

Sivilisasjonens sårbarhet

PETTER NAFSTAD

Sivilisasjonens sårbarhet

David Humes analyse av samfunnsmessig utvikling

Universitetsforlaget

© Petter Nafstad 2017.

Boken ble første gang utgitt i 2017 på Universitetsforlaget.

Materialet i denne publikasjonen er utgitt som Open Access /Åpen tilgang og er omfattet av åndsverklovens bestemmelser og Creative Commons-lisens CC-BY 4.0. Lisensen Creative Commons CC-BY 4.0 gir tillatelse til å kopiere, distribuere og spre verket i hvilket som helst medium eller format og til fritt å bearbeide materialet for hvilket som helst formål, inkludert kommersielle. Lisensgiver kan ikke kalle tilbake disse frihetene så lenge du respekterer disse lisensvilkårene. For slik spredning og bearbeiding gjelder følgende vilkår: Du må oppgi korrekt kreditering og en henvisning til lisensen, samt indikere om endringer er blitt gjort. Du kan gjøre dette på enhver rimelig måte, så lenge det ikke kan forstås som at lisensgiver godkjenner deg eller din bruk av verket. Du kan ikke på noen måte hindre andre i å gjøre noe som lisensen tillater.

Boken er utgitt med støtte fra Universitetet i Tromsø ved Fakultet for humaniora, samfunnsvitenskap og lærerutdanning, Institutt for Filosofi og førstesemesterstudier og Universitetsbiblioteket.

ISBN trykt utgave: 978-82-15-02-941-2

ISBN elektronisk pdf-utgave: 978-82-15-02-942-9

DOI: 10.18261/9788215029412-2017

Henvendelser om denne utgivelsen kan rettes til:

post@universitetsforlaget.no

www.universitetsforlaget.no

Omslag: Universitetsforlaget

Sats: Laboremus Sandefjord AS

Innhold

SAMMENDRAG	7
FORKORTELSER	8
INNLEDNING	9
KAPITTEL I	
HUMES POLITISKE ANALYSE – AUTORITET, TILSLUTNING OG BALANSE ..	13
Regjering, rettferdighet og konvensjoner	18
Balanse og endret balanse	25
Ideologier og fanatisme	29
Motgiften til ideologisk fanatisme – opplysning	39
Frihet	42
KAPITTEL II	
FRA STATSØKONOMI TIL NASJONALØKONOMI.	
HUMES POLITISKE ØKONOMI	48
Handelssamfunnet	53
Penger	56
Arbeid	60
Det statsøkonomiske argumentet	62
Statsøkonomi og utenrikshandel	65
Overskuddsproduksjon (luksus)	66
Konklusjon	70
KAPITTEL III	
DET SOSIOKULTURELLE SYSTEMET	
– KODER FOR ATFERD OG SAMHANDLING	72
Begrepsverktøy	73
Endrede gjenstander og koder for stolthet	77
Endrede arenaer for sammenlikning – urbanisering	80
Sekularisering av sivil sosial samhandling	85
Filosofi	90
AVSLUTNING	93
LITTERATUR	97

Sammendrag

Boken framstiller og tolker den skotske filosofen og historikeren David Humes teori om grunnlaget for samfunns utvikling fra barbari til sivilisasjon og for opprettholdelse av siviliserte samfunn. En analyse av utvikling og bevaring av sivilisasjon bør, ifølge Hume, følge tre dimensjoner, en politisk, en økonomisk og en som angår sivilsamfunnet. Bokens tre hoveddeler analyserer derfor Humes behandling av disse tre samfunnsmessige områdene. Humes eksempel på vellykket samfunnsmessig utvikling fra barbari til sivilisasjon er England, men han mener også at analyse av engelsk fortid og samtid gir en mer generell forståelse av siviliserende prosesser. Også vellykkede siviliserte samfunn inneholder desintegrerende krefter og dermed potensialer for tilbakefall til ikke-siviliserte tilstander. Et eksempel på slike er radikaliserede religiøse og politiske ideologier. Kildegrunnlaget er hovedsakelig Humes *The History of England* og hans mange essays om samtidige forhold.

NØKKEWORD David Hume | ideologier | sivilisasjon | politiske konvensjoner | sosial dynamikk | handelssamfunnet

ABSTRACT The book describes and interprets the Scottish philosopher and historian David Hume's theory of the basis of a society's development from barbarism to civilization and for the maintenance of a civilized society. An analysis of the development and maintenance of civilization should, according to Hume, be conducted along three dimensions, a political, an economic and one concerning civil society. Therefore, the three main parts of the book analyses Hume's treatment of these three social spheres. Hume's example of a successful development from barbarism to civilization is England, but he also means that an analysis of English past and present will yield a more general understanding of civilizing processes. However, even civilized societies contain disintegrating forces and therefore potentials for regression to non-civilized conditions. An example would be radicalized political and religious ideologies. The sources are mainly Hume's *The History of England* and his many essays on contemporary English conditions.

KEYWORDS David Hume | ideologies | civilization | political conventions | social dynamics | commercial society

Forkortelser

H	The History of England
E	Essays. Moral, Political and Literary
T	A Treatise of Human Nature
DNR	Dialogues Concerning Natural Religion
NHR	Natural History of Religion
EHU	Enquiries concerning Human Understanding
EPS	An Enquiry concerning the principles of Morals
WN	The Wealth of Nations

Innledning

De fleste som leser eller studerer filosofi vil antakelig forbinde navnet David Hume med bøkene *Treatise of Human Nature* og *Enquiries*. Det er uten tvil gode grunner til det. En filosofistudent som ikke verdsetter disse hovedverkene i europeisk filosofi vil ikke forstå Humes betydning for filosofihistorien og heller ikke betydningen av Humes senere mer historiske og politiske arbeider.

Ambisjonen i denne boken er imidlertid å se Humes *Essays*, hans *History of England* og i noen grad de to tekstene hans om religion som deler av et sammenhengende prosjekt. Essensen i dette prosjektet er å analysere betingelsene for utvikling av siviliserte samfunn, slike samfunns strukturelle elementer, deres historiske og samtidige forutsetninger og den begrepsmessige og metodologiske måten vi kan forstå dem på. Det er en underliggende antakelse hos Hume at siviliserte samfunn er sårbare konstruksjoner. De inneholder elementer som, dersom de ikke blir holdt i sjakk, truer med å kaste dem tilbake til barbariske tilstander. Derfor er det viktig å identifisere potensielt desintegrerende krefter i menneskenaturen og i menneskelig samhandling. Problemet omkring samfunns potensielle sammenbrudd har vært tema for sentrale filosofiske arbeider også før Hume, ikke minst fra Platon (*Staten*) og Thomas Hobbes (*Leviathan*). Om vi leter etter en slags filosofihistorisk linje kan vi derfor plassere Hume i en filosofisk tradisjon. De svarene han gir, og mer generelt tilnærmingen hans til faren for desintegrasjon peker imidlertid mer fram mot samfunnsvitenskapelig metodologi enn tilbake til en filosofisk kanon.

Humes intellektuelle virke faller sammen med det som kalles «den skotske opplysningstiden» (the Scottish Enlightenment). Dette var en periode med nyskaping innenfor en rekke områder, vitenskap, økonomi og filosofi. Filosofien var i stor grad rettet mot moralfilosofiske spørsmål og emner som angikk samfunnsutvikling og framskritt. Sentrale navn, i tillegg til Hume, var Adam Smith, Adam Ferguson, Dugald Stewart og andre. I denne sammenhengen trenger vi ikke å gå inn på de enkelte aktørene. Det er tilstrekkelig å framheve noen generelle karakteristika ved den skotske filosofiske samfunnstenkningen i perioden for på den måten å sette Hume inn i den konteksten som ble utgjort av samtidens intellektuelle klima.

Hele den europeiske opplysningsbevegelsen sto i framskrittets tegn, brudd med en fortid preget av samfunn med undertrykkende sosiale hierarkier og fordummende fordommer og overtro. Det er også karakteristisk for den skotske varianten.

Det som skulle fordrive mørket var kunnskap, vitenskap og fornuft. Kunnskap og vitenskap – om hva? For de skotske intellektuelle kom kunnskap om mennesket og om samfunnet til å få en særlig sentral plass. David Hume er karakteristisk i så måte. Ambisjonen hans i ungdomsverket *A Treatise of Human Nature* var, som kjent, å legge grunnlaget for en «vitenskap om mennesket» (a Science of Man). Det er min påstand at han i de senere arbeidene anvendte de innsiktene og de begrepsredskapene som han mente å ha kommet fram til for å forstå mennesket i sosial samhandling gjennom skiftende historiske omstendigheter. I dette arbeidet bryter han med enkelte utgangspunkter som kjennetegnet den kontinentale opplysningsfilosofien, men som kom til å prege skotsk «samfunnsfilosofi». Det kanskje viktigste angår utgangspunktet for å forstå historiske og sosiale hendelser. Ikke bare kontinental, men også engelsk (Hobbess, Locke) filosofi tok individet som utgangspunkt for å forstå kollektive fenomener. For Hume er samfunnsdynamikk forståelig med utgangspunkt i menneskelige institusjoner. Om vi skal forstå hvorfor samfunn endrer seg fra å være primitive og barbariske til å bli mer siviliserte må vi forstå de dynamiske konsekvensene som er innebygd i institusjonene og i samspillet mellom dem. Hume er ikke den eneste samtidsskotten som tenker på denne måten. Vi finner den samme tilnæringsmåten hos blant andre Adam Smith og Adam Ferguson. For Hume er institusjoner ulike former for konvensjoner. Dette kommer vi tilbake til nedenfor. Det å oppfatte institusjoner som konvensjoner innebærer at institusjoner ikke er uttrykk for naturlige ordninger. Dermed er naturretten avvist. Det samme gjelder teorien om at ordnede samfunn og stater oppstår som resultater av ulike former for kontrakter. Institusjonene, herunder staten og rettferdighetsforestillinger, har en sosialhistorie, de er ikke oppstått som følge av fornuftsinnsikter om hva som egentlig er sant eller rett.

Den skotske opplysningstenkningen er også kjennetegnet av en historisk orientert tilnærming til å forstå menneske og samfunn. Og historien tenkes som noe som typisk består av en serie faser eller perioder. Adam Smith gir eksplisitt uttrykk for dette, særlig i *The Wealth of Nations* (WN V. I. a og b). Ifølge Smith kan samfunnshistorien typisk deles inn i fire faser eller perioder, jegersamfunnet, gjetersamfunnet, jordbrukssamfunnet og handelssamfunnet. Grunnlaget for klassifikasjonen er altså måten som samfunnet forsørger seg på. Hovedpoenget i denne sammenhengen er at det økonomiske grunnlaget for opprettholdelsen av samfunnet setter grenser for de øvrige sektorene av det sosiale livet, for eksempel rettsforestillinger (Jfr. Smith. *Lectures of Jurisprudence*) og organisering av forsvaret. Vi skal ikke gå videre på omtalen av Smith her. Hovedpoenget er å illustrere at det fins en måte å tenke samfunn som en suksessiv rekke av formasjoner der de ulike samfunnsaktivitetene er vevd sammen i en helhet. Det er viktig å være opp-

merksom på denne tankemåten når vi skal forstå Hume. Hume tenker historien som en utvikling fra primitive til avanserte, fra barbariske til siviliserte samfunn. Og innenfor hver samfunnsformasjon henger de ulike delene av samfunnslivet sammen i et hele. Skikker og atferdskoder, systemer av politisk makt og politisk tilslutning, måter å reprodusere samfunnet materielt, oppfatninger om rett og galt og så videre. I boka *The Natural History of Religion* setter Hume de ulike religionsformene i sammenheng med samfunnets utviklingsnivå.

Humes tilnærming er blant annet et forsøk på å svare på følgende spørsmål: Langs hvilke dimensjoner skjer utviklingen fra barbari mot sivilisasjon? Jeg mener at svaret hans er at dette skjer langs en politisk, økonomisk og en sosial dimensjon. Det neste spørsmålet er hva det er som bestemmer en slik utvikling. Svaret på det er konvensjoner og kausale mekanismer. Et tredje spørsmål er hvordan vi kan opprettholde siviliserte samfunn og hindre at det faller tilbake til barbariske forhold. Mange av Humes essays kan leses som klarlegging av det innenfor ulike områder.

I overensstemmelse med dette er denne boken delt inn i tre deler:

1. Humes politiske analyse.
2. Humes politiske økonomi.
3. Hume om sivilsamfunnet.

Ett hovedelement i Humes politiske analyse angår sosialdynamikken i utviklingen innenfor autoritets- og lojalitetssystemer. Et annet element dreier seg om den rolle balanse og endret balanse har i politiske prosesser. Bak disse to elementene ligger den rollen Hume tilskriver menneskelige konvensjoner. Med «konvensjoner» menes mer eller mindre institusjonaliserte rammebetingelser for atferd, samhandling og sosial orden som har en form for utbredt aksept i et samfunn og som tilskrives ulike grader av moralsk kvalitet.

Humes politiske økonomi handler, grunnleggende sett, om forutsetningene for optimal økonomisk utvikling forstått som ekspansjon av den nasjonale (i motsetning til statlige) økonomien. Generelt henger denne sammen med utviklingen av et markedsbasert system for produksjon, fordeling og konsum.

Det jeg kaller Humes teori om sivilsamfunnet handler om uformelle atferdskoder og normer for sosial samhandling.

Langs disse tre dimensjonene er hovedsaken å forstå utviklingen innenfor endrede former for menneskelig samhandling.

Primærkildene mine vil være en del av Humes senere verker, *Essays. Moral, Political and Literary*, *The History of England*, *The Natural History of Religion*

og *Dialogues Concerning Natural Religion*. Selvsagt vil også *Treatise* og *Enquires* i noen grad tjene som kilder.

Etter at jeg hadde fullført dette manuskriptet kom jeg over en artikkel av Thomas W. Merrill som inneholdt denne passasjen som jeg fullt ut slutter meg til (Merrill, 2005):

The History of England as a whole is an understudied text of modern origins, a narrative of the genesis of liberal institutions and the public opinion that underlies them. The main pillars of this political modernity include a system of modern states; a civilization of manners, commerce, and politeness; and, above all, the subordination of religion to the ends of civil society.

Som tittelen på boka antyder, er det et hovedsynspunkt hos Hume at sivilisasjon er en sårbar sosial konstruksjon. Når jeg har valgt å skrive om dette er det vel rimelig å spørre om dette har noen relevans for oss i dag. De fenomenene han analyserer ligger jo tross alt noe tilbake i tid. Ifølge Hume er imidlertid radikaliserende politiske ideologier og religiøse dogmer en potensielt tilbakevendende kilde til atferd som truer sivilisert samhandling. Er dette riktig? Har vi ikke nå nådd en tilstand der sivilisasjon er noenlunde stabilisert? Enkelte av oss som hører og leser nyheter fra Midtøsten, Paris, Brussel og så videre er ikke 100% overbevist om det. Det er heller ikke så lenge siden en kulturnasjon som Tyskland tok en noe uheldig vending.

Jeg vil også forsøke å vise at Hume tillegger språkbruken i det politiske og øvrige offentlige rom en selvstendig dynamisk betydning, altså betydning for hvordan samfunnsmessige prosesser vil forløpe. Han bruker ofte begreper som «høflig», «tolerant» og «rimelig» for å betegne språk som er egnet til å skape likevekt og kompromisser. Jeg trenger ikke utdype hvorfor dette fremdeles er en utfordring i mange sammenhenger.

Blant annet av disse grunnene tror jeg vi har noe å lære av Humes analyse av noen grunnbetingelser for sivilisert samhandling og konfliktløsning.

En stor takk til Universitetsbiblioteket og Universitetet i Tromsø for publiseringsstøtte.

Kapittel I

Humes politiske analyse – autoritet, tilslutning og balanse

Målet med dette kapittelet er å rekonstruere en politisk vitenskap ut fra Humes ulike skrifter om samtidige og historiske prosesser spesielt med utgangspunkt i det begrepsapparatet han anvender for å forstå disse prosessene. En av flere ambisjoner er å klarlegge hva det er, ifølge Hume, som kjennetegner en prosess som en *politisk* prosess. Hva slags logikk har slike prosesser og, ut fra det, hvordan kan vi utarbeide begrepsmessige redskaper som kan anvendes til å forstå faktiske politiske prosesser? En grunnleggende antakelse vil være at Humes tilnærming til det politiske feltet består i å utarbeide begrepsmessige redskaper som kan anvendes til å forstå slike prosesser fra fortid og samtid snarere enn å gi rasjonelle grunner for bestemte former for konstitusjonelle ordninger eller å forsvare bestemte politiske ideologier.

For Hume handler politisk vitenskap om betingelsene for at ulike interessegrupper eller maktsentra skal kunne koordinere handlingene sine, skape kooperative handlingssystemer og måter å løse interessekonflikter på. Følgelig er det også en vitenskap om de betingelsene og fenomenene som typisk truer koordinering og samarbeid. For Hume er også politisk vitenskap en del av en mer omfattende teori om betingelsene for å danne og opprettholde et sivilisert, i motsetning til et barbarisk, samfunn. Etersom sivilisasjon er å foretrekke framfor barbari, er teoridannelsen hans også normativ. Det normative aspektet er ikke minst tydelig i påstanden hans om at også siviliserte samfunn har innebygd strukturelle farer for tilbakefall til barbari.

Humes fokus er på å forstå den politiske situasjonen og prosessene i England. For ham representerer disse et paradigmeeksempel på framveksten av et sivilisert samfunn fra en barbarisk fortid via absolutte monarker, borgerkrig og en samtid som arvet fortidens politiske spenninger, men som har utviklet mekanismer for å nøytralisere og balansere disse spenningene.

Parameterne for sivilisasjon er (1) et rettferdig styresett (the rule of justice), (2) politiske institusjoners stabilitet, (3) en sosio-kulturell sfære som muliggjør likevekts-orienterte interesseforhandlinger og (4) balanse mellom sterke, mektige, sosiale aktører. Narrativen om og analysen av historiske og samtidige politiske

prosesser og fenomener har typisk en formal struktur som følger en slags vurdering og evaluering av slike langs disse parameterne. Det er særlig i *The History of England* og *Essays* at vi finner anvendelse av denne analysemåten.

Humes behandling av politiske relasjoner i *Treatise* er svært kortfattet og begrenset. Etter å ha avvist teorien om at politiske relasjoner har sin opprinnelse i en kontrakt, består den av 28 sider som stort sett inneholder refleksjoner over det han kaller «allegiance». Det er vanskelig å finne et norsk ord som fullt ut dekker betydningen av denne termen. I Humes kontekst betegner den det forholdet at en gruppe mennesker anerkjenner en annen persons eller en annen gruppes rett til å styre den og dessuten at de føler en form for lojalitet overfor disse. I mangel av en bedre term velger jeg å oversette det med «politisk tilslutning». De fremste spørsmål er disse: Hvorfor gir folk, under bestemte omstendigheter, sin politiske tilslutning til ledere, herskere? Hva slags mekanismer er det som virker når folk gir sin politiske tilslutning til noen i stedet for til noen andre? Hvilke egenskaper er det som bestemmer denne tilslutningens retning og styrke? Politisk tilslutning står i et relasjonelt forhold til autoritet. De som oppnår tilslutning har autoritet og de har det i samme grad som tilslutningen blir gitt. Tilslutning og autoritet er to sider av samme mynt.

På tross av et relativt snevert fokus har de relevante kapitlene i *Treatise* noen kvaliteter som bringer oss inn mot kjernen i Humes politiske teori. For det første, «politisk tilslutning» og «autoritet» er begrepsmessige redskaper for å analysere empiriske prosesser der makt står på spill. For det andre, faktiske endringer av systemene der det blir gjort krav på tilslutning og autoritet, utgjør viktige dimensjoner i endringsprosessene som leder fra barbari til sivilisasjon. Undersøkelse av årsakene til slik endring er derfor en viktig del av analysen av politiske prosesser. For det tredje, den lar oss se visse ideologier og handlingsmønstre som utfordringer av autoritet og grunnlag for tilslutning. Slike utfordringer, og responsene på dem, utgjør, slik Hume ser det, nerven i politiske prosesser. For det fjerde, den tydeliggjør Humes overbevisning om at politiske forpliktelser og politisk makt ikke har grunnlaget sitt i naturlige plikter og rettigheter. Slike plikter grunner i konvensjoner som i ulike grader tilpasses endrede omstendigheter og at politiske maktkamper ofte involverer konkurrerende konvensjoner.

Det som er sagt her innebærer at politiske relasjoner, for Hume, tenkes som vertikale strukturer. Det betyr ikke at horisontale relasjoner er uviktige. Hume analyserer imidlertid slike som sosiale eller økonomiske relasjoner mellom individer og interessegrupper.

For sikkerhets skyld: Det fins systemer av tilslutning og autoritet også i ikke-politiske systemer. Politikk og politisk makt er ikke universelle betingelser for

menneskelig sosialt liv. Hume antar at det har vært perioder da mennesker levde uten stater men med systemer av tilslutning og autoritet som gjorde koordinert samhandling mulig. Under slike før-politiske forhold vil autoritet og tilslutning tilta i styrke under ekstraordinære omstendigheter, typisk krig (*E.* s. 469). På et visst trinn i utviklingen av befolkningssmengde og kompleksitet vil imidlertid slike beslutnings- og samhandlingssystemer endres til mer permanente politiske strukturer. Derfor kan politiske systemer betraktes som autoritets- og tilslutnings-systemer som omfatter relativt store befolkningsgrupper med relativt komplekse samhandlingssystemer. Og etter hvert som de politiske systemene blir mer utviklet vil tilslutning og autoritet bli basert på konvensjoner som blir godtatt som «konstitusjonelle», det vil si at de aksepteres som gjeldende spilleregler for politisk handling. Konstitusjonelle regler definerer de legitime rammene for aktørens handlingsrom. I Humes analyse av Englands politiske historie utgjør Magna Carta og arvelig monarki de sentrale konstitusjonelle konvensjonene. Begge har høy status og kan derfor henvises til som grunner til autoritet. De har også en tendens til å skape balanse mellom ulike maktsentra og dermed også til å stabilisere kooperative systemer. I Humes analyse er fordelene med konvensjonen arvelig monarki at den gjør suksessjonsprosesser mer forutsigbare. I samfunn som mangler konstitusjonelle konvensjoner som setter suksessjonsregler, vil sannsynligvis herskerens død destabilisere systemet. Suksessjon hadde vært et kritiske punkter i perioder av engelsk historie. Dette utgjør et hovedtema i Humes behandling av tidlig engelsk historie (Jf. Sabl, 2012). I tilfelle der suksessjon har vært uproblematisk, for eksempel fra Elisabeth I til James I, framheves dette som spesielt, viktig, men ikke selv-sagt. I *Essays* gir Hume levende eksempler på suksessjonsproblemer i andre områder og perioder, ikke minst under Romerriket (*E.* s. 18).

Legitimiteten i arvelig monarki er betinget av denne konvensjonens evne til å skape og opprettholde stabilitet og forutsigbare suksessjoner. Dette blir godt illustrert i essayet *Of the protestant succession*. Prinsippet om arverett til tronen ble brutt under *The Glorious Revolution* i 1688 med avsettelsen av den siste stuartmonarken, James II og innsettelsen av William of Orange. Problemstillingen i essayet er hvorvidt Charles Edward Stuart, sønnesønnen til James II fremdeles hadde et legitimt krav på den engelske tronen slik han ville ha hatt ut fra prinsippet om arvelig monarki. Alternativt, hadde omstendigheter og senere hendelser gjort det mer hensiktsmessig å fortsette den arvelinjen som ble etablert som den hanoverianske ved anerkjennelsen av *The Bill of Rights* (1689) gjennom anerkjennelse av de parlamentariske privilegiene som tidligere hadde vært omstridt? Etter en drøftelse pro aut contra konkluderer Hume i favør av det siste alternativet. Uten å gå i detaljer omkring denne drøftelsen, viser den at konstitusjonell rett til autoritet

avhenger av to forhold. Det ene er den relevante konvensjonens nytte i forhold til det politiske systemets stabilitet. Den andre er knyttet til det Hume kaller «opinion». Det norske ordet «opinion» dekker faktisk ganske godt betydningen av denne termen. Det dreier seg om oppfatningene og verdiene til de som gir et politisk system tilslutningen sin, deres tilbøyelighet til å ha tillit til de konstitusjonelle ordningene. Jeg kommer tilbake til begrepet «opinion» nedenfor.

For Hume er analyse av den politiske sfæren en analyse av slike historiske og samtidige systemer av autoritet og tilslutninger og om betingelsene for endring av slike. Store populasjoner inneholder ulike interessegrupper og ofte ideologiske grupper med varierende grad av makt, innflytelse og aspirasjoner. Måten de manøvrerer for å fremme slike interesser og synspunkter er vesentlige deler av den måten politiske prosesser fungerer på. Det å forstå aspirasjoner, rammebetingelser og handlingsmønstre er derfor en del av å forstå det politiske systemet. Systemene av autoritet og tilslutning kommer til uttrykk i institusjoner. Institusjonene er, på sin side, et uttrykk for konvensjoner.

Politiske systemer er, slik Hume ser det, virkelige eller potensielle interessekonflikter eller ideologiske konflikter mellom grupper. Slike grupper kan betraktes ut fra synsvinkelen konkurrerende krav på autoritet og derfor også tilslutning. Forholdet mellom slike krav er enten balansert eller, i varierende grad ubalansert. I denne sammenhengen betyr ikke «balansert» samme vekt i to vektskåler. Det betyr at ingen av partene har makt til eller interesse av å destabilisere selve systemet. På hver side er det en tilnærmet balanse mellom makt og aspirasjoner. Hvis man setter en verdi på makten og aspirasjonene, er ratioen for hver gruppering 1:1. Annerledes uttrykt, de dominerende konvensjonene som regulerer politisk autoritet er så sterke og de maktrelevante ressursene er distribuert på en slik måte at ingen part har realistiske utsikter til vinning ved å utfordre dem.

For eksempel, under Tudorregimet var monarkiets vektskål betydelig tyngre enn noen annens. Det var imidlertid ingen annen gruppe som var i stand til eller hadde interesse av å putte mer vekt i sin egen vektskål. Krav om autoritet var i likevekt med aksept av plikt til tilslutning. Balanse er, ifølge Hume, å foretrekke forutsatt at visse tilleggsbetingelser er oppfylt. Én grunn til det er at den skaper rammebetingelser der det er lettere for alle parter å følge likevektstrategier i politisk så vel som sivil samhandling. Evne til å skape rammebetingelser for likevektsløsninger ser ut til å være nøkkelt kriteriet for politisk håndverk.

Det som er sagt så langt antyder at en side ved analyser av politiske systemer faller i to grupper. De er enten undersøkelser av forutsetningene for balanserte situasjoner, eller de er analyser av årsakene til endret balanse. Det ser ut til å innebære at politisk analyse, for Hume, rett og slett består i å måle forholdet mellom

makt og ambisjoner og å sammenlikne dette forholdet hos ulike grupper. Og, som sagt, dette er en viktig side ved Humes tilnærming til politisk analyse.

Resultatet av slik analyse må imidlertid også måles mot to viktige parametre for sivilisasjonsnivå. Disse er graden av rettferdighet (rule of justice) og betingelsene for likevekts-orientert samhandling og forhandling, kort sagt muligheten for å imøtekomme behovet for koordinering, samarbeid og konfliktløsning. Selv om makt, det vil si forhandlingsfordeler og mulighet til å bruke utpressing og vold, er grunnleggende interaksjonsmedier i politiske prosesser, er det et tegn på sivilisasjon når disse veies opp mot kostnadene ved å sette mulighetene for koordinering og samarbeid i fare. Villigheten til å løpe slik risiko varierer med flere faktorer. Av disse er graden av fanatisme (Humes term er «enthusiasm») særlig viktig. Det kommer jeg tilbake til.

Humes politiske filosofi har en innfallsvinkel til politiske prosesser som er ulik den hans forløpere, blant andre Thomas Hobbes og John Locke, hadde. For Hobbes og Locke handlet politisk teori i stor grad om konstitusjonelle ordninger basert i naturlige rettigheter som var tilgjengelig for fornuften. Staten ble forstått innenfor et begrepsapparat som er et derivat av rasjonell legal terminologi som, på sin side var atskilt fra og logisk forut for den politiske sfæren. Først rasjonell rett, så legitim stat!

Humes tilnærming innebærer at politiske prosesser bør betraktes som tilhørende en separat sfære av menneskelig samhandling, ikke som et område som faller inn under rettslogikk, selv om politiske prosesser ofte blir dekorert med dette. Christopher Berry (Berry, 1997. s. 127-8) omtaler endringen i måten å forstå politisk makt på som en dreining mot en mer «sosiologisk», mindre konstitusjonalistisk tenkemåte. Berry hevder at dette er ganske gjennomgående for hele den skotske opplysningsbevegelsen. Det er riktignok sant at konstitusjonelle ordninger spiller en viktig rolle i Humes politiske narrativ. Slike ordninger er imidlertid ikke rasjonelle konstruksjoner, men menneskelige konvensjoner (mer om dette nedenfor). Noen slike konvensjoner, i England for eksempel arvelig monarki og parlament, blir en stabil og sterk del av folks tenkemåte. Disse kan få status av konstitusjonelle konvensjoner (Jf. Sabl, 2012, kap. 4), det vil si at de definerer rammebetingelsene for politisk handling hos de ulike aktørene. Genealogien deres er likevel mer ustabile og tilfeldige tilslutningsobjekter. De er ikke noe man har tenkt seg fram til fra scratch. Andrew Sabl (Sabl, 2012) sammenlikner Humes behandling av førsiviliserte politiske systemer med Thomas Schellings begrep om «focal points» det vil si noe eller noen som av en eller annen grunn samler folks felles oppmerksomhet og fungerer som koordinerings- og samarbeidspunkter.

Det er en systematisk sammenheng mellom Humes kortfattede bemerkninger i *Treatise* og det monumentale verket *The History of England*. På mange måter er *History* en anvendelse av den tilnæringsmåten han anvender i det tidlige verket. I tillegg ligger begreper som forestillinger (imagination), konvensjoner og opinion til grunn for fokuset.

Vi kan lese *History* som Humes politiske analyse av en lang serie hendelser. Verket er i realiteten Englands *politiske* historie. I stor grad er den en behandling av periodene til rekken av monarker, og verket er organisert i deler som suksessivt dekker disse periodene. Hver del begynner gjerne med omstendighetene rundt tronfølgene og mye av fokuset etterpå er på de ulike konfliktene mellom kongen og andre maktsentra, baroner, parlament, kirke, folkelige fraksjoner, trusler fra andre stater og andre tronpretendenter. Om vi ser på de typene hendelser som Hume konsentrerer seg om vil vi kunne få en dypere forståelse for de begrepsmessige redskapene han bruker i sine politiske analyser og for måten han anvender dem på. Det kan samtidig gi oss tilgang til hva det er, etter hans oppfatning, som etablerer fenomener og prosesser som *politiske* fenomener og prosesser, politikkens «operatorer» (for å bruke en analogi til logiske operatorer i formallogikk). Da vil vi kunne få øye på Humes versjon av politiske begivenheters formale struktur.

Da Hume begynte å skrive *History* startet han med stuartperioden. Den fortellingen han gir av tiden til James I og Charles I er et paradigmeeksempel på politisk spenning forårsaket av endret maktbalanse mellom reell makt og gamle konvensjoner som blir brukt som grunner til krav om autoritet og prerogativer. I det følgende skal jeg i hovedsak referere til denne delen av *History* og til deler av behandlingen av tudorperioden. Målet vil, som sagt, være å rekonstruere en politisk filosofi, eller snarere en begrepsmessig verktøykasse ut fra Humes narrativ. Denne avgrensningen er åpenbart en svakhet ettersom den utelater Humes behandling av førsiviliserte former for autoritet og tilslutning. Gitt denne begrensningen vil ambisjonen være å behandle den aktuelle perioden som et case-studium på et sivilisert politisk systems fødselssmerter. Jeg vil også vise hvordan Hume, i *Essays*, bruker redskaper fra den samme verktøykassa.

REGJERING, RETTFERDIGHET OG KONVENSJONER

If one were drawing up a list of the greatest insights of social theory, Hume's convention would rank high in the list. It is the core of his theory of social order.

(Hardin, 2008, s. 466)

Som tidligere nevnt er graden av rettferdig styre ett parameter på graden av sivilisasjon. I *Treatise* omtaler Hume rettferdighet som en konvensjon som er utviklet for å sikre stabil besittelse av ting og at eiendom utelukkende blir overført fra en besitter til en annen gjennom samtykke. Dette aspektet ved rettferdighet er et resultat av erfaring av at usikkerhet og ustabilitet knyttet til besittelse av gjenstander truer samfunnets stabilitet og noen ganger eksistens. Et annet aspekt ved rettferdighet, forpliktelsen til å holde løfter, er et resultat av kooperative spill eller systemer. Etterhvert som tilslutning til rettferdighetsidealet styrkes kommer atferd i overensstemmelse med rettferdighet til å bli betraktet som moralsk riktig (*virtuous*) og motsatt atferd som moralsk forkastelig (*vicious*).

Dette er selvsagt en svært snever forståelse av rettferdighet. I hovedsak er den en del av Humes forståelse av hva som er handelssamfunnets og det siviliserte sivile livets forutsetninger. En slik forutsetning er muligheten til å ha berettigede forventninger til andres atferd og generelt tillit til en type regelbundet opptreden hos andre. Rettferdighet er en måte å sikre *a confidence in the future regularity of their conduct* (T. s. 490). Uten slik mulig tillit og regularitet ville handelssamfunnet vært umulig.

I *History* utvider Hume, gjennom mange eksempler, rettferdighet til også å omfatte behovet vårt for personlig sikkerhet. Vi kan ha gjentakende erfaring med at en eller annen, det kan være en stammehøvding, et militært talent eller en konge, har vært i stand til beskytte oss mot tilfeldig vold. En slik person kan bli gjenstand for tilslutningen vår og konvensjoner om plikt til lojalitet kan vokse fram. Hovedpoenget er at når en person eller en organisasjon i et bestemt samfunn utvikler autoritet til til å iverksette og håndheve regler for rettferdighet, så er det på grunn av gjentakende erfaring med at han eller den har evne til å gjøre det. Over tid kan innholdet i og grensene som en slik institusjon forventes å kunne virke innenfor, bli etablert som en konstitusjonell konvensjon.

Hvis vi ser bort fra de såkalte naturlige dydene (som det er svært få av), hviler alle dydene på konvensjoner som er resultater av at de er hensiktsmessige for å bevare sivilisert liv og etablerte samhandlingsmønstre. Siviliserte samfunn er avhengige av realistiske utsikter til vellykkede gjensidige forventninger til andres handlinger. I *Treatise* har finner vi følgende passasje om handlingsmønstre som innebærer gjensidig respekt for andres eiendom:

This convention is not of the nature of a promise: For even promises themselves, as we shall see afterwards, arise from human conventions. It is only a general sense of common interest; which sense all the members of the society express to one another, and which induces them to regulate their conduct by

certain rules. I observe, that it will be for my interest to leave another in the possession of his goods, provided he will act in the same manner with regard to me. He is sensible of a like interest in the regulation of his conduct. When this common sense of interest is mutually expressed, and is known to both, it produces a suitable resolution and behaviour. And this may properly enough be called a convention or agreement betwixt us, though without the interposition of a promise; since the actions of each of us have a reference to those of the other, and are performed upon the supposition, that something is to be performed on the other part. Two men, who pull the oars of a boat, do it by an agreement or convention, though they have never given promises to each other. Nor is the rule concerning the stability of possession the less derived from human conventions, that it arises gradually, and acquires force by a slow progression, and by our repeated experience of the inconveniences of transgressing it. On the contrary, this experience assures us still more, that the sense of interest has become common to all our fellows, and gives us a confidence of the future regularity of their conduct: And it is only on the expectation of this, that our moderation and abstinence are founded. In like manner are languages gradually established by human conventions without any promise. In like manner do gold and silver become the common measures of exchange, and are esteemed sufficient payment for what is of a hundred times their value.

After this convention, concerning abstinence from the possessions of others, is entered into, and every one has acquired a stability in his possessions, there immediately arise the ideas of justice and injustice; as also those of property, right, and obligation. The latter are altogether unintelligible without first understanding the former. Our property is nothing but those goods, whose constant possession is established by the laws of society; that is, by the laws of justice. Those, therefore, who make use of the words property, or right, or obligation, before they have explained the origin of justice, or even make use of them in that explication, are guilty of a very gross fallacy, and can never reason upon any solid foundation. A man's property is some object related to him. This relation is not natural, but moral, and founded on justice. It is very preposterous, therefore, to imagine, that we can have any idea of property, without fully comprehending the nature of justice, and shewing its origin in the artifice and contrivance of man. The origin of justice explains that of property. The same artifice gives rise to both. As our first and most natural sentiment of morals is founded on the nature of our passions, and gives the preference to ourselves and friends, above strangers; it is impossible there can be naturally any such

thing as a fixed right or property, while the opposite passions of men impel them in contrary directions, and are not restrained by any convention or agreement.

(T. III. II. II.)

Det er i *Treatise* (T. III.II.I.) at Hume introduserer termen «convention». Her brukes termen som en del av forklaringen på menneskelige responser på utfordringer på tre ulike plan. Disse svarer til det Russel Hardin har kalt «classes of strategic interaction» (Hardin, 2008). På engelsk betegnes disse som «cooperation», «coordination» og «conflict».

I sin enkleste form oppstår behovet for koordinering ut fra individenes manglende evne til å mestre livet på egen hånd. Selv på det mest primitive nivået har vi behov for å tilpasse handlingene våre til hverandre, koordinere oss i forhold til hverandre og til å skape former for samarbeidssystemer. Her har vi umiddelbart felles interesser. Gjentatte handlingsmønstre innenfor slike systemer skaper forventninger om hvordan andre aktører vil handle også i framtida. Slike forventninger vil lede våre egne handlinger og på den måten skape konvensjonelle handlingsmønstre. For gjenkjennelsens skyld: La oss ta et trivielt eksempel fra dagliglivet. La oss anta at du har en stambar eller pub som du besøker på bestemte dager eller tidspunkter. Du forventer å møte noen av vennene dine som du trives sammen med på denne arenaen, og disse på sin side har den samme forventningen til deg og til de andre individene i gruppen. Det fins ingen formell regel som forteller deg at du skal delta og det er ikke nødvendig å gjøre avtaler på forhånd. Det dreier seg ikke om en form for samarbeid, i alle fall ikke nødvendigvis. Dette bør være et gjenkjennelig eksempel på koordinasjonsspill som oppstår på grunnlag av gjentatte handlingsmønstre. Den formale strukturen i denne typen atferd representerer den mest elementære formen for koordinering. Andre former for konvensjoner, for eksempel de som muliggjør kontrakter, løfter eller autoritet har slike gjentatte og vellykkede handlingsmønstre i genealogien sin. I opprinnelsen sin er de ikke basert på rasjonell spekulasjon eller enkeltbeslutninger som er uavhengig av historisk bakgrunn eller kontekst. Grunnleggende sett er de basert på forventet atferd hos andre og på vår egen tilpasning til disse forventningene.

Kooperative spill forutsetter ikke felles utgangsinteresser. De oppstår når et antall individer forstår at deres egne interesser fremmes dersom handlingene deres også fremmer andres interesser, selv om disse er forskjellige fra ens egne. Et kjent sitat fra Adam Smith illustrerer denne formen for samhandling:

It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest.

(*WN. 26-7*)

Samarbeid, kooperasjon, er opprinnelsen til den kunstige dyden (artificial virtue) som består i å holde løfter. Et typisk eksempel er «jeg hjelper deg nå hvis du lover å hjelpe meg senere». Når det blir et tidsspenn mellom bidragene til de ulike aktørene, blir det nødvendig med en form for samarbeidskonvensjon som bygger bro over de ulike tidspunktene for ytelsene.

Utviklingen av penger er et eksempel på en konvensjon som er tilpasset stor-skala samarbeid der det ligger et tidsspenn mellom ytelsene til de ulike aktørene. Den gjør det mulig med kompleks arbeidsdeling på nasjonalt så vel som internasjonalt nivå. Thomas Wennerlind (Wennerlind, 2008) påpeker i en omtale av Humes økonomiske teori at penger essensielt sett har samme struktur og funksjon som løfter. Som sådan hviler de på tillit. Ulike substanser, jernstenger, sølv, gull og senere magnetstriper eller elektroniske signaler kan opprettholde slik tillit. Den materielle eller annen form for bærer av tillitsrelasjoner er derfor kontingent. Tillitsrelasjonen beror uansett på en konvensjon. Det sentrale er at vi aksepterer penger for ytelser eller overføringer av ting under en forventning om at andre senere vil akseptere de samme pengene når vi anvender dem i senere transaksjoner. Tillit, forventninger og forutsigbarhet er derfor det vesentlige interaksjonsmediet i kooperative spill.

Det er mange kilder til konflikter mellom mennesker. Rettferdighetsregler er responser på slike. Slike regler kan bare implementeres dersom det er mulig å iverksette negative sanksjoner ved regelbrudd. Det nødvendiggjør, i sin tur, et politisk system som kan handle ut fra autoritet. Etter hvert kommer tilslutning til slike systemer til å bli oppfattet som en (kunstig) dyd. Med andre ord, makten til politiske myndigheter er avhengig av våre berettigede forventninger til og vår tiltro til dem. Slik tiltro danner grunnlaget for oppfatning om at tilslutning og lojalitet er en moralsk dyd. Om vi skulle uttrykke dette i terminologien til John Searle kunne vi si at regjeringer er institusjonelle fakta som er avhengig av de styrtes kollektive intensjonalitet (Searle, 1998).

Etablering og vedlikehold av politisk makt er også avhengig av en leders eller en gruppes evne til å fungere som «focal point» eller «rallying point» (for å bruke terminologien til Thomas Schelling) for en mengde individer og på den måten muliggjøre koordinert atferd. Videreføring av etablert autoritet avhenger blant

annet av herskerens evne til å gjøre alternative koordineringspunkter umulig, i det minste vanskelig.

When an artful and bold man is placed at the head of an army or faction, it is often easy for him, by employing, sometimes violence, sometimes false pretences, to establish his dominion over a people a hundred times more numerous than his partizans. He allows no such open communication, that his enemies can know, with certainty, their number or force. He gives them no leisure to assemble together in a body to oppose him. Even all those, who are the instruments of his usurpation, may wish his fall; but their ignorance of each other's intention keeps them in awe, and is the sole cause of his security. By such arts as these, many governments have been established...

(E. 471).

Muligheten til koordinert handling og muligheten til å obstruere den er derfor viktige operatører i politiske prosesser. Som et lite sidesprang: Når det oppstår folkelig protester og opprør ser vi ofte at det fins konvensjonelle møtepunkter som fungerer som samlingssteder uten at det nødvendigvis finner sted kommunikasjon på forhånd, selv om smarttelefonene selvsagt har lagt en ny dimensjon til dette. Nylige eksempler er Tahrir i Kairo, Maidan i Kiev og Vajclav i Praha. Folk vet rett og slett hvor de skal møte opp.

Fra det som er sagt så langt kan vi trekke tre konklusjoner. Den første er at konvensjonenes opprinnelse ligger i de fordelene de gir, samt gjentatte handlingsmønstre. Den andre er at disse fordelene oppstår ut fra individenes manglende evne til å sikre overlevelse og fra det faktum at mengden av goder er begrenset og at det er knyttet usikkerhet til hvert individs besittelse av dem. Den tredje er at retningen for politisk tilslutning, den autoriteten eller regjeringen som vi gir lojaliteten vår til, er avhengig av historiske omstendigheter, ikke abstrakt spekulasjon. Ettersom all politisk myndighet har et grunnlag i konvensjoner som angår autoritet/tilslutning, utgjør teorien til Hume en kritikk av alternative politiske teorier, særlig av kontraktteorien.

I versjonen til Thomas Hobbes blir dannelse av politisk myndighet rekonstruert teoretisk i juridiske termer som «kontrakt», «personer» og «representasjon». For Hobbes er staten en juridisk konstruksjon. Dette forklarer så vel statens opprinnelse som den etterfølgende plikten til underkastelse. Dette kan, ifølge Hume, ikke være riktig ettersom vellykket anvendelse av rettskategorier, på den ene siden, og, på den andre siden, lojalitetsplikt og plikt til å overholde avtaler er koek-

sistente fenomener. Vi har ingen slike plikter uavhengig av rettskonvensjoner. Dannelsen av slike konvensjoner kan derfor ikke forklares med utgangspunkt i disse pliktene. Når relasjonen mellom hersker og undersått framstilles i rent juridiske termer så blir plikten til underkastelse mer absolutt og ubetinget, slik den faktisk er i den hobbesianske staten (Sabl 2012). Selvsagt kan man, slik det også er blitt gjort, tilføye en ny juridisk term «opprørsrett», men det er likevel andre mekanismer enn «rett» som driver et regimes fall, selv om opprør ofte legitimeres ved henvisning til slik rett. Her bør man nok skille mellom mekanismene bak og, på den andre side, legitimering av opprør.

Selv om konvensjoner ikke oppstår på grunn av teoretiske spekulasjoner eller innsikter om at de er rettferdige utgjør de altså en del av forklaringen på utviklingen av stabile samhandlingsmønstre og autoritet. Men kan de også forklare hvorfor politiske lojalitetsbånd av og til svekkes? Kan de forklare hvorfor samhandlingsmønstre av og til bryter sammen? Humes svar har utgangspunkt i termen «opinion». Denne termen har noen betydningsnyanser. På den ene siden har den en betydning i retning av det vi på norsk kaller «opinion», altså utbredt mening. Den andre er at den kan betegne enkeltpersoners eller gruppers oppfatning om et saksforhold. Autoritet beror på utbredte oppfatninger eller forestillinger hos de beherskede, ikke hos herskerne. Herskernes autoritet er altså avhengig av forestillinger som ikke nødvendigvis er velbegrunnede hos de som de hersker over. Disse oppfatningene trenger ikke nødvendigvis å være utledet av abstrakte prinsipper, selv om de i noen tilfeller også kan være det.

NOTHING appears more surprizing to those, who consider human affairs with a philosophical eye, than the easiness with which the many are governed by the few; and the implicit submission, with which men resign their own sentiments and passions to those of their rulers. When we enquire by what means this wonder is effected, we shall find, that, as FORCE is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion. It is therefore, on opinion only that government is founded; and this maxim extends to the most despotic and most military governments, as well as to the most free and most popular. The soldan of EGYPT, or the emperor of ROME, might drive his harmless subjects, like brute beasts, against their sentiments and inclination: But he must, at least, have led his mamalukes, or prætorian bands, like men, by their opinion.

(E. 32)

Opinion kan imidlertid være en ustabil og foranderlig sak og endringer i den vil ofte samvariere med styrken i en herskers autoritet.

BALANSE OG ENDRET BALANSE

Nervetråden i Humes fortelling om perioden med Elisabeth I og stuartene er framveksten av en sterk middelklasse som er lite koordinert så lenge Elisabeth sitter på tronen, for etter hvert gjennom sin innflytelse i parlamentet å utfordre kongens prerogativer. Kongene, på sin side, klamrer seg til konvensjoner som de hevder er historiske og guddommelige. Parlamentet holder fast ved den konstitusjonelle retten de har til å fastsette kronens inntekter. Dette kortet bruker de til å presse innrømmelser fra kongen. Dette forhandlingskortet har hatt en betydelig verdivøkst. Stadig dyrere kriger har gjort kontroll over pengestrømmen til en mektig politisk kraft (Hont, 2005). Det oppstår en asymmetri mellom konvensjonelle autoritetskrav og den virkelige distribusjonen av makt.

Borgerkrigen på sekstenhundretallet var et resultat av dype strukturelle endringer i det engelske samfunnet. Henrik VIII og Elisabeth I hadde utviklet mer eller mindre absolutt makt. Det sosiale grunnlaget for det var, slik Hume så det, en blanding av to forhold. Det ene var en voksende middelklasse som ennå ikke hadde utviklet den styrken og selv tilliten som de fikk i det etterfølgende hundreåret. Den andre var et aristokrati med avtakende makt. En av svakhetene til James I og Charles I var at de ikke så dette og at de handlet som om maktbalansen var uendret.

It appears from the speeches, and proclamations of JAMES I. and the whole train of that prince's actions, as well as his son's, that he regarded the ENGLISH government as a simple monarchy, and never imagined that any considerable part of his subjects entertained a contrary idea. This opinion made those monarchs discover their pretensions, without preparing any force to support them; and even without reserve or disguise, which are always employed by those, who enter upon any new project, or endeavour to innovate in any government.

(E. 505).

I tillegg til den endrede maktbalansen fant det sted en endring i politisk retorikk. Som jeg skal komme tilbake til legger Hume stor vekt på det politiske språkets selvstendige betydning for retningen og hastigheten i den politiske dynamikken. En av hovedpåstandene hans er at borgerkrigen må ses på bakgrunn av et halvt hundreår med eskalering av religiøs fanatisme innenfor de engelske politiske

institusjonene og prosessene. Forløperen til James I, Elisabeth, hadde greid å isolere denne prosessen. Under stuartmonarkene kom de åpent fram i dagen og ble en legitim del av den politiske retorikken. Konflikter mellom stuartene og parlamentet som, slik Hume ser dette, kunne blitt løst som interessekonflikter, ble sementert som metafysiske, det vil si uløselige motsetninger. Nedenfor kommer jeg tilbake til betydningen av politiske ideologier.

Konflikter som var løsbare dersom de var blitt behandlet i et sivilisert politisk språk, ble uløselige så snart de ble drapert i religiøse og metafysiske språklige gevanter. En glimrende analyse av av den metafysiske konflikten mellom stuartene og parlamentet fins i Nicholas Phillipson's bok *David Hume. The Philosopher as Historian* (Penguin 2011). Historien er i virkeligheten om endret balanse og strategier som gjør det umulig å tilpasse seg dette.

Det balanseforholdet Hume konsentrerer seg om i analysen av Englands historie i den aktuelle perioden, er typisk balansen mellom kongen og parlamentet. Som tidligere nevnt er balanse, under visse tilleggsbetingelser, ønskelig. Derfor er det en normativ implikasjon ved det å ha kunnskap om faktorer som truer balanse og om forhold som kan bidra til å redusere de negative virkningene av dem.

Balansen mellom de to konstitusjonelle konvensjonene kan betraktes fra to litt ulike perspektiver. Man kan på den ene siden legge vekt på legitimiteten i autoritetspretensjonene til begge de aktuelle institusjonene/konvensjonene. På den andre siden kan man vektlegge verdien av balansen mellom dem som sådan. Hva angår det første, vil Hume naturligvis hevde at hver av institusjonene har høy grad av legitimitet. Han vil også hevde at dette er grunnet i den sterke konvensjonelle posisjonen de har, ikke i naturlige, guddommelige eller andre metafysiske egenskaper som de måtte påberope seg. Angående det andre perspektivet anser Hume balanse som en forutsetning for siviliserte politiske systemer. Det innebærer ikke at konkurrerende maktpretensjoner i seg selv utgjør et problem. Det betyr snarere at siviliserte politiske systemer faktisk forutsetter konkurrerende ambisjoner som man er i stand til å takle gjennom ulike balansestrategier. Det forholdet at de konkurrerende maktkravene i England historisk sett er blitt representert ved konge og parlament (Hume bruker også betegnelsene «court» og «country») er kontingent. Det essensielle er at det foreligger en strukturell balanse, når det faktisk gjør det. Ifølge Hume er ingen siviliserte politiske systemer monolittiske. De kjennetegnes faktisk av at det fins konkurrerende prinsipper, men samtidig av en evne til å balansere dem. Motstridende maktpretensjoner som refererer til ulike konvensjoner er derfor, i seg selv, ikke farlige. Full konsensus er ikke et politisk ideal. Idealet er snarere sivilisert dissensus. Deliberative prosesser trenger ikke å ende i rasjonell enighet. Evnen til å leve med rasjonell uenighet er like viktig.

The only dangerous parties are such as entertain opposite views with regard to the essentials of government, the succession of the crown, or the more considerable privileges belonging to the several members of the constitution; where there is no room for any compromise or accommodation, and where the controversy may appear so momentous as to justify even an opposition by arms to the pretensions of the antagonist..

(E. 493)

Situasjonen blir truende først når en eller flere parter som baserer seg på en konstitusjonell konvensjon, ikke lenger er i stand til å gjøre innrømmelser til motparten.

Når det oppstår en situasjon der to konstitusjonelle konvensjoner er på kollisjonskurs og der hver part oppfatter sitt krav som absolutt uforenelig med alle motpartens krav, er scenen satt for dramatiske hendelser. Dette var situasjonen som ledet fram til borgerkrigen på midten av sekstenhundretallet.

When two names, so sacred in the English constitution as those of KING and PARLIAMENT, were placed in opposition; no wonder the people were divided in their choice, and were agitated with most violent animosities and factions.

(E. 386)

Det grunnleggende ved en situasjon av den typen som er skissert her er at to konstitusjonelle konvensjoner blir oppfattet på en slik måte at kompromiss blir umulig. Politisk kløkt består derfor i å skape et klima for forhandling og tilbakeholdenhet.

There is not a more effectual method of promoting so good an end, than to prevent all unreasonable insult and triumph of the one party over the other, to encourage moderate opinions, to find the proper medium in all disputes, to persuade each that its antagonist may possibly be sometimes in the right, and to keep a balance in the praise and blame, which we bestow on either side.

(E. 494)

Dette kan kanskje synes som en litt transsynt formalisme, som fokus på et sekundært aspekt ved politikken, på retorikken snarere enn på politikkenes vesentlige innhold. Den vesentlige beskjeden er imidlertid at politikkenes språk har selvstendig strategisk og dynamisk betydning. Dette er antakelig noe enhver forhandler vil kunne skrive under på. Utfallet av samarbeids- eller konfliktspill er i svært mange tilfeller avhengig av det språket som aktørene iklær handlingene sine.

Enkelte av Humes essays er komponert på en slik måte at de eksemplifiserer den diskursive tilnærmingen han mener er egnet ved analyse av og diskusjon om politiske spørsmål som har et stort potensiale for å ende i destruktive konfrontasjoner. I essayet *Of the protestant succession* drøftes situasjonen rundt avsettelsen av stuartene og innsettelsen av hanoverianerne i 1689, samt de føringene som denne hendelsen bør ha et halvt hundreår senere. Den såkalte «Jacobite rising» i 1745, det siste forsøket på å restaurere stuartlinjen, viste at dette fremdeles var en varm potet i Humes samtid.

Hume anerkjenner de grunnene som taler i favør av stuartene, men ender opp, hovedsakelig av pragmatiske grunner, med å konkludere med støtte til hanoverianerne. Diskusjonen hans dreier seg, grunnleggende sett, om behandling av en situasjon med to kolliderende konstitusjonelle konvensjoner, arvelig monarki vs. parlamentets uavhengighet. Disse kunne under de omstendighetene som rådet på det aktuelle tidspunktet ikke forenes. Det er ingen grunn til å gå nærmere inn på argumentene for og mot de to prinsippene. Hovedsaken er at ettersom begge prinsippene er vesentlige deler av det engelske politiske systemet, så er begge verdt seriøs overveielse.

Selv om de mest dramatiske hendelsene (med noen unntak) som ble utløst av den endrede maktbalansen var historie på midten av syttenhundretallet, anser Hume de motstridene konvensjonene som en vedvarende utfordring som var bygd inn i det britiske politiske systemet.

The just balance between the republican and monarchical part of our constitution is really, in itself, so extremely delicate and uncertain, that, when joined to men's passions and prejudices, it is impossible but different opinions must arise concerning it, even among persons of the best understanding.

(E. 64)

Det er kanskje nødvendig å understreke at et sivilisert politisk system kan inneholde en tilnærmet, ikke nødvendigvis perfekt balanse. Det må også understekes at ikke alle balanserte politiske systemer er siviliserte. En despotisk leder kan, i

alle fall i en viss tid, ha et så totalt grep på befolkningen at ingen har noen utsikt til å endre situasjonen. Vi må huske at balanse bare er en av flere betingelser for sivilisasjon. Rettsregulert styre (rule of justice) er en annen. Og rettferdighet så vel som plikt til lojalitet avhenger av systemets evne til å muliggjøre gunstige systemer av koordinasjon, samarbeid og konfliktløsning.

IDEOLOGIER OG FANATISME

Det er diskusjonen omkring samtidens politiske partier, Whig og Tory, som er rammen omkring mange av Humes essays, og de sitatene som er gitt ovenfor befinner seg innenfor denne rammen. Hume oppfatter i flere sammenhenger «the tories» som forsvarere av en påstand om at monarken innehar en guddommelig rett til å herske. «The whigs» behandles som forsvarere av teorien om at det er en eller annen form for kontrakt som er statsmaktens opprinnelse og videre legitimitet. Av dette siste følger opprørsrett. Humes behandling av disse to teoriene gjen-speiler bekymringen hans angående den ustabiliteten og potensielle voldsbruken han oppfatter som en arv fra det foregående hundreåret. Spørsmålet blir derfor hvordan man skal kunne skape en atmosfære av toleranse og kompromiss mellom forsvarerne av to så motsatte prinsipper.

Ett problem i denne sammenhengen er eksistensen av politiske ideologier, eller mer presist, tendensen til å artikulere motsatte politiske krav som uforenlige politiske ideologier. I essayet *Of the Original Contract* analyserer Hume det han oppfatter som samtidens dominerende ideologier, altså den som forsvarer monarkens guddommelige rett og den som bygger på kontraktteorien. I innledningen til essayet gjør han det klart at han betrakter begge som en slags overbygninger som tildekker de virkelige politiske interessene som står på spill.

AS no party, in the present age, can well support itself, without a philosophical or speculative system of principles, annexed to its political or practical one; we accordingly find, that each of the factions, into which this nation is divided, has reared up a fabric of the former kind, in order to protect and cover that scheme of actions, which it pursues.

(E. 465).

Humes argumentative strategi består i å innrømme at begge ideologiene har en viss legitimitet, men at de også impliserer konsekvenser som både er i konflikt

med intensjonene til dem som forsvarer dem og at de er i åpenbar konflikt med virkelige politiske handlinger og systemer.

I shall venture to affirm, that both these systems of speculative principles are just; though not in the sense, intended by the parties: And, that both the schemes of practical consequences are prudent; though not in the extremes, to which each party, in opposition to the other, has commonly endeavoured to carry them.

(E. 466)

Hume hevder altså at det i hver ideologi er en iboende konflikt mellom to handlemåter, mellom en type retningslinje for siviliserte politiske strategier og, på den andre siden, en ekstrem versjon som innebærer konfliktorientering og en form for spenning som utelukker balanseorienterte løsninger. Vi kan kanskje anta at Humes kommentarer omkring den delvise klokskapen innenfor hver av de to ideologiene er en form for strategisk retorikk som har sammenheng med den rollen han tilskriver «the true philosopher» og andre medlemmer av den opplyste allmenheten. Dette er rollen som en slags mediator, mellommann som har som oppgave å legge til rette for kompromisser og balanse. Dersom mellommannen hadde åpnet med å karakterisere begge posisjonene som grunnløse spekulasjoner, ville denne rollen være vanskelig, om ikke umulig. En slik tilnærming ville innebære at man i utgangspunktet ser bort fra det partene selv sier og kanskje til og med mener. Igjen er det betydningen av det politiske språket som er budskapet.

Argumentet til Hume angående teorien om herskeres guddommelige rett går slik: Essensen i denne teorien er at den eksisterende politiske ordenen er et uttrykk for Guds plan og styring over tilværelsen. Dette er en type teologi som Hume avviser i *Dialogues concerning Natural Religion*. La oss likevel «for the sake of argument» godta at dannelsen og opprettholdelsen av ethvert politisk system er en del av Guds plan. Denne måten å legitimere makt på tillater i utgangspunktet ingen kompromisser. Hvorfor skulle Gud, som tross alt er allmektig, forhandle med fiendene sine? På den andre siden følger det også at enhver statstjenestemann har den samme autoriteten. Også han må være del av Guds plan.

«(a) constable therefore, no less than a king, acts by a divine commission and possesses an indefeasible right»

(E. 467)

Dessuten, dersom den etablerte ordenen er en del av Guds plan, så følger det at tyrannen like mye som enhver annen hersker handler med et guddommelig mandat og innehar en ugjendrivelig myndighet. Man kan altså trekke helt motsatte konsekvenser av utgangspunktet for teorien. Den er dermed selvmotsigende. Det kan neppe ha vært intensjonen til dem som forsvarer den.

Humes kritikk av kontraktteorien og om at rettmessig politisk autoritet beror på samtykket til borgerne utgjør en god illustrasjon på det skillet han trekker mellom politiske ideologier og, på den andre siden, adekvate redskaper for politisk analyse. Innledningsvis godtar han at det nok fins eksempler på politiske systemer som har blitt etablert gjennom (i det minste stilltiende) samtykke, eller snarere aksept (gjærne ut fra nødvendighet). Han fortsetter imidlertid med å hevde at dette verken forklarer eller legitimerer de samtidige politiske systemene. Det forklarer heller ikke videreføringen og stabiliseringen av politisk makt. Politisk autoritet forutsetter en utbredt tro på at det fins en forpliktelse til å adlyde.

Som argument mot at kontrakt forklarer statsdannelse finner Hume det tilstrekkelig å vise til at de aller fleste kjente historiske regimer har blitt etablert gjennom erobring, usurpasjon eller arvefølge. Slike prosesser utvikler seg etter hvert til systemer av autoritet med tilsvarende forventninger om tilslutning og lydighet. Man kan innvende at dette er rent deskriptivt og at det derfor ikke begrunner legitimiteten til politiske systemer. Som svar på en slik innvending kan man for det første si at den framhever skillet mellom å forstå et politisk system og å rettferdiggjøre det. For det andre kan man si at grunnlaget for en politisk autoritet ligger i at det fins en opinion som mener at denne autoriteten er legitim, uansett hvilken grunn de måtte ha for å mene det. Humes prosjekt går ikke ut på å begrunne en politisk ideologi, men å utvikle redskaper for en politisk vitenskap. Selvfølgelig vil Hume mene at noen politiske systemer er bedre enn andre. De som fremmer velstand og trygghet er bedre enn de som resulterer i nød og undertrykkelse. Mange av oss mener at demokrati er bedre enn diktatur. Likevel, selv om demokrati er bedre målt i individuell trygghet, velferd og frihet, gir ikke det noen utfyllende forklaring på hvordan og hvorfor demokratiske politiske prosesser faktisk fungerer når de gjør det.

Kontraktteorien forklarer heller ikke hvorfor vi skal være lojale mot politiske myndigheter. Selv om vi skulle akseptere at vi på en eller annen måte har gitt et løfte om å adlyde kan vi fremdeles spørre om hvilke grunner vi har til å holde et slikt løfte. Normen om å holde løfter er en kunstig, ikke en naturlig dyd. Slike dyder er konvensjoner som utvikles fordi det gjennom gjentatte samhandlingsmønstre har vist seg at de er hensiktsmessige. Det faktiske innholdet deres, den spesifikke autoriteten som vi skylder lojalitet og omfanget av denne forpliktelsen,

beror på betingede og kontingente omstendigheter. De er ikke basert på noen naturlig egenskap ved menneskenaturen.

Kontraktteorien slik den ble formulert av John Locke innebærer opprørsrett, retten til å erstatte en hersker med en annen. Oppfatningen om slik rett er dels utviklet ut fra en oppfatning om at visse betingelser må være oppfylt for at kontrakten skal være gyldig. Det impliserer igjen at politiske maktsystemer betraktes som juridiske konstruksjoner, ikke som resultater av konkurrerende autoritetspretensjoner. I utgangspunktet synes ikke dette å være urimelig. Nå er det imidlertid slik at konfliktsituasjoner som ender i grunnleggende politiske regimeskifter sjelden avgjøres i rettsaler. I alle fall gjelder det innenfor systemer som ikke har etablert legale beslutningsinstitusjoner med ubestridt autoritet. Slik Hume ser det, er kravet om opprørsrett en ideologisk posisjon snarere enn et redskap for vitenskapelig forståelse av endringer. Betraktet som teori er det en generalisering fra en kontekstspesifikk situasjon. Vi bør huske at Lockes *Two Treatises of Civil Government* ble publisert i 1690, to år etter at stuardynastiet ble detronisert på en relativt fredelig måte av parlamentet. La oss, som et tankeeksperiment, anta *Two Treatises* ble publisert under de innledende fasene av borgerkrigene i Syria eller Libya. Ville tingene sett like enkle ut da? Kanskje antyder dette at konflikter med sterke konkurrerende maktambisjoner bør møtes med vitenskapelig basert analyse av alle aspektene ved den aktuelle situasjonen og av scenarier for mulig framtidig sosial dynamikk.

Det ser ut til at Hume har tre kritiske innvendinger mot politiske ideologier. Den første er at de ikke er egnet til å forklare hva det er som opprettholder politiske prosesser. Vedvarende tilslutning til politiske regimer er ikke et resultat av filosofiske spekulasjon eller teologiske dogmer. Folk trenger rett og slett ikke filosofiske eller teologiske prinsipper for å gi eller å trekke tilbake tilslutningen sin. Man kan neppe bygge lojalitet på at folk flest forstår slike prinsipper. Uansett er det usannsynlig at ett slikt prinsipp skulle få allmenn oppslutning. En ideologi er typisk konstruert for å markere demarkasjonslinjer til alternative ideologier. La oss forestille oss en nasjon som er delt mellom en gruppe som oppfatter det slik at de har lojalitetsplikt på grunn av kongens guddommelige mandat, og en gruppe som oppfatter forpliktelsen sin som et resultat av en kontrakt eller frivillig tilslutning. I et slikt tilfelle ville ideologi i høyden kunne forklare hvorfor en av gruppene føler lojalitet overfor et gitt regime. Det ville være nytteløst for denne gruppa å forsøke å overbevise de andre om at også har lojalitetsplikter så lenge argumentene er grunnlagt i en metafysikk som denne andre gruppa ikke tror på.

Det andre hovedpoenget til Hume er at ideologier ikke gir noen overbevisende grunner til at vi skylder politiske myndigheter lojalitet. For å forstå dette punktet

bør vi legge vekt på Humes generelle skepsis overfor ideologier. Politiske ideologier har en tendens til å opptre i par som er i konflikt med hverandre. Hver ideologi har også en tendens til å opptre i to versjoner, en moderat og en ekstrem.

De er moderate når de gir rom for kompromiss og balanse innenfor rammen av konstitusjonelle konvensjoner. De er ekstreme når de angriper legitimiteten til slike konvensjoner. Som nevnt tidligere mener Hume at siviliserte politiske systemer kjennetegnes av interne spenninger, men også av en evne til å holde disse spenningene innenfor rammene av konstitusjonelle og andre konvensjoner, med andre ord balanse. Bakgrunnen for denne oppfatningen av politikk er åpenbart erfaringene fra det foregående hundreåret og frykten for at den religiøse fanatismen fra den perioden skal kunne omdannes til ideologisk «entusiasme». Det er et emne Hume drøfter i essayet *Of Parties in General*.

Det tredje hovedpunktet er litt mer komplekst. Humes skepsis mot ideologier har sammenheng med at han betrakter dem som arvtakere av religiøse posisjoner. Med slike har de det til felles at de har en tendens til å tingliggjøre grunnlaget for forpliktelser eller til å gi dem metafysiske fundamenter. Igjen er det viktig å huske på den historiske konteksten Humes kritikk befinner seg innenfor. De spenningene som hadde resultert i borgerkrigen og i «the Glorious Revolution» (1688) var fremdeles, ifølge Hume, en del av det engelske offentlige livet. I samtiden hadde de imidlertid antatt mer moderate og sekulære former. Likevel inneholder enhver ideologi et potensial for fanatisme. Derfor bør så vel religiøse som politiske ideologier klassifiseres ut fra skillet moderat/ekstrem slik at avvikene blir lettere å gjenkjenne.

	Moderate	Fanatiske
Religiøse termer	Konsekvensløs religiøs dogmatisme	Kompromissløs dogmatisme
Politiske termer	Samarbeids- og likevektsorientering	Illojalitet overfor vise konstitusjonelle konvensjoner

Hvis skillelinjene mellom de to boksene til venstre og de to til høyre begynner å bli uklare, er en potensielt farlig situasjon i ferd med å utvikles.

En fordel med denne tabellen er at den lar oss se skillet mellom semantikken i terminologien og, på den andre siden, modaliteten og pragmatikken i de ytringene som blir ikledd de ulike typer termer. Hvis vi antar, som jeg tror at vi bør, at den fanatiske modusen har religiøs opprinnelse, kan den samme modusen videreføres i ny, sekulær, språkdrakt. Religion har lært menneskene å bli fanatiske. I *The Natu-*

ral History of Religion (Jf. IX – XII) sammenlikner Hume polyteisme og monoteisme med dette utgangspunktet. I de monoteistiske religionene finner han en iboende tilbøyelighet til forfølgelse, intoleranse og absurditet.

I *Of Parties in general* bruker han et liknende oppsett for å drøfte dannelsen av ulike typer partier eller fraksjoner («factions»). Den første klassifikasjonen er mellom de som er grunnet i personlige relasjoner, sympatier og antipatier og de som bygger på reell enighet og uenighet. Noen av disse siste er basert på felles interesser og interessekonflikter. Andre har utgangspunkt i det Hume kaller «prinsipper», som for eksempel religiøse dogmer.

Av disse typene er de som bygger på interesser/interessekonflikter de mest forstandige, mens de som bygger på prinsipper, er de mest absurde og destruktive. Der det foreligger en interessekonflikt fins det alltid en nest-beste løsning. Hvis du derimot, som trinitarianerne og unitarianerne, krangler om hvorvidt Gud er tre eller en, er utsiktene til å kompromisse om at han er to relativt magre. Ingen av partene er i stand til å rangere preferansene sine.

Partier som er basert på prinsipper hare en tendens til å koordinere gjennom «focal points» (termen er fra Thomas Schelling).

The dependence of a «focal-point» solution on some characteristics that distinguishes it qualitatively from the surrounding alternatives has important dynamic considerations. For example, it often makes small concessions less likely than large ones; it often means that the focal point is more persuasive as an exact expected outcome than as an approximation ... Qualitative principles are hard to compromise, and focal points generally depend on qualitative principles. (Schelling, 1960, s. 111)

Hvis et parti samler seg rundt Guds plan og et annet parti rundt kontrakt, vil de to strategiene fort kunne bli ledet av rett eller galt, ikke bedre eller verre. De moderate partiene vil være de som er i stand til å skille mellom de spørsmål som bør diskuteres i selskapslivet og filosofiske seminarer og de som bør diskuteres i politiske institusjoner.

Et lite sidesprang: Filosofisk etikk diskuteres av og til som et spørsmål om å ta stilling til gjensidig utelukkende etiske teorier. I en dogmatisk variant kan du bli bedt om å velge mellom for eksempel deontologi og utilitarisme. Uansett hva du velger vil resultatet være ufornuftige avgjørelser i mange virkelige livssituasjoner. Slike ufornuftige avgjørelser kan kanskje rasjonaliseres med en appell til konsistens, med andre ord, manglende evne til å rangere preferanser og til å kompromisse.

Skillet mellom interesser og prinsipper kan sammenliknes med det skillet mellom rolige (calm) og voldsomme (violent) pasjoner som Hume utvikler i *Treatise*. Her behandler Hume passivisering av pasjonene som en del av sivilisasjonsprosessen. I boka *A Progress of Sentiments* (1991) analyserer Anette Baier dette aspektet ved *Treatise*. (Se også Alfred Hirshman. *The Passions and the Interests* 1977).

De farligste ideologiene er de som er oppglødd av religiøs fanatisme. De er farlige fordi de har et stort potensial for å ende opp i ikke-forhandlbare posisjoner, ikke bare med hensyn til metafysiske grunnposisjoner, men også til de politiske implikasjonene som de trekker fra dem. Noen sitater illustrerer det kraftige språket Hume benytter når han diskuterer den destruktive rollen religion har i politiske diskusjoner:

But where the difference of principle is attended with no contrariety of action, but every one may follow his own way, without interfering with his neighbour, as happens in all religious controversies; what madness, what fury can beget such unhappy and such fatal divisions?

Two men travelling on the highway, the one east, the other west, can easily pass each other, if the way be broad enough: But two men, reasoning upon opposite principles of religion, cannot so easily pass, without shocking; though one should think, that the way were also, in that case, sufficiently broad, and that each might proceed, without interruption, in his own course.

This principle, however frivolous it may appear, seems to have been the origin of all religious wars and divisions.

And the same principles of priestly government continuing, after Christianity became the established religion, they have engendered a spirit of persecution, which has ever since been the poison of human society, and the source of the most inveterate factions in every government.

(E. 60)

Det er den fanatiske måten å omdanne rimelig uenighet eller interessemotsetning til uløselige konflikter, politisk uenighet til dogmatiske motsetninger, som, ifølge Hume, forklarer den sjokkerende brutaliteten som borgerkrigen ble utkjempet med. Borgerkrigen på sekstenhundretallet var en religionskrig. Det betyr ikke at det ikke lå reelle interessekonflikter til grunn, men at kompromissløsheten og brutaliteten bare er forståelig på bakgrunn av den teologiske retorikken som disse interessene ble ikledd.

Hume omtaler James I og Charles I som forstandige aktører på alle andre områder enn det som angikk det ideologiske grunnlaget for kongemakten.

The king's (James I) despotism was more speculative than practical... (H. 5 XLVI)

Kongemaktens ideologiske motpart var ulike varianter av puritanere som formulerte krav om frihet fra kongemakt i et religiøst begrepsapparat. Frihet og fanatisme ble derfor to sider av samme mynt.

Politisk fanatisme på den ene siden i en konflikt har en tendens til å framkalle tilsvarende fanatisme på den andre. Fanatisk opposisjon nedenfra vil gjerne framkalle dogmatisk autoritet ovenfra. Hume ser ut til å betrakte dette som en slags likevektsmekanisme. I den britiske konteksten betyr dette ambisjon om absolutt monarki. Kroneksempelen er de første stuartkongene. Den store feilen til James I var, ifølge Hume, at han ble fanget i en eskaleringsspiral da han aksepterte at diskusjonen mellom konge og parlament kunne diskuteres i teologiske termer. Nicholas Philipson omtaler forskjellen mellom Elisabeth og James slik:

Unlike Elisabeth, who refused to discuss religion with her subjects, James did so publicly... (Philipson 2011, s. 75)

James krevde at makten hans skulle betraktes som delegert av Gud. Han ville ha aksept, ikke bare for makten, men også for dens metafysiske fundament. Resultatet var to ekstremer som bekjempet hverandre med metafysiske våpen. Ettersom slik våpenbruk aldri leder til noe definitivt utfall, vil partene snart oppdage at de bør gå over til militære våpen. Alternativet er å henvise diskusjonen til seminarrommene. James ga denne fatale blandingen av metafysikk og politikk videre til sønnen sin, Charles.

Utviklingen fra Elisabeth til stuartene kan beskrives som en endring fra samarbeidsspill til konfliktspill. Når aktørene begynte å spille dette spillet med ideologiske våpen, ble kompromisser vanskelige. Av to konstitusjonelle måtte den ene før eller senere vike. Den eneste måten å få det til var ved hjelp av våpen. Hume er helt klar i synet sitt på at teologiseringen av den politiske konflikten hindret løsninger som ellers ville ha vært mulige

It may be worth observing, that all historians, who lived near that age, or what perhaps is more decisive, all authors, who have casually made mention of those public transactions, still represent the civil disorders and convulsions, as

proceeding from religious controversy, and consider the political disputes about power and liberty as entirely subordinate to the other. It is true, had the king been able to support government, and at the same time, to abstain from all invasion of national privileges, it seems not probable, that the puritans ever could have acquired such authority as to overturn the whole constitution: Yet so entire was the subjection, into which Charles was now fallen, that, had not the wound been poisoned by the infusion of theological hatred, it must have admitted of an easy remedy. Disuse of parliaments, imprisonments and prosecution of members, ship-money, an arbitrary administration; these were loudly complained of: But the grievances, which tended chiefly to inflame the parliament and nation, especially the latter, were, the surplice, the rails placed about the altar, the bows exacted on approaching it, the liturgy, the breach of the sabbath, embroidered copes, lawn sleeves, the use of the ring in marriage, and of the cross in baptism. Because of these, were the popular leaders content to throw the government into such violent convulsions; and to the disgrace of that age and of this island, it must be acknowledged, that the disorders in Scotland entirely, and those in England mostly, proceeded from so mean and contemptible an origin.

(E. 303)

Fra det foregående kan vi, oppsummerende, trekke tre hovedkonklusjoner. Den første er en påstand om at den historiske erfaringen viser at en brutal og unødvendig borgerkrig ble uunngåelig på grunn av at politiske budskap ble framsatt i et opphissende og inadekvat språk.

Den andre er at Hume muligens anser politiske ideologier som uunngåelige innenfor konteksten av hans egen samtid. De står imidlertid overfor et vanskelig dilemma. På den ene siden artikuleres de med et kvalitativt språk som i utgangspunktet gjør dem gjensidig utelukkende. På den andre siden, som deler av en sivilisert politisk diskurs, møter de nødvendigheten av kompromiss og balanse. Det nødvendiggjør en mer kvantitativ tilnærming. Innenfor hver ideologi blir det et skille mellom de som er i stand til å håndtere dette dilemmaet, og de som ikke er det.

Den tredje konklusjonen angår opprinnelsen til autoritet. Vi tenker av og til på autoritet som noe som blir gitt til noen fra noen som har autoritet til å gjøre det. Det kan for eksempel være Gud eller borgerne. Den som autoriserer må altså på forhånd ha myndighet til å gjøre det. Ideologienes funksjon er å svare på spørsmålet om hvem som har slik myndighet. Humes posisjon er at autoritet er et resultat

av lojal tilslutning samtidig som slik tilslutning er et resultat av autoritet. De to er koekstensive. Denne gjensidigheten er et uttrykk for konvensjoner som i sin tur følger av bestemte gjentatte handlingsmønstre. Legal autoritet er derfor ikke et resultat av en legal myndighet hos en som autoriserer. Spørsmålet om hvem det er som har autoritet til å autorisere er altså et galt spørsmål, vel å merke når spørsmålet dreier seg om autoritetens opprinnelse. Spørsmålet forutsetter at statsmakt oppstår gjennom en førstetlig legal prosess mens legale prosesser i seg selv forutsetter eksisterende statsmakt.

Forklarer så Humes teori legaliteten i all etablert autoritet? Ikke helt! Det kan være rimelig å uttrykke legaliteten til en etablert autoritet ved hjelp av teologiske dogmer eller spekulative filosofiske prinsipper. Slike systemer er imidlertid selv uttrykk for overbevisninger som grunner i konvensjoner. Derfor er de et resultat av, ikke en årsak til faktisk eller aspirerende autoritet.

Et annet spørsmål: Er ideologier alltid en fare for sivilisasjon? Svaret er nei! Det viktige er å skille mellom politiske prosesser og politiske ideologier, selv om de siste ofte inngår i de første. Diskusjoner i politiske prosesser er underlagt behovet for beslutning. Ideologiske diskusjoner er ikke underlagt noe slikt behov. Disse to formene for diskurs hører derfor hjemme i ulike fora. Politiske beslutningsprosesser hører hjemme i politiske institusjoner. Ideologiske diskusjoner hører hjemme i fora som klubber, sammenkomster, filosofiske seminarrom, menighetsråd, propagandamøter og liknende. Dersom ideologiske diskusjoner skulle bli avgjort i politiske beslutningsorganer er det ingen grunn til å tro at flertallsvedtak skulle kunne avkreve lojalitet fra mindretallet.

Det går ut over formålet med denne boka å trekke tråder til den nåværende politiske situasjonen, det være seg internasjonalt eller internt i bestemte land. Likevel tror jeg at alle er klar over at det fins politiske ideologier som ikler seg etnosentrisk, separatistisk, nasjonalistisk eller religiøs terminologi. Vi vet også at slike ideologier kan føre til stillstand i forhandlingsspill og til terroristisk praksis. Derfor tror jeg at Humes behandling av forholdet mellom ideologi og politisk praksis er egnet til kaste lys over noen politiske prosesser i vår egen samtid.

Politiske ideologier har dessuten en tendens til å utvikles i tider av destabilisering og turbulens. Og de kommer, som sagt, gjerne i kontrære par. Hver enhet fremmes gjerne av etablerte eller aspirerende eliter som påståtte uttrykk for de virkelige interessene til potensielle støttegrupper. I denne henseende er det påfallende likheter mellom for eksempel islamisme og leninisme.

Som en liten aktualisering: I Aftenposten 10 mai 2016 hadde den norske statsviteren Stein Ringen en artikkel med tittelen *Advarsel; Kina blir ideologisk*. Hovedpoenget var at det kinesiske regimet har beveget seg fra pragmatikk til ide-

ologisk begrunnede tiltak. Denne endringen er, ifølge Ringen, drevet fram av svakere økonomisk vekst og en mer aggressiv politikk overfor nabostatene. Dette har i sin tur skapt behov for sterkere disiplin og en styrking av statens myndighet overfor enkeltindividene. Ideologiene er i denne sammenhengen statens våpen overfor folket. Den blir til trossystem der både lederne og de styrte blir troende. Ideologiene er også farlige på andre måter. Ringen skriver:

Partistaten behøver legitimitet. Når den nå er mindre i stand til å stole på økonomisk vekst, blir den mer avhengig av ideologi...

Ideologi er en farlig kraft...

...Ideologi er aldri uskyldig. Å flørte med den innebærer å slippe løs krefter som kan komme ut av kontroll... (Ringen, 2016)

Igjen ser vi, om vi skal følge Ringen, at ideologier er en del av en strategi for å endre en gitt balanse, i dette tilfellet mellom statsmakten og befolkningen.

MOTGIFTEN TIL IDEOLOGISK FANATISME – OPPLYSNING

Hva må til for å styrke de moderate versjonene av ideologiene? Humes svar er opplysning, moralsk oppdragelse og sivilisering av pasjoner og følelser! Som det sosiokulturelle grunnlaget for denne utviklingen ser Hume for seg et sosialt lag som består av det han kaller «men and women of letters». Hume omtaler seg selv som en «man of letters». Det betyr at han oppfatter seg som del av bestemt sosialt segment, et slags fellesskap av intellektuelle, skrivende og ikke minst diskuterende mennesker. Edinburg var i samtiden en arena for dette sosiale laget. Hume hadde, i de årene han tilbrakte i Paris, også erfaring med det diskuterende salonglivet.

I Humes essays finner vi et litterært uttrykk for passende temaer for den opplyste samtalen, det man snakket om. Essaysamlingen gir oss et bilde av de emnene som det kunne forventes at et opplyst menneske – «a man of letters» – ville kunne diskutere. Temaene omfatter spørsmål angående opprinnelsen til autoritet, parlamentets uavhengighet, partisystemet, skilsmisse, overtro, fanatisme, kriterier for god smak, veltalenhet, penger, handel, offentlig gjeld og annet. Jeg kommer tilbake til dette i kapittel 3.

Den offentligheten som «the men and women of letters» representerer er, ideelt sett, et uttrykk for tre vesentlige komponenter i moralsk dannelse, opplysning, udogmatisk toleranse og sosial innflytelse. Den er også et møtested mellom det

Hume kaller «the learned» og «the conversible». De førstnevnte er de som egner seg til teoretiske studier, de sistnevnte er de praktiske livets menn som også er åpne for diskusjoner om forhold av allmenn interesse. Det er ikke bare «the conversible» som skal opplyses av «the learned». De sistnevnte bør tenke sine innsikter inn i en kontekst av sosial innflytelse, de bør kjenne sitt samfunnsansvar. I den korte teksten *My own Life* som ble skrevet kort tid før han døde forteller Hume at et ønske om sosial påvirkning, suksess og berømmelse har vært viktige drivkrefter i livet hans. I *Treatise* omtales «love of fame» som en form for utvidet sympati, som noe som kan inngå som del av en sivilisering av følelsene.

Mer spesifikt tilskriver Hume den opplyste offentligheten en rolle som er knyttet til de spenningene i britisk politikk som er omtalt ovenfor og, ikke minst, i forhold til religionens farlige innflytelse. Som sagt mente Hume at disse spenningene utgjør et vedvarende trekk ved siviliserte samfunn. Man kan lese behandlingen hans av britiske forhold som er form for klarlegging av de rammebetingelsene som siviliserte samfunn må forholde seg til. I tillegg til *Essays* og *History* er også tekstene hans om religion relevante i denne sammenhengen.

Jeg skal ikke gå nøye inn på de to hovedtekstene om religion, *Dialogues concerning Natural Religion* og *The Natural History of Religion*. Hovedbudskapene kan, svært forenklet, oppsummeres slik:

1. Det fins ingen grunn til å tro at de grunnleggende religiøse (monoteistiske medregnet) dogmene er sanne.
2. Når folk likevel tror på den skyldes det frykt, uvitenhet og overtro.
3. Religioner er potensielt farlige og i verste fall fatale. Grunnen til det er at de avler fanatisme. Her er de monoteistiske religionene verre enn de polyteistiske. Dette er for øvrig grunnen til at Hume anbefaler filosofi framfor religion. «*Errors in religion are dangerous, those in philosophy only ridiculous*». (T. 272)

Innenfor en opplyst offentlig sfære kan religion være gjenstand for, men aldri premissleverandør for diskusjon.

RELIGIOUS principles are ... a blemish in any polite composition, when they rise up to superstition, and intrude themselves into every sentiment...

(E. 248)

Harde ord fra en som vokste opp i skyggen av en onkel som var presbytariansk prest i kirken i Chirside.

Det er det tredje punktet som ligger til grunn når Hume diskuterer den rollen religion har spilt i engelske og skotske politiske begivenheter. Det er et hovedanliggende for ham å vise at monoteistiske religioner utgjør en essensiell del av forhistorien til moderne fanatisme og intoleranse. De er rett og slett kilden til å forstå en vedvarende trussel mot siviliserte politiske systemer og samfunnsformer.

Dette er bakgrunnen for behovet for en opplyst offentlig debatt, informert samtale i en høflig (polite) form. «Den høflige formen» er viktig for Hume. I *Essays* finner vi ofte adjektivet «polite» knyttet til substantiver som «nasjoner, «kunst», «mennesker» og andre. I tillegg til ytre opptreden refererte termen til en evne til å ta hensyn til andre menneskers synspunkter og følelser, samt en kultur som fremmet denne evnen (Jf. Collins *English language dictionary* og *Oxford Advanced learner's Dictionary*). Vektleggingen av høflig form bør også sees på bakgrunn av den strategiske betydningen som Hume tilskrev språkbruken.

Opplysning og dannelse, forstått som kunnskap om og evne til å diskutere viktige spørsmål i samtiden, er rett og slett en motgift til fanatisme. Rimelig og høflig samtale om sentrale politiske spørsmål forutsetter en prosess der slike spørsmål har blitt sekularisert.

...the spirit of civil liberty, though at first connected with religious fanaticism, could purge itself from that pollution, and appear under a more genuine and engaging aspect; a friend to toleration, and an encourager of all the enlarged and generous sentiments that do honour to human nature.

(E. 501)

Religionens rolle i politiske diskusjoner må omformes fra å være aktørens til å bli objektets. En høflig og sivilisert diskusjon om religion kan være av det gode. Den kan vise det ikke er grunnlag for noen rimelig forbindelse mellom religiøse dogmer og praktisk eller teoretisk kunnskap. Hume demonstrerer selv dette ved å framsette kritikk av religion i dialogform. *Dialogue concerning Natural Religion* er en relativt avslappet og åpen diskusjon om grunnlaget for troen på en allmektig skaper. Et av Humes anliggender i denne teksten er å vise at det er mulig med en rasjonell og rimelig samtale om religiøse dogmer. Prisen for det er at det mulige utfallet at den praktiske anvendelsen av religiøs overbevisning ikke består i annet enn nettopp muligheten til diskutere religiøs overbevisning. De oppfatningene som måtte bli utfallet av en teologisk diskusjon, har ingen overføringsverdi til andre områder, hverken politiske eller etiske.

Det er altså Humes oppfatning at argumenter ut fra religiøse dommer eller moralmetafysiske prinsipper innenfor den politiske sfæren inneholder et betydelig potensial for destabilisering og i verste fall voldelige konflikter. Dette destruktive potensialet legger et stort ansvar på den opplyste delen av sivilsamfunnet. Denne delen bør fungere som en slags støtfanger som skal fange opp religiøse og moralske sjokkbølger før de når fram til politiske institusjoner. Den vekten Hume legger på måten sivilsamfunnet kan fungere på har sammenheng med muligheten til å pasifisere voldsorienterte ideologier før de når beslutningsfora. En opplyst diskusjonskultur er vesentlig for å unngå eskalering av strategiene til slike ideologier. Den skal finne fram til adekvate måter å nærme seg politiske og kulturelle spørsmål som bør diskuteres i alle siviliserte samfunn. Det å sivilisere politisk samhandling er åpenbart en utfordring som ikke har gått ut på dato.

FRIHET

Enhver opplyst politisk filosof eller teoretiker må på en eller annen måte måtte ta stilling til frihet. For noen filosofer ser frihet ut til å betegne noe som først og fremst kan tilskrives individer, gjerne i form av grunnleggende rettigheter. For eksempel betrakter John Locke frihet som en naturlig egenskap eller kvalitet ved individer. Frihet for andre ting, for eksempel samfunn eller andre kollektive enheter følger av det. Frihet kan også, som hos Immanuel Kant, betraktes som individers mulighet til å velge mellom moralsk rett og galt. I denne versjonen har ikke frihet noen empirisk forutsetning, og den tenkes som et uttrykk for den særegne menneskelige verdigheten. Det hele understøttet av en ganske tung metafysisk narrativ.

Hva er så Humes tilnærming til frihet? Svaret er at Hume drøfter frihet på litt ulike nivåer. I *Treatise* er frihet det motsatte av nødvendighet. I denne sammenhengen betyr nødvendighet rett og slett den konstante forbindelsen mellom to persepsjoner og sinnets slutning fra den ene persepsjonen til den andre som en nødvendig, altså kausal forbindelse. Hume argumenterer for at denne måten å forbinde ulike persepsjoner eller fenomener fungerer like sterkt innenfor det moralske som det fysiske området. Vi har et godt grunnlag for å forutse andres framtidige handlingsmønstre dersom vi kjenner omstendighetene rundt handlingsvalgene deres. Alternativet ville ha vært en form for uforutsigbarhet, noe som er uforenelig med menneskelig koordinering og samarbeid. Det bør legges til at Hume skiller mellom «liberty of spontaneity» og «liberty of indifference». Det første betegner rett og slett fravær av tvang. Slik frihet er forenelig med nødvendighet. Menneskelig handling kan være forårsaket av andre ting enn tvang. Det andre innebærer uforutsigbarhet, noe som impliserer kaos.

There is no philosopher, whose judgment is so riveted to this fantastical system of liberty, as not to acknowledge the force of moral evidence, and both in speculation and practice proceed upon it, as upon a reasonable foundation. Now moral evidence is nothing but a conclusion concerning the actions of men, derived from the consideration of their motives, temper and situation ... The same kind of reasoning runs through politics, war, commerce, economy, and indeed mixes itself so entirely in human life, that it is impossible to act or subsist a moment without having recourse to it. A prince, who imposes a tax upon his subjects, expects their compliance. A general, who conducts an army, makes account of a certain degree of courage. A merchant looks for fidelity and skill in his factor or super-cargo. A man, who gives orders for his dinner, doubts not of the obedience of his servants. In short, as nothing more nearly interests us than our own actions and those of others, the greatest part of our reasonings is employed in judgments concerning them. Now I assert, that whoever reasons after this manner, does ipso facto believe the actions of the will to arise from necessity, and that he knows not what he means, when he denies it.

(T. 404-5)

Legg merke til at alle disse eksemplene handler om samarbeidsspill.

Betyr så det at Hume oppfatter alle menneskelige handlinger som forutsigbare? Det er ikke lett å gi et entydig svar på det spørsmålet. Dersom svaret skulle være ja vil det likevel være praktisk umulig å kjenne alle omstendigheter som bestemmer et individs handlinger. I tillegg har vi for lite erfaringsgrunnlag med for eksempel politisk handling til å kunne generalisere (Jf. E III, *That Politics May be Reduced to a Science*). Dette skulle kunne gi støtte til et nei-svar. Hva angår politiske enheters forutsigbarhet skiller dessuten Hume mellom slike som har sterke styringsinstitusjoner og de som i stor grad beror på enkelthenseres avgjørelser. De første er mer forutsigbare og det være lettere å generalisere ut fra dem.

Der man ikke kan generalisere kan man heller ikke få vitenskapelig kunnskap. Ettersom Hume ønsker å utvikle slik kunnskap blant annet på områder som politikk og økonomi må han nødvendigvis regne med en viss forutsigbarhet på disse områdene. Her baserer Hume seg gjerne på det som kalles «loven om store antall». (Jf. Schabas, 2007). Den elementære enheten i Humes analyse av menneskelige samhandlingsformer er gjerne ulike former for kollektive størrelser og det vi kan kalle rolletyper. Det er kjøpmenn, jordeiere, aristokrater, soldater, sjøfolk, skreddere og så videre. Hvis vi vil si noe om en slik gruppe, og hvis vi har kunnskap om et stort antall individer innenfor denne gruppen, så bør vi forvente at det neste

eksemplaret vil ligge nær gjennomsnittet innenfor gruppen (hvis det gjelder en kvantitativ verdi) eller det typiske handlingsmønsteret (hvis det er en kvalitativ egenskap). Med noen forbehold kan vi forvente visse handlingsmønstre, selv om kan bli overrasket.

Humes behandling av nødvendighet må sees i sammenheng med teorien hans om konvensjoner. Konvensjoner skaper forventninger, basert på assosiasjoner. Disse forventningene er like sterke som forventningene ved kausale forbindelser mellom fysiske hendelser.

Det kan legges til at uten den regulariteten som Hume antar vil det være vanskelig å se hvordan samfunnsvitenskap overhodet skulle kunne være mulig. I praksis regner vi alle med at andre handler med en stor grad av forutsigbarhet. Vi ville neppe våget oss ut i trafikken eller inn på et fly hvis det ikke var tilfelle.

Humes konklusjon er altså at menneskelig handling, individuell så vel som kollektiv, er virkninger av forutgående årsaker, eller mer presist, vi oppfatter dem ofte på denne måten. Handling bør derfor betraktes som en form for nødvendighet. Alternativet til dette vil være tilfeldighet, at en handling uttrykker et tilfeldig valg blant uendelig mange muligheter. Det kan knapt kalles frihet.

På et annet nivå er frihet en egenskap ved visse politiske og økonomiske systemer. På dette nivået er frihet motsetningen til absolutt styre eller sterk autoritet uten adekvat motvekt. Her er frihet et spørsmål om flere ting, blant annet rett til å si hva man vil og gruppers evne eller mulighet til å treffe avgjørelser uavhengig av urimelig press fra andre grupper. Tilnærmingen på dette nivået vil være å undersøke hva slags institusjonelle rammeverk som gjør dette mulig og i hvilken grad. To eksempler illustrerer dette.

Det første angår Humes diskusjon av ytringsfrihet. Den omtalte spenningen mellom frihet og autoritet kan skape et rom der maktvakuum gjør åpen diskusjon mulig. I essayet *Liberty of the Press* er spørsmålet hva som er grunnen til at det er større pressefrihet i England enn i andre land. Svaret han gir er at det skyldes blandingen av flere politiske maktsentra.

The reason why the laws indulge us in such a liberty seems to be derived from our mixed form of government which is neither wholly monarchical, nor wholly republican.

(E. 10)

Og senere i den samme teksten:

The spirit of the people must frequently be roused, in order to curb the ambition of the court; and the dread of rousing this spirit must be employed to prevent that ambition. Nothing so effectual to this purpose as the liberty of the press, by which all the learning, wit, and genius of the nation may be employed on the side of freedom, and every one be animated to its defence. As long, therefore, as the republican part of our government can maintain itself against the monarchical, it will naturally be careful to keep the press open, as of importance to its own preservation.

(E. 12)

Pressefrihet er altså mulig når det er en konstitusjonell balanse mellom to konvensjoner som hver for seg ikke har interesse av eller styrke til å undertrykke den. Hume mener at hver av de to prinsippene, autoritet og frihet, inneholder destruktive ideologiske potensialer dersom det oppstår en ubalanse. Politiske regimer bør derfor baseres på en form for *modus vivendi* mellom dem. En slik *modus vivendi* trenger et rotfeste i et bestemt sosialt segment, en opplyst offentlighet. Uten dette segmentet vil ikke pressen være i stand til å fungere som mediator og som forsvarer av ytringsfrihet. En konklusjon på dette vil være at frihet, i dette tilfellet ytringsfrihet, må forstås innenfor et rammeverk av bestemte konstitusjonelle ordninger. Jeg forstår Hume slik at han mener at frihet er en egenskap ved bestemte institusjonelle systemer.

Det andre eksempelet angår den relative uavhengigheten til politiske organer som representerer folket, typisk parlamentet. Slik uavhengighet kan defineres som folkets rett til selvbestemmelse gjennom sine representanter. Men selv om frihet forstått på denne måten kan utledes fra legale prinsipper, forklarer ikke det hvordan det er mulig å opprette og opprettholde den. En slik forståelse tar ikke hensyn til de ulike formene for risiko som er involvert i ulike historiske og politiske kontekster og hvordan man i ulike situasjoner skal forholde seg til slik risiko. Den unngår derfor spørsmålene om frihetens grenser i ulike situasjoner og når disse grensene kan være gjenstand for forhandling. Det er et hovedpunkt for Hume at frihetens grenser kan være gjenstand for slik forhandling. Som en sammenlikning med vår egen samtid kan det skytes inn at for eksempel grensene for personvern vil kunne variere avhengig av opplevd terrortrussel. Menneskerettigheter kan erklæres i et kompromissløst språk. Under press kan imidlertid også siviliserte systemer være villig til å kompromisse (jf. for eksempel EUs respons på flyktningstrømmen via Tyrkia). Hovedpoenget er at frihet ikke bare bør forstås som en

abstrakt størrelse, men i sammenheng med andre verdier som man ønsker å beskytte.

Politiske systemer er en form for *modus vivendi* mellom grupper og autoriteter med ulike interesser. «Frihet» som et sterkt politisk ord, vil, slik Hume ser det, typisk være en del av underhusets politiske vokabular og gjenspeile denne institusjonens plass i det konstitusjonelle systemet.

Instead then of asserting absolutely, that the dependence of parliament, in every degree, is an infringement of BRITISH liberty, the country-party should have made some concessions to their adversaries, and have only examined what was the proper degree of this dependence, beyond which it became dangerous to liberty.

(E. 45)

Jeg skal ikke gå mer i detaljer omkring Humes behandling av disse spørsmålene. Her er det tilstrekkelig å framheve at analysen av parlamentets uavhengighet har en forhistorie av tidligere absolutte monarkers pasifisering av aristokratiet og etterfølgende svekkelse av kongens prerogativer. Dette siste førte til at kongen ble stadig mer avhengig av parlamentet, særlig i spørsmål om finans og skattlegging. Det er imidlertid risiko involvert hvis parlamentet får for mye makt. Slik risiko er igjen knyttet til forstyrret balanse som i sin tur vil kunne framkalle en turbulent politisk tilstand.

For sikkerhets skyld, Hume betrakter frihet som en essensiell del av siviliserte samfunn. Begrepets forhistorie er imidlertid ikke like sivilisert. Og det er viktig å forstå denne forhistorien for å forstå fenomenets, altså frihetens, betingelser. Som sitert ovenfor, «the spirit of civil liberty, though at first connected with religious fanaticism, could purge itself from that pollution».

Vi kan konkludere med at Hume har en litt ambivalent holdning til «liberty». For å forstå dette må vi huske at han ikke analyserer det semantiske innholdet i begrepet «frihet». Han bruker det heller ikke som et aksiomatisk prinsipp som man utleder rettigheter og institusjoner fra. Fokuset er å bruke «frihet» til å analysere bestemte gruppers konvensjonsregulerte atferd. Når «frihet» blir del av atferdsgrunnlaget hos grupper som tenderer mot fanatisk og brutal problemløsning, vil det framkalle autoritære motkrefter og høyne konfliktnivået.

Den betydningen av frihet Hume diskuterer og forsvarer, er dels parlamentets relative uavhengighet av kongemakten, dels pressefrihet og dels det relative fravær av vold og press («liberty of spontaneity»). Han prøver ikke å begrunne slik

frihet i metafysiske prinsipper som for eksempel om at alle mennesker er født frie (eller ufrie). Ytringsfrihet er for ham ikke en rett som følger at en slags naturlig egenskap som alle antas å ha. Det er en av de måtene som siviliserte politiske systemer fungerer på. Hume konstruerer ikke (muligens med ett unntak) konstitusjonelle modeller som er egnet til å legitimere politiske systemer. Den politiske filosofien hans, i det minste den delen av den som er omtalt her, starter med analyse av politiske prosesser der virkelige politiske og økonomiske interesser står på spill. Tilnærmingen hans er derfor politisk i motsetning til den legalistiske eller konstitusjonalistiske til Thomas Hobbes eller John Locke. Forståelse av historiske konflikter og konfliktløsninger krever innsikt i virkelige politiske prosesser av deltakernes handlingsmønstre og av måtene å tenke på i de ulike historiske epokene.

Kapittel II

Fra statsøkonomi til nasjonaløkonomi. Humes politiske økonomi

Formålet med dette kapittelet er å vise at og hvordan Humes skrifter om økonomi kan leses som bidrag til en strategi for å styrke nasjonen i motsetning til en strategi for styrking av sentralstaten. Jeg kaller den teoretiske økonomiske tilnærmingen til det første for nasjonaløkonomi. Den andre kaller jeg statsøkonomi. Nasjonaløkonomi handler for Hume om den økonomiske utviklingen som bestemmer befolkningens levekår.

Hovedkildene til Humes økonomiske teori er ni essays som først ble publisert i *Political Discourses* (1752) og senere tatt inn i *Essays. Moral, Political and Literary* (1758). Emnene i disse essayene er blant annet handelssamfunnet, penger, utenrikshandel, kreditt, skatt, renter, arbeid og konsum. Det er også andre tekster som er relevante for den økonomiske teorien, blant andre de som handler om rettferdighet, eiendom, sosiale institusjoner, menneskelige motivasjonsmekanismer, forutsigbarhet og tillit.

De fleste som har kommentert Humes økonomiske teorier har gjort ett av to. Enten har de fokusert på spesielle sider ved teorien, særlig den kvantitative penge-teorien, kommentarene om metallpenger vs. papirpenger, pengeflyten («specie flow») i interanasjonal handel eller den betydningen som luksuskonsum har for den økonomiske utviklingen. Eller så har de diskutert teorien om handelssamfunnet («commercial society») som en del av den mer generelle teorien om utviklingen av siviliserte samfunn.

De som har gjort det første har gjerne drøftet Humes tekster i lys av økonomisk teorihistorie. De har reist spørsmål av typen, er disse teoriene nye? Er Hume en forløper? Hvilken betydning har de hatt for senere økonomisk teori?

De som har gjort det andre har gjerne betraktet hans forsvar for handelssamfunnet i lys av de implikasjonene som denne har for den sosiale, kulturelle og politiske sfæren.

Begge disse tilnærmingene er selvsagt fruktbare og har gitt ny innsikt i Humes prosjekt. Det er likevel få som har tolket Hume i lys av det vi kan kalle «nasjonsbygging». Det er mulig at man kan betrakte bruken av denne termen som litt anakronistisk i denne sammenhengen. Det er for eksempel ikke en term som Hume selv bruker. I politiske sammenhenger bruker Hume gjerne termen «country» som en motsetning til «court». Jeg skal imidlertid etter hvert gi noen grunner til at jeg tror at «nasjon» og «utvikling av nasjonen» dekker Humes intensjoner ganske godt. Jeg er altså mer opptatt av «begrepet» enn av «termen» (for å bruke et skille fra Arne Næss). Det kan for øvrig minnes om at det etter Humes forfatterskap gikk få år før hans venn og diskusjonspartner Adam Smith nærmet seg temaet økonomisk utvikling ut fra synsvinkelen «nasjonenes rikdom».

For å vise at denne lesningen er berettiget vil jeg bruke begge de to tilnærmingene som er nevnt ovenfor, men altså lese dem i lys av nasjonsutvikling. Først vil jeg gi noen korte kommentarer til den generelle historiske situasjonen som danner bakgrunnen for nasjonsutviklingsperspektivet. Deretter vil jeg nærme meg nøkkelelementene i Humes økonomiske teori på en mer analytisk måte.

Et generelt historisk bakteppe for endringen fra stats- til nasjonaløkonomi er å finne i noen langtidstendenser i utviklingen av den europeiske moderniteten. Etter disintegrasjonen av middelalderens økonomiske og politiske strukturer fant det sted en utvikling som etter hvert ledet til dannelsen av moderne nasjonalstater. Det første skrittet i denne retningen besto av etablering av sterke sentralmakter som hersket ved hjelp av monopol på bruk av legal vold, og etablering av et system av lokale statsrepresentanter som sto direkte under statlig autoritet. Denne prosessen er en gjennomgangstråd i Humes *The History of England* der han beskriver tudor-monarkenes passivisering av aristokratiet, «the barons». Etter hvert vokste det innenfor slike statskontrollerte områder fram en oppfatning om at befolkningen utgjør en politisk-sosial enhet, nasjonen. Nasjonen er en annen slags konvensjon enn statsmakten. Den er også selvstendig i forhold til andre nasjoner. Ikke minst kriger og andre former for rivalisering forsterket antakelig dette siste (Jf. Hont, 2005). Det utviklet seg, med basis i parlamentet, en oppfatning om at «the country» hadde en legitim plass innenfor det politiske styringssystemet. I *History* omtaler Hume dette som parlamentets tiltakende styrke og uavhengighet. I det syttende hundreåret ble folkets politiske aspirasjoner særlig artikulert av parlamentet innenfor en kollisjonskurs med stuartkongene. Som kjent eskalerte denne konflikten mellom folk og hoff til borgerkrig.

Kjernen i det jeg har kalt nasjonaløkonomi er oppfatningen om at det er mulig å utvikle nasjonen til et separat og storskala økonomisk system og at dette systemet fungerer best når det kan virke relativt uavhengig av det politiske mak-

tapparatet, i det minste så lenge statsmakten skapte rammebetingelser for sikkerhet, stabilitet, trygghet for eiendom og samarbeidsmuligheter.

Hovedmålet bak de absolutistiske monarkenes økonomiske strategier hadde vært å styrke sentralmaktens manøvreringsrom og dermed lette infrastrukturelle og militære entrepriser. Med den framvoksende middelklassen endret dette fokuset seg i retning av nasjonens, det vil si en del av befolkningens økonomiske framgang for eksempel i form av økt konsum. Utvikling av et relativt fritt marked dannede en institusjonell rammebetingelse for dette. Forståelse for bakgrunnen, forutsetningene for og de mekanismene som styrte markedet ble derfor en viktig oppgave innenfor det som etter hvert ble en nasjonaløkonomisk disiplin.

Hovedpåstanden min i dette kapittelet er at Humes økonomiske teori kan leses som en teori om noen av de virkende kreftene og mekanismene som driver kommersialiseringprosessen, om dennes politiske og sosiale konsekvenser og de godene som endring fra en økonomi kontrollert av statsmakten til en økonomi som er basert på et relativt fritt innenlands og internasjonalt marked fører med seg.

Humes prosjekt innenfor økonomisk teori kan dermed beskrives med ordene til Adam Smith, å finne «the nature and causes of the wealth of nations».

En mulig innvending mot det som er sagt, kan være at Hume i de økonomiske essayene i hovedsak omhandler samfunnsøkonomiske spørsmål i samtiden, altså i en tid da Storbritannia ikke lenger var et absolutt monarki. Men, som tidligere nevnt, mente Hume at samtidens hans hadde arvet konflikten fra hundreåret tidligere og at denne var en struktur som var bygd inn i det politiske systemet. Og uansett om konflikten skulle være løst på det politiske nivået fulgte det ikke at man hadde et begrepsapparat som var adekvat for å forstå konsekvensene av det på det nasjonaløkonomiske nivået. I tillegg må vi huske at Hume betraktet samtidens politiske system som en god balansesituasjon, «The just balance between the republican and monarchical part of our constitution ...». Essayene om økonomi gir uttrykk for betydningen av å sikre nasjonens (the country) økonomiske interesser, men også det økonomiske grunnlaget for statsmaktens (the court) handlingsrom. Det siste ikke minst av hensyn til sosial og politisk stabilitet. Og, som jeg skal komme tilbake til, argumenterer han sterkt for at en økonomisk strategi for å sikre nasjonaløkonomien i virkeligheten også er gunstig for statsøkonomien. Økonomisk strategi bør derfor, slik Hume ser det, reflektere at det er et gjensidighetsforhold mellom staten og nasjonen. Det er en fordel for nasjonen at staten har et relativt stort handlingsrom og det er en fordel for staten at nasjonen har en positiv økonomisk utvikling.

I samtiden var det en god forståelse av betydningen av politisk balanse. Det var imidlertid liten teoretisk forståelse av implikasjonene av dette i forhold til politisk

økonomi. Det var også liten kunnskap om sammenhengene mellom markedøkonomien og de ulike aspektene ved samfunnsendring og samfunnsutvikling. En humekommentator skriver:

The fact was that very few had given proper attention to the working of a modern commercial economy, and to the connections between commerce and the health of the nation. Most were victims of age-old prejudices concerning the implications of commerce for virtue and martial vigour.

(Harris, 2011, s. 16)

Samtidens økonomiske tenkning hang i stor grad igjen i merkantilismens begrepsapparat og teori, det vil si en teori som reflekterte interessene til en sterk statsmakt og ikke hensynet til samfunnsutviklingen. Det var behov for en økonomisk teori som kunne utfordre denne.

De fleste av de essayene som er relevante her ble utviklet som argumenter mot utbredte økonomisk-politiske antakelser (Jf. Velk & Riggs, 1985).

Teorien til Hume utgjør en kritikk av særlig tre feilaktige antakelser som han mente var utbredt i samtidens økonomiske tenkning. Den første var antakelsen om at penger, det vil si sølv og gull, var et direkte mål på et lands rikdom, uten noen videre presisering av om «land» betydde «stat», «samfunn» eller begge deler. Den andre var at luksusforbruk svekker en nasjon politisk, økonomisk og moralsk. Den tredje var at negativ balanse i utenrikshandel svekker staten.

Hovedpoengene i Humes kritikk av disse antakelsene er for det første at dette er antakelser som er knyttet til en strategi for å sikre statens økonomiske handlingsrom på bekostning av nasjonens. For det andre er den, selv innenfor dette perspektivet, feilaktig. God nasjonaløkonomi gir også større, sikrere og mer stabil statsøkonomi.

I det følgende skal jeg omtale fire sentrale temaer i Humes økonomiske teori.

- ▶ Handelssamfunnet, det vil si samfunnet der markedet utgjør en dominerende del av distribusjonssystemet.
- ▶ Pengenes funksjon og konsekvenser i slike samfunn.
- ▶ Utenrikshandelens gode virkninger.
- ▶ Betydningen av endret forbruksmønster (luksuskonsum).

Som nevnt ser jeg Humes teori ut fra aspektet «nasjonsbygging». Man kan imidlertid spørre om det overhodet er nødvendig å bringe inn begrepet «nasjon» for å

forstå denne teorien. Vil ikke teorien være forenelig med å skape en strategi for å utvikle et hvilket som helst moderne sivilisert samfunn, nasjonalt eller ikke-nasjonalt? På et abstrakt nivå vil nok, med noen forbehold, svaret på dette spørsmålet være ja. Et slikt forbehold vil være knyttet til den betydningen for innenriks økonomisk utvikling som Hume tillegger utenrikshandelen. Utenrikshandel skjer på et marked der de ulike aktørene har hjemmemarkeder med ulike kvalitative og kvantitative egenskaper. Dette kommer jeg tilbake til. Men, som sagt, på et generelt plan kan man si at teorien er tilpasset en strategi for å modernisere og sivilisere samfunn.

Om man skal forstå teorien på et mer kontekstualisert og historisk, mindre abstrakt nivå er det imidlertid minst tre forhold man bør ta med i betraktningen. Det første er at Hume ser ut til å ta det for gitt at moderne (og i en viss grad antikke) stater er nasjonalstater. I alle fall er handelssamfunn samfunn innenfor et system av nasjonalstater. For det andre oppfatter Hume det som et faktum at det fins nasjonale særtrekk og dermed nasjonale ulikheter. Han bruker ofte adjektiver som «siviliserte», «uvitende», «opplyste» og «dannede» for å gi generelle karakteristikk av ulike nasjoner. Spørsmålet, slik han stiller det i essayet *Of National Character*, er hvordan vi kan forklare slike ulikheter. Han avviser her at de kan forklares ut fra fysiske ulikheter av typen klima, luft eller andre. Påstanden hans er at de kan forklares ut fra «moralske årsaker» Med det menes

all circumstances, which are fitted to work on the mind as motives or reasons, and which render a peculiar set of manners habitual to us. Of this kind are, the nature of the government, the revolutions of public affairs, the plenty or penury in which the people live, the situation of the nation with regard to its neighbours, and such like circumstances.

(E. 198).

I det samme essayet gjør han det klart at han legger stor vekt på at den politiske styringsformen bidrar til å forme nasjonalkarakteren og at denne karakteren har stor betydning for utviklingsdynamikken i det aktuelle samfunnet. Ulikheter mellom nasjonalkarakterer er en relevant variabel når vi vil forstå forskjeller mellom samfunns økonomiske utvikling. Humes begrep om «nasjoner» støttes for øvrig av teorien hans om pasjoner, følelser, sympati og betydningen av allmenne regler slik den utvikles i *Treatise* (Jf. Ainslie, 1995).

Den tredje omstendigheten som bør tas i betraktning angår forholdet mellom England og Skottland og det interne skotske forholdet mellom «the highland» og «lowland and the borders», det vil si aksene Edinburgh/Glasgow. Unionslovene fra

1707 som etablerte Storbritannia gjorde nasjonsbygging til en sentral politisk, sosial og økonomisk oppgave. Selv om Hume av og til bruker termen «den skotske nasjonen», er det Storbritannia som er fokuset i forsvaret hans for utviklingsstrategier for moderne, siviliserte samfunn. Og han betrakter unionen med England som ganske avgjørende for Skottlands utvikling mot et slikt samfunn. En del av samtidens politiske utfordringer besto i å passivisere det skotske høyland i kjølvannet av opprøret («the jacobite rebellion») i 1745. I likhet med mange av hans samtidige Edinburghintellektuelle betraktet han dette opprøret som uttrykk for et usivilisert samfunn basert på gjeterdrift og primitiv militarisme som opererte utenfor rekkevidden av nasjonal rettshåndhevelse. I datidens måte å klassifisere stadier i samfunnsutvikling var «gjetersamfunnet» («pastoral society») et primitivt stadium forut for «jordbrukssamfunnet» og «handelssamfunnet». Botemiddelet mot høylandsbarbariet var blant annet å integrere området i Skottland, og dermed Storbritannia gjennom å monetarisere den lokale økonomien. Hume mente for øvrig at en slik monetarisering forutsatte unionen mellom Skottland og England, altså Storbritannia. På den tiden da Hume skrev essayene om økonomi, pågikk det en stor debatt om hva slags økonomisk politikk som var nødvendig for å sikre unionen og å integrere det skotske høylandet (Jf. Caffentzis, 2001). Humes teorier ble altså utviklet innenfor en politisk kontekst av periferiens separatisme vs. nasjonal integrasjon. Humes forhold til denne utfordringen var integrasjon gjennom kommersialisering.

Konklusjonene på disse bakgrunnsbemerkningene er for det første at Humes økonomiske teorier bør leses i sin historiske sammenheng. Dernest at bygging av en moderne nasjonalstat i Storbritannia, ifølge Hume, står overfor to utfordringer. Den ene er at det må utvikles en økonomisk teori og politikk som fremmer nasjonens økonomiske utvikling. Videre oppfatter Hume eksistensen av enkelte sosiale krefter som en mulig regresjon i sivilisasjonsprosessen. Styrking av en pengebasert markedsøkonomi er en del av strategien mot disse.

Hva er så de analytiske komponentene i en teori som bør understøtte en strategi for en moderne kommersiell pengeøkonomi? Resten av dette kapittelet vil være et forsøk på å besvare dette spørsmålet.

HANDELSSAMFUNNET

Hvorfor er et samfunn basert på markedsøkonomi, handelssamfunnet, å foretrekke framfor ett som er basert på statsstyrt økonomi? Hume søker å vise at handelssamfunn fører til bestemte endringer som hver for seg representerer argumenter i favør av slike samfunn. Jeg vil kalle disse argumentene *velstandsargumentet*, *det statsøkonomiske argumentet*, *sivilisasjonsargumentet* og *det politiske argumentet*.

Kjernen i det første argumentet er at markedøkonomien vil føre til økning av mengden goder som blir distribuert i et samfunn. Denne økningen er, ifølge Hume, avhengig av økt konsum i en stor del av befolkningen. Dette vil føre til økt allmenn velstand (Humes term er «happiness»).

Det andre argumentet er at mengden av ressurser som staten disponerer vil kunne være større i handelssamfunn enn i alternative sosiale systemer.

Når Hume mener at begge disse argumentene er gyldige samtidig, innebærer det en avvisning av antakelser som ligger til grunn for den statsøkonomiske tenkemåten. Uttrykt i en moderne terminologi mener Hume at den merkantilismen som ligger til grunn for statsøkonomisk teori, betrakter økonomien som et nullsumspill. Større privat forbruk gir mindre statlig handlingsrom og vice versa. Handelssamfunn vil derimot gi et plussumspill i forholdet mellom stat og samfunn. Som jeg skal komme tilbake til, bruker Hume det samme argumentet mot visse rådende oppfatninger om balanse i utenrikshandelen. Disse oppfatningene gikk ut på at et lands overskudd i bilateral handel vil være lik det andre landets underskudd. Hume vil vise at utenrikshandel vil tendere mot å øke rikdommen i alle de involverte landene. Utenrikshandel skaper en tilstand av vinn-vinn.

De to resterende argumentene er ikke økonomiske i streng forstand. De angår måten utviklingen av markedøkonomien påvirker det sosiokulturelle og det politiske systemet i et samfunn. Argumentene viser at Hume økonomiske teori bør sees i lys av blant annet sosiale og politiske anliggender (Jf. Wennerlind, 2002).

De to første argumentene bygger på antakelser om visse årsaksmekanismer som styrer produksjon og fordeling av varer og tilførsel av ressurser til staten. De to neste angår den effekten økt handel vil ha på det politiske og det sosiokulturelle systemet. Den gunstige virkningen innenfor disse sfærene er en del av Humes politiske, sosiale og kulturelle agenda. Den økonomiske teorien hans er en del av et sosialfilosofisk prosjekt for moralsk framskritt (i den brede betydningen av «moral» som Hume ofte bruker denne termen i). Jeg skal ikke analysere argumentene som angår sivilisasjon og politikk, men bare trekke fram de allmenne antakelsene de gir uttrykk for.

Det politiske argumentet setter fokus på den middelklassen som oppstår ved handel og kommersiell produksjon.

But where luxury nourishes commerce and industry ... the tradesmen and merchants acquire a share of the property, and draw authority and consideration to that middling rank of men, who are the best and firmest basis of public liberty.

(E. 277)

Frihet er, som tidligere nevnt, ikke en egenskap ved menneskenaturen som sådan. Hume er ikke naturrettsenker. Frihet er en komponent i bestemte politiske systemer og historisk er den forankret i et bestemt sosialt lag, middelklassen. Denne klassens inntog på den politiske arenaen introduserer den offentlige friheten som er en del av moderne siviliserte samfunn. Handelen endrer klassestrukturen, og dette fører til at ambisjonen om frihet blir en mektig politisk kraft.

Sivilisasjonsargumentet er litt mer sammensatt. Jeg vil trekke fram tre aspekter ved det. Det første går ut på at det urbane livet som følger med kommersialisering av økonomien skaper et segment av opplyste kvinner og menn («The Republic of Letters»). Disse vil organisere fora for opplyste, høflige og sekulariserte diskusjoner som blir ansett som viktige innenfor kulturelle, politiske, økonomiske, rettslige og andre områder som angår offentligheten. Det andre aspektet angår den brutaliteten som Hume forbinder med «barbariske», det vil stort sett si førkommersielle sosiale tilstander. Avskaffelse av ikke-rettslige brutale konfliktløsninger er selvsagt verken en automatisk eller fullstendig virkning av kommersialiserte sosiale systemer. Hume ser på religiøs og annen fanatisme som et vedvarende potensial. Slik fanatisme kan fort utvikle motivasjon for vold. Handelssamfunn vil imidlertid ha en tendens til å styrke grunnlaget for motstand mot barbarisk og fanatisk politikk, og annen atferd. Det tredje aspektet består i at «industry» (hos Hume betegner termen både produksjon og dyktighet) fremmer kunnskap, ikke bare teknologisk, men også moralsk, politisk og rettslig (Jf. Sakamoto, 2008).

Det politiske argumentet og sivilisasjonsargumentet plasserer den økonomiske teorien innenfor prosjektet om å skape en sivilisert samfunn innenfor de nasjonale grensene. Hume var overbevist om at handel var et nøkkeelement i en slik prosess. Carl Wennerlind sier det slik;

Hume supported commercial expansion as he thought it would promote politeness, prosperity, liberty and civilization.

(Wennerlind, 2002)

Velstandsargumentet og det politiske argumentet angår direkte den totale mengden og fordelingen av rikdommen i et gitt samfunn. Hva er det så som bestemmer størrelsen på denne rikdommen?

PENGER

I samtiden var det vanlig å mene at det er pengemengden, det vil si mengde av gull og sølv som er svaret på begge spørsmålene. Enkelt og greit, mer penger betyr større rikdom. Humes analyse av penger og andre økonomiske relasjoner utgjør argumenter mot dette svaret. Han hevder at pengenes virkelige funksjon i handelssamfunn er å lette det som er den virkelige økonomiske motoren, det vil si vareproduksjon og handel.

MONEY is not, properly speaking, one of the subjects of commerce; but only the instrument which men have agreed upon to facilitate the exchange of one commodity for another. It is none of the wheels of trade: It is the oil which renders the motion of the wheels more smooth and easy.

(E. 281)

Hume hevder faktisk at pengemengden i et gitt samfunn er uten betydning for graden av rikdom og velstand i det samme samfunn. (Jeg skal komme tilbake til et forbehold han gir denne oppfatningen.) Penger er av nominell, ikke reell betydning. Hvis pengemengden stiger eller synker, vil prisene stige tilsvarende.

For suppose, that, by miracle, every man in GREAT BRITAIN should have five pounds slipt into his pocket in one night; this would much more than double the whole money that is at present in the kingdom; ... this money, however abundant, ... would only serve to encrease the prices of every thing, without any farther consequence.

(E. 299)

Dette impliserer at dersom pengemengden forblir konstant og mengden av varer på markedet øker, vil prisene synke. Det forklarer hvorfor svekkelse av natural- og bytteøkonomi fører til redusert prisnivå.

For Hume er studiet av et lands økonomi først og fremst et studium av økonomisk utvikling. Viktige spørsmål blir derfor: Hva er økonomisk utvikling? Hvordan skal den måles? Hva er det som forårsaker den? Humes tilnærming til disse spørsmålene består i å endre fokuset fra lagring av edelmetaller til den økonomisk relevante aktiviteten, handlingsmønstrene i et samfunn. Studiet av økonomi er studiet av handlingsmønstre og sosial og privat atferd i befolkningen, ikke minst forbruksmønstrene. Hume bruker for øvrig det samme argumentet i forbindelse med et annet

økonomisk parameter, nemlig rentenivået. Han hevder at dette nivået «*depends not on the quantity of money, but on the habits and manners which prevail.*» (E. 298).

Humes teori retter oppmerksomheten mot mengden av varer som, formidlet av penger, sirkulerer i et samfunn. Den hevder at økning av pengemengden ikke impliserer en tilsvarende økning av mengden av økonomiske transaksjoner. Enhver forbindelse mellom disse to variablene vil være kausal. Den kan ikke utledes begrepsmessig eller logisk. Påstanden «rikdommen i en nasjon øker» er logisk uavhengig av enhver påstand om pengemengde. Det betyr likevel ikke at det to slike påstander refererer til også er *kausalt* uavhengige. Påstanden om at rikdommen øker refererer til en tilstand der mengden av varer som blir solgt for penger øker. Det vil si antallet transaksjoner innenfor en gitt periode, for eksempel et år, tiltar. Humes identifisering av arenaen for økonomisk utvikling, og også skissen hans til måten å måle slik utvikling er derfor i slekt med vårt BNP-mål. Anta at man ønsker å øke en nasjons rikdom. Hvordan kan det gjøres? Svaret er at det gjøres enten ved å øke innenlands vareproduksjon eller gjennom økt import. Begge disse tingene er bra for økonomien. Analyse av utenrikshandel er forøvrig en viktig del av den økonomiske teorien til Hume. Det må nevnes at det er litt overraskende at Hume ikke legger mer eksplisitt vekt på pengenes variable omløpshastighet, det vil si frekvensen på pengeoverføring innenfor en gitt periode. Betydningen av omsetningsfrekvens er imidlertid implisitt i bemerkningen om at penger som er stuert vekk er ufruktbare.

En økning av varemengden, uavhengig av om denne økningen skyldes varer av innenlands eller utenlands opprinnelse, fører til at det blir utført mer arbeid. Grunnen er at økt varemengde vil skape et insentiv til å kjøpe mer. Økt konsum gir økt levestandard. Ideen om at det fins et slikt insentiv og at det er bra er basert på to viktige antakelser. Den første har å gjøre med handlingsteorien til Hume. Folk vil være tilbøyelige til å forbedre livsstandarden sin dersom det fins muligheter for det. Det fins ikke noe endelig tilfredshetsnivå, i det minste ikke for folk som ikke allerede er svært rike. Massefattigdom og god økonomisk utvikling er umulige følgesvenner. Humes teori om dette emnet impliserer elementer til en bestemt oppfatning om distribusjon. Økningen av et lands rikdom er i stor grad avhengig av et fordelingssystem som sikrer fordeling av varer til en relativt stor del av befolkningen. Jo mer til flere, desto bedre!

Jeg har sagt at det ikke er noen logisk sammenheng mellom pengemengden og rikdomsmengden i et samfunn. I en bestemt henseende er det imidlertid en kausal sammenheng mellom dem. Et land med liten pengemengde vil normalt også være økonomisk lite utviklet.

...in every kingdom, into which money begins to flow in greater abundance than formerly, every thing takes a new face: labour and industry gain life; the merchant becomes more enterprising, the manufacturer more diligent and skilful, and even the farmer follows his plough with greater alacrity and attention.

(E. 286)

Det er altså to nivåer i Humes teori om forbindelsen mellom penger og rikdom, altså velstand. På ett nivå er ikke noen slik forbindelse. På det andre er det en slik forbindelse. Hvordan er de to nivåene forenelige innenfor en og samme teori? Svaret er at det er selve den prosessen som består i økt tilførsel av penger som har virkning på den økonomiske utviklingen. Prisene i et gitt samfunn vil ikke umiddelbart respondere på endret pengetilførsel. Hvis et samfunn av en eller annen grunn får økt tilførsel av penger inn i den interne sirkulasjonen så vil likevel prisene forbli uendret en stund til en ny balanse eller likevekt mellom pengemengde og priser blir reetablert. I intervallet mellom to slike likevektstilstander vil de som har en andel i det økte pengemengden være i stand til å kjøpe mer til gamle priser. Dette fører til økt total etterspørsel, noe som i sin tur gir insentiv til økt produksjon. Når en ny likevekt er etablert, vil den ligge på et høyere nivå av produksjon, arbeid og forbruk. Humes argument går altså ut på dynamikken ligger i selve endringsprosessen ikke i de enhetene (pengene) som er gjenstand for endring.

In my opinion, it is only in this interval or intermediate situation, between the acquisition of money and rise of prices, that the encreasing quantity of gold and silver is favourable to industry.

(E. 286)

Vi kan kalle dette teorien om prisenes etterslep. Det kan nevnes at en kommentator, Robert Lyon, krediterer Hume for å ha introdusert tidsvariablen i økonomisk analyse (Lyon, 1970). For Hume er balanse en metodologisk startposisjon. Balanse kan imidlertid ikke i seg selv forklare økonomisk vekst. Vekst er noe som skjer når balansen blir forstyrret og før den er reetablert. Men også i disse intervallene vil utviklingen tendere i retning av balanse.

I de ni essayene som Hume åpenbart tenkte som en slags variasjoner rundt økonomiske spørsmål finner vi ett som ser ut til å avvike fra de andre, *Of the Balance of Power*. Temaet her er forhold mellom politiske enheter, stater. Den balansen det er snakk om her, er en mulig tilstand på den mellomstatlige arenaen. På denne are-

naen fins det også en tendens i retning av balanse, og også her er endring knyttet til tilstander av ubalanse. Men mens forstyrret balanse i økonomien virker produktiv, så er tilsvarende forstyrning i forhold mellom stater destruktiv. I økonomien stimulerer den til vekst, i internasjonal politikk skaper den et potensial for militær eskalering. Moralen er, destabiliser økonomisk balanse, stabiliser politisk balanse!

Også på et annet økonomisk område, utenrikshandel og denne aktivitetens virkninger på innenriksøkonomien, er balanse en side ved dynamikken. Hume hevder at den framherskende økonomiske tenkningen ikke forsto at økonomisk vekst i naboland og handel med disse var gunstig for den egne økonomien. Humes synspunkter her styrker, så langt jeg kan se, tolkningen av den økonomiske teorien hans som en strategi for utvikling av nasjonaløkonomien. For å begynne med konklusjonen: Humes teori om utenrikshandel er en teori om de ulike nasjonalstatenes økonomiske utviklings gjensidige avhengighet. Utvikling av en nasjons økonomi, i alle fall ut over et visst nivå, forutsetter at det eksisterer flere adskilte nasjonaløkonomier. En økonomisk utviklet nasjon er en nasjon i en verden som består av flere nasjoner. Handelssamfunnet kan bare utvikles innenfor nasjonale rammebetingelser i en verden av flere nasjoner. En nasjonaløkonomi er med andre ord en del av et system som går ut over nasjonen. En grunn til det er at handelssamkvem mellom flere økonomier omformer relativt statiske og balanserte økonomier til dynamiske systemer.

Resonnementene til Hume omkring dette bygger på fire antakelser. Den første er teorien om balanse mellom pengetilførsel og priser. Den andre er teorien om at økonomisk destabilisering er gunstig. Den tredje er at ulike nasjoner har komparative fortrinn på ulike områder. Den fjerde er at lønnsnivåer i et land vil ha en tendens til å samvariere med prisnivået.

Av dette kan man utlede følgende: Hvis England importerer vin fra Frankrike, vil det flyte penger fra England til Frankrike. Dette vil øke den pengemengden som sirkulerer i Frankrike. Det vil i sin tur bidra til økte priser på det franske hjemmemarkedet, noe som igjen vil bidra til økt fransk lønnsnivå. Det vil styrke engelsk konkurransevne på det franske så vel som på det egne hjemmemarkedet, noe som igjen vil bidra til å snu pengestrømmen. Hume bruker en metafor om balanse mellom væsker for å illustrere dette. Metaforen er et godt bilde på den mekanistiske måten han tenker om slike prosesser på.

All water, wherever it communicates, remains always at a level. Ask naturalists the reason; they tell you, that, were it to be raised in any one place, the superior gravity of that part not being balanced, must depress it, till it meet a counterpoise; and that the same cause, which redresses the inequal-

ity when it happens, must for ever prevent it, without some violent external operation.

(E. 312).

Flytmekanismen skaper en temporær destabilisering mellom de økonomiene som er involvert. For nasjonen med innkommende penger vil effekten være den som er beskrevet ovenfor. Men også for økonomien med utgående penger vil effekten, tilsynelatende paradoksalt nok, være gunstig. Det tilsynelatende paradokset blir oppløst når vi bringer inn tidsdimensjonen. Kombinasjonen av økt konkurransevne på bortemarkedet og ønske om å kjøpe importvarer gir insentiv til økt arbeid. Over tid fører dette til mer arbeid, i mengde så vel som intensitet, og til at balansen vil tendere mot å reetableres, men nå på et høyere nivå. For å bruke Humes metafor, væsknivået i de to beholderne vil bli like, men nå med større mengde væske i begge. Antakelsen om komparative fordeler på ulike områder vil føre til et mer differensiert varemarked i de landene som er involvert. Denne effekten skal jeg komme tilbake til i avsnittet om luksuskonsum nedenfor.

Konklusjonen på det som er sagt er at eksistensen av og samhandlingen mellom ulike nasjonaløkonomier er vesentlig for å fremme dynamikk i økonomien. Humes økonomiske teori handler i stor grad om dynamiske krefter i markedsøkonomien og om at nasjonene utgjør rammebetingelsene for dette. Utenrikshandel bør, i det enkelte land, betraktes fra synspunktet intern sirkulering av penger og varer, ikke fra virkningen den har på den totale pengemengden som er disponibel for statlige formål. Fra dette synspunktet er utenrikshandel et gode og en måte å skape dynamikk i innenriksøkonomien på.

Det kan legges til at Hume mener at ikke bare for økonomien er utenrikshandel et gode. Import av varer er også en import av kunnskap, teknikk og i siste instans av et element som fremmer et nytt slags moralsk perspektiv på atferd. Introduksjon av nye typer produkter på hjemmemarkedet skaper insentiv og nysgjerrighet etter å imitere og lære. Hva angår den moralske siden, vil import av goder fremme en sans for «nyhetens interesse». På den voksende urbane scenen gir dette en stimulans til å vise fram dannelse, god smak og sivilisert atferd.

ARBEID

Økt etterspørsel fører til økt tilbud og økt tilbud stimulerer økt etterspørsel. Det ser ut som om det er penger som driver denne mekanismen. I virkeligheten er det arbeid.

... we may conclude, that it is of no manner of consequence, with regard to the domestic happiness of a state, whether money be in a greater or less quantity. The good policy of the magistrate consists only in keeping it, if possible, still encreasing; because, by that means, he keeps alive a spirit of industry in the nation, and encreases the stock of labour, in which consists all real power and riches.

(E. 288)

Penger er, for Hume, et uttrykk for det som virkelig er verdi, nemlig arbeid.

Money is nothing but the representation of labour and commodities ...

(E. 285)

Det som forårsaker økt arbeid er en tilbøyelighet i menneskenaturen til å forbedre livsvilkårene når det er mulig.

Økning av pengemengden uttrykker økt rikdom for et land bare dersom den skaper insentiv til økt arbeid. Om vi sier at rikdom er verdi og at rikdom måles i menneskelig arbeid, betyr det en avmystifisering av verdi. Verdi er ikke lenger en iboende egenskap ved bestemte gjenstander eller materialer. Den betydningen av verdi som er relevant for nasjonaløkonomien er en egenskap ved bestemte former for menneskelig aktivitet eller virksomhet.

Hvorfor bruke termen «verdi» som en egenskap ved menneskelig arbeid? Hume har tross alt ikke noen systematisk og sammenhengende teori om verdi i den forstand Karl Marx har det. Det kan være grunner for og mot å bruke termen på denne måten når vi omtaler Humes teori. Min grunn er at arbeid, ifølge Hume, i tillegg til å være konkret i Marx' betydning også har visse allmenne eller abstrakte egenskaper. Disse egenskapene er knyttet til det jeg har kalt «velstandsargumentet» og «det statsøkonomiske argumentet». Det er utsiktene til å erverve flere goder, det vil si økt velstand som er drivkraften bak økt arbeid. Mer arbeid framskaffer flere goder på markedet. Denne virkningen er avhengig av økt fordeling i en relativt stor del av befolkningen. Arbeid tjener derfor til å heve det allmenne velstandsnivået på en måte som ingen andre virksomheter eller gjenstander kan gjøre.

A too great disproportion among the citizens weakens any state. Every person, if possible, ought to enjoy the fruits of his labour, in a full possession of all the necessaries, and many of the conveniencies of life. No one can doubt, but such

an equality is most suitable to human nature, and diminishes much less from the happiness of the rich than it adds to that of the poor.

(E. 285)

Mer arbeid øker også mengden av ressurser som er disponible for statlige formål generelt, som altså ikke er knyttet til spesifikke ting. Det kan for eksempel dreie seg om formål som infrastruktur, marine, hær og offentlige bygninger. Grunnen til at Hume hevder at markedsøkonomien er best for statens generelle handlingsrom er at den på den mest effektive måten skaper en disponibel mengde arbeidskraft som er større enn det som er nødvendig for å opprettholde et minimum av nødvendighetsartikler. I krisetiden kan denne overskytende arbeidskraften omdannes til offentlig tjeneste. Derfor utgjør den en slags generell offentlig reservekonto.

The more labour, therefore, is employed beyond mere necessaries, the more powerful is any state; since the persons engaged in that labour may easily be converted to the public service.

(E. 262)

Dette argumentet er viktig for Hume fordi det var behovet for en sterk statsøkonomi som var utgangspunktet for den merkantilistiske teorien. Hume vil vise at denne teorien er uegnet for det formålet den skulle tjene. Vi kan derfor ikke lese teorien hans som en strategi for å svekke statsøkonomien, tvert om. Av politiske grunner som har å gjøre med det som er sagt tidligere om balanse er han tilhenger av relativt sterk stat så lenge den ikke griper for mye inn i markedsmekanismene.

DET STATSØKONOMISKE ARGUMENTET

Dette gir grunnlag for to antakelser. Den ene er at god nasjonaløkonomi er det beste grunnlaget for en god statsøkonomi. Den andre er høyt statlig pengeforbruk i mange tilfeller ikke vil tjene befolkningen og at den i slike tilfeller ikke vil ha gunstige nasjonaløkonomiske virkninger. De grunnene som støtter den første antakelsen er, som nevnt, at økt produksjon skaper en arbeidsstyrke som er større enn det som sikrer nødvendig produksjon. Denne overskuddsstyrken kan i krisetider omdannes til offentlige formål. Den produktmengden som overskrider det som er nødvendig kaller Hume «luxury». Denne termen har en litt annen betydning enn termen «luksus» har på norsk. Den betegner rett og slett de tingene man

egentlig kan klare seg uten. Uansett, luksusproduksjon utgjør et «storehouse of labour» (E. 272), en arbeidsreserve. Det som lagres her utgjør en ressurs som er mer allmenn enn den som må brukes til mer spesifikke nødvendighetsartikler som for eksempel mat og klær.

Fra det sekstende hundreåret hadde beskyttelse mot ytre fiender og ønske om erobringer vært et stadig viktigere anliggende for sentralmakten. Militær virksomhet ble en stadig større utgiftspost for staten. Spørsmålet om hvordan man kunne opprettholde en effektiv hær og marine ble derfor i økende grad et økonomisk spørsmål (Jf. Hont, 20 05). Hume skisserer tre (dårlige) strategier for å sikre militær slagstyrke. Den ene er bruk av leietropper. For at det skal være mulig må man enten øke tilførselen av gull utenfra, for eksempel fra den nye verdenen, eller så må innenlandske jordbrukere tvinges til å levere en større del av inntektene sine til staten. I det første tilfelle vil ikke, eller i liten grad, den økende gullmengden stimulere nasjonaløkonomien.

It is only the public (i.e. the state PN) which draws any advantage from the greater plenty of money; and that only in wars and negotiation with foreign states. And this is the reason why all rich and trading countries from CARTHAGE to GREAT BRITAIN and HOLLAND have employed mercenary troops which they hired from their poorer neighbours.

(E. 282)

Den andre muligheten, å tvinge jordbruksbefolkningen, er basert på jordbruks-samfunn (som en motsetning til handelssamfunn) der makt utgjør insentivet for økt produksjon. Dette er det klassiske militæraristokratiske samfunnet som, ifølge Hume, er et dårlig alternativ til handelssamfunnet. Humes syn på slike samfunn kommer ofte til uttrykk i kommentarene hans om antikke stater. Disse brukte overskudd fra jordbruket, både mennesker og produkter, til militære formål. Han innrømmer at i slike stater var det er reell interessemotsetning mellom behovene til befolkningen og staten. Høyere grad av tilfredsstillelse på den ene siden var avhengig av mindre grad på den andre. Omtalen av antikke sosiale systemer viser uansett at det, under visse betingelser, er mulig å opprettholde en sterk militærmakt på grunnlag av undertrykking av jordbruksprodusentene. En stat kan bevare en sterk økonomi på bekostning av befolkningen. Dette er imidlertid ikke ønskelig selv om det hadde vært mulig.

It is natural on this occasion to ask, whether sovereigns may not return to the maxims of ancient policy, and consult their own interest in this respect, more than the happiness of their subjects? I answer, that it appears to me, almost impossible; and that because ancient policy was violent, and contrary to the more natural and usual course of things.

(E. 258-9)

Humes motargument er altså blant annet at denne politikken er «unaturlig». Hva mener han så med uttrykket «tingenes mer naturlige og vanlige gang»? Jeg tror at svaret er prosesser basert på positive insentiver, ikke på trusler og frykt. Styring ved positive insentiver følger, slik Hume ser det, en korrekt forståelse av menneskenaturen. En politikk som antar man får de beste resultatene der mennesker er motivert av utsiktene til økt velstand er i overensstemmelse med menneskets natur. Dette er den rette måten å skape vekst på. *Sovereigns must take mankind as they find them...* (E. 260).

Her er vi inne på noe av kjernen i sammenhengen mellom Humes syn på menneskenaturen og på den andre siden samfunnsfilosofien hans. Det utgjør et skritt vekk fra teorien til Hobbes som forutsetter at mennesket i bunn og grunn motiveres av frykt for døden. Humes syn er at de motiveres av utsiktene til velstand og lykke. Han benekter selvsagt ikke at mennesker i mange tilfeller motiveres av frykt. Poenget er imidlertid at dette ikke skaper framgang med hensyn til velferd. Det forklarer ikke en positiv vekstdynamikk. Hobbes' formål er å sikre absolutt statsmakt. Innenfor denne rammen blir frykt et medium for handlingskoordinering. Hume derimot, er opptatt av den samfunnsmessige aktiviteten som en drivkraft i utvikling av samfunnets ressurser. I det perspektivet blir positive insentiver den virkende drivkraften. Hobbes teori er en ren politisk teori for absoluttistiske stater. Denne teorien lar seg, ifølge Hume, ikke overføre på det feltet som angår utvikling av velferd, altså på nasjonaløkonomien.

Som nevnt var krigføring blitt en kostbar affære. Dette åpnet opp for en tredje løsning, en som faktisk ble valgt, nemlig opptakelse av statlige lån. Ifølge Hume betydde det dekking av nåværende utgifter med framtidige antatte inntekter. I essayet *Of Public Credit* tegner Hume et dystert bilde av dette systemet.

Dannelsen av en arbeidsstyrke som går ut over det absolutt nødvendige representerer, som sagt, en av grunnene til at god nasjonaløkonomi også er best for statsøkonomien. En annen grunn har å gjøre med skattlegging og skatteinntekter. I essayet *Of Taxes* hevder Hume at det er lettere å inndrive skatter i handelssamfunnet enn i jordbruksamfunnet. Folk har en tendens til lettere å akseptere skatter

i pengeform enn i naturalia. Det gjelder særlig når skattene blir lagt på konsumvarer heller enn på inntekt. Slik skattlegging har også en annen positiv effekt, nemlig at folk flest vil arbeide mer for å opprettholde det samme konsumnivået som de hadde hatt uten skatter.

STATSØKONOMI OG UTENRIKSHANDEL

I boka *Jealousy of Trade* (2005) analyserer Istvan Hont de forholdene som førte til at handel ble en statssak og som ga opphav til det som kalles «politisk økonomi». Det sentrale var, ifølge Hont, finansiering av krig. Hont beskriver en konflikt mellom to ulike hensyn, et politisk og et økonomisk. Det politiske var knyttet til nasjonal sikkerhet og evnen til å føre krig. Det økonomiske var knyttet til rammebetingelsene for økonomisk utvikling. Tradisjonelt var det å opprettholde en så stor pengereserve som mulig en viktig del av finansieringssystemet. Pengene skulle være tilgjengelige i tilfelle, eller kanskje snarere i forkant av krig. Det førte til en strategi som besto i å holde så mye penger som mulig innenlands og utenfor sirkulasjon og til å hindre potensielle fiender i å lagre penger. En måte å legge hindringer i veien for andres lagring besto i å legge restriksjoner på import og i noen tilfeller å legge restriksjoner på produksjon. Dette var merkantilismens politiske økonomi.

Den økonomiske siden av konflikten var representert av forutsetningene for økt handel. Videre økonomisk utvikling forutsatte en relativt høy grad av handelsfrihet der det internasjonale markedet gjorde det lønnsomt. Det forutsatte igjen at det var mulig med et betalingssystem på tvers av grenser.

Når vi husker at økonomisk utvikling, slik Hume ser det, bare er mulig gjennom videre utvikling av handel og av handelssamfunnet, så ser vi her igjen en mulig konflikt mellom staten og nasjonen. Og igjen er det Humes standpunkt at positiv utvikling for nasjonen også vil komme statsøkonomien til gode. Det gjaldt ikke minst i en tid da teknologi og økende mengde væpnede konflikter (også på et økende globalt nivå) hadde gjort krig til en virksomhet som var blitt så kostbar at det var umulig å opprettholde et militærapparat på et førkommersielt finansielt (for Hume betyr det her jordbrukssamfunnet) grunnlag. Statene hadde egentlig ikke noe annet valg enn å basere økonomien på økt handel. Hume betrakter dette som et nytt element i politisk makt.

Trade was never esteemed an affair of state till the last century; and there scarcely is any ancient writer on politics, who has made mention of it. Even the ITALIANS have kept a profound silence with regard to it, though it has now engaged the chief attention, as well of ministers of state, as of speculative rea-

soners. The great opulence, grandeur, and military achievements of the two maritime powers seem first to have instructed mankind in the importance of an extensive commerce.

(E. 88-89)

Etter mitt syn viser dette noe av strukturen i Humes tilnærming til konstellasjonen av interessegrupper eller interessesentra i samtiden. Det er faktisk en konfliktlinje mellom staten og nasjonen, «court» og «country». På den andre siden fins det også et equilibrium mellom disse interessene, og det er faktisk i begge partenes interesse å nå og bevare dette equilibriet. Ett formål med Humes politiske økonomi er å vise det faktiske grunnlaget for et slikt equilibrium. Det er ikke særlig overraskende at Hume argumenterer for politisk equilibrium eller balanse. Analysen hans av fortidens og samtidens England inneholder beskrivelser av historiske så vel som mulige framtidige scenarier der alternativet til balanse er politisk uro med borgerkrig som verst mulig utfall. Det som er virkelig radikalt er ideen hans, støttet av økonomisk analyse, om at balansen mellom stat og nasjon er økonomisk gunstig, også uavhengig av de gunstige virkningene av den politiske balansen. Den økonomiske balanse gir også et solid grunnlag for den politiske. En grunn til det er at manglende økonomisk balanse vil kunne tvinge staten til å gjennomføre politiske tiltak som vil true den institusjonelle balansen mellom kongemakten og et parlament som i økende grad er dominert av en middelklasse som er basert på kommersielle interesser.

OVERSKUDDSPRODUKSJON (LUKSUS)

Stigende konsumnivå er, som sagt, et nøkkelement i økonomisk utvikling slik Hume ser det. Økt konsum forklarer økt arbeidsmengde. Kombinert med bredere fordeling, som også både er en effekt av økt produksjon og en forutsetning for produksjon, innebærer det økt allmenn velstand. Økt konsum er et resultat av flere forhold, blant annet tilgang til flere produkttyper og produktnyanser på markedet. Markedet tilbyr ikke bare jakker og sko og så videre, men jakker og sko med et bredt spekter av kvaliteter og til bruk ved ulike anledninger. En større andel av befolkningen kjøper varer som gir uttrykk for deres gode smak og sosiale rang. Hume bruker, som nevnt, termen «luxury» for å betegne det konsumet som overskrider livsnødvendighetene. I essayet *Of Refinement in the Arts* definerer han termen slik:

LUXURY is a word of an uncertain signification, and may be taken in a good as well as in a bad sense. In general, it means great refinement in the gratification of the senses.

(E. 268)

Det synes rimelig å anta at denne definisjonen, eller snarere redefineringsen av «luksus» har som formål å svekke vanlige negative konnotasjoner til termen særlig ettersom han knytter sammen luksus og «refinement». Med «refinement» forstår han mye av det konsummønsteret som i samtiden ble forbundet med luksus, og han hevder at dette mønsteret er karakteristisk for siviliserte handelssamfunn.

Mange av Humes argumenter for handelssamfunnet hviler på en påstand om at konsum av luksusvarer er et gode, selv om overdrivelse kan være et onde. Økt mengde tilfredstilte behov eller ønsker kombinert med et økt nedslagsfelt for distribusjon utgjør i seg selv et argument (velstandsargumentet). De fleste av oss vil antakelig anse dette som et høyst relevant argument. I Humes samtid hadde det imidlertid mange motstandere. Han måtte blant annet bekjempe ulike religiøse oppfatninger om at sanselig glede er moralsk forkastelig og om at «klosterdyder» er sanselige gleder overlegne.

To imagine that the gratifying of any sense, or the indulging of any delicacy in meat, drink or apparel, is of itself a vice, can never enter into a head that is not distorted by the frenzies of enthusiasm.

(E. 268)

Bredere distribusjon av godene er ikke bare bra for økonomien. I tillegg er det i seg selv et gode fordi det er mer rettferdig og dermed mer sivilisert.

Hume måtte også bekjempe en forestilling som ble artikulert av blant andre Jean Jacques Rousseau, om at luksus er en kilde til menneskelig forfall og inautentisitet. Rousseau hevdet at den relative økning av «kunstige» i forhold til «naturlige» behov førte til uærlighet, forstillelse, uoppriktighet og falske pretensjoner. Folk ville også miste en form for eksistensiell frihet ved at de blandet sammen andres forventninger med sine egne ønsker og avgjørelser.

Enda en hindring besto i en antakelse om at luksus ville føre til svekkelse av borgerdydene i befolkningen. De martialske dydene, det militære sinnelaget, ville forfalle. Befolkningen ville i økende grad bli dvask og pysete. Et uttrykk som «effeminated» ble ofte brukt. Var ikke Romerrikets fall et resultat av tiltakende

luksus? Til og med Adam Smith ga uttrykk for bekymring for at bedring av livsforholdene ville føre til svekkelse av krigerdydene (WN. 641).

Det fantes også en oppfatning om at økt allment konsum og dermed mindre fattigdom var et onde for nasjonaløkonomien. Grunnen til det var at økte lønninger ville svekke konkurranseevnen til innenlands produserte varer og at dette ville gjelde både på hjemmemarkedet og på eksportmarkedet. Strukturen i Humes svar på dette fins i hovedsak i teorien hans om virkningen av utenrikshandel. Essensen av argumentet er basert på pengeflytteorien som er omtalt tidligere. Her skal jeg bare gjenta det ved teorien som er relevant for problematikken lønn/pris. Økte lønninger vil stimulere til økt konsum av billige importerte varer. Dette vil ha to virkninger. For det første vil det føre til at mengden penger som sirkulerer innenlands vil avta, noe som ifølge pengeteorien til Hume vil føre til deflasjon. På den andre siden vil den innkommende pengestrømmen i eksportlandet føre til inflasjon. Prisenivået i de to landene vil derfor tendere mot å jevnes ut. Det fører igjen til en ny balanse, men nå på et høyere produksjonsnivå. Hume avviser ikke sammenhengen mellom lønninger og priser, men han hevder at den må sees i et dynamisk perspektiv.

Som nevnt hevder Hume at økt konsum i handelssamfunn bør kombineres med et distribusjonssystem som fremmer større likhet enn tilfellet var i førkommersielle samfunn. Han hevder at det er en nær sammenheng mellom handelssamfunn og en jevnere fordeling blant landets befolkning. En jevnere fordeling vil, slik Hume resonnerer, resultere i at det samlede konsumet øker. Det betyr selvsagt økt produksjon. Dette er, så langt jeg kan se, et godt argument for å kalle teorien hans nasjonaløkonomi.

Humes argument i spørsmålet om fordeling har også en annen side enn den rent økonomiske og politiske. Det fins også moralske grunner som taler for slik fordeling. En slik ordning «diminishes much less from the happiness of the rich than it adds to that of the poor». Sagt annerledes: Nytteten av en gitt mengde goder vil bli større når en større del av denne mengde allokteres til de som har lite på forhånd. Dersom det er moralsk riktig å skape mer lykke og velstand ved hjelp av en gitt mengde goder, så bør en del av disse godene plasseres der det er lite av dem på forhånd. Vi tenker ofte at Humes teori om rettferdighet er begrenset til områder som eiendom, overføring av eiendom og politisk lojalitet. Det som er sagt om fordeling viser at den også har et element, riktignok in embryo, av distributiv rettferdighet.

En faktor som stimulerer økt konsum er den urbaniseringen som finner sted i handelssamfunn. Det urbane livet skaper et nytt konsummønster som uttrykker ønsket om det vi kan kalle «sosiale distinksjoner». I enkelte sosiale lag har kommersialiseringen den effekten at

They flock into cities; love to receive and communicate knowledge; to show their wit or their breeding; their taste in conversation or living, in clothes or furniture. Curiosity allures the wise; vanity the foolish; and pleasure both.

(E. 271)

Hume er helt klar på at vi kan skille mellom to konsummønstre, et som er knyttet til nødvendighetsprodukter og et som er knyttet til det sosiale selvbildet. I essayet *Of Money* kaller han dem «the wants of fancy» og «the wants of nature».

... in the first and more uncultivated ages of any state, ere fancy has confounded her wants with those of nature, men, content with the produce of their own fields, or with those rude improvements which they themselves can work upon them....

(E. 291)

Den fornemmelsen av tilfredshet som motiverer økt konsum av det som tilfredsstillende «the wants of the fancy» er ikke knyttet til noen religiøse og metafysiske forutsetninger. I forhold til virkning på nasjonaløkonomien er det ingen relevant forskjell mellom ekte og falske, autentiske og inautentiske gleder eller mellom nytelsene til de kloke og de tåpelige. De kloke og de tåpelige bidrar like mye til å utvikle et bedre, altså et mer velstående samfunn. Hvis man skulle ha behov for å skille mellom ekte og falske gleder, måtte det være fordi de, av en eller annen grunn, skulle ha ulike konsekvenser.

I handelssamfunn tiltar mengdene sosiale behov i forhold til de naturlige. Vi kan kalle de første «sosiale» fordi de i stor grad er knyttet til behovet for sosial anerkjennelse og beundring. Graden av vellykkethet på dette området, altså graden av anerkjennelse og beundring man oppnår, fornemmes som varierende grad av stolthet eller skamfølelse (Humes termer er «pride» og «humility»). Følelsen av stolthet eller skam oppstår når en person er forbundet med, det vil si blir assosiert med, en ting eller et forhold som har kvaliteter som skaper fornemmelser av behag eller ubehag hos personen selv og hos andre han oppfatter som sosialt relevante for ham. Behovet for å anerkjennes og beundres og for å unngå forakt åpner derfor en arena for nyansert tilgang til produkter som kan være gjenstand for sosialt konsum. Det urbane livet skaper scener der folk kan vise fram slike konsumvarer og dermed også eksponere sin gode smak, eventuelt mangel på slik, og sin sosiale sta-

tus og tilhørighet. Denne emosjonelle atmosfæren setter fart i kvalitetsdifferensiering i ulike produktgrunner (klær, hus, møbler og så videre).

Utviklingen av komplekse sosiale konsummønstre er en årsaksfaktor i utviklingen av mer komplekse sosiale relasjoner. En kommentator beskriver det slik:

As Hume's analysis makes abundantly clear, the greater the range of refined goods available for consumption, the greater the complexity of encounters through which individuals must comprehend their relationship with each other and establish their sense of status and identity.

(Finlay, 2004, s. 372)

Denne siden ved sivilisert sosialt liv vil også bidra til utvikling og endring av individenes emosjonelle liv. En grunn til det er at den vil begrense anvendelsesområdet for det heftige følelsene («the violent passions») og derfor tendere mot å styrke anvendelsen av de dempede følelsene («the calm passions»). Den økte betydningen vil manifestere seg i et behov for å vise sivilisert atferd og smak, noe som igjen fører til endrede atferdsnormer og behov. Humes teori om følelsene impliserer at utviklingen av mer sofistikerte og siviliserte former for sosialitet åpner for nye former for tilfredsstillelse og at disse utgjør reelle motiver for en bestemt økonomisk atferd. Disse formene for tilfredsstillelse er ikke i seg selv umoralske. Selvsagt kan de lede til umoralsk atferd, men det kan i minst like stor grad også den fanatismen som fordømmer dem. Disse forholdene vil være tema for neste kapittel.

KONKLUSJON

Humes økonomiske teori handler om nasjonens økonomiske utvikling. Økonomisk utvikling måles i den relevante atferden og aktiviteten i befolkningen. Den måles ikke i pengemengden, det vil si gullmengden. Utvikling starter med endrede mønstre for behov og konsum. Dette fører til økt tilbud. Det økte tilbudet fører, i sin tur, til økt mengde arbeid. Dette siste er den virkelige motoren i økonomisk utvikling. En nasjonal økonomi er en dynamisk økonomi. Det dynamiske elementet sikres dels gjennom den endringen av befolkningens skikker og livsstil som forårsaker økt etterspørsel og dels av den tidsmessige variasjonen i balanse og ubalanse på det innenlandske og det internasjonale markedet.

Et fungerende nasjonalt marked forutsetter en stat som er i stand til å balansere frihet og autoritet. Denne staten har til oppgave å bevare politisk, sosial og lov-messig stabilitet. Den skal i så liten grad som mulig styre økonomien.

Det bør også understrekes at selv om Hume har en teori om menneskenaturen som sådan og at han har som ambisjon å utvikle en vitenskap om mennesket, bør skriftene hans om politiske, økonomiske og andre sosiale forhold bli forstått i en kontekst av de historiske og samtidige forholdene han behandler. Når det gjelder forsvaret hans for handelssamfunnet, består perspektivet i muligheten for å utvikle et moderne og sivilisert samfunn fra et samfunn preget av sterk statlig kontroll over de ulike områdene for menneskelig virksomhet.

Humes hovedbudskap kan kanskje spissformuleres slik: Nasjonaløkonomi er et spørsmål om befolkningens atferdsmønstre, vaner og aktivitetsmønstre og om de politiske rammebetingelsene for økonomisk virksomhet.

Kapittel III

Det sosiokulturelle systemet – koder for atferd og samhandling

Det fins former for menneskelig samhandling og atferdsmønstre som, ifølge Hume, har forklaringskraft når det gjelder samfunns utviklingsdynamikk. Disse formene har ikke først og fremst økonomisk vinning eller politisk makt som suksesskriterier. De vil imidlertid ha konsekvenser for mulighetene til å lykkes på det økonomiske og det politiske området. Mulighetene for å lykkes på disse områdene er likevel i utgangspunktet, slik Hume ser det, ikke en del av de intensjonene som ligger til grunn for de de endringer i samhandling og atferd som jeg skal behandle i dette kapitlet. De er snarere ikke-intenderte konsekvenser av dem. Hvis vi skal bruke et moderne skille mellom et politisk, et økonomisk og sivilsosielt eller sosiokulturelt system, så vil disse atferdsendringene kunne tilordnes det siste.

I tillegg til å påvirke økonomiske og politiske parametere er det sivile atferdssystemet i seg selv en viktig selvstendig del av et sivilisert samfunn. Det er neppe overraskende. Eksistensen av bestemte former for økonomiske og politiske systemer gir ikke grunnlag for en utfyllende beskrivelse av det vi normalt forbinde med sivilisasjon og sivilisert sosialt liv. I tillegg må det finnes bestemte systemer av gjensidige forventninger om akseptabel mellommenneskelig atferd. Slike forventninger er bare mulig dersom det fins bestemte konvensjoner som regulerer møter mellom mennesker. De ulike sosiale arenaene utgjør derfor også en sfære regulert av konvensjoner. Dette er emnet for dette kapitlet.

Hume bruker ofte termen «manners» for å betegne blant annet atferdsmønstre og moralske koder i ulike historiske perioder. I mangel av et bedre norsk ord vil jeg oversette dette med «skikker». Skikker er uttrykk for atferd og livsstil som blir oppfattet som passende i et gitt samfunn. Hume bruker også «skikker» til å forklare ulike økonomiske og politiske fenomener som, for eksempel, rentenivå, økonomisk utvikling og politisk dynamikk. Som nevnt i kapittel II, har koder for konsum i ulike sosiale lag konsekvenser for økonomisk utvikling. Et aspekt ved «skikker» er at det beskriver dominerende moralske oppfatninger, det vil si vane-

betingede konvensjonelle atferdsnormer. Koder for konversasjon og for hvilke emner som er egnet som diskusjonstemaer i ulike sosiale arenaer vil ha betydning for håndtering av konflikter og for evne til koordinert samhandling.

Hume bruker ofte termer som «høflig» («polite») og «høflighet» til å karakterisere språk, atferd og livsstil som bidrar til å gjøre problemløsning lettere. Som tidligere nevnt er vilkårene for kompromisser og likevekt bedre når aktørene bruker et høflig språk enn når de anvender fraksjonsretorikk. Det fins altså en sosial sfære som består av ikke-politiske og ikke-økonomiske arenaer der moralske atferdskoder inneholder suksessbetingelser for sivilisert sosial samhandling.

Første kapittel handlet om politiske prosesser, det vil si statsmakt og andre politiske enheter. I kapittel to har jeg har jeg allerede framhevet den felles interessen mellom stat og samfunn i å utvikle et markedsbasert handelssamfunn. Nå gjenstår det å identifisere og beskrive de mekanismene som kjennetegner atferdskonvensjonene i prosesser som strengt tatt ligger utenfor disse sfærene selv om de altså har konsekvenser for det som skjer innenfor dem. Det er dette utenforområdet jeg kaller «sosialt» i noe snevrere forstand enn jeg tidligere har brukt dette ordet. Det er altså området for sosial atferd.

Humes vekt på det som dreier seg om sosial atferd passer godt inn i teoriene hans om økonomi og politikk. Denne sammenhengen består i at utviklingen i retning av sivilisasjon ikke bare kan forklares ut fra enkeltavgjørelser fra autoritetspersoner eller fra markedsatferd. Disse forklaringene må suppleres med en forståelse av atferdssystemene blant befolkningen på småskalanivå. Med «småskala» mener jeg her arenaer for fysiske møter, samhandling og koordinering som er mer umiddelbare enn det som skjer for eksempel på nasjonalt nivå.

BEGREPSVERKTØY

De begrepsmessige redskapene som Hume bruker for å analysere samhandling i den sosiale sfæren finner vi i *Treatise* bok II, særlig i behandlingen av det han kaller indirekte pasjoner. Disse pasjonene er i virkeligheten ulike modaliteter i enkeltindividers forhold til andre mennesker. Slike forhold formidles av ting og hendelser.

Sosiale møter blir, slik Hume ser det, aldri erfart som nøytrale eller verdifri. De oppleves i nyanser av grader av behag og ubehag. De kjennes som emosjonelle fornemmelser, for eksempel stolthet, skamfullhet, respekt, forakt, aversjoner, tiltrekking og så videre. Hume kaller slike fornemmelser «indirekte pasjoner». Typen og styrken i slike pasjoner bestemmes av to ulike faktorer. I Humes terminologi er disse pasjonene avhengig av «doble relasjoner», «inntrykksrelasjonen» og «iderelasjonen». Inntrykksrelasjonen er knyttet til en egenskap eller kvalitet

ved gjenstander eller mennesker, egenskaper som blir oppfattet som behagelige eller ubehagelige av oss selv og andre. La oss for eksempel anta at vi i et sosialt møte føler en form for stolthet. Denne følelsen er forårsaket av en egenskap ved en ting som på en eller annen måte er knyttet til oss, eller som vi selv og andre assosierer med oss. Tilknyttingen eller relasjonen kan for eksempel være en familierelasjon, du kan være stolt over egenskaper som barna dine har, den kan bestå i eierskap, du kan være stolt over å eie noe som andre beundrer, du kan være stolt over din personlige historie, ting du har utført, av din sosiale status, av at andre liker å være sammen med deg av at du kjenner innflytelsesrike personer og så videre. Du kan føle deg skamfull for personlige svakheter og for dårlig oppførsel. Du kan forakte noen for deres moralske feil eller for at de har mislyktes på viktige områder i livet. Hovedsaken er at den relasjonen mellom en person og en ting eller en begivenhet som blir oppfattet som relevant, forteller oss noe om den sosiale betydningen av de ulike relasjonene vi står i til ting, personer og hendelser. Inntrykksrelasjonen (fornemmelsen av behag eller ubehag) forteller oss noe om verdssystemet i samfunnet, dets moralske og estetiske standarder. Iderelasjonen sier noe om samfunnets relevansoppfatninger, hva det er som gir grunn for fornemmelser av stolthet og skam.

På toppen av denne strukturen kommer et par andre faktorer. For det første må de egenskapene som gir grunnlag for stolthet eller skam bli oppfattet som gode eller dårlige, ikke bare av deg selv, men også av andre. For det andre er det behag eller ubehag vi kjenner i sosiale møter, avhengig av den betydningen vi tillegger de andre vi møter. Det er mer sannsynlig at vi har disse fornemmelsene når vi møter noen vi beundrer, enn når vi møter noen vi betrakter som likegyldige. For det tredje, følelsenes intensitet varierer med utbredelsen av de tingene som forårsaker dem. Når noe er allment utbredt vil normalt følelsene være svakere enn når de er mer eksklusivt fordelt. For det fjerde er de kvalitetene vi reagerer på ikke egenskaper som er iboende i tingene. Den kvaliteten vi tillegger dem beror på sammenlikninger med andre ting. En viss mengde penger kan oppfattes som rikdom av noen og som fattigdom av andre, avhengig av de forventningene som skapes av vår sosiale status eller av de sosiale gruppene vi identifiserer oss med. De emosjonelle responsene våre virker innenfor rammene av et kart over det sosiale landskapet vi beveger oss i.

For det nåværende formålet er det ikke nødvendig å gå dypere inn i de strukturene som jeg har beskrevet her. Hovedsaken er at de representerer grunnstrukturen i erfaringene våre av sosiale hierarkier og sosiale koder på ulike områder. De indirekte pasjonene er en slags sosiale radarer som overvåker visse egenskaper ved de sosiale omgivelsene våre og som plasserer oss selv innenfor disse. De trekkene

ved de sosiale omgivelsene vi responderer på, omfatter blant annet de oppfatningene andre har av oss. Betydningen av de andres oppfatninger av oss varierer med den betydningen vi selv tilskriver disse andre. Den omfatter også den relative eller komparative verdien vi tilskriver ulike gjenstander. Stolthet og skam representerer sosiale situasjoner og vår egen plass i disse relativt til andre mennesker. De er barometre som måler trykket i sosiale hierarkier og de forteller oss hvor det er lavtrykk og høytrykk i det sosiale landskapet. Så vidt jeg vet var Hume den første, med Aristoteles som et mulig unntak, som knyttet analyse av følelsene til en analyse av uformelle sosiale strukturer. Vi kan derfor kanskje si at han legger et grunnlag for en «følelsenes sosiologi».

Ut fra det som er sagt så langt kan vi skille mellom tre dimensjoner i analyse av sosiale møter.

1. Hva slags gjenstander og egenskaper regnes som passende årsaker til behag og ubehag?
2. Hva regnes som relevante relasjoner mellom slike gjenstander og personer?
3. Hva regnes som relevante arenaer for sosial sammenlikning mellom ulike personer?

1 og 2 vil også bestemme den styrkegraden som er passende for for eksempel stolthet, skam, beundring og forakt.

Disse dimensjonene åpner for tre ulike dimensjoner ved analyse av kulturbestemte oppfatninger av sosial atferd.

1. Hva har du?
2. På hvilken måte har du det?
3. På hvilken måte er det at du har det av sosial betydning i ulike sammenhenger?

Om vi er stilt overfor et følelsesuttrykk, kan vi spørre om dette uttrykket er adekvat eller passende gitt den anledningen eller tingen som uttrykket er en respons på. Munterhet i begravelser er ofte ansett for å være upassende, mens den, i alle fall i noen situasjoner kan anses for passende i samlinger etter begravelsen. Man kan også spørre om forbindelsen mellom en person og en ting eller hendelse virkelig er slik at vedkommende har grunn til å være stolt eller skamfull. En person kan være stolt over at en landsmann har gjort det bra på en sportsarena. Har han grunn til det? Det er jo faktisk ikke han selv som har prestert. I sport er det ofte en overgang fra «du» til «vi», fra du vant konkurransen til vi vant konkurransen. En slik overgang er formidlet av en fornemmelse av «representasjon», i Humes terminolo-

logi av «assosiasjon.» Noen kan være stolt over å ha en god utdanning sammenliknet med de andre i det området han vokste opp, Om vi trekker inn at de andres dårlige utdanning skyldes fattigdom eller sykdom kan det føre til at den moralske berettigelsen av stolthet svekkes eller forsvinner.

Det fins også en fjerde form for moralsk analyse av følelsesuttrykk. Denne angår uttrykkets intensitet. Følelser opptrer med ulike grader av intensitet. Man kan for eksempel være sur, irritert eller rasende. Et gitt følelsesuttrykk kan bli oppfattet som for sterkt eller for svakt ut fra den situasjonen som har framkalt det. Målestokken for hvor passende et følelsesuttrykk er vil blant annet være oppfatning om verdien av det uttrykket er en respons på.

Det generelle poenget her er å vise at vurderinger av emosjonelle uttrykk reflekterer ganske komplekse oppfatninger om sosiale relasjoner. De kan også gi oss informasjon om de moralske kodene som strukturerer ulike sosiale grupper og forholdene dem imellom. De forteller oss om formale trekk ved passende sivil atferd.

Disse dimensjonene ved vurdering av emosjonelle uttrykk og av atferd er også dimensjoner ved de prosessene som leder fra barbari mot sivilisasjon. Det er for eksempel gjenstander for stolthet som har en tendens til å lede til voldelig problemløsning i stedet for samarbeidsspill. Det fins gjenstander for stolthet som kan true sikkerheten, sette politisk stabilitet på spill eller begrense mulighetene for økonomisk utvikling. Endring fra barbariske til siviliserte moralkoder er ikke et resultat av økende innsikt i abstrakte moralprinsipper, men av gjentatte erfaringer med at rettferdighet, fred og velstand i virkelighet er bedre enn vedvarende usikkerhet for liv og eiendom for de aller fleste. Følelsene styrer fremdeles, men vellykket samhandling beror i økende grad på at den styres av rolige framfor voldsomme følelser.

Bok II i *Treatise* har ulike funksjoner. En av dem består i å gi en analyse av den formale strukturen i sosial samhandling på det jeg har kalt «småskalanivå». En annen går ut på å forberede forklaringen på utvikling av rettferdighet og på de holdningene som gjør det mulig for siviliserte rettssystemer å virke på nasjonalt nivå. Rettferdighet kan bare opprettholdes på storskalanivå.

Jeg vil legge til noen betraktninger som ikke handler direkte om Humes teori, men om denne teoriens relevans for en bestemt moderne sosialfilosofisk debatt. Humes teori om de indirekte pasjonene kan leses som en analyse av det sosiale fenomenet som kalles «anerkjennelse». Ønske om anerkjennelse er utvilsomt en drivkraft bak mange former for menneskelig samhandling. Noen filosofer (Axel Honneth) går imidlertid et skritt videre og hevder at ønske om anerkjennelse utgjør det egentlige innholdet også i rettferdighetskrav. Om vi skal følge Hume kan vi absolutt godta at ønske om anerkjennelse i høy grad er viktig i mellom-

menneskelige relasjoner. Vi må imidlertid også si at de samhandlingstypene som har anerkjennelse som suksesskriterium er forskjellige fra de som har rettferdighet og økonomisk utvikling som suksesskriterier. Ønske om anerkjennelse handler mer om selvvurdering relativt til sosiale hierarkier enn om rettferdige ordninger. I Humes teori er rettferdighet en konvensjon som er et resultat av utvidet (enlarged) tenkemåte og av bedre informerte interesser.

ENDREDE GJENSTANDER OG KODER FOR STOLTHET

Jeg har sagt at stolthet og skam er barometre eller sensorer for sosiale hierarkier og for vår egen og andres plass i disse. Samtidig er de samme følelsene, ifølge Hume, også viktige for utvikling av rettferdighet og sivilisasjon. Hvordan kan markører for sosiale hierarkier også være drivkrefter bak utvikling av tilslutning til rettferdighet? Hvordan kan stolthet og forfengelighet støtte opp om rettferdighet?

Ting, hendelser og fenomener som skaper stolthet og skam er elementer i verdi- eller moralsystemet i et samfunn. Hume bruker ofte termer som «manners», «custom» og «habits» for å betegne handlingsmønstre som er i overensstemmelse, eller som avviker fra slike systemer. I siviliserte samfunn vil «gode manerer» ofte føre til stolthet, mens «dårlige manerer» fører til forakt og av og til skam. Men dårlige manerer i en periode kan være gode manerer i en annen og omvendt. Atferd som i en periode kan oppfattes som ærefull, kan bli betraktet med forakt i en annen. Barmhjertighet og toleranse kan bli ansett som foraktelige egenskaper i ett samfunn og beundringsverdige i et annet. I *History* avslutter ofte Hume framstillingen av en periode med en diskusjon omkring de dominerende atferdskodene i den samme perioden. Framstillingen av skikker, atferdskoder, kunnskapsnivå, konsumatferd og så videre er en del av Humes oppfatning av de ulike periodene som skritt på veien mot sivilisasjon. Endringer av verdikoder har uavhengig forklaringskraft for sivilisasjonsutvikling.

I Humes framstilling av utviklingen mot sivilisasjon i England legger han stor vekt på nøytraliseringen av middelalderbaronene under tudorregentene. Det at denne nøytraliseringen lyktes skyldes dels dyktige politiske strategier fra monarkene, men også endrede skikker og atferdskoder blant baronene selv. Hume beskriver middelalderens baroner som grove bandeledere (selvsagt ikke hans uttrykk). Deres fremste gjenstand for ære og stolthet var antallet væpnede krigere, mengden av våpen de kunne disponere, antallet tilhengere de kunne forsørge og antallet motstandere de hadde drept. Andrew Sabl (Sabl, 2012) har vist hvordan Hume vektlegger endringen av dette idealet til mer «gentlemanlike» atferd som

blant annet innebar at stolthet ble knyttet til eleganse, veltalenhet og økt luksuskonsum av varer med høy sosial status, mens ran og mord dalte fra ærefullt i retning av skammelig. Det endrede forbruksmønsteret ga insentiver til økt produksjon samtidig som den styrket statens evne til å styre etter rettsprinsipper snarere enn etter skiftende «rallying points». Den mekanismen som lå til grunn for denne utviklingen var ikke økt rasjonell innsikt i moralske prinsipper og forpliktelser, men endring av retningen for søken etter stolthet og ære.

But the change of manners was the chief cause of the secret revolution of government, and subverted the power of the barons.

(H. IV. 385)

Det er åpenbart at Hume betrakter endringer i skikk og bruk som en vesentlig forutsetning for endrede politiske forhold.

For å karakterisere endringen mot mer siviliserte skikker og atferdskoder bruker Hume ofte termen «enlargement». Betegnelsen ser ut å ha to anvendelsesområder. Det ene angår endringer i evnen til sympati, det andre angår endringer i oppfatninger om egne interesser. Anvendt på sympati refererer den til utviklingen av emosjonelt engasjement i andre mennesker, evnen til å se bort fra en del umiddelbare selvsentrerte responser, til å identifisere oss med folk som ikke står oss nær og til å regulere atferden vår i overensstemmelse med slike identifikasjoner. Over tid kan vi utvikle en evne til en form for allmenn sympati med siviliserte sosiale systemer.

Thus self-interest is the original motive to the establishment of justice: but a sympathy with public interest is the source of the moral approbation which attends that virtue

(T. 499-500).

Utvikling av sivilisasjon kan ikke bare bero på utvidet sympatievne. Grunnen til det er dels at denne evnen er ulikt fordelt og dels på grunn av den begrensede generøsitet som er en del av den menneskelige naturen. Den første grunnen leder Hume mot en slags sosial elitisme. Framskrittet i sosiale følelser og atferd må forankres i et spesielt sosialt lag, den opplyste delen av befolkningen som Hume kaller «the republic of letters». Humes elitisme kommer ofte til uttrykk gjennom ord som «the vulgar» og «the generality of mankind». De sistnevnte kjennetegnes av at de vur-

derer ting ut deres umiddelbare og uvesentlige egenskaper og ut fra egne fordommer snarere enn fra deres langsiktige betydning og konsekvenser. De vulgære, det vil si alle bortsett fra noen få, er ignorante og uopplyste (Jf. *NH*. VIII). I motsetning til disse er forstandige mennesker i stand til, ved hjelp av behersket refleksjon, å se tingene i et større perspektiv. Det er blant annet utviklingen av denne evnen Hume kaller «enlargement».

Den andre forutsetningen, eller vanskeligheten, innebærer at utviklingen ikke kan baseres på endring fra egoistiske til mer altruistiske holdninger. Moralske argumenter og moralsk danning fører i seg selv ikke til moralsk atferd, aller minst hos dem som trenger det mest. Det vil antakelig være hodeløs gjerning å prøve å overbevise entusiastiske terrorister om at de bør skaffe seg bedre manerer.

En konsekvens av dette er at opplysningsprosjektet primært bør adresseres til de allerede opplyste og samfunnsengasjerte delene av befolkningen. Det skal vise disse antatt mottakelige gruppene at interessene deres er best tjent i et rettsbasert og sivilisert samfunn. Atferd i overensstemmelse med dette vil kunne lære dem å kjenne stolthet over evnen til langsiktige vurderinger og over det å ta samfunnsansvar. I denne sammenhengen er det viktig at det fins sosiale fora som verdsetter slike egenskaper og som responderer negativt på de som mangler dem. Dette synes ikke å være en umulig oppgave. Det er tross alt mange som er overbeviste om at interessene deres er bedre tjent i et sivilisert enn i et barbarisk samfunn. Hume kaller utviklingen av denne overbevisningen «a redirection of interest». Gitt menneskenaturen er det ikke å forvente at vi skal oppgi egeninteressene våre av hensyn til altruistisk omtanke for andre. Men vi kan innse at sneversynt selvopptatthet har en tendens til å være kontrafinal i forhold til egeninteressene ettersom den involverer for stor risiko og usikkerhet. Kortsiktig ikke-kooperativ handling styrt av heftige følelser leder ofte til ustabile nullsumspill, mens samarbeid opprettholdt av «enlarged interest» innenfor konstitusjonelle konvensjoner gjør plussumspill til alles fordel lettere. «Enlargement» i denne forstand støtter opp under en holdning om at din egen vinning ikke bare er forenelig, men også avhengig av andres vinning. Vi kjenner her igjen Humes argumenter til fordel for utenrikshandel:

I shall therefore venture to acknowledge, that, not only as a man, but as a BRITISH subject, I pray for the flourishing commerce of GERMANY, SPAIN, ITALY, and even FRANCE itself. I am at least certain, that GREAT BRITAIN, and all those nations, would flourish more, did their sovereigns and ministers adopt such enlarged benevolent sentiments towards each other.

(E. 331)

Rasjonelle betraktninger er imidlertid ikke tilstrekkelig til å sikre en ønsket utvikling. Det er også nødvendig med erfaring med at kooperative og problemløsende konvensjoner er fordelaktige. Om man skulle være i stand til å lære av historien er det også av betydning å se at mangel på slike innebærer stor risiko.

Jeg leser Humes budskap slik at endret atferd fører til endret holdning, ikke omvendt. Kanskje har ulike holdningskampanjer noe å lære her. Erfaring med handling innenfor gunstige konvensjoner vil over tid kunne endre verdioppfatninger og lede til endrede oppfatninger om hva som gir grunn til stolthet og skamfullhet. Noen vil føle stolthet over sivilisert og høflig atferd. Det vil kunne utvikles atferdskoder som er slik at evne til å ta del i sivilisert samarbeid og samtale gir større sosial anerkjennelse enn konfrontasjon og brutal problemløsning. Som en sammenlikning med sin egen samtid og perioden under James I, skriver Hume:

Civil honours, which now hold the first place, were at that time subordinate to the military.

(H. V. 133).

Stolthet og ønske om sosial anerkjennelse er altså fremdeles en viktig drivkraft i samhandling, men den får etter hvert nye objekter. I *Treatise* omtaler Hume moralske dyder og laster som de mest opplagte årsakene til stolthet og skam (T. 295). De moralske dydene det er snakk om i denne sammenhengen er de som kan assosieres med rettferdighetssans og evne til å forfølge formål som er til gode for en selv og for andre.

ENDREDE ARENAER FOR SAMMENLIKNING – URBANISERING

I removed from the country to the town, the true scene for a man of letters...

(Hume: *My own life*. E. xxx.v.i)

I David Humes tekster finner vi ofte positiv omtale av det urbane livet med de sosiale samværsformene som gjerne forbindes med dette. Til det hører blant annet en opplyst diskusjonskultur, dyrking av «den gode smak» og verdsetting av elegance og veltalenhet, kort sagt en viss «stil». Det urbane livet er et knippe av uensartede elementer fra intellektuelle møteplasser til arenaer, eller «scener», for fengselighet, forstillelse, dekadense, rollespill og inautentisitet. Noen av disse

elementene oppfattes gjerne som positive, andre blir sett på med mer eller mindre forakt. For eksempel er Humes samtidige, filosofen Jean-Jacques Rousseau, en forfatter som bruker mye plass på å omtale det urbane livet med dets tomhet, forstillelse og dekadanse i nedsettende ordelag. Folk ble fremmede for sitt eget selv og la for mye vekt på hva andre syns om. De tilpasset ønskene sine til andres forventninger. De forvekslet sine ekte behov med behovet for å få beundring fra andre og så videre. De var ufrie.

Humes avvisning av slike ideer bør blant annet ses på bakgrunn av begrepet hans om «selv». Selvet er, ifølge ham, noe som utvikles i sosiale møter. Slike møter erfares, som nevnt, i emosjonelle modaliteter av behag og ubehag.

Hume ser ut til å anse hele pakken av urbane livsformer som et slags prosjekt for moralsk oppdragelse og forbedring av sivil atferd. På den måten er det en del av utvikling mot mer sivilisasjon. Han bruker, som sagt, gjerne termen «høflighet» (politeness) for å beskrive den formen for sosialitet eller sosial atferd som han forbinder med det urbane livet. Forfengelighet og ønske om beundring har, i hans øyne, ikke nødvendigvis negativ moralsk valør. Selv om en høflig form åpenbart er sentral i Humes sivilisasjonsteori, er det ikke uten videre lett å fastlegge noen eksakt betydning av uttrykket. I *Essays* brukes det blant annet som adjektiv knyttet til substantiv som «nasjoner», «kunst», «mennesker», debatter og andre.

I tillegg til ytre framtoning og framtrede referer termen til en evne til og en kultur som støtter opp om det å ta hensyn til andre menneskers synspunkter og følelser (Jf. Collins *English language dictionary* and Oxford *Advanced learner's Dictionary*). Den betydningen Hume tillegger den høflige formen bør for øvrig forstås på bakgrunn av det som tidligere er sagt om språkets strategiske og dynamiske betydning.

Lawrence Klein knytter «høflighet» til atferd som oppfattes som akseptabel. Formen, måten ting gjøres på, er derfor en viktig del av høfligheten. Bevissthet om «form», om måten handlinger utføres på var kanskje den viktigste ingrediensen i den moralske høflighetskoden (Klein, 2002). Form, som kontrast til innhold, er den viktige egenskapen ved høflighet. Formen kan også uttrykkes i materielt utstyr som klesplagg, hus, møbler, annet inventar som fasjonable gjenstander og til og med det å servere te ved passende anledninger. Høflighet ble altså også forbundet med bestemte egenskaper ved det inventaret som den høflige ble forventet å omgi seg med. Slikt inventar ga opphav til stolthet og forfengelighet. Det endrede og mer differensierte forbruksmønsteret ga selvsagt en stimulans til økt produksjon og dermed økonomisk utvikling. Høflighetsidealet, med dets vekt på form, sto for øvrig i direkte motsetning til det rousseauinspirerte idealet om inderlig oppriktighet og senere det romantiske autentisitetensidealet. For å illustrere for-

skjellen med et noe ledende spørsmål: Foretrekker du overflatisk vennlighet eller oppriktig uvennlighet?

I Humes posisjon ligger det at det vi i dag kaller autentisitet som sosialt atferdsideal er en måte å sette egen selvrealisering over sivilisert sosial interaksjon med andre. Handling innenfor den sivile sfæren kan, ut fra denne tenkemåten, bli oppfattet som påtrengende og som uttrykk for mangel på sympati og evne til å forholde seg seriøst til andres perspektiver. Om Hume har noe relevant å fortelle oss om autentisitet kan det være kommentarene hans om den inkonsistensen mellom ord og handlinger som han hevder er typisk for oppriktige og intenst religiøse mennesker (jf. for eksempel NHR XI).

Høflig atferd betyr samhandling i en tone av gjensidig oppmerksomhet overfor andres meninger. Evne til dette blir gjenstand for anerkjennelse og dermed stolthet og også forfengelighet. Det siste er, som nevnt ikke entydig negativt

Vanity is ... to be esteem'd a social passion and a bond of union among men.

(T. 491)

Humes eget ønske om ære og berømmelse er velkjent.

Et trekk ved høfligheten ser ut til å være at den er forenelig med en viss porsjon av sarkasme og ironi hvis denne er blir uttrykt i elegant form. Ironi, særlig når den er blandet med en viss skeptisisme, kan være en effektiv motgift mot fanatisme, dogmatisme, pompøs framreden og skråsikkerhet. Den kan skape en avstand mellom bestemte overbevisninger og, på den andre siden, sannhetsverdien til de samme overbevisningene. Den kan fremme en større kritisk åpenhet til fordommer og skråsikre overbevisninger. Det kan skytes inn at en kommentator har analysert mange av Humes tekster, særlig *History*, med det utgangspunktet at de forholder seg dypt ironisk til mange av de historiske (og samtidige) aktørene de framstiller (Price, 1962).

Hovedsaken i denne sammenhengen er at høflighetsnormen, etter Humes mening, letter en tolerant, mindre nidkjær og mer konversasjonsorientert form for sosial samhandling. Om vi skal forstå den betydningen han tillegger denne normen må vi altså se den i sammenheng med konvensjoner som muliggjør sivilisert koordinering, samarbeid og problemløsning. Oppfatningen hans er dermed del av den mer generelle teorien om konvensjoner og de moralske verdiene som blir knyttet til dem. Denne gangen er nivået sivil interaksjon.

Framveksten av moderne urbant liv har stor betydning for utvikling mot siviliserte samfunn. Det gjelder for den sivile, kulturelle, politiske og økonomiske

dimensjonen ved sivilisasjon. Byen gir oss en ny arena for eksponering av behagelige (og korrigerende av ubehagelige) kvaliteter og for sammenlikning av oss selv med andre.

I essayet *Of the Refinement of the Arts* diskuterer Hume relasjonene mellom på den ene siden urbanisme og endrede produksjons- og forbruksmønstre og på den andre siden utviklingen av humanitet og sivilisasjon. Han hevder at det er en klar samvariasjon. Han beskriver, som nevnt, mer spesialisert produksjon som «refinement in the arts» og det tilsvarende mer spesialiserte konsumet som «luxury».

The more these refined arts advance, the more sociable men become: nor is it possible, that, when enriched with science, and possessed of a fund of conversation, they should be contented to remain in solitude, or live with their fellow-citizens in that distant manner, which is peculiar to ignorant and barbarous nations. They flock into cities; love to receive and communicate knowledge; to show their wit or their breeding; their taste in conversation or living, in clothes or furniture. Curiosity allures the wise; vanity the foolish; and pleasure both. Particular clubs and societies are every where formed: Both sexes meet in an easy and sociable manner; and the tempers of men, as well as their behaviour, refine apace. So that, beside the improvements which they receive from knowledge and the liberal arts, it is impossible but they must feel an encrease of humanity, from the very habit of conversing together, and contributing to each other's pleasure and entertainment. Thus industry, knowledge, and humanity, are linked together by an indissoluble chain, and are found, from experience as well as reason, to be peculiar to the more polished, and, what are commonly denominated, the more luxurious ages.

(E. 271)

Byen er arena og drivkraft ikke bare for endret forbruksmønster, men også for framveksten av en kultivert, opplyst og reformvennlig offentlighet. Spesielt Edinburgh, Humes hjemby, hadde på midten av det attende hundreåret en mengde klubber og møteplasser for opplyste diskusjoner. Humes venn, Adam Smith, som på den tiden var professor i moralfilosofi i Glasgow tok jevnlig postvognen til Edinburgh for å ta del i slike sammenkomster (Jf. Hermann 2002). Det er åpenbart at deltakerne på disse intellektuelle møteplassene oppfattet slike fora som viktige deler av et velfungerende samfunn og som en form for formidling mellom samfunn og statsmakt. (Jf. Finlay 2002).

Byen er en arena der gjenstander og egenskaper som skaper stolthet blir eksponert. Men den er også et sted der det som skaper skam blir synlig. Sosial degradering blir tung å bære hvis dine sosiale omgivelser daglig gjør deg oppmerksom på den og når stolthet og skam danner et mentalt nullsumspill.

Nothing is more usual than for men of good families, but narrow circumstances, to leave their friends and country, and rather seek their livelihood by mean and mechanical employments among strangers, than among those, who are acquainted with their birth and education. We shall be unknown, say they, where we go. No body will suspect from what family we are sprung. We shall be remov'd from all our friends and acquaintance, and our poverty and meanness will by that means fit more easy upon us. In examining these sentiments, I find they afford many very convincing arguments for my present purpose.

(T. 322)

Riktignok handler dette sitatet om «friends and country». Likevel er det rimelig, gitt Humes generelle tilnærming å anta at det urbane livet, slik Hume ser det, styrker denne mekanismen.

Man kan allment si at det urbane livets siviliserende effekt beror på en essensiell (om man kan bruke et slikt uttrykk i forbindelse med Hume) egenskap ved menneskenaturen, gleden ved mellommenneskelig samvær. Godt selskap med andre er i seg selv en selvstendig kilde til glede og fornøyelse. Dette blir vakkert uttrykt i en liten passasje i *Treatise*.

In all creatures, that prey not upon others, and are not agitated with violent passions, there appears a remarkable desire of company, which associates them together, without any advantages they can ever propose to reap from their union. This is still more conspicuous in man, as being the creature of the universe, who has the most ardent desire of society, and is fitted for it by the most advantages. We can form no wish, which has not a reference to society. A perfect solitude is, perhaps, the greatest punishment we can suffer. Every pleasure languishes when enjoyed a-part from company, and every pain becomes more cruel and intolerable. Whatever other passions we may be actuated by; pride, ambition, avarice, curiosity, revenge or lust; the soul or animating principle of them all is sympathy; nor would they have any force, were we to abstract entirely from the thoughts and sentiments of others. Let all the powers and elements of nature conspire to serve and obey one man: Let the sun rise and set at

his command: The sea and rivers roll as he pleases, and the earth furnish spontaneously whatever may be useful or agreeable to him: He will still be miserable, till you give him some one person at least, with whom he may share his happiness, and whose esteem and friendship he may enjoy.

(T. 363)

Det urbane livets siviliserende virkning beror altså på en iboende egenskap i menneskenaturen. Idealet om den sære, asosiale intellektuelle er derfor i konflikt med samfunnsmessig framgang, i det minste dersom den ikke blir korrigerert av selskap og samtale. I det siste kapittelet i *Treatise Book I* beskriver Hume sin egen erfaring med den fattigslighet som følger med ensom filosofisk spekulasjon som ikke blir korrigerert av sosialt samvær.

Det er en sammenheng mellom på den ene siden Humes teori om følelser og på den andre den vekten han legger på gleden ved selskap. En slik forbindelse er at følelser søker bekræftelse på at de er relevante eller riktige. Dette poenget ble videreutviklet av Adam Smith gjennom begrepet hans om «the impartial spectator» (Smith, 1984). Om vi skal uttrykke dette i en moderne terminologi kan vi si at bekræftelse eller korreksjon fra andre er en del av emosjonenes intensjonale struktur.

SEKULARISERING AV SIVIL SOSIAL SAMHANDLING

I det første kapittelet prøvde jeg å analysere Humes teori om virkningen av politiske ideologier. Jeg skilte mellom to varianter av slike ideologier, de moderate og de fanatiske. Selv om Hume anså politiske ideologier som en slags garnityr som legges ovenpå de egentlige politiske interessene og strategiene, mente han likevel at det er viktige dynamiske forskjeller mellom de moderate og de fanatiske versjonene. Visse typer garnityr er rett og slett mer giftige enn andre. Ettersom politiske ideologier antakelig er vedvarende fenomener er det viktig for siviliserte samfunn å styrke de moderate og å marginalisere de fanatiske. Det blir derfor et spørsmål om hva slags sosiale strukturer og sosiale samhandlingssystemer som kan fremme dette målet. Hva er egnet til å styrke de moderate utgavene av politiske ideologier? I forhold til sivilsamfunnet er Humes svar på dette spørsmålet følgende: Opplysning, moralsk oppdragelse, sivilisering av pasjoner og nye gjenstander for stolthet og skam! Som det sosiokulturelle grunnlaget for dette ser som nevnt Hume for seg et sosialt lag bestående av «men and women of letters». Som nevnt tidligere anser Hume seg selv som medlem av dette sosiale laget, et kulturelt segment eller fellesskap av intellektuelle, skrivende og diskuterende mennesker.

I tillegg til miljøet i Edinburgh hadde han erfaring med et tilsvarende sosialt liv fra de årene han bodde i Paris.

in common life, they [the French PN] have, in a great measure, perfected that art, the most useful and agreeable of any l'Art de Vivre, the art of society and conversation.

(E. 91)

Jeg har sagt at form er en viktig del av høflighetsnormen. Det betyr selvsagt ikke at innhold er likegyldig. Det var forventet av et høflig medlem av «the republic of letters» at han hadde kunnskap om og var i stand til å diskutere samfunnsrelevante temaer. *Essays* kan leses som en slags katalog over slike emner, en slags dannelseskatalog. Den omfatter, som vi har sett, spørsmål som angår opprinnelsen til statsmakt, parlamentets status, partisystemet, skilsmisse, overtro, fanatisme, kriterier for god smak, veltalenhet, handel, offentlig gjeld, penger og en del annet. Felles for emnene er det at de angår forhold som er felles anliggender for borgere i siviliserte samfunn. De utgjør inventaret i det offentlige rommet. Refleksjon over og diskusjon om disse emnene er egnet til å muliggjøre bevissthet om og lojalitet overfor konvensjoner som letter felles kooperative løsninger som tjener individenes interesser bedre enn det ukoordinert handling gjør.

I *Of Essay-writing* omtaler Hume essayformen som den litterære sjangeren som er best egnet til å opprettholde aktivitet innenfor opplyste kretser. Grunnen til det er at den fungerer som en slags formidling mellom to grupper mennesker som til sammen utgjør kjernen i et opplyst publikum, «the learned» og «the conversible» (E. 533ff). «The conversible» er en gruppe som ikke bruker mye tid på akademiske studier, men som ønsker å delta i opplyst diskusjon med relativt åpent sinn og som er rede til å endre syn dersom de blir overbevist. De har normalt mer kunnskap om praktiske forhold og prosesser enn det som «the learned» har. «The learned» framstilles som en gruppe som har en tendens til å grave seg ned i studier og til å trekke seg unna praktiske affærer. Formidling mellom de to gruppene er en viktig del av Humes sosiale prosjekt.

The Separation of the Learned from the conversible World seems to have been the great Defect of the last Age, and must have had a very bad Influence both on Books and Company.

(E. 534)

Det framgår av essayet at Hume er skeptisk til om «the learned» kan lære noe om praktiske anliggender gjennom ensomme studier av bøker. Introspeksjon er, som kjent, en dårlig kilde til empirisk kunnskap.

Det er en slags arbeidsdeling mellom «the learned» og «the conversible». Essayformen skal bidra til å lette samarbeidet mellom dem. Sammen kan de være uttrykk for fire sentrale komponenter i moralsk utvikling, opplysning, udogmatisk toleranse og sosial innflytelse og ansvar. Formidlingen mellom de to gruppene går begge veier. Det er ikke bare «the conversible» som skal bli opplyset av «the learned», «The learned» bør lære å se kunnskapen sin i sammenheng med sosial innflytelse, ambisjoner og samfunnsansvar. I den korte teksten *My own Life* framhever Hume at ambisjoner om sosial innflytelse, suksess og breømmelse har vært drivkrefter i hans eget liv. I *Treatise* behandler han «love of fame» som en slags forlengelse av sympati, det vil si at han ser denne drivkraften i sammenheng med siviliserende emosjonell utvikling.

Mer spesifikt tilskriver Hume det opplyste publikum en rolle i forhold til det som tidligere er nevnt om spenninger i britisk politikk og særlig religionens betydning i denne sammenhengen. Hume mente at slike spenninger utgjør et relativt vedvarende trekk ved siviliserte samfunn, som en rammebetingelse disse er underlagt. Derfor er det nødvendig med en kontinuerlig beredskap mot konflikter som kan radikaliseres.

På samme måte som politiske ideologer kommer religioner i to varianter, en moderat og en radikal og fanatisk. Og igjen, de fanatiske variantene inneholder et stort potensial for å true den sosiale ordenen. Uttrykt i dynamiske termer: En virkning av religiøs entusiasme og fanatisme er å vanskeliggjøre, og til tider umuliggjøre, koordinering, samarbeid og konfliktløsning. Ritualer og seremonier fokuserer på tegn, positurer, lyder og så videre som signaliserer distinksjoner som oppfattes som så viktige at konvensjoner og felles forpliktelser ikke bare blir vanskelige, men kan oppfattes som syndefulle. Den religiøse entusiastene er inspirert av et indre lys som krever større grad av lojalitet og underkastelse enn det andre konvensjoner kan forvente. Selvsagt beror også religiøs entusiasme på konvensjoner. Disse virker imidlertid på en ekskluderende måte. De markerer moralske grenser mellom de troende og resten av samfunnet.

Utdanning og opplysning, kunnskap om og evne til å diskutere viktige samfunns spørsmål er et botemiddel mot fanatisme. Rimelig og høflig samtale om viktige politiske spørsmål, for eksempel sivil frihet, forutsetter en prosess der slike spørsmål er blitt sekularisert selv om de kan ha en religiøs genealogi.

... the spirit of civil liberty, though at first connected with religious fanaticism, could purge itself from that pollution, and appear under a more genuine and engaging aspect; a friend to toleration, and an encourager of all the enlarged and generous sentiments that do honour to human nature.

(E. 501)

En slik renselse vil innebære at religionens rolle i politiske diskusjoner endres fra å være aktør til å bli objekt. Diskutert i høflige og siviliserte former kan det til og med vise seg at det ikke fins noen logisk sammenheng mellom religiøse dogmer og grunnlag for praktisk eller teoretisk skråsikkerhet. Hume selv prøver å vise dette gjennom å forme et bidrag til religionskritikk i form av en dialog. *Dialogue concerning Natural Religion* består av en avslappet og relativt åpenhjertig samtale om grunnlaget for å tro på en allmektig skapergud. Ett av målene er å vise at det er mulig å føre en rasjonell og rimelig samtale om religiøse dogmer og å teste disse mot rasjonelle argumenter. Prisen for dette er at resultatet kan bli at den praktiske anvendelsen av religion ikke består i annet enn – nettopp muligheten av å diskutere religion. De innsiktene som måtte komme ut av en slik teologisk disputt har ingen overføringsverdi til andre områder, verken moralske eller politiske.

Dialogues er en samtale mellom tre deltakere, Filo, Demea og Kleantes. Alle aksepterer at det fins en Gud. De hevder faktisk at ingen forstandige mennesker vil benekte det. Men de argumenterer for troen ut fra tre ulike prinsipper som hver for seg kan betviles ut fra de to andre prinsippene. Filo er skeptikeren, Demea er dogmatikeren. Kleantes er vanskeligere å plassere. Kleantes bruker en blanding av emiriske og logiske argumenter. Kanskje kan han sies å representere «filosofen». Hver deltaker resonnerer forsåvidt rimelig nok gitt menneskelig feilbarlighet og de utgangspunktene de representerer. I denne sammenhengen er det ikke nødvendig å gå nærmere inn på innholdet i resonnementene. Hovedpoenget her er å få fram at Hume vil vise at ethvert religiøst argument kan tilbakevises med utgangspunkt i andre standpunkter som er like rimelige. Dermed faller grunnlaget for skråsikkerhet bort.

I tillegg er de ulike settene av premisser forenelige med andre konklusjoner enn at det fins en allmektig og god Gud. Argumentet om at verden er skapt med en slik orden og at det derfor må stå en slags håndverker bak er for eksempel forenelig med at det står en hel gjeng med håndverkere bak. All ondskapen i verden er forenelig med at det fins en god Gud. Den er imidlertid også forenelig med det motsatte. En konklusjon kan være at ethvert argument til støtte for eksistensen av en allmektig og god skapergud kan møtes med et like godt argument for det motsatte. Det fins ingen «knock-down argumenter» til støtte for religiøse dogmer.

Hva er så hovedbudskapet i *Dialogues*? Jeg tror at det kan oppsummeres på denne måten:

1. Ingen av samtalepartnerne representerer Humes syn.
2. Sekter som er basert på en av de tre prinsippene har en grunnløs sak.
3. Ingen av dem kan rettferdiggjøre spesielle handlinger i mellommenneskelig samhandling, politikk, etikk eller noe som helst annet.
4. Konfliktene mellom dem er ikke annet enn en strid om ord.
5. I en høflig og rolig form ledet av gjensidig respekt er det mulig å diskutere de ulike prinsippene. *Dialogues* skal demonstrere en slik mulighet.
6. Det best mulige resultatet av en slik diskusjon kan være økt gjensidig toleranse og opplevelsen av gleden ved godt selskap og god diskusjon. «The medium is the message».

Kanskje ønsker Hume å få leseren til å reflektere over følgende spørsmål: Alle de tre deltakerne er enige om den saken som de mener er viktig, nemlig Guds eksistens. Hvorfor da alt bråket om premisser? Her kan man utlede er mer generell innsikt hos Hume. La oss tenke oss en gruppe mennesker som er enige om et godt formål. Jo mer hver enkelt av dem insisterer på de grunnene han selv har for dette formålet eller at de må være enige av de samme grunnene, jo mer sannsynlig er det at den opprinnelige enigheten svekkes eller oppløses.

Selvfølgelig er det mulig å komme til samme konklusjon ut fra ulike premisser. Men hvis du insisterer på at andre ikke bare skal godta konklusjonen, men kjøpe hele pakken, er det lite håp om forsoning. I denne henseende er det en slående likhet mellom Humes religionskritikk og kritikken hans av politiske ideologier (Jf. Kap I). To konkurrerende ideologier kan komme opp med argumenter som begge, gitt eksisterende konvensjoner og utbredte tankemodeller, vil ha en viss troverdighet. Men hvis de blir fremmet på en måte som ikke kan forhandles vil de kunne forstyrre den balansen som er nødvendig for sivilisert samhandling.

For å forstå Humes oppfatning av betydningen av et opplyst samfunn i sivilisasjonsprosessen må vi også forstå oppfatningen hans om at argumenter og handlinger ut fra religiøse dogmer eller moralske prinsipper innenfor den politiske sfæren har et høyt potensial for destruktive konflikter. Dette potensialet legger et stort ansvar også på den sivile sfæren. Et opplyst publikum kan fungere som en slags støtdemper som fanger opp religiøse og moralske sjokkbølger før de når fram til politiske institusjoner. Sivilsamfunnets funksjon er blant annet å passivisere dogmatiske ideologier før de invaderer beslutningsfora. Det viktige er å unngå opptrappingen av potensialet for voldelig konflikter. En opplyst kultur er et

viktig element for å oppnå dette. En slik kultur har som funksjon å finne adekvate måter å beskrive og diskutere de politiske og kulturelle spørsmålene som er relevante for siviliserte samfunn. Oppgaven er rett og slett å bidra til å sivilisere offentlig samhandling. Det er åpenbart en oppgave som ikke har gått ut på dato.

FILOSOFI

Jeg har flere ganger framhevet den betydningen det språket som brukes av visse politiske ideologier og religiøse grupper, har for samfunnsdynamikken. Hva så med filosofi og filosofiske skoleretninger? Har de noen betydning for den sosiale dynamikken?

Hume uttrykker ofte en skepsis med hensyn til filosofiens mulige gode (eller dårlige) konsekvenser. Dette er antakelig dels et resultat av hans kritiske holdning til «the learned» som ifølge ham har en tendens til å isolere seg fra verdens praktiske affærer. Kanskje viktigere er den tendensen til dogmatisme han mener er iboende i filosofiske skoler. Slik dogmatisme er analog med, men mindre konsekvensrik enn politiske ideologier og religiøs dogmatisme. Og liksom disse kommer den i grader.

Jeg har fokusert på religiøse og politiske overbevisninger der vi kan trekke et skille mellom entusiasme og moderasjon. Dette skillet utgjør, slik Hume se det, en skjør grense mellom barbari og sivilisasjon. Også i filosofi finner Hume et skille mellom ubegrunnede overbevisninger og «cool reflexion». De entusiastiske filosofene har en tendens til å dele seg inn i ulike skoler som støtter gjensidig utelukkende prinsipper som angivelig forklarer grunnlaget for alle ting, handlinger og moralske vurderinger. Konflikter mellom ulike filosofiske skoleretninger har selvsagt langt mindre praktiske konsekvenser enn konflikter mellom religiøse fanatikere og politiske ideologier, «errors in religion are dangerous, those in philosophy only ridiculous». Likevel ser Hume ut til å identifisere en viss likhet mellom politisk og religiøs entusiasme og, på den andre siden, filosofisk dogmatisme. Vi kan kalle slik dogmatisme «dype filosofiske overbevisninger». Slike overbevisninger kjennetegnes av relativt høy score på de fleste av de følgende parameterne:

- ▶ Vanlig erfaring er utilstrekkelig for å forstå eller forklare de tingene som blir erfart.
- ▶ Dagligdags erfaring skaper illusjoner, ikke forståelse av tingenes egentlige karakter.
- ▶ Det fins noen prinsipper som virkeligheten er underlagt, men som ikke er tilgjengelige for vanlige mennesker.

- ▶ Innsikt i disse prinsippene er filosofiens privilegium. Andre er «i en viss forstand» naive.
- ▶ Denne privilegerte innsikten beror på tilgang til visse metafysiske prinsipper.
- ▶ De som har denne innsikten har en oppfatning om at den er basert på rasjonelle argumenter. I virkeligheten er den et resultat av fantasi og følelser.
- ▶ Slik holdning disponerer for en viss forakt for det vanlige livet og vanlige erfaringer. Av og til, som Sokrates i dialogen Faidros, fører den til en fornektelse av den grunnleggende forskjellen mellom liv og død, mellom lidelse og glede som hos stoikerne eller mellom handlinger som er etisk gode og de som bare later til å være det, som hos Kant. Man må for øvrig kunne anta at dette er vanskelig å forstå for de som er tilhengere av velferdsstaten.

Det bør legges til at skillet mellom ulike skoler gjerne er basert på gjensidig utelukkende prinsipper som det ikke er noe forhandlingsrom mellom.

Jeg har sagt at slike overbevisninger er konsekvensløse, i alle fall hva angår det praktiske livet. Det spiller tross alt liten rolle om du tror at det du ser er illusjoner eller om det fins en ideal verden som ligger til grunn for tingene. Det spiller heller ingen rolle om du tror at «tingen for meg» ikke er «tingen i seg selv». Heller ikke om du tror at det å gjøre godt for andre egentlig ikke er godt om handlingen ikke er motivert av «den gode viljen», eller om folk egentlig er egoister selv om de ser ut til å hjelpe andre på sin egen bekostning, eller om enighet ikke er enighet før man vet om folk er enige av de samme grunnene. Det du kan oppnå med slike oppfatninger vil i mange tilfelle ikke være annet enn å fjerne deg fra andre eller å søke tilflukt hos folk med samme legning som deg selv, eventuelt å finne en annen filosofisk sekt du kan krangle med. Hvis du, tross alt, skulle være en forstandig person, ville deltakelsen din i dagliglivet i mange tilfeller motsi det du sier at du tror på.

I *Essays* finner vi fire essays om ulike filosofiske skoleretninger, epikureerne, stoikerne, platonistene og skeptikerne. Humes behandling av disse ser ut til å implisere at de uttrykker ulike former for spekulative overbevisninger grunnet i ulike personlighetstrekk hos proselyttene. Formålet med disse essayene er antakelig å gi en forklaring på dannelsen av en del spekulative tankekonstruksjoner, ikke å vurdere sannhetsgehalten deres. Tilnærmingen hans består i å forstå personlig legning, indre opplevelser og refleksjoner, ikke praktiske erfaringer som kan ligge til grunn for tilslutning til ulike filosofiske skoler. De dype filosofiske posisjonene kan framstilles som resultater av fornuftsresonnementer, i virkeligheten er de produkter av personlige tilbøyeligheter og følelser. Det er riktignok ikke lett å tolke Humes behandling av de filosofiske skoleretningene. Jeg tror imidlertid at, i det

minste ett aspekt ved den består i å karakterisere visse grunntyper av filosofisk dogmatisme og den forakten for dagliglivet som ligger til grunn for dem.

Jeg skal ikke gå nærmere inn på de fire posisjonene, men bare antyde hva som ser ut til være retningslinjen for kritikken hans av dem.

For det første inneholder de en pretensjon om privilegert innsikt om den rette veien til lykke og rett handling samtidig som de underkjenner at det fins store variasjoner innenfor menneskers preferanser og pasjoner. Hver posisjon er i tillegg relativt immun, ikke bare mot alternative posisjoner, men også mot kritikk av sin egen. Grunnen til at jeg framhever dette, er at det kaster lys over de analogiene Hume ser mellom religion, ideologi og filosofi. Alle kommer i fundamentalistiske varianter. De kommer også i autoritære varianter som hevder å beherske sannheten om menneskelig erfaring og handling. Hume er særlig skarp mot platonismen på det punktet. I forhold til det autoritære aspektet hevder jo Platon intet mindre enn at filosofene egentlig burde være konger i staten. Grunnen til det er at de har en privilegert innsikt i og med at de, som de eneste, har skuet «det godes ide». I motsetning til politikken og religionen har imidlertid filosofien heldigvis ingen sanksjoner, i alle fall ikke andre enn verbale, til bruk som straff mot de vantro. Det gjør filosofien til en relativt harmløs aktivitet i alle fall overfor andre enn de som praktiserer den.

For det andre inneholder ikke filosofien innsikter som ikke også kan oppnås ut fra refleksjon over erfaringer fra det daglige livet. Det betyr ikke at det beste man kan si om filosofien er at den er harmløs. Det Hume kaller «true philosophy», kan bidra til å temme temperamentet, noe Hume anser som vesentlig for moral, god atferd, høflighet og sannsynligvis også lykke. Donald Livingston (Livingston, 1998) oppsummerer det han mener er noen av de egenskapene som karakteriserer «a true philosopher». Disse er nysgjerrighet, ydmykhet, medlidenhet og velvilje. Denne listen inneholder åpenbart ikke særlig presise ord. Den kunne også utvides med evne til å nyte livet, gleden ved selskap eller sosial ansvarsfølelse. Den peker imidlertid på at det som skiller «true» og «false» filosofi ikke er et sett med innsikter, men med holdninger eller handlingsdisposisjoner. Den illustrerer også at filosofi, praktisert på rett måte, kan bidra til opprettholdelse av sivilisert liv. Og endelig viser den at filosofi bare er en av flere mulige måter å bidra til dette. Man trenger selvsagt ikke å være filosof for å sette pris på nysgjerrighet, velvilje eller for å glede seg over sosialt samvær.

Avslutning

I boken *Mind, Language and Society* (1998) stiller den amerikanske filosofen John Searle et muligens provoserende spørsmål: Hvorfor tar filosofer alltid feil? Enhver med et minimum av kjennskap til filosofisk begynerretorikk kan selvsagt triumferende svare: Men du er jo selv filosof, så spørsmålet kan ikke bli tatt seriøst. Ethvert svar du gir vil jo motsi den påstanden som er implisert i spørsmålet. Svaret Searle gir er imidlertid nøkkelen til å forstå hva han mener med spørsmålet. Svaret er at når de begynner å ha rett så er de ikke lenger filosofer, men i ferd med å bli vitenskapsmenn! I Searles tenkemåte er filosofi et forstadium til vitenskap.

Ulike vitenskaper har utviklet seg fra filosofien. Engang ble «naturfilosofi» til naturvitenskap. Språkfilosofi ble til lingvistikk. Denne forandringen ble, blant annet, drevet fram av en ny måte å stille spørsmål på og en ny måte å besvare dem.

Jeg tror at Hume hadde en viktig rolle i omdanningen av det vi kan kalle «sosialfilosofi» til samfunnsvitenskap. Det betyr ikke at han ikke kan leses inn i den filosofiske tradisjonen. Mange av resultatene hans er avhengige av den eksplisitte og implisitte kritikken hans av denne tradisjonen. Det ville selvsagt vært galt å hevde at filosofien før Hume er uten betydning for utvikling av samfunnsvitenskapene. For eksempel er Thomas Hobbes' modell for sosial orden en viktig kilde til utviklingen av strategisk analyse. John Locke er viktig for utviklingen av normativ sosialteori. Hobbes er imidlertid drevet at den vanlige filosofiske besettelsen av å redusere menneskelig motivasjon til en enkelt kilde, noe vi for øvrig også finner i enkelte samfunnsvitenskaper. Locke bygger på de spekulative ideene om naturrett og at alle mennesker er født frie. Dette kan nok ha noe for seg i en eller annen filosofisk forstand. Det kan også være en god moralsk retningslinje. Men det er nok å lese en avis for å se at det er et dårlig utgangspunkt for å beskrive virkeligheten. Og hvis du godtar et vitenskap skal bestå av sanne beskrivelser av virkeligheten – så, vel.

Beskrivelsen min av Hume har framhevet at analysens hans av sosial utvikling dels er et forsøk på å forstå politiske, økonomiske og sosiale prosesser og dels et forsøk på rettleder oss i retning av det han oppfatter som riktige valg. Den politiske analysen hans peker framover mot utviklingen av som i dag kalles statsvitenskap. Essayene om økonomi er utvilsomt en del av samfunnsøkonomiens historie. Analysen hans av sivilsamfunnet kan leses som et grunnlag for det som ble sosiologi. En generell konklusjon vil derfor være at Hume er en viktig skikkelse i omdanningen av sosialfilosofi til samfunnsvitenskap.

Nå er det selvsagt ikke Hume som har «funnet opp» alle de sentrale samfunnsvitenskapene. Han har imidlertid bidratt til å utvikle skillene mellom de ulike delene av samfunnslivet, politikk, økonomi og sivilsamfunnet med dets atferdskoder. Og han har ikke minst bidratt til å få fram hvordan de ulike formene for disse samfunnsområdene henger sammen med hverandre. Frihet og toleranse er først mulige under bestemte politisk-institusjonelle betingelser. Handelssamfunnet muliggjør nye former for smak, verdsettinger og sosiale omgangskoder. Dette har igjen konsekvenser for samfunnsmedlemmenes emosjonelle liv. Det er et dynamisk interaksjonsforhold mellom de tre samfunnsområdene. Sivilisasjon har betingelser innenfor alle de tre samfunnsområdene. Politisk sett er det særlig «rule of justice», økonomisk er det en monetær handelsøkonomi som legger til rette for en ekspanderende nasjonaløkonomi (samfunnsøkonomi), sosialt er det koder for toleranse og høflige samhandlings- og samtaleformer.

Når Hume selv omtaler seg som filosof er det gjerne med litt reservasjon og ofte med en dash selvironi. Jeg tror at filosofdelen i selvforståelsen hans er knyttet til den allmenne humaniseringen av atferd som han håper skal være et resultat av korrekt forståelse av historiske og samtidige hendelser selv om han ikke er udelte optimistisk angående utsiktene til å overbevise majoriteten av medborgerne sine. Men, opplysning hjelper!

Generelt er ambisjonen hans i de senere verkene å fullføre den planen han gir uttrykk for i *Treatise*, å utvikle «a science of man».

Hume tenker at denne vitenskapen om mennesket avdekker nødvendige og universelle sammenhenger mellom menneskenatur og atferd. Betyr det at det ikke fins variasjoner av menneskelige motiv- og atferdstyper gjennom historien? Hume uttrykker seg av og til som at han faktisk mener det, klartest kanskje i en passasje fra *Enquiries concerning Human Understanding*:

It is universally acknowledged, that there is a great uniformity among the actions of men, in all nations and ages, and that human nature remains still the same, in its principles and operations. The same motives always produce the same actions: The same events follow from the same causes. Ambition, avarice, self-love, vanity, friendship, generosity, public spirit; these passions, mixed in various degrees, and distributed through society, have been, from the beginning of the world, and still are, the source of all the actions and enterprises, which have ever been observed among mankind. Would you know the sentiments, inclinations, and course of life of the *Greeks* and *Romans*? Study well the temper and actions of the *French* and *English*: You cannot be much mistaken in transferring to the former most of the observations, which you

have made with regard to the latter. Mankind are so much the same, in all times and places, that history informs us of nothing new or strange in this particular.

(*EHU* s. 83).

På den andre siden: Humes framstillinger av Englands historie og av samtidige politiske, økonomiske og sosiale forhold bygger på at menneskene kan forandre seg. Under visse forhold blir de mer siviliserte og det samme blir den sosiale samhandlingen mellom dem. Hvis motiver som ærgjerrighet, griskhet, forfengeligheit, vennskap og så videre alltid har vært sentrale menneskelige motiver og hvis disse motivene alltid fører til samme handlinger, hvordan kan det ha seg at ulike samfunn styres av ulike verdier, skikker og handlingstyper?

Nå fins det andre tekster av Hume som ser ut til å forsvare det motsatte av det som sies i sitatet ovenfor. Den korte teksten *A Dialogue* ser ut til å representere en klar moralrelativisme, altså det standpunktet at verdier, skikker, måter å vurdere motiver og handlinger variere med ulike kulturer og samfunnsformer. Det som ble holdt i ære og ga sosial anseelse i ett samfunn kan bli sett på med forakt og avsky i et annet. Kan disse to tilsynelatende ulike posisjonene forenes?

I kapittel 3 la jeg vekt på at visse motivtyper, ifølge Hume, er konstante. Stolthet og skamfølelse er eksempler på slike. Det samme er kjærlighet, vennskap og forakt, velvilje, sinne og andre. Dette er eksempler på det Hume kaller følelser (*Passions* og *Emotions*). En følelse har normalt et objekt, det vil si noe som har forårsaket den og som den på en eller annen måte er rettet mot. Men selv om forfengeligheit og stolthet er relativt universelle drivkrefter, betyr, som tidligere behandlet, ikke det at det er de samme tingene som framkaller disse følelsene. Utvikling fra primitive til mer siviliserte former er i stor grad knyttet til endringer av oppfatninger om hva som gir grunn til stolthet og til endringer i omgivelser og vaner som danner konteksten for stolthet og skam. For å illustrere dette med en analogi: Frykt er antakelig en følelse som har virket i alle samfunn. Frykt er en respons på noe som er eller oppfattes som farlig. Fare er det vi kan kalle fryktens formale objekt. Jeg kaller den formal fordi den tillater ulike innhold. Folk har vært redd for hekser, drager, djevlere og troll. I mer moderne samfunn får frykten andre objekter. Frykt kan imidlertid bestå som universell drivkraft selv om den får nye objekter. For å sette navn på dette kan vi kalle «fare» fryktens formal objekt, mens det man er redd for kan kalles dens kontingente objekt. Som en konklusjon på dette kan vi kanskje si at vitenskapen om mennesket, slik Hume oppfatter den inneholder to nivåer. Den ene angår den allmenne strukturen i menneskelig handling. Den andre klarlegger de historisk variable betingelser som for eksempel kon-

vensjoner, skikker, vaner og institusjoner, som menneskelig samhandling utspiller seg innenfor. Innholdet i de verdioppfatningene som er knyttet til disse siste kan ikke utledes av menneskets natur. Det er derfor Hume kaller dem kunstige dyder (artificial virtues).

Litteratur

- Ainslie, Donald C. (1995), The Problem of the National Self in Hume's Theory of Justice. *Hume Studies* Vol XXI, Number 2: s. 289–313.
- Baier, Anette C. (1991), *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Berry, Christopher (1997), *Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Berry, Christopher. (2008), Manners and Morals: David Hume on Civility, Commerce, and the Social Construction of Difference. I Wennerlind C. & Schabas M. (red.) (2008).
- Boyd, Richard, (2008), Manner and Morals. I Wennerling & Schabas. (red.)
- Caffentzis, C. George. (2001), Hume, Money and Civilization; or Why Was Hume a Metallist? *Hume Studies* Vol 27, Number 2: s. 301–335.
- Finlay, Christopher J. (2004), Hume's Theory of Civil Society. *European Journal of Political Theory* 2004. 3.
- Forbes, Duncan (1975), *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardin, Russel (2007), *David Hume, Moral & Political Theorist*. Oxford: Oxford University Press.
- Hardin, Russel (2008), Are Homo Economicus and Homo Politicus identical Twins? *Public Choice*, s. 463–468.
- Harris, James, (2011), *Hume's Intellectual Development: an overview*, Paper Series of The Institute for Advanced Studies in the Humanities. The University of Edinburgh.
- Hermann, Arthur (2001), *The Scottish Enlightenment*. London: Harper.
- Hirschman, Alfred (2013), *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hont, Istvan, (2005), *The Jealousy of Trade*. Harvard University Press, Cambridge Mass. and London.
- Hume, David (1975), *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Oxford. Clarendon Press.
- Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David (1983), *The History of England, vol. I-VI*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, David (1985), *Essays. Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Hume, David (1991), *Dialogues Concerning Natural Religion*. Routledge.
- Klein, Lawrence (2002), Politeness and the Interpretation of British Eighteenth Century. *The Historical Journal* Vol. 45, s. 869–898.
- Livingston, Donald W. (1998), *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lyon, Robert (1970), Notes on Hume's Philosophy of Political Economy. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 31, No 3 (1970): s. 457–461.

- Merill, Thomas W. (2005), The Rhetoric of Rebellion in Hume's Constitutional Thought. *The Review of Politics*. Vol. 67. No. 2. s. 257–282.
- Phillipson, Nicholas (2011), *David Hume. The Philosopher as Historian*. London: Penguin Books.
- Price, John V. (1965), *The Ironic Hume*. Austin TX: University of Texas Press
- Radcliffe, Elisabeth (red.) (2008), *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell.
- Ringen, Stein, Advarsel: Kina blir ideologisk. *Aftenposten* 10. mai 2016.
- Sabl, Andrew (2009), The Last Artificial Virtue: Hume on Toleration and Its Lessons. *Political Theory*. Vol 37. No 4. s. 511–538.
- Sabl, Andrew (2012), *Hume's Politics. Coordination and Crisis in the History of England*. New Jersey: Princeton University Press.
- Sakamoto, Tatsuya (2008), Hume's Economic Theory. In Radcliffe 2008.
- Schabas, Margaret (2007), Groups «versus» Individuals in Hume's Political Economy. *The Monist*, Vol. 90, No. 2, Scottish Philosophy, s. 200–212.
- Schelling, Thomas (1980), *Strategies of Conflict*. Harvard, Harvard University Press.
- Searle, John (1998), *Mind, Language and Society*. New York Basic books.
- Smith, Adam (1976), *The wealth of Nations*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Soule, Edward (2000), Hume on Economic Policy and Human Nature. *Hume Studies*, Vol XX-VI, No 1, s. 143–157.
- Susatu, Ryu (2006), Hume's Nuanced Defence of Luxury. *Hume Studies* No 1 2006 s. 167–186.
- Susatu, Ryu (2015), *Hume's Sceptical Enlightenment*. (Edinburgh University Press)
- Velk T. & Riggs A.R. (1985), David Hume's Practical Economics. *Hume Studies* Vol 11 no 2 s. 154–165.
- Vickers, Douglas. (1957), Method and Analysis in David Hume's Economic Essays. *Economica, New Series*, Vol. 24, No. 95, s. 225–234.
- Wennerlind, C. & Schabas M. (red.) (2008), *David Hume's Political Economy*. London og New York: Routledge.
- Wennerlind, Carl D. (2002), Hume's Political Philosophy: A Theory of Commercial Modernization. *Hume Studies*, Vol 28 Number 2. s. 247–270.