

Sense *and* Sensibility

En synpunkt på David Hume

Stefan Björklund

1

David Hume skrev sina böcker under decennierna före franska revolutionen och med en förstklassig kännedom om fransk kultur och politik. Mot den bakgrunden har hans filosofi om sättet att förändra samhället och dess institutioner ett klart historiskt intresse. Men hur är det med aktualiteten idag? Är inte reformism *mainstream* i demokratier som den svenska? Ja, i praktisk politik. Men det finns en motström, en tendens att honorera det kompromisslösa ställningstagandet, alldeles oberoende av hur genomtänkt detta är. Engagemanget ses som det avgörande, reflexionen som någonting sekundärt. Och med det följer att procedurfrågan, frågan om hur vi skall gå tillväga, inte heller blir föremål för reflexion.

Det är inte min ambition att presentera en teori om sättet att förändra samhället. Ambitionen är den mera blygsamma att lyfta fram beståndsdelar i en sådan teori och det är då min tro att det är fruktbart att söka materialet hos klassikerna. Även om översikter över de politiska idéernas historia ofta behandlar Hume ganska snällt, är han inte precis en förbisedd filosof. Jag vill ändå hävda att det finns en aspekt av hans filosofi som är lärorik och – såvitt jag har kunnat se – förbisedd i litteraturen.

Det finns, grovt sorterat, två vägar att gå för den som vill förändra sociala institutioner. Att riva och bygga upp från grunden. Att lappa och laga. Redan efter denna grova sortering ser man att teorin om sättet att förändra noga taget inte bara kan handla om sättet, utan också måste handla om det som skall förändras. Är komponenterna i det system som skall förändras så intimt sammanvävda att ingen del kan bytas ut utan att helheten kullkastas? Så såg problematiken ut den gången striden stod mellan revolutionära och reformistiska socialister. Reformen av det kapitalistiska systemet, sade revolutionärerna, lindrar symtomen men botar inte det onda. Detta är en fråga om det kapitalistiska systemets struktur och den borde egentligen avgöras före valet av förändringsväg. Men en empirisk fråga är inte nödvändigtvis lätt att finna svaret på. Jag lämnar den därhän med antagandet att verkliga sociala system varken är ouplösligt sammantvinnade eller bara löst sammanfösta. Sådana system ligger mitt emellan ytterligheterna och därmed kommer våra intellektuella attityder att på ett avgörande sätt bestämma vägvalet.

2

”Reason is, and ought only to be the slave of passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.” (*Treatise*, 462). Detta lär vara det mest välkända uttalandet av Hume. Nu är det ett rimligt krav att reformarbete skall ske med förnuft. Hur går det då med Hume? Bokstavligt tolkat pekar uttalandet mot en romantik som lika gärna kan få ett revolutionärt som ett samhällsbevarande innehåll. Måste Hume inte genast diskvalificeras?

Den drastiska formulering ger verkligen ett starkt intryck av att rationalismen är begränsad eller obefintlig i Humes system. Men goda politiska filosofers åskådning är regelmässigt alltför nyanserade för att kunna sammanfattas i några få ord. Dessutom har politiskt-filosofiska traktater ofta en polemisk adress som frestar författaren att begå färgstarka, men ensidiga formuleringar. Båda sakerna gäller i hög grad David Hume. Formuleringen finns i hans första bok *A Treatise of Human Nature* och den polemiska udden i den boken är riktad mot Descartes och en rationalism som tror sig kunna nå grundläggande kunskap om världen enbart med tankearbete och utan stöd av erfarenheten. Om man nu granskar Humes resonemang närmare ändras bilden av irrationalism. ”Reason”, intellektuell prövning och rationella argument, är en förutsättning för kunskap och för ställningstaganden i moraliska frågor – och för den delen även för omdömen i estetiska frågor. Problemet är att även om vi tillämpar det logiska argumentets strikta regler, kan vi inte bevisa att någonting, t.ex. ett objekt eller ett kausalt samband, faktiskt existerar. Skeptikern kan alltid kräva ytterligare skäl för ett påstående och sedan begära skäl för skälen i det oändliga. Men en sådan oändlig regress gör det omöjligt att handla. För att leva måste vi handla och vi kan därför i praktiken inte leva efter den radikala skeptiska rationalismens regler. På någon punkt måste vi sätta stopp för regressen och acceptera – tro på – en eller flera premisser. Att tro beskriver Hume som en emotionell attityd. Och det är tur, säger han, att människans naturliga tendens att ”believe” i tid avbryter det skeptiska härjningståget. Det vore ödesdigert om vi hade att ”trust entirely to their /de skeptiska argumentens/ self-destruction, that can never take place, ’till they have first subverted all conviction, and have totally destroy’d human reason” (*Treatise* 144ff, 207, 215, 226, 233ff, 238, 316f, 510. *Morals*, 5, 125ff. *Abstract*, 34ff. *Understanding*, 89, 91ff, 187. Smith 1941: 126. Flew 2000: xiii).

Vi har här rationalisten som ger ett nödvändigt utrymme för känslan. (Jag använder här och i fortsättningen ordet ”rationalist” i den vanliga betydelsen av en person som sätter avgörande tilltro till förnuftet.) Utan tro blir våra åsikter om världen utan kraft. Kanske är förnuftet en slav men utan slaven kan ”passions” inte överleva. Och slaven tar till och med till orda och tillrättavisar och uppfostrar sin herre. Det är förnuftet som kritiskt bearbetar och levererar de föreställningar som är en förutsättning för den bedömning av verkligheten utan vilken den emotionella laddningen är ett slag i tomma luften. Förnuftet kan också hålla den starka attraktionen hos det näraliggande i strama tyglar, så att vi inte förlorar ur sikte det som ligger längre bort i tiden (*Treatise*, 462ff, 511, 514, 544. Norton 1982: 20, 53, 95ff. Miller 1981: 45ff).

Bortsett från den drastiska formuleringen är uttalandet om förnuftets trældom nu inte alldeles ensamt. På ett ställe i *Treatise* säger Hume att det inte bara är i poesi och musik utan också i filosofin som vi måste följa smak och känsla. När jag ger företräde åt en uppsättning av argument gör jag ingenting annat än ”decide from my feeling concerning the superiority of their influence”. Med det omdömet tycks Hume underkänna sin egen metod. I sina resonemang vädjar han inte till känslan, han åberopar bevis, påvisar inkonsistenser, diskuterar för och emot alternativa ståndpunkter. Vad blir det kvar av rollen som filosof, om alla filosofiska utredningar är verkningslösa? Paradoxen går att lösa upp om man accepterar idén om en symbios mellan förnuft och känsla. Mot slutet av *Treatise* återvänder Hume till frågan om balansen mellan känsla och förnuft i våra moraliska bedömningar och upprepar att utfallet bestäms av känslan. Men, tillägger han, känslan bestäms i sin tur i hög grad av våra reflexioner över vad som gynnar mänsklighetens lycka; samma sak gäller för övrigt vid estetiska bedömningar (*Treatise*, 153, 640).

I kapitlet ”On miracles” i *An Enquiry concerning Human Understanding* finner vi ett gott belägg för att Hume inte tilldelar förnuftet en underordnad roll. Talrika vittnen berättar om hur de erfarit underverk av olika slag och underverken anförs som bevis för påståenden om Guds existens. Utan erfarenhet ingen kunskap och utan tro ingen erfarenhet, så ser våra villkor ut. Hur kan vi då skilja på naturliga händelser och underverk? Hur skulle vi kunna tvivla på underverken? Vi skall tvivla, säger Hume, om vi har skäl att betrakta en händelse som omöjlig med hänsyn till vad vi annars anser oss veta. Utan att Hume direkt säger det, är det tydligt att han närmar sig tanken om vår samlade kunskap som ett koherent system. Det är också tydligt att den ”tro” som sorterar våra intryck i sant och falskt bara är slutpunkten i förnuftets arbete med det råmaterial som intrycken ger oss (*Treatise*, 157. *Understanding*, 158. Norton 1982: 299).

Å andra sidan: om det kritiska förnuftet får härja fritt lämnar det inte kvar något enda stöd för något enda påstående. I detta förtvivlade läge är det bara en måttfull – ”just” till skillnad från ”false” – filosofi som ”can present us with mild and moderate sentiments”. Nu vill läsaren gärna fråga vem som egentligen är vems slav i denna milda och måttfulla medelvägsfilosofi. Hume hävdar ju att vi behöver tro för att inte förstöra förnuftet. Herre och slav lever tydligen i en sådan symbios att rollbenämningarna blir meningslösa (*Treatise*, 314ff., 319).

3

I idéhistoriska sammanfattningar är Hume oftast omnämnd för hugget mot bandet mellan ”är” och ”bör”. Det går inte att deducera en bör-sats ur en är-sats. Få lär numera vara beredda att tvista med Hume om detta. Frågan är nu om skilsmässan måste leda till förnuftets kapitulation när det gäller att ta ståndpunkt i värdefrågor? Tvingas Hume att beteckna sådana ställningstaganden som arationella? För att avgöra detta måste man sätta in Humes värdeskepticism i den generella skepticism som omfattar även kunskap i empiriska frågor (*Treatise*, 521. Miller 1981: 59. Smith 1941: 391).

Hur kan vi veta att det vi tror oss veta om världen omkring oss inte är en illusion? Kan vi ens anföra tvingande bevis för att det finns en värld omkring oss? Humes och många andra filosofers svar på de frågorna är nekande. Mycket av vår kunskap om världen bygger på idén att om fenomenet a följer på fenomenet b upprepade gånger, så finns det ett orsakssamband mellan fenomenen. Men induktionen är till skillnad från deduktionen ingen tvingande tankeoperation. Logiken hindrar inte att äpplet faller uppåt nästa gång jag släpper det. Det är vanan, inte logiken, som får oss att kalla upprepade samband för ”orsak–verkan”. På det kunskapsteoretiska planet ser inte Hume någon utväg ur skepticismen (*Treatise*, 140, 189. *Understanding*, 88. Norton 1982: 206).

Det vanligaste försvaret mot den totala skepticismen följer olika varianter av påpekandet att den teoretiska insikten om skepticisms ofrånkomlighet inte gör någon praktisk skillnad. Även den radikale skeptikern måste följa sitt sunda förnuft om han vill överleva. Induktionen som det sunda förnuftets logik har skapats och prövats i en lång historisk utveckling och det är – trots skeptikerns invändningar – rationellt att lita på den (*Treatise*, 234ff, 274. Bohlin 1997: 187. Norton 1982: 222).

Den teoretiska skepticismen kan inte ta kommandot över vårt förhållande till världen omkring oss. På det kunskapspraktiska planet är Hume inte skeptiker utan samtidigt både naturalist och rationalist. Jag vill nu ställa frågan om inte den förmenta klyftan mellan ”är” och ”bör” kan behandlas på ett likartat sätt och om inte skeptikerna dragit för stora växlar på Hume på den här punkten. Både radikal faktaskepticism och radikal värdeskepticism hör till ”*the false philosophy*”, den filosofi som förlorat kontakten med det praktiska förnuftet, och som därmed visar sig vara ohållbar. Trots att det teoretiskt sett är oomtvistligt, att en rekommendation inte kan följa som logiskt tvingande slutsats ur en beskrivning, så ser vi hur Humes historiker låter det praktiska förnuftet trotsa skeptikerns förbud och gladeligen skapar värderingar ur beskrivningar; jag skall återkomma till den saken (*Understanding*, 181f. Livingstone 1984: 272).

I sammanfattningen till den första av de tre böcker, som tillsammans utgör *Treatise* och som har titeln ”*Of the Understanding*”, klagar Hume över att brottningen med de filosofiska problemen har ”*heated my brain*” och försatt honom i filosofisk melankoli och delirium. Dilemmat ser ut så här. Å ena sidan föreställer vi oss se ett och samma objekt även om observationerna sker vid skilda tillfällen och inte är exakt lika. Å andra sidan säger oss en kritisk granskning att det inte finns några strikta bevis för denna föreställning. Å ena sidan är vi övertygade om ett en bestämd händelse orsakar en annan bestämd händelse. Å andra sidan finns det inget strikt bevis för det nödvändiga samband som vi kallar orsak och verkan. Och så vidare. ”*Nature is obstinate, and will not quit the field, however strongly attacked by reason; and at the same time reason is so clear in the point, that there is no possibility of disguising here*”. Den enda försonande tanken i detta dilemma tycks vara den, att våra naturliga föreställningar, som skeptikern kallar inbillade, har skapats av vanan och att vanan är en verkan av orsaker som finns i naturen. ”Tron” är alltså inte helt utan rationellt stöd – även om det krävs ett cirkelresonemang för att åstadkomma detta (*Treatise*, 248, 265).

Det är vanan som får oss att utan tvekan se ett identiskt objekt mellan två skilda sinnesintryck eller ett orsakssamband mellan två skilda händelser. Denna vana är livsviktig. Vad tjänar det då till att det skeptiska förnuftet kommer med sitt påpekande att vanan ytterst bygger på inbillning? Jo, det förhåller sig också så, att inbillningen och inte minst inbillning cementerad i vana skapar fördomar som är skadliga och som förnuftet kan bekämpa. Skepticismen rymmer ut en plats åt förnuftet att verka (*Treatise*, 189. *Understanding*, 86. *Dialogues*, 19f/Philos uttalande/).

Hume viftar inte bort insikten att ingenting med säkerhet kan bevisas (utom i de formella vetenskaperna) och rekommenderar därför ödmjukhet. Men denna ödmjukhet får inte leda till praktisk skepticism eller relativism. Vi får inte tveka att påstå, att vi vet det vi vet och är skyldiga att ta konsekvenserna av det (*Treatise* 320f. Norton 1982: 254).

”Reformism” är benämningen på ett förhållande till sättet att förändra samhället. Har frågorna om förnuftets roll och kunskapens möjlighet trots skepticisms ovedersäglighet någon relevans för det temat? Ja, en total, både teoretisk och praktisk, skepticism kan förväntas leda till politisk defaitism. Och omvänt, en orubblig tilltro till kunskapens säkerhet och ofelbarhet bör undanröja all oro för konsekvenserna av drastiska ingrepp i samhällsorganismen. Och – menar reformisten – bara med förnuftets hjälp kan vi hålla balansen mellan uppgivenhet och övermod. Humes måttfulla skepticism, hans kombination av teoretisk skepticism och praktisk rationalism, är grundbulten i hans reformism.

4

Reformism handlar om samhällsförändring. Emellertid bör diskussionen så här långt ha visat, att det är önskvärt att ägna ytterligare ett ögonblicks uppmärksamhet åt Humes kunskapsteori. Hume ville skapa en heltäckande samhällsfilosofi och han började från början, med en teori om hur vi får kunskap. Den första boken, *Treatise*, ur vilken formuleringen om passionernas slav är hämtad, ägnar ett stort utrymme åt detta. Mottagandet blev negativt och Hume kom själv ganska snabbt till uppfattningen att publiceringen hade varit ett misstag. Meningen var att de två *An Enquiry concerning Human Understanding* och *An Enquiry concerning the Principles of Morals* skulle ställa detta tillrätta.

Många tankegångar i *Treatise* återkommer i de två *Enquiries*, en del är modifierade eller reviderade och andra har helt försvunnit. Historikerna har därför haft anledning att ta itu med frågan hur stort brottet är mellan den första boken och de följande. Det är då värt att lägga märke till att för Hume själv olyckan med *Treatise* mer var en fråga om ”*manner*” än om ”*matter*”. Man anser numera allmänt att det inte finns någon anledning att lägga Humes eget förkastande av *Treatise* till grund för ett antagande om ett avgörande brott i hans filosofi. Det är också den boken som numera väcker störst intresse (*My own life*, 5. Stewart 1966: vii, xxiv. Mossner 1984: 22. Miller 1981: 5ff).

Det har varit vanligt att man ser Hume som en av de stora filosoferna i den empiricistiska traditionen, en av efterföljarna till Locke och Berkeley. Detta har på senare tid ifrågasatts och faktum är att Hume själv på viktiga punkter polemiserar mot Locke. (Popper 1974: 1013ff. Smith 1941: 79) Det är här inte nödvändigt att ta ställning till frågan om Humes inplacering i det idéhistoriska sammanhanget. Det räcker med att konstatera att han alldeles klart är en empiriskt arbetande vetenskapsman. Referenserna till historiska källor är talrika när han presenterar sin samhällsteori och när det inte finns tillgång till konstaterbara fakta vädjar han till läsaren erfarenhet. Det handlar inte alltid om belägg som ter sig alldeles invändningsfria, men alla Humes teorier skall ha empiriska belägg.

För mitt ärende är det inte nödvändigt att reda ut alla subtiliteter i Humes kunskapsteori; andra har gjort det förut och jag har ingenting att tillägga. Det räcker med att sammanfatta och bunta ihop distinktionerna på ett grovt sätt (*Treatise*, 49ff, 144, 165ff, 179, 197, 207. 167. *Understanding*, 63ff och 102f).

Våra föreställningar bygger på intryck. Men inte som i Lockes tabula rasa-modell. De enkla, primära föreställningarna (*impressions*) skapas av perceptioner, ja, men inte bara. Medfödda attityder är nödvändiga för att en enkel föreställning skall komma till stånd. I Humes teoribygnad ingår en rad attityder som är förankrade i människans natur.

Våra primära föreställningar påverkas också av ett återflöde från de sammansatta föreställningar om världen omkring oss som successivt har byggts upp. De sammansatta föreställningarna i sin tur är inte bara hopade enkla föreställningar utan har formats av flera faktorer. För ett intryck skall fastna krävs det ”*belief*”, vilket är en medfödd arationell attityd. Den mänskliga naturen har dessbättre också programmerat oss med förmågan att bearbeta våra föreställningar intellektuellt (*reason*).

Den fjärde kategorin vid sidan av intryck, medfödda emotionella dispositioner och förnuft är det sociala trycket och den femte kategorin är vanan. Det är inte ovanligt, säger Hume, att uppfostran och vana övervinner vad erfarenheten vill lära oss. Alla dessa komponenter bygger tillsammans upp våra föreställningar om världen.

Med begreppet ”människans natur” lämnar Hume traditionen från Locke och knyter i stället an till andra filosofer inom den skotska upplysningen, framför allt Hutcheson. I ”människans natur” finns inga bilder av hur världen ser ut nerbäddade men däremot en rad instinkter – *passions, pleasure, beliefs, sympathy* – som bestämmer vårt förhållande till det som erfarenheten lär oss. Det är särskilt värt att lägga märke till att ”*curiosity, or the love of truth*” ägnas en särskild sektion av den andra av *Treatise*'s tre böcker, den bok som heter ”*Of the passions*”. Om sanningsälskan är en av de passioner som förnuftet skall tjäna så förvandlas tråldomen till ett hedersuppdrag (*Treatise*, 495ff, 510).

Jag har redan konstaterat att det frekventa begreppet ”*passions*” måste balanseras mot begreppet ”*reason*”. Till det skall man lägga att begreppet ”*passion*” i Humes språkbruk är mycket svagare och vidsträcktare än ”*passion*” i dagens svenska. I *Treatise* spelar ”*sympathy*” en central roll och även i det fallet måste man vara noggrann med översättningen. ”*Sympathy*” står inte för medkännan-

de eller andra positiva känslor gentemot andra människor utan för vår förmåga att förstå andras intryck, känslor, idéer och intentioner, oavsett om vår egen känslomässiga reaktion på det vi förstår är positiv eller negativ. Instinktiv och ordlös kommunikation är kanske ordet. Vi tänker långt ifrån alltid välvilligt på andra människor men vi tenderar att tänka som dem; ”*the minds of men are mirrors to one another*”. En del av mekanismen i vårt förvärvande av kunskap är vårt behov av att få medhåll av omgivningen i de ståndpunkter vi uttrycker (*Treatise*, 367ff, 414, 474, 553. *Morals*, 111. Forbes 1975: 105ff. Årdal 1966, 10, 43ff).

Humes kunskapsteori leder raka vägen mot en reformistisk syn på samhällsförändring. I våra föreställningar är mycket givet på förhand och annat är oätkomligt för intellektuell påverkan. Men det finns ingen anledning att resignera. Mycket kan vi lyfta upp till den medvetna nivån och kritiskt pröva och ompröva med förnuft och rationella argument och den vägen undan för undan skaffa oss en sannare bild av och ett klokare förhållningssätt till världen omkring oss. Hur långt vi kan komma kan vi inte på förhand veta.

Därmed är det dags att lämna kunskapsteorin och ta itu med samhällsteorin.

5

Enquiry concerning the Principles of Morals var den av Humes böcker som författaren själv satte främst. Hans litterära anspråk gav ett av kriterierna för den värderingen. Han ville inte i första hand skriva för filosofer utan för den större, allmänbildade publik som träffades och samtalade på kaféer och i salonger (Smith 1941: 527). Men boken var inte avsedd att vara elegant konversation; den har ett genomgående polemiskt syfte. Dygder och moraliska normer kan inte härledes ur egenintresset, så vill Hume säga. En sådan strävan bygger på en missriktad ambition att arbeta som naturvetenskapen, att bakom mångfalden finna enkla principer. Den på människan och samhället inriktade forskaren måste vänja sig vid att mångfalden inte kan reduceras. Denna deklaration är värd att notera, eftersom den innebär ett avståndstagande från det newtonska ideal som man anser ha präglat Humes arbete med *Treatise*; kanske har vi trots allt här ett brott som inte är betydelselöst (Flew 2000: x). Deklarationen är viktig, därför att den innebär en skeptisk hållning till möjligheterna att finna den arkimediska punkten från vilken samhället skulle kunna lyftas. Den lägger med andra ord en av byggstenarna i Humes reformism.

Mångfald alltså. Humes moralfilosofiska resonemang är inte formulerade i termer av handlingsnormer utan av dygder och en lång rad dygder passerar revy i boken. Som vanligt är Hume angelägen att empiriskt bygga under sina teser om vad vi prisar som dygd och varför vi prisar det och han hämtar många exempel ur den antika litteraturen.

Prisandet är en viktig del av teorin. Det flesta av oss har ett medfött behov av att respekteras av våra medmänniskor och det förstärker vår tendens att handla dygdigt. Men oberoende av detta så skänker ett sådant handlande ett välbehag, *pleasure*, som liknar välbehaget inför det sköna. Nu låter ju förstås ”*pleasure*”

utilitaristiskt, och det finns visserligen formuleringar som antyder att dygder prisas för att de är till nytta för oss alla. Den utilitariska härledningen hänger emellertid i luften, eftersom Hume bestämt slår fast att tendensen att handla moraliskt är nedlagd i vår natur. Dygderna är inte bara en effekt av uppfostran och vår önskan att vinna andra människors gillande. En dygd har också, säger Hume, en ”*natural beauty antecedent of all education*” (*Morals*, 48. Norton 1982: 112f).

För en sentida läsare ter sig nog en del av Humes dygdekatalog en smula ålderdomlig. Men det kan knappast ifrågasättas att vår konstaterbara tendens att följa sociala normer, vare sig de är kalkylerade, inlärdade eller medfödda, måste beaktas av en generell samhällsteori. Det underliggande temat i Humes katalog är att människan fundamentalt är ett socialt djur (formuleringen socialt ”djur” är inte en anakronism; det finns flera exempel på hur Hume använder iakttagelser från djurvärlden i sina resonemang). Emellertid finns det ett begrepp som ännu starkare än dygderna förankrar Humes samhällsteori i antagandet att människan i grunden är en social varelse och det är ”välvilja” (*benevolence*) (*Treatise*, 412, 433ff, 509, 537. *Understanding*, 139ff).

Jag har redan nämnt begreppet ”*sympathy*”. Just när det gäller det begreppet sker det en förändring mellan *Treatise* och *Enquiries*. I de senare skrifterna förs ”*sympathy*” undan till en underordnad plats och tenderar att smälta samman med ”välvilja”. Det är inte bara så att det existerar en instinktiv, ordlös kommunikation mellan människor, det är också så att vi – mutatis mutandis – känner tillfredsställelse över medmänniskors välfärd, en tillfredsställelse som visserligen minskar med avståndet men som likväl aldrig blir noll. Ur teoretisk synpunkt är detta kanske ett steg tillbaka. Ju mer teoretikern lägger in i människans natur, ju bekvämare blir uppgiften när samhällsteorin skall formuleras. Hume är dock inte så blåögd att han förnekar existensen av egennytta och han ser ingen anledning att överlag fördöma den, men han hävdar också att välvilja är ett drag i vår natur som inte kan teoretiskt reduceras till egennytta. Denna tendens är mycket mera påtaglig i de senare skrifterna än i *Treatise* och det har säkert att göra med att Hume övergivit ambitionen att skapa en samhällsvetenskap à la Newton (*Treatise* 407ff, 417. Årdal 1966: 61ff).

Emellertid, dygder har en naturlig skönhet och andra människors välfärd skänker tillfredsställelse (*pleasure*). Det finns i litteraturen exempel på att Hume uppfattas som i väsentliga avseenden en av utilitaristerna och innebörden av det bör granskas närmare (Lundström 1993: 176). När man tar del av ett filosofiskt resonemang är det viktigt att lägga märke till att detta inte bara syftar till att övertyga oss om en ståndpunkt utan ofta – eller alltid? – också är riktat *mot* en annan, bestämd ståndpunkt och att den polemiska delen av argumentationen får större utrymme och är framförd med större eftertryck än andra delar. Detta leder till att läsaren lätt förlorar ur sikte författarens helhetssyn och en sådan varning är särskilt på sin plats när det gäller Hume och i synnerhet när det gäller ungdomsverket *Treatise* där den polemiska kontrapunkten aldrig tystnar. När Hume diskuterar frågan om underlaget för moraliska regler är polemiken riktad åt två håll: först mot dem som ser de moraliska principerna som omedelbart och oförmedlat föreskrivna av naturen. Men har då i stället de

andra rätt som säger att moraliska normer är konventioner skapade av vanan eller härledda ur rationella resonemang, konventioner vilkas poäng är att livet i samhället blir angenämare?

Naturrätt eller utilitarism är inte de enda möjligheterna. Till att börja med måste man observera att Hume skiljer mellan många former av ”*pleasure*”. Obehaget vid avsmakandet av ett glas surt vin är av ett väsentligen annat slag än olusten vid åsynen av en lastbar handling. Hume använder i själva verket ”*pleasure*” i en så vid mening att det nog bäst översätts med det innehållslösa ”gillande”, men fortfarande handlar det först om en känsla, en känsla av gillande. Känslan av gillande är som alla känslor omedelbar, den är en ”*impression*”. Den kan kanske visas ha växt fram ur subjektivt välbehag men en given känsla av gillande kan därför inte alltid reduceras till subjektivt välbehag. Här möter vi ett viktigt drag i Humes tänkande, hans vana att resonera historiskt utan att göra det genetiska misstaget. Ett givet fenomen idag har inte samma innebörd som fenomenets historiska ursprung (*Treatise*, 523f).

6

Skillnaden mellan ursprung och innebörd är viktig att hålla i minnet när man analyserar Humes teori om ”rättvisa”. Det finns situationer där varken välviljan eller andra naturgivna dygder räcker för att hålla egenintresset i schack. Den till rättvisan knutna dygden hör inte till de naturliga dygderna utan är ”*artificial*”. Så här tänker sig Hume saken.

Människan är av nödvändighet social, hon måste leva ihop med andra. På den grunden växer begreppet ”rättvisa” och andra institutioner fram. Det finns ingen medveten nyttokalkyl bakom dem, men det är nyttan för kollektivet som bestämmer deras överlevnad och utveckling. Rättvisans nytta kan påvisas av samhällsfilosofen post factum men det är inte nyttan som bestämmer att vi respekterar och bevarar institutionen. Det kollektiva egenintresset har omvandlats till en individuell dygd. Rättvisan växer i nyttans jord men det är inte jorden utan blomman vi prisar (*Treatise*, 540ff, 550f. *Morals*, 149. *Essays*, 195f).

Observera nu skillnaden mellan en utilitarism som räknar med nyttokalkylerande individualister och en argumentation som påvisar nytta för ett kollektiv. Det är inte självklart att ett nyttigt arrangemang eller ett nyttigt utfall för kollektivet ens på lång sikt leder till nytta för individen. Utilitarismen finns i Humes historiska rekonstruktion av normer, men utnyttjas inte för att ge premisser för enskilt eller publikt handlande i nuet. Den finns som ett ingångsvärde men också som ett utgångsvärde. Men för den enskilda moraliskt riktiga handlingen spelar nyttan som primitiv känsla eller nyttan som en produkt av den rationella kalkylen ingen roll. Vi handlar moraliskt därför att de nedärvda ramarna för hur vi tänker är som de är. De ramarna backas ständigt upp genom vår umgänge med andra och genom vår önskan att vinna deras aktning. ”*The intercourse of sentiments ... in society and conversation, makes us form some general unalterable standard, by which we approve or disapprove of characters and man-*

ners” (*Treatise*, 601ff. *Morals* 23, 46ff, 64, 111, 120. *Essays*, 82. Hayek 1982, vol 2: 17ff. Miller 1981: 190).

Hume ser den nyttiga institutionen ”rättvisa” som en dold bieffekt av vane-mässiga handlingar som hade ett helt annat syfte eller en helt annan orsak (*Treatise*, 581, 612. *Essays*, 189ff). Även om Hume inte använder just de orden, är idén att bieffekter så småningom kan bli mera betydelsefulla än planerade effekter central för Hume och en väsentlig del av grunden för hans reformism. En total omstöpning av samhälle eller institutioner i ett svep ger både åsyftade effekter och bieffekter och många bieffekter kan vara dolda. Därför kan vi inte i förväg veta om bieffekterna är goda eller dåliga och kan inte räkna ut balansen mellan åsyftade effekter och bieffekter.

Teorin om dolda bieffekter klavbinder trots allt inte förnuftet. Historikern har att påvisa de dolda effekterna av det historiska skeendet och att värdera dem med utgångspunkt i sin egen tid. I en rationell rekonstruktion kan vi påvisa, att kollektivet gynnas av den stabilitet som ”rättvisan” skänker åt samhället. Vi lockas mer av tillfälligt välbehag än av avlägsna, långt större fördelar. Därför behöver vi en princip som ”rättvisa” och en institution som ”styrelse” för att tvinga oss att anpassa oss till det långsiktiga. Men rekonstruktionen ger oss också möjlighet att bitvis förbättra det existerande. Den förnuftiga strategin är att ta vara på de positiva effekter som analysen kan knyta till inrättningar vi redan har och så stegvis förbättra dem.

7

Så som det politiskt-filosofiska debattläget såg ut fanns det anledning för Hume att ta ställning till kontraktsteorin. Denna teori ville konstruera en grund för ”legitim styrelse” (*government*) och utgick då från konstaterandet att ett kontrakt innehåller löften.

”Att lova” är en institution som måste ha utvecklas tidigt i mänsklighetens historia, antagligen tidigare än institutionen ”rättvisa”. Att prestera någonting i förhållande till någon kräver i och för sig inget löfte, men när vi lovar tar vi på oss en förpliktelse och typiskt är detta en del av en transaktion där motparten åtar sig någonting i gengäld. Denna iakttagelse har lett politiska filosofer till tanken att den moraliska förpliktelsen att lyda en styrelse (den förpliktelse som gör en styrelse legitim) har sin grund i ett ursprungligt eller uttalat, ständigt på nytt förnyat kontrakt. Den tanken vinner inte Humes gillande. Man kan inte vara bunden av andras löften och ett löfte av våra förfäder – om ett sådant kan påvisas – kan inte binda oss. Och åter: ett omedvetet löfte eller ett löfte som är okänt av motparten är inget löfte alls och därmed faller kontraktsteorin platt till marken (*Treatise*, 569, 599. *Essays*, 196f).

Humes lösning går på samma linje som i analysen av ”rättvisa”. Enligt David Livingstone är han en av de första filosoferna som såg att vi kan göra saker med ord, dvs. språkets performativa funktion (*Treatise*, 574ff. Livingstone 1984: 74). Med orden ”jag lovar” tar jag på mig en förpliktelse att utföra någonting eller att förhålla mig på ett visst sätt. Kan löftet eller förpliktelsen i sig skapa ett välbehag? Nej, svarar Hume, men människorna upptäckte snart att man har

nytta av att bli trodd av andra när man lovar och att man har nytta av att andra håller sina löften. Utan att man behöver särskilt tänka på saken blir detta en allmän vana. I nästa fas kastar den utilitaristiska puppan sitt skal och inkarneras som en moralregel. Det ligger i sådana reglers karaktär att man inte följer dem därför att man har nytta av dem utan just därför att de är moraliska. Det finns en direkt emotionell bindning till dem. För att vi skall hålla våra löften behövs därför inte den omedelbara känsla av välbehag som egenyttnan skapar. Den som bryter förpliktelsen att hålla sitt löfte undgår inte andras ogillande och vårt rykte är dyrbart (*Treatise*, 552. Årdal 1966: 167. Miller 1981: 64, 115).

Hume avfärdar alltså kontraktsteorin. I stället anvisar han samma tvåstegs-process som för förpliktelsen att hålla löften. Det kollektiva intresset för fred och rättvisa och därmed för behovet av styrelse transubstansieras till legitimitet, dvs. förpliktelse att lyda. Men förpliktelsen gäller inte obetingat. Enstaka fel av styresmännen undanröjer inte förpliktelsen, men allvarligt vanstyre utplånar legitimiteten. Återigen reformism: Hume bestrider inte generellt rätten till uppror men han ger den en pragmatisk grund till skillnad från de filosofer som ville härleda rätten till uppror ur ett kontrakt slutet mellan rationella parter (*Treatise*, 593ff. *Essays*, 302f. Forbes 1975: 96ff).

Men är det inte ett glapp i Humes teori? Kräver inte den rationella rekonstruktionen av rättvisans och lovandets nytta att han visar hur individuellt egenintresset växlas in i kollektiv nytta? Pusselbiten är på nytt välviljan. Min naturgivna tendens att balansera egenintresset med ett mått av engagemang för andras välfärd får mig att acceptera rättvisan även om det visar sig att den inte fungerar till min personliga fördel (*Morals*, 60f, 79. Livingstone 1984: 338ff. Haakonssen 1981: 27ff).

8

En av de stora linjerna i den västerländska politiska idéhistorien är framväxten av idén om individens absoluta värde, en idé kodifierad i deklamationer om mänskliga rättigheter. Det kan nog hävdas att individualismen också utgör en huvudlinje i filosofihistorien, en linje som samlar många av de olika traditionerna. Rationalister, utilitarister och empirister är med få undantag individualister i den meningen att de låter individens (subjektets) rationalistiska överväganden, dess nyttopplevelse eller dess sinnesintryck vara de fundamentala elementen i kunskapen om och värderingen av världen omkring oss. Inte så Hume, i varje fall inte helt och hållet. Individens intryck, känslomässiga reaktion och förnuftsmässiga bearbetning av föreställningar är viktiga, men minst lika viktig är den överbringade kunskapen och de överbringade sederna, ”customs”, förmedlade bl.a. genom det i social samvaro framvuxna språket. Måste inte en sådan syn leda rakt in i en konservatism som inte är längre är aktuell? (*Treatise*, 469f. *Morals*, 63f)

Tiden efter franska revolutionen såg ett antal konservativa författare som var lika revolutionära som de segrande revolutionärerna. Det av segrarna skapade samhällssystemet borde kastas över ända till förmån för det samhällssystem som störtats. Det är helt klart att Hume inte var konservativ i denna, reaktionära

mening. En central, kanske den centrala, tanken i hans filosofi är riktad mot revolutionen som tänkesätt och som politisk metod, oavsett om det revolutionära målet är radikalt eller reaktionärt.

Det är mera fruktbart att jämföra Hume med Edmund Burke. Burke har vunnit en herostratisk ryktbarhet genom sitt glorifierande av fördomarna (fast ”*prejudice*” i 1700-talsengelskan har inte samma valör av enfald som i det sentida ”fördom”) (Miller 1981: 201ff. *Treatise*, 346, 648). En del av detta skall nog skrivas på paradoxmakeriets konto och också för Humes del finns det en del att bokföra på det kontot, t.ex. det första citatet i denna uppsats. Det gäller för båda författarna och kanhända också som ett kännetecken för alla som förtjänar att kallas ”konservativa” att de tar avstånd från abstrakta, metafysiska idéer som grund för politiskt handlande. Men Hume ersatte inte den ”falska” samhällsfilosofin med romantiserande uttalanden om institutioner stödda av irrationella känslor. Hume såg sig själv som filosof, en filosof av rätt slag. Den falska filosofin var en filosofi som helt skurit av banden med ”*common life*”. Den sanna filosofin, den filosofi som Hume själv bedrev, hade den viktiga uppgiften att städa bland och skärpa våra föreställningar och normer, men det arbetet måste ske med förankring i vårt vanliga, förnuftiga sätt att förhålla oss till världen omkring oss, det måste ske inom systemet, inte utanför.

En avsevärd del av Humes produktion är ägnad åt Englands historia och vad han har att säga om gestaltningen av de politiska institutionerna är ofta insprängt i skildringen av det historiska förloppet. Trots allt tal om dygder och alla referenser till antiken, insåg Hume att den goda styrelsen hänger på institutionerna mer än på personerna, ”*government of Law, not of Men*”. Han ser den engelska maktbalansen mellan kung och parlament som en garant för fred och frihet men är som reformist förhindrad att uttala sig alltför kategoriskt. Många av hans politiska essäer handlar om balansen mellan ”*authority*” å ena sidan och den ”*liberty*”, som utgör ”*the perfection of civil society*” å den andra. I diskussionen av faktorer som skulle kunna tänkas leda till republik i England infogar han några ord med innebörden att en sådan författning nog kunde vara acceptabel men avslutar ändå med en varning för äventyrliga nyheter. En långtgående försiktighet kan givetvis leda till starkt samhällsbevarande konsekvenser, men citaten visar att Hume inte rimligtvis kan klassificeras som konservativ på det teoretiska planet (Se excerpter ur *History of England i Essays*, 234ff. Se dock *Essays*, 221ff, med en utförlig presentation av en ideal författning. *Treatise*, 615. *Essays*, 19f, 31f, 56. Forbes 1975: 193ff, 227, 260ff. Höög 1999: 128. Haakonssen 1998: xxiv och xxviii).

”Inte kategoriskt” – men hur är det med Humes uttalanden om ägandet av egendom? Det är sant att han betraktar egendomsrätten som en konstitutiv del av ”rättvisa” och för en sentida läsare kan det synbarligen obefintliga utrymmet för distributiv rättvisa vara en stötesten och leda till att Hume placeras i det idékonservativa lägret. En positivt inställd läsare som Knud Haakonssen pekar på möjligheten att låta begreppet ”*property*” omfatta även rättigheter, egendom i den meningen att man äger dem, och Humes definition ”*Anything which it is lawful for him /a man/ and for him alone, to use*” ger kanske en sådan öppning. Viktigast är emellertid att det inte är en viss egendomsfördelning som

Hume pläderar för. Det handlar i stället om ett specialfall av hans reformism. Det centrala för Hume är att begreppet ”egendom” innefattar stabilitet i besittning och fasta regler för överföring. En omfördelning på andra kriterier, t.ex. förtjänst eller behov, skulle rasera den för kollektivet nyttiga institutionen. Ingenting i Humes resonemang står i vägen, i varje fall inte teoretiskt, för en annan fördelning av den tillgängliga egendomen i 1700-talets engelska samhälle, förutsatt att reglerna för rättvis överföring tillgodoses (*Treatise*, 360ff, 553ff, 566. *Morals*, 25ff, 31. Jämför dock en annan definition i *Morals*, 35. Haakonssen 1981: 13. Barry 1989: 169ff. Miller 1981: 65ff, 77).

Frågan om rättvisa och ägande är ingen bagatell vid bedömningen av Humes reformism. Om en bestämd social institution tillerkänns status av orubblighet, av ”absolut”, skulle det innebära att Humes reformism inte löper linan ut. Skulle Hume kunna acceptera en rättviseinstitution med ett annat huvudinnehåll än ägande? Jag tror inte att materialet tillåter något säkert svar på den hypotetiska frågan. Sannolikt är dock att Humes ”rättvisa” bör betecknas som – med Rawls’ term – ”ren proceduriell”, dvs. en rättvisa som bara föreskriver en procedur och som inte formulerar några kriterier för det önskade utfallet av proceduren (Rawls 1971: 85ff). Skulle Hume kunna acceptera en procedur med andra regler för överföring av egendom än dem som han själv skisserar? Denna hypotetiska fråga är ännu svårare att besvara. Möjligen kan man peka på att den dygd som är knuten till rättvisa är konstgjord (*artificial*) och det som är gjort med konst borde också kunna göras om med konst.

9

Humes historiefilosofi är en viktig del av hans filosofiska system. Livingston hävdar att Hume tillämpar en *covering-reason* teori, inte den positivistiskt präglade *covering-law* teorin (Livingston 1984: 30ff, 227ff. Höög 1999: 128). Det första alternativet betyder att historikern förklarar det historiska skeendet genom att klarlägga aktörernas motiv. Det andra innebär att hon eller han förklarar genom att påvisa lagbundenheter. Jag för min del skulle mot Livingston vilja säga att Hume arbetar med båda teorierna som utgångspunkt. I skildringen av det historiska skeendet skall historikern klarlägga orsaker och beskriva de lagbundenheter som verkar. Hume förbigår inte de historiska aktörernas motiv men motiv är för honom länkar i en kausal kedja. Inte bara historikerns arbete utan allt mänsklig samliv är beroende av den väl belagda hypotesen att människors handlingar i stor uträkning kan förutses. Om inte skulle vi leva i en värld där planmässigt handlande var omöjligt. I den meningen präglas historien och samhällslivet av ”*necessity*”, de täcks av lagbundenheter.

Men Hume är samtidigt en moraliserande filosof. Hur kan han vara det på ett konsistent sätt utan att förutsätta en fri vilja? Kan vi klandra en aktör om vi ser att hans handlingar är ofria? Humes svar är en parallell till hans avvisande av den radikala skepticismen när det gäller ”orsak–verkan”. Antagandet om lagbundet mänskligt handlande är fundamentalt för samspelet mellan människor men lika fundamentalt är vår möjlighet att klandra varandra vid omoraliska handlingar och det implicerar konstruktionen ”aktörer”, dvs. en frihet av vilja

mellan att handla och inte handla. Så ser Hume balansen mellan frihet och nödvändighet (*Treatise*, 449ff. *Understanding*, 119ff, 134. Årdal 1966, 87ff).

Balansen mellan nödvändighet och frihet skall präglade också historikerns arbetssätt. I beskrivningarna och förklaringarna av det historiska skeendet gäller *covering-law* men historikerns uppgift är inte slut med det, han skall också göra en rationell rekonstruktion av de överbringade institutionerna. Hume undviker att göra det genetiska misstaget. Orsaker och motiv i det förflutna skapar den överbringade institutionens form och innehåll. När historikern klarlägger detta ger han underlaget för att avgöra dess värde idag och skapar våra motiv för att bevara eller förändra. I den meningen tillämpar Hume en *covering-reason*-teori, historien och samhällslivet täcks av förnuft. Jag vill påstå att kombinationen av *covering-law* och *covering-reason* är ofrånkomlig för en reformist (Haakonssen 1981: 21. Forbes 1975: 70).

Historikerns tidsbundna utsiktspunkt är inte en brist utan själva poängen. Hume är historisk relativist. Relativist men inte subjektivist. Institutioner, seder och språk är orsaker av människor i en historisk process men står objektivt givna inför historikerns ”*point of view*”. En sådan utsiktspunkt är inte godtyckligt vald. Trots sin kritik av den klassiska naturrätten accepterar Hume begreppet ”*law of nature*” som beteckning på en genom historien framvuxen, mänsklig uppfinning. Hume var inte som Burke beredd att tillskriva vissa bestämda institutioner, t.ex. en ärftlig aristokrati, ett absolut värde, men han inser att frånvaron av absolut grund inte ofrånkomligen leder till subjektivism. Hume var relativist i meningen icke-absolutist (*Treatise*, 594, 632f. Haakonssen 1981: 43. Livingston 1984: 126ff. Norton 1982: 49, 309f. Barry 1989: 165).

Det är här viktigt att lägga märke till att ”objektivt” inte är samma sak som ”absolut” (Björklund 1976: 38f). Den naturrätt som Hume tog avstånd från innebar tanken att värden har skapats på samma sätt som världen. För Hume är värdena skapade av människor i en historisk process, men som de föreligger för historikern är de inte subjektiva. Hume är beredd att säga att de är effekter av naturlagar. Den här punkten är viktig för bedömningen av Humes påstådda utilitarism. Det framgår t.ex. av Mats Lundström att synen på Hume som utilitarist har ett klart samband med den värdesubjektivistiska tolkningen av honom (Lundström 1993: 176, 185).

Man stöter inte så sällan på författare som behandlar begreppsparen ”absolut” och ”objektivt” respektive ”relativt” och subjektivt” som inbördes synonyma. Vi tvingas därmed – som så ofta – att stå inför en dikotomi; vill vi argumentera för objektivitet kan vi inte samtidigt hävda relativism, och relativism å sin sida innebär oundvikligen subjektivism. Det här har lett till att en starkare innebörd av ”relativism” har trängt ut en svagare och rimligare innebörd. Enligt min mening är detta ett värdeslöst språkbruk. Det handlar i själva verket om två variabler. På den ena variabeln är värdena ”absolut” och ”relativt” och på den andra ”objektivt” och ”subjektivt”. En närmare granskning av den resulterande fyrfältaren visar att en ruta innebär ett otänkbart utfall: man kan inte hävda att omdömen om världen eller värden samtidigt är både subjektiva och absoluta, dvs samtidigt föremål för mitt godtyckliga val och byggda på en oomtvistlig och orubblig grund. Däremot är kombinationen ”objektivt”

och ”absolut” tänkbar. Tänkbar men inte nödvändig. För att kvalificera som ”objektivt” behöver ett omdöme inte en orubblig grund. Det krävs inte heller att omdömet skall visa sig vara sant eller att det skall bli allmänt accepterat. Vad som krävs är att det är formulerat på det omsorgsfulla sätt och med den avsikten att det skall kunna accepteras av alla. Vid granskningen ser vi också att ”absolut” implicerar ”objektivt”, men att den omvända implikationen inte gäller, samt att ”subjektivt” implicerar ”relativt” men inte omvänt.

Skälet till denna begreppsexercis är att jag vill hävda att Hume är – och utan klander kan vara – både objektivist och relativist. När han hävdar att historiska fakta och värden står inför historikern som objektivt givna förskriver hans sig inte åt ståndpunkten att de är oomtvistliga och orubbliga. De kan vara objektiva och ändå provisoriska på det popperska sättet. Det förefaller som om reformism förutsätter just det som vi ser hos Hume: värdena behandlas som relativa, som skapelser av människor i en historisk process, men samtidigt objektiva och reformarbetet tvingas att ta sin utgångspunkt i dem.

”*Customs*”, sederna, är för Hume produkter av kollektiv inläring. Men hans delvis kollektivistiska kunskapsteori är inte arationell. Produkten av den kollektiva inläringen kan bearbetas i en rationell rekonstruktion. Hume är historisk relativist och i det ligger ett krav på ansvarstagande. Historikern klarlägger orsakerna till institutionen men påvisar också dess funktion idag och lägger därmed grunden för vårt förhållningssätt till den. Den kausala analys historikern tillämpar på sitt material determinerar oss inte. Historikern har gett oss förutsättningen för att handla rationellt och därmed också att förändra de överbringade institutionerna. Mitt ställningstagande är inte determinerat av en historisk tradition eller av hemhörighet i ett kollektiv. Förnuftet är mitt och därmed det moraliska ansvaret för de institutioner som omramar mitt liv. Så vill jag för min del läsa Hume.

10

Ansvaret är mitt men inte bara mitt. Hume hävdade att alla institutioner och allt regerande ytterst bygger på en allmän opinion. Han tillmäter i själva verket opinionen en så definitiv roll att idén om egenintresset som en viktig drivkraft i samhällslivet ställs på huvudet – ”*though men be much more governed by interest, yet even interest itself, and all human affairs, are entirely governed by opinion*”. Tesen om opinionens allomfattande betydelse leder till slutsatsen att en fri debatt är omistlig för ett civiliserat samhälle. När människor träffas och samtalar sker det en ökning av ”*humanity*” och det skapas en förnuftigare och kunnigare opinion. ”*The genius of philosophy, if carefully cultivated by several, must gradually diffuse itself throughout the whole society*”. Hume såg det som sin uppgift som filosof att bidra till framväxten av en upplyst och sansad debatt. I en sådan debatt måste olika ståndpunkter få brytas mot varandra och i sitt författarskap prövade Hume ofta argument för och emot. I debatten är även obekväma tänkare nyttiga, säger Hume, ty de provocerar till en mera skärpt analys och kan på det viset föra åsiktsbildningen framåt. En viktig regel för det ideala samtalet är villigheten att erkänna att politiska frågor ofta är svårt

komplikerade och att den andra parten faktiskt kan ha rätt. Hume snuddar vid idén om det kritiskt-rationella samtalet, samtalet dit djärva idéer välkomnas men också utsätts för kritisk granskning och avfärdas om de inte håller måttet, samtalet där den skenbart destruktiva kritiken är ett medel att föra kunskapen framåt (*Essays*, 30, 93, 107, 206, 216. *Understanding*, 57. Höög 1999: 178. Popper 2001: 220ff, 44, 42f).

11

Ernest G. Mossner, som liksom många andra ser *Treatise* som Humes viktigaste verk, utnämner *Dialogues concerning Natural Religion* till det elegantaste (Mossner 1984: 22). Med tanke på Humes avbön för det första verket och på hans uttalade litterära ambitioner är det kanske en gest av respekt att ägna några avslutande rader åt *Dialogues*. Men jag gör det dock framförallt av ett annat skäl.

När jag läser vad andra författare skriver om Hume, kommer jag att tänka på dennes ord att vi är som speglar som reflekterar varandra. Hume tycks vara en spegel där varje författare – på frågan vem skönast i landet är – ser sin egen bild. Ligger man åt det empiristiska hållet finns det mycket att hämta i *Treatise*. Är man utilitaristiskt lagd kan man inte undgå att känna välbehag de otaliga gånger som Hume åberopar nyttan. Och postmodernisten noterar konversatören med de litterära ambitionerna. Jag inser att något liknande antagligen kan sägas om min uppsats. Nu har ju Hume försett oss alla med ett hjälpligt försvar. Var och en av oss är historikern som från sin utgångspunkt rekonstruerar de värden som finns i det Hume skrev för 250 år sedan.

Innebär det inte en förödande kritik att påstå att Hume är en spegel för vem det vara månde? Dilemmat gjorde sig påmint redan på de första sidorna av denna uppsats. Läsaren insåg att det inte finns något alldeles självklart svar på frågan om förnuftsens roll i Humes system. Jag tror att det förhåller sig på följande sätt. Upplysningsmannen Hume upptäckte en förödande svaghet i grunden för förnuftsstron. Detta stred mot hans innersta instinkter och känslor. Men han väjer inte. Han lyckas inte finna en riktigt god lösning på problemet och hans ståndpunkt kan därför te sig mångtydig. Den mångtydigheten har att göra med mitt tema. Hume är en skarp polemiker och det finns inte mycket av ödmjukhet gentemot meningsmotståndare, tvärtom, han bryter ofta mot den angenäma konversationsetikett. Men det finns en ödmjukhet i förhållandet till saken, till det problem som ligger framför honom. Den sortens ödmjukhet lär vara ett kännetecken för reformisten och den kan vi studera i *Dialogues*.

Dialogues är en dialog i klassisk stil och deltagarna är tre. Demea, vars namn väl är bildat av "demos", företräder den folkliga uppfattningen: det måste finnas en första orsak och ur detta antagande kan man dra ett antal bestämda slutsatser. Demea snuddar också vid ståndpunkten att en kritisk granskning av de religiösa föreställningarna är överflödig; det räcker att vara förvissad.

De övriga två deltagarna i samtalet, som har fått namn efter de antika filosoferna Cleanthes och Philo, båda med en knytning till stoicismen, avvisar samstämmigt stackars Demea, som intar en undanskymd roll i samtalet och uppen-

bart missnöjd lämnar det i förtid. Skälet till deras avvisande är att ståndpunkter i frågor om existensen av ett objekt och dess egenskaper aldrig kan nås aprioriskt. Bara observationer och generaliseringar av observationer kan leda till några slutsatser om Guds eventuella existens och egenskaper. Sedan är det emellertid slut med Philo och Cleanthes' enighet (*Dialogues*, 73ff, 101).

Cleanthes är en företrädare för upplysningsteologin. Världen är en så fint avstämd maskin att dess upphovsman om än i ofantligt mycket större skala måste likna de rationella konstruktörerna av vanliga maskiner. Den som hellre ser samhället som en organism än som en maskin och därmed litar mer på läkaren än på ingenjören, känner väl inte någon särskild sympati för tanken på en gudomlig ingenjörskonst. Philo invänder också att naturen inte bara erbjuder en bild av väl anpassade och funktionella delar utan i minst lika hög grad av disharmonier, kamp, lidande och ondska. Bilden av skaparen som en oändligt uppförstorad människa leder också till orimligheter; bland det som projiceras upp till en mångdubblad skala finns ju också våra allra sämsta passioner, t.ex. "a restless appetite for applause". Vad som efter Philos granskning återstår av Cleanthes' idé är, att orsaken till världens upphov sannolikt innehåller någon avlägsen analogi till mänsklig intelligens. Inför detta magra resultat kan vi inte annat än önska att himlen ville skingra en del av vår okunnighet genom "some more particular revelation". I de sista meningarna försäkrar visserligen Philo att skeptikern, inte dogmatikern, lägger grunden för en "sound behaving Christian", men man har svårt att tro att Hume har någon förhoppning om att himlen skall infria kravet på en avgörande uppenbarelse – vilket stöd skänker erfarenheten en sådan förhoppning? Vi minns hans argument mot tron på mirakler och med kravet på en uppenbarelse har han tydligen slagit in den sista spiken i kistan (*Dialogues*, 27f, 56, 64, 84 112f. Forbes 1975: 61ff. Norton 1982: 248).

När Philo har utvecklat detta till slut har Cleanthes länge tigit och vad skulle han ha kunnat tillägga? Ställer sig Hume här helt på skepticisomens sida? Genomgående i Humes filosofi finns motsättningen mellan de folkliga föreställningarna och de filosofiska, och av filosofer finns det två sorter: de som driver kritiken och abstraktionerna så långt att de är självförstörande och de som kan förena kritiken med konstruktivt tänkande i en anda av sunt förnuft. Detta schema skulle tala mot den destruktive Philo och faktum är att dialogens berättare, trots den förkrossande argumentation han lägger i Philo mun, ändå avslutar med de beskedliga orden att Cleanthes kommit närmast sanningen (*Dialogues*, 111ff). Det finns inte ett spår av motivering för detta domslut och kanske är det påhängt av säkerhetsskäl? Använder Hume denna framställningsteknik för att maskera sin egen förargelseväckande åsikt i den teologiska sakfrågan? Eller är det en tilltro till de kristna föreställningarnas sociala nytta som föranleder Hume att trots allt ge segerkransen till förloraren? Dock finns det i texten inte ett ord om att de religiösa föreställningarna av hänsyn till nyttan bör fredas från kritik. Rationalisten Hume tar till slut hem spelet. Och tur är det, annars hade han varit en dålig reformist.

Litteratur

Skrifter av Hume

- A treatise of human nature.(1739-40) Edited with an introduction by Ernest. C. Mossner. St Ives: Penguin. 1984.
- An abstract of A treatise of human nature (1740), inkluderad i Flews utgåva av *An enquiry concerning human understanding*.
- An enquiry concerning human understanding (1748). Edited /with an introduction/ by Anthony Flew. Chicago and La Salle: Open Court. 2000.
- An enquiry concerning the principles of morals (1751, 1777). Edited /with an introduction/ by John B. Stewart. La Salle: Open Court. 1966.
- Political essays (= Essays and treatises on several subjects 1741-1757, 1777). Edited /with an introduction/ by Knud Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.
- The history of England, utdrag av vissa avsnitt i Haakonssens utgåva av *Political essays*.
- My own life (1777), inkluderad i Flews utgåva av *An enquiry concerning human understanding*.
- Dialogues concerning natural religion (1779). New York: Amherst. 1989.

Övrig litteratur

- Årdal, P S, 1966. *Passion and value in Hume's Treatise*. Alva, Scotland: Edinburgh University Press.
- Barry, B, 1989. *Theories of justice*. London: Harvester-Wheatsheaf.
- Björklund, S, 1976. *Politisk teori*. 4.uppl. Lund: Aldus.
- Bohlin, H, 1997. *Groundless knowledge. A Humean solution to the problem of scepticism*. Stockhohn: Almqvist & Wiksell International.
- Flew, A, 2000. *Introduction to An enquiry concerning human understanding*.

- Forbes, D, 1975. *Hume's Philosophical Politics*. Trowbridge & Esher: Cambridge University Press.
- Haakonssen, K, 1981. *The science of a legislator. The natural jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, K, 1998. *Introduction to Political essays*.
- Hayek, F.A, 1982. *Law, legislation and liberty. A new statement of the liberal principles of justice and political economy*. Vol. 1–3. London: Routledge & Kegan Paul.
- Höög, V, 1999. *Upplysning utan förnuft. Begär och frihet hos Thomas Hobbes, John Locke, David Hume och Montesquieu*. Stockholm: Symposion.
- Livingston, D, 1984. *Hume's philosophy of common life*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lundström, M, 1993. *Politikens moraliska rum En studie i F. A. Hayeks politiska filosofi*. Acta Universitatis Upsaliensis. Stockholm: Almqvist & Wiksell (i distribution).
- Miller, D, 1981. *Philosophy and ideology in Hume's political thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Mossner, Ernest G, 1984: *Introduction to A treatise of human nature*.
- Norton, DF, 1982. *David Hume. Common-sense moralist, sceptical metaphysician*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Popper, K, 2001. *The world of Parmenides. Essays on the presocratic enlightenment*. Bury St Edmunds, Suffolk: Routledge.
- Popper, K, 1974. The problem of induction. i: *The Philosophy of Karl Popper*. The Library of living philosophers Volume XIV Book II. La Salle, Ill.: Open Court.
- Rawls, J, 1971. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Smith, N K, 1941. *The philosophy of David Hume: A critical study of its origins and central doctrines*. Oxford: Clarendon.
- Stewart, JB, 1966. Introduction till utgåva av *An enquiry ... morals*.