

Modernitet som problem (1)

BOKOMTALE: Ved å gjøre krav på å være noe helt nytt og annerledes i historien, må det moderne legitimere og dermed problematisere seg selv. I sitt krav på annerledeshet er det ikke noe selvsagt, og følgelig må moderniteten hele tiden forsikre seg om sin egen fortreffelighet!

*Over to deler vil Steinar Mathisen, førsteamanuensis i filosofi, omtale Steven B. Smiths bok *Modernity and Its Discontents - Making and Unmaking the Bourgeois from Machiavelli to Bellow*. Første tar for seg modernitetens utvikling fra Machiavelli til Spinoza, mens andre del fortsetter frem til Samuel Bellow.*

Kaster jeg blikket rundt meg her jeg sitter ved mitt skrivebord, er det ikke vanskelig å oppdage en rekke bokrygger hvor betegnelsen 'modernitet' forekommer. Men det er da først og fremst bøker som handler om kunst og litteratur, altså den estetiske modernitet. Da jeg under et besøk i bokhandelen Hodges Figgis i Dublin nylig oppdaget en ny bok med tittelen *Modernity and Its Discontents* av en meget renommert professor i politisk filosofi¹ tenkte jeg straks at den måtte være velegnet til å utdype mine kunnskaper om det moderne utover det rent estetiske område.

Det er imidlertid interessant å legge merke til i hvilken grad det estetiske område også er sentralt for Steven B. Smiths fremstilling. Ikke bare velger han å begynne sin fremstilling av 'det moderne' med drøftelsen av et skuespill: Machiavellis *Mandragala*, men også fremstillingen av den beste representant for det moderne menneske basert på et litterært verk: Benjamin Franklins *Autobiography*. Ovenikjøpet avsluttes boken også med en gjennomgang av to litterære verker: Giuseppe Tomasi di Lampedusas *Leoparden* og Saul Bellows *Mr. Sammler's Planet*. Sentralt i hans drøftelse av moderniteten står dessuten to verker som med utgangspunkt i det estetiske på forskjellig vis tar for seg det problematiske ved modernitetens utfoldelse og selvforståelse, nemlig Jean-Jacques Rousseaus *Brev til d'Alembert* om teatret og Gustave Flauberts *Madame Bovary*. På eiendommelig vis ender altså mitt forsøk på å forstå moderniteten i lys av politisk filosofi med å bekrefte hvor sentralt det estetiske uttrykk er for forståelsen av moderniteten!

Det er for så vidt ikke noe merkelig i dette tatt i betraktning at debatten om modernitet startet på det kunstfilosofiske område som «striden mellom de gamle og de nye». Problemet var da om «de gamle», det vil si antikkens forfattere og kunstnere, fremdeles kunne være norm- og retningsgivende for bedømmelsen av den nye kunst og litteratur. Hvis ikke, måtte man i så fall finne frem til nye normer for bedømmelse og legitimering – og denne problemstilling skulle så i stigende grad gjøre seg gjeldende også for den politiske modernitet.

Smith begynner sin fremstilling med å fastslå at «Modernity is a problem» (s. ix). På den ene side er det nemlig slik at «Modernity or 'the modern project' rested on a certain claim to universality, that

its achievements in the domain of science, politics, and law could serve as a model for humanity» (s. 4). Mens det på den annen side er blitt slik at «Today, however, leading opinion has increasingly lost confidence in those goals» (s. 4). Hans siktemål med boken blir derfor å belyse modernitetens problematikk på en slik måte at dens beste sider igjen blir synlige. Ved hjelp av en drøftelse av moderniteten som problem vil han med andre ord forsøke å tydeliggjøre dens genuine prinsipper, for på den måte å demme opp for de oppløsende (les: relativistiske og nihilistiske) tendenser som moderniteten selv i stigende grad har avstedkommet.

Men i løpet av fremstillingen fremgår det at det moderne prosjekt også er problematisk på en annen måte: Ved å gjøre krav på være noe helt nytt og annerledes i historien, må det moderne nemlig hele tiden legitimere og dermed problematisere seg selv. I sitt krav på annerledeshet er det med andre ord ikke noe selvsagt, og følgelig må det hele tiden forsikre seg om sin egen fortreffelighet!

Det finnes ingen belegg for at de mennesker som levde i de tidsrom vi nå kaller 'antikken' eller 'middelalderen' oppfattet seg selv som spesielle av den grunn. Det å være moderne ble derimot fra starten av ansett som noe nytt og annerledes. Ja, det var i stor grad i kraft av denne selvforståelse, det vil si som en refleksjon over seg selv som noe nytt og annerledes i historien, at moderniteten som livs- og samfunnsform dannet seg som sådan. Smith påpeker at i forhold til alle andre kjente kulturer er den europeiske modernitet et revolusjonært prosjekt: Det forkaster troen på tradisjon og (guddommelig) åpenbaring som retningsgivende instans for samfunnsdannelsen til fordel for et fremskritt som det selv er herre over. Og det som gjør at man kan oppkaste seg til herre og mester over de gitt omstendigheter, er nedkjempelsen av alle former for overtro i kraft den nye vitenskapelige tenkemåte.

Nå kunne moderniteten også vært problematisert på en annen måte, nemlig ved å ta utgangspunkt i hans spørsmål: «Is the idea of modernity a coherent one?» (s. 4) Smith besvarer dette spørsmål primært ut fra den vinkling at modernitet betyr forskjellige ting for forskjellige personer, men denne mangetydighet i begrepet har sin grunn i en omstendighet han ikke kommer inn på i sin drøftelse: 'Modernitet' og 'det moderne' er allmenbegreper, og er noe det noe som fremfor alt kjennetegner den moderne tenkemåte, så er det at det til allmenbegreper ikke svarer noen realitet.

Moderniteten er grunnlagt på en omveltning i vår virkelighetsforståelse som går under navnet *nominalisme*: bare de enkelte ting har virkelighet, det som sammenfattes og begripes i et allmenbegrep har ingen selvstendig realitet. Den moderne tenkemåte konstituerer seg som en lang og innbitt kamp mot allmenbegrepene, det vil si, tanken om at det til grunn for de enkelte ting skulle ligge en substans som på objektivt vis bestemmer hva de egentlig er. For nominalismen – og dermed også for moderniteten – er virkeligheten det vi bestemmer at den skal være. Moderniteten er ikke noe annet enn verden slik den utfolder seg i kraft av vilje og forestilling. Det finnes følgelig ikke noen mer treffende sammenfatning av moderniteten enn tittelen på [Arthur Schopenhauers](#) hovedverk: *Die Welt als Wille und Vorstellung!*²

Som det fremgår av bokens tittel, er Smith interessert i å vise hvorledes moderniteten som livsform genererer en helt ny mennesketype som han kaller *bourgeois*. I motsetning til den vanlige, lett nedsettende bruk av denne betegnelsen, er *bourgeois* i hans fremstilling kun ment å beskrive «... members of an urban middle class that began to think of itself as constituting a distinctive culture with a distinctive way of life and set of moral characteristics» (s. x). Og det mest karakteristiske ved denne nye mennesketype, er det oppfattelsen av seg selv som individ, og det vil si som selvstendig i forhold til tradisjon, religion, stat, familie. Det moderne individ skaper seg selv, borgeren er *the self made man* slik han fortreffelig beskrives av Benjamin Franklin i hans selvbiografi.

Dette forklarer langt på vei hvorfor litteraturen (det estetiske) spiller en så dominerende rolle i hans fremstilling: Det er selvsagt lettere å skape seg selv i en fiktiv ramme enn i det virkelige liv! Det er sikkert grunnen til at Smith velger å fremstille muligheten for variabilitet i selvrealiseringen ut fra et skuespill av [Machiavelli](#), og ikke hans teoretiske skrifter om politikk. I det virkelige liv er selvhevdelsen ofte brutal i forhold til andre, annerledes er det når den bare forekommer som skuespill.

De pregende og de utilfredse

Bokens forskjellige kapitler handler således om hvorledes rammene for en slik mennesketype ble arbeidet frem av de tenkere som han kaller «de pregende». Her figurerer Machiavelli, Descartes, Hobbes, Spinoza, Benjamin Franklin, Kant og Hegel. «De utilfredse» omfatter Rousseau, Tocqueville, Flaubert, Nietzsche (sammen med Sorel og Schmitt), Isiah Berlin, Leo Strauss, di Lampedusa, Samuel Bellow.

Den originale tanke som ligger bak dette skille mellom talsmennene for («de pregende») og motstanderne («de utilfredse») av moderniteten, er at «de utilfredse» i like høy grad er et produkt av moderniteten som «de pregende». De tenkere innen moderniteten som han kaller for «de utilfredse» sammenfatter han under betegnelsen *Counter-Enlightenment*. Selv om denne *Counter-Enlightenment* utgjør en sterk og markant strømning som ofte kan fremstå som en total forkastelse av hele det moderne prosjekt, så poengterer Smith at det å være utilfreds med moderniteten i seg selv er en typisk moderne holdning. Ja, selv de mest rabiante blant «de utilfredse» – som for eksempel [Nietzsche](#) og Sorel – har bidratt til den progressive transformering av samfunnet, som er et av modernitetens fremste kjennetegn.

Dette er utvilsomt en viktig erkjennelse for å forstå hvorledes moderniteten har utviklet seg og hvorfor den er – og hele tiden har vært – et problem. Dessverre er Smith i sin fremstilling ikke særlig eksplisitt angående hvorledes denne fleksibilitet er mulig, og heller ikke hvorledes en slik forandring i kraft av å inkorporere «motkrefter» konkret kan ha preget moderniteten slik vi kjenner den i dag. En forklaring på dette hadde ført ham inn på epistemologiens og metafysikkens enemerker, og der trives hans tydeligvis ikke!

Så meget er imidlertid klart at det må foreligge to typer drivkrefter som er operative for

modernitetens fleksibilitet. På den ene side de som ligger i moderniteten som sådan, altså de grunnleggende tanker vi finner hos «de pregende», det vil si de tanker som i første omgang bidro til å etablere «det moderne» som noe forskjellig fra «det gamle». Disse må selv ha et potensiale for forandring, ellers ville de jo ikke kunne bidra til det som moderniteten legitimerer sin fortreffelighet med, nemlig å muliggjøre fremskritt og sosial forbedring.

På den annen side har vi de tanker og impulser som har virket modererende inn på moderniteten i kraft av å være kritisk til denne. Men hvorledes har i så fall moderniteten klart å nøytralisere og ta opp i seg tanker og forestillinger som opprinnelig var ment som en kritikk av denne?

Dette er selvfølgelig mulig fordi moderniteten har sitt grunnlag i en nominalistisk virkelighetsforståelse, moderniteten har ikke noe eget vesen eller substans, men er en tilfeldig ansamling av en rekke enkelt fenomener. Men er det så enkelt? Det forutsetter i så fall at nominalismen er en holdbare filosofisk posisjon, og det fremstår den som kun som så lenge den ikke reflekterer over seg selv. I denne sammenheng vil det si at moderniteten i all sin variasjon utfolder seg på et normativt grunnlag. Dette normative grunnlag – i Smiths fremstilling ofte omtalt som «liberalt demokrati» – er så fleksibelt og mangefasettert at det er vanskelig å få øye på de grunnleggende normative elementer i det.

Et spørsmål i denne forbindelse: Er det fordi det normative grunnlag etter hvert er blitt utydelig og svekket at modernitetens egne konstitutive ideer ikke utgjør noen motvekt mot at moderniteten i stigende grad befolkes av «...consumer Yuppies who engage in conspicuous consumption while paying lip service to liberal values» (s. 19)? Det er nærliggende å tolke Smith dithen at han med sin bok vil få oss til å «...rethink the foundations of liberal democracy...» (s. 349) for på den måte å styrke «... the theory and practice of liberal democracy» (ibid.).

Machiavellis modernisme

Det er selvsagt ikke overraskende å begynne en fremstilling av 'det moderne' med Machiavelli; det som kan virke overraskende, er valg av tekst. Smith tar nemlig ikke utgangspunkt i de kjente teoretiske verker av Machiavelli, men i et skuespill av ham: *Mandragola*. Gitt at Machiavellis råd til herskeren er å ta skjebnen i egne hender og med egen kraft og makt skape den sosiale orden han selv finner for godt, så blir politikken jo å sammenligne med et kunstverk: «Machiavelli thought of politics as a work of art, as a product of will and artifice, of certain newfound powers of creativity and human agency» (s. 28). Hvis en slik innstilling er karakteristisk for modernitetens fremvekst, er det ikke til å undres over at det estetiske område ble modernitetens lekegrind. Det er jo tross alt lettere å skape en ny orden som kunst og litteratur enn i virkeligheten!

I sine teoretiske skrifter er vel Machiavelli mest kjent som en utilslørt talsmann for makt som et sentralt politisk virkemiddel. I skuespillet *Mandragola* er det «The proetean³ quality of individuality and self-expression...» (s. 29) som står i sentrum. Men også her blir det klart at individets selvtillit og selvhevdelse med nødvendighet går hånd i hånd med herskesyke og maktbruk.

Machiavelli er selvsagt ingen ensom svale, men hører hjemme i den forandring av europeisk tenkemåte som går under navn av renessansen. Når Smith velger å begynne sin drøftelse av moderniteten med Machiavelli, så er det fordi han er den første til å demonstrere den fleksibiliteten i livsførsel som skulle bli kjennetegnet på det moderne menneske. Han er også mer moderne enn de øvrige renessansehumanister i den forstand at hans tenkning ikke er så belemret med religion og metafysikk som deres.

Individets mulighet for å bryte med den etablerte orden og skape noe nytt, lokaliserer Machiavelli ifølge Smith til *fantasia*. Denne omfatter for Machiavelli «...the power of individual human agency responsible for the great diversity of individual personalities» (s. 29). Det er i fantasien at troen på egen evne til å forme seg selv og sin egen fremtid vokser frem; det er i kraft av denne vi kan unnsnippe *fortuna* som en objektiv, ukontrollerbar instans. Men skal dette være mulig, må *fantasia* alliere seg med den fremvoksende nye naturvitenskap i kampen mot uvitenhet og overtro.

Det er helt sikkert en riktig iakttagelse av Smith at det er som et resultat av denne allianse at eksperimentet gjør sitt inntog i modernitetens tankeunivers – og da ikke bare innen den nye vitenskapelige tenkemåte, men også som en faktor som gir politikken et nytt fundament. Eksperimentet viser nemlig to ting: for det første at det tenkende individ er selvstendig i forhold til tradisjonens makt over tenkningen, og for det andre at det mulige resultatet av eksperimentet, altså fremtiden, ikke bare er viktigere enn fortiden, men også noe vi kan manipulere. Machiavellis lære om *fantasia* er derfor ifølge Smith opphavet til et av de mest grunnleggende trekkene ved moderniteten: troen på fremskrittet.

Med utgangspunkt i skuespillet *Mandragola* mener Smith å kunne trekke følgende konklusjon om Machiavelli som modernitetens banebryter:

The suggestion is that modernity begins in an act of usurpation – and conspiracy – whose offspring will be unaware of the illegitimacy of their true parentage. Machiavelli points the way to a bold new feature whose very legitimacy will be veiled in secrecy and deception, and if we do not see this, the joke is on us. (s. 45)

Descartes' metodiske og moralske modernisme

Selv om René Descartes (1596 – 1650) hadde langt mindre sans for eksperimentets rolle i den nye naturvitenskapelige tenkning enn Francis Bacon (1561 – 1626), så er det Descartes som overtar stafettpinnen i Smiths fremstilling av modernitetens fremvekst. Naturlig nok etter ingen ringere enn Hegel i sin fremstilling av filosofiens historie, ble Descartes utropt til grunnleggeren av den moderne filosofi. Og inntil for ganske nylig var dette en hedersbetegnelse. Men – som Smith riktig påpeker –:

More recently, the influence of Descartes has virtually been turned upside down. Having once been the model for Enlightenment progressivism, he has now become a virtual poster child for every evil, from genetic engineering to environmental devastation. (s. 479)

Smith tar kraftig til motmæle mot en slik devaluering av Descartes' betydning, og det gjør han ved å fokusere sin fremstilling mer på den underliggende moral som bærer Descartes' filosofi enn på hans eksplisitte erkjennelsesteoretiske standpunkter. Det første skritt i så måte er et helt nytt blikk på Descartes' *Discours de la Méthode* (1637). En grundig lesning av dette verk vil nemlig – hevder Smith – avdekke at det ikke handler om et anonymt subjekt kalt *ego cogitans*, men er selvbiografien til et reelt historisk subjekt: René Descartes. På den måte introduserer Smith et synspunkt som er bestemmende for hele hans oppfatning av moderniteten: Moderniteten er først og fremst et personlig prosjekt. Dette gjenspeiler seg til alt overmål i overskriftene til kapitlene om de neste «heltene» i modernitetens saga: «Was Hobbes a Christian?» og «What Kind of Jew Was Spinoza?» Dermed er det tydelig at fokuset er på deres personlig vei til og realisering av modernitetens prinsipper.

Nå mener Smith selvsagt ikke at det epistemologiske aspektet ved Descartes' filosofi er uvesentlig, tvert imot innskjerper han at man – til tross for en rekke negative uttalelser fra Descartes' side om Machiavelli – må se på Descartes' bestrebelse på å legge grunnlaget for en sikker erkjennelse som en videreføring av Machiavellis kamp mot *fortuna*. Det er ene og alene ved hjelp av sikker kunnskap at vi kan ta skjebnen i egne hender: «The Cartesian aspiration to autonomy and self-sufficiency is a fitting analogue to the Machiavellian politics of princely self-creation» (s. 62).

Nå er det all mulig grunn til å se på den *princely self-creation* som Machiavelli gjorde seg til talsmann for som en rent personlig selvhevdelse og maktdemonstrasjon. Det Smith unnlater å komme inn på i sitt forsøk på å sammenstille Machiavelli og Descartes som talsmenn for moderniteten, er derfor om det i Descartes' filosofi finnes noe som angir et moralsk grunnlag og retning for det herredømme over naturen og vår egen fremtid som den sikre kunnskap skal lede frem til. Den sikre kunnskap er kun et middel i hendene på den gode vilje. Men fører kunnskapens sikkerhet til at viljen blir god? Dette spørsmål stilte aldri Descartes. Det finnes tvert imot godt belegg for at han mente at moralen var sluttproduktet av den metodisk sikre kunnskap. Men i så fall blir moderniteten noe som kan innløses ad metodisk (les: vitenskapelig) vei – og ikke et personlig prosjekt!

Smith har helt sikkert rett i sin påstand om at Descartes' filosofi er båret opp av en moralsk holdning: «Descartes clearly regards himself as a benefactor of humanity ... Generosity, understood as the duty to help humankind, is the moral core of Descartes's scientific project» (s. 64). Men han er samtidig klar over det paradoks at generøsitet ikke gir seg som et resultat av sikker kunnskap, men tvert imot er rester av et førmoderne, aristokratisk sinnelag som går helt tilbake til [Aristoteles'](#) lære om *megalopsychia*, den store og romslige, det vil generøse sjel.

Uten at Smith terper unødig på denne omstendighet, går det som en rød tråd gjennom hans fremstilling at rester av den førmoderne substansenkning er det uuttalte grunnlag for mange av modernitetens representanter, og at den eneste måte å opprettholde denne på, er å fokusere på

moderniteten som et personlig prosjekt. Det er mer enn tvilsomt om Descartes' omdømme kan «reddes» på den måte Smith foreslår, men hans fremstilling er uten tvil et godt forsøk på å komme til rette med følgende paradoks: at den tenker som mer enn noen annen fremhevet det tenkende jeg som fundament for vår virkelighetsforståelse i så liten grad hadde noe å si om moral og politikk.⁴

Politikkens premisser

Dette forandrer seg fullstendig når [Hobbes](#) og Spinoza dukker opp på den historiske arena. Hobbes og Spinoza er de sentrale leverandører av de premissene som «put politics on a new foundation» slik at det blir mulig for det moderne menneske å utfolde seg samfunnsmessig som selvstendig individ. Og det gjorde de ved i toleransens navn å nedkjempe religions betydning for politikken. Religionen gikk fra å være en samfunnsmakt til å bli et privat anliggende. Forutsetning for dette var på sin side en total omveltning av forholdet mellom Gud og mennesket.

I alle religioner hadde dette forhold hittil vært en relasjon fra Gud til mennesket, og da slik at det fantes en bestemt institusjon, kirken og dens presteskap, som formidlet Guds budskap til menneskene. Dette forhold snudde Hobbes helt om på ved å forankre religionen i antropologien: relasjonen mellom Gud og mennesket har sitt grunnlag i mennesket selv, nærmere bestemt dets frykt. For å råde bot på denne frykten, kan mennesket søke tilflukt i et gudsforhold, men det kan også – her kommer tradisjonen fra Machiavelli og Descartes inn – ta saken i egne hender. Dermed blir politikk en relasjon mellom mennesker og ikke noe som dikteres av et gudsforhold. Den frykt for eget liv som mennesket lever under i naturtilstanden temmes ved at det inngår en sosial kontrakt med sine medmennesker for på den måte å oppnå en fredelig sameksistens i et ordnet samfunn:

The contract, or 'covenant', as Hobbes called it, deliberately using a biblical concept, is the device by which individuals leave the uncertainty and volatility of the state of nature to enter the peaceful kingdom of civil society. (s. 68)

Hobbes' store fortjeneste i utformingen moderniteten består altså i at den politiske diskurs ikke lenger dikteres av den teologiske diskurs. Men blant annet ved å påpeke at Hobbes bruker det bibelske ord 'pakt' som uttrykk for samfunnskontrakten mellom mennesker, vil Smith vise at Hobbes ikke er den Antikrist han ofte fremstilles som. Hans argumentasjon for dette, må sees som et ledd hans overordnede strategi om å vise hvorledes førmoderne elementer inngår på en transformert måte i selve grunnlaget for moderniteten.

Smith underslår selvsagt ikke at det som gjør Hobbes til rensykket modernist, er hans kritikk av religionen. Når Hobbes omtaler religionen som 'the kingdom of darkness', så sikter han imidlertid ikke til religionen som forankret i antropologien, men «... to a specific configuration of theological politics in which priests and those claiming to represent God have usurped political authority» (s. 70). Hobbes' kamp mot religionen går ikke ut på å avskaffe den, men å gi den en ny plass i samfunnslivet. Til tross for sin kritikk av religionen var Hobbes fullt klar over at «... no sovereign can afford to dispense with religion and therefore that religion must serve the ends of supporting the

legitimacy of the state» (ibid.).

Et slikt antropologisk forankret syn på religionen som det Hobbes ifølge Smith gjør seg til talsmann for, kan nok sikre at religionen (les: presteskabet) ikke får blande seg inn i statens lovgivning, men det er vanskelig å se – og Smith sier da heller ikke noe om dette problemet – hvorledes dette syn på religionen er forenlig med hans nye syn på moralen: «Hobbes's new morality is essentially bourgeois morality, the morality of striving, self-making, and independence ...» (s. 75). For en slik moral finnes det ikke noe høyeste gode slik enhver religion lærer som rettleder for det gode liv. Den religiøse toleranse som Hobbes forfekter, åpner altså opp for «... a situation in which all people can think and believe what they will, and it is contrary to reason to coerce people to believe what others tell them to believe» (s. 87).

MER AV STEINAR MATHISEN: [Cassirer som kulturfilosof](#) • [Fichte som moralfilosof](#) • [Frihet som oppdragelse](#)

Men øyner vi ikke her et grunnleggende dilemma inne moderniteten, nemlig at den toleranse som man gjør gjeldende på religionens område ikke uten videre kan overføres til området for moralen. Religionen angår den enkeltes forhold til Gud, men moralen angår den enkeltes forhold til andre mennesker, og det innebærer at jeg som samfunnsmedlem ikke kan tenke og tro hva jeg vil, men må gjøre det i respekt for mine medmennesker. I den grad mine tanker og tro munner ut i handlinger, må disse rettledes av et overordnet prinsipp, et høyeste gode som vi er felles om. Sagt annerledes: Man kan ikke privatisere verdier på samme måte som man privatiserer religionen. I så fall er man tilbake i den alles kamp mot alle som den – ikke religiøst funderte – samfunnskontrakten var ment å skulle overvinne. At Smith begynner og avslutter sin fremstilling av moderniteten med et litterært verk hvor selvhevdelse og alles kamp mot alle utspiller seg, tolker jeg som en indirekte påminnelse om denne nihilistiske tendens i modernitetens fundament.

Disse nihilistiske tendenser har ingen grobunn hos den neste store representant for moderniteten: Spinoza. I og med at Smith konsentrerer sin fremstilling av Spinoza som talsmann for moderniteten ene og alene ut fra Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* (1670) uten å trekke in *Ethica* (1675) får han etter min mening ikke godt nok frem den filosofiske forskjell mellom Spinoza og Hobbes som de to banebrytende representanter for moderniteten. Hobbes' posisjon som premissleverandør for det moderne liberale samfunn beror på en kombinasjon av nominalisme og skeptisisme, og derfor er det i bunn og grunn likegyldig for Hobbes hvilken religion folk har, bare de holder den for seg selv, det vil si ikke gjør den gjeldende for den politiske diskurs. Spinozas politiske toleranse spinger derimot ut fra en metafysisk totalvisjon hvor Substansen = Gud er den skjulte, men allikevel meningsgivende instans i alt som er. Mens Hobbes' religionskritikk altså har som formål å holde religionen ute fra å dominere samfunnslivet, tar Spinozas kritikk av religionen sikte på å rense denne for alle elementer av overtro slik at den kan utgjøre et felles grunnlag for alle fornuftig tenkende mennesker.

Som rasjonalist er det primært overtroen Spinoza vil til livs, og grunnen til all overtro er

forestillingen om en personlig gud: «... the belief that God is an intending agent, a being such as ourselves but infinitely more powerful, who can be influenced to act on our behalf or to benefit our situation through prayers and supplications» (s. 91). Men en slik transformasjon av religionen i rasjonalistisk ånd skulle vise seg å være mer i tråd med kristendommen enn jødedommen. Den *Herem*, det vil si ekskommunikasjon av det jødiske fellesskap, som synagogen i Amsterdam utstedte over Spinoza den 27. juli 1656 står ved lag den dag i dag. Gjentatte forsøk på å heve det, har støtt på innbitt mostand; så fremtredende representanter for jødisk tenkning i moderne tid som Hermann Cohen (1842–1918) og Emmanuel Levinas (1905–1995) har omtalt Spinoza henholdsvis som «frafallen fra sitt folk» og som «skyldig i forræderi mot sitt folk».

Den nye rasjonalistiske religion som foresvevet Spinoza bygde på syv grunnantagelser (dogmer):

1. Gud som det høyeste vesen, eksisterer;
2. Gud er én;
3. Gud er allestedsnærværende;
4. Gud bestemmer over alt;
5. Den eneste form for gudsdyrkelse består i rettferdighet og nestekjærlighet;
6. Alle som adlyder Gud, er frelste;
7. Gud tilgir en angrende synder:⁵

His defense of the liberal state requires a religion that is itself quite liberal... His purpose was to strip all religion – both Judaism and Christianity – of its claims to exclusivity and reduce it to a handful or so of tenets that could provide the moral foundation of the modern state. (s. 107)

Smith – og antageligvis heller ikke Spinoza – reflekterer over hvorledes det skulle være mulig for en ny tro som moralsk fundament for den liberale stat å være nøytralt i forhold til overleverte trosformer uten å komme i konflikt med disse. Den ikke reflekterte problematikk i Spinozas *Tractatus Theologico-Politicus* er med andre ord at det liberale samfunn ikke er verdinøytralt, men bare utgir seg for å være det for så vidt og i den grad andre verdioppfatninger (trosgrunnlag) tilpasser seg det nye verdigrunnlag (trosgrunnlag).

Når Spinoza så utislørt fremhevet at grunnlaget for det nye liberale samfunn ligger i en ny rasjonalistisk Gudstro, skyldes det ikke bare hans metafysikk – hvor det ikke er plass for noen motsetning mellom det allmenne og det individuelle – men at han gjennom sitt eget liv på eksemplarisk vis viser at moderniteten er og må være et personlig prosjekt: «The task of religion, as Spinoza sees it, is to reform character and not to compel conscience» (s. 103). Og denne karakterdannelse er et personlig prosjekt som kun er mulig innen modernitetens liberale rammeverk. Paradokset er da selvfølgelig at Spinoza hele sitt liv ikke bare var en utstøtt, men også bevisst levde sitt liv uten på noen måte være deltager i «the commercial metropolis of modernity» (s. 105), som muliggjorde en slik livsform. Så lenge han ikke var til bry, var det heller ingen som brydde seg om han.

NOTER

¹ Steven B. Smith: *Modernity and Its Discontents. Making and Undmaking the Bourgeois from*

Machiavelli to Bellow, Yale University Press, New Haven 2016.

² Den eneste konkurrent til Schopenhauer som jeg kommer på, skulle i så fall være Max Stirner: *Der Einzige und sein Eigentum* fra 1845. Ja, faktisk er den nihilistiske implikasjon i moderniteten tydeligere hos Stirner enn hos Schopenhauer.

³ Etter den greske havguden Proteus som var kjent for å være i konstant bevegelse og forandring, akkurat som havet selv.

⁴ Om dette, se: *Alain Renaut: Histoire de la philosophie politique, tome II: Naissance de la modernité*, Paris 1999, s. 188ff.

⁵ De to siste dogmer synes for meg å bryte med Spinozas benektelse av Gud som et personlig og handlende vesen.