

Empire som gnostisk manifest

Hans Hauge

„Wie so oft am Ende großen Konflikten hat der Idealismus wieder Konjunktur“
(Menzel 1998).

„L'Amérique n'a pas les moyens d'être un empire“
(Bruckner 2002).

Michael Hardt og Antonio Negris *Empire* bestemmes som gnostisk, fordi der forventes en forløsning fra nutiden. Den sammenlignes indledningsvis med andre bøger, der handler om globalisering, bl.a. Jonathan Friedmans *The Lexus and the Olive Tree* samt Pascal Bruckners *La misère de la prospérité* med det formål at finde frem til, hvad det er for en slags bog. Især sammenlignes Hardt og Negris diagnoser med Ulrich Becks. Og der peges på ligheder og forskelle. *Empire* bygger først og fremmest på Gilles Deleuzes filosofi og især hans forståelse af fænomenet immanens. Afslutningsvis diskuteres bogens gnostiske vision i lyset af Eric Voegelins modernitetsdiagnose.

I. Indledning

Empire er ikke en bog som andre om globalisering; empire, som jeg vælger ikke at oversætte, er heller ikke et andet ord for eller det samme som globalisering, men et forsøg på at sige noget andet og nyt om globalisering. *Empire* er i det hele taget ikke ligesom ret mange andre bøger. Den er en hybrid mellem litteraturteori og politisk filosofi og et symptom på litteraturteoriens politisering og politologiens litterarisering. Man mærker, at den ene af forfatterne er litteraturteoretiker – Michael Hardt. Jeg har på fornemmelsen, hvornår det er Michael Hardt, og hvornår det er Antonio Negri, der skriver. Negri er høgen – den militante; Michael Hardt duen – de fattiges forsvarer. Antonio Negri har udtalt, at Bin Laden skulle have ramt Det Hvide Hus i stedet for WTC (Sorbi 2002). Hardt forsvarer på mange måder den amerikanske drøm.

Jeg vil forsøge at beskrive *Empire* ved at sammenligne den med andre samtidsdiagnoser først og fremmest den tyske sociolog Ulrich Becks. Ulrich Beck er nutidens store 'Moderniseringspoet'. Hans betydning består i, at han har formået at skabe nye begreber og metaforer; så stærke, at de har kunnet udkonkurrere andre. Vil begrebet empire kunne gøre det samme?

Ulrich Beck viderefører den tradition, der blev grundlagt med C. Wright Mills' opgør med Talcott Parsons' grand theory, hvor sociologi blev til 'the sociological imagination'. Robert Nisbet (1976) videreførte den med *Sociology as an Art Form*. Beck er *Schriftsteller* – og 'de hader mig for det', skal han have sagt. Han fandt på at beskrive tiden med udtrykket risikosamfundet. Han bruger nu mest betegnelsen 'det andet moderne' eller det 'refleksivt moderne'. Ulrich Becks seneste værker handler om globalisering. Den store forskel mellem Hardt og Negri på den ene og Beck på den anden side er, at globaliseringen eller empire for de to førstnævnte er en overgang til et nyt rige – det tredje – hvorimod Beck ikke gør sig den slags overvejelser over, om der skal komme noget efter globalisering og individualisering. Det er Hardt og Negris forventning om, at der skal komme et nyt rige, den jordiske by, der får mig til at kalde *Empire* gnostisk. Og det gør jeg med baggrund i Eric Voegelins politiske videnskab, der bestemte moderniteten som gnostisk. Det kommer jeg nærmere ind på til slut.

Michael Hardt er som sagt litteraturteoretiker med speciale i den franske filosof Gilles Deleuze, og de mange litterære træk ved bogen skyldes utvivlsomt Hardt. Negri er dog også en kender af Gilles Deleuze og har skrevet

bog sammen med Félix Guattari, med hvem Gilles Deleuze har forfattet mange bøger. Jeg vender nedenfor tilbage til Gilles Deleuze, for hans 'filosofi' er i nogen grad nøglen til at forstå *Empire*.

Ifølge Michael Hardt er Gilles Deleuze først og fremmest anti-hegelianer, og Hardt (1993) definerer poststrukturalismen som forsøget på at slippe fri af Hegel og at undgå igen at blive hegelianer. Dialektikken er fjenden. *Empire* er en bog, der er renset for dialektik. Den gør op med meget, og det, den gør op med, efterlader ingen spor.

Jeg indleder med at sammenligne *Empire* lidt med andre bøger end Becks, der handler om noget af det samme for at finde ud af, hvad det er for en slags tekst eller bog, som har fået så megen medieomtale, og som diskuteres ivrigt blandt litterater, politiske filosoffer og politologer. Den har lidt samme symbolske status som Samuel P. Huntingtons *The Clash of Civilizations* (Huntington 1996) og Francis Fukuyamas *The End of History* (Fukuyama 1992). De havde begge et enkelt, anskueligt budskab. Den første forudsiger en fremtidig kamp mellem occident og orient; den anden har en kantiansk vision om integration af ligesindede. *Empire* forudsiger et oprør, men ikke mellem Vesten og resten.¹ Derimod det endelige oprør mod empire – et nyt counter-empire. Det sidste af slagsen.

Empire minder lidt om begge bøger, og den tilslutter sig på en vis måde Fukuyamas tese – nemlig på den måde, at fremtidens politiske modsætninger ikke vil være nationale eller ideologiske. I krigen mod terror, f.eks., kæmper vi ikke mod terroristernes ideer, for enten har de ingen, og hvis eller selvom de har, er vi ligeglade med dem.

Hardt og Negri forudsiger, at fremtidens politiske modsætninger vil blive *ontologiske*; der vil komme en kamp mellem *livsformer* eller endog kroppe og ikke mellem idéer, visioner eller menneskesyn. Ulrich Beck antager, at fremtidens politik vil blive, hvad han kalder, subpolitik, som er en slags politik fra neden, eksempelvis den politiske forbruger. Det er de to forskellige politikformer, som Hardt og Negri samt Beck kommer frem til som svar på globaliseringen. Alle er de overbeviste om, at vi er hinsides nationsstaten. De er, overfladisk set, enige om, at vi er på vej ind i noget nyt. *Empire*, kalder de første to det, medens vi ifølge Beck er på vej ud af det industrimoderne og ind i den *anden modernitet*. Kapitalismen er, siger Beck, ved at afskaffe arbejdet – og dermed arbejderne – Hardt og Negri drømmer trods dette om en ny kommunisme, dog uden et proletariat. De lægger al vægten på det immaterielle arbejde. Overbygningen skal i arbejde, hedder det et sted.

Hardt og Negris helte er de fattige og deres helgen, Frans af Assisi. De fattige repræsenterer det universelle. De er overalt uden at være nomader. En afgørende forskel mellem Beck på den ene side og Hardt og Negri på den anden er, at de to trods al radikalitet, et eller andet sted, vil et nyt fællesskab eller 'det fælles' eller „the commons“ (Hardt/Negri 2000: 303), som Negri kalder det, hvilket defineres som *inkarnationen* (bemærk brugen af dette teologiske udtryk), produktionen og befrielsen af 'the multitude' (mangfoldigheden). Denne mangfoldighed består ikke af individer, men af singulariteter; hvilket betyder, at den er uden en enhed. Den er flad. Beck er anti-kommunitarist. Hardt og Negris singulariteter svarer til Beck frisatte ich-bin-ich'er.

Empire er, som sagt, en ganske anderledes bog. Også forstået på en helt anden måde, som nok i første omgang vil lyde lidt underlig. Den er ikke en 'rod-bog', men en 'radicle-text'. Det er udtryk, der stammer fra de to tænkere, som har haft afgørende indflydelse på bogen/værket: Gilles Deleuze og Félix Guattari og deres opgør med, hvad de kaldte 'statsfilosofi'. Den første slags tekst har en tese, en begyndelse og en konklusion; den anden slags har intet af den slags. Modsætningen minder også om den mellem en klassisk, totaliserende realistisk roman og en postmoderne metafiktion. De fleste bøger om globalisering og politik ligner realistiske romaner; det gør *Empire* ikke. Ofte tales der i politologien om postmodernisme (eller poststrukturalisme) og om (neo)realisme – ganske som i litteraturvidenskaben – men der er ikke mange statskundskabsfolk, der *praktiserer* postmodernisme. Det gør Hardt og Negri i en vis forstand – tekstuel – og de er i teorien også, hvad de kalder *postmoderne republikanere*. Republikanisme er en 'flad' politik, hvor magten er fordelt ud til kejser, aristokrati og folk. I USA blev det til præsident, højesteret og kongres. Ingen hæver sig over de andre, sådan som det sker i den danske populistiske model, hvor der intet er over folketinget. Til republikanisme knytter der sig et andet

syn på borgerskab (*citizenship*) end i liberalismen, men republikanisme, uanset hvilken form den antager, kan ofte ikke undgå at forbinde sig med tanker om det 'organiske fællesskab'.

Også Ulrich Beck taler om, at en verdensborger-republikanisme vokser frem i takt med at det, han betegner som de „socialmoraliske miljøer“, opløses (Beck 1997: 25). Beck er dog anti-kommunitarist. Hans republikanisme svarer til globaliseringens anden side: individualiseringen. Hans republikanisme er identisk med den enkeltes frihed. Dette fænomen – individualisering – spiller ingen rolle i Hardt og Negris fællesskabsdiskurs.

II. Globalisering eller Empire

Vi skal kæmpe om at producere sandheder, siger Hardt og Negri, og det er det, de forsøger. Sandheden om globaliseringen. Empire er ikke imperialism, slås fast mange gange. Men er globalisering ikke imperialistisk? Det mener ellers mange anti-globalister på venstrefløjen. Men ikke Hardt og Negri og heller ikke Beck. Imperialisterne gik *ind* i andre lande i f.eks. Afrika til skade for de koloniserede. I dag ses problemerne, hvis globaliseringen trækker sig *ud* af et tredjeverdens land. Hardt og Negri er ikke de første til at tale om imperiernes tilbagekomst, men de gør det på en ny måde. Den bog, som populariserede postkolonialismen, hed – med et Salman Rushdie-udtryk – *The Empire Writes Back* (Ashcroft 1986). Selvom ordet synes at modsige det, henviser postkolonialisme til, at vi ikke er hinsides kolonialismen eller imperialismen, men at begge dele fortsætter. Vel at mærke den 'gamle' imperialism, dvs. den britiske.

Mange taler dog om imperiernes tilbagekomst. Det siges, at man i europæisk politik allerede nu tænker Europa opdelt i tre imperier med centre i henholdsvis Bruxelles, Ankara og Moskva. Robert Cooper har argumenteret for det ønskelige i at genindføre imperier i især Afrika (Cooper 2002). Hardt og Negris idé om empire konkurrerer også med disse andre teorier om imperiet, der vender tilbage. For hvad skulle der ellers komme efter nationalstatens død? Danmark-Norge var før 1814 en mini-imperialistisk stat. Derefter blev vi mindre og mistede det meste og blev en nationalstat. Hvad kommer der efter den? Der kommer enten imperier, empire eller noget nyt, hvis det er muligt, og dvs. regionsstater af forskellig art som EU.

Globaliseringen har allerede fået sine klassikere så som Thomas L. Friedmans *The Lexus and the Olive Tree* (Friedman 2000) med den pædagogiske undertitel: *Understanding Globalization*, og før denne religionssociologen Roland Robertsons *Globalization* (Robertson 1992). Det var Robertson, der lancerede begrebet *glokalisering*, dvs. umuligheden af at skelne mellem det globale og det lokale.

Første kapitel i Friedmans bog har en overskrift hentet fra en Merryll Lynch-reklame: „The World Is 10 Years Old“ (Friedman 2000: xvi). Verden begyndte det år, da historien ifølge Francis Fukuyama sluttede: 1989. Friedman retter lidt i reklamen. Det er denne epokes (*era*) globalisering, som er ti år gammel, for hans tese er, at der har været en globalisering før den, vi nu lever i, nemlig dengang da man ikke skulle have pas eller visum, det vil sige tiden fra 1850-1914 eller den periode, som vi undertiden kalder imperialismens. Det var den, som Karl Polanyi i *The Great Transformation* sagde, var domineret af det autonome marked, der skabte fred fra omkring 1815 til 1914 (Polanyi 1944). Det Britiske Imperium kunne også godt kaldes et globaliseret system. Det havde et motto, 'variety in unity', der minder om nutidens idealer, og imperiet dominerede – i al fald i fantasien – over en fjerdedel af kloden. Dette imperium forsøgte også at skabe en anden stats- og suverænitetsform end den nationalstatslige og westfalske: idéen om en Dominion. Som bekendt blev denne statsform kun en relativ succes, men den gjorde det dog lettere for lande som Canada og Australien at finde sig til rette med multikulturalisme i det ny globale system. Det brasilianske flag, der stammer fra denne periode, har i sig kloden – en slags globus – og ordene 'orden' og 'fremskridt.' Og endelig kan globalisering spores tilbage til kristendommens Gudsstat, hvad Robertson gør. Samme Gudsstat er også en slags model for Hardt og Negri (se nedenfor).

Friedman anser globaliseringen for at være et internationalt system, der har afløst et andet system: den kolde krigs. Og han definerer det nye ved denne anden globalisering som „the inexorable integration of markets, nation-states and technologies to a degree never witnessed before“ (Friedman 2000: 9).

Indledningsvis: Hardt og Negri er enige med Friedman i, at *Empire* ligesom globaliseringen er noget nyt. De ville sikkert kunne skrive under på dét med integrationen og dermed også dét om nationsstatens opløsning. De ville ikke gå med til, at Det Britiske Imperium var en forform for empire, heller ikke selvom dette imperium spejlede sig i det romerske. Hvad den kolde krig angår, eksisterer den næsten ikke i *Empire*. Den nævnes en passant og førte til, siger de, at USA blev fristet af imperialism (Hardt/Negri 2000: 176) som svar på Sovjets imperialism, som de siger det i en parentes. Empire har som sagt ikke noget med imperialism at gøre.

Empire er ikke en 'kritik' af globaliseringen i banal forstand, sådan som vi kender det fra de europæiske venstre- og højrefløje, dvs. det gamle venstre, Attac eller socialdemokratiske og højrepopulistiske grupper. For den svenske debattør og forfatter Johan Ehrenberg (1998) er globaliseringen en myte. Hans bog *Globaliseringsmyten* ligner ellers *Empire* en smule i formen – både stilistisk og litterært. Ehrenberg er også romanforfatter. Hans tese er, at globaliseringen i virkeligheden er „borgerlighetens ursäkt för att helt enkelt strunta i de problem som vi tidigare ansåg att ekonomin och politiken hade att lösa” (Ehrenberg 1998: 308). Og den epoke, der fulgte efter Murens fald, kalder han „den borgerlige fanatismens årtionde” (Ehrenberg 1998: 308). Ehrenberg repræsenterer ikke en tænk, for hvem nationsstaten er død, tværtimod. De multinationale foretagender kunne ikke eksistere uden de „nationella staternas offentlige makt” (Ehrenberg 1998: 52).

I forhold til Ehrenberg må Hardt og Negri betegnes som hyperglobalister og realister på samme måde som Kenichi Ohmae (1996) og Friedman. Friedman har i sin bog en figur – en *matrix* – hvorpå man kan placere sig selv og andre i forhold til globaliseringen. Der er en venstre-højre-akse: Længst til højre findes 'integrationisterne' og længst til venstre 'separatisterne'. Den nyliberale Ohmae vil være integrationist, medens Johan Ehrenberg vil være 'separatist'. Denne højre-venstre-akse krydses af en fordelingsakse, hvis top hedder 'let-them-eat-cakers' og bund 'social-safety-netters' – dvs. neoliberaler vs. socialdemokrater. Bill Clinton er placeret mellem integrationisme og socialt netværk. Det er Friedmans version af den tredje vej og den nye midte. Han er kritisk over for såvel nyliberalismens tro på markedet som over for venstrefløjens velfærdsstatspaternalisme. Men denne matrix kan ikke indfange Hardt og Negri. De er ikke kritiske – i banal forstand – over for globaliseringen, og de har heller ingen anvisning på en ny idépolitik. Og de afviser i al fald en type som Ehrenberg, der i sidste instans kommer til at måtte forsvare den klassiske, stærke national-universalistiske velfærdsstat.

III. Verdensmarkedets fjender

Pascal Bruckner er som Ehrenberg romanforfatter og som Negri politisk filosof. Hans bog om globaliseringen *Misère de la prospérité* (2002) har undertitlen: *la religion marchande et ses ennemis* (markedets religion og dets fjender). Også han tager udgangspunkt i 1989 som året for kapitalismens endelige sejr. Han er enig med såvel Fukuyama som Hardt og Negri i, at sejren betyder, at der ingen alternativer er. Bruckners bog er en velgørende og bidende kritik af begge parter: både af den kapitalisme, der sammen med menneskerettighederne har hævet planeten op på ulighedens civilisationsniveau (*à un niveau de civilisation inégale*) (Bruckner 2002: 20), og af dem, der dyrker det lokale. Med begge parter menes på den ene side dem, der fejrer markedets sejr, og på den anden, dvs. alle de grupper, der – som f.eks. Attac – forsøger at kæmpe imod globaliseringen. De har intet nyt at tilbyde, undtagen den permanente kritik der ikke kan forestille sig en anden verden. Bruckner gør sig lystig over de mennesker – især i Frankrig – der taler om neoliberalismen, al den stund at staten i Frankrig er stor og stærk og ejer det halve og styrer det meste. Det samme kan siges om Sverige. For Bruckner er det latterligt at tale om borgerlighedens årti, sådan som Ehrenberg gør. Hardt og Negri kommer begge fra lande med meget svage stater – USA og Italien – og med stærke civilsamfund i modsætning til Ehrenberg, vi danskere eller Bruckner. De har ikke svært ved at forestille sig et land uden stat. Folk er ganske enkelt bedre til at organisere sig selv i de to lande med minimalstater.

Hardt og Negri skriver også om det at være imod. „Being-against” kalder de det eller „the will to be against” (Hardt/Negri 2000: 210). Dét karakteriserer den postmoderne republikanisme. Man bemærker her sprogbugen

med ekkoer fra Heidegger: Being-Against med bindestregen. Vi ser også i dette udtryk en antydning af det ontologiske. Det er en *væren*. Man er ikke imod en idé, en politik eller lignende. Der er i udtrykket 'the will to be against' henvisninger til Nietzsche, der også er den filosof, som mange af Gilles Deleuzes idéer kan spores tilbage til. Viljen til magt hedder hos Gilles Deleuze 'assemblage'. Et andet sted bestemmes denne væren-imod som „refusal, resistance, violence” (Hardt/Negri 2000: 378). Denne væren-imod er en ny form for kritik, nemlig en kritik formet som „the positive affirmation of being”. I Hardts Gilles Deleuze-bog redegør han for Gilles Deleuzes krigeriske forståelse af Nietzsches absolutte kritik. Kritikken tager ingen fjender. „It recuperates nothing from the enemy; it must be an absolute aggression that offers no pardons, takes no prisoners (...) it must be the death of the enemy with no resurrection” (Hardt 1993: 21). Man bemærker igen den teologiske sprogbug. Den absolutte væren-imod kan være imod på en måde så det, man er imod, ikke efterlader spor. Denne being-against er dermed det modsatte af dekonstruktion, der netop har opgivet tanken om den absolutte kritik, og som også er en anden måde at slippe ud af Hegel på.

Der er ingen fjende eller ideologi. Man er som nævnt ikke imod et eller andet menneskesyn, en ideologi, religion eller lignende. Fjenden *kan* ikke lokaliseres, siger de: „Indeed, often the inability to identify the enemy is what leads the will to resistance around in such paradoxical circles” (Hardt/Negri 2000: 211). Det skyldes, at fjenden ikke befinder sig et sted. Fjenden er uden territorium. Denne væren-imod minder lidt om 1950ernes oprørsbevægelser, f.eks. de engelske Teddy-boys, om hvem man brugte udtrykket 'rebels without a cause'. Og den minder om eksistentialismens *Non*. Også Beck har diskuteret det fjendeløse demokrati (Beck 1998).

Bruckner siger noget af det samme: "L'outrance verbale traduit la difficulté à cerner l'ennemi" (verbal voldsomhed tyder på problemer med at inddæmme fjenden) (Bruckner 2002: 63), og han kommenterer denne overdrevne vilje til modstand med ordene „il est poli d'être contre" (det er smart at være imod) (Bruckner 2002: 53). Det er ikke den statssubventionerede kunstner, der i dag er provokatør, eller som er „maudit" (egtl. forbandet). Heller ikke litteraturprofessorer fra Duke University. Det er den borgerlige, siger Bruckner, der er maudit. Intet er mere patetisk end disse standardiserede overskridelser (*transgressions standardisées*), fortsætter han. Ordet 'transgression' bruges sikkert bevidst. Det var det ord, som Michel Foucault brugte til at karakterisere poststrukturalismen med.

Hvis politik – med Carl Schmitt – handler om forholdet mellem ven og fjende, da er fjendeløsheden med til at fremtvinge en ny slags politik. Man kan ikke sige, at Hardt og Negri konstruerer nye fjender. Restaureringen af højre-venstre-aksen er et forsøg på at lave politik på den gamle måde; det samme er Mogens Lykketofts forsøg på at forestille sig EU som et anti-amerikansk projekt.

På en måde er der noget mondænt over *Empire*. Den er *against*, men dermed også lidt *poli*. Det er en smule ironisk, at da Michael Hardt var i Danmark for at medvirke ved et ph.d.-seminar, foregik det på Handelshøjskolen. Hvad Bruckner angår, er hans kritik den, at både globalisterne og anti-globalisterne er bestemt af, hvad han kalder 'økonomisme'; men heller ikke han ser noget alternativ. Han er blot imod markedsreligionen og dens fjender. Grunden er, at Bruckner tilsyneladende også opfatter globalisering ensidigt som noget, der har med økonomi at gøre. Det kalder Ulrich Beck „Globalismus". Beck skelner mellem tre globaliseringer: 1) Globalismen er den økonomiske udgave eller den neoliberale, der siger, at verdensmarkedet bestemmer alt. Den globale imperialisme. Det mærkelige er, at modstanderne af globalisering forstår globalisering som globalisme (Beck 1997: 27). Vi ser det for tiden tydeligt blandt latinamerikanske venstreintellektuelle. 2) Globalitet betyder, at vi for længst er begyndt at leve i et verdenssamfund. Her er Beck tæt på at sige det samme som Hardt og Negri. 3) Globalisering er endelig navnet på den proces, hvor nationalstaterne afgiver suveræniteten. Og det betyder verdenssamfund uden verdensstat og en global desorganiseret kapitalisme. Her er der igen forskelle. Hardt og Negri argumenterer for, at empire har en regering, en form for *governance*, eller at den styres, og at der er suveræniteten. Empire er i al fald organiseret og besidder suveræniteten. Hardt og Negri tror faktisk endnu på suverænitetsbegrebet, hvilket må siges at være

overraskende – især hvis man har læst Stephen Krasners afmytologisering af det (Krasner 1999) hvad Hardt og Negri tilsyneladende ikke har. Beck taler om, at der skal skabes globale partier og et globalt demokrati.

IV. Ulrich Beck og den anden modernitet

Det var atomkraftulykken i Tjernobyl, der var baggrund for Ulrich Becks bog med titlen *Risikogesellschaft* (Beck 1986). Det er i den sammenhæng bemærkelsesværdigt, at naturen, 'økologi', 'det grønne', spiller en så lille en rolle i *Empire*. Der er ingen naturnostalgi, skønt bogen bruger et motto fra den organiske socialist og modstander af industrialismen, William Morris. Hardt og Negri er begejstrede for ny bioteknologi og taler om det nye kunstige menneske. For både Beck samt Hardt og Negri er naturen en kulturel eller samfundsmæssig kategori. De er alle tre socialkonstruktivister.

I 1997 udkom Becks første bog om globalisering, *Was ist Globalisierung?* (Beck 1997), i en serie, han redigerer, der hedder „Zweite Moderne“. Dette udtryk er han i stigende grad begyndt at bruge i stedet for risikosamfund eller det postmoderne. Vi har ifølge Beck forladt det første moderne, som var det industrimoderne og er trådt ind i modernitetens anden fase. Hvad bliver da ligheder og forskelle mellem det empire, der 'materialiserer sig for øjnene af os' på den ene side og Becks anden, reflektive modernitet på den anden? Empire er et slags 'det tredje rige' eller det tredje imperium. Hardt og Negri arbejder med en trinitarisk historiemodel. Først var der det romerske imperium, som var et universelt rige, der fortsatte indtil Europa opdelt i og gik ind i den anden epoke: den nationalstatslige og imperialistiske. Nu er vi på vej ind i en tredje tidsalder, som altså hedder empire.

Becks *Was ist Globalisierung?* slutter med et afsnit, der hedder „Europa als Antwort auf Globalisierung“. Jeg nævner det her, fordi Hardt og Negri stort set ikke nævner Europa eller EU. I 1998 udsendtes endnu en bog i Becks *Zweite Moderne*-serie: Michael Zürns *Regieren jenseits des Nationalstaates* (Zürn 1998) om globalisering og denationalisering som chance eller mulighed. Både 'regeren' og denationalisering er taget med hos Hardt og Negri. I og med at det europæiske slet ikke tematiseres hos Hardt og Negri, mangler de en vigtig dimension ved globaliseringen nemlig *regionalisering* og opkomsten af *regionsstater*. Enten kan man operere med tre store regioner: Nordamerika, Europa og Østasien/Pacific, og så resten som udelukket, eller med mange små regionsstater som f.eks. vores Øresundsregion. Det er jo tankevækkende, at den eneste entitet, der for tiden *kan udvide sig*, er EU. Det kan nationer eller imperier ikke. Men denne tanke om, at noget udvider sig, kan ikke tænkes inden for empire-konceptet, fordi empire ganske enkelt er overalt. Det har allerede udvidet sig maksimalt. Der er ikke et sted, det kan udvide sig til. Det er det, der ligger i dét politikbegreb, der introduceres tidligt i bogen, og som kaldes biopolitik, altså 'livspolitik' i modsætning til idépolitik.

Politik handler som omtalt om væren eller livsformer, eller endog om nye kroppe. Det er nemlig ikke kun bevidsthederne (idéerne), der skal ændres; det skal kroppene også, da der ellers opstår en ny dialektik mellem ånd og krop, dvs. mellem transcendens og immanens. Spinoza ophævede forskellen mellem Gud og natur; nu skal forskellen mellem menneske/dyr og maskine ophæves. Hardt og Negri er antihumanister og ser deres eget projekt som en videreførelse af idéerne om menneskets død.

V. Der er intet udenfor

Empire er der empirisk set. Det materialiserer sig. Det er påstanden. Sand eller ej? Hverken mere eller mindre sand end påstanden om globalisering. Der findes jo globaliseringsbenægttere. Beck taler med selvfølgelighed om „Weltgesellschaft“ eller „Weltrisikogesellschaft“, som har relativiseret nationalstaten, „weil eine multiple, nicht ortsgebundene Vielheit von sozialen Kreisen, Kommunikationsnetzwerken, Lebensweisen die territorialen Grenzen des Nationalstaates quervernetzt“ (Beck 1997:18). Formuleringerne er anderledes, men der er også mange ligheder til empire, der netop heller ikke er bundet til et sted. Deterritorialisering kendetegner det. Dette er et Gilles Deleuze-begreb fra værket *Mille plateaux* (Deleuze/Guattari 1980).

Empire er overalt. Det har dermed ophævet modsætningen mellem indenfor og udenfor, sådan som den findes (fandtes) i nationsstaten. Selve ordet 'indvandrer' forudsætter, at der kommer nogen udefra og ind. Mange danske politikere siger også, at globaliseringen kommer til os udefra. Vi er inde i Danmark; globaliseringen er udenfor.

Empire er også overalt, fordi der – empirisk – findes et verdensmarked. I første omgang bestemmes empire altså økonomisk. Empire er overalt også i vores liv, og derfor bruges begrebet om biopolitik, som Hardt og Negri henter fra Michel Foucault. Her er en afgørende forskel fra den analyse, som vi kendte fra kapitallogikken. Hans-Jørgen Schanz stillede spørgsmålet: Hvor meget omfatter kapitalens logik? Og svarede: ikke alt. Der var for ham et vis frirum. Han atmytologiserede dem, der sagde, at kapitalen bestemte alt, altså at den var biopolitik. Schanz – efter *die Kehre* – leverede også med en række bøger i 1990erne noget, der kan ses som et alternativ til empire, nemlig idéen om modernitetens beboelighed. Både Schanz' kantianske marxisme såvel som hans senere metafysik er i bund og grund anti-gnostisk. Jeg vil mene, og kommer tilbage til dette nedenfor, at Hardt og Negris projekt er gnostisk.

Når empire beskrives som værende overalt, hvormed indenfor er udenfor – så er denne måde at beskrive empire på velkendt fra den poststrukturalistiske teoris beskrivelser af sproget, teksten eller koden: Fra Foucault, Barthes, Lacan, Deleuze, Derrida og andre. Strukturen eller koden var overalt og havde på forhånd indkodet oprøret imod den. Problemet blev, hvordan man kunne undslippe systemet. Foucault kaldte det 'transgression'; Derrida definerede dekonstruktion som 'exit' eller en vis 'sortie'. Det var også Derrida, der i *De la grammatologie*, skrev de berygtede ord: „Der er ikke noget udenfor-tekst” (”Il n'y a pas de hors-text”) (Derrida 1967: 227). Hardt – og jeg siger bevidst Hardt – bruger en række ord fra postmoderne teori (*theory* kaldet), som de fleste avancerede litteraturteoretikere kender fra anden sammenhæng. Hardt bruger dem i og for sig bogstaveligt. I stedet for 'teksten' eller 'den symbolske orden' taler han om empire. Her har vi en af forklaringerne på bogens gennemslagskraft inden for litteraturteoretiske miljøer. Der var en hel generation af litterater, for hvem begreber og udtryk fra Jacques Derrida og Gilles Deleuze er 'household words'. Det samme gælder brugen af termer fra postkolonial teori, som endnu er den mest populære teori. De studerende genkender og genfinder disse termer i *Empire*, som f.eks. den meget populære antagelse om, at der ikke er et udenfor. Det er praktisk dekonstruktion. Hardt og Negri har gjort alle disse teorier mere jordnære, politiske eller realistiske. Ligesom Louis Althusser i sin tid var nødt til at pakke sin marxisme ind i strukturalistiske og lacanianske gevandter, har Hardt og Negri serveret deres marxisme med et ordvalg, der kunne tiltrække et større publikum. Derfor blev *Empire* en langt større succes end deres *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form* (Hardt/Negri 1994).

De postmoderne teorier fra Nietzsche over Heidegger, Foucault, Derrida og til Homi Bhabha var kun redskaber, der nu har gjort deres gerning og derfor kan lades tilbage, siger Hardt og Negri (Hardt/Negri 2000: 146) Men Gilles Deleuze er der ikke nogen kritik af i bogen.

VI. Stat og samfund

I empire er forskellen mellem stat og samfund og mellem offentligt og privat ophævet. Det er, som om empire er en stor Leviathan-stat uden civilsamfund, der en dag skal forvandles til et kæmpe civilsamfund (eller en kommune) uden stat. På sin vis forekommer det, som om staten er empire, og civilsamfundet er 'counter-empire'. Et sted siges det, at det er civilsamfundet (forstået som 'the multitude'), der vil sprænge staten indefra, hvorved det ny samfund bliver et samfund uden stat eller en krop uden hoved – BwO (*body without organs*), som det hedder i den amerikanske udgave af *A Thousand Plateaus* (Deleuze/Guattari 1988: 149). En stat er et hoved på en krop – the body politic. Og dette hoved suger kraft fra kroppen. Det ny samfund vil være krop uden hoved.

I standardværker om det 'andet moderne' findes mange betragtninger over familiens rolle og status. Familien var kernen i Talcott Parsons' sociologi om det første moderne, men den findes ikke rigtig mere. Hardt og Negri forstørrer denne tendens. Det er noget af det, der giver *Empire* et vist science fiction-præg. Forfatterne finder tendenser fra samtiden, som overdrives eller forstørres op. *Empire* kunne også kaldes en utopi, hvor utopi er en

litterær genre. I empire er der ingen familier, og dermed er empire mere totalitær end de totalitære stater. Det er igen det biopolitiske.

I totalitære samfund, sagde man, kunne familien fungere som et slags frirum. Og tilsvarende kunne kirken spille rollen som civilsamfund i autoritære samfund. I empire er der ingen familie og ingen kirke eller religion. Hvad familien angår, er der derimod sket det, at familieværdier nu gennemsyrrer alt. Alt er familie, ligesom alt er stat. Dog spiller seksualitet, feminisme og køn næsten ingen rolle. Empire er ikke *queer*.

Der er meget rigtigt i denne betragtning om, at noget er overalt. Man kan blot tage selve værdibegrebet, der fra at være et regionalt begreb – der var visse sektorer, som var værdibaserede – er blevet allestedsnærværende. Nu er der værdi overalt. Og vi har glemmt, at værdi er en økonomisk metafor. Det er lidt det samme med andre industrimoderne og nationalstatslige institutioner som skole og fængsel. De er overalt. Hvad er 'livslang læring' andet end det, at vi aldrig kommer ud af skolen?

Empire er *the matrix*. Og hvad vil vi, hvis vi først får den følelse af klaustrofobi, som opbygges retorisk effektivt i *Empires* første del om det biopolitiske? Vi vil ud. Vi vil vide, hvordan man kommer ud, selvom der ikke er et udenfor. Det handler anden del af bogen om. Det er derfor, Hardt og Negri kan afvise alle forsøg på at genetablere det lokale, det nationale eller lignende, for det ville betyde, at der var et udenfor.

VII. Gilles Deleuze, Spinoza og før-romantikken

Det er som sagt makkerparret Gilles Deleuze og Félix Guattari, der er nøglen til at forstå begreberne i *Empire*. Den er en slags popularisering eller praktisering af de tos tænkning. Hardt og Negri er et nyt par ligesom dem.

En lille ting først: Gilles Deleuze kunne aldrig blive træt af at fremhæve, hvordan amerikansk litteratur var al anden litteratur overlegen. Og *Empire* har en fortælling om USA fra begyndelsen til i dag, der på mange måder er både naiv, charmerende, idealistisk og – meget amerikansk. *Empire* er overraskende proamerikansk. USA realiserede den republikanisme, som Machiavelli er ophavsmand til. Det er en meget tvivlsom tolkning, som Hardt og Negri her støtter sig på. Den stammer fra den newzealandske politolog J. G. A. Pocock (Hardt/Negri 2000: 162).²

Hvad er Gilles Deleuze for en slags tænker? Lad mig først formulere det anti-deleuzeiansk. Han er en postmoderne livsfilosof eller vitalist. Han ligger i forlængelse af Henri Bergson, Nietzsche og Spinoza. Christopher Norris kalder hans og Guattaris *Mille plateaux* for det ultimative postmoderne angreb på alle oplysningstidens idealer (Norris 1993). Norris kan ikke forbinde noget med, at Gilles Deleuze mener, at fornuft og fascisme er intimt forbundne, sådan som Michel Foucault skrev i sit forord til den amerikanske oversættelse af *Anti-Oedipe* (Foucault 1977).

Hvor kender vi sådan ganske overfladisk Spinoza fra? Hvad lærte vi først om ham? At han var førromantiker og panteist. At han er forudsætningen for Goethe. *Deus sive natura* er Spinoza sat på kort formel, og det betyder *immanens*. Det er kerneordet i *Empire*. Helten er immanens og skurken transcendens. Hver gang noget hæver sig op over immanensen og vil bestemme over den, er der noget galt. Gud er natur eller i naturen og altså ikke transcendent i forhold til den, sagde Spinoza.³ Immanensen er flad eller fladens filosofi. Det vertikale er horisontalt. Det hele ligger ned udstrakt på et plan. Der findes ingen transcendens i immanens. Der er kun En og aldrig To.

Deleuze og Guattari blev berømte på at bruge et andet begrepsbillede: Rhizomen. Det betyder blot rodnet eller græs. Græs er en plæne og et netværk, der breder sig overalt. Der findes ikke et bedre billede på mangfoldigheden end en græsmark. 'The leaves of grass' sang Walt Whitman. Det modsatte af dette rodnet er træet. Vi er trætte af træer, sagde de to franske filosoffer. Træer har som bekendt rødder. De er ikke nomader; de vandrer ikke, men bliver hvor de er sat. Rodfæstethed er en radikal dyd. Men vi skal ikke have rødder. Kun træer har rødder, sagde Salman Rushdie.

Al filosofi har været 'træfilosofi' eller 'statsfilosofi'. For hvad er en stat? Den er en erstatningsgud, der hæver sig over immanensen og skaber enheden i mangfoldigheden. Hvad er en nation? En transcendent magt, der skaber et folk ud af mangfoldigheden af singulariteter. Hvad er en fagforening? En transcendent magt, der styrer masserne. Nutidens megen tale om, at der er enhed bag eller over mangfoldigheden er et typisk 'træfilosofisk' udtryk. Eller al talen om fælles værdier bag ved eller som grundlag for dette eller hint. Mangfoldigheden – livet – organiserer sig selv. Og hvis mangfoldigheden er mennesker, så styrer de sig selv og danner sig selv.

Det er dette livsfilosofiske træk fra Bergson og Nietzsche, der genfindes hos Gilles Deleuze. Bergson forsvandt delvis ud af fransk filosofi, bl.a. på grund af hans forbindelse til fascismen. Og nazisternes brug af Nietzsche kender vi. Vi skal ikke overse, at *Lebensphilosophie* blev nationalsocialismens officielle filosofi, hvilket gør, at den har været bandlyst i efterkrigstidens tyske filosofi. I livsfilosofien er *das Leben selbst* det højeste og eneste princip. Den var stærkt anti-religiøs – det siger sig selv. Et hovedværk har en meget sigende titel: *Der Geist als Widersacher der Seele*.⁴ *Geist* var nemlig en slags transcendens i immanensen eller en objektivering af denne.

Livet og kun livet er det skabende. Og mangfoldigheden er livet. Hos Thomas Hobbes bliver alle disse skabende individer ét i staten: the Leviathan. De får et hoved, som så kan styre dem. Mangfoldigheden styrer sig selv. Den er en BwO. Uden hoved. Uden stat.

Som det hedder i forordet: „The creative forces of the multitude that *sustains* Empire are also capable of *autonomously constructing* a counter-Empire” (Hardt/Negri 2000: xv; kursiv tilføjet) I dette citat finder vi hele bogen i en nøddeskal. Kun mangfoldigheden (livet) er skabende, det er empire ikke. Empire er en parasit, der har suget skabende kraft ud af mangfoldigheden og lader som om, det selv er skabende. Den samme mangfoldighed kan konstruere – og ordet er brugt helt bevidst – et mod-empire, altså et nyt empire, og det vil blive det tredje rige. Det sidste. De eller den – 'the multitude' – kan gøre det autonomt, dvs. uden en styrende kraft ovenfra. Her står sådan set ikke andet, end at al fornyelse kommer 'nedefra'. Fra folkedybet ville vi have sagt engang.

Men hvorfor opretholder 'the multitude' empire? Det kan kun være sådan, at de gør det, men at de ikke ved det. De er behersket af falsk bevidsthed. Citatet kunne faktisk tilbageoversættes til klassisk marxisme. Det er muligt, at hele bogen er 'oversat' fra marxismens sprog til et poststrukturalistisk, og at Hardt og Negri dermed benytter samme retoriske strategi som en anden Spinoza-tilhænger, nemlig Louis Althusser, gjorde.⁵ Han ikklædte marxismen strukturalismens tøj. Den italienske filosof, postmoderist og venstrepolitiker Gianni Vattimo kalder deres marxisme for en *Marxismo dannunziano* (dvs. en 'svulstig' marxisme).

Hvem eller hvad er dette uoversættelige ord 'the multitude'? Det er ikke folket eller proletariatet, for de er begge former, der ovenfra er lagt ned over 'the multitude'. Ordet kan heller ikke gengives ved det sociologiske begreb om 'massen' eller 'mængden'. Man kunne oversætte det med 'mangfoldigheden', men det virker også tungt. Måske skulle man kalde det 'menigheden'. Den, eller det, sammenlignes jo med kristendommens ur-menighed, der fik det romerske imperium til at falde. Ockham talte om kirken som en *multitudo* i verden – en menighed i verden. Disse ur-menigheder var netop selvorganiserende, og de blev også modellen for de amerikanske pragmatisters 'fortolkningsfællesskaber'. Dertil skal dog også føjes, at 'the multitude' ikke nødvendigvis behøver at bestå af mennesker alene – men at det også omfatter naturen, dyrene og maskinerne. Tilsvarende findes jo dybdeøkologer, der taler om, at naturen og dyrene gør oprør, og man kan endda sige, at maskinerne bør befries, sådan som Ulrich Beck har foreslået det (Beck 1993).

VIII. Immanens og historiefilosofi

Empire har jeg kort sammenlignet med Samuel P. Huntingtons *The Clash of Civilizations* (1996) og Francis Fukuyamas *The End of History* (1992). Men der er en afgørende forskel. *Empire* er i den grad anti-religiøs eller religionskritisk. Religionen er forsvundet ud af empire – ser det ud til. Religionens tilbagekomst fremstår hos Huntington som empirisk. Religion er en faktor i verdenspolitikken. Fukuyamas historiefilosofi er eksplicit

kristen. Niklas Luhmann anser det også for udelukket, at sekulariseringstesen har noget på sig. Religion er et af mange systemer i senmoderniteten.

Hardt og Negri forfægter dermed en slags sekulariseringstese som så mange andre modernitetsdiagnostikere. De tænker dermed også 'trinitarisk', dvs. med en historie opdelt i tre riger. Deres historiefortælling ser sådan ud:

Det begyndte med en revolution (Hardt/Negri 2000: 70). Den fandt sted i Europa mellem 1200 og 1600. En 'long revolution' med andre ord. Denne revolution opdagede, at der kun er immanens. Før var der to verdener, dels den vi er (faldet ned) i, og dels den metafysiske ovenover. Før revolutionen tænkte menneskene dualistisk, men så begyndte de at tænke monistisk. Et metafysisk verdensbillede blev afløst af et ikke-metafysisk. Der var nu kun én verden. Transcendens blev immanens. For nogen. Var det kun en lille avantgarde, der havde indset det? Det siges der ikke noget om. Det hele betød blot ikke, at „The transcendence of God is simply transferred to Man” (Hardt/Negri 2000: 91). For så ophøjes Mennesket over naturen, som det sker i den moderne 'sekulære' verden. Hardt og Negri fastholder idéen om subjektets død. Anti-humanisme er for dem det samme som kampen mod transcendens. Men hvis det hverken er Gud eller Menneske, der skaber, hvad er så immanens? Det er *vis viva* – „the creative life force”. Det er ganske interessant at se disse ord blive brugt igen, sådan som de blev det i tiden før Første Verdenskrig. Dette er ganske enkelt *Lebensphilosophie*. Det er ikke mennesket og heller ikke Gud, men livet selv der skaber og tilintetgør.

Den engelske dramatiker – og Fabian Socialist – George Bernard Shaw brugte netop dette livsfilosofiske udtryk: Life-Force. Det samme gjorde forfatteren Samuel Butler. Forskellen mellem mange andre modernitetsdiagnoser og sekulariseringsteseer og Hardt og Negris går altså ud på, at skaberkraften overføres fra Gud til Livet og ikke til subjektet eller mennesket, for Mennesket er også en transcendent størrelse. På dette punkt adskiller de sig fra Heidegger, for hvem det moderne er denne overførsel af Guds attributter til mennesket som subjekt.

Efter at immanensen var blevet opdaget, kom en modrevolution. Igen er det vanskeligt at afgøre, hvem *agens* er. Modrevolutionen genopfandt og genindsatte transcendensen i alle mulige forskellige former – en af dem er, at bevidstheden blev det transcendent. Med empire er alt transcendent og dermed alt igen immanent. Nu kan der så komme endnu en modrevolution, der for evigt ophæver den første modrevolution, og dermed vil historien være slut, med mindre vi skal forestille os et empire, der kommer fra det ydre rum. Modrevolutionen skal heller ikke sammenblandes med postkolonialismens subalterne 'the-empire-writes-back', som vil være en 'provinsialisering af Europa', sådan som titlen lyder på Dipesh Chakrabartys bog (Chakrabarty 2000).

Først var der transcendens. Så kom med kristendommen transcendens og immanens. Gud er det transcendent, der blev immanent med Jesus, udtrykt i ordet „der blev kød og tog bolig iblandt os”. Jesu korsdød er transcendensens død og immanensens opdagelse. Kierkegaards 'guden i tiden' og Grundtvigs 'himmelglans i mulde' er eksempler på transcendens i immanens.

Fra 1200 til 1600 forsvarer immanensen sig mod nye forsøg på at genindsætte en transcendent magt – dvs. mod alle former for dialektik. Men transcendensen vinder kampen over immanensen eller 'the multitude', der dermed bliver undersætter, subjekter eller undertrykte.

Med globaliseringen og nationsstatens død får 'the multitude' *den anden chance* for endnu engang at virkeliggøre den revolution, der begyndte med to britiske franciskanere i det 13. århundrede og med den amerikanske revolution fire hundrede år senere, men som dengang ikke lykkedes. Revolutionen kom altså omkring 1200, og den betød en opdagelse af „the plane of immanence” (Hardt/Negri 2000: 71). Det var Duns Scotus (1270-1308), der ifølge (Hardt og) Negri, gjorde den opdagelse. Fra Duns vandrer idéen til Dante og til Italien. Det er ikke til at tage fejl af: Italien og USA er de to lande, hvorfra det nye kom og kommer.

Duns Scotus og derefter William of Ockham er Hardt og Negris revolutionshelte. De havde begge tilknytning til franciskanerne. Duns Scotus brød radikalt med hele den græske, dualistisk metafysiske tradition, og det er fra ham, vi har udtrykket *hæcceitas* (dette-her-hed, Diesheit, dvs. individualitet). Verden består kun af partikulariteter eller singulariteter. Scotus var dertil franciskanernes filosof; men han blev dog kritiseret af

William of Ockham, der også kom fra franciskanerne. Ham forbinder vi med det, der efterhånden i det 13. århundrede udviklede sig til *nominalismen (via moderna)*.⁶ William of Ockham citeres for udsagnet om, at kirken er „multitudo fidelium” (Hardt/Negri 2000: 73), som de tolker på den måde, at kirken ikke er over eller forskellig fra fællesskabet af kristne, men immanent i forhold til det (*immanent to*).⁷ Viden skiftede fra det transcendent til det immanente. Menneskeheden som ‘the multitude’ reapproprierede det transcendent.

Opdagelsen af immanensen var for meget for nogen eller noget. Den var for destruerende i sit brud med alle forbindelser til fortiden. Fortiden efterlod ingen spor (det er den absolutte negation), men det førte til en krig. „Thus new emergence, however, created a war” (Hardt/Negri 2000:74). Hvorfor gjorde den det? Hvordan kunne dette nye undgå at skabe en antagonisme, spørges der om. Hos hvem? Menneskene? Kan en *emergence* skabe krig? Hvorfor skulle ‘the multitude’ afgive sin kreativitet og liv til andre? Det forbliver for mig et mysterium i Hardt og Negris subjektløse historiefortælling.

Imidlertid opstår der – efter 1600 – en modrevolution på alle fronter, fortæller de. Den ses som udtryk for kampen mellem orden og begær. Renæssancen var således navnet på krigen mellem de to kræfter, men efterhånden er det ordenen, der vinder over begæret, eller transcendenten, der vinder over immanensen. Der er i perioden kun ét lyspunkt: Spinoza, som sætter mennesket og naturen i Guds sted. Oplysningstiden er endnu et modrevolutionært projekt, hvis dualisme kaldes funktionel. Descartes reetablerede en transcendent orden (Hardt/Negri 2000: 79). Det samme gjorde romantikken og Kant. Med Hegel er lavpunktet eller toppunktet nået. Her transformeres multitudernes immanente mål til den nødvendige og transcendent magt: Staten. Staten var jo for Hegel guden i tiden eller Guds inkarnation. Der findes dog en, hvad de kalder ‘blind immanens’ hos Hegel. Det kunne jo være civilsamfundet, men det siges ikke eksplicit. De arbejder med to moderniteter igennem hele bogen, og de kunne oversættes til modsætningen mellem stat og samfund. Jeg minder igen om, at både Hardt og Negri kommer fra lande med svage stater og stærke civilsamfund.

Siden Hegel er det gået ‘nedad bakke’ – „as modernity declines” – som de siger. Nutiden forberedes filosofisk af Heidegger, Derrida og Foucault, af poststrukturalisme og postkolonialisme, men de forbliver forløbere. Nu bryder borgerkrigen ud igen, for en krig kan i empire kun være en borgerkrig. Vi genfinder den samme dramatiske antitese som i den første revolution, hvor også spaltningen af det moderne begyndte, men med nogle nye mennesker. Overmennesker, skriver de med et citat fra Nietzsche (Hardt/Negri 2000: 89). Hardt og Negris diagnose minder slående om Gianni Vattimos (2000). Også han mener, at vi har forladt metafysikken (læs: transcendenten), og at vi befinder os hinsides den i en svag postmoderne og postmetafysisk situation. Han taler ikke om immanens, men om *kenosis*, dvs. om en situation, hvor Gud har opgivet sin transcendent. Vattimos kristendom er uden transcendent. Men forskellen er afgørende. Immanens og sekularisering er for Vattimo kristendommens realisering og religionens tilbagevenden. For Hardt og Negri er der tale om en befrielse fra religion – i al fald overfladisk set. Jeg slutter nemlig af med at antyde, at *Empire* er en religiøs bog.

For at resumere: Først var der transcendent. Så kommer revolutionen, hvor immanensen opdages. Det fører til en lang modrevolution, hvor en lang række erstatningstrascendenser kommer til, kulminerende med opfindelsen af staten og med modernitetens regimer: biopolitikken. Nu er den anden, immanensens, revolution på vej. Imellem disse to virtuelle revolutioner kender vi fra historien tre virkelige: Den amerikanske, den franske og den russiske, men det er faktisk kun den amerikanske, der er ægte, og ægte i den forstand, at den er forløber og model for den anden store republikanske revolution, der bæres af livets egne kreative kræfter, sådan som de kommer til udtryk i den fattige og den militante. Hardt og Negri siger faktisk, at George W. Bush ikke var radikal republikansk nok, men gjorde staten stærk. Hardt og Negri er modstandere af Big Government – ganske som Bush-senior og Marx.

Spørgsmålet er så, om denne nye modrevolution, den realiserede immanens, igen vil føre til en revolution, der genindsætter transcendent af forskellig art, eller om historien er nået eller vil nå sin afslutning. Så vidt jeg kan se er det det sidste, der er tilfældet. Dermed er Counter-Empire det tredje rige og historiens afslutning.

Strukturelt set minder Hardt og Negris periodisering om mange andres, herunder Ulrich Becks samt den standardiserede modernitetsfortælling. Ifølge denne var der først traditionelle samfund. Så kom moderniteten, som for Beck er det industrimoderne eller det første moderne. Nu er vi inde i en ny tidsalder, som Beck er klar over, at han ikke skal kalde den tredje, for det vil minde om netop 'det tredje rige'. Derfor bruger han udtrykket den 'anden modernitet'.

Jeg har vist, at der er fællestræk mellem det andet moderne og empire. Forskellen er, at modstanden mod det andet moderne ifølge Beck vil være af en helt anden art, end den Hardt og Negri forestiller sig: Den vil forme sig som noget modmoderne, som nationalisme og rød-sort protektionisme. Beck fremtræder sammenlignet med Hardt og Negri som realist. *Empire* er, som nævnt, en slags science fiction og skal måske læses som en art intellektuel og begrebslig udgave af *Ringenes Herre*. Der skal skabes en ny „earthly city of the multitude” (Hardt/Negri 2000: 396). Vi vil få en ny religion, „a material religion of the senses”. Hvad er det? En sanselighedens religion? Det minder mig om Herbert Marcuses forestillinger om et samfund uden seksuel repression.

Gud er vores – *our*, siger de – „immanent labor”, og dvs., at mennesket endnu er en slags *homo faber*, der gennem arbejdet skaber sig selv. De taler videre med et oxymoron om en *fornuftens mytologi*, der skal bruges til at befri os fra enhver rest af suveræn magt, dvs. fra fortiden. Vi har altså endnu brug for moderne myter, synes udtrykket at sige. Det er den slags visioner – for det er i sandhed en politisk vision – der må betegnes som *gnosticisme*. Gnosticismen var samtidig med kristendommen og gik – i korte træk – ud på, at verden er ond, men at vi skal forløses eller frelses fra denne syndige verden. Kristendommen siger derimod, at verden er skabt og dermed god. Kristendommen havde dog fra begyndelsen en spænding indbygget i sig mellem det gnostiske og ortodokse, for at bruge titlen på Niels Grønkjærs *Kristendom mellem gnosis og ortodoksi* (Grønkjær 2002). Modsætningen mellem Beck på den ene side og Hardt og Negri på den anden minder om denne spænding. Beck forestiller sig ingen forløsning fra globaliseringens rige, der dermed kommer til at minde om Augustins gudsstat. Augustin fandt enhver venten på forløsning fra denne verden problematisk, fordi kirken eksisterede indtil historiens afslutning. Hardt og Negri bruger ganske vist udtrykket om en „earthly city”, men jeg kan ikke se, at det skal forstås i augustinsk forstand. Puritanerne (som jo også var gnostikere), der grundlagde USA, ville bygge 'a city on the mount'.

Det var den politiske filosof Eric Voegelin, der i *The New Science of Politics* (Voegelin 1974) diagnosticerede moderniteten som gnostisk. „Gnosticism – the Nature of Modernity” hed et kapitel. Han analyserede og brugte også begrebet 'immanentization'. Der gik for ham en lige linje fra middelalderens „immanentism” (Voegelin 1974: 124) gennem humanisme, oplysning og liberalisme til marxisme. „Immanentization” førte uvægerligt til en redivinisering af historien. Kristendommen, derimod, gjorde historien verdslig: „the de-divinization of the temporal sphere of power.” Det er det, vi kender herhjemme som den lutherske skelnen mellem de to regimenter: det verdslige og det åndelige. Vi skelner mellem religion og politik.⁸

Det vil sige, at den immanens, som Hardt og Negri hele tiden taler om, og dens modrevolution er en ny religion; en ny 'divinisering' af historien. Det forklarer delvis *Empires* appel, og det forklarer den konstante brug af religiøs metaforik bogen igennem. En civilisation kan gå frem og tilbage på samme tid, men ikke for evigt udtaler Voegelin (1974: 132). På et tidspunkt nås en grænse. Det vil også være tilfældet for den kommende 'realt eksisterende' globalisering.

Hvad sker der så? Voegelin svarer: „the limit is reached when an activist sect which represents the Gnostic truth organizes the civilisation into an empire under its rule. Totalitarianism, defined as the existential rule of Gnostic activists, is the end form of progressive civilization” (Voegelin 1974: 132). Disse gnostiske aktivister er Hardt og Negris militante aktivister, og *Empire* er deres ny gnostiske åbenbaring eller bibel.

Litteratur

- Ashcroft, Bill (1989): *The Empire writes back : theory and practice in post-colonial literatures*. London: Routledge.
- Bruckner, Pascal (2002): *Misère de la prospérité: la religion marchande et ses ennemis*. Paris: Grasset.
- Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Beck, Ulrich (1993): *Die Erfindung des Politischen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Beck, Ulrich (1998): *Democracy without enemies*. Cambridge: Polity Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Oxford: Princeton University Press,
- Cooper, Robert (2002): „Why we still need empires”, *The Guardian*, 7. april
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari (1980): *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*. Paris: Les Éditions de Minuit. (A Thousand Plateaus. London: The Athlone Press (1999)).
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*. Paris: Seuil.
- Ehrenberg, Johan (1998): *Globaliseringsmyten. Eller: Hurusom kapitalet skulle frälsa världen*. Stockholm: Pan Pocket.
- Foucault, Michel (1977): „Preface”, pp. XI–XIV in Deleuze, Gilles/Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York: Viking Press.
- Friedman, Thomas L. (2000): *The Lexus and the Olive Tree: Understanding Globalization. Newly updated and expanded edition*. New York: Anchor Books.
- Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Grane, Leif (1968): *Protest og konsekvens*. København: Gyldendal.
- Grønkjær, Niels (2002): *Kristendom mellem gnosis og ortodoks: En systematisk undersøgelse af Augustins indoptagelse af platonismen*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Hardt, Michael (1993): *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, Michael/Antonio Negri (1994): *Labor of Dionysus. A Critique of the State-Form*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, Michael/Antonio Negri (2000): *Empire*. Cambridge, Mass: Harvard U.P.
- Hartz, Louis (1955): *The Liberal Tradition in America*. New York: Harcourt.
- Huntington, Samuel L. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Klages, Ludwig (1929): *Der Geist als Widersacher der Seele*. Leipzig
- Krasner, Stephen D. (1999): *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton N.J.: Princeton U.P.
- Menzel, Ulrich (1998): *Globalisierung versus Fragmentierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Nisbet, Robert (1976): *Sociology as an Art Form*. London: Heinemann.
- Norris, Christopher (1993): *The Truth About Postmodernism*. Oxford: Blackwell
- Ohmae, Kenichi (1996): *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economics*. London: HarperCollins.
- Polanyi, Karl (1944): *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
- Robertson, Roland (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.
- Sorbi, Paolo: „Toni Negri sempre peggio: ‘Impero’ de De Sade a Benladen”, in SWIF: *Rassenga Stampa*, lgxserver.uniba
- Vattimo, Gianni (2000): *Jeg tror, at jeg tror*. Frederiksberg: Anis.
- Voegelin, Eric (1974 [1952]): *The New Science of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zürn, Michael (1998): *Regieren jenseits des Nationalstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

1 Toni Negri fremholder vinteren 1995s parisiske manifestation – Commune de Paris sous la neige – som model. „Seul le ‘commun’ se dresse contre l’Empire”, skrev han (Negri 2001).

- 2 Andre mere accepterede teorier ser USA som realiseringen af Locke og „the liberal tradition“. Det er især Louis Hartz (Hartz 1955), der har været talsmand for det syn. Men der er det rigtige i den romerske forbindelse, at Jefferson var en slags romer. Vergil spillede en stor rolle for ham.
- 3 Jeg tager ikke stilling til, om der tale om en ordentlig Spinoza-læsning.
- 4 Forfatteren var den tyske livsfilosof og protonazist Ludwig Klages (Klages 1929)
- 5 Louis Althusser nævnes to steder, bl.a. i forbindelse med hans sammenligning mellem Machiavelli og Marx og Engels (Hardt/Negri 2000: 62–63, 91).
- 6 Nominalismen forbindes i dag med postmodernismen.
- 7 Hvis nogen synes det lyder som en beskrivelse af den danske evangelisk-lutherske kirke, er det ikke tilfældigt. Luther blev på universitetet i Erfurt opdraget i Ockhamismens filosofi og teologi (Grane 1968). Reformationen spiller i øvrigt ingen rolle i *Empire*.
- 8 I politisk henseende er f.eks. Søren Krarup et meget anskueligt eksempel på en radikal, luthersk anti-gnostiker. I teologisk henseende er Grundtvig og Løgstrup anti-gnostikere og Kierkegaard gnostiker.

Forfatteroplysninger

Hans Hauge, f. 1947, dr.phil. Lektor ved Institut for nordisk sprog og litteratur, Aarhus Universitet. Tidligere ansat ved Engelsk Institut og Center for Kulturforskning. Han er kommentator ved Berlingske Tidende og har tidligere været redaktør af tidskriftet Kritik. Har skrevet bøger og artikler om litteratur, teori, filosofi, teologi og politik. Udsender i april en bog med titlen *Post-Danmark: Politik og æstetik hinsides det nationale* på forlaget Lindhardt og Ringhoff.