

Spinozas friheds- og demokratibegreb

1. Indledning

Som en af de 35 hovedlinjer i den danske regerings demokratikanon, offentliggjort i marts 2008, optræder den jødisk-hollandske 1600-tals filosof *Baruch de Spinoza*. Årsagen er, at han har skrevet om politik – og demokrati – i to af sine værker, *Tractatus theologico-politicus* (herefter kaldet TTP), og *Tractatus Puliticus* (herefter kaldet TP).

I sin begrundelse skriver kanonudvalget:

”Selvom Spinoza ikke er demokrat i ordets moderne betydning, og selvom hans tanker ikke havde øjeblikkelig politisk gennemslagskraft, er Spinozas tanker vigtige som starten på den demokratiske proces, der i de følgende århundreder skulle gennemryste Europa og hele verden”.

Blandt de mange kritiske røster over de valgte hovedlinjer i kanonen meldte sig også professor i statskundskab og kommentator *Mads Qvortrup*. Han skriver:

”Det må videre forekomme mystisk, at Spinoza betegnes som den første demokrat i nyere tid, al den stund at han kun skrev to ufuldendte sider i sin Tractatus Politicus”. Qvortrup mener, at forfattere som *Masilius af Padua* (i det 14. århundrede) og *Machiavelli* (i det 16. århundrede) skrev langt mere og dybere. Måske, skriver han, skal svaret søges hos kanonudvalget, der *”ikke har haft tilstrækkeligt kendskab til elementære dele af traditionen”* (Information 22.3.2008). Den eneste filosof i kanonudvalget var *Ole Thyssen*.

Mads Qvortrup har ret i, at en række politiske filosoffer ikke er nævnt i demokratikanonen. Bl.a. den noget tidligere *Niccolò Macchiavelli* (1469-1527) og Spinozas samtidige, *Thomas Hobbes* (1599-1679) – dog kan ingen af disse benævnes demokrater – samt en række filosoffer, der prægede oplysningstiden (ca. 1690- ca.1780), som, eksempelvis den franske *Denis Diderot* (1713-1787) og *Pierre Bayle* (1647-1706), skotterne *David Hume* (1711-1776) og *Adam Smith* (1723-1790) samt tyske *Gottfried Wilhelm Leibniz* (1646-1716), hvorimod og med rette schweizisk-franske *Jean-Jacques Rousseau* (1712-1778) og franske *Charles-Louis de Secondat, Baron de Montesquieu* (1689-1755) nævnes. Men at det skulle gøre Spinozas tidlige indsats mindre, fører Qvortrup ikke belæg for i sit indlæg.

En helt anden holdning har journalisten og forfatteren *Klaus Wivel*, som i en anmeldelse af *Jonathan Israels* nyudgivelse af Spinozas TTP, som vi vender tilbage til, kalder Spinoza for en *”demokratisk republikaner”*.

Og nu vi er ved ’lægmandsbetragtningerne’ af Spinoza, skriver forfatteren og litteraturkritikeren *Lars Bonnevie* følgende i sin anmeldelse af *Jonathan Israels’ Enlightenment contested. Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752*:

”Set fra den vestlige verdens demokratiske, egalitære og postkoloniale perspektiv efter 1945, var den vigtigste del af oplysningen den radikale strømning, der trak på mange forskellige kilder, men som blev intellektuelt forenet i et magtfuldt filosofisk apparat af Spinoza, Bayle og Diderot.

Det var denne oplysning, fastslår Israel, der skabte det moderne vestlige samfund på basis af individuel frihed, demokrati, lighed mellem køn og racer, retfærdighed, seksuel frihed og ytrings- og trykkefrihed, og hvis man mener, at disse goder er bevaringsværdige, er der grund til at forsvare dem imod religiøs fundamentalisme, nykonservatisme og antidemokratisme, der under påberåbelse af etniske, nationale eller religiøse ’særpræg’ ihærdigt arbejder på at undergrave Oplysningens landvindinger”.

Og så den afsluttende salut: *”Engang var der faktisk nogle, der gav fanden i traditionerne og tænkte frit. Det er værd at tænke over og læse om”* (Weekendavisen 9.2.2007).

Så forskelligt kan Spinoza som demokrat betragtes og beskrives af ’spinatfugle’. Men hvem var han, hvilke tanker var det egentlig, han gjorde sig om frihed og demokrati, og ud fra hvilket grundlag? Det er de spørgsmål, vi i det følgende vil se nærmere på.

2. Formål, problemformulering og afgrænsning

Ud fra en interesse for, hvordan Spinozas idéer om frihed og demokrati er opstået og udviklet, har vi studeret hans to politiske værker, TTP og TP samt fjerde del af hans *Etica* (Etik, herefter kaldet E). På grundlag af disse værker vil vi undersøge, hvorvidt Spinozas frihedsbegreb og hans udledning af, at demokratiet er den bedste styreform, er plausible, set med nutidens øjne. I dette ligger:

- en kortlægning af hans frihedsbegreb,
- om der sker en omdefinering af hans frihedsbegreb fra TTP til TP,
- om han har en politisk teori om statens grundlæggelse.

Dette indebærer, at vi nærmere vil undersøge Spinozas opfattelse af forholdet mellem religion og filosofi, hans etik og hans syn på naturen, magt, lighed og rettigheder.

Vore vurderinger støttes på synspunkter fra moderne litteratur om Spinoza, især Stuart Hampshire, Steven Nadler, Justin Steinberg og Roger Scruton samt andre, som refereres af disse tre. Desuden skal det fremhæves, at vi har hentet megen inspiration fra indledninger, introduktioner og fodnoter i TTP, TP og E, skrevet af Jonathan Israel, Douglas Den Uyl, Steven Barbone og Lee Rice samt S.V. Rasmussen.

Efter afsnit 3, som er en præsentation af Spinoza og hans værker og filosofi, følger vores analyse i afsnit 4, 5 og 6. Afsnit 7 indeholder en konklusion.

3. Hvem var Spinoza?

3.1. Spinozas liv og påvirkning

Spinoza blev født 24. november 1632 i Amsterdams ghetto som søn af en velhavende købmand. Slægten var oprindeligt portugisiske jøder. Han levede hele sit liv i Holland i en periode, ”*hvor videnskabelige opfindelser, religiøs splittelse og grundlæggende politiske ændringer havde revolutioneret naturen og filosofiens anvendelse*” (Scruton, 1). Som ung oplevede han både at blive ekskommunikeret (*cherem*) fra det jødiske samfund, og at hans værker blev bandlyst af den calviniske kirke.

Der var en række mænd, der fik stor betydning for Spinoza og hans filosofi. Her skal kort nævnes den liberale rabbiner *Manassch ben Israel*, der påvirkede ham i sekulær retning, og *Frances van den Enden* (også kaldet ”geniet bag Spinoza”), som indførte ham i den skolatiske filosofi og den moderne videnskab og på hvis skole Spinoza en overgang underviste. Denne skole var i datiden meget berømt i Amsterdam som et center for fri forskning (Scruton 9). Og ikke mindst fik Hollands storpensionær (en højstående rådgiver), *Johan de Witt*, der blev hans gode ven og velynder, en afgørende indflydelse og var sandsynligvis direkte eller indirekte årsag til både TTP og TP.

Fire filosoffer var til stor inspiration for Spinoza og hans filosofi: Den tidlige var som nævnt italiener *Niccolò Macchiavelli*, og de mere eller mindre samtidige var Spinozas landsmand *Hugo Grotius* (1582-1645), *René Descartes* (1596-1650), samt førnævnte *Thomas Hobbes*.

Spinoza havde en meget omfangsrig korrespondance, selv om kun lidt er bevaret, og det var gennem disse brevvekslinger, at han blev bekendt med *Gottfried Wilhelm Leibniz*, og som han angiveligt også mødtes med flere gange. Tonen i brevene var hjertelig, om end Spinoza i begyndelsen ikke havde tiltro til tyskeren, som på sin side privat refererede til Spinoza som ”*en jøde udstødt af synagogen for hans uhyrlige meninger*” (Scruton, 16).

I 1663 skrev Spinoza *Renati des Cartes principiorum philosophiae* (Principperne for Descartes’ filosofi), der var det eneste værk, han udgav under eget navn. Værket blev meget diskuteret i samtiden og skabte Spinoza et ry som meget lærd.

Latin var det sprog, Spinoza skrev på; et sprog der for ham blev ”*både det primære udtryksmiddel for hans tanker og symbol for hans intellektuelle søgen*” (Scruton, 21). På sit våbenmærke valgte han ordet *caute* (vær forsigtig) indskrevet under en rose (sub rosa), tegnet på det hemmelige. ”*For ved at have valgt et sprog, latin, der var forståeligt vidt omkring, var han tvunget til at skjule, hvad han havde skrevet*” (Scruton 21). Noget Hampshire er enig i – ”*han (Spinoza) havde ikke råd til at blive forstået*” (Preface, vii).

Men misforstået blev han. I 1670 offentliggjorde han anonymt TTP. Alligevel rygtedes det snart, at han var værkets ophavsmand. Spinoza blev udråbt som mystisk, samfundsomstyrtende kætter, bogen blev fordømt af kirken i 1673, forbudt året efter, og værket endte på opfordring fra kirken på bålet.

Efter dette gik der yderligere fem år, hvor Spinoza færdiggjorde E, som han dog nægtede at lade udgive. I et brev begrunder han det med, at ”*et rygte er i omløb, at jeg har en bog i trykken, der handler om Gud, hvori jeg bestræber mig på at vise, at der ingen Gud er*” (Scruton, 16).

E blev udgivet efter Spinozas død som en del af hans *Efterladte skrifter*, der også rummede TP samt *Tractus de intellectus emendatione* (En afhandling om forstandens forbedring). Den blev hurtigt udsolgt og skabte atter furore.

Til sin død i 1677 arbejdede han på TP, som dog aldrig blev færdiggjort.

3.2. Spinoza som fritæinker

Spinoza, hvis fornavn på hebraisk betyder ’velsignet’, er blevet beskyldt for meget. For at være ateist, kætter, panteist og fritæinker. Meningerne i dag er delte. Hampshire kalder det for ”*masker*”, mens Nadler mener, at Spinozas tro og religiøse forpligtelse var forsvundet efter han var ekskommunikeret (2). En helt anden mening har Klaus Wivel, der ikke finder at anklage mod Spinoza for at være ateist er rimelig: ”*Hans halsbrækkende projekt er tværtimod at redde Gud fra den trussel om latterliggørelse eller glemsel, som et nyt hastigt ekspanderende naturvidenskabeligt verdensbillede kaster ham ud i. Spinozas redningsaktion består i at sige, at Gud er naturlovene*” (Wivel, Weekendavisen 29.2.2008).

På daværende tidspunkt har det ikke været muligt tydeligt at udtrykke en afstandstagen fra Gud. I hvert fald kan man sige, at Spinoza ikke var ortodoks bibeltro i og med hans lighedstegn mellem Gud og Naturen. Hele hans bibelkritik, der er baseret på hans religiøse opdragelse og senere omgangskreds, er betinget af, at mange religiøse overleveringer ikke står for en rationel granskning, og at religionen er en hindring for tolerance og menneskelig frihed. I fodnote 68 i introduktionen til TP står der, at alle bogens referencer til Gud – bortset fra måske en enkelt – henviser til troen på Gud eller dyrkelsen af Gud, som strengt taget ikke på nogen måde indebærer, at Gud eksisterer. Men uanset hvad må religionen ifølge Spinoza aldrig spille en overordnet rolle i forhold til statsmagten.

Vi finder det dog for så vidt uvæsentligt, om Spinoza var troende i traditionel forstand. For i og med sin fremhævelse af Naturen som altings årsag har han en religiøs eller guddommelig overbygning på sin filosofi. Dette kommer dog tydeligst frem i TTP.

Det er imidlertid i mindre grad Spinozas religionssyn, der har vor primære interesse. Det er snarere den omvej, han måtte gå for at nå frem til frihedsbegrebet, og dermed hans demokratiopfattelse.

4. Den nødvendige adskillelse af filosofi og teologi

4.1. Forsvar for tolerance

I TTP finder vi Spinozas forsvar for tolerance i form af meningsfrihed og ytringsfrihed, som går hånd i hånd med hans systematisk gennemførte argumentation for, at filosofisk viden (som for Spinoza er den højeste sandhed) og religion er to forskellige ting. Adskillelsen af filosofi og religion er

helt afgørende for argumentationen, som er et af hovedformålene med TTP, og som gennemføres i form af et bevis på, at friheden til at filosofere kan tillades uden fare for fromheden og statens stabilitet. For Spinoza vedrørte filosofi sandhed og visdom, mens religion var lydighed og fromhed.

Spinozas idé er, at man ved fortolkning af bibelen skal bruge samme metode, som når man fortolker naturen (TTP 7/2). Hovedreglen er, at man ikke kan hævde andet end det, man omhyggeligt kan aflede af bibelens egen tekst: Sprog, kontekst og de historiske omstændigheder (TTP 7/5). Gennem en tekstkritisk analyse af bibelen påtager Spinoza sig at bevise, at bibelens formål ikke er andet end at få almindelige mennesker til at opføre sig ordentligt ved at anvende et sprog, de kan forstå (TTP 13). Den er ligeledes skrevet af almindelige mennesker (TTP 14/1), og selv profeterne var almindelige mennesker, som blot var i besiddelse af en livlig fantasi. Man er på galt spor, hvis man i profeternes ord søger efter visdom og viden om naturlige og åndelige ting (TTP 2/1). Religionen dømmer kun dem, som fremsætter påstande med henblik på at fremme ulydighed, had, konflikt og vrede (TTP 14/13). Mirakler er udtryk for hændelser, vi ikke forstår, og det er ikke Guds værk, tværtimod har vi langt mere ret til at betegne de fænomener, vi forstår klart og distinkt, som Guds værk end dem, vi ikke forstår (TTP 6/7). Han skriver endda, at hvis der faktisk fandtes mirakler, ville de føre til ateisme, fordi de ville få os til at tvivle på den af Gud etablerede orden (TTP 6/9).

Dermed gør Spinoza religionen til en *verdslig* autoritet, og derfor mener han også, at den har et nyttigt formål, for folk har brug for en autoritet til at fastlægge de regler, der skal overholdes (TTP 15/10).

Filosofferne, derimod, får større viden om Gud, i og med at de får bedre viden om naturlige ting og mere klart forstår, hvordan tingene opfører sig i overensstemmelse med naturens love. Filosofer og fornuftige borgere vil af sig selv opføre sig ordentligt over for deres medmennesker og behøver i og for sig ikke nogen autoritet til at fortælle, hvad der er god opførsel. Spinoza påstår, at kendskab til bibelen og udførelsen af religiøse ceremonier ikke er nødvendigt for at kunne leve et godt liv (TTP 5/13). Det er dog kun ganske få, der således lever under fornuftens ledelse (TTP 15/10; E 35, anm.).

Således er religion i Spinozas opfattelse blevet helt *adskilt* fra Gud. Religion er kun et opdragelsesmiddel for folk, der ikke kan klare sig uden. Det betyder, at religionen ikke står i vejen for, at alle må tænke hvad som helst de ønsker om et hvilket som helst spørgsmål.

Spinozas argumentation for, at bibelen ikke er udtryk for en højere sandhed, er overbevisende, også set med nutidens øjne. Man kan så tvivle på, om han derigennem også har bevist, at alle – både filosofer og andre – må tænke hvad som helst de ønsker om et hvilket som helst spørgsmål, uden at statens stabilitet bringes i fare. Denne del af hans bevis for tolerance bygger på forudsætninger, som for os ikke er umiddelbart indlysende, nemlig at den fornuftige borger vil opføre sig ordentligt, mens den ufornuftige vil følge bibelens opdragende forskrifter.

For overhovedet at forstå Spinozas forudsætninger, hans frihedsbegreb og hvordan den enkeltes egeninteresse og (handle)frihed kan bøjes over for fællesskabet, er det nødvendigt at se nærmere på hans etik.

4.2. Om passive og aktive følelser

I E opererer Spinoza med afgørende begreber: De passive og aktive følelser samt det, han kalder ”*Menneskets Væsenbeskaffenhed*”.

I fortalen til Etikdens fjerde del, ’Om den menneskelige trældom eller følelsernes kræfter’, definerer Spinoza trældommen som menneskers manglende evne til at kontrollere deres følelser – ”*thi et Menneske, der ligger under for Følelserne, raader ikke over sig selv, men er undergivet Skæbnen*”. Med ”*den omstændelige geometriske Metode*” (som han i øvrigt fraviger i tillægget til E. 3.) forklarer han gennem læresætninger, beviser og anmærkninger denne afmagt med, at mennesker ikke overholder fornuftens forskrifter.

For ham er godt, det der gavner og ondt, det der hæmmer individets mulighed for at gøre sin kraft gældende. Disse følelser er erkendelse, der fører til en idé om glæde og sorg, der igen følger følelserne.

I korthed går det ud på, at passive følelser har årsager, der ligger *uden for* det enkelte menneske. Således er alle følelser af sorg eller ulyst og visse følelser af glæde, lyst eller drift passive, idet de gør mennesket mindre kraftfuldt til at gøre sin natur gældende. Glæde, sorg og drift er de tre grundfølelser, som alle andre følelser er afledt af. Omvendt, skal mennesket gøre sig fri af de passive følelser, kræver det selvindsigt, dvs. at det optræder som et fornuftsvæsen, hvor følelserne er *i* mennesket selv. For det er med Rasmussens ord ”*paa Styrkeforholdet mellem de passive og de aktive Følelser, at Udfaldet af Kampen for aandelig Frihed beror*”. Her er altså tale om et åndeligt frigørelsesarbejde. For, som Spinoza skriver, er den, der alene ledes af følelse og mening, en træl, og den, der ledes af fornuften, en fri mand (66, anmrk.).

Ifølge Spinoza er mennesket altid underkastet passive tilstande, som må defineres ved den ydre årsags magt (4. flg.sætning og 5, bevis). Ikke blot påvirkes mennesker forskellig af den samme genstand (33, bevis), men mennesker kan også stå i modsætnings til hinanden, hvis de hjemses af følelser (34). Her bringer Spinoza et eksempel med Peter, der har noget, som Paul også vil have. Det er deres forskellige situation, dvs. i dette eksempel ejerforholdet, der giver problemer og had, ikke deres lighed, der er betinget af, at de ønsker det samme (34, anmrk.).

Omvendt kan en drift, der opstår af fornuft, ikke overdrives, idet den er selve menneskets væsenbeskaffenhed eller Natur og er bestemt til at udføre det, der alene adækvat begribes ved denne beskaffenhed (61), og en fornuftsbetinget drift kan alene opstå ved en følelse af glæde, dvs. af det gode, der er en aktiv tilstand. ”*Paa samme Maade ledes den Dommer alene af Fornuften, der ikke af Had eller Vrede (...) men af Kærlighed til den offentlige Velfærd dømmes en skyldig til Døden*” (63, bevis og anmrk.). Den fornuftige vil også vælge et fremtidigt, større gode frem for et nuværende, mindre og et nuværende, mindre onde frem for et fremtidigt, større (66).

4.3. Conatus – den menneskelige selvopholdelsesdrift

Fornuften, der er i overensstemmelse med Naturen, fordrer, at mennesket ”*elsker sig selv, søger det, der er nyttigt for ham, saa vidt det virkelig er nyttigt, og føler Trang til alt det, som virkelig fører til*

større Fuldkommenhed, og overhovedet, at enhver stræber efter at bevare sin Væren, saa vidt det staar til ham" (18, anmrk.). Denne stræben kalder Spinoza *conatus* (latin (conor), stræben, energi), der også kan oversættes med selvopholdelsesdriften. Den er selve dydens første og eneste grundlag, hvori også lykken består, og som er attråværdig for sin egen skyld. Jo mere man stræber, jo mere dyd har man – og omvendt, jo mindre man stræber, jo mere afmægtig er man. Ingen undlader altså at føle trang til det, der er nyttigt for ham, eller at bevare sin væren, medmindre han er overvundet af ydre årsager, der tillige står i modsætning til hans natur (20). Det er således ikke muligt at handle og leve på den rette måde, hvis ikke man samtidig har denne selvopholdelsesdrift og stræber efter det største gode (65), og det er meningsløst at forestille sig nogen dyd, der går forud for denne stræben (22). For Spinoza er dyd, det at handle, det at leve og *conatus* med fornuft synonyme (24) I sidste ende går alt, hvad vi stræber efter ud fra fornuften, ud på at forstå. (26). Dette er ifølge Rasmussen hele bogens grundsynspunkt.

Når Spinoza fastslår, at man stræber alene på at bevare sin egen væren, ikke andres (25), betyder det ikke, at mennesket er en ø eller er umoralsk, tværtimod er det udtryk for dyd og pligtfølelse. For den fornuftige borger kan gennemskue, at andre er nyttige for ham: Således fastslår Spinoza, at foreningen gør stærk (18, anmrk.), og når mennesker lever efter fornuftens bud, er de mest til nytte for hinanden, og pga. fornuftens natur er det højeste gode fælles for alle, fordi det er en del af den menneskelige selvopholdelsesdrift (35, 2. flg.sætning og 36. anmrk.). Det samme gør sig gældende, når han understreger, at "*Mennesket er et paa Samfundsliv anlagt Dyr*" (35, anmrk.). Udtrykket stammer fra *Aristoteles*, men Spinoza mener dog ikke, at man er et samfundsindivid af natur, men at mennesket opdrages til samfundssind (jf. Rasmussens noter til s. 153, 12). Dette uddyber han med, at der i et fælles samfund er langt flere fordele end tab, og at mennesker ved gensidig hjælp lettere skaffer sig fornødenheder og kun ved at forene deres kræfter kan undgå farer.

Men mennesker lever ikke (kun) under fornuftens ledelse, men er underkastet langt stærkere følelser, derfor skal de, for at leve et fredeligt og hjælpsomt liv, give afkald på deres naturlige ret og yde hinanden (og sig selv) sikkerhed. Her er der følgelig tale om en endnu stærkere følelse, der står i modsætning og hæmmer den umiddelbare og første følelse, og som sikrer et samfund, som Spinoza kalder en stat. En samfundsorden kræver kun overførslen af den ret, den enkelte borger hidtil har haft til at hævne sig og dømmes ondt og godt. Staten, "*der er sikret ved Lovene og ved Kraften til Selvbevarelse*" har hermed magten til at give forskrifter for fælles livsførelse samt give og håndhæve love – "*ikke ved Fornuften, som ikke kan hæmme Følelser, men ved Trusler*" (37, 2. anmrk.), for "*Mængden er skrækkelig, hvis den ikke frygter*" (54, anmrk.) – dette sidste hentyder givet til mordet på brødrene de Witt, men betegner også en overgang fra, at Spinoza i TTP fandt at de gejstlige udgjorde den største fare. Modsat Naturtilstanden er der her tale om en borgerlig tilstand, hvor hver enkelt borger er tvunget til at adlyde staten, da der er tale om en fælles overenskomst om, hvad der er godt og ondt (37, 2. anmrk.). I denne forbindelse vil det være på sin plads at minde om *det hobbeske paradoks*: Mennesket går fra fri til ufri, fra lighed til en horisontal kontrakt mellem borgerne, hvor al magt tillægges en person/institution uden for kontrakten. Men mere om dette senere.

Det med trusler skal man dog ikke tage så tungt, idet Spinoza fremhæver, at det menneske, der ledes af fornuften, ikke bliver ledet til at adlyde af frygt; men for så vidt som han stræber efter at bevare

sin væren efter fornuftens bud, dvs. for så vidt som han stræber efter at leve frit, føler han en drift til at tage hensyn til det fælles liv og det fælles tarv og følgelig til at leve efter statens fælles beslutning. Det menneske, der lever efter fornuften, føler altså drift til, for at leve friere, at overholde statens fælles retsvedtægter (73).

4.4. At være fri og at have frihed

Vi forstår Spinoza sådan, at han skelner mellem at være fri og at have frihed. At *være fri* betyder at leve alene efter fornuftens bud (E 67). Dette frihedsbegreb lanceres også i de politiske værker (TTP 16/10; TP 2/11). Virkelig frihed betyder som nævnt at være fri for de passive tilstande, som kommer af, at man påvirkes af ydre årsager. Når man er fri, er sindet aktivt, dvs. at det kun lader sig påvirke af sine egne, indre årsager, og dermed har fornuften indsigt i tilværelsens lovmæssighed, hvilket dog intet menneske fuldstændigt kan opnå. Friheden er, således defineret, en tilstand, hvor man forstår, hvad der sker i og omkring en. "*Freedom is not freedom from necessity, but rather the consciousness of necessity*" (Scruton, 91).

Spinozas forsvar for tolerance handler om *at have frihed*, nemlig friheden til at filosofere. E giver et indblik i, hvorfor han mener, at denne frihed ikke kan true fromheden og statens stabilitet, for her føres bevis for, at det ligger i selve fornuftens natur, at alle vil stræbe efter et fælles gode. Conatus driver mennesket ind i den borgerlige tilstand. Spinoza udtrykker dette i TP ved at referere et citat fra Hobbes: "*men by nature strive for a civil order*" (TP 6/1).

Dette bevis bygger bl.a. på en præmis om, at alt, hvad der stemmer overens med vor natur, nødvendigvis er godt (E, 31), og at mennesker, som lever under fornuftens ledelse, nødvendigvis altid stemmer overens i natur og følgelig kun gør det, som er godt for hvert enkelt menneske (E, 35), og i øvrigt er det højeste gode fælles for alle (E, 36), og alle stræber efter at forstå, dvs. at blive frie og bruge fornuften, det ligger i conatus-begrebet. Et tilsvarende argument finder vi i TP, hvor Spinoza skriver, at den fornuftige vil have hele sin fornuft rettet mod at opnå fred, og at freden ikke kan opnås, med mindre fællesskabets love følges. Så jo mere en mand styres af fornuft – dvs. jo mere fri han er – desto mere vil han være optaget af at bevare og følge statens love. En mand, der styres af fornuft, må af og til på fællesskabets ordre gøre ting, som han mener er imod fornuften, men dette opvejes af de goder, han opnår ved at være med i fællesskabet, for det er også en fornuft-regel, at man af to onder vælger det mindste (TP 3/6) – hvilket han også kalder "evige sandheder" (TTP/16).

Spinoza forholder sig ikke til, hvor fornuftig man skal være, og hvor høj procentdelen af fornuftige skal være, før der er tilstrækkelig erkendelse af fælles goder. Når han i TP taler om fællesskabet, mener han hele samfundet, men han ser bort fra den problemstilling, at der kan være mange små fællesskaber, som ikke er i overensstemmelse med hinanden. Vi er skeptiske over for hans bevisførelse og i det hele taget over for, om der, selv blandt fornuftige, altid er en fælles overensstemmelse. Men vi afviser ikke hans tolerancebegreb, idet det er vores generelle erfaring, at meningsfrihed og ytringsfrihed ikke truer samfundets stabilitet.

5. Hvordan grundlægges staten?

Her vil vi undersøge Spinozas overvejelser om, hvad der holder staten sammen som en enhed af enkeltindivider, der i forsideillustrationen til Hobbes *Leviathan* illustreres med suverænen sammensat af et utal af menneskekroppe, og hvad der får borgerne til at opføre sig efter autoriteternes forskrifter. Vi vil begynde med hans opfattelse af naturretten og hans magt- og rettighedsbegreb. Da Spinozas politiske teori er inspireret af Hobbes, vil vi sammenligne den med Hobbes' teori.

5.1. Naturret

Hos Hobbes er naturretten (*lex natura*) selve retsbegrundelsen, der sikrer friheden, mens naturlove (j*us natura*) er begrænsende. For ifølge Hobbes består naturlovene i henholdsvis retten til fred og eget forsvar og i at give afkald på sin ret i form af kontrakten. Såvel naturretten som naturlovene er for ham hængsler mellem natur og samfund. Spinoza derimod taler om naturlovene, hvorfra naturretten kommer. Naturretten er for ham en ret til at eksistere og opføre sig i overensstemmelse med naturen – en ret der kommer af Guds for os ukendte dekretter (TTP 16/30). Alt hvad vi gør ifølge naturen, har vi ret til at gøre:

”By the right and order of nature I merely mean the rules determining the nature of each individual thing by which we conceive it is determined naturally to exist and to behave in a certain way. For example fish are determined by nature to swim and big fish to eat little ones, and therefore it is by sovereign natural right that fish have possession of the water and that big fish eat small fish. For it is certain that nature, considered wholly in itself, has a sovereign right to do everything that it can do, i.e., the right of nature extends as far as its power extends” (TTP 16/2).

I denne forbindelse taler Den Uyl om, at Spinoza har et magt- og ikke retsbaseret teori, men det er ikke ensbetydende med en magtrelation, da ret er vundet til fornuftsdiktatet. De to destinktioner blandes dog i TP, da overførsel af al magt er ensbetydende med at den enkeltes magt vil blive noget sekundært. For magt er lig tingenes essens i lighed med *conatus*.

I både TTP og TP fremhæver Spinoza, at naturretten er både for den mere og den mindre begavede (TTP 16/2 og TP 2/5), for begge er en del af naturen, og begges handlinger er bestemt af naturen. Begge har den suveræne ret til at leve efter begærets love. For hvad enten en mand er ledt af fornuft eller udelukkende af begær, gør han intet, som ikke er i overensstemmelse med Naturens love og regler, dvs. han handler ud fra naturretten.

Spinoza understreger, at den enkeltes naturret ikke er bestemt af fornuft, men af følelser og magt (TTP 16/3 og TP 2/5). Mennesker ledes af blindt begær mere end af fornuft, og derfor må deres naturlige magt eller rettighed ikke defineres ud fra fornuft, men ud fra ethvert behov, hvorved de er bestemt til at handle, og hvorved de prøver at bevare sig selv. Han konkluderer, at naturens ret og orden, under hvilken alle mennesker er født og for størstedelen lever, ikke forbyder andet end det, ingen ønsker, og ingen kan gøre (TTP 16/4). Vi forstår det sådan, at han definerer naturretten ud fra *conatus*, selvopholdelsesdriften, som er kilde til både handling og følelser.

5.2. Ret og magt

I ovenstående citat må 'power' nærmest forstås som en evne. Fisk har evnen til at svømme, store fisk har evnet til at æde små fisk, og derfor er det deres ret at gøre dette, ligesom mennesker har ret til at gøre, hvad deres naturlige evner tilsiger. Denne tolkning af 'power' bekræftes af, at Spinoza mest hyppigt anvender termen *potentia*, som netop er evnen eller kapaciteten til at gøre et eller andet (Barbone og Rice, 16). *Potentia* står – lidt firkantet sagt – i modsætning til *potestas*, der er autoritet. Gud (og mennesket) har *potentia*, suverænen *potestas*. Naturretten, som defineret ud fra denne evne, er således ikke en normativ rettighed i samme forstand som for eksempel frihedsrettighederne eller menneskerettighederne.

Når naturret defineres ud fra magt, evne eller kapacitet, opstår der et relevant spørgsmål, nemlig om Spinoza mener, at enhver har ret til hvad som helst, han er i stand til, således at eksempelvis magtfulde mennesker skulle have ret til at plyndre og hærge, når de kan (eksempel fra Barbone og Rice, 15). Denne tolkning er helt usandsynlig og fuldstændig i strid med Spinozas formål om en fredelig stat i de politiske værker. Spinozas etik går bl.a. ud på at bevise, at individets egoisme fører til et fællesskab – også kaldet nyttehensynet – som er nyttigt for alle, og det er naturligvis ikke et samfund med plyndring og hærgen, hvilket Spinoza mener at have sikret gennem sit *conatus*-begreb, jf. vort afsnit 4.3.

Påstanden i E om, at den enkeltes egoisme fører til nytte for alle, og at den enkeltes egne, aktive følelser er bedre end de udefra kommende passive følelser, kan minde om en egoistisk etik. Imidlertid mangler Spinozas etik et element, der karakteriserer en egoistisk etik, nemlig en forskrift til den enkelte om, at han *skal* tilfredsstille sine egne interesser og – i Spinozas terminologi – forsøge at fremme de aktive følelser frem for de passive. Direkte forskrifter for individets handlinger er svære at finde hos Spinoza, hvilket f.eks. ses i citatet om fornuftens fordring i vort afsnit 4.3 (E 18, anmrk). Formuleringens måden, hvor det er fornuften og ikke jeget, der fordrer noget, er karakteristisk for E, hvor man får indtryk af, at det er drifterne og følelserne, der handler i os, det er ikke os, der handler – bortset fra når vi er fornuftige. Han taler således ikke til det enkelte jeg, i stedet anvender han *conatus*-begrebet, som tager udgangspunkt i menneskets natur. Derfor er vi tilbøjelige til at være enige med dem, som hævder, at Spinozas rettighedsbegreb og det tilhørende magtbegreb ikke skal opfattes som en normativ standard, men som noget rent deskriptivt (Steinberg, 7; Den Ulyl, xi; Hampshire, 192).

Også det synspunkt, at naturretten dækker alt, hvad mennesket gør, betyder, at hans rettighedsbegreb er rent deskriptivt. Synspunktet, at man har ret til at gøre alt det, man gør, giver ellers ingen mening. Spinoza understreger således også, at begreber som retfærdighed og synd er relative begreber, som er utænkelige i naturtilstanden (E, 37, 2. anmrk.), jf. vort 6.2. De giver først mening, i og med at mennesket er borger i en stat, idet staten bestemmer, hvad der er rigtig og forkert opførsel (E, 37, 2. anmrk.; TP 2/19-20, TTP 20/8).

Også hos Hobbes er mennesket amoralsk i naturtilstanden. Koch anfører dog, at Hobbes muligvis ikke er konsekvent i sin tankegang, idet man hos Hobbes kan spore en normativ forpligtelse i naturtilstanden, nemlig pligten til ikke at skade andre, undtagen i nødstilfælde (Koch, 192).

Som sagt er vi skeptiske over for selve beviset for, at individets egoisme fører til et samfund, som er nyttigt for alle. Det udelukker ikke, at et sådant samfund kan eksistere, og det er fortsat vort tema.

5.3. Naturretten og fællesskabet

I følgende afsnit fra E siger Spinoza noget om det gode fællesskab, defineret ud fra bevarelsen af den enkeltes væren, hvilket vi må forstå som de gode, aktive følelser:

”Menneskene, siger jeg, kan ikke ønske sig noget værdifuldere til Bevarelsen af deres Væren, end at alle i alle Henseender stemmer således overens, at Aand og Legeme i alle udgør ligesom een Aand og eet Legeme, og alle på een Gang stræber efter, så vidt de kan, at bevare deres væren, og alle på én gang søger det for sig selv, som er til fælles Nytte for alle” (18, anmrk.).

Det fremgår af citatet, at det gode fællesskab eksisterer, når alle i fællesskabet tilsammen udgør *”ligesom een Aand og eet Legeme”*, og dette fællesskab er en størrelse, som har en fælles stræben, en conatus. En tilsvarende metafor anvendes i TP, og her med udgangspunkt i naturretten. Statens ret er ikke andet end naturretten, og den er ikke bestemt af hvert individ, men af folket, som ledes som af ét sind: *”as if by one mind”* (TP 3/2; TP 6/1). Fællesskabet opstår, fordi mennesker, styret af følelser, naturligt vil forene sig og lade sig lede som ét sind (TP 6/1).

Spinoza påpeger meget kraftigt, at naturretten ikke ophører i samfundet. Mennesket handler fortsat ud fra sin egen naturs love og under hensyn til sin egen fordel. Forskellen er bare, at i samfundet frygter alle det samme og har det samme grundlag for at opnå sikkerhed, den samme livsform (TP 3/3).

Samfundet er således fremstillet som en størrelse, som kan sammenlignes med et sind. En størrelse, som har en conatus, som opstår ved, at den enkeltes naturret så at sige smelter sammen med de andres.

Den ønskværdige tilstand, er den, hvor den enkeltes conatus er i overensstemmelse med fællesskabets conatus, hvor den enkeltes naturret er i overensstemmelse med statens ret, forstået som statens stræben efter fælles nytte. I TP anvendes betegnelsen ét sind imidlertid også om en mindre ønskværdige tilstand, hvor den enkelte ikke har kontrol over sin egen ret, men er *tvunget* til at udføre fællesskabets ordrer og rette sig efter fællesskabets definition af, hvad der er rigtigt eller forkert, retfærdigt eller uretfærdigt (TP 2/16 og 3/5).

For nærmere at undersøge dette spektrum af forskellige grader af bevarelse af den enkeltes naturret vil vi se på Spinozas teori om den enkeltes overførsel af magt til den suveræne magt og vurdere denne i forhold til Hobbes teori om det samme.

5.4. Overførelse af magt

I de politiske værker – og klartest i TP – fremføres en række motiver for, at mennesker indgår i et fællesskab. Den enkelte har kontrol over sin egen ret, så længe han kan afvise al magt, hævne sig for skader, der påføres ham og i det hele taget leve som han ønsker (TP 2/9). Den enkelte har imidlertid ikke så meget gavn af denne naturret, når han lever i en stat, medmindre han administrerer

den i fællesskab med andre (TP 2/15). Når mennesker forener deres kræfter, får de mere magt over naturen, og derfor des mere ret, end hver af dem har alene; og jo større antallet af mænd er, som på denne måde danner en union, desto mere ret vil de besidde tilsammen (TTP 16/5, TP 2/13-15).

Spinoza anvender den latinske betegnelse "*imperium*", ligesom Hobbes anvender betegnelsen "*summa potestas*", om en magt, som kan administreres af en eller flere personer, men som ikke i sig selv er en person. Det sidste er modsat Hobbes, hvor suverænen både kan være en person og en institution. Dette begreb oversættes oftest med "suveræn" eller "suverænitet" (TP, 36, note 20 og 44, note 45). Spinoza omtaler begrebet i følgende citat: "*This right, which is defined by the power of a people, is usually called sovereignty, and is possessed absolutely by whoever has charge of affaires of state, namely, he who makes, interprets, and repeals laws, fortifies cities, makes decisions regarding peace and war, and so forth*" (TP 2/17). Det må forstås sådan, at han lægger afstand til ordet 'suverænitet', og typisk anvender han i stedet begrebet 'fællesskab'.

Hobbes taler klart om, at mennesket *overdrager* sin ret og magt til at forsvare sig selv til en anden (som dermed kommer i besiddelse af den suveræne magt) i forventning om, at denne anden vil påtage sig dette forsvar, og at de naturgivne rettigheder dermed begrænses. En sådan overdragelse kalder Hobbes for en pagt eller en kontrakt (Koch, 196). Spinoza taler i ovenstående citat ikke om en sådan overdragelse eller en pagt, men om den ret, som er *defineret af* folkets magt. Suverænenes ret kan således opfattes som statens conatus, som opstår ved, at den enkeltes naturret så at sige smelter sammen med de andres, jf. vort afsnit 5.3. Den er ikke som Rousseau's fællesvilje et udtryk for en fælles vilje, men snarere en fælles *stræben*.

Dette stemmer med påstanden i TTP om, at statens accept og varighed afhænger af følelser snarere end fornuft (TTP 16/6). Ligeledes stemmer det med Spinozas introduktion til TP, hvor han skriver, at man ikke skal lede efter årsagerne og det naturlige grundlag for staten i fornuftens lære, men *deducere* dem ud fra naturen og menneskers tilstand generelt (TP 1/7). Dette er helt i tråd med Spinozas opfattelse af, at man bør se på, hvad folk gør, ikke hvad de burde gøre.

Det forhold, at fællesskabets ret er defineret af folkets magt, indebærer, at det dybest set er folket, der afgør suverænenes styrke. Fællesskabets (dvs. suverænenes) magt og ret mindskes således i takt med, at flere borgere finder grund til at samles i konspiration mod det (dvs. mod den suveræne magt) (TP 3/9).

Vi tolker det sådan, at suverænitetens ret eller conatus til enhver tid er defineret ud fra den enkeltes ret eller conatus på det pågældende tidspunkt. Samfundet holdes således sammen i et dynamisk samspil mellem den enkelte og fællesskabet, en "*borgerlig tilstand*" (E, 37, 2. anmrk.; TP 3/1), som eksisterer samtidig med, at den enkelte i større eller mindre grad bevarer sin naturret.

Imidlertid taler Spinoza også om en kontrakt, en pagt eller en aftale. I TTP (16/6-8) henviser han flere steder til en aftale eller enighed (agreement) og om at overføre sin magt til en anden. I en fodnote refereres et synspunkt om, at det skulle være udtryk for et skift fra TTP til TP, når han i TP, kapitel 2 og 3, fremstiller statens tilblivelse uden brug af begrebet aftale.

Vi mener imidlertid ikke her er tale om nogen uoverensstemmelse mellem de to værker. I TTP taler han om, at den enkelte, frivilligt eller ufrivilligt, *overfører* en del af sin magt til en anden og dermed nødvendigvis overfører en tilsvarende del af sin egen ret til denne anden person (TTP 16/7). I TP taler han om, at den enkelte borger eller undersåt ingen ret har ud over den, som fællesskabet byder, for hans egen ret er mindsket i samme grad, som fællesskabet overgår ham i magt (TP 2/16 og 3/2). I begge tilfælde må vi forstå det sådan, at der ikke tales om nogen formel overførsel eller overtagelse af magt. Når betegnelsen kontrakt eller aftale anvendes, må det opfattes som en metafor.

Man kan vælge, som Steinberg, at kalde Spinozas model for den *psykologiske tolkning af den sociale kontrakt*. Steinberg foreslår den tolkning, at staten holdes sammen af den enkeltes psykologiske trældom under suverænen. Suveræniteten er produktet af psykologisk ærbødighed snarere end en formel overførelse af rettigheder eller titler. Således er staten et utilsigtet, men gavnligt resultat af det naturlige samspil af menneskelige følelser. Imidlertid fremhæver Steinberg, at Spinoza siger meget lidt om processen i sig selv, så en sådan fortolkning vil være i bedste fald underbestemt (Steinberg, 4.1).

Det er i øvrigt sandsynligt, at også Hobbes anvender begrebet kontrakt i metaforisk betydning (Barbone og Rice, 10), og Koch omtaler Hobbes' lære om samfundspagten som et analytisk redskab. Hvad enten overgivelsen af den enkeltes rettigheder til en suveræn er bogstavelig eller metaforisk, er den hos Hobbes mere absolut end hos Spinoza; selve indbegrebet af folkets fornuftige vilje, idet pagten er indgået horisontalt mellem borgerne, hvorfor suverænen ikke er forpligtet over for sine undersåtter, statsmagten er én og udelelig, og de naturgivne rettigheder er (altid) begrænsede (Koch 196-197). Det at kunne overføre sin naturlige ret til at bedømme, hvordan man skal forsvare sig selv, er basis for Hobbes' politiske teori, det muliggør hans forklaring af fællesskabet kaldet almenvellet og af suverænenens legitimitet. Spinoza har i et ofte gengivet citat kritiseret Hobbes synspunkt om, at naturretten kan overføres til en anden, som om det var en forpligtelse (Steinberg, 2.1).

Men hvordan forklares spektret af forskellige grader af bevarelse af den enkeltes naturret? Et svar på, hvordan Spinoza kan hævde, at den enkelte kan bevare *hele* sin naturret, finder vi i følgende citat: "*Human society can thus be formed without any alienation of natural right, and the contract can be preserved in its entirety with complete fidelity, only if every person transfers all the power they possess to society, and society alone retains the supreme natural right over all things, i.e., supreme power, which all must obey, either of their own free will or through fear and the ultimate punishment. The right of such a society is called democracy. Democracy therefore is properly defined as a united gathering of people which collectively has the sovereign right to do all that it has the power to do*" (TTP 16/8).

Citatet viser, at et demokrati pr. definition er en styreform, hvor den enkelte bevarer hele sin naturret, simpelt hen fordi det er folket selv, som har den suveræne magt i fællesskab. Samtidig indebærer demokratiet også et teknisk lighedsbegreb, idet alle forbliver lige, som de er i naturtilstanden (TTP 16/11). Dette kommer vi tilbage til i 6.4.

Det ligger i konteksten, at Spinoza her taler for, at demokrati er den bedste styreform, idet det at beskrive den bedste statsform er hele hans formål med kapitel 16 (TTP 16/1). Hobbes, der var præ-

get af henrettelsen af den engelske konge Charles I og den engelske borgerkrig, mener i modsætning hertil, at staten er mere egnet til at opfylde sit formål (fred og sikkerhed), hvis magthaverens personlige interesse er nært forbundet med samfundets interesse. Han mener således også, at den eneste fornuftige statsform er monarkiet eller enevælden, hvor suverænen personlige interesse og statens interesse er sammenfaldende (Koch, 197). For Hobbes ville demokratiet – ”et aristokrati af talere” – føre til svig og krig. For ham bestod forskellen mellem de forskellige styreformere ikke i magt, men i egnetheden til at skabe fred og sikkerhed.

5.5. Overgangen fra det deskriptive til det normative

Den borgerlige tilstand er ifølge Spinoza etableret på en naturlig måde for at fjerne generel frygt og lindre generel nød, og derfor er dens vigtigste mål identisk med det mål, enhver, som er styret af fornuft, forfølger i naturtilstanden, men dér forgæves (TP 3/6). Lidt senere siger han, at foreningen af sind kun kan forstås derved, at fællesskabets vigtigste mål er identisk med det, som sund fornuft lærer os er godt for alle (TP 3/7).

Sidste sætning kan læses som et eksempel på, at staten er et utilsigtet, men gavnligt resultat af det naturlige samspil af menneskelige følelser, jf. Steinbergs tolkning. Men den kan også læses som en forskrift for, hvordan fællesskabet skal fastlægge sit mål. Senere i TP kommer det mere tydeligt til at handle om, hvordan fællesskabet skal administrere sin magt og ret. For Spinoza forlader den rent deskriptive tilgang til fordel for en normativ: Staten skal udarbejde lovene sådan, at de tager hensyn til menneskelige følelser. Det er ikke nok at lave lovene efter, hvad der bør gøres, nej, hovedopgaven er at vise, hvorledes lovene kan laves, således at mennesker, hvad enten de styres af følelser eller af fornuft, overholder lovene. Lovene skal således deduceres ud fra en generel betragtning af menneskets natur (TP 7/2). Spinoza medgiver, at det er en vanskelig opgave at lave lovene således at mennesker, hvad enten de styres af følelser eller af fornuft, overholder dem, for den menneskelige natur er således indrettet, at enhver forfølger sit eget formål (TP 7/4).

I og med, at Spinoza placerer opgaven med at sørge for politisk stabilitet på den suveræne magt snarere end på undersåtten (TP 5/2 og 3), pålægger han førstnævnte at opfylde statens mål. Dermed pålægges staten (suverænen) en norm for, hvordan staten bør indrettes. Her afviger han fra Hobbes, for hos denne er pagten kun forpligtende for dem, der afgiver deres rettigheder, men ikke for den eller dem, der modtager magten, dvs. suverænen.

Dette kan ud fra E uddybes med, at lederen (som har den suveræne magt) leder borgerne med fornuften og ikke med følelserne. Det er altså ikke i alle stater, kun de *fornuftige* eller bedste stater, at det sker. Dette kan også ses ud fra, at det er voldeligt at lede andre alene ud fra en følelse; sker det derimod ud fra fornuften, er det en pligtfølelse (37, 1. anmrk.). Det er den samme pligtfølelse, der opstår, når staten for at sikre freden straffer borgerne, for dette sker ikke af had (51, anmrk.).

I et demokrati er det som udgangspunkt borgerne selv, der har den suveræne magt. Derfor er det borgerne selv, der skal blive enige om at lave lovene således, at mennesker, hvad enten de styres af følelser eller af fornuft, overholder lovene.

Dermed er Spinozas politiske filosofi blevet et spørgsmål om fornuftig ledelse. Derom handler afsnit 6. TP indeholder en lang række pragmatiske argumenter og forskrifter for, hvorledes statens således kan indrettes. Dem har vi valgt at fremstille med hovedvægt på det demokratiske samfund.

6. Demokrati – det bedste styre

6.1. Er friheden en forudsætning for den stabile stat?

I afsnit 4 har vi fremstillet Spinozas bevis for, at friheden til at filosofere kan tillades uden fare for statens stabilitet. Vi har tilsluttet os synspunktet, om end vi er skeptiske over for selve bevisførelsen. Vi mangler imidlertid den anden del af Spinozas påstand: At friheden til at filosofere ikke kan nægtes uden at ødelægge statens stabilitet og borgernes lydighed. Først når dette bevis er på plads, kan vi sige, at der er overensstemmelse mellem statens mål i TTP (frihed) og statens mål i TP (statens fred og sikkerhed). Vi antager her, at statens stabilitet, som der refereres til i TTP, er en forudsætning for dens fred og sikkerhed, som der refereres til i TP.

Udgangspunktet for dette andet bevis – som snarere kan karakteriseres som en række pragmatiske argumenter – er, at det er umuligt for en person (eller staten) at få fuld kontrol over en andens sind. En regering, som søger at kontrollere folks sind, kommer til at fremtræde som en, der søger at krænke deres rettigheder, når den prøver at fortælle dem, hvad de skal opfatte som sandt og falsk. For det hører under hver persons egen ret at afgøre, hvad der er sandt eller falsk (TTP 20/1). Undertrykkelse er dog mest sandsynlig i et monarki og mindre sandsynlig i et demokrati, hvor folk har magten kollektivt (TTP 20/2). Spinoza hævder således, at det aldrig vil kunne lykkes særlig godt for en stat at prøve at tvinge folk til at tale, som den suveræne magt befaler, eftersom menneskers meninger er så forskellige og modsigende (TTP 20/4), og jo mere man prøver at berøve folk deres talefrihed, desto mere genstridigt gør de modstand. Dette vil i sidste ende true statens fred og stabilitet. Dette er baggrunden for, hvorfor Hobbes kun tilkender den enkelte frihed til at bevare sig selv, men ikke åndsfrihed.

I TP skriver Spinoza tilsvarende, at det ikke er alt, som falder ind under fællesskabets bestemmelser. For eksempel kan fællesskabet ikke bestemme, hvad den enkelte skal mene, for ingen belønninger eller trusler kan få en mand til at mene noget, som er imod hvad han opfatter eller tænker (TP 3/8).

Ifølge Spinoza må staten derimod godt tvinge folk til at *handle* på en bestemt måde. Hver enkelt person kan ikke bare handle som han finder det for godt, for folk bedømmer meget forskelligt, hvordan der skal handles, og alle tror, de selv gør det rette. Derfor må folk opgive retten til at handle ud fra egen beslutning alene, mens alle fortsat har retten til at tænke og tale som de vil (TTP 20/7). Mens den enkelte således kan *sige*, hvad han tænker, uden at forstyrre statens fred og stabilitet, så vil det at *handle* på eget initiativ godt kunne ødelægge statens fred og sikkerhed (TTP 20/8).

Vi konkluderer, at der er konsistens mellem statens mål i de to værker, for Spinoza har gennemført en argumentation for, at statens fred og stabilitet bygger på friheden til at filosofere. Dette handler

både TTP og TP om, idet der også i TP tales om, at den bedste stat er den, hvor folket er frit. *"For a free people is led more by hope than by fear, while a subjugated people is led more by fear than by hope; the former seeks to engage in living, the latter simply to avoid death"* (TP 5/6). I E. kobler Spinoza håb med frygt, der betinger afmagt og er en passiv følelse (E, 47)

6.2. Statens mål: Frihed

Vi har nu tolket Spinozas tekster sådan, at borgernes frihed er statens mål, og at borgernes frihed samtidig er en forudsætning for statens stabilitet og fred. Når vi i det følgende gennemgår Spinozas demokratibegreb, har vi de samme mål, for ud fra en nutidig opfattelse er det også borgernes frihed og statens stabilitet og fred, som er i højsædet.

Men er Spinozas frihedsbegreb det samme som vort? Det kan umiddelbart være vanskeligt at få hold på hans frihedsbegreb, fordi det udtrykkes på mange måder. I 4.4 har vi omtalt det at leve alene efter fornuftens bud (at være fri) samt frihed til at filosofere (at have frihed). I TTP 20/6 finder vi den formulering, at statens sande formål er frihed, forstået som de enkelte borgeres mulighed for at bevare deres naturlige ret til at leve og at handle uden skade for dem selv og andre (TTP 20/6). Det forstår vi således, at det at bevare den enkeltes naturret her kobles til frihedsbegrebet. Samme sted anføres, at det en del af friheden at kunne nyde brugen af fornuften.

Vi mener at kunne forsvare en overensstemmelse mellem de forskellige definitioner af frihed ud fra fællesnævneren *conatus*. At være fri tolker vi som den personlige frihed, der ligger i at bevare sin væren og bl.a. ved hjælp af fornuften arbejde på at frigøre sig fra de passive tilstande, som kommer af, at man påvirkes af ydre årsager. Man kan være således påvirket af ydre årsager, der står i modsætning til ens natur, at man hindres i udvikle sig i retning af denne frie tilstand (E, 20, anmrk.). De ydre årsager, som således kan hæmme den personlige frihed, kan bl.a. være undertrykkelse af talefriheden (friheden til at filosofere). Det er derfor, et frit folk ledes af håb mere end af frygt, jf. ovennævnte citat fra TP 5/6. Dermed kobles det at være fri til det at have frihed.

Det ligger i naturretten og i argumentet for tolerance (vort afsnit 4), at også de mennesker, som ikke er gode til at bruge deres fornuft, er omfattet af frihedsbegrebet. For, som vi har refereret i 6.1, hører det under hver persons egen ret at afgøre, hvad der er sandt eller falsk (TTP 20/1). Men handlefriheden vil Spinoza som nævnt begrænse, af hensyn til fællesskabet. Den eksisterer kun med forbehold, idet friheden er at bevare sin naturlige ret til at leve og at handle *uden skade for sig selv og andre* (TTP 20/6).

Således tolket er vi enige i Spinozas frihedsbegreb for så vidt angår tolerance og ytringsfrihed. Hvad angår den begrænsede handlefrihed, er vi muligvis enige, afhængigt af, hvilke handlinger der begrænses.

6.3. Demokrati med visse forbehold

I indledningen fremhævede vi diverse skribenters opfattelse af, hvorvidt Spinoza var demokrat og følgelig var berettiget til at blive inkluderet i den danske regerings demokratikanon eller ej. Før vi

ser nærmere på Spinozas' demokratibegreb, er det nødvendigt med et par forbehold, som vi i det følgende vil uddybe nærmere.

Som repræsentant for 1600-tallets hollandske storborgerskab var Spinoza absolut en mand af sin tid. Det fremgår også af hans elitære indfaldsvinkel. For nok havde han en eller anden form for demokratisk tankegang – idet han forstår demokratiet som en stat, der er etableret på fælles beslutning, sikrer borgerne relative store frihedsgrader, og hvor alle (mænd) bør have lige adgang til at regere samt hvor retten til at handle overføres til et større fællesskab. Men dette skal ikke opfattes som et demokrati i nutidig forstand. Bl.a. pga. af dem, der er udelukket fra at have stemmeret, som kvinder og tjenestefolk. Der er tilsyneladende også en manglende mindretalsbeskyttelse, og det er helt i dædtidens ånd tale om en minimalstat. Andre kritikpunkter vil fremgå af vor nedenstående analyse.

Allerede i TTP finder vi en række forhold, vi ikke mener stemmer overens med en nutidig opfattelse af demokrati. Vi finder det således tvivlsomt, at fællesskabet ikke kan påtvinge den enkelte meninger. For vi ved i dag, hvordan mennesker kan manipuleres gennem reklame og propaganda. Ved at fastholde sin påstand (TTP 17/1, 20/3 og 20/11) mener vi, at Spinoza er *ahistorisk*, idet han ikke forudskikker, at magthaverne har magt til at formere borgerne mod deres vilje. Fra nutiden kender vi eksempler på, at demokratiske stater har udøvet sindelagskontrol og tankepoliti som i førkrigstidens Nazityskland. Hampshire giver dog den forklaring på det ahistoriske hos Spinoza, at det skyldes at Spinoza anvender matematikken som eneste forklaringsgrund.

Vi er heller ikke enige i, at magthaveren/magthaverne sjældent udsteder helt absurde påbud (TTP 16/9) eller ikke kan begå lovovertrædelser mod undersåtter, selv om han/de har ret til at gøre det (TTP, 16/15). Vor argumentation kan udvide eksemplet ovenfor, idet selvsamme lands magthaver forfulgte jøderne og andre minoriteter.

For så vidt har Spinoza ret i, at en større, demokratisk forsamling næppe i samme omfang som i andre regimer vil tage irrationelle beslutninger (TTP, 16/9), men vor skepsis går på, at i et demokrati er der tale om flertalsafgørelser og hermed faren for flertals-diktatur, hvor mindretallet overhøres eller undertrykkes – eksempelvis hvis et (mindre) parlamentarisk flertal beslutter sig til at gå i krig mod et (stort) mindretals ønske. Den samme ahistoriske indstilling finder vi i hans påstand om, at det aldrig vil lykkes at ændre et monarki til en anden slags stat uden at risikere statens undergang (TTP 18/7 og 18/10), hvilket afskaffelsen af enevælden og indførelse af demokrati i Danmark i sig selv skulle være et tilstrækkeligt bevis for.

Vender vi os til TP, skriver Spinoza, at der bør regeres på en sådan vis, at borgerne ikke tænker på sig selv som værende regeret, men som borgere, der lever som de har lyst til efter egen fri vilje, så de kun er bundet af kærlighed til frihed, ønske om at øge deres ejendom og i håbet om at opnå et statsembede (TP, 10/8). I teorien kan vi helt tilslutte os denne idé om den lykkelige borger, skønt der må være forskel på, hvilken (slags) stat vi taler om. Der er således et utal af eksempler på, at borgere selv i demokratier finder staten formynderisk. Her skal blot nævnes ekspropriation af ejendom og krav om (evt. øget) skattebetaling.

Friheden til at tænke, dømmes og tale må være uden begrænsninger så længe det ikke sker ved kneb, i vrede, had eller med det formål at ændre noget i staten til egen fordel (20/7). Anderledes forholder det sig med *trykkefriheden* – her er eksperterne dog uenige. Hampshire mener således, at Spinoza var for trykkefriheden (xxvi). Spinoza vil imidlertid ikke nægte, at der er synspunkter, som kan blive offentliggjort eller propageret for, som har ondsindede hensigter – selv om de i sig selv fremstår som alene beskæftigende sig med, hvad der er sandt og falsk (20/9). Dette sidste synspunkt må vi selvklart tage afstand fra, da ytringsfriheden må være total, under hensyn til det personlige ansvar. For det modsatte vil føre til censur eller måske endnu værre til selvcensur. I sidste ende må en evt. overtrædelse af eksempelvis straffe- og injurielovgivningen være et spørgsmål for domstolene.

Dog må det retfærdigvis nævnes, at selv om Spinoza ser nogle ugunstige omstændigheder ved dele af friheden, går han ind for, at ting, der ikke kan forhindres, nødvendigvis må være tilladte – også selv om de er skadelige (TTP 20/10). Her mener vi, at det måske er at trække den meget langt. Mange kører eksempelvis uden cykellygte, men derfor vil forbuddet mod det næppe blive fjernet fra færdselsloven.

6.4. Spinozas demokratibegreb

Spinozas politiske og teoretiske værk TP regnes generelt ikke for hans hovedværk. Tværtimod kaldes det lidt nedladende et lejlighedsskrift i modsætning til E, der betragtes som hans hovedværk. Men TP skal – trods sin uafsluttede form – ses som slutstenen på Spinozas filosofiske overvejelser. Ikke blot er dette det sidste værk fra hans hånd. Det er også det mest modne og tidssvarende (i forhold til vor tid), hvor han opsamler store dele af sine filosofiske overvejelser. Det går igen i hans mål med værket, der alene henvender sig til de mest uafhængige, politisk interesserede og litterært-filosofiske læsere i samfundet.

Det uafsluttede i TP drejer sig om demokratibegrebet, som han aldrig fik fuldført før sin tidlige død. Men både i TTP og i store dele af TP beskæftiger han sig, som det er fremgået af vor gennemgang, gentagne gange med demokrati og den demokratiske stat. Principielt sikrer demokratiet såvel mennesket naturlig lighed som naturlig frihed, mens det, at der i et demokrati er mindre fare for, at regeringen opfører sig ufornuftigt, er det pragmatiske hovedforsvar for demokratiet. I TP lægger Spinoza hovedvægten på det pragmatiske, der viser sig i, at folkelige forsamlinger har en tendens til at lovgive mere klogt end monarkier og aristokratier.

Selve demokratibegrebet udbygger han (TTP 16/8) med, at det er en samlet enhed af mennesker, der kollektivt har den suveræne ret til at gøre alt, hvad de har magt til at gøre, og det hedder videre, at den demokratiske republik er den mest naturlige og vil være den, som nærmer sig mest den frihed, som naturen skænker (TTP 16/11). Og Spinoza fortsætter:

”In a democracy no one transfers their natural right to another in such way that they are not thereafter consulted but rather to the majority of the whole society of which they are a part. In this way all remain equal as they had been previously, in the state of nature. Also, this is the only form of

government that I want to discuss explicitly, since it is the most relevant to my design, my purpose being to discuss the advantage of liberty in a state”.

Suveræniteten tilhører som tidligere anført den, som har den lovgivende magt, dvs. giver, fortolker og ophæver lovene, samt befæster byerne, træffer beslutninger om krig og fred osv. Vi har altså her at gøre med en minimalstat, hvilket bl.a. skyldes at store dele af det moderne statsapparat som hele sundhedsområdet på daværende tidspunkt ikke var et statsligt anliggende, men hørte under kirken – dog ikke fattigdomsomsorgen, der ifl. Spinoza bør påhvile hele samfundet (E, tillæg til 4. bog, afsnit 17). Og Spinoza fortsætter:

”If this charge belongs to a council composed of the people in general, then the state is called a democracy” (TP, 2/17).

For Spinoza var det afgørende at forholde sig til, hvordan folk er og agerer i virkeligheden. Dette er på linje med Machiavelli, som i *'Fyrsten'* plæderer for, at man skal forholde sig til tingenes virkelige tilstand (*verita effektuale*), og se på, hvad man gør, frem for hvad man burde gøre. Samtidig er det for ham vigtigt, at det er et spørgsmål om *fornuftig* ledelse af staten (jf. vort afsnit 5.5.).

Da vort hovedformål er Spinozas friheds- og demokratibegreb, vil alternative styreformer som monarki og forskellige former for aristokrati kun blive nævnt, hvor det er relevant for dette formål. For, som Steinberg fremhæver, var Spinoza mindre interesseret i at prioritere det ene regime frem for det andet, men mere i, hvordan det enkelte regime skulle organiseres for at maksimere frihed og fælles goder. Jo mere der er tale om en demokratisk stat, jo mere bestræber staten sig på at opretholde de fælles goder, jo mere er der tale om en demokratisk stat. For Spinoza har hele tiden for øje, hvordan organiseringen og ligevægten i et demokrati kan opretholdes – et system af *”check and balance”* (Barbone og Rice, 27). Udtrykket er bl.a. hentet fra *'the founding fathers'* i USA til sikring af statsmagtens tredeling, der igen er taget fra Montesquieus magtfordelingslære om den lovgivende, udøvende og dømmende magt (*”L’esprit des lois”*, 1748).

Her kan det være på sin plads at henlede opmærksomheden på en artikel af *Mogens Herman Hansen* (Weekendavisen 23.1.2009). Han påviser i sin artikel, at Montesquieus lære om, at de tre funktioner i praksis holdes adskilt aldrig har været realiseret i nogen stat og i dag er ubrugelige. Der er bl.a. sket brud på principperne om funktions- og personseparation på en række punkter. Dette er resulteret i teorien om den blandede forfatning, der forener træk fra tre forskellige forfatningstyper: Enevælde (kongedømme), fåmandsvælde (aristokrati) og folkevælde (demokrati).

I Spinozas redegørelse for organiseringen af monarkiet (TP, kapitlerne 6 og 7) kan der udledes en del, der har betydning for demokratiet. Det er helt i en moderne tråd og lyder såre fornuftigt, at al jord og muligvis også huse skal være offentlig ejendom og der skal betales leje, samt at borgerne skal forbydes at låne penge med renter til udlændige – det ville unægtelig have været en dæmper på den nuværende finansielle krise (!) – at der skal være hemmelige afstemninger, at indvandring skal sikres, staten skal være udelelig og lejetropper undgås. Enigheden ophører dog, når Spinoza er fortaler for enorme og for os at se helt uhåndterlige råd på 2.400-5.000 mand, og at rådsmedlemmerne

skal have en alder på mindst 50 år. Det skal dog nævnes, at Spinoza aldrig når at skrive noget om, hvor stor en demokratisk forsamling skal være, endsige rådsmedlemmernes alder.

For så vidt angår aristokratiet kan vi tilslutte os, at de, der lider tab pga. ødselhed mv., er uegnede til embede og ære. Habilitetsregler for de (folke)valgte gjaldt såvel dengang som, i det mindste på papiret, i nutidens demokratier. Desuden anerkender vi, at Spinoza foreslår en deling af magten, i og med at indførelse af skatteopkrævning lægges hos det øverste råd (dvs. parlamentet), mens senatet har den udøvende magt (TP 8/29).

Vi afviser, at nogen stat kan vare for evigt, men er enige i, at i bekræftende fald skal den etableres rigtigt og kan ikke forblive intakt uden ved hjælp af både folkets fornuft og almindelige følelser – for som han skriver: *”if for instance laws are dependent solely on the support of reason, they are likely to be weak and easily overthrown”* (TP 10/9). Vigtigt er det derfor, at borgerne skal føle medejerskab til staten. Men hvorfor ejere af vinforretninger og vintappers ikke er egnet til noget som helst, må stå helt for Spinozas og datidens regning.

I den aristokratiske stat bestående af bystater skal rådet (dvs. parlamentet) ifølge Spinoza ud over at vedtage og forkaste love – som i vort Folketing – også udpege ministre. Det hører i nutidige demokratier ikke til de folkevalgtes opgave, men er regeringslederens.

Og så kommer han med en ganske overraskende slutning, idet han skriver, at hvis patricier i et aristokrati kun vælges fra bestemte og ikke fra alle de aristokratiske slægter vil det få regeringen til at fremstå snarere som et demokrati, *”a democracy in the hands of very few citizens”* (TP 8/14). Men for os at se har det intet med demokrati at gøre, men derimod med et aristokratisk fåmandsvælde.

Vi er også enige i, at de fleste aristokratier tidligere har været demokratier, med den begrundelse, at alle på et tidligt tidspunkt har ønsket lige adgang til magten og været utilbøjelige til at skænke suveræniteten til andre (TP 8/12). Selv giver Spinoza eksemplet med overgangen fra den første til den anden jødiske stat, men der kan historisk også findes mange andre og mere nutidige eksempler.

I det egentlige demokratikapitel gentager Spinoza *”the completely absolute state which we call democracy”* (11/1). Her skal ordet ’absolut’ forstås som en teknisk term: En stat er ’absolut’ i det omfang den inkorporer alle sine medlemmers rettigheder og minimerer grundlaget for afvigende meninger (Steinberg, 4.3.2).

Stemmeretten og retten til at få offentlige embeder er i et demokrati ikke betinget af arv, men bestemt ved lov. Statsborgerskab eller indfødsret opnås, hvis ens forældre er borger i staten, man er født i staten eller f.eks. har udført tjenester for fællesskabet. Men denne ret opnås dog (ifølge 5/10), kun, hvis man også har aftjent militærtjeneste. Dette sidste synes at være et noget firkantet – om end fortsat i visse stater udbredt – krav til statsborgerskabet. Men, hedder det videre, hvis loven siger, at denne ret tilhører ældre mænd, den ældste søn eller dem, der har skænket penge til fællesskabet, kan det også kaldes et demokrati. Her er vi atter uenige med Spinoza, for når en sådan ret er betinget af

alder, familiær 'arvefølge' og penge, finder vi den ikke demokratisk. I det hele taget er hans demokrati nok mere direkte i sin form end repræsentativt.

Kun de, der er "*in control of their own right and lead respectable lives*" har stemmeret og adgang til statsembeder – dvs. ifølge Spinoza ikke kriminelle, udlændige, kvinder, tjenestefolk og børn (11/3). Men hvorfor skulle med nutidens øjne kvinder og tjenestefolk ikke være i besiddelse af sådanne egenskaber og dyder? Spinoza er meget tidsbunden i såvel dette som i, hvorvidt kvinder er udelukket af natur eller konvention. Mht. sidstnævnte når han frem til, at det skyldes kvindens svaghed og mangel på sjælsstyrke og mulighed. Derfor er de til fare for freden, konkluderer han. Deri kan vi mildt sagt ikke følge ham! Bl.a. er den engelske dronning Elisabeth I et modbevis. Men nu skal vi heller ikke gøre Spinoza mere outdated end nødvendigt, for også i Danmark var demokratiet for de få indtil 1915, hvor kvinder fik valgret til rigsdagen, og det, at han på daværende tidspunkt i det hele taget beskæftiger sig med spørgsmålet om kvinders placering i demokratiet, må tjene ham til ros.

Spinoza forholder sig dog i moderne forstand meget demokratisk til fordommene om, at nogle (mænd) har en medfødt evne og bedre egnet til at regere andre, og at der hos 'masserne' og almindelige folk ikke er sandhed og dømmekraft til politiske afgørelser. For, siger han, "*it is power and culture that mislead us*" (7/27). Han mener, at alle (mænd) er ens, og at de forskelle, der er i kompetence, skyldes, at de fleste vigtige sager i staten foretages uden deres viden. Tværtimod skærpes deres evne, hvis de inddrages i politiske diskussioner og debatter (9/14). Imidlertid fordrer det et opdragende tiltag, idet "*men are not born to be citizens, but are made so*" (5/2). Dette vil vi ikke bestride.

6.5. Vurderingen af Spinozas demokratibegreb

Om Spinozas demokratibegreb skriver Scruton: "*That such a modern system of political thought should have arisen from so medieval a metaphysics is not the least surprising result of Spinoza's philosophy*" (102), mens Hampshire mener, at Spinoza altid var 100 år forud for sin tid (135). Han skriver videre, at når Spinoza betragtede samfundet som en magtbalance og ikke som Utopia eller en guddommelig, sanktioneret autoritet, er det en yderst original forståelse i 1700-tallet (142).

Ligeledes finder Nadler, at Spinoza er en af de mest vigtige filosoffer – "*and certainly the most radical*". Det hedder videre: "*Of all the philosophers of the seventeenth-century, perhaps none have more relevance today than Spinoza*" (1).

Israel fremhæver, at Spinoza ved at prioritere individets frihed og ytringsfrihed frem for religionsfrihed fik ryddet et rum for frihed og menneskerettigheder og en historisk direkte sti mod moderne, vestlig individualisme (Israel xxvii).

Når Spinozas politiske værk nærmest gennem århundreder led en slags stråddød, skyldes det ifølge Israel, at der var så meget desto større fokus på den anglo-amerikanske, klassiske, republikanske tradition "*which, with its agrarian country gentry background, tended to be aristocratic in orienta-*

tion, anti-commercial and 'soft' on monarchy" (xxx). Israel stiller dog spørgsmålet, om ikke Spinozas 'fuldblods' demokratisk republikanisme, der herskede i visse, måske snævre storborgerkredse i de hollandske byer, står meget tættere den tradition, som bl.a. Diderot og Rousseau udviklede i midten af det 18. århundrede (xxi).

I sin introduktion giver Israel selv nogle svar på, hvorfor det gik så galt. For det første er der en dybt rodfæstet tradition for – selv i dag – at idealisere renæssancehumanismen som mere 'moderne' og tættere på oplysningstiden, end den rent faktisk var. For det andet har der været en langvarig tendens til at undervurdere de strømninger, der fandt sted i Holland før 1720'erne og var med til at skabe de tidlige stadier af vestlig oplysningstid – ”*something which has served to mask the importance of Spinoza's immediate local background in shaping the characteristic values of 'modernity'*”. Og for det tredje blev han, selv om han blev betragtet som mønsterværdig og ophøjet, ikke læst ret meget efter 1850, hvilket kom til at skjule, at han var en både socialt og politisk højt engageret tænker. Men, slutter Israel, måske ligger den bedste forklaring i, at børn, studerende og offentligheden i almindelighed skulle skærmes så vidt som muligt fra sådanne ateistiske, bibel-oprørske, demokratiske og libertarianske begreber – begreber der ifølge Israel indtil 1940'erne fortsat blev betragtet som dybt undergravende, tøjlesløse og chokerende (Israel, xxiii-xxxiv).

7. Konklusion

Vort formål har været at undersøge, hvorvidt Spinozas frihedsbegreb og hans udledning af, at demokratiet er den bedste styreform, er plausible.

7.1. Demokrati, frihed og tolerance

Vi har ud fra debatten om den danske demokratikanon stillet os spørgsmålet, hvorvidt Spinoza er demokrat. Det må vi svare bekræftende på, selv om han måske ikke er i samme division som de største politiske teoretikere som Rousseau, Hobbes og Machiavelli, der dog ikke alle gik ind for demokratiet. Der er dog ikke, mener vi, belæg for at kalde hans politiske overvejelser i TTP og TP for lejlighedsskrifter. At TP er uafsluttet, betinger ikke, som vi har påvist, at der ikke er mange overvejelser om demokratiet her. Vi medgiver dog, at værkerne gennemgående afspejler hans elitære holdninger, da han var præget af sin tid – 1600-tallets storborgerskab i de hollandske byer – , hvorfor hans demokratisyn ikke direkte kan overføres og er brugbart i vor tid, idet demokratiet har en anden betydning for os i dag. Dette kommer eksempelvis til udtryk i hans syn på kvindernes rettigheder. Men vi kan dog ikke sige, at han er en 'letvægtsdemokrat', for Spinoza fastholder, at demokratiet med folkevalgte forsamlinger, uden en evt. tyrannisk monark eller arveadelsvælde, er den bedste styreform. Om end hans fortrukne statsform, igen af historiske grunde, er minimalstaten, som – på nær enkelte undtagelser – ikke nyder fremme i vor tid.

Spinoza har tilsyneladende ingen idé om eller udelukker, at et kongerige samtidig kan være et demokrati, som det kendes fra flere nutidige, nordeuropæiske demokratier. Vi må også afvise hans bud på, at fåmandsvælde kan være et demokrati, og er uenige i, at statsborgerskab kan være betinget af alder, familiær arvefølge og penge.

Han fastholder også, at den individuelle frihed kan opretholdes inden for staten, og at den del, borgerne afgiver for opretholdelse af fred og sikkerhed, er til at leve med. Endvidere har han et meget demokratisk syn på 'menigmand', som han tildeler lige så megen fornuft til at regere som få udvalgte.

Der, hvor vi kan være uenige med Spinoza, er, som ovenfor nævnt, bl.a. hans syn på kvinder, hans hang til meget store forsamlinger, og at de folkevalgte skal være (for datiden) næsten oldinge.

Vort studium af Spinozas frihedsbegreb har afsløret, at han definerer friheden på mange måder. I vor tolkning skelner han ikke alene mellem "at være fri" og "at have frihed", han definerer også friheden ud fra forskellige begreber: Friheden til at filosofere, friheden til at bevare sin naturret og friheden til at nyde fornuftens brug. Vi mener at kunne forsvare en konsistens mellem de forskellige definitioner af frihed i lyset af hans etiske overbygning, herunder hans centrale begreb "conatus", som er en selvopholdelsesdrift, der driver individet ind i et fællesskab med andre.

Hans begreb om personlig frihed (at være fri), defineret som "at leve alene efter fornuftens bud", kan betragtes som det ultimative resultat af conatus, i og med at de passive, ydre følelser erstattes med indre, aktive følelser.

Spinozas frihedsbegreb i samfundet (at have frihed) minder meget om nutidens frihedsbegreb. Gennem sin bibeltolkning når han frem til en overbevisende argumentation for, at tolerance i form af meningsfrihed og ytringsfrihed kan tillades uden fare for statens fred og sikkerhed. Argumentationen er, at enhver frit kan have en mening om, hvad der er sandhed, uafhængigt af at han samtidig følger forskrifterne – som de f.eks. fremgår af de bibelske skrifter – for, hvordan man som samfundsborger skal opføre sig. Spinozas principielle adskillelse af religion og sandhed og den tolerance, der følger deraf, vil den dag i dag kunne anvendes som vægtige argumenter for tolerance. Han argumenterer dog for, at handlefriheden og trykkefriheden bør begrænses.

Hans politiske teori om statens grundlæggelse er inspireret af Thomas Hobbes, men i modsætning til Hobbes insisterer Spinoza på, at den enkelte bevarer sin naturret i den borgerlige tilstand. Han fastholder, at suverænen er defineret ud fra folkets magt. Da han også fremhæver, at den menneskelige natur er grundlaget for statens grundlæggelse, kan hans teori forstås som en psykologisk tolkning af den sociale kontrakt. Imidlertid er samspillet mellem undersåtten og suverænen kun svagt belyst. Derfor er vore konklusioner snarere baseret på pragmatiske argumenter end på hans politiske teori om statens grundlæggelse.

Referencer

- Barbone, Steven, and Lee Rice, 2000: Introduktion til "Political Treatise". Hackett Publishing Company, Inc., 2000
- Bonnevie, Lars, 2007: "Kampen mod oplysningen". Weekendavisen, 9. februar 2007
- Den Uyl, Douglas, 2000: "Why Read the Political Treatise?" Essay trykt i "Political Treatise". Hackett Publishing Company, Inc., 2000
- Hampshire, Stuart, 1951: "Spinoza. An Introduction to his Philosophical Thought", 1987-udgave med introduction, trykt i "Spinoza and Spinozism". Oxford University Press, 2005
- Hampshire, Stuart, 1962: "Spinoza and the idea of Freedom". Essay trykt i "Spinoza and Spinozism". Oxford University Press, 2005
- Hampshire, Stuart, 2001-2004: "Spinoza and Spinozism". Oxford University Press, 2005
- Hansen, Mogens Herman: 'En blandet landhandel', Weekendavisen 23.1.2009
- Hobbes, Thomas, 1651: "Leviathan", her i Claus Bratt Østergaards oversættelse og med introduktion ved Ole Thyssen, Informations Forlag, 2008
- Israel, Jonathan, 2007: Introduktion til "Theological-Political Treatise". Edited by Jonathan Israel, Cambridge University press, 2007
- Koch, Carl Henrik: "Den europæiske filosofis historie", bind 3, Fra reformationen til Oplysningstiden, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1983
- Macchiavelli, Niccolò: "Fyrsten", oversat af Longfors, Ewald og Pawl, Werner, Borgens Billigbøger, 1962.
- Nadler, Steven, 2008: "Baruch Spinoza". Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza/>, set 28.4.2008
- Qvortrup, Mads, 2008: "Om at skyde demokrati med kanoner". Information, 22. marts 2008
- Scruton, Roger, 2002: "Spinoza, A Very Short Introduction", Oxford University Press
- Spinoza, Baruch, 1670: "Theological-Political Treatise". Edited by Jonathan Israel, Cambridge University press, 2007
- Spinoza, Baruch, 1677: "Political Treatise". Hackett Publishing Company, Inc., 2000
- Spinoza, Baruch: Etik 1677, fjerde del, oversat og kommenteret af Rasmussen, S.V., Levin & Munksgaards Forlag, 1933
- Steinberg, Justin, 2008: "Spinoza's Political philosophy". Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/>, set 30.7.2008
- Wivel, Klaus, 2008: "Den forbandede bog". Weekendavisen, 29. februar 2008