1864, 'Syllabus of Errors', engelsk oversættelse af 'Syllabus errorum',
www.reformation.org/syllabus_of_pius.html.

Sheikh, Mona Kanwal & Ole Wæver 2005, 'Lines in Water and Sand - Comparative Secularism as Analytical Tool for Conflict Containment', paper prepared for the March 2005 International Studies Association Convention in Hawaii, USA.

Sperber, Jonathan 1995, *The European Revolutions 1848-1851*, Cambridge University Press, England.