

Mogens Lærke

Tractatus Theologico-politicus (1670): Kontekst, struktur, argument, aktualitet

Kontekst

Benedict Spinozas *Tractatus Theologico-politicus* (TTP) udgør formentlig 1600-tallets største filosofiske skandale. Værket udgives for første gang i 1670, anonymt og med et falsk forlag og et falsk trykkested – ifølge titelbladet er værket udgivet hos en vis Heinrich Kühnrath i Hamborg. I virkeligheden udgives bogen i Amsterdam hos den samme forlægger som senere, i 1677, påtager sig trykningen af Spinozas *Opera posthuma*: Jan Rieuwertsz.

I begyndelsen var forvirringen komplet. Mange troede, at forfatteren var den samme, som havde udgivet *De Philosophia S. Scripturae Interpres* [Om filosofien som fortolker af den Hellige Skrif] i 1666, det vil sige Spinozas nære ven Lodewijk Meyer. De to værker blev oven i købet udgivet flere gange i et enkelt bind, i 1673 og 1674 (jf. Lagrée/Moreau 1999, 15-16). Men primært via de hollandske cartesianere, som havde et mere differentieret blik på de forskellige teologisk-politiske positioner i omløb i den hollandske republik, blev Spinoza dog relativt hurtigt identificeret som ophavsmanden til det skandaløse værk – for eksempel er det Johan Georg Graevius, retorikprofessor i Utrecht, som i et brev til Leibniz den 12. april 1671 informerer denne om identiteten af TTP's forfatter (jf. Leibniz 1923 – ?, I-1, 142). De lærdes dom over Spinozas værk var hurtig og utvetydig. Hobbes, som ellers ikke var bange for at sige tingene ligeud, forundredes over Spinozas *franchise*. Den store Arnauld udnævner Spinoza til at være ”århundredets mest ugudelige mand”, den gudsfrygtige Malebranche udbryder forfærdet at ”han var i sandhed en ateist”, og den ellers tolerante Leibniz beskriver Spinoza som en *homo audax* og affærdiger TTP som en ”forfærdelig bog”, mens Pierre Bayle udfærdiger sin indflydelsesrige kritik af den ”gudsfrygtige ateist” Spinoza til sin *Dictionnaire historique et critique* (1697, 2. udg.

1702).

Disse store personligheder var langt fra at være de eneste, som afviste Spinozas skrift. I sidste halvdel af det 17. og i begyndelsen af det 18. århundrede flyder en lind strøm af anti-spinozistiske traktater ud fra de europæiske forlag og universiteter – man kan allerede se en første opgørelse over dem i Bayles artikel om Spinoza. Man kunne i 1710 i Leipzig – én af den tyske lutheranismes højborg – finde et helt bibliotek udelukkende helliget antispinozistiske traktater (*Catalogus Scriptorum Anti-Spinozanorum*). Trinius kunne optælle ikke mindre end 127 antispinozister i sit *Freydenkerlexicon* (jf. Beiser 1987, 48).

Spinoza havde ry som radikal fritænkner langt inden han udgav sine meninger på skrift. Allerede i en rejsedagbog skrevet i 1661-62 – altså mindst et år før Spinozas udgivelse i 1663 af sin introduktion til de to første dele af Descartes' *Principes de la philosophie* og hans egne metafysiske tanker (*Cogitata Metaphysica*) – betegnede danskeren Ole Borch allerede den ekskommunikerede jøde som en cartesiansk ateist (jf. Klever 1989; Israel 2001, 163). Befolkningen i Voorburg, hvor Spinoza boede, beskrev ham i 1665 – det vil sige fem år før TTP's udgivelse – som ”en ateist, der gør nar af enhver religion og er et skadeligt element i republikken” (jf. Freudenthal (red.) 1899, 116-119). Hvis Spinoza med *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae* opnåede et vist ry i Europa som en mere eller mindre original tilhænger af den cartesianske filosofi, så blev det åbenlyst med publikationen af TTP, at det drejede sig om andet og mere (og langt farligere) end blot endnu en skribent føjet til hoben af cartesianere.¹ En af de første, som gør sig det klart, er Leibniz, som allerede 1670 måtte give op overfor Spinozas omfattende Bibellærdom og appellere efter en hebraist tilstrækkelig stærk til at modbevise Spinozas argument (i første omgang tænker Leibniz på Gottlieb Spitzel, en tysk lutheransk teolog og orientalist. Senere fæster han sin lid til Jean Le Clerc, forfatter af *Genesis sive Mosis Prophetæ Liber Primus* (1693) og ”spinozisten” Richard Simons lærde modstander i Bibeleksegetiske spørgsmål.² Jf. Leibniz 1923 – ?, bd. I-1, 148 og 193; Leibniz 1978, bd. III, 165-66). Reaktionen var ekstremt voldsomme. Man kan blot læse det angreb mod Spinoza, som findes i et brev til ham fra Albert Burgh, en tidligere discipel omvendt til katolicismen under en rejse til Italien i midten af 1670'erne. Burgh skriver til ham, at han er ”vildledt af de onde ånders Prins”; han er en ”elendig mandsling, en ækel orm, [...] aske, ormemaad” og en ”ulyksalig mand oppustet af ophøjet djævelskab”; han har hengivet sig til ”usigelig blasfemi” og ”blasfemisk ugudelighed” og, ved at ”fastholde [sine] oprørende fejltagelser”, kan han ”intet vente sig andet end den evige domelse” (Burgh til Spinoza, 11. nov. 1675, Ep. LXXVI). Som et næsten analogt eksempel kan nævnes den berømte danske geolog og anatom Niels Steensen (Nicolas Steno), som havde lært Spinoza at kende under et studieophold i

Holland, og som derefter, som Burgh, omvendte sig til katolicismen under en rejse til Italien. Han forsøgte i et brev til Spinoza – aldrig afsendt, men udgivet i 1675 i Firenze under titlen *Novae Philosophiae Reformatorem de Vera Philosophia Epistola* –, at belære denne om den katolske tros overlegenhed og om den spinozistiske filosofis vildfarelser (jf. Klever 1990).

Ifølge et brev, som Johann Friedrich Sinold sender til Leibniz, så talte mange om, at et forbud var en bedre strategi mod Spinoza end et forsøg på at modbevise ham (Leibniz 1923 – ?, bd. I-1, 272). Denne strategi blev taget op af myndighederne. Efter at være blevet fordømt af diverse synoder rundt omkring i Nederlandene, forbydes TTP endelig d. 19. juli 1674 af de hollandske myndigheder under kategorien ”sociniansche boecken” sammen med Thomas Hobbes’ *Leviathan*, Lodewijk Meyers *De Philosophia S. Scripturae Interpres* og *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, en antologi med socinianske skrifter (cf. Israel 1996; Israel 2001, 275-77). Spinoza blev i øvrigt ofte sat i bås med socinianerne, også kaldt ”de polske brødre”, som var datidens store heretikere på grund af deres antitrinitarisme og afvisning af Jesu guddommelighed.³ Andre tænkere med spinozistiske tendenser senere i århundredet måtte endog se deres skrifter blive offentligt brændt som ”socinianske”. Dette var f.eks. tilfældet for den tidlige tyske oplysningstænkter Friedrich Wilhelm Stosch, panteist og spinozist, hvis *Concordia Rationis et Fidei* (1692) blev brændt på Neuen Markt i Berlin på ordre fra byens autoriteter (jf. Wollgast 1988, pp. 19-20; Israel 2001, 104-9; 641-44).

Hvis de religiøse autoriteter i Holland reagerede på Spinozas skrift med et forbud, så reagerede de hollandske intellektuelle, i særdeleshed de cartesianiske universitetsprofessorer, med diverse antispinozistiske skrifter, så meget desto mere heftige i deres udtryksform som disse filosoffer selv var potentielt kompromitteret af Spinozas cartesianisme og meget opmærksomme på faren for at blive assimileret til forfatteren af det ugudelige skrift. Dette var ikke helt uden grund: Et argument for forbindelsen mellem Descartes og Spinoza findes for eksempel i den skidt skrevne, men indflydelsesrige bog *L’impie convaincu* udgivet af Aubert de Versé i 1684 som et angreb på den ”visionære” Nicolas Malebranche, som denne sarkastisk benævnes. Christian Wittich, cartesianisk professor ved universitetet i Leiden, svarer i øvrigt på dette stridsskrift med den antispinozistiske traktat *Anti-Spinoza sive Examen Ethices* fra 1690 (jf. Hubert 1994). Langt farligere for cartesianerne var det imidlertid at Gottfried Wilhelm Leibniz fra 1679 og fremad i utallige tekster, både breve og offentliggjorte debatindlæg, med al kraft forsøgte at bevise, at cartesianismen indeholder alle frøene til spinozismen og at principperne i Descartes’ filosofi, hvis strengt anvendte, nødvendigvis fører til Spinozas ateisme: ”Spinoza begynder der, hvor Descartes slutter: I *naturalismen*”, som han skriver i en berømt tekst

om den kristne kabalist Johann Georg Wachters genbrug af spinozismen, *Animadversiones ad Wachteri librum*, bedst kendt under titlen *Réfutation inédite de Spinoza* (Leibniz [1706] 1999, 31. Se også Leibniz 1923 – ?, bd. II-1, 499-504; 505-8; bd. VI-4, 1479-88; Leibniz 1978, bd. II, 573-76; bd. IV, 336-42).

Hvis de hollandske cartesianere bekymrede sig, havde de altså al mulig grund til det, og de havde interesse i eksplicit at distancere sig fra spinozismen. Johann Georg Graevius er som nævnt meget hurtigt ude med at afvise Spinozas ”monstrøse meninger” i TTP, denne *liber pestilentissimus*, som Frans Burman ligeledes kvalificerer værket (Graevius til Leibniz, 12. april 1671, in Leibniz 1923 – ?, bd. I-1, 142. Se også Israel, 276). Lambert van Velthuysen, cartesianisk professor ved universitetet i Utrecht, skriver i et brev til Jacob Oosten, at Spinozas traktat ”omvender og nedbryder fuldstændig enhver kult og enhver religion, den introducerer en skjult ateisme [...]. Hele Skriftens autoritet er ødelagt [...]. Jeg mener ikke at gøre forfatteren uret ved at udråde ham som én, der ad omveje underviser den rene og skære ateisme” (Lambert van Velthuysen til Jacob Oosten, Ep. XLII). Spinoza bemærker således selv i et brev til Henry Oldenburg, det engelske *Royal Societys* sekretær og Spinozas mangeårige korrespondent, at de ”stupide cartesianere, for at aflede mistanken om at være mig venligt stemte, fortsætter uden ophør med at udråde mine meningers og mine skrifers rædselsfuldhed” (Spinoza til Oldenburg, Ep. LXVIII).

Struktur

Den *Teologisk-politiske traktat* er opdelt i 20 kapitler plus et forord. Derudover indbefattes ofte de supplerende fodnoter, som Spinoza forberedte i midten af 1670'erne til en andenudgave af værket, som aldrig blev færdig.

Forordet er, som Fokke Akkerman har vist det, retorisk opbygget i fem dele som en klassisk diskurs (*exordium*, *propositio*, *narratio*, *divisio*, og *epilogus* eller *peroratio*). Spinoza lægger ud med at fremsætte en teori om overtroens natur i §§ 1-6 (*exordium*), går derefter videre med at deducere bogens tema ud fra denne teori i §§ 7-8 (*propositio*), fremsætter sine grunde til at have sat sig for at skrive i § 9 (*narratio*), opsummerer derefter i §§ 10-14 (*divisio*) i den rette orden de argumenter, som leder ham til at bevise *propositio*, og afslutter med at henvende sig direkte til sin læser i *epilogus*, §§ 15-16 (jf. Akkerman 1985; Spinoza 1999a, note 1 til *Praefatio*, 697).

I de paragraffer i forordet, som udgør *divisio*, fremstiller Spinoza selv ganske klart sit værks opbygning. Værket består ifølge denne fremstilling af to halvdele. Den første halvdel strækker sig fra kapitel I til kapitel XV, og er inddelt i fire hovedafsnit. Den anden halvdel dækker over kapitel XVI til XX og er inddelt i to hovedafsnit. Det er ikke unyttigt her at opsummere kapitlernes

overskrifter, fordi giver en udmærket fornemmelse af værkets relativt stramme komposition (inddelingerne i hovedafsnit svarer til de, som Spinoza har anført i *Praefatio* : (1) I-III / IV-VI / VIII-XI / XII-XV // (2) XVI / XVII-XX):

1. Halvdel

I. *Om profetien.*

II. *Om profeterne.*

III. *Om det hebraiske folks kald og om hvorvidt det profetiske kald er specielt for dem.*

IV. *Om den guddommelige lov.*

V. *Om grunden til at ceremonierne blev indstiftet og om troen på historiske overleveringer: Af hvilken grund og for hvem den er nødvendig.*

VI. *Om mirakler.*

VII. *Om fortolkningen af Skriften.*

VIII. *Hvor det vises, at Mosebøgerne og Joshuas, Dommernes, Ruths, Samuels og Kongernes bøger ikke er autografe. Det undersøges derefter, om disse blev skrevet af flere skribenter eller af en enkelt og hvem det drejer sig om.*

IX. *Videre undersøgelser i de samme bøger, i særdeleshed om Esdras har lagt den sidste hånd på arbejdet og om hvorvidt marginnoterne i de hebraiske manuskripter angiver afvigende læresætninger.*

X. *Det Gamle Testaments andre bøger undersøges på samme måde som de foregående.*

XI. *Hvor det undersøges, om apostlene har skrevet deres breve i egenskab af apostle og profeter eller snarere i egenskab af lærde. Derefter vises apostlenes rolle.*

XII. *Om den guddommelige lovs virkelige oprindelige tekst og om grunden til, at man kalder den for den Hellige Skrift, samt om grunden til, at man kalder den Guds ord. Vi viser sluttelig, at for så vidt den indeholder Guds ord, er den overleveret til os ufordærvet.*

XIII. *Det vises, at Skriften kun lærer os meget simple ting og kun har adlydelsen til formål; at den kun lærer os det om den guddommelige natur, som menneskene kan efterligne ved at følge en bestemt livsregel.*

XIV. *Det bestemmes, hvad troen er, hvem de rettroende er, hvad troens fundament er, og at denne sidste er adskilt fra filosofien.*

XV. *Teologien er ikke stuepige for fornuften og heller ikke fornuften for teologien. Grunden, som overbeviser os om den Hellige Skrifts autoritet.*

2. Halvdel

XVI. *Om republikkens fundament. Om den enkeltes og suverænenes naturlige og civile ret.*

XVII. *Det vises, at ingen kan overføre alt til suverænen og at det heller ikke er nødvendigt. Om det Hebraiske folks republik og om det, som den var, mens Moses levede og efter hans død, før kongernes indsættelse; om dens ophøjethed; og sidst om årsagerne til, hvorfor en republik indstiftet af Gud kan forsvinde og, mens den eksisterer, næsten altid er forfalden til oprør.*

XVIII. *Ud fra den hebraiske republik og det hebraiske folks historie sluttet der visse politiske læresætninger.*

XIX. *Det vises, at retten over de hellige anliggender er fuldt og helt i suverænenes hænder og at den ydre kult må være i overensstemmelse med fredens bevarelse i republikken, hvis vi vil adlyde Gud på den rette måde.*

XX. *Det vises, at i en fri republik er det tilladt den enkelte at tænke, hvad han vil, og at sige det, som han tænker.*

Argument

Som værkets struktur angiver det, er TTP's ærinde dobbelt. Det er i første omgang – i kapitel I til XV – en bestræbelse på gennem en metodisk undersøgelse af den hellige Skrift at uddrage religionens fundamentale budskab: Et spørgsmål om troens fundament eller det kristne *credo minimum*, som havde stået helt centralt i tidens filosofiske debatter siden Edward Herbert of Cherburys *De Veritate* fra 1624 – en forfatter, som Spinoza i øvrigt ofte sammenlignes med (for eksempel hos Jacob Thomasius, professor i Leipzig og den unge Leibniz' mentor, i *Adversus Anonymum, de Libertate Philosophandi* fra 1671, en tekst, som udgør det allerførste antispinozistiske skrift, og senere hos Christian Kortholt i det indflydelsesrige værk *De Tribus Impostoribus Magnis* fra 1685). Spinoza beskriver ligeledes i denne halvdel sin Bibelexegetiske metode og applikerer denne metode. Tæt knyttet til dette eksegetiske spørgsmål er problemet om forholdet mellem filosofien og religionen, som behandles i det sidste kapitel af denne del.

I anden halvdel – i kapitel XVI til XX – handler det om at bestemme de samfundsmæssige betingelser, hvorunder udfoldelsen af den ideale religion, som Spinoza har fremskrevet i de første kapitler, er mulig. Spinoza deducerer her republikkens fundament med udgangspunkt i sin passionslære, det vil sige med udgangspunkt i menneskets fundamentale frygt og håb, og ved at

opstille en kontraktteoretisk naturretslære, der i samtiden dannede baggrund for mange sammenligninger med Hobbes' *Leviathan* (1651). Det er her, man finder Spinozas undersøgelse af forholdet mellem teologien og politikken. Jeg skal kort skitsere de to dimensioner i Spinozas argument.

Forholdet mellem filosofien og religionen: Spinoza skriver TTP i perioden 1665-1670. Han begyndte at arbejde på sin *Ethica* lang tid forinden. Men først i 1675 anså Spinoza dette værk for endelig at være færdigt (det udgives dog først posthumt i 1677 – Spinoza udsatte publikationen af frygt for at skabe endnu en skandale). Redaktionen af TTP er således en afbrydelse i arbejdet på den store metafysiske traktat i geometrisk form. Der er således naturligt at spørge sig selv om, i hvilket omfang *Ethica* er til stede i TTP og omvendt. Forbindelserne er mangfoldige, men meget komplekse.⁴ I kapitlerne VI og XII-XV af TTP kan man finde, i spredt form, de centrale elementer af Spinozas metafysiske doktrin i *Ethica*: Hans immanentisme, hans moralrelativisme, hans antifinalisme, hans kritik af den antropomorfistiske tanke, etc. Allerede i forordets bestemmelser om den religiøse overtroens oprindelse kan man finde mange formuleringer, som implicit henviser til deduktion af de menneskelige passioner eller affekter i *Ethicas* tredje del,⁵ for, som Spinoza skriver det, har overtroen ”ikke [...] sin herkomst i Fornuften; men udelukkende i passionen” og, præciserer Spinoza, dette ”i den mest effektive af dem alle”, nemlig *frygten* (TTP *Praefatio*, Spinoza 1925, 6). Det betyder imidlertid ikke, at TTP's analyser nødvendigvis forudsætter *Ethicas* metafysik. I særdeleshed forudsætter TTP's *Bibeleksegeser* ikke i første omgang Spinozas rationalistiske filosofi, i hvilket tilfælde han ville modsige sig selv, for ifølge det Bibeleksegetiske argument, som Spinoza udvikler i TTP's kapitel VII (*De interpretatione scripturae*), må Skriften fortolkes ud fra den selv, dvs. immanent og uden henvisning til en ydre domsinstans, måtte denne domsinstans befinde sig i den klerikale autoritet som katolikkerne vil det, hos den civile suveræn som Hobbes og anglikanerne vil det, eller i filosofien som Spinozas ven Lodewijk Meyer fastholder det. Spinoza argumenterer faktisk voldsomt mod den idé, at filosofien skulle ophæve sig til dommer over religionen, for ”næsten intet i Skriften kan deduceres ud fra principperne kendt af det naturlige lys [...] ; det naturlige lys tillader derfor ikke at fastlægge dens sandhed”, og ”Skriften underviser ikke filosofien, men udelukkende fromheden” (TTP, op.cit., kap. XV, 180. Se også kap. VII, 114). Således skriver han i forordet, at ”Skriften intet har til fælles med filosofien, men at de hver især hviler på deres eget grundlag [...] og at hele den visdom, som [Skriften] indeholder om åndelige ting, må forstås ud fra den selv og ikke gennem det, som vi kender gennem det naturlige lys” (TTP, op. cit., *Praefatio*, 10), og endvidere, at ”Skriftens mening fastlægges med udgangspunkt

i Skriften selv og må eftersøges for sig selv, selv når den taler om ting, som er kendte af det naturlige lys” (TTP, op. cit., kap. VII, 115). Man erindrer sig her protestantismens dictum om *Sola Scriptura* – altså fordringen om at læse Skriften ud fra Skriften selv –, som Spinoza her tager til sig på sin egen helt specielle måde. Som naturen ifølge Spinoza må forstås immanent, dvs. uden henvisning til transcendent forklaringsmodeller, må Skriften også forklares immanent, dvs. uden henvisning til ydre instanser, ikke engang vores filosofiske eller videnskabelige viden om naturen: ”[...] jeg siger, at metoden til at fortolke Skriften ikke er forskellig fra metoden til at fortolke naturen, men er fuldstændig i overensstemmelse med den [...] Erkendelsen af alle disse ting, det vil sige næsten hele Skriftens indhold, må udledes fra Skriften selv, fuldstændig som erkendelsen af naturen må udledes fra naturen selv” (TTP, op. cit., kap. VII, 98). Hvis de to værker benytter sig af de samme metodiske principper, er *Ethicas* filosofi altså ikke *målestokken* for TTP’s religionsanalyse, men de to værkers resultater *stemmer overens*, som også den sande religion stemmer overens med fornuften (jf. TTP, op. cit., *Praefatio*, 10: ”[Jeg har intet] kunnet finde i det, som Skriften udtrykkeligt lærer os, som ikke er i overensstemmelse med forstanden eller som står i modsætning til den”). Det ville således være svært reduktivt at anskue Spinoza position som en blot ”rationalistisk” eller ”cartesiensk” religionsfilosofi, således som man ganske ofte ser det: Spinoza er *ikke* Lodewijk Meyer.

Men hvis Biblen ikke som filosofien lærer os sandheden eller appellerer til det naturlige lys, hvad er så dens funktion? Ifølge Spinoza har den udelukkende til opgave at påbyde os fromheden ved at henvende sig til vores forestillingsevne. Han argumenterer for, at Biblen lærer den uvidende pøbel (lat. *vulgus*) at leve i overensstemmelse med det, som også fornuften lærer os at antage som den mest fordelagtige livsform gennem betragtningen af de naturlige årsager. Men Biblen lærer os dette ved hjælp af en imaginær fremstillingsform tilpasset (heraf den ofte brugte term *accomodata* i TTP) pøbels forståelse, dens kollektive forestillingsverden eller tankegang – dens *ingenium*. Skriften udtrykker således via påbud og guddommelige love det samme, som fornuften lærer os er i vores egen interesse ifølge naturens ubevægelige lovmæssigheder, nemlig at man må elske sin Gud, som man elsker sig selv, og elske sin næste, som man elsker sin Gud. Heraf det *credo minimum*, som Spinoza gør sig til fortaler for i TTP: Følgende Paulus’ *dictum* om den kristne religions simplicitet, insisterer han på, at Biblens eneste virkeligt centrale budskab består i budet om næstekærlighed, et bud, som ligeledes kan fastlægges ud fra fornuften gennem en rationel analyse af vores egeninteresser – for, som Spinoza deducerer det i *Ethica*, ”intet er nyttigere for mennesket end mennesket” (EIVp18schol., Spinoza 1996, 144).

Forholdet mellem politikeken og religionen: Hvis TTP og Hobbes' *Leviathan* mere end nogen andre skabte røre, var disse to bøger imidlertid ikke de eneste, som gav anledning til forargelse i *La République des Lettres* i denne epoke. Det skortede ikke på tænkere af rationalistisk tilsnit til at stille spørgsmålstejn ved Skriftens og den etablerede religions rationalitet. Hvorfor er det da Hobbes' *Leviathan* og Spinozas TTP som stod frem i det 17. århundrede og tilbage i dag? Uden tvivl fordi Hobbes og Spinoza er bedre tænkere end en Edward Herbert of Cherbury, en Lodewijk Meyer, en Andrej Wissowaty eller en Friedrich Wilhelm Stosch – al respekt i øvrigt for disse. Men det er først og fremmest fordi Spinoza og Hobbes, i relativ afhængighed fra hinanden, systematisk stiller et og samme spørgsmål i forhold til religionen, helt forskelligt fra samtidens udbredte rationalistiske religionskritik, nemlig dette *cui bono?* som Hobbes overtager fra Cicero – ”Hvem er det godt for?”. Hobbes' og Spinozas religionskritikker, svært forskellige i øvrigt, har dette til fælles: Deres analyser er *ikke* i streng forstand rationalistiske, for de interesserer sig ikke i første omgang for, om Skriften eller de religiøse dogmer er *sande*, men primært for de *politiske interesser*, som styrer hvilke dogmer og Bibelfortolkninger, der *betragtes* som sande, og i hvilket omfang disse interesser er *etiske* forsvarlige.⁶ Det er sandt, at de begge afviser skolastikkens aristoteliske spekulationer over den kristne religion som absurde og usande,⁷ men det er ikke det afgørende. Det afgørende er at begribe, *hvorfor* disse usande religions- og Bibelfortolkninger har slået rod og i *hvis interesse*, de flourerer. Spinoza og Hobbes er de to moderne tænkere, som for første gang stiller det egentligt *teologisk-politiske* spørgsmål som adskilt fra og uafhængigt af det gnoseologiske problem om religionens sandhed. Lighederne mellem Hobbes og Spinoza gik ikke hen over hovedet på deres samtids læsere: *Fundamenta jecit Leviathan Hobbianus* – fundamentet er lagt i Hobbes' *Leviathan* – skriver Leibniz om TTP i 1671 (Leibniz 1923 – ?, bd. II-1, 29). Som allerede nævnt findes samme sammenligning hos Jacob Thomasius og hos Christian Kortholt, for nu blot at nævne de mest kendte. Og selv om *Leviathan* formentlig ikke var nogen væsentlig inspirationskilde for Spinoza, da han skrev TPP (*Leviathan* udkom først på et sprog kendt af Spinoza to år efter, at han havde påbegyndt sit værk, jf. Curley 1990, 278), er det dog sandsynligt, at Hobbes' *De Cive*, udgivet på latin i 1642 og anført i opgørelsen over Spinozas bibliotek (Jf. Spinoza 1999b, 687), spillede en væsentlig rolle for TTP's argument.

Imidlertid er det fra et mere nærgående filosofisk-systematisk synspunkt snarere forskellene end lighederne mellem dem, som springer i øjnene. Hobbes' politiske vision er essentielt set monarkisk, Spinozas fundamentalt demokratisk. Hobbes underlægger alt (undtagen tanken, fordi det er praktisk umuligt at styre den) suverænens absolutte autoritet, selv religionen, hvis re-

præsentanter, præsterne, anskues som blotte funktionærer i statsmaskineriet. Spinoza insisterer på friheden til at tro og tænke og på den sande ”indre” religions autonomi fra såvel de politiske som de klerikale autoriteter. Hobbes’ politiske vision er solidt funderet i en antropologi⁸ og hans religionskritik på en negativ teologi, hvilket er uforeneligt dels med en spinozisme, som forstår mennesket som en ”del af naturen”, dels med den panteistiske metafysik og absolutte rationalisme, som karakteriserer spinozismen (for Spinoza er selv Guds natur erkendbar). Hobbes funderer sin Bibelexegese på sin politiske analyse. Spinoza gør præcis det omvendte: Han grundlægger sit politiske standpunkt i en bestræbelse på at finde den statsform, som bedst kan bevare et friheds- og etisk ideal, som han allerede har fastlagt på forhånd udelukkende gennem læsningen af Biblen. Hvis Hobbes’ argument er teologisk-politisk i den reneste forstand, er Spinozas argument styret, på den ene side, af hans naturalistiske læsning af den Hellige Skrift, og, på den anden, af en analyse af naturens dynamikker, som i sidste ende kvalificerer hans argument som mere af teologisk-etisk natur end politisk: For Spinoza er politikken ikke, som for Hobbes, konstitutiv, men snarere et middel til at realisere den etik, som Biblen udtrykker og påbyder os i en imaginær form tilpasset pøblens forståelse, men som Spinoza også deducerer som et rationelt og geometrisk nødvendigt gode i *Ethica*. Man ville tage fejl, hvis man reducerede Spinozas argument til en blot gentagelse af Hobbes.

Aktualitet

Hvorfor læse TTP i dag? Hvis Spinozas fortolkning af Biblen var tilstrækkelig til at udråbe ham til at være fanden selv i 1600- og 1700-tallet, er den næppe særskilt chokerende for en occidental læser i det 21. århundrede, for hvem Skriftens historicitet og tvivlsomme overlevering er et fuldstændig åbenlyst faktum og for hvem den katolske kirkes ufejlbarlighed ikke ligefrem er givet. Hvis Spinozas forsvar for friheden til at tænke og til at tro var nok til at de religiøse autoriteter, katolske, protestantiske og calvinistiske, udskreg Spinoza til at være det værste af alt, nemlig *libertiner* og *tolerant*⁹, så er denne libertinisme og tolerance i dag blevet det mest banale af alt. Og dog, en vestlig læser, som ofte vil have en tendens til at springe op og falde ned på TTP’s første femten Bibelexegetiske kapitler, må i første omgang frigøre sig fra en vis ethnocentrisme og gøre sig klart, at ikke alle læsere er occidentale. Man må ikke undervurdere den nutidige Bibelexegeses vigtighed ikke blot i forhold til rent religiøse spørgsmål, men også i forhold til aktuelle geopolitiske problemstillinger (Den israélo-palæstinensiske konflikt er naturligvis klasseeksemplet). Desuden må man tage til efterretning, at i mere ortodokse religiøse miljøer

bevarer Spinozas Bibleksegetiske metode med sin udbredte allegorisme al sin sprængfarlighed.

Men bortset fra denne helt umiddelbare aktualitet, trods alt lidt fremmed for de fleste af os, hvad må da anspre til at genlæse den hollandske jøde? Modsat adskillige kommentatorers indstilling, befinder hans værks aktualitet sig, efter min mening, ikke i det politiske standpunkt eller den løsningsmodel, som formuleres i de sidste kapitler af TTP. Hvis dette standpunkt er forbavsende konformt til de fundamentale politiske principper, som den moderne vestlige verden uden ophør påberåber sig mere eller mindre oprigtigt (frihed til at tænke, ytringsfrihed, religionsfrihed, demokratisk styreform, etc.), så er det fra et nutidigt synspunkt i sig selv ikke særlig *interessant*. Vi har ikke umiddelbart brug for Spinozas bekræftelse for overbevise os selv om rigtigheden af disse principper, om end han til tider ironisk nok kan tjene til maskere misbrug af dem. Man må passe på med ikke at reducere Spinozas originalitet til at være blot historisk og falde tilbage i den narcissistiske selvbekræftelse, som består i blot at se ham som en forgænger for os selv. Når Antonio Negri har betegnet Spinoza en "vild anomali", er det formentlig også for at undgå denne fælde: En respektabel Spinoza er ikke Spinoza, hverken Spinoza selv eller den Spinoza, vi skylder os selv.

Men hvori befinder sig denne "vilde anomali", ligeså vild for os som for Spinozas samtidige? Den befinder sig dels i TTP's hermeneutiske metode generelt set, dels i den ontologi, som understøtter denne metode. TTP's originalitet befinder sig på det sted, hvor TTP's metode krydser *Ethicas* metafysik. Dette sted kan med rette betegnes Spinozas *onto-teologico-politiske argument* (til forskel fra den politiske *løsning*, som dette argument afstedkommer). Antonio Negri har bemærket, med rette om end han overdriper en smule, at det primære udkomme af TTP er, at Spinoza bliver mere bevidst om imaginationens ontologisk konstitutive rolle og om den reelle og manipulerbare politiske faktor, som pøblens imaginære tankesæt er. Sådanne imaginære tankesæt begrebsliggøres i TTP gennem den svært oversættelige term *ingenium* – man kan oversætte med "karakter", "væsen", "tankeform", "måde at tænke på", "verdensopfattelse", "syn på tingene", "egensind", selv med "væremåde" eller "livsform", fordi en persons eller et folks *ingenium* ikke blot er en måde at tænke på, men også en måde at tænke og handle på, men for hvilken vi har fulgt S. V. Rasmussens danske oversættelse af *Ethica*, hvor *ingenium* gives som "tankegang" (jf. f.eks. EIIIp31schol, Spinoza 1996, 99). Tankegangsbegrebet tjener til at konkretisere variable tankestrukturer og livsformer, individuelle eller (og i særdeleshed) kollektive. En tankegang er ikke et tilfældigt sæt af spredte meninger om dette eller hint, men har en given indre orden og en kohærens egen for den. Det er en "struktur", om man vil, af idéer eller forestillinger, som organiserer

den samfundsmæssige *imaginatio* i en egentlig ”samfundssjæl”. Spinoza taler således i forordet til TTP eksplicit om en ”mængdens sjæl” – ”*multitudinis animum*” (TTP *Praefatio*, op.cit., 7). Imaginære konstruktioner er ikke blot resultatet af en principløs produktion af inadækvate idéer (”forvirrede og stykkevisse”, som Spinoza formulerer det i *Ethica*), men forestillingerne fordeler og forholder sig til hinanden i ordnede sammenpasninger ifølge præcise og analysérbare principper: Det er systemer af ”fordomme”, som Louis Althusser formentlig var den første til at bemærke det (Althusser 1994). TTP’s politiske projekt består i at kortlægge religionens rolle i konstruktionen af disse ”samfundssjæle” og i at blottlægge de ofte repressive strukturer, som styrer folkets tankegange ”under religionens besnærende klædning” på en sådan vis, at de er parat til at ”kæmpe for deres trældom som var det for deres frelse”, som det hedder polemisk i TTP’s forord (TTP *Praefatio*, op.cit., 7).

I den forstand kan man betegne TTP’s ærinde som en imaginationens onto-politik: Det er en bestræbelse på kritisk at kortlægge den kristne kulturs grundlæggende strukturer. Det er her, at man må søge TTP’s aktualitet, fordi denne onto-politik indeholder et præcist instrument til at analysere ustadige og vekslende samfundsmæssige konfigurationer med udgangspunkt i den ofte religiøst betonende forestillingsverden, der konstituerer, styrer og bekræfter dem – også selv om disse konfigurationer ikke længere er de samme som de, Spinoza selv var konfronteret med i sit hjemlige skrøbeligt republikanske Holland (jf. TTP, kap. XX, in Spinoza 1925, 245-46).

Den spinozistiske teologico-politik, altså imaginationens onto-politik, er et analytisk instrument, der finder hele sin originalitet i og med, at den formuleres i forhold til en metafysik, hvis radikalisme på (mindst) tre punkter ikke finder nogen lige i filosofihistorien, hvis man skal tro bestemte kommentatorer (”Spinoza er filosofernes fyrste”; ”Spinoza er filosofernes Kristus”, skriver Gilles Deleuze og Félix Guattari i *Qu’est-ce que la philosophie?* (Deleuze/Guattari 1991, 49 og 59)). Disse tre punkter er Spinozas *antifinalisme*, *immanentisme* og *moralrelativisme*. Man kan kort formulere, hvorledes disse tre centrale dimensioner i Spinozas metafysiske system indskrives i hans teologico-politik.

(1) *Antifinalisme*. Man reducerer ofte det anti-finalistiske argument, som kommer mest klart til udtryk i *Ethica* i tillægget til første del og i forordet til fjerde del, til en blot cartesiansk inspiration. Descartes fastholder i § 28 af første del af *Principes de la philosophie*, at finalårsagerne må udelukkes fra fysikken med den begrundelse, at ”vi ikke må formode så meget om os selv, at vi tror, at Gud har villet tage os med på råd” (Descartes 1989, bd. III, 108. Se også bd. II, 821). Descartes afviser finalårsagerne, ikke fordi de ikke eksisterer, men fordi Gud alene kender dem, og at inkommensurabiliteten mellem det uendelige

og det endelige benægter os adgang til Guds forstand (jf. Descartes 1989, bd. II, 458). Benægtelsen af finalårsagerne hos Descartes er således gnoseologisk begrundet. Hvis Spinoza, ganske uden tvivl inspireret af Descartes, udtrykker en lignende holdning, udstrækker han imidlertid argumentet til metafysikken, dvs. ontologien, og fastholder at denne, som fysikken, fuldstændig må udelukke betragtningen af finaliteten: Vi kan ikke blot, som hos Descartes, negativt fastholde, at vi ikke kan *erkende* finalårsager, men tværtimod positivt bekræfte, at de simpelthen ikke *findes*: "[...] alle finalårsager [er ikke] andet end menneskelige opdigtelser [...]" (EIAp., Spinoza 1996, 31).¹⁰ Spinozas antifinalisme kan forekomme som en blot radikaliseret gentagelse af den tidlige moderne filosofis generaliserede anti-aristotelisme og hans filosofiske opgør med finalårsagskategorien en blot metafysisk forlængelse af det mekaniske verdensbillede, som allerede havde udelukket finaliteten fra fysikken. Det er præcis den dom, som Leibniz udtaler, når han fastholder, at Spinoza begynder, hvor Descartes slutter (altså i "naturalismen"). Der er imidlertid en verden til forskel mellem, som Descartes, at fastholde at verdens formål er uerkendbare, fordi Gud er uendelig og vi er endelige, og at fastholde, som Spinoza gør det, at der ikke *er* noget formål og dette i den mest grundlæggende ontologiske forstand. Der er ligeledes en verden til forskel mellem, som Descartes, at afvise enhver spekulation over finalårsager, og, som Spinoza, at sætte sig for at deducere de tankemekanismer, som giver anledning til finalistiske forklaringer. For Spinoza afviser ikke blot finalårsager, han går langt længere: Han deducerer selve deres genese ud fra den individuelle og kollektive samfundsmæssige imaginations mekanismer. Man kan i *Ethica* finde en formalistisk og relativt kortfattet fremstilling af disse mekanismers funktion i tillægget til første del (Spinoza 1996, 29-34), men i TTP viser Spinoza i detaljer, hvorledes disse imaginære finalistiske konstruktioner opstår i det samfundsmæssige i spillet mellem folkets kollektive *ingenium*, magthavernes politiske interesser, de religiøse autoriteter og det enkelte menneskes frygt og håb.

(2) *Immanentisme*. Spinozas immanentisme findes eksemplarisk formuleret i første del af *Ethica*, læresætning 18: "Gud er alle tings immanente, men ikke overskridende årsag" (Spinoza 1996, 18). Den radikale antitranscendentalisme, som denne centrale læresætning udtrykker, har ofte i det 18. og det 19. århundrede, og ikke med urette selv om det ikke fortæller hele spinozismens indhold, dannet baggrund for en betegnelse af Spinozas filosofi som en "panteisme", emblematiske udtrykt med formlen *Deus sive Natura*, "Gud, det vil sige Naturen", som man vil finde adskillige forekomster af i *Ethicas* fjerde del (jf. EIV *Praefatio*, op.cit, 132; EIVp4dem., op.cit., 136). I TTP er immanentismen tilstede to steder.

For det første i formuleringen af de Bibeleksegetiske principper: Man må læse den Hellige Skrift, som man læser naturen, siger Spinoza, dvs. med udgangspunkt i Skriften selv, altså: Immanent eller med udgangspunkt i dens egen natur. Dette må ikke misforståes: Det handler ikke om en *analogi* mellem naturfortolkningen og Skriftfortolkningen, altså om at læse Skriften *som om* den var naturen, men om at læse den som den natur, den *er*. Spinoza opfordrer til at læse den Hellige Skrift som et *stykke* natur, dvs. som en *del* af den natur, som har produceret den, for på denne måde at uddrage fra den de centrale tankebevægelser og tankefigurer, som har produceret den og som – Spinoza er faktisk strengt religiøs på dette punkt, selvom det er en svært genkendelig religion – indeholder og udtrykker noget guddommeligt, nemlig det egentligt *profetiske* budskab som profeterne, ikke specielt lærde eller vidende, men udstyrede med en særligt levende forestillingsevne, var i stand til at fremstille og belære pøblen om i et sprog tilpasset dens forestillingsverden. Faren består i at forstå Skriften som et stykke unatur, som noget, der står uden for naturens almindelige orden, dvs. som en mirakuløs skabning åbenbart af en Gud adskilt fra naturen og i et modsætningsforhold til denne naturs almindelige regler. Det er den lektion, man kan uddrage af TTP's forord og to første kapitler.

Immanentismen er tilstede, for det andet, i TTP's konstante afvisning af enhver bestemmelse af Guds natur gennem analogiserende projektioner af vores egen natur over på Guds. Vi er her meget tæt på de såkaldte antropomorfishmekritikker, som Spinoza udtaler i anmærkningerne til *Ethicas* første bog, men som også er et genkommende tema i TTP: Når vi betegner Gud som god, barmhjertig eller retfærdig, er dette blot antropomorfistiske fremstillinger af Guds natur, som siger mere om os end om Gud. Det er de samme imaginære forestillinger, der afstedkommer forestillingen om Gud som en *person* adskilt fra verden, med en vilje og en evne til at gøre eller ikke gøre det, som han kan, med andre ord en Gud der, som f.eks. Leibniz', vælger eller bestemmer over verden ifølge på forhånd bestemte universelle kriterier. For Spinoza, derimod, er Gud ikke en person, ikke engang et subjekt i moderne forstand (dvs. et handlings- eller dynamisprincip), men Gud er en handlingskraft (Spinoza taler i EIIp7corol. om "[Guds] virkelig værende magt til at handle", og i EIVp4dem. om "Guds eller naturens uendelige kraft". Jf. Spinoza 1996, 39 og 136) identisk med den kraft, som gennemstrømmer og animerer alle verdens ting (for "i den betydning, hvori Gud kaldes årsag til sig selv, må han også kaldes årsag til alle ting", som Spinoza skriver i EIp25schol., op.cit., 21). Immanentismen bliver i denne sammenhæng et dybtgående opgør med ethvert oprindelighedsprincip (Spinoza er hvad man kan kalde en "anti-kreationist" – han tror ikke på en verdens "skabelse", hverken i logisk eller temporal forstand). Men samtidig med, at Spinoza afviser oprindelighedsforestillingerne

og skabelsesberetningerne, begrundet han gennem sine analyser af den religiøse forestillingsverdens teologisk-politiske kompleks, hvorfor disse opstår og hvilken funktion de tjener, repressiv hvis misbrugt, men også – og det er meget vigtigt at fastholde, hvis ikke man skal reducere spinozismen til en banal libertinsk kristendomskritik – etisk-pædagogisk hvis rigtigt anvendt.

(3) *Moralrelativisme*. Spinozas metafysiske antifinalisme er naturligt fulgt af en tilsvarende moralrelativisme. I udgangspunktet er Spinoza her fuldtud enig med Hobbes: Begreberne om godt og ondt er funktioner af nytten, af brugbarheden eller af, som Spinoza ville sige det, i hvilket omfang den bedømte ting tilfredstiller min egen ”selvopholdelsesdrift” – min *conatus*. Godt og ondt er altså godt og ondt for *noget* – dvs. mig – og ikke godt og ondt *in se*. Spinoza deducerer ganske klart denne moralrelativisme i *Ethicas* tredje og fjerde del, men forklarer sig yderligere i sin korrespondance med den lærde handelsmand Blyenbergh, som oprøres over Spinozas synspunkter. I TTP deduceres den ikke, men den sættes i anvendelse til at forklare ting. For det første for at vise, at det er egeninteresser, individuelle eller kollektive, som ofte bestemmer de religiøse og politiske konjunkturer snarere end et givet politisk eller religiøst ideal. Eller rettere er idealerne i de fleste tilfælde direkte afledt af egeninteresserne (Spinoza bliver selvsagt her ofte sammenlignet med Nicolo Machiavelli). For det andet – og måske mere interessant fordi det er her, at Spinoza adskiller sig fra både Machiavelli og Hobbes – for at vise, at en moralrelativisme ikke nødvendigvis betyder, at sæderne kun kan reguleres gennem mere eller mindre arbitrære konventioner – sådan som Hobbes f.eks. identificerer statens moral og sæder med statens love, som derefter grundlægges udelukkende på baggrund af den siddende suveræns beslutninger (*statute law*) –, men at der ud fra et moralrelativistisk fundament kan udtrages en universel etik med bestemte regler, hvoraf den vigtigste består i erkendelsen af menneskets nytte for mennesket. Relativisme betyder *aldrig* hos Spinoza uerkendbarhed eller arbitraritet, og han ødelægger ikke moralen på skepticistisk vis, således som mange af hans samtidige kritikere ellers anklagede ham for. Han funderer den blot på naturens egne iboende mekanismer uden henvisning til en forudgivet model for, hvorledes det bør være. Det er derfor, at TTP opstiller et sæt af etiske regler, som Spinoza betegner ”den universelle religion” hvoraf, som allerede nævnt, næstekærligheden er den vigtigste regel. Denne universelle religion udgør det egentligt onto-teologiske ideal udtrykt i TTP.

Litteratur

- Akkerman, Fokke: (1985) "Le caractère rhétorique du *Traité théologico-politique*", in *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, Cahiers de Fontenay.
- Althusser, Louis: (1994) *L'avenir dure longtemps*, Paris (specielt tillægsmaterialet pp. 467-87).
- Beiser, Frederick C.: (1987) *The Fate of Reason: German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge.
- Curley, Edwin: (1990) "Homo audax. Leibniz, Oldenburg and the 'TTP'", in *Studia Leibnitiana, Supplementa XXVII: Leibniz Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen*, Stuttgart, pp. 277-312.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris.
- Descartes, René: (1989) *Oeuvres*, red. Ferdinand Alquié, Paris.
- Döring, Detlef: (1996) *Der junge Leibniz und Leipzig*, Berlin
- Hobbes, Thomas: ([1651] 1997) *Leviathan*, red. Richard E. Flathman/David Johnson, New York / London.
- Hubert, Christiane: (1994) *Les premières réfutations de Spinoza*, Groupe de recherches spinozistes, Travaux et documents nr. 5, Paris.
- Israel, Jonathan: (2001) *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford / New York.
- Israel, Jonathan: (1996) "The banning of Spinoza's work in the Dutch republic", in W. Klever/W. van Bunge (red.): *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Leiden / New York / Köln, pp. 3-14.
- Klever, Wim: (1989) "Spinoza and Van den Enden in Borch's diary in 1661 and 1662", in *Studia Spinozana*, nr. 4, pp. 311-25.
- Klever, Wim: (1990) "Steno's statements on Spinoza and Spinozism", in *Studia Spinozana*, nr. 6, pp. 103-13.
- Lagrée, Jacqueline / Moreau, Pierre-François: (1999) "Introduction", in Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, *Oeuvres* bd. III, Paris.
- Freudenthal, Jacob (ed.): ([1899] 1980) *Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten*, London.
- Steno, Nicolas [Steensen, Niels]: (1675) *Novae Philosophiae Reformatorem de Vera Philosophia Epistola*, Firenze.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: (1923-?) *Sämtliche Schriften und Briefe*, hylde I-VI, fortløbende bind, red. Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: (1978) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, bd. I-VII, red. C. I. Gerhardt, Hildesheim / Zürich / New York.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: ([1706] 1999) *Réfutation inédite de Spinoza*, overs. Louis Alexandre Foucher de Careil, red. Martine de Gaudemar, Paris.
- Spinoza, Baruch de: ([1670] 1925) *Tractatus theologico-politicus*, red. Carl Gebhardt, Heidelberg.
- Spinoza, Baruch de: ([1670] 1999a) *Traité theologico-politique*, tekstetablering af Fokke Akkerman, oversat og annoteret af Pierre-François Moreau og Jacqueline Lagrée, Paris.
- Spinoza, Baruch de: ([1677] 1996) *Étiké*, overs. S. V. Rasmussen, revideret af C. H. Koch, København 1996.
- Spinoza, Baruch de: (1999b) "Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza", in *Ethique*, red. Bernard Pautrat, Paris, pp. 627-695.
- Wollgast, Siegfried: (1988) *Ebenfried Walther von Tschirnhaus und die Deutsche Frühaufklärung*, Berlin.

Noter

¹ Hvilket dog ikke vil sige, at det at være cartesianer i sig selv ikke var nok til at blive anset for at være ugudeligt i visse miljøer – i Tyskland blandt lutheranerne, i Frankrig blandt jesuitterne. I Leipzig, f.eks., blev undervisningen i den nye *philosophia antiperipatetica*, inklusiv Descartes', forbudt af universitetets rektor *quae fidei Christianae sunt contraria* (jf. Döring 1996, pp. 67-68).

² Jean Le Clerc (1657-1737): Schweizisk protestantisk teolog bosat i Holland. En af den tidlige oplysnings hoved fortalere for den rationelle teologi. Redaktør af *Bibliothèque Universelle* (1686-93), *Bibliothèque Choisie* (1703-13) og *Bibliothèque ancienne et moderne* (1714-26). Desuden forfatter til *Sentiments de quelques théologiens* (1685) (Jf. Israel 2001, 464-71); Richard Simon (1638-1712): Forfatter til bl.a. *Histoire du Vieux Testament* (1678) og *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* (1693). Opfattes i dag som en af den moderne historiske bibeleksegeses fædre, siden Johann Gottfried von Herder udråbte ham som sådan i *Das Studium der Theologie* (1780). Hvis visse kritikere af Simon, f.eks. den indflydelsesrige biskop fra Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet, opfattede ham som spinozist, fordi han insisterede på at undersøge den hellige skrift historisk, så kritiseres Spinoza dog for at være både ”uvidende” og ”ondsindet” af Simon selv i forordet til *Histoire du Vieux Testament*.

³ Socinianismen er en religiøs bevægelse som i opstår i Rakow, Polen, under ledelse af italieneren Fausto Sozzini i 1500-tallet. I udgangspunktet drejede det sig om en ”litteralistisk” kristen bevægelse, som insisterede på åbenbaringsmotivet og på Biblens ords bogstavelige betydning. Disse ”polske brødre” blev ofte assimileret til den tidligkristne heretiske bevægelse arianismen, fordi de benægtede Jesu guddommelighed og treenigheden. Senere, som f.eks. hos Sozzinis barnebarn Andrej Wissowaty, forfatter af *Religio Rationalis* (1680), antager socinianismen karakter af en naturlig religion af rationalistisk tilsnit. Efter deres udvisning fra Polen i 1658, forfølges socinianerne i Europa af de kirkelige autoriteter, katolske og protestantiske, som betragter socinianerne som et uhyre farligt religiøst undergravende element. Spinoza, som kendte socinianismen dels via personlige bekendtskaber i Hollands heterodokse miljøer, dels gennem Christopher van den Sands *Nucleus Historiae Ecclesiasticae* (1668, 2. udg. 1676), anså dem for at være nogle ”yderst tykhovede teologer” (Spinoza til Blyenbergh, 28 januar 1665, Ep. XXI). Hvis bestemte bemærkninger i et brev til Lodewijk Meyer og bestemte udtalelser om fortolkningen af Jesu genopstandelse i brevene til Oldenburg vidner om visse affiniteter til socinianerne hvad angår fortolkningen af Jesu natur og af Treenigheden, er det imidlertid meget tvivlsomt, om Spinoza havde behov for socinianerne for at formulere sin egne synspunkter. Som Jonathan Israel bemærker, henviser de hollandske autoriteters betegnelse af TTP som en ”sociniansk bog” i fordømmelsen af Spinoza ikke til socinianismen som specifik bevægelse, men er en slags samlebetegnelse for en række heterodokse kristendomssyn fordømt af calvinisterne. (Jf. Israel (1996)

⁴ *Ethica* er imidlertid langt fra at være den eneste referenceramme for Spinoza. Ud over Descartes' konstante tilstedeværelse i Spinozas skrifter og inspirationen fra Hobbes og Machiavelli, har Pierre-François Moreau og Jacqueline Lagrée i deres imponerende noteapparat til deres nyudgave af TTP vist, hvorledes Spinozas værk er spækket med direkte og indirekte citater fra klassiske forfattere: Cicero, Seneca, etc.

⁵ Jf. TTP, op. cit., *Praefatio*, 5: ” [de] veksler i elendighed mellem håbet og frygten [*inter spem*

metunque misere fluctuant]. Samlign med EIIIp17schol., op.cit., 89 : ”Denne sindstilstand, der opstår af to modsatte følelser, kaldes sindsbølgen [*animi vocatur fluctuatio*]”, og EIIIp18schol.2, op.cit. p. 91: ”Thi håb er ikke andet end *en ustadig glæde, opstået af forestillingsbilledet af en fremtidig eller fortidig ting, om hvis udfald vi nærer tvivl*. Frygt derimod er *en ustadig sorg, ligeledes opstået af forestillingsbilledet af en ting, der er underkastet tvivl* ; TTP, op. cit., *Praefatio*, 5: ”For hvis, når [menneskene] er i frygtens vold, de ser noget ske, som minder dem om noget godt eller noget ondt som er sket fordums, tror de heri at finde bebudelsen at et glædeligt eller sørgeligt udfald”. Samlign med EIIIp16, op. cit., 89: ”Alene derved, at vi forestiller os, at en eller anden ting har en vis lighed med en genstand, som plejer at sætte ånden i en tilstand af glæde eller sorg, vil vi, selv om det, hvori tingen ligner genstanden, ikke er den virkende årsag til disse følelser, alligevel elske den eller hade den.”

⁶ Det var måske dette fælles videnspolitiske ærinde (sammen med Spinoza og Hobbes’ generelle analyser af forskellige typer af ”fordomme”, som har resonanser til Bacons ”idollære”), som gjorde, at Leibniz i et berømt brev til Antoine Arnauld i 1671 sammenlignede Spinozas og Hobbes’ værker med Francis Bacons nytteorienterede videnskabspolitik i *The Advancement of Learning* og i *Novum Organum*. Jf. Leibniz 1923 - ?, II-1, 169-81.

⁷Jf. TTP, *Praefatio*, op. cit., 9: ” [De har] ikke har undervist andet end platonikernes og aristotelikernes spekulationer; og for ikke at forekomme at følge hedningenes meninger, har de tilpasset Skriften til deres spekulationer. Det har ikke været dem nok at vrøvle med Grækerne, de har villet føre Profeterne i afsind med dem [...]. ” For Hobbes, se f.eks. Hobbes 1997, kap. VIII, 47.

⁸ Naturtilstanden – alles krig mod alle – er funderet i dette, at menneskene *sammenligner* sig med hinanden og *konkurrerer* med hinanden, hvilket ikke er tilfældet hos dyrene. Jf. Hobbes 1997, kap. XIII, 68-69; kap. XVII, 94-95.

⁹ Man kan her med fordel konsultere et brev fra Paul Pellisson-Fontanier til Leibniz, skrevet d. 4. september 1690 (Leibniz 1923, bd. VI-1, 92). Pellisson betegner her ”dogmet om tolerance” som den ”den største af alle fejl”, som består i at være parat til acceptere hvad som helst og som blot er blevet opfundet med det ene formål for øje at kunne tale om *intolerance* og derefter beskyldte den katolske kirke for dette sidste.

¹⁰ Oversættelse korrigeret. S. V. Rasmussen oversætter *causa finalis* med den lidt arkaiske term ”hensigtsårsag”.