

LUND UNIVERSITY

Upplysning utan förnuft : begär och frihet hos Thomas Hobbes, John Locke, David Hume och Montesquieu

Höög, Victoria

1999

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

Link to publication

Citation for published version (APA):
Höög, V. (1999). *Upplysning utan förnuft : begär och frihet hos Thomas Hobbes, John Locke, David Hume och Montesquieu*. [Doktorsavhandling (monografi), Avdelningen för idé- och lärdomshistoria]. Brutus Östlings Bokförlag Symposion.

Total number of authors:
1

General rights
Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.
• Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
• You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
• You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: https://creativecommons.org/licenses/

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Victoria Höög



SYMPOSION

Upplysning utan förnuft

Begär och frihet hos Thomas Hobbes, John Locke, David Hume och Montesquieu

UPPLYSNING UTAN FÖRNUFT

ADRESS TILL FÖRLAGET

Brutus Östlings Bokförlag Symposion
Box 148
241 22 Eslöv
Ordertelefon 0413-609 90
www.symposion.se

Victoria Höög

Upplysning utan förnuft

Begär och frihet hos Thomas Hobbes, John Locke, David Hume och Montesquieu

Brutus Östlings Bokförlag Symposion
Stockholm/Stehag 1999

Höög, Victoria
Upplysning utan förnuft.
Begär och frihet hos Thomas Hobbes,
John Locke, David Hume och Montesquieu
Stockholm/Stehag:
Brutus Östlings Bokförlag Symposion
1999
ISBN: 91-7139-429-x

© Brutus Östlings Bokförlag Symposion AB
samt författaren 1999
Alla rättigheter förbehålles.
Kopiering utan förlagets medgivande är förbjuden.
Gäller även för undervisningsbruk.
Grafisk produktion:
Brutus Östlings Symposion 1999
ISBN: 91-7139-429-x

Tillägnas Antonia och Erik

Innehåll

Förord 9

Inledning 11

DEL 1. THOMAS HOBBES: DE RATIONELLA BEGÄREN

1. Hobbes och samtidens intellektuella kontext 19
Inledning 19
Skepticism utan substans 25
2. Från matematik till retorik 29
Människans natur 32
3. Försvar för friheten 40
Voluntarism och moral 47
Humanism och frihet 49

DEL 2. JOHN LOCKE: VANANS MORAL OCH POLITISK MAKT

4. Sökandet efter moralens grund 57
Inledning 57
Lockes avsikt 60
Robert Filmer och Locke 66
Sannolik säkerhet 69
5. De dubbla strategierna 74
Den första strategin: ett nytt omdöme 78
Den andra strategin: uppfostran och utbildning 85
De tre lagsystemen och moralen 87
6. Individualism och politisk filosofi 91
Metafysisk ordning och frihet 91
Det moraliska naturtillståndet 94
Visionen om ett gott liv 98
Det nödvändiga förtroendet 100
Makt och politisk legitimitet 104

DEL 3. DAVID HUME: UPPGÖRELSE MED METAFYSIKEN

7. Praktisk filosofi i ett vardagligt perspektiv 111
Inledning 111
Det antika arvet 116
Hume i 1900-talets filosofi 123

8. Känslor i vardag och vetenskap 129
Livliga intryck och stilla idéer 132
En sann filosofi 140
Vetenskap som vishet 143
9. En historisk moralfilosofi 146
Den enklaste av filosofier 151
Moralisk relativism 156
Historia och humanitet 160
Toryhistorikern Hume 164
10. Politik och kultur i ett modernt samhälle 169
Republikanismen i brittisk debatt 169
Humes bidrag 173
Kultur och konstitution 180
Erfarenhet mot metafysik 185

DEL 4. MONTESQUIEU: LUST OCH MODERNITET

11. Den lustsökande människan 195
Inledning 195
Människans natur i den klassiska traditionen 201
De persiska breven – om erotik, dygd och despotism 208
Kvinnor och politisk frihet 214
Lust i en fri offentlighet 221
12. Om lagarnas anda – en postmodern liberalism 224
Politisk dygd utan förnuft 225
Frihet och fåfänga 232
Offentlighet och femininitet 239
Politik och handel 243

DEL 5. EPILOG

Begär och frihet 249
Praktisk och teoretisk vetenskap 253
Värdepluralism och historieskrivning 255
Liberalismens historia och framtid 258
Upplysningen i nytt ljus 259

Summary 265

Noter 275

Litteratur 321

Register 333

Förord

Det är med glädje jag lämnar ifrån mig denna bok. Den arbetsprocess som nu avslutas har varit långdragen och fylld av stunder av lycka, men också av ständiga val för att få tiden att räcka till. Jag har haft förmånen att få fördjupa mig i frågeställningar de flesta människor någon gång under livet tänker över, nämligen vad en människa är och hur samhället är möjligt.

Avhandlingen har en förhistoria som sträcker sig mer än ett decennium tillbaka i tiden. Från början förundrades jag över hur det tidiga svenska 1800-talet kunde skildras så olika i litteraturen; mot bilden av romantiken och borgerlighetens idylliska sällskapsliv stod ett mörkt scenario av ett pauperiserat stadsproletariat som hotade samhällsordningen. Problematiken ledde ut i den europeiska idéhistorien och synen på människans natur. Svaren fanns samlade i de västerländska filosofiska verken. Denna idétradition har under senare år ifrågasatts med filosofiska, feministiska och politiska argument. Även om den moderna tidens identiteter – kön, klass och nation – har förlorat sin uttolkande kraft rymmer traditionen mer än så. I sista hand är min bok ett inlägg i denna diskussion och vill försvara värdet av de västerländska idéerna om frihet och tolerans. Utan dessa filosofiska idéer som belyser människans situation i världen återstår bara myter och sagor.

Arbetet har bedrivits vid avdelningen för Idé- och lärdomshistoria vid Institutionen för Kulturvetenskaper vid Lunds universitet. Det är en stimulerande miljö att vistas i. Professor Gunnar Broberg har varit den tåliga handledaren som har läst igenom manuset i olika versioner och gett just den uppmuntran som behövts för att komma vidare. Med mild hand har han föst sin doktorand framåt, även i stunder när andra grönare ängar lockat. Professor Svante Nordin har också varit en inspirerande extrahandledare genom sin bildning och internationellt orienterade intresseområden. Jag vill också rikta ett tack till det högre seminariet i idé- och lärdomshisto-

ria vilket genom sin sammansättning av personer med skilda intressen varit en tillgång.

Filosofiska institutionen, en klassisk lundensisk miljö har utgjort mitt andra hem. Här vill jag särskilt tacka professor Bengt Hansson som inledningsvis uppmuntrade mig att välja ett filosofihistoriskt avhandlingsämne. I avhandlingens slutskede har Bengt bistått med korrekturläsning och översättningen av sammanfattningen till engelska. Vid institutionen finns även Filosofiska föreningen, som på senare tid under kvinnligt ordförandeskap bedrivit en intellektuellt mångsidig och högt kvalificerad verksamhet. I huset har en ständig ström av internationellt välkända gästföreläsare berikat miljön – inte minst vid postseminarierna. Det dagliga förmiddagskaffet med kamraterna i filosofens lunchrum har utgjort ett uppiggande inslag som lättat upp timmarna vid datorn och i katedern.

För kritiska kommentarer och förslag till förbättringar vill jag tacka Jakob Christensson. Han har också gjort en värdefull insats genom att korrekturläsa avhandlingen i sin helhet. Även Dan Egonsson, Anita Ireholm och Roger Jacobson har lagt ner avsevärd tid och möda på att korrekturläsa avhandlingen och därmed underlättat de sista arbetsintensiva veckorna.

Finansiellt stöd från Greta Thotts och Hjalmar Gullbergs fond, Erik och Gurli Hultengrens fond för filosofi, Alice och Knut Wallenbergs fond, samt Uno Otterstedts fond har möjliggjort konferensdeltagande och kortare utlandsvistelser som har kommit avhandlingen till godo.

Till sist, vännerna och familjens närvaro under det senaste året har betytt mycket. Ett stort tack till er alla. Avhandlingen tillägnas mina barn Antonia och Erik.

Lund den 28 februari 1999

Inledning

DENNA BOK HAR TRE huvudsyften. Det första syftet är att ge en översikt över cirka hundra år av europeisk intellektuell historia som lyfter fram nya aspekter av de klassiska tänkarna. Analysen av de fyra filosoferna Thomas Hobbes, John Locke, David Hume och Charles de Montesquieu syftar till att belysa en generell historisk process, hur den moderna människosynen växer fram i Europa. En slutsats av analysen är att upplysningsmoderniteten är av ett annat slag än den som utgår från begreppen rationalitet, empirism och framstegsoptimism. Den tidiga upplysningens människosyn kan snarare återges i termer av känsla och begär, förnuft och dygd, men i en konstellation där känslorna och begären står i centrum. David Humes berömda sentens "Reason is and ought to be the slave of the passions" (förnuftet är, och bör vara, känslornas slav) uttrycker den allmänna uppfattningen mer träffande än Kants betoning av förnuftet som redskap att ta sig ur den självförvållade omyndigheten. Hos de fyra tänkare som behandlas sätts inte begären och känslorna i motsättning till rationalitet, utan ingår som beståndsdel i den praktiska rationaliteten.

Genom känslorna tänker vi världen, genom dem får vi kraft att handla. Utan känslor, inget liv. Men känslorna är inga blinda drifter, utan är åtkomliga för reflektion och kan förändras med erfarenheten. Få filosofer, kanske inte någon, har visat det med större briljans och skärpa än David Hume. Med denna betoning på synen på människans natur förändrar och fördjupar Hume upplysningens idévärld eller, som den alltmer använda termen lyder, den tidigmoderna perioden. I stället för att se känslor som fenomen som ovillkorligen ska bemästras ingår de i det rationella ställningstagandet. Kanske är det ett tidens tecken att först i vår tid, när moderniteten urholkats – om den någonsin funnits – så förlorar den konstlade motsättningen mellan känsla och förnuft sitt anspråk på att vara rationell.

Dygd och förnuft är två centrala begrepp under de cirka ett hundra år, 1650–1750, som avhandlingen omfattar. Dygd och förnuft tillhörde den

gemensamma vokabulären i tidens politiska språk. Trots de stora olikheterna mellan de fyra tänkarna använder de samma begrepp – ett förhållande som illustrerar den europeiska traditionens homogenitet – men varierar innehållet. Varje tänkare försöker anpassa vokabulären till tidens politiska och moraliska förhållanden.

Det första egentliga alternativet till den antika dygdeläran och dess vidhängande politik ger Thomas Hobbes. Knappast någon betydelsefull politisk tänkare efter honom har kunnat förbigå den människosyn som presenterades i *Leviathan.* Rädsla och krigströtthet drev människohorden in i samhället. Hobbes lyckas med sin dystopi ge en ny norm för hur människan borde vara, som bryter abrupt med antikens synsätt. Om människan ser till självbevarelse (desire of life) finner hon sig i att leva fredligt, om än med suveränens svärd som vakt. Det tolkades som att det låga begäret självbevarelse skapade samhällen och fred. Utmaningen i Hobbes teori ligger i att den frånkänner människan hennes förnuftiga och moraliska dimension – hon väljer samhället för att överleva och slippa smärta. Ett simpelt begär – rädslan – utgör drivkraften in i samhället. I samtiden anklagades Hobbes för att ha berövat människan hennes rationalitet. Intresset koncentrerades på detta inslag och i stort sett inte alls på det rationella kontraktstecknandet. Efter Hobbes kom begären i ständigt fokus för de politiska teoretikerna. Detta skifte, från att betona människan som förnuftig till begärande, har sedan dess präglat Europas politiska idéhistoria.

Lockes lösning skiljer på moralisk och politisk ordning. Den moraliska ordningen är given som en möjlighet med Guds existens och människans förnuft. Det politiska samhällets legitimitet däremot, vilar på att det upprätthåller respekten för medborgarens liv och egendom, uppfattade som rättigheter. Visserligen finns legitimiteten inom politiken slutligen i den gudomliga och naturliga ordningen, men kränkningar av medborgaren kan enligt Locke aldrig försvaras med hänvisning till den. Begäret till liv och egendom blir den politiska rättens världsliga fundament.

Båda Hobbes och Lockes filosofier utgår från att människan är en begärande varelse. Ingen av dem skiljer på behov och begär, utan lystnaden efter det åstundade fenomenet – vare sig det är liv eller egendom – ger den gemensamma grunden. I vår tid har denna enda värdekategori för livet och

det materiella återkommit. Sällan ses det som meningsfullt att markera någon distinktion. Livsdiskursen rymmer ingen skillnad mellan yta och essens: vi är våra ting.

I ett idéhistoriskt perspektiv ledde uppdelningen av moralisk och politisk ordning till att man betraktade samhället som uppdelat i en civil och en politisk sfär, något som Hume använder sig av och Montesquieu formulerar fullt ut i *De L'Esprit des lois*.

Den klassiska moralfilosofins betoning på känsla och förnuft ingår i en tradition som David Hume ansluter sig till i sin filosofi. Han åberopar gång på gång klassikerna som auktoriteter och förtydligar sin klassiska orientering ytterligare i appendixet till *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Just detta klassiska sammanhang hos Hume har inte uppmärksammats i forskningen tidigare. Men med dygdeetikens renässans inom nutida filosofi blir sambanden både synliga och rimliga.

Emellertid kom de klassiska betydelserna hos de använda begreppen att långsamt förpassas från det politiska tänkandet. Detta kan avläsas i dygdebegreppets förändrade innehåll. Från att ha karaktäriserat människan som medborgare med värdefulla offentliga egenskaper blev dygd en beteckning för hedervärda moraliska och privata egenskaper hos individen. Sambandet urholkades till den politiska teorin. Ett uttryck för denna förändring är att en ny kontext etablerades som förändrade den vedertagna betydelsen. Montesquieu visade i sin genomgång av olika styrelseskick att dygden haft ett annat historiskt innehåll än vad teorin lärde. I praktiken hade den politiska makten exploaterat medborgarnas känslor och begränsat deras frihet. Föreställningen om den medborgerliga dygden hade i första hand skapat soldater, inte förnuftiga medborgare. Historien rymde många sådana exempel på kollektiva känslomanifestationer som börjat som ett hedervärt försvar för friheten och slutat i förtryck. Hans slutsats var att den nödvändiga friheten i första hand vilade på goda lagar, inte på de enskilda medborgarnas karaktär.

Begreppens förändrade innebörd speglar en annan aspekt av det moderna samhällets framväxt, nämligen brottet mellan moralfilosofin och den politiska filosofin. Därmed avslutas en mäktig tradition med antika rötter i det europeiska tänkandet. Denna historiska process har Alasdair MacIntyre

i *After Virtue* (1981) karaktäriserat som moralfilosofins sammanbrott. Men så drastisk behöver slutsatsen inte bli. I ett historiskt perspektiv inleds Europas uppgång och välstånd när detta samband avtynar.

Det andra syftet med denna bok är belysa den praktiska filosofins karaktär i ett historiskt perspektiv. Historiskt sett har den varit självständig och omhuldat sin anknytning till människornas liv. För att illustrera detta förhållande jämförs Aristoteles föreställningar om rationalitet och känsla med de fyra analyserade filosofernas uppfattning. Avsikten är att problematisera den gängse historiografiska framställningen av filosofin. Under 1600-talet utsattes den praktiska filosofin för kravet på en vetenskaplighet som formulerades i termer hämtade från den teoretiska filosofin. Av de behandlade tänkarna går Thomas Hobbes längst i försöket att skapa en vetenskaplig politisk filosofi. Emellertid inser han begränsningarna, och i den slutliga versionen i *Leviathan* framhävs den politiska filosofins retoriska och litterära karaktär. De tre övriga tänkarna, John Locke, David Hume och Charles de Montesquieu, värnar samtliga om den praktiska filosofins självständighet.

Gemensamt för dessa tänkare är att de betonar humanioras särställning i förhållande till naturvetenskapen. Skilda teorier, begrepp och framställningsformer är nödvändiga för att belysa naturens och kulturens egenart. David Hume insisterar på att filosofins nödvändiga verklighetsanknytning kräver en historisk förankring. Endast fenomen utan historia kan ha klara definitioner. Humes ställningstagande kan ha berott på en rädsla för att metafysiken, i en religiös eller vetenskaplig version, höll på att få inflytande över den praktiska politiken. I det läget kunde Europa åter hotas av samma typ av krig som utmärkt 1500- och 1600-talen.

Beroendet av den antika filosofin var i flera avseenden starkt. Den gav mönstret för hur de politiska problemen skulle hanteras och, viktigast, för vad som räknades som sådana. Hobbes, Lockes, Humes och Montesquieus analyser tar sin utgångspunkt i människans natur. Montesquieu, som avslutar den moraliserande traditionen i europeiskt politiskt tänkande, finner den vägen att friheten är politikens högsta värde. Den självständiga politiska analysen får en ny vetenskaplig form i statsvetenskapen. Emellertid fick föreningen av moraliska värdeprinciper och politisk filosofi avläg-

gare i 1800- och 1900-talens utopiska ideologier och deras praktiska tillämpning, de totalitära styrelsesätten.

Ett tredje syfte med denna bok är att exemplifiera ett sätt att tolka historiska texter. Den traditionella metoden att analysera de stora tänkarna utifrån nutidens liberala värdeperspektiv har ifrågasatts under de senaste decennierna av bl.a. Cambridgehistorikerna John Dunn och Quentin Skinner. Perspektivet har breddats till att utifrån en noggrann textläsning placera de politiska tänkarna i deras intellektuella kontext. Tolkningen av texten har utgått från det historiska sammanhanget. På ett teoretiskt mindre medvetet sätt än Cambridgeskolan har detta varit ledstjärnan för den svenska idé- och lärdomshistorien alltsedan ämnets tillkomst 1932. Gemensamt för den anglosaxiska forskningen och den svenska traditionen är betoningen på idéernas samspel med den historiska miljön. Historien genererar den politiska tänkarens frågor. Samspelet mellan aktörens text och den historiska kontexten – som termen för närvarande lyder – står i fokus i denna avhandling. Kritiker har anfört att i förlängningen av denna typ av historieskrivning hotar idéerna att försvinna ner i historiens deterministiska kontext och de stora tänkarna att framstå som reflexer av tidsandan i stället för nyskapande andar. Uppmärksamheten på aktörernas avsikt syftar till att balansera kontextens generaliserande tendens. Det har lett till att avhandlingen i vissa delar följer originaltexterna och i mindre omfattning förlitar sig på kommenterande sekundärlitteratur.

Några ord om mina anspråk kan också förtydliga avhandlingens syfte. Vad beträffar analysen av de fyra tänkarna finns inget större behov av revision. Den internationella forskning som avhandlingen bygger på har emellertid från början haft ett annat syfte än mitt. I avhandlingen summeras en idéströmning som framhäver moralfilosofi och rationalitet som erfarenhetskunskap, inte regelsystem. Anspråken på originalitet ligger således i helheten och rekonstruktionen av en idélinje – en föreställning om människan som ofta skymts i diskussionen om upplysning, modernitet och västerländskt tänkande.

Det är ett faktum att varje period skriver sin historia och genomför sin klassikerläsning. Frågan om samhällenas stabilitet som en aktuell politisk fråga är föranledd av Sovjetimperiets sönderfall, krigen på Balkan och Afri-

kas barbariska inbördeskrig. Samhällen börjar framstå som bräckliga konstruktioner. Det återspeglas i min framställning genom att problemet om stabilitet presenteras som centralt i den politiska idéhistorien, en uppläggning som stöds av en kontextuell läsning. Problemet ordning och stabilitet är betydligt mer framträdande än rättviseproblematiken hos de historiska politiska tänkarna. De europeiska samhällena fram till 1700-talets slut var instabila i den meningen att de saknade en infrastruktur som kunde begränsa sammanbrott vare sig det var naturkatastrofer, krig eller hungersnöd. Men frågan omfattade inte bara sammanbrott bortom den mänskliga styrförmågan, utan lika närvarande var hotet om inre sönderfall eller korruption. Sedan antiken fanns den frågan på den politiska filosofins dagordning. Inom dess ramar formuleras – med hjälp av dygdeetiken – vilka medborgerliga egenskaper som krävdes för att undvika korruption. Montesquieu avslutar denna mäktiga tradition i europeisk filosofi och förskjuter problematiken till en fråga för lagstiftningen.

Sett i ett historiskt perspektiv har Europa levt länge på sitt intellektuella arv. Dygdernas nedtoning till förmån för friheten har kännetecknat den period som lett till ett unikt välstånd för merparten av medborgarna. Under de senaste hundra åren har Europa varit ett öppet samhälle där medborgarna oavsett samhällsklass har kunnat röra sig i offentligheten utan väpnad eskort. Dygden har fortsatt att existera som socialt fenomen och gjort samhället gott att leva i. Idag ställs politiken inför nya utmaningar när de tidigare värdemönstren tenderar att upplösas. I dessa tider där religion och etnisk identitet synes öka i betydelse finns det flera drag gemensamma med 1600- och 1700-talets samhälle. Den förmoderna människosynen har en förnyad relevans med sin betoning på den mänskliga heterogeniteten och känslosamheten. För så kanske det moderna projektet började; ur reflektionen över människans irrationalitet uppstod insikten om rationalitetens möjligheter.

DEL I.

THOMAS HOBBES: DE RATIONELLA BEGÄREN

I

Thomas Hobbes och samtidens intellektuella kontext

Inledning

THOMAS HOBBES (1588–1679) FÖDDES i en enkel prästfamilj i den lilla staden Malmesbury i Wiltshire, 30 km nordöst om Bath.[1] Som fjortonåring kom han till Oxford för studier. Han skrev in sig i Magdalen Hall, ett mindre exklusivt alternativ för obemedlade gossar än att tillhöra ett college. Studierna finansierades av en farbror, fadern var alkoholiserad och hade lämnat hemmet när sonen var fem år. Redan som barn hade Hobbes exceptionella begåvning uppmärksammats. Studierna inriktades på de humanistiska ämnena. Latin och grekiska lärde Hobbes sig behärska till fulländning, därutöver kunde han tala och skriva franska och italienska. Efter sex års studier lämnade han Oxford för en anställning som kvalificerad rådgivare och handsekreterare till den blivande earlen av Devonshire, Lord Cavendish. Med undantag för några år på 1630-talet och de franska exilåren 1640–52 förblev Hobbes den högadliga familjen trogen hela sitt liv. Han benämnde sin ställning som "a domestic".[2] Denna karriär som privathumanist i en adlig familj var en försörjningsmöjlighet för dem som inte ville bedriva de yrkesinriktade fakultetsstudierna till läkare, jurist eller präst. Den adliga överklassen med sin internationella orientering hade behov av humanister med Hobbes kunskaper. Som bl.a. översättare, tolkar, rådgivare och privatlärare bidrog de till att vidmakthålla och sprida renässanskulturen. I kraft av sin mångsidiga kompetens var de oumbärliga för den klass de tjänade. En av Hobbes första uppgifter var att ta den unge earlen av Devonshire på hans "grand tour" som varade i fem år, 1610–15. Resan gick bl.a. till Venedig, där kontakter knöts med intellektuella och politiska kretsar. Venetianarna levde i efterdyningarna av interdictumkri-

sen 1606 där de som enda republik hade lyckats bevara sitt republikanska oberoende.[3] De övriga republikerna hade hamnat inom Habsburgs och spanjorernas politiska intressesfär. Av självständigheten återstod föga. I Venedig kom Hobbes i kontakt med tidens politiska litteratur, Montaigne och Lipsius var namnen för dagen. Även Machiavelli lästes; i dessa orostider före utbrottet av trettioåriga kriget var den politiska cynismen och skepticismen förhärskande. Till varje pris gällde det att bevara ordningen, undvika krig och skydda livet.

Därmed ställdes under sextonhundratalet de traditionella politiska idealen med rötter i antiken inför hårda påfrestningar.[4] Cicero, som varit en av renässansens favoritförfattare med sin betoning på dygder och plikter, förlorade i trovärdighet. Michel Montaignes essäer (1580–88) uttryckte tidens stämningar mer träffande liksom holländaren Julius Lipsius (1547–1606) neostoicistiska texter.[5] Stoicismen tillhandahöll ett ideal, som i motsats till de republikanska idéerna, lärde ut det passiva medborgarskapet. Den främsta dygden var sökandet efter *constantia* (grek. apatheia), den inre frid som medförde ett sant oberoende från tidens kaos.[6] Nyckelorden för den stoiskt vise mannen var självdisciplin och behärskning. I Lipsius författarskap förenades dessa båda strömningar. Den stoiskt influerade avhandlingen *De Constantia* (1584) följdes av *Politicorum libri sex (*1589) där statens intressen stod i centrum.[7] Här presenterades också den romerske historieskrivaren Tacitus (ca 55–120).[8] Tacitus var, i motsats till Cicero, en cyniker som skildrade politiken ur maktbegärens och listens perspektiv. Romarens betoning av ondskan och sveken som de styrande passionerna motsvarade tidens anda bättre än humanistiska traktat om den pliktuppfyllande och goda människan. I dedikationen till kejsare Maximillian II drog Lipsius en parallell mellan principatet under romartiden och den europeiska samtiden. Läsaren kunde sedan fritt välja vilken av Europas furstar som mest påminde om den misstänksamma och frustrerade kejsare Tiberius – Filip av Spanien eller Ludvig XI i Frankrike.[9] Liksom Machiavelli var Tacitus texter konkreta handledningar i hur en stat skulle styras för att upprätthålla ordning. Synen på politik i dessa arbeten motsvarade det begrepp som förekom frekvent i många politiska arbeten från slutet av 1500-talet.[10] "Ragione degli stati" eller statsförnuftet var slagordet för dagen.

Detta desillusionerande idéklimat i Europa brukar tillskrivas religionskrigens destruktiva inflytande.[11] I stort sett hade européerna varit i krig sedan 1530-talet med Luthers och andra reformatorers framträdande på den religiösa och politiska scenen. Och inte såg det ut att bli bättre. Åren efter Hobbes första "grand tour" bröt trettioåriga kriget ut och Europa splittrades i katolska och kejsarvänliga regioner mot protestantiska kungar och småfurstar. Några få självständiga republiker återstod av vilka Venedig var den mest framstående. En brist med Tacitus var att den politiska analysen handlade om monarkin och därför inte var tillämplig på republikens situation. Redan 1623 hade Hobbes översatt Francis Bacons essäer till latinet, uppmanad av de intresserade venetianarna. 1629 kom hans översättartalang åter till användning. Denna gång var det Thukydides historia över de grekiska republikerna som blev översatt från grekiskan till latinet. Historien om de antika republikernas uppgång och fall kunde vara till lärdom för Venedig, ett syfte Hobbes antyder i sin inledning.[12]

En annan av tidens betydande idéströmningar var skepticismen.[13] En av de mest namnkunniga företrädarna för denna var Montaigne. Hans essäer uttryckte tidens hållning, det fanns inga universella sanningar eller värden.[14] Vad som var den bästa politiken och moralen varierade med omständigheterna. Därför kunde inte människan uttala ett säkert omdöme om hur livet skulle inrättas. I enlighet med den skeptiska traditionen hävdade Montaigne att den bästa strategin var att uppskjuta sitt omdöme. På det konkreta planet rekommenderade Montaigne individen att avstå från politiska och religiösa ställningstaganden och i stället passivt följa sitt lands traditioner och lagar. Kombinerades skepticismen med stoicismen var det lätt att hamna i en uppgiven position. Ifall den stora politiken dikterades av intressen utan förbindelse med moraliska överväganden och den främsta medborgerliga dygden föreföll vara passivitet, vad fanns då att göra mer än att leva i den lilla världen och odla sin trädgård? Ett skeptiskt resonemang återfanns också inom vissa religiösa kretsar. Guds existens kunde inte bevisas med något rationellt argument. Den enda rimliga hållningen var att hålla sig till den etablerade religionen. Skepticismen medverkade emellertid också till religionsfrihet. Saknades det övertygande bevis för den ena eller andra bibeltolkningen var det enda rimliga ställningstagandet att acceptera samtliga.

Den slutsatsen fördes fram av Jean Bodin i den postumt utgivna dialogen *Colloquium* (1593).[15]

Ytterligare två resor med bl.a. sonen till den första earlen av Devonshire gjorde Hobbes än mer förtrogen med det kontinentala idélivet. Med resorna följde rekommendationsbrev till kända personer som gav tillträde till annars svåråtkomliga kretsar. På den sista resan 1634–36 träffade Hobbes den av inkvisitionen nyligen dömde Galilei utanför Florens.[16] Vid denna tid tjänade Hobbes familjen Cavendish som hade uttalat naturfilosofiska intressen. Som anställd för sina intellektuella kvalifikationer krävdes det av Hobbes att snabbt fördjupa sig i tidens diskussion för att kunna bistå lorderna med idéer och material. Detta gjorde han med virtuositet och skaffade sig en kompetens som var ovanlig även på 1600-talet; humanisten blev naturfilosof. Det ledde honom in i den betydelsefulla kretsen kring abbé Mersenne, där bland annat Pierre Gassendi och Descartes ingick. Hobbes och Descartes lär ha mötts 1648. De naturfilosofiska studierna påverkade Hobbes i antimetafysisk riktning. Stor betydelse som inspirationskälla hade även geometrin.[17] Geometrin och den politiska filosofin delade en väsentlig egenskap: i båda fallen var människan konstruktören av orsaker och effekter. Därigenom fick dessa kunskapsområden en säkerhet som naturfilosofin inte kunde uppnå. Naturens orsaker var fördolda och enbart sannolikt vetbara för människan.

Mersenne företrädde ett anti-skeptiskt förhållningssätt som hämtade förebilder ur den dåtida naturfilosofin. Han betraktade Galileis fysik som en väg ut ur skepticismen. Den utgjorde ett positivt exempel på att det gick att nå sanning med matematiken och de optiska instrumentens hjälp. Galileis resultat publicerades i en jämn ström mellan cirka 1620 och 1633, tills inkvisitionen satte stopp för hans verksamhet. Skeptikerna hade hävdat att det inte gick att göra korrekta observationer på grund av de mänskliga sinnenas otillräcklighet. Optiska illusioner och drömmar tillhörde sinnenas felkälla. Nu löste Galilei problemet genom att hävda att sinnenas avbildningar av exempelvis färger var interna representationer som hade en relation till yttervärlden, men inte som exakta avbilder.[18] Rönen publicerades redan 1623 i *Proberaren*. Flera i Mersennegruppen gjorde senare anspråk på både upptäckten och tolkningen.[19] Descartes hävdade att han kommit på samma sak redan

1619, liksom Pierre Gassendi.[20] Även Hobbes gjorde anspråk på idén om sinneskvaliteternas imaginära existens: enligt honom var de effekter av materiens rörelser.[21] Grälet om prioritetsanspråken illustrerar vad den nya fysiken betydde i ett världsbildsperspektiv. Förhoppningar om att finna en ny säker kunskap och bygga ett nytt system efter Aristoteles knöts till naturfilosofin.[22] Galilei hade visat att det gick att klara sig utan en metafysik som byggde på substanser, orsaker och objektiva kvaliteter. Emellertid kritiserade Hobbes de naturfilosofiska anspråken. De var överdrivna och matematiken låg närmare till hands att ersätta den aristoteliska metafysiken.

Den första att presentera ett alternativ som luckrade upp den skeptiska positionen blev varken en fransman eller engelsman utan holländaren Hugo Grotius (1583–1645) med *De Iure Belli ac Pacis* (1625).[23] Skriften inleddes med en sammanfattning av argumenten för en moralvetenskap mot de antika skeptikerna som företräddes av Karneades. Grotius huvudargument tog sin utgångspunkt i stoicismens människouppfattning. Drivkraften bakom allt mänskligt handlande var livsbegäret. Hos Montaigne och Lipsius hade det lett till en pessimistisk slutsats, människan var alltid sig själv närmast och den mänskliga historien en bekräftelse på den stoiska tesens riktighet. Grotius omtolkade livsbegäret till en moralisk grundsats i termer av rättigheter.[24] Ifall varje människa hade ett begär till livet, var det också en mänsklig rättighet att leva. Den slutsatsen lade Grotius till grund för två naturlagar. Varje människa hade en rättighet att försvara sitt liv och därefter följde en skyldighet att inte skada sin medmänniska.[25]

Utan dessa två naturliga lagar kunde inget samhälle existera. De två principerna var också naturliga i den meningen att de existerade före det politiska samhället.[26] Det politiskt organiserade samhället fick sin legitimitet genom att upprätthålla dessa naturliga lagar. Svaret till skeptikerna var således att det visst fanns universella lagar, om än av minimal karaktär.[27] Grunden var ett naturlig begär – livsbegäret – som med hjälp av politiska arrangemang lade grunden till samhället.

Grotius lösning innehöll en syn på människan som kom att bli den moderna tidens uppfattning: föreställningen att livsbegäret var människans naturligaste och starkaste känsla. Välvilja och altruism uppstod när bindande lagar tillkom i det politiska samhället. [28]

Renässanshumanisterna hade skilt på teoretisk och praktisk filosofi. De hade ansett att moralfilosofins praktiska karaktär krävde en annan metod. Det var knappast möjligt att i likhet med matematiken konstruera axiom och från dem deducera slutsatser. Nu hävdade Grotius motsatsen.[29] Skillnaderna var inte större mellan den praktiska och teoretiska filosofin än att den förra kunde anpassas till den senare och därmed vinna matematikens visshet i slutsatserna. Även ifråga om den litterära framställningsformen utgick Grotius från de teoretiska vetenskaperna och frångick den politiska filosofins traditionella humanistiska form. Grotius var därmed en av de första i historien, men långt ifrån den sista, som försökte lösa humanioras problem genom att använda matematiska metoder. Bedriften lyckades och han blev upphovsman till en av de mest inflytelserika politiska teorierna i det dåtida Europa då många intellektuella misstrodde att det var möjligt.

En viktig uppgift hade Grotius lämnat ogjord. Han hade inte fört samman sina resultat till ett nytt system som kunde ersätta aristotelismen. Kretsen kring Mersenne antog utmaningen att försöka utveckla inte bara en politisk filosofi, utan också en ny metafysik.[30] Den förste att försöka vidareutveckla Grotius teorier var Pierre Gassendi i *Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos* (1624). Verket som helhet skisserade upp vilka kriterier en framtida vetenskap skulle bygga på.[31] Hans lösning på det skeptiska problemet tog sin utgångspunkt i förhållandet mellan sinnesupplevelser och språket. Sinnesintrycken kan inte sägas vara falska eller sanna, utan bara de språkliga satserna. Men denna ansats fick ingen omedelbar fortsättning. I Descartes *Avhandling om metoden* (1637) fick diskussionen återigen sitt fokus på förhållandet mellan kunskap och yttervärlden. Även om analysen problematiserade relationen mellan yttervärld och medvetande på ett nytt sätt, var den allmänna meningen att inte heller Descartes hade lyckats utföra Mersennekretsens program.[32] Dessutom hade Descartes enbart tagit ställning till en begränsad del av filosofin, trots ursprungligen mer omfattande ambitioner.[33] Den allmänna meningen var att en fullständig filosofi inbegrep även moralfilosofin.[34]

Skepticism utan substans

Nästa man i tur att anta utmaningen från skepticismen var Thomas Hobbes.[35] I november år 1640 hade han tvingats gå i landsflykt. Hobbes beskyddare och arbetsgivare hade nära förbindelser med en minister, Earlen av Strafford, som med sin rojalistiska hållning hade råkat i onåd hos parlamentet och slutligen arkebuserades i maj 1641.[36] Förhållandet att parlamentet dömde en av kungens ministrar till döden för högförräderi illustrerar kungens svaga ställning före inbördeskrigets utbrott i mars 1642. Hobbes exil i Frankrike varade till i början av år 1652. Under dessa år i Paris blev Mersennes hus och vänkrets hans fasta punkt. Nu blev han engagerad av Mersenne tillsammans med Gassendi och Descartes att tillbakavisa de skeptiska idéströmningarna.[37]

Åren i Paris blev produktiva i intellektuellt avseende. Redan 1642 var det första arbetet *De Cive* (Om medborgaren) färdigt, som behandlade moral- och politisk filosofi. Det väckte Mersennes förtjusning och han rekommenderade *De Cive* som en föredömlig vederläggning av skepticismen.[38] Från början hade Hobbes avsikten att ge ut ett större arbete där del I skulle behandla metafysik och fysik, del II omfatta perceptionerna och optiken. I del III skulle de moralfilosofiska slutsatserna av de föregående avsnitten presenteras. Nu blev det inte så. När inbördeskriget i England bröt ut 1642, beslöt Hobbes att prioritera utgivningen av den sista delen, *De Cive*.[39] Först 1655 publicerades del I, *De Corpore* och del II, *De Homine* ytterligare tre år senare. Dock cirkulerade delar av det opublicerade materialet redan 1640 – före landsflykten – med den engelska titeln *Elements of Law*.[40] Den skriften innehöll en teori om förhållandet mellan yttervärlden och medvetandet som Hobbes menade sig ha prioritet till. Manuskriptet är förlorat, men innehållet överensstämmer i stort med de senare utgivna arbetena och visar att frågeställningarna var gemensamma för Hobbes, Descartes, Gassendi och sannolikt ännu flera i kretsen kring Mersenne.[41]

Elements of Law anknyter till den skeptiska problematiken. Den inleds med en diskussion över vad ett ensamt medvetande egentligen kan veta om världen, en teknik som ligger nära det cartesianska tillvägagångssättet. Hobbes svarar att två kunskapsförmågor är tänkandet och språket.[42] Språket är tankens redskap och kan existera utan att relationen till yttervärlden är klar.

Även om språket inte exakt avbildar yttervärlden är det användbart. Men Hobbes ger sig inte utan vill lösa medvetandets relation till yttervärlden. Efter att ha suggererat läsaren in i en skeptisk återvändsgränd, presenterar han sin lösning. Skeptikern kan inte tvivla på att hans tankar förändras. Och i nästa steg måste skeptikern ställa frågan varför världen förefaller att vara i rörelse. Förklaringen måste sökas i att ingenting rör sig av sig själv. Det måste finnas en orsak. Men enligt Hobbes kan enbart kroppar vara i rörelse, och en kropp måste alltid vara orsak till en annan kropps rörelse. Svaret till skeptikern på frågan om yttervärldens existens är att ett materiellt ting utanför honom själv måste vara upphov till medvetandets aktivitet. Sålunda existerar det en yttervärld. Därmed menade Hobbes att han löst ett av de problem som Descartes givit upphov till. Inte heller invändningen att tänkandet bara var en dröm utgjorde ett problem. Bakom både drömtankarna och det vakna tänkandet låg samma orsak, nämligen ett externt objekt.[43] Därmed ansåg Hobbes att skepticismen hade fått sitt spelrum väsentligt begränsat.

Flera provocerande slutsatser mot kyrkans dogmer fanns redan på detta tidiga stadium i Hobbes intellektuella karriär. För det första innehöll *Elements of Law* ett häftigt angrepp på idén om människans jagsubstans och fria vilja. Det fanns inget jag fristående från tänkandet och språket. Människan var ett knippe tankar som dessutom måste ha en materiell orsak som förklaring till sin aktivitet. Den fria viljan var en chimär. Den anglikanska kyrkans uppfattning i denna fråga överensstämde med den katolska kyrkan till skillnad från Luthers och Calvins syn på viljan som ofri. Att Hobbes hamnade på samma sida som de stränga reformatorerna kan synas paradoxalt. Senare stödde han Cromwells regim, trots att den omfattade dogmen om den fria viljan. Han såg "the Independents" svaga förbindelse till kyrkan och kungahuset som ett steg i riktning mot religionsfrihet och därmed ett skydd mot den politiska och religiösa ofrihet som såväl den anglikanska som luthersk-calvinska kyrkan representerade. Den traditionella moralfilosofiska frågan – hur moral och politik uppstår – fick därigenom en annan lösning av Hobbes. Om ett "jag" saknades fanns inte heller någon grund för att tillskriva människan en generell förmåga till dygd. Då återstod att se henne antingen som amoralisk eller ond. Emellertid påverkade ställningstagande den politiska teorin. Utan moral saknades förutsättningar för en rätt-

vis och god mänsklig samlevnad. I första och andra delen av *Leviathan* (1651)ersatte Hobbes moralen med en maktfullkomlig suverän. Men även en Leviathan krävde mer än tvång för att behålla makten. De irrationella sidorna av människan behövde stöpas om och ersättas av rationellt handlande, en process som Hobbes bedömde som svår, men inte omöjlig att genomföra. Det fordrade att religionen släppte sitt grepp om människan, eftersom de religiösa föreställningarna var historiskt sammanflätade med vidskepelse och magi. Reformationen och dess ifrågasättande av de katolska sakramenten representerade det första ledet i denna nödvändiga frigörelse.

I Hobbes författarskap utarbetas två olika synsätt på människan. Det första och välkända tar fasta på människans rationella förmåga att inse det nödvändiga i att bilda ett samhälle. Naturtillståndets ständiga krig driver människan in i samhället. Detta synsätt utgår från att människan handlar rationellt, men kan tolkas som en vision av vad hon bör bli, inte en faktisk beskrivning av vad hon är. Den andra föreställningen om människan presenteras i del två och tre i *Leviathan*. Här framträder människan som fylld av starka känslor och begär; tillika ständigt benägen att tro på religiösa och övernaturliga krafter. Denna uppfattning, om människan som känslosam och böjd att handla utifrån andra motiv än begäret till livet, fanns i viss mån representerad i renässanshumanismens politiska filosofi, för vilken Niccolò Machiavelli var en ökänd företrädare.[44] Men förutsättningarna för att konceptualisera männniskans natur förändrades ytterligare under 1500- och 1600-talen. Renässansen, reformationen, de ständiga krigen, upptäckterna av nya världsdelar och inte minst naturfilosofin påverkade tidens tankesystem. Det underlättades av aristotelismens försvagade ställning som teori och referensram.[45] I detta teoretiska tomrum kom andra antika teorier till användning, under 1600-talet främst stoicism och skepticism. Villrådigheten i hur tidens tendenser skulle uttolkas genererade också en öppenhet och mångfald. Utan dygd kunde människan vara mångahanda ting, men sällan rationell. Thomas Hobbes representerar en av de första moderna tänkarna som uttryckte skepsis mot såväl vetenskapen som människans rationalitet. Lösningen kom att efterlikna det skeptiska förhållningssättet till religionen. I brist på entydiga kriterier för att enas om sanningen var den enda rimliga hållningen värdepluralism.

Hobbes värdepluralistiska hållning utgick från hans teori att människan saknade en sammanhållen substans. Det som kallas "jag" är en tillfällig konstruktion av materiens rörelser. Denna ontologi användes som ett angrepp på den aristoteliska idén att politiken skulle förverkliga människans natur. Inte heller behöver medborgarna karaktärsdanas genom dygdeläran. Därmed gav Hobbes en version av synen på människans natur som ifrågasatte de traditionella förutsättningarna för moral och politik. Ifrågasättandet hade en konkret historisk förutsättning. Det gemensamma målet för de olika religiösa rörelserna var att omskapa människan på ett eller annat sätt. I kraft av den övertygelsen frodades fanatismen. En möjlig slutsats var att den politiska och moraliska filosofin behövde distanseras från religionens inflytande. Här kom Hobbes renässanshumanistiska bildning att förse honom med ett alternativ till såväl naturfilosofisk som religiös metafysik.

2

Från matematik till retorik

I STORA DELAR AV Hobbes författarskap – från de tidiga verken, *The Elements of Law* och *De Cive*, till *Leviathan* – finns en bild av människan som främst styrd av livsbegäret. Det leder människan ut ur naturtillståndet och in i samhället. Denna syn på människan bildar också underlaget för hans naturrätt: människan har en naturlig rätt att skydda sitt liv. Människan framstår då som rationell och livet i samhället är ett rationellt val för att överleva. En sådan läsning av Hobbes är lätt att belägga. Den passar väl in i bilden av Hobbes som en nyskapande modern teoretiker som gör upp med traditionerna. Han ville finna ett axiom om människans natur som kunde tillämpas generellt utan att ifrågasättas av kyrkan eller skeptikerna. Metoden lånar han från Euklides matematik.[1]

Problemet med denna tolkning är att den negligerar stora delar av *Leviathans* innehåll – såväl de inledande kapitlen om människan som de teologiska avsnitten som upptar hälften av boken. Först under senare år har *Leviathans* teologiska delar (del 3 och 4) börjat uppmärksammas, men tendensen är att behandla dem som en separat del av Hobbes politiska filosofi dominerar inom forskningen. Hobbes tillskrivs ytterligare en avsikt, utöver den vetenskapliga; att vilja skapa en ny kristen religion.[2] Emellertid är denna avsikt svårförenlig med det väletablerade synsättet att Hobbes ville skapa den första vetenskapliga politiska filosofin byggd på matematikens axiomatiska säkerhet. En helt annan tolkning har John Pocock som menar att *Leviathan* i själva verket är två olika böcker.[3]

En lösning är att utgå från att Hobbes ändrade avsikt mellan de tidiga arbetena och *Leviathan*. Den ursprungligen dominerande vetenskapliga avsikten underordnades en uttalad politisk avsikt att medverka till att reformera, i första hand det engelska samhället i önskad riktning.[4] Därmed

förändrades kraven på den framställda filosofin. Den måste ha en lättillgänglig framställningsform för att kunna nå ett bredare skikt av läsare. En rent logisk form enligt mönster från matematiken kunde inte förväntas uppfylla det kravet. I stället krävdes en litterär form som utgick från retoriken och använde ett språk med tydliga bilder och slagkraftiga formuleringar. Här kom Hobbes renässanshumanistiska bildning väl till pass. Från att ha avvisat retoriken som ett ovärdigt hjälpmedel kom han till insikt om att vetenskapen var en "liten makt" och krävde uppbackning av retoriken.[5] *Leviathans* språk är också annorlunda än i de tidigare verken. Den innehåller talrika metaforer och historiska exempel i syfte att påverka den politiska opinionen.[6] Troligtvis insåg Hobbes det någon gång under 1640-talet och beslutade sig för att använda retoriken som hjälpmedel.

Om Hobbes politiska avsikt framhävs blir hans stora intresse för religionen relevant. Den politiska utmaningen under 1600-talet var religionen som orsakade inbördeskrig och europeisk splittring. Enligt Hobbes var religionen det stora hindret för ett gott liv. Den inrymde vidskepelse och exciterade människans irrationella sidor till den grad att den utgjorde ett hot mot det politiska samhället. Religionen utgjorde också ett hot mot Hobbes egen politiska vision. Saknade människan rationalitet var inget samhälle möjligt. Det visar David Johnston i sin monografi från 1986, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation.* Den bild som Johnston tecknar av Hobbes utifrån *Leviathan* framställer honom som en renässanstänkare som ville förändra den engelska politiken genom att påverka den allmänna opinionen. Retoriken blev ett oumbärligt medel för att misskreditera den kyrkliga maktapparaten. De vetenskapliga ambitionerna fanns kvar, men underordnades avsikten att förändra den politiska situationen. Innehållet i Hobbes politiska filosofi följde med i denna förändring, något som den tidigare forskningen knappast uppmärksammat. I *The Elements of Law* såg Hobbes retoriken och missbruket av språket som det stora hindret mot förnuftets rationella användning.[7] När *Leviathan* skrevs hade Hobbes blivit mindre optimistisk. Orsaken till människans irrationalitet låg djupare än ett felaktigt användande av språket. Det ledde honom till att teckna en mer sammansatt bild av människan vilket gav en spänning till den rationella aktören i hans tidi-

gare teori. Ifall människan var benägen att handla efter andra motiv än de strikt rationella, vad betydde då en vetenskapligt grundad politisk filosofi som utgick från att människan agerade rationellt? Om hans teori om det politiska samhällets grund i människans livsbegär och dödsfruktan skulle kunna behållas, måste människan påverkas att uppmärksamma dessa rationella begär. Emellertid krävde det en större publik än den lilla intellektuella krets Hobbes hitintills skrivit för. Även framställningsformen behövde omarbetas till en mer publikfriande form.[8]

Den ändrade avsikten påverkade de två sista delarna om religion och filosofi i *Leviathan*, vilka inte fanns med i de tidigare utgivna *The Elements of Law* och *De Cive*. Här betonar Hobbes människans sammansatta natur, där irrationella drag ofta gör sig gällande. Emellertid kan människan förändras. Under rätt historiska omständigheter kan vidskepelsen ersättas av förnuft, okunnigheten av kunskap, magin av vetenskapen. Den "upplysta" människan är en historisk möjlighet.[9] Flera tecken i samtiden pekade i den riktningen. Reformationen innehöll en uppgörelse med vidskepelsen och magin inom kyrkan. Betoningen av det individuella samvetet som trons grund rymde också en potentiell försvagning av kyrkans makt. Cromwells regim var ett av de första politiska uttrycken för den nya maktbalansen mellan kyrka och världslig makt.

Johnstons tolkning innebär att Hobbes stora politiska arbete blir en del av den europeiska och humanistiska tradition som betonar människans indeterminans och oförutsägbarhet. Den vanliga människan agerar ofta irrationellt sett från samhällets synvinkel, men med politikens hjälp kan livsvillkoren bli drägliga – och under särskilt lyckosamma förhållanden – riktigt goda. Hobbes betonar att politiken är ett medel för att förverkliga det goda livet i enlighet med människans natur. Han betraktar begären som självklara; de ingår i människans rationella kapacitet och utan livsbegäret är inget politiskt samhälle möjligt. Bristen på livsbegär är ett oönskat och i Hobbes mening irrationellt drag som härrör från kyrkans inflytande.

Hobbes författarskap exponerar också ett annat tema (som Johnston inte berör), som sedan dess har följt filosofin: spänningen mellan matematiskt orienterad naturvetenskap och humaniora. Den förras matematiska visshet utgjorde en lockelse som Hobbes ville förverkliga för den politiska

filosofins räkning. Hindret låg främst i retorikens manipulation av förnuftet. I *Leviathan* finns fortfarande denna människosyn kvar. Främst gäller det den andra boken, men den utgör bara cirka en fjärdedel av bokens volym. Hobbes har två röster, naturfilosofen som konstruerar sina egna villkor, och humanisten vilken av erfarenhet ser till livets oförutsägbarhet. Han låter naturfilosofin vara normen för den politiska filosofin, men hans framställning är inbäddad i historiska exempel som visar att vare sig kungar eller undersåtar handlar rationellt.

Ytterligare ett tema kan följas hos Hobbes. Johnstons framställning tar sin utgångspunkt i att Hobbes tillskriver den vanliga människan irrationellt handlande i bristen på livsbegär. Men *Leviathan* innehåller också en kraftig kritik av den politiska och religiösa maktens exploatering av människans svaghet och benägenhet för vidskepelse. Denna kritik har dolts av Hobbes bejakande av en suverän politisk auktoritet. Men denna auktoritet ska skydda den lilla människan för att "no longer suffer themselves to be abused".[10] Den politiska makten hade de senaste etthundra åren gjort gemensam sak med såväl den katolska som protestantiska kyrkan i att förtrycka medborgarna. I domarna för kätteri och häxeri inskärpte de civila myndigheterna sin ordning med hjälp av ett svåröverblickbart lagsystem där den falska tron var straffbar.

Människans natur

Leviathans första del "Of Man" innehåller en utförlig genomgång av den mänskliga naturen. Först diskuteras de olika kunskapsförmågorna som sinnesintryck, fantasi, minne, drömmar och känslor. Därefter går Hobbes vidare och presenterar förnuftet, viljan och de olika intellektuella dygderna till vilka han räknar t.ex. omdöme, klokhet, urvalsförmåga och kvickhet. Han ger exempel på hur sinnena bedrar oss, hur lätt verkligheten sammanblandas med fantasin: kort sagt hur opålitlig den mänskliga kunskapsförmågan är. Här ligger förklaringen till vidskepelsens och magins grepp om människan. De bygger på naturliga förutsättningar hos människan. Hobbes vill visa att människans medvetande i sista hand kommer från sinnesintrycken. Dessa är inte objektiva avspeglingar av yttervärlden. Sinnesin-

trycken kan blandas med andra intryck och minnen som i sin tur skapar fantasier. Ett av aristotelikernas misstag var att de betraktade intrycken som objektiva avspeglingar av ett externt objekt.

> Och även om på något avstånd det verkliga och själva föremålet tycks beblandat med den föreställning det skapar inom oss; så är likväl föremålet en sak, bilden eller föreställningen om det en annan [...] Men skolastikerna vid alla kristenhetens universitet, som grundar sig på vissa texter av Aristoteles, har en annan lära och säger, vad beträffar synen, att det ting vi ser åt alla håll utsänder ett synligt ämne, på engelska: en synlig anblick, en apparition eller aspekt, eller ett *skådat ting*, vars mottagande i ögat är att se. (*Leviathan*, kap. 2, s. 14.)

Det aristoteliska resonemanget byggde på att det mänskliga förnuftet ägde en förmåga att nå objektiv kunskap om yttervärlden. Men även om medvetandets innehåll skapas av externa objekt, påverkar fantasin och minnet hur människan uppfattar objekten. Därmed blir upplevelsen av världen en individuell skapelse. Hobbes argumenterar utförligt för att medvetandets innehåll skapas av externa objekt.[11] De är inte uttryck för substantiella inre tillstånd, utan har en materiell grund i att allt levande är rörelse. Innan rörelsen kommit till kroppsligt uttryck existerar den som en strävan inom människan. Därefter, när strävan riktas mot ett objekt, uppstår *lust* eller *begär* (appetite or desire) och *motvilja* (aversion), eller kombinationer av dessa. Begären läggs som grund för allt mänskligt handlande. Utan dem vore kropparna orörliga, rösterna stumma, kärlek och hat skulle saknas:

> Dessa små ansatser till rörelse, som uppkommer i människans kropp innan de framträder som gång, tal, slag och andra synliga handlingar, brukar kallas STRÄVAN. Denna strävan, när den riktar sig mot något som framkallat den, kallas APTIT eller BEGÄR; varvid det senare är den allmänna benämningen och den förra ofta inskränks till att beteckna begäret efter föda, det vill säga *hunger* eller *törst*. Och när en strävan är vänd bort från något kallas den vanligen AVERSION [...] Det som människor begär sägs de också ÄLSKA: och HATA ting varemot de hyser aversion. (*Leviathan*, kap. 6, s. 38.)

Resonemanget utvecklas ytterligare i *Leviathans* femte kapitel om metafysiska substansers existens. Det leder till en skarp kritik av synen på förnuftet som en andlig substans. Liksom övriga mentala förmågor är det rationella tänkandet en förvärvad egenskap.[12] Det kan addera och subtrahera händelser i en godtagbar logisk ordning, inget mer.[13] Förnuftet är ingen

förmåga att uppfatta tillvarons essenser och att nå kontakt med världens andliga dimensioner. Inte heller är det en moraliskt inneboende kvalitet hos människan som avgör vad som är gott och ont. Förnuftet är korrekt resonemang, ett medel utan förutbestämt mål. Skillnaden gentemot begärens betydelse för människans natur är substantiell. Medan begären utgör människans drivkraft framställer Hobbes förnuftet som en svag talang. Likväl, att betrakta förnuftet som en artificiell skapelse ger nya möjligheter att påverka människan genom uppfostran och bildning. På ett flertal ställen i *Leviathan* uttalar Hobbes förhoppningar om att hans filosofi ska uppmärksammas och läras ut vid universiteten.[14]

En nedtonad syn på förnuftets förmåga till förmån för begären ger, enligt Hobbes, ett annat perspektiv på religionen och den metafysiska filosofin. Deras inflytande var grundat på att manipulera begären och människans förmåga att uppfatta drömmar och fantasier som en intern gestaltning av verkliga fenomen. Människan tror att övernaturliga väsen eller Gud talar till henne när det egentligen bara är fråga om ett starkt inre liv. Med ett exempel hämtat från Markus Brutus syn före slaget vid Filippi illustrerar Hobbes hur lätt det är även för den bäste att under pressade omständigheter tolka drömmen som en profetia om framtiden.[15] Så kan religionens och vidskepelsens uppkomst förklaras i människans livliga föreställningsförmåga vilken lätt leder till att det inre livet uppfattas som verkliga fenomen.

> Ur denna oförmåga att skilja drömmar och andra livliga föreställningar från syn och förnimmelse uppstod i forntiden de flesta hedniska religioner, i vilka man dyrkade satyrer, fauner, nymfer och liknande; och i vår tid den åsikt enkelt folk har om féer, andar och vättar, och om häxors makt. (*Leviathan*, kap. 2, s. 18.)

I de övriga kapitlen i del 1 fortsätter Hobbes med att beskriva människan sådan han menar hon verkligen är och hur dessa svagheter systematiskt utnyttjas av olika maktsystem. Det främsta objektet för hans kritik är kyrkan, vars läror inte bara representerar Guds ord, utan också vidskepelse och magi. Liksom religionen bygger vidskepelsen sin makt på människornas benägenhet att tro på de andliga fenomenens självständiga existens. Tron på Gud uppstår ur fruktan för övernaturliga väsen och osäkerhet inför framtiden. Den makt som styr över människornas rädsla har också makt i

världen, särskilt som en av kyrkans doktriner är att den representerar Guds vilja. Genom nattvarden, helgondyrkan och andra sakrament upprätthålls tron att kyrkan behärskar kommunikationen med Guds övernaturliga krafter och kan påverka människans öde på jorden.

Hobbes menar vidare att flera kyrkliga dogmer saknar stöd i Bibeln. Han ifrågasätter bl.a. själens odödlighet och nattvarden, något som väckte anstöt i samtiden. Dessa doktriner anser han vara transformerat lånegods från den grekiska filosofin, med dess tro på essenser utan kroppar.[16] Här närmar sig Hobbes en kritisk fråga – om Gud kan göra mirakel, som i princip innebär att naturlagarna sätts ur spel. Han väljer en försiktig linje. Även om Gud gör mirakel ibland, inträffar de inte alls så ofta som kyrkan vill göra gällande. I stället är det sluga och makthungriga personer som utnyttjar situationen:

> Om denna vidskepliga fruktan för andar togs bort, och med den förutsägelser från drömmar, falska profetior och många andra ting som uppkommer ur den och med vilka sluga ärelystna personer lurar enkelt folk, skulle människor vara mycket mer benägna för medborgerlig lydnad än de är. (*Leviathan*, kap. 2, s. 19.)

Citatet kan läsas som ett nyckelcitat. Fruktan för spöken och andar är irrationell tro som makten använder för att styra människan. Om nu vidskepelsen dominerar, försvagas det begär som är grund för samhällsbildandet: däri ligger det politiska hotet från religionen och dess företrädare.[17] Är då ett politiskt samhälle överhuvudtaget möjligt om kyrkan genom religionen har det tyngsta greppet om människornas själar? Samtidens erfarenheter gav ett klart nej på den frågan. Hobbes svarar samma sak. [18] Efter omfattande granskning av Bibelns överensstämmelse med kyrkans dogmer förklarar Hobbes hur religions- och filosofikritiken är relaterad till hans politiska filosofi. Den syftar till att få medborgarna att genomskåda de falska doktriner som hindrar det politiska samhället från att bli stabilt.

> Men till vad nytta (kunde någon säga) är ett sådant skarpsinne i ett verk av detta slag, där jag inte eftersträvar annat än vad som är nödvändigt för läran om styrelseskick och laglydnad? Det syftar till att människor ej längre må tåla att bli missbrukade av dem som med denna lära om *skilda väsenden*, byggd på Aristoteles fåfänga filosofi, försöker skrämma dem med tomma ord till att inte lyda lagarna i deras eget land; så som man skrämmer fåglar från sädesåkern med en tom särk, en hatt och en krokkäpp. För det

är på denna grund det sägs, att när en människa är död och begraven hennes själ (det vill säga hennes liv) kan vandra skild från kroppen och nattetid blir sedd bland gravarna. [...] Och på samma grund sägs det att sann tro och visdom, och andra dygder, ibland öses in i människan, ja ibland blir inblåsta i henne från himlen, som om de dygdiga och deras dygder kunde vara skilda åt; och en hel mängd andra ting som tjänar till att minska undersåtars beroende av den högsta makten i deras land. För vem behöver sträva att lyda lagarna, om han kan vänta sig få lydnad öst eller inblåst i sig? Och vem lyder väl ej en präst, som kan göra Gud, hellre än sin härskare, ja hellre än Gud själv? (*Leviathan*, kap. 46, s. 465.)

Om det politiska samhället ska vara möjligt måste det kontrollera "the Kingdome of Darknesse", och återta makten från religionen. Historien rymde exempel på att religionen kunde försvaga livsbegäret genom att vända uppmärksamheten till Gud. Hobbes egen tid var full av religiösa och vidskepliga millenaristiska rörelser som förringade värdet av livet till förmån för det himmelska livet. Tron på paradiset och ett evigt liv var två exempel på kristna doktriner som underminerade det rationella livsbegäret och dödsfruktan. Hobbes såg orsaken till politikens uppkomst som gemensam med religionens; människornas dödsfruktan och vilja att bevara livet. Här kanske den politiska makten hade ett försteg, då den lovade något mer än kyrkan kunde: att lindra människans hårda villkor redan här på jorden. Men hur ska politiken överhuvudtaget komma till stånd givet människans lättpåverkade natur?

Det politiska samhällets etablerande är en central frågeställning i Hobbes filosofi. Hur ska människan med sin begränsade rationalitet uppnå det? Hobbes menar dessutom att mottagligheten för olika religiösa läror ligger i människans natur.[19] Om väl den frågan löses, hur ska ett gott och fredligt samhälle vara möjligt, efter den bild som tecknats av människans natur? Det politiska livet framstår som en utopi med en svag verklighetsförankring. Det kräver en annan människa, inte den vidskepliga och okunniga varelse som utgör merparten av folket. Ett annat alternativ än det politiska samhället framstår som mer realistiskt; en religiös organisation som hanterar människans dragning till magi och riter. De första samhällsorganisationerna förenade starka religiösa drag med världslig politik, vilket Hobbes ger exempel på från Gamla Testamentet. Moses var både Guds "officer" och de hebreiska stammarnas världslige ledare.[20] Reformationen i dess eng-

elska variant med Cromwell representerar därmed en historiens återkomst med en kyrka som åter lyder under den världsliga makten.[21]

Den kraftfulla gestaltningen av människans religiösa natur väcker många frågor, bland annat om ett politiskt samhälle utan religion är möjligt? Hobbes tycks här mena att om religionen underordnades en maktfullkomlig suverän som kontrollerade de magiska tendenserna så gick det att leva med religionen, om än inte avskaffa den helt. Framstegen inom naturfilosofin indikerade att förändringar var möjliga.[22] Det var inte orimligt att tänka sig att politiken stod inför motsvarande omvandlingar.

Den amerikanske forskaren David Johnston har en tolkning som integrerar den religiösa problematiken med att människorna är oförmögna att kalkylera i naturtillståndet. Han menar att del II, "Of Commonwealth", är ett förslag till en politisk styrelse för långsiktig stabilitet. Den kräver emellertid att politiken, religionen och utbildningen reformeras. Först då kan människan förändras – även om irrationaliteten aldrig helt kan försvinna – och ett fredligt samhälle kan etableras. Denna tolkning har sin styrka i att den integrerar de ofta negligerade delarna III och IV av *Leviathan* – som innehåller en kritik mot kristendomens vidskepliga moment och aristotelismens metafysik – i verket som helhet. Strukturen i *Leviathan* får då följande utseende. Del I beskriver människan som hon är, del II vad ett stabilt politiskt samhälle kräver, del III redogör för principerna för ett fredligt kristet politiskt samhälle och del IV handlar om vidskepliga och magiska doktriner inom religionen och filosofin som bör rensas ut.

Denna tolkning om en möjlig "upplysning" bygger enligt Johnston på Hobbes höga uppskattning av naturfilosofins utveckling.[23] Astronomin, Galileis fysik och nya uppfinningar inom t.ex. sjöfart och militär teknik vittnade om att tiderna innebar något nytt. Inom politiken var dock framstegen inte lika påtagliga. De religiösa dispyterna genomsyrade den praktiska politiken på flera nivåer, från parlamentspolitiken till de lokala magistratens kättarförföljelser. Enligt Johnston hade Hobbes en klar diagnos av vad bristen bestod i.[24] Den geometriska metoden, som lett till så stora framsteg inom naturfilosofin, saknades inom den politiska och moraliska filosofin. Om filosofin omstrukturerades på ett liknande sätt och påverkade människornas sätt att tänka fanns det goda möjligheter att världen kun-

de bli fredlig. Människorna ägde en potentiellt rationell kapacitet, lika realiserbar som den vidskepliga läggningen. Båda karaktärsdragen emanerade ur samma naturliga begär, vilket ställde framsteget på lika trovärdig grund som fortsatt vidskepelse.

Omstruktureringen inom den politiska filosofin hade Hobbes arbetat med under hela 1640-talet. Emellertid, uppfattningen att uppgiften krävde något mer än logisk vetenskap uppstod senare och speglades i *Leviathans* förändrade syfte – att Hobbes ville initiera politiska förändringar. Den politiska turbulensen under det engelska inbördeskriget skapade nya tillfällen att förändra etablerade maktförhållanden mellan kyrkan och den världsliga makten. Varför inte städa upp bland kyrkans doktriner och rensa bort tankevidriga dogmer som t.ex. att själen var odödlig? Förslaget väckte upprörda känslor och renderade Hobbes ett rykte som ateist. Även filosofin borde rensas från idéer om andliga substanser och annan kvarvarande metafysik. Projektet krävde att politikerna övertygades om religionens och filosofins oförnuftiga karaktär. Om människan bara lärde sig hantera sin natur enligt geometrins modell, öppnade sig nya möjligheter. Den nya vetenskapligheten blir nyckeln till framtiden. Så beskrivet framstår Hobbes *Leviathan* som ett upplysningsprojekt.[25]

Johnstons tolkning tydliggör att den tidigmoderna filosofiska traditionen rymde en sammansatt beskrivning av människans natur. Emellertid, är Hobbes människosyn inte bunden till en uppdelning i känsla och förnuft, irrationalitet och rationalitet som Johnston gör gällande. Snarare är det så att begär och känslor är en del av rationaliteten. Hobbes överskuggande problem är hur livsbegäret ska komma till rationellt uttryck. Förnuftet har inget med samhällsbildandet att göra. Inte heller spelar det någon roll för religion. Det framstår som kraftlöst och utan förmåga att bidra till vare sig människans goda liv eller samhällets välstånd. Förnuftet är förmågan att räkna rätt och inget mer.

Till denna tolkning kan läggas ytterligare ett perspektiv, nämligen avhandlingens andra tes om förhållande mellan praktisk och teoretisk filosofi. I *Leviathan* valde Hobbes en humanistisk och indeterministisk utgångspunkt. Om människan saknar andlig substans och hennes medvetande skapas av yttervärldens intryck är hon lätt att påverka och förändra. I

ett optimistiskt och framstegsbejakande perspektiv kan religionen och filosofin vara goda krafter för att påverka människan. Men ett pessimistiskt perspektiv leder till motsatta slutsatser. Benägenheten för fantasifulla och verklighetsfrämmande föreställningar vilar på samma grund som livsbegäret. Nödvändiga politiska fenomen som moral och rättvisa har ingen motsvarighet i någon inre essens som i sin tur motsvarar en transcendent moralisk norm. Vad som återstår är begär. En slutsats skulle kunna vara Machiavellis relativistiska synsätt; under dåliga tider blir människan ond, under goda tider blir hon god. Begärens oförutsägbarhet markerar en gräns mot naturens lagbundna processer.[26] I naturens värld är orsaker givna, förutbestämda, och bara sannolikt vetbara. Men människorna kan genomskåda och förändra vad de själva skapat. Den politiska filosofin hade alltsedan antiken haft en uttalad historisk och litterär karaktär. *Leviathan* innebar inget brott i det avseendet, utan är till stora delar en historisk framställning. Även den massiva kritiken framfördes i historiska och moraliska termer. I nästa avsnitt ska vi se närmare på Hobbes politiska filosofi och dess samtida mottagande.

3

Försvar för friheten

HOBBES POLITISKA TEORI om suveränens plikter och undersåtarnas rättigheter återspeglade inte tidens erfarenheter. Den är en konstruktion om hur samhället uppstår ifall optimal rationalitet råder, något som knappast gällde under de blodiga religionskrigen. Ord och löften saknade bindande kraft, utan svärdets makt. Här var Tacitus och Thukydides goda läromästare. Freden krävde att vapnen lades ner. Men hur skulle det gå till, om kriget var ett uttryck för människans dödsförakt? Livsbegär och dödsfruktan föreföll inte vara utmärkande mänskliga drag.

Det konsekvent individualistiska perspektivet skapar svårigheter i övergången till samhället. Utgångspunkten är samhällets reellt och analytiskt minsta enhet, människan. Hur kan vi vara säkra på att de andra människorna inte lurar oss att ingå en falsk fredspakt just i syfte att ta makten? Det kan vi inte utifrån insikten att vi själva skulle agera så. [1] Svärdet måste också lämnas över, och samtidigt med den överenskommelsen övergår makten och rätten till självförsvar till en suverän härskare:

> Ur denna likhet i förmåga uppstår likhet i hopp om att uppnå våra mål. Och om då två människor begär samma sak, som de likväl inte båda kan åtnjuta, så blir de fiender; och söker på sin väg till sitt mål (som framför allt är deras självbevarelse, ibland dock bara deras nöje) förinta eller underkuva varandra. [...] Det sätt på vilket någon antingen helt avsäger sig sin rätt, eller överlåter den, är medelst en förklaring eller ett tillkännagivande, med ett eller flera frivilliga och tillräckliga tecken, att han sålunda avsäger sig eller överlåter den [...] Och dessa tecken är antingen enbart ord eller enbart handlingar; eller (som oftast händer) både ord och handlingar. Och dessa är då de förpliktelser, varmed människor är bundna och förpliktade; förpliktelser som har sin kraft inte av sin egen natur (för ingenting bryts lättare än en människas ord), utan av fruktan för någon elak följd av löftesbrottet. (*Leviathan*, kap. 13–14, s. 86f.)

Hobbes analys tog sin utgångspunkt i två moraliska värden, ont och gott. Det goda var en lust eller ett begär (an appetite or a desire) och det onda en

motvilja (an aversion).[2] Båda egenskaperna härrörde från yttre påverkan och saknade metafysiskt innehåll. Emellertid, när Hobbes kom till samhällsnivån (som teoretiskt sett inte är annat än summan av individerna) använde han ett traditionellt metafysiskt begrepp, den naturliga lagen.

Även om uttrycket naturlig lag är välbekant, är dock innehållet förändrat hos Hobbes. Den naturliga lagen hade en etablerad betydelse av övergripande ordning som förband människans natur med världsalltet. Den var en andlig norm, som definierade vad som var ont och gott, rätt och fel, och lika substantiell som de materiella tingen. Förverkligandet av denna ordning gav mening åt den enskilda människans liv. Även politiken som medlet att skapa det goda och rättvisa livet, var en del av den naturliga lagen. Föreställningen om en naturlig ordning avvisar Hobbes som en reminiscens av en föråldrad filosofi.

I stället beskriver Hobbes människans moraliska kapacitet utifrån rättighetsbegreppet. Han betonar skillnaden mellan rättighet (ius) och lag (lex). Den förra ger varje person rätt att handla enligt sin fria vilja, medan lagen innebär en plikt att handla på ett föreskrivet sätt. Likafullt relateras den naturliga lagen till individens rätt att bevara livet men begränsas till att vara en allmän regel.[3] Någon bindande kraft i lagens påbud existerar inte, utan den är en allmän rekommendation. I den ofta citerade passagen säger Hobbes:

> Den NATURLIGA RÄTTEN, som filosofer brukar kalla *jus naturale*, är den frihet varje människa har att bruka sina krafter efter egen vilja till bevarande av sin natur; det vill säga sitt eget liv; och följaktligen göra vadhelst hon enligt sitt eget omdöme och förnuft uppfattar som det lämpligaste medlet härtill [...] En NATURLIG LAG (*lex naturalis*) är en föreskrift eller allmän regel uttänkt av förnuftet, vilken förbjuder människan att göra det som är till men för hennes liv. (*Leviathan*, kap. 14, s. 91.)

Lagen tillåter inget brott mot de rättigheter som naturen dikterar. Utifrån ett individuellt perspektiv blir konflikter mellan olika rättigheter svåra att undvika. Rättigheterna fungerar som en hävstång mot den naturliga lagen, vars påbud saknar sanktionsmöjligheter.[4] Hobbes menar här att rättigheterna är empiriskt grundade i människans natur. Så länge de naturliga rättigheterna omfattar alla individer i lika stor omfattning saknas säkerhet. Rättigheterna är vittomfattande och inbegriper även rätten till en annan

människas kropp. Här finns en spänning mellan rättigheten och naturen, rätten att döda innebär att livet för den drabbade kan bli avsevärt kortare än vad de naturliga omständigheterna medger.

> Det följer därav, att i ett sådant tillstånd alla människor har rätt till allting; till och med till varandras kroppar. Och så länge denna naturliga rätt för alla människor till allting består, kan därför ingen människa (hon må vara aldrig så stark eller klok) tillförsäkras att få leva den tid ut som naturen vanligtvis tillåter människor att leva. (*Leviathan*, kap. 14, s. 91.)

Den första naturlagen föreskrev att människa ska söka fred – men bara om det finns utsikter att lyckas. Först den andra lagen uppmanar att få till stånd en överenskommelse i form av ett kontrakt för att upprätta en bindande fred.[5] Emellertid har lagarna en svag ställning gentemot rätten att försvara livet som går före allt annat. Hobbes kommenterar detta och tar ställning för det senare. Den pliktuppfyllande människan blir ett lätt byte och påskyndar sin egen undergång, ett dystert och onaturligt slut.

> De naturliga lagarna är tvingande *in foro interno*; det vill säga, de förpliktar till en önskan att de skulle gälla: men inte alltid *in foro externo*; det vill säga till att omsätta dem i handling. Ty den som vore anspråkslös och uppmärksam och uppfyllde alla sina plikter vid en tidpunkt eller på en plats där ingen annan gjorde det, skulle bara göra sig till andras byte och tillskynda sin egen undergång, tvärt emot grundvalen för alla naturliga lagar, som syftar till naturens bevarande. (*Leviathan*, kap. 15, s. 110.)

Varje människa kan alltså ha för avsikt att iaktta den naturliga lagen, men är inte bunden att handla efter den eftersom det kan finnas en befogad misstanke att andra individer saknar denna fredliga avsikt.

Eftersom Hobbes inte räknar med en mänsklig andlig substans som harmonierar med den naturliga lagen saknar denna en bindande kraft. Människan saknar förnuft i den klassiska meningen av en förmåga att upptäcka en objektiv existerande metafysisk struktur. Hobbes starka betoning av de individuella rättigheterna bygger på denna antimetafysiska människosyn. Om samhället enbart består av individer står ursprunget till dess tillkomst att söka i deras handlande. Flera inslag i Hobbes teori följer logiskt av hans individualism. Ett viktigt sådant inslag är betoningen av övergången från naturtillståndet till samhället.

Här skiljer Hobbes ut sig från tidigare tänkare. Exempelvis hade inte

förhållandet mellan naturtillstånd och samhällstillstånd vållat något problem för humanisterna. Det var i en mening självklart att samhället uppstod. Aristoteles använde inte begreppet men situationen för att förklara hur stadsstaten växte fram. Även den spanska jesuiten Francisco Suárez (1548–1617), betydelsefull teoretiker för 1500- och 1600-talens uppblomstrande naturrätt, likställde naturtillståndet med det primitiva samhällsskick som existerade före det politiska samhällets inrättande. Det kännetecknades av frånvaro av lagar och politiska beslut, men det fanns likväl en väl strukturerad moralisk ordning som byggde på familjernas maktutövning.[6]

För Hobbes förhåller det sig alltså annorlunda. Villkoren i naturtillståndet är sådana att människan kalkylerar vad som gynnar henne mest – fortsatt krig eller fred. Svårigheten att åstadkomma fredlig samlevnad är naturlig, en följd av sådana mänskliga egenskaper som partiskhet, stolthet och hämndlystnad. I kamp med dessa begär- och känsloyttringar måste samhället skapas. Det politiska samhället tillkommer som en följd av en medveten och frivillig överenskommelse mellan individerna. Därmed uppger de sina rättigheter. Hobbes betonar med emfas att samtycket är något mera än en överenskommelse. Skapelsen av Leviathan innebär att en ny vilja ersätter samhällsmedlemmarnas och handlar i deras intresse. Makten samlas och får en kraft som jämförs med Gud.

> Detta är mer än ett samtycke eller en samstämmighet; det är en verklig förening av dem alla i en och samma person, skapad genom en allas överenskommelse med alla, som om var och en hade sagt till var och en: *Jag bemyndigar och ger upp min rätt att styra mig själv till denna människa, eller till denna församling av människor, på villkor att även du ger upp din rätt till honom och bemyndigar allt hans handlande på samma sätt.* När så skett, kallas den mängd som sålunda förenats i en person ett SAM-VÄLDE, på latin CIVITAS. Detta är tillkomsten av den store LEVIATHAN, eller snarare (för att tala mer respektfullt) av den *dödlige Gud*, som vi näst den *odödlige Gud* beror av för vår fred och vårt försvar. (*Leviathan*, kap. 17, s. 120.)

Leviathan har fått sin makt genom en ömsesidig överenskommelse mellan individerna, inte mellan en utsedd härskare och medborgarna. De överför sina fria viljor till en nyskapad "person" som övertar samtliga rättigheter. Distinktionen mellan en maktöverlåtelse som emanerar från medborgarna själva och en maktöverlåtelse från individer till suverän, är betydelsefull. I

denna konstruktion finns Hobbes motivering till att makten inte kan ifrågasättas. Medborgarna styrs av sin egen vilja när de fogar sig i suveränens påbud.[7] En kritisk hållning mot makten i politiska sammanhang är detsamma som att agera mot sig själv. Suveränen representerar medborgarna och hans omdöme ersätter deras. Priset för att eliminera osäkerheten och dödshoten i naturtillståndet är att makten blir samlad och fullkomlig.

En omdebatterad fråga vad gäller Hobbes suveränitetsteori är vilken garanti det finns för att medborgarna håller sitt löfte.[8] För det första: vem ska vara den första att avge ett löfte i naturtillståndet? För det andra: vilken anledning finns det att inte bryta det ingångna löftet om det ger fördelar? Hobbes svar i det förra fallet är att det helt enkelt saknas ett skäl utöver begäret att leva. Den första personen som ger upp sin suveränitet exponerar sig och löper en risk att mista livet.[9] Likväl kan situationen inte sägas vara så mycket sämre än i naturtillståndet. I båda fallen står livet på spel.[10] Svaret i det senare fallet är att alla personer som avsäger sig makten riskerar livet tills Leviathan demonstrerat sin makt. Så länge fördelarna med suveränitetens existens är uppenbar är risken försumbar. En hotfull situation uppstår emellertid om suveränen inte kan hålla sitt löfte, att skydda medborgarnas liv. Då kan medborgarna ta tillbaka sin makt och naturtillståndet återinträder. [11] Vad som kan noteras är att löftesbrottet, antingen det emanerar från undersåte eller suveränen, har det rationella syftet att bevara det liv suveränen uppenbarligen misslyckats med att skydda. Det historiskt reella hot som Hobbes framställer i *Leviathans* senare del är att människornas livsbegär bryter samman och destruktiva krafter tar makten över människorna. Så kunde också sägas ha skett i 1600-talets Europa. Religionen hade makten över medborgarna och dess inflytande översteg, åtminstone i Hobbes perspektiv, rädslan för döden.

Begäret till livet som drivkraften bakom det politiska samhällets tillkomst får konsekvenser för Hobbes syn på frihet. I den republikanska humanistiska traditionen betonades att det var nödvändigt att medborgarna engagerade sig i den politiska styrelsen för att bevara friheten. I ett berömt citat gällande den norditalienska staden Lucca ifrågasätter Hobbes denna frihetsuppfattning och jämför den med turkarnas frihet, vilket i praktiken betyder sultanens envälde och avsaknad av en civil ordning.

> *Atenarna*, eller *romarna*, var fria; det vill säga fria sam-välden: inte så att någon enskild människa var fri att gå emot sin egen företrädare; men så att deras företrädare hade frihet att bekämpa eller invadera andra folk. Än idag står ordet LIBERTAS skrivet i stora bokstäver på tornkrönen i staden Lucca; ingen kan dock därav sluta att en enskild människa där åtnjuter större frihet, eller befrielse från tjänst åt samväldet, än i *Konstantinopel.* (*Leviathan*, kap. 21, s. 149.)

Hobbes frihetsbegrepp har en skarp gräns mot suveränens envälde. Det omfattar politiken men inte mer. Leviathans tillkomst innebär att suveränen övertar skyddet av rättigheter och frihet. Medborgarna slipper att försvara sig själva. Suveränens skydd ger möjlighet att upprätta en civil ordning. Därför kritiserar Hobbes Luccas inskription; för det första, hur kan man tala om frihet i ett styrelseskick när medborgarna ständigt tvingas att försvara sig själva och för det andra, när Leviathan ständigt ingriper i det civila livet?

Frihet i Hobbes betydelse innebär frihet från statliga ingrepp – "Immunitie from the service of the commonwealth". Marginalrubriken sammanfattar hans uppfattning; friheten, som de republikanska författarna hyllar, är suveränens frihet, och inte för medborgarna som privatpersoner.[12] Hobbes frihetsbegrepp bygger på att samhället betraktas som delat i två sfärer, den politiska och privata. Politiken är inkorporerad med suveränen, och har till främsta uppgift att skydda medborgarnas liv. För medborgarna öppnar sig en annan dimension av tillvaron: den negativa friheten att få sköta sitt privatliv ifred.

> En undersåtes frihet ligger därför bara i de ting suveränen medgett vid regleringen av deras förhållanden: såsom friheten att köpa och sälja och på andra sätt ingå överenskommelser sinsemellan; att välja sin egen uppehållsort, sin egen föda, sitt eget näringsfång i livet; uppfostra sina barn såsom de själva finner lämpligt och liknande. (*Leviathan*, kap. 21, s. 148.)

I *Leviathan* saknas ett positivt frihetsbegrepp, dvs. ett fritt styrelseskick som kräver att medborgarna aktivt deltar i politiken.[13] Det civila livets värden lyfts fram av Hobbes. Även begreppet rättvisa får ett annat innehåll för Hobbes. Den klassiska definitionen med dess utgångspunkt i de styrandes och medborgarnas karaktärer utgick från ett samhälle dominerat av politik och med en svag civil sfär. Välståndet och frihetens bevarande gällde landet och betraktades inte som individuella värden. På motsvarande sätt betrak-

tades rättvisa som en förutsättning för att den politiska offentligheten skulle ha moraliska kvaliteter och undgå korruption.[14]

Hobbes var väl insatt i denna klassiska uppfattning av rättvisa. Men han föredrar att behandla den enbart som en individuell egenskap, en handlingsdisposition, en "justice of manners". Han skriver att rättvisa förlänar karaktären ett drag av nobelhet eller mod, som gör människan obenägen att bryta löften.[15] Rättvisa är en artificiell egenskap i betydelsen att den saknar motsvarighet i människans ursprungliga natur, den uppkommer med politiken. Därmed finns inte normer om rätt eller fel före Leviathans tillkomst, en synpunkt Hobbes argumenterar utförligt för.[16] I naturtillståndet finns enbart rättigheter. Så länge individerna inte avsagt sig dessa kan inga orättvisor begås.

Hobbes syn på rättvisan saknar den klassiska dygdeetikens betoning på sambandet mellan människans moraliska karaktär och politikens utformning. Att handla rättvist är en instrumentell handling som innebär att följa föreskrivna regler, och det är ointressant i vad mån det påverkar personligheten. Emellertid ger Hobbes rättvisan en social och individuell dimension. Den ska gälla lika för alla, oavsett om de är fattiga eller rika. Leviathan företräder alla medborgares krav på rättvisa. I kapitlet om suveränens ämbete skriver Hobbes:

> Folkets trygghet kräver vidare av den eller dem som innehar den suveräna makten, att rättvisa skipas likformigt för folk av alla grader; det vill säga att såväl de rika och mäktiga som fattiga och ringa personer kan få upprättelse för lidna oförrätter; så att de stora ej kan ha större hopp att undgå straff när de gör sig skyldiga till övervåld, missfirmelse eller annan kränkning mot enkelt folk än när någon sådan begår något liknande mot en av dem [...]. (*Leviathan*, kap. 30, s. 237.)

Hobbes värdesätter den civila sfären. Här lever medborgarna sina liv, här kan friheten förverkligas. Denna betoning på det vardagliga livet är mot bakgrund av 1600-talets ständiga krig och brinnande kättarbål ett radikalt krav på frihet från politik och religion. Om medborgarna inte ens fick leva i fred för den egna statens ingrepp, framstod republikanismens krav på medborgarnas närvaro i offentligheten som maktmissbruk. Försvaret för friheten, ansåg Hobbes, kunde inte börja i en offentlighet som kännetecknades av förakt för människoliv i Guds namn.

Voluntarism och moral

En betydande del av den samtida engelska idédebatten handlade om den politiska maktens legitimitet och räckvidd.[17] I England hade monarkins återupprättande 1660 gjort kungen till statsöverhuvud, men vilka befogenheter det medförde splittrade det engelska politiska etablissemanget i två läger, whigs parlamentariska linje mot tories suveränitetspolitik. Hobbes hade kraftfullt försvarat det kungliga enväldet, men gjort det på ett sätt som många rojalister hade svårt att stödja. Faktum är att den ihärdigaste kritiken inte kom från whigs, utan från tories och rojalister.[18] Vad som vållade kritik var Hobbes ensidiga betoning på att viljan i olika former var drivkraften i den politiska processen. Även om den politiska makten var suverän, godtogs inte att politiken förrättades med enbart makt och vilja.

Utmaningen i Hobbes politiska teori låg i att den eliminerade den metafysiska idén om en naturlig och moralisk ordning.[19] I tidigare absolutistiska teorier fanns det inbyggda begränsningar i det större metafysiska sammanhang som enväldet ingick i. Ett politiskt styrelseskick måste ta hänsyn till de naturliga och gudomliga lagarna, samt sträva efter rättvisa och godhet. I Jean Bodins teori var suveränen den högsta lagstiftaren, men det politiska styrandet utövades i ett noga definierat moraliskt universum. Hans legitima furste förenade enväldig vilja med vishet och dygd. Om fursten överskred dygdens gränser som tog sig konkreta uttryck i sedvanerätten, övergick den legitima suveräniteten till att bli en despoti. Därmed förföll medborgarskapet till ett herre- och slavförhållande.

Kritiken mot Hobbes hämtade i stor utsträckning argument från den existerande politiska teorin. En studie i Hobbesreceptionen visar att den aristoteliska politiska teorin aktualiserades.[20] Vad aristotelismen kunde bistå med var ett försvar för förnuftet och en förklaring till moralens existens. Den hade sin styrka i att ge en helhetsversion av hur världen var beskaffad och människans plats i denna. Det politiska styrelseskicket var en världslig avspegling av den större ordningen. Suveränen måste styra med sitt förnuft och sträva efter att förverkliga rättvisa.[21]

I de kristna tolkningarna av aristotelismen hade Gud en plats i den naturliga ordningen. Thomas av Aquino hade förlikat idén om en allsmäktig viljande Gud med en naturlig ordning genom att tillskriva Guds vilja

attributen förnuft och godhet. Resultatet blev ett komplicerat system av olika lagar: den eviga lagen, den naturliga lagen, den gudomliga lagen och till sist den positiva lagen. Det låg nära till hands att ställa frågan om lagsystemens inbördes ordning: gällde Guds lag före den naturliga lagen, eller var förnuftet överordnat tron? Den thomistiska syntesen av olika ontologiska verkligheter var inte lätt att upprätthålla i praktiken. Under 1500- och 1600-talen uppträdde ofta voluntaristiska gudsidéer tillsammans med politiska suveränitetsteorier.[22] Liksom Gud var den världsliga härskaren fri att stifta vilka lagar han ville och avgöra vad som var rätt och fel.[23] I avsaknad av absoluta moraliska normer avgjorde suveränen enväldigt vad som var rättvist och förnuftigt.

Hobbes *Leviathan* kom att ge nytt bränsle åt den voluntaristiska diskussionen. De förda resonemangen illustrerar hur nära förenade gudsbegrepp och politiska idéer var. Samma typ av kritik riktades mot Hobbes gudsuppfattning och politiska absolutism. I båda fallen saknades det en naturlig ordning, antingen som attribut för Gud eller suveränen. Om Gud är fullständigt fri att handla, har det goda och förnuftiga ingen egen essens: moralen är Guds vilja. Vad Gud gör är gott och kan inte ifrågasättas av människan. Luthers politiska teori representerade den följdriktiga konsekvensen av denna uppfattning. Medborgaren hade ingen upprorsrätt mot den grymmaste av tyranner, eftersom överheten styr med Guds vilja. I förlängningen av denna gudsuppfattning blev människan ofri. Guds vilja rådde och människan kunde inte påverka sitt öde.

I några avseenden sammanföll Hobbes föreställning om maktens natur med rojalisternas ståndpunkt. De var överens om att kungen var den suveräna lagstiftaren och att underordna honom en yttre norm vore detsamma som att inskränka hans makt. Parlamentets roll i det sammanhanget var att utfärda lagar i enlighet med kungens vilja. I frågan om styrelseskickets natur rådde heller ingen oenighet. England var en ren monarki, utan aristokratiska och demokratiska element i styrelsen.[24]

Men där upphörde enigheten mellan Hobbes och rojalisterna. Till skillnad mot Gud var den världslige härskaren inte perfekt.[25] Suveränen behövde stödjas genom en moralisk och politisk fostran för att kunna bedöma och fatta goda politiska beslut. Beslutens kvalitet påverkades av kungens

karaktär, parlamentets duglighet och rådgivarnas kompetens.[26] De senare fanns för att bistå monarken och betraktades inte som begränsningar av makten. Parlamentets uppgift var att representera och förtydliga den moraliska ordning som fanns i seder och traditioner, vilka i sin tur avspeglade världens metafysiska struktur. Frånvaron av den naturliga lagen i Hobbes system suddade ut gränsen mot despotism, enligt hans kritiker.[27] Utan de traditionella begreppen om rättvisa och godhet blev den politiska maktutövningen ett godtyckligt uttryck för monarkens vilja. Även om man var överens om att det inte fanns några konstitutionella undantag för suveränens makt, hävdade de flesta rojalister att det fanns objektiva moraliska begränsningar.[28]

I samtidens ögon var Hobbes en anti-rationalist. Han hade ifrågasatt och förnekat att det fanns en objektiv moralisk ordning; den naturliga lagen vilken var definitionen på rationalitet enligt den aristoteliska traditionen.[29] Därmed blev universum tömt på moralisk mening. Existensen blev beroende av antingen en nyckfull Gud eller en godtycklig härskare. Anhängarna av en naturlig ordning fanns bland både rojalister och konstitutionalister.[30] Särskilt för de kungatrogna var det viktigt att markera sig mot den hobbeska teorin och klargöra vari skillnaderna bestod. Här blev idén om en naturlig moralisk ordning en viktig gräns mot godtycklighet och despotism. Men även det motsatta lägret av konstitutionalister var ivriga att offentligt hävda att det fanns en metafysisk och moralisk måttstock för den politiska makten. Ett parlamentariskt styrelseskick skulle i lika hög grad sträva efter att förverkliga dygd, som en enväldig monark. Lika lite som monarken klarade sig utan objektiva moraliska förebilder kunde parlamentets maktutövning baseras enbart på vilja och känsla. I en betydelse är det just vad Hobbes hävdade, i politiken råder viljan och för att vara handlingskraftig måste den vara enväldig.

Humanism och frihet

Hobbes syn på förhållandet mellan medborgarnas egenskaper och politikens uppgifter bryter med den föregående filosofin på flera avgörande punkter. Analysen inleddes på traditionellt sätt med människans natur,

som också tillämpades i framställningen av naturtillståndet. Här tillskrevs inte människan några inre moraliska kvaliteter, utan Hobbes postulerade att människan blott hade en rättighet som kunde utgöra grunden för samlevnaden med andra – rätten till livet. Människans hade gott om övriga egenskaper, men de saknade livsbegärets universella karaktär. I sina tidiga verk gav Hobbes begäret till livet en central ställning. Men under årens lopp omvärderar han förhållandet mellan vetenskap och verklighet. Hans teori stämde inte med verkligheten. Om människorna hade ett begär till livet borde inte kriget pågå decennium efter decennium. I *Leviathan* presenterade Hobbes en utförlig översikt av religionens, filosofins och tidigare civilisationers utveckling. Hans slutsats var att historien präglades av människans vidskepliga och irrationella handlande. Skapelsen av människans dödsfruktan blir därför politikens första nödvändiga förutsättning; först när denna föreligger kan suveränen utses för att verkställa uppgiften; att skydda medborgarnas liv. Här uttrycker Hobbes en traditionell uppfattning: politikens syfte är att representera allmänintresset. Men det kräver att medborgarna underordnar sig enväldet och avstår från allt deltagande i politiken. I utbyte mot detta får medborgarna friheten att sköta sin egna privata angelägenheter.

Denna politiska filosofi uppkom genom en inträngande analys av människans natur. I det tidiga arbetet *De Cive* utgick analysen från geometrins metod. Liksom i den geometriska uträkningen konstruerade Hobbes ett fritt valt scenario från vilket orsaker och effekter kunde härledas. En utgångspunkt var rättigheterna. De övriga nödvändiga politiska samhällsfenomenen som allmänintresse, rättvisa och lagar hade inte samma förankring i människans livsbegär, men de kunde skapas artificiellt på samma vis som geometrins figurer. I *Leviathan* är geometrins metod kompletterad med historia. Drygt halva verket utgörs av en polemisk historieskrivning som visar hur kristendomen korrumperats och påverkat filosofin med sina doktriner om självständiga andliga substanser. I dessa delar använder Hobbes sin renässanshumanistiska bildning och retoriska skicklighet.

I den geometriskt inspirerade analysen framställdes människans natur i termer av rörelse och utsträckning. Ett begär höjde sig i styrka över de andra, dödsfruktan eller livsbegär. I sin irrationella variant gav den upphov

till vidskepelse, magi och falska filosofier. I sin rationella variant ledde den till samhällets uppkomst. Denna dualism var politikens ständiga utmaning, och ett problem som Hobbes konfronterades med. Geometrin gav honom modellen, men också tydliga begränsningar i förhållandet till den faktiska historien. Hobbes väljer att förändra sin framställningsform i syfte att påverka fler medborgare. *Leviathan* – inte minst med sin suggestiva titel och omslagsbild – är skriven utifrån den klassiska retorikens regler, som Hobbes väl kände som översättare av bl.a. Aristoteles retoriska arbeten.

Sett ur perspektivet natur och kultur är det imponerande vad kulturen enligt Hobbes med Leviathans bistånd kan åstadkomma. Trots avsaknaden av naturliga förutsättningar uppkommer fred, lagar och rättvisa. Kulturen skapar vad naturen saknar. Hobbes beskrivning av människan betonar det vida spektrat av egenskaper, från rationalitet till vidskepelse, gränserna går inte att fixera, utan varierar beroende på omständigheterna.

Hobbes har i olika sammanhang fått representera en av de första moderna politiska filosofierna. Detta omdöme har tagit fasta på den konsekventa individualismen, på avsaknaden av inre osynliga substanser och hans rationalistiska tillvägagångssätt.[31] Hans ansats att skapa en politisk filosofi genom att använda en vetenskaplig matematisk metod, har betraktats som modernt. Emellertid har *Leviathan* betydande inslag av historia. Den kunde förse filosofin med en erfarenhetsförankrad människobeskrivning, något geometrin kom till korta inför. Denna historiska beskrivning visade att människan sällan var rationell, utan vidskeplig och mer rädd för Gud än för döden. Dock hade geometrin och den politiska filosofin en väsentlig egenskap gemensam: i båda fallen var människan konstruktören av orsaker och effekter. Så försvarade Hobbes humanismen, för dess säkra resultat. Människan kan genomskåda vad hon själv skapat.

Hobbes politiska filosofi genomförde vad Descartes inte åstadkom, en politisk filosofi byggd på rörelse och utsträckning men kompletterad med humanistisk kunskap om människan. Liksom långt senare Marx, vägleddes han av en vision av en genuint annorlunda människa än verklighetens irrationella och känslofyllda varelse. Men till skillnad från utopiska tänkare betonade Hobbes att lagar och regler krävdes för att upprätthålla friheten; att lita på människans egen natur gav en alltför bräcklig samhällskonstruk-

tion. I ytterligare ett avseende är det humanistiska arvet påtagligt. I beskrivningen av människan saknas moraliserande inslag. Ingen religion eller politisk filosofi kan föreskriva hur människan bör vara för att förtjäna livet. Oavsett hennes egenskaper, kan inte den politiska makten beröva henne livet. Det omänskliga låg i att döda, när inte självförsvar tvingade till det. Hobbes levde i en tid där religionen gav upphov till en fanatism som sedan dess synes vara Europas ständiga svarta skugga, i senare historiska faser under ideologiernas täckmantel. Religionen försåg politiken med idéer om gott och ont, mänskligt och omänskligt. Barbariet motiverades med Guds kärlek. I detta sammanhang representerade Hobbes filosofi en sekularisering. Överflödet av religiösa normer krävde en förenkling i föreskrifter. Trots Hobbes sammansatta människosyn var hans moraliska föreskrifter få, rätten att bevara livet den första och största.[32]

Moralfilosofer som Alasdair MacIntyre och Charles Taylor har i naturrättsteoriernas betoning på rättigheterna sett en oönskad reduktion av det moraliska livet som ett utmärkande drag för den moderna tiden.[33] Från en situationsbunden moral där det etiska ställningstagandet bars upp av traditionen och syftade till att främja de sociala banden, vändes den moraliska problematikens centrum till individen själv.[34]

Men i en tid där försvaret av Gud motiverade grymma dödsstraff hade individens rätt en annan tyngdpunkt. I naturtillståndet begränsade Hobbes individualismen till dödsfruktan och livsbegär, övriga mänskliga egenskaper uppstod först med samhällsbildandet. Individualismen var ett försvar för människans frihet mot ortodoxi och dogmatism. Att denna respekt för människan formulerades i termer av rättigheter innebar emellertid inte en reducering av moralen till rättigheten. Ett rimligare synsätt förs fram av Richard Tuck. Rättigheten är ett moraliskt värde som tillåter en mångfald av andra värden att bevaras.[35] En exempel från Hobbes liv illustrerar det. I stort sett hela sitt liv, långt in på ålderdomen, hotades han av anklagelser för kätteri. Ett av hans sista arbeten *An Historical Narration Concerning Heresy and the Punishment Thereof,* handlade om kätterianklagelserna som uttryck för inhumanitet och maktmissbruk. Efter publiceringen av denna skrift belades han med publiceringsförbud, ett avtal som kung Karl II ingått för att skydda hans liv.[36] De rättigheter som behövdes för att skydda

medborgarna mot maktövergrepp fanns ännu inte i form av politiska lagar. Kungens personliga ingripande krävdes för att undvika att han fängslades. Hobbes får sista ordet i ett försvar för att fantasi och omdöme, förnuft och vältalighet, mod och laglydnad kan förenas i samma personlighet.

> Vartill jag svarar att dessa väl utgör stora svårigheter, men inga omöjligheter: För genom uppfostran och disciplin kan de förenas och blir ibland förenade. Omdöme och fantasi kan uppträda hos samma människa; [...] Så kan även förnuft och vältalighet (om kanske inte i naturvetenskaperna, så dock inom moralvetenskaperna) göra sig mycket väl tillsammans. [...] Den mänskliga naturen är därför inte så oförenlig med medborgerliga plikter som några tror. Jag har sett exempel på klarhet i omdömet och djärvhet i fantasin; starkt förnuft och behagfull vältalighet; krigiskt mod och respekt för lagarna [...]. (*Leviathan*, "A Review and Conclusion", s. 483f.)

DEL 2.

JOHN LOCKE: VANANS MORAL OCH POLITISK MAKT

4

Sökandet efter moralens grund

Inledning

Trettioåriga kriget hade fått ett officiellt slut med Westfaliska freden 1648. I Europa fortsatte emellertid den religiösa splittringen att påverka inrikespolitiken. I England bröt inbördeskriget ut 1642 och pågick fram till avrättningen av Karl I den 30 januari 1649. Med Cromwells död 1658 förlorade England den enande politiska kraften. Den inrikespolitiska situationen närmade sig anarki och stämningarna för att återinföra monarkin var starka i landet. I maj 1660 fullbordades restaurationen med Karl II:s intåg i London. Kronan, adeln och kyrkan återfick i stort sett sin tidigare maktställning. Men under åren fram till den ärorika revolutionen 1688 rådde fortsatt inrikespolitisk instabilitet med ständiga spänningar mellan kung och parlament.

John Locke (1632–1704) kom som tjuguåring till Christ Church College i Oxford efter att ha avslutat sina första studieår vid Westminister School i London.[1] Efter några års studier valde han att läsa medicin i stället för teologi, men avlade aldrig någon doktorsexamen. Andra intressen fyllde hans tid. Från början av 1660-talet intresserade Locke sig i ökad utsträckning för politik. Hans korrespondens och anteckningar visar att han fördjupade sig i tidens stora fråga, förhållandet mellan religion och stat. Frågan hade en dagsaktuell betydelse med de många religiösa rörelserna som, ofta med politiska anspråk, uppstått under Cromwells regim, men också en teoretisk aktualitet. Lockes engagemang sammanföll dessutom med hans professionella värv. Från 1664 hade Locke tjänsten som censor i moralisk filosofi till vilken hörde föreläsningsplikt. 1660 publicerade Samuel Pufendorf sin första avhandling *Elementa Jurisprudentiae Universalis* som Locke införskaffade.[2] Tolv år senare fick Pufendorf sitt stora genombrott med *De Jure Natu-*

rae et Gentium, en bok som Locke också läste. Utgivningen av denna Pufendorfs första bok kan ha bidragit till att Locke beslöt att inte färdigställa sina anteckningar till ett större arbete. Pufendorfs bok innehöll det försvar för den naturliga och moraliska ordningen som Hobbes utmaning hade gjort så angeläget. Men trots det anklagades Pufendorf för att inte tillräckligt ha distanserat sig. Han betonade självbevarelsen och viljan som drivkraft bakom samhällets tillkomst, och reducerade förnuftets metafysiska status.[3]

Två år senare mötte Locke den man som kom att prägla hans fortsatta liv, Lord Ashley Cooper, senare den förste earlen av Shaftesbury. Som handsekreterare och rådgivare till honom fick Locke en plats i den politiska offentligheten. Hans första utnämning till medlem i den medicinska fakulteten i Oxford, trots avsaknaden av doktorsgrad, tillskrevs Lord Ashleys inflytande. 1668 blev Locke medlem av Royal Society i London, främst genom sina kemiska experiment tillsammans med Thomas Sydenham.[4] Grundaren, Sir Paul Neile, tillhörde kretsen kring Shaftesbury. 1672 övertog Locke sekreterarskapet i en organisation som bildats för att tillgodose de engelska jordägarnas intresse i Nord-Carolina. Samma år blev han sekreterare i ytterligare en institution som inrättats i samband med de växande ekonomiska intressena i kolonierna, *The Board of Trade*.[5]

I Lockes roll som rådgivare ingick inte bara att upprätthålla tjänster för att säkra earlens inflytande, utan också att utarbeta underlag i ekonomiska och politiska frågor. De första utkasten till *An Essay Concering Human Understanding* är från 1670-talet. Shaftesbury betraktade manuskriptet som sin privata egendom, ett förhållande som illustrerar hur nära och intrikat relationen var männen emellan. Locke blev en filosof under Shaftesburys inflytande, kanske som ett förverkligande av earlens egna ambitioner. Under de kommande åren i Shaftesburys hushåll i London författade han flera arbeten, av vilka de mest kända är *An Essay on Toleration* och *Some Thoughts concering Education*.[6] Den första perioden som rådgivare avslutades med att Locke reste till Frankrike 1675 och stannade i fyra år.

1679 hemkallades han av Shaftesbury som behövde hjälp i samband med den politiska krisen som uppstått när Karl II ville utse sin katolska bror, senare James II, till sin efterträdare. Oppositionen som leddes av Shaftes-

bury såg utnämningen som en kulmen på kungens absolutistiska tendenser och antitolerans i religiösa frågor. Det av Shaftesbury styrda whigpartiet motsatte sig kraftigt detta utslag av kunglig absolutism och planerade att kidnappa kungen och ersätta honom med hertigen av Monmouth, förespråkare av parlamentarism och religiös tolerans. Locke blev djupt involverad i händelseförloppet, inte av tvång, som tidigare forskning hävdade, utan av eget engagemang.[7] 1681 möttes parlamentet i Oxford och övervägde väpnat motstånd om kungens planer lyckades. I en brevväxling med Shaftesbury tar Locke upp frågan om hur man ska påverka röstningen i önskad riktning.[8]

Planerna avslöjades emellertid och Shaftesbury fängslades 1682. Året därpå flydde han till Nederländerna där han dog samma år. I England fortsatte Locke att ta aktiv del i komplotterna mot kungamakten och tories. 1684 flydde även han till Nederländerna och återvände först 1689 till England. Samma år publicerades *An Essay Concerning Human Understanding* och *Two Treatises of Government*.[9] Därmed inleddes en ny period i Lockes liv. Från att ha levt i ett nära nog symbiotiskt intellektuellt förhållande med Shaftesbury, författat dagsaktuella notiser, tal och beslutsunderlag, uppfostrat barn och ritat hus förändrades hans ställning med patronens död. På några få år blev han en av Europas mest kända män, betraktad som visheten själv.

Från de första åren hos Shaftesbury gjorde Locke anteckningar om maktens ursprung, dess gränser och inte minst parlamentets roll i politiken. Aktualiteten blev omedelbar i samband med händelserna 1679. Redan 1649 hade Robert Filmer gett ut sin skrift *The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy*. Två år senare publicerades *Leviathan*. Det kritiska året 1679 gav Filmer ut en samling uppsatser, däribland *Patriarcha* och han befäste sin ställning som den rojalistiska maktens främsta teoretiker. Kungamaktens och tories uppfattning om den politiska makten var väl företrädd i offentligheten. Enligt nyare forskning skrevs betydelsefulla delar av *Two Treatises of Goverment* under dessa turbulenta år 1679–80, inte som tidigare antagits för att legitimera den ärorika revolutionen 1688.[10]

John Lockes livslånga intellektuella verksamhet framstod i sin fulla omfattning 1942. Då offentliggjordes att hans bibliotek, brev och manu-

skriptsamling hade deponerats i *Bodleian Library* av den siste ägaren, earlen av Lovelace.[11] Några år senare publicerades den första rapporten om innehållet. Totalt innehöll samlingen cirka 3000 böcker, lika många brev och cirka 1000 manuskript av varierande karaktär, allt från excerpter, anteckningsböcker till utarbetade essäer. Till de mest intressanta manuskripten hörde nio essäer om den naturliga lagen som Locke skrev under period mellan 1663–1664, men som av olika skäl aldrig publicerade.[12] I sitt senare författarskap infogade han dock olika partier av essäerna. Såväl *An Essay Concerning Human Understanding* och *Two Treatises of Government* innehåller avsnitt ur dessa. I dem postulerar Locke existensen av en naturlig lag, men en fullständig diskussion som motsvarar innehållet i de opublicerade essäerna saknas. Detta skapade ett välkänt problem i äldre forskningen, spänningen mellan en traditionell tänkare som betonar existensen av en naturlig lag och den Locke som formulerar ett modernt egendomsbegrepp.[13] En annan formulering av samma problem är spänningen mellan den politiska rationalisten och den empiristiska filosofen Locke.[14] Problemet fick delvis en upplösning i samband med att manuskriptens innehåll kunnat utnyttjas i forskningen. Locke avkläddes sin ahistoriska framtoning för att också framstå som en engagerad politiker. Hitintills har det företrädesvis varit historiker som utnyttjat det nya materialet, medan de politiska filosoferna fortsatt att koncentrera sig på rättighets- och maktfördelningsproblematiken.[15]

Lockes avsikt

I ett brev skrivet 1659 uttrycker Locke en problematik som kommer att göra sig gällande i det livslånga författarskap som ännu ligger framför honom. Vad styr människans handlande? Är människan ansvarig för sina handlingar och på vilka grunder? Svaren på dessa frågor kom att bli förvånansvärt oförändrade. Bakom förnuftet styr fantasin, och känslorna är såväl den enfaldiges som den vises utgångspunkt. Vanor och intressen bildar tillsammans med åsikterna det som kallas kunskap. Det antirationella draget i Lockes kunskapsuppfattning framträder med större skärpa i det personligt hållna brevet än i *Essays* mer heterogena komposition. Ett exempel:

> Den fantasi som under namn av förnuft styr oss alla, den är den stora vägvisaren både för kloka och dåraktiga, blott att de förra har turen att stanna för de åsikter som är mest trovärdiga eller mest gynnsamma. Var finns det världsliga förnuftets mäktiga Diana, envar tror sig ensam ha omfamnat denna Juno medan andra blott har famnat moln, här är vi alla kväkare och ingen finns som inte tror att bara han besitter detta inre ljus och alla andra stapplar fram i mörker. Det är våra passioner som är denna djuriska del, som behärskar våra tankar och handlingar, vi är alla kentaurer och det är djuret som bär oss, och Recta Ratio är hos envar blott ett korsande av våra egna spår. När fäste sig en sanning i någons sinne genom styrkan och auktoriteten av sin egen evidens? Sanningar vinner tillträde till våra tankar som filosofen till tyrannen, på grund av sin eleganta dräkt och ett tilltalande yttre, de tar sig in i oss genom övertalning och upptas efter hur de stämmer med våra böjelser och hur de uppför sig mot våra härskande passioner. [...] Människor lever på god tro och deras kunskap är inget annat än åsikt formad av plägsed och intresse, världens båda stora ledljus, de enda som lyser deras väg. Eftersom vi således är hänvisade till osäkerheten hos två så nyckfulla vägvisare, bör de bästa människornas exempel leda våra ställningstaganden och handlingar; om vi måste hämta vägledning ur seden bör vi vandra i de spår som leder till dygd och heder.[16]

Den äldre Locke behöll i stort sett samma uppfattning. Förnuftets svaga position gentemot begären och känslorna, liksom sanningens beroende av överensstämmelse med förväntningar och känslor var två markerade inslag i hans människosyn. Synsättet kan närmast beskrivas som skeptiskt och konservativt – vad som återstår är att följa traditionen och uppföra sig väl. Lockes resultat i *Essay* har lästs som ett argument för att människan formas av erfarenheten. Detta synsätt har betraktats som en motsägelse till ett annat markerat inslag hos Locke, föreställningen att tillvaron rymmer en naturlig ordning eller lag.[17] Under hela sitt liv kom Locke att hävda existensen av en sådan naturlig lag som innehöll de moraliska normerna människan borde leva efter. Analysen i *Essay* av förståndet och den fria viljan visade att lust och olust präglade människans handlingar, mer sällan omdömesgilla moraliska föreställningar. De fick ofta stå tillbaka för mer näraliggande realiteter.

Ytterligare en svårighet följde med det, hur skulle människorna med sina begränsningar kunna enas om de moraliska normerna, vad som var den naturliga lagens innehåll? Historien visade att det var förenat med svårigheter. Var och en åberopade sin upplysta ståndpunkt och hävdade de andras blindhet. I kväkarrörelsens fanatiska förgreningar hade detta kom-

mit till tydligt uttryck.[18] I *Two Treatises* användes de gamla opublicerade anteckningarna från 1660-talet om den naturliga lagen. Den lagen omfattar alla människor, lagstiftare såväl som undersåtar, och utgör den bindande normen för de världsliga lagarna, i kraft av att vara den naturliga ordningen. Notera att Locke ser denna andliga ordning som nödvändig för människosläktets fortlevande.

> Skyldigheterna enligt Naturens lag upphör ej i samhället, men dras i många fall blott snävare och får i människornas lagar kända straff sig tillagda för att framtvinga efterlydnad. Naturens lag står sålunda som en evig regel för alla människor, *lagstiftare* såväl som andra. De lagar dessa stiftar för andra människors handlande måste, lika väl som deras och andra människors handlande, vara förenliga med Naturens lag, dvs. med Guds vilja, som däri har manifesterats, och eftersom naturens grundlag är människosläktets bevarande kan ingen mänsklig stadga äga kraft och giltighet emot den. (*Two Treatises*, 2.135.)

Hobbes hade omdefinierat den naturliga lagen till en allmän moralisk norm som inte kunde påverka rättigheterna. De senares styrka härrörde ur hans naturalistiska grundsats att inget är starkare än begäret att leva och få ting är svagare än moralen i nöd och kaos. Lagen blev därmed bara en beskyddande ram kring rättigheterna som definierar det egentliga innehållet i teorin, medborgarnas frihet från statens ingripande. Hos Locke återfår den naturliga lagen åter den klassiska uppgiften, att vara normen för människornas liv. Det gemensamma goda blir riktpunkten för rättigheternas innehåll, inte den enskilda medborgarens nytta eller överlevnad.

I det följande kapitlet ska visas hur försvaret av den moraliska ordningen är ett betydelsefullt tema i Lockes författarskap. Från de tidiga essäerna om den naturliga lagen, de första utkasten av *Essay* och *Two Treatises*, traktaten om religiös tolerans och uppfostran, till de färdiga verken, upptar frågan om moralens uppkomst och grund en central plats i Lockes tänkande. Han ifrågasätter aldrig att det finns en naturlig moralisk ordning. Det politiska samhällets legitimitet vilar på att det upprätthåller denna andliga dimension av tillvaron. Under 1670-talet fördjupas intresset för den naturliga ordningen till att omfatta kunskapsteoretiska aspekter och det är nu som de första utkasten till *An Essay* författas. Denna har ibland tolkats som innehållandes motstridiga resultat i förhållande till Lockes politiska arbe-

ten. Det bygger på en snäv läsning som bortser från väsentliga delar av Locke, främst den avslutande bok IV.

Lockes avsikt med *Essay* var att tränga på djupet i frågan om vilken kunskap som var möjlig för människan att uppnå. I flera avseenden var hans resultat nedslående. Kunskap om naturens essenser var inte möjlig att uppnå, och följaktligen kunde inte den nya naturfilosofin bli en vetenskap i den aristoteliska mening som Locke åsyftade. Däremot kunde moralen benämnas vetenskap genom att den allt igenom var en mänsklig konstruktion och därmed möjlig att analysera. Den fullständiga säkerheten var emellertid inte möjlig att uppnå, utan en sannolik säkerhet var tillräcklig. Detta resonemang byggde på ett förändrat förnuftsbegrepp som kraftigt tonade ner de metafysiska inslagen.

Lockes *Essay* är en betraktelse över människans begränsade förmåga att få kunskap om tillvaron. Förmågan är dock tillräcklig för att människan ska kunna ta ansvar för sina handlingar. Genom att kombinera sinneskunskap och förnuft går det att erhålla tillräcklig kunskap för att leva, liksom kunskap om Gud och moralen. Locke visar att den begränsade kunskapen och okunnigheten inte är en tillfällighet, utan en del av människans natur som vi måste leva med. Just därför behövs den politiska makten som ett medel att överkomma de mänskliga begränsningarna, främst det kortsiktiga egenintresset.

John Colman påpekar i sin bok om Lockes moralfilosofi, att bakom denna uppfattning om människans begränsningar fanns föreställningen att tillvaron utgjorde en sammanhängande länk, "The Great Chain of Being".[19] Denna doktrin var en del av Lockes världsbild och i *Essay* utgör den en förutsättning för resonemanget.[20] Vårt förnuft är avpassat till att fylla människans plats i kedjan, inte mer. Men det är tillräckligt. Syftet med den mänskliga existensen är att nå lycka och till det räcker vårt förstånd. För tanken att människans förnuft skulle vara gränslöst är Locke helt främmande.[21] Under människan finns ett stort antal varelser, liksom det finns överordnade varelser. Till den senare kategorin hör änglarna, och överst i hierarkin finns Gud. Endast han kan överblicka och veta allt. En värld utan Gud är otänkbar för Locke. Då skulle våra liv vara meningslösa och moralen inte existera. [22]

Lockes starka gudstro har ibland betraktats som en anakronistisk rest i hans filosofi.[23] Det skulle vara intellektuellt oförenligt att avvisa medfödda moraliska idéer hos människan och samtidigt behålla tron på den andliga substansen Gud. *Essay* inleds med att vederlägga idén om en inneboende moralisk förmåga hos människan. Att människan handlar fritt och ofta illa är emellertid inget bevis mot Guds existens för Locke. Att anta det vore detsamma som att göra Gud ansvarig för människans ondska. Locke visar i *Essay* att människan med hjälp av sina erfarenheter och sitt förnuft kan skapa en moral inom bestämda gränser som givits av Gud. Det är dessa gränser – länkens omfattning – som Locke kartlägger. I vardagen handlar människan utifrån begär och känslor. Men bakom finns alltid Gud.

Den teistiska läsningen av Locke kan drivas ännu längre. I *Essays* sista bok, i kapitlet om omdömesförmågan "Of Judgement", framställs den jordiska existensen som en pilgrimsfärd. De rationella inslagen hos människan får sin fulla betydelse om inte förr, så i det eviga och sanna livet. Notera att Locke använder rationalitetsbegreppet i den klassiska betydelsen, som en förmåga att se meningsfullheten bortom det varande:

> Så har han i de flesta av våra angelägenheter blott skänkt oss vad jag skulle kalla ett halvdunkel av *sannolikhet*, som jag förmodar anstår det tillstånd av medelmåttighet och lärlingskap han funnit för gott att försätta oss i här; i vilket vi för att hålla vårt övermod och vår förmätenhet i styr genom varje dags erfarenhet kan bringas till insikt om vår kortsynthet och benägenhet för misstag; insikten därom kan verka som en ständig uppfordran till oss att tillbringa vår pilgrimsresas dagar med flit och omsorg, med att söka och följa den väg som kan föra till ett tillstånd av högre fullkomlighet. Emedan det är högst rationellt att tro, även om Uppenbarelsen inte säger någonting om detta, att så som människor här brukar de förmågor Gud har gett dem, därefter kommer de att bli belönade vid dagens slut, när deras sol går ner och natten gör en ände på deras möda. (*Essay*, 4.14.2.)

Det är värt att poängtera hur nära förenade Lockes filosofi och gudstro är. Filosofin får ett annat perspektiv i ljuset av hans djupa tro. En av de vanligaste läsningarna av *Essay* är annars att se den främst som en kunskapsteori för naturvetenskapen. Placerad i det sammanhanget blir Locke en förespråkare för den nya naturvetenskapliga moderniteten, och i fronten för människans frigörelse från skolastik och teologi. Locke var samtida och väl bekant med Robert Boyle, Thomas Sydenham och inte minst Isaac

Newton. Ingen av dem och allra minst Locke kunde tänka sig ett universum utan en skapare. I frågan om människans kunskapsförmåga var meningarna delade om essenserna var tillgängliga för det mänskliga förnuftet. Hobbes förnekade att det fanns essenser, medan Locke inte ett ögonblick tvivlade på dem, men ifrågasatte förmågan att veta. Hybris är ett ord som Locke inte använder, men som är adekvat för att beteckna hans inställning till dem som inte respekterar människans begränsningar.

John Lockes filosofi är ett exempel på hur djupt insikten i människans begränsade och känslosamma natur genomsyrade den tidigmoderna tidens tänkande. Trots det kan människan ställas till ansvar för sina handlingar. Förbindelsen mellan *Essay* och *Two Treatises* låg i avsikten att finna ut människans villkor. Politisk makt behövdes för att komma över människans begränsningar och partiskhet.[24] I Lockes samtid hade både kungen och parlamentet kämpat för att få kontroll över makten, till priset av utdragna krig och nöd. För Locke blev det utgångspunkten för en politisk filosofi med revolutionärt innehåll, om än med ett i grunden klassiskt politiskt mål: det att säkra den goda ordningen. Folket i ett land är de suveräna bärarna av den politiska makten. Missbrukas makten återgår den till folket. Lockes slutsats att den politiska makten tillhörde folket vilar inte på en optimistisk människosyn, snarare det motsatta. Hans kunskapsteoretiska och politiska individualism bottnade i en fruktan för vad människan kunde åstadkomma som gruppvarelse. Inbördeskrig, grymheter och orättvisor tillhörde människan som del i en tung social struktur som begränsade det goda människan kunde åstadkomma med Guds hjälp. Om det fanns något utöver Gud som var gott, kunde det sökas i individen själv. Mellan Gud och människan var vägen kortast.

Under 1660-talet aktualiserade Locke aristotelismens och thomismens politiska teori och försvarade den resten av sitt liv. Inspirationskällorna var flera. Pufendorf har redan nämnts, men även Bodins, Grotius, Suárez, Seldens, Filmers och Hobbes verk tillhörde Lockes läsning.[25] I essäerna om den naturliga lagen gav Locke få explicita referenser till andra tänkare – en vana han delar med många intellektuella auktoriteter – men forskningen har kunnat belägga hur resonemang och citat har hämtats från andra samtida verk.[26]

Robert Filmer och Locke

Under 1670-talet växte kritiken mot Karl II:s absolutistiska styre. I takt med att konstitutionalisterna vann terräng, ökade behovet att klargöra skillnaderna mellan ett legitimt och ett illegitimt folkstyre. Om man kämpade för parlamentets inflytande låg det nära till hands att se det i analogi med folkviljans uttryck. Det blev viktigt att parlamentet styrde förnuftigt, i det här fallet i enlighet med den naturliga lagen. Ingen politisk inriktning – mer än en begränsad krets av Hobbesanhängare – ifrågasatte den. Oavsett om man var konstitutionalist eller absolutist var det angeläget att betyga sin tro på att politiken inte syftade till ett särintresse, utan att förverkliga det allmänna goda. Målet var gemensamt, men medlen olika.

De betydelsefulla skillnaderna låg på ett annat plan. Whigs såg ett hot mot parlamentets makt i kungens försök att utse sin egen efterträdare som dessutom var katolik. Kungens täta kontakter med Frankrike väckte också frågan om var makten över utrikespolitiken skulle ligga, hos kung eller parlament? För whigs blev avgörandet en kraftmätning på parlamentets politiska styrka. Självklart var man angelägen att skydda parlamentet mot kungligt envälde. Tories såg frågan ur en annan vinkel. Vad det gällde var att bevara kungens makt. Under 1670-talet gled den allmänna opinionen över till tories förmån.[27] Whigs politik uppfattades som alltför långtgående i sina försök att få kronan under parlamentets kontroll.[28] Stödet sviktade från betydelsefulla delar av borgerligheten.

Med publiceringen av Robert Filmers *Patriarcha* (1680) blev behovet akut för whigs att klargöra sina politiska positioner.[29] Trots att Filmer varit död sedan 1653 bedömdes hans arbeten som så politiskt användbara att de gavs ut i nytryck. På ett slagfärdigt sätt formulerade Filmer de idémässiga stridslinjerna på ett sätt som gick hem hos den allmänna opinionen och drev whigs på reträtten.

Vilka teser hävdade Filmer? Hans huvudargument var tre till antalet. För det första, att det aldrig existerat någon frihet, utan att från tidernas början hade den mänskliga samlevnaden varit hierarkiskt ordnad. Argumenten hämtades från Bibeln. Gud hade givit Adam makten över familjen. Liksom Gud var Adam suverän och oinskränkt härskare över sin fa-

milj. Filmer polemiserade mot såväl Aristoteles som Suárez vilka hävdade att det var en kvalitativ skillnad mellan den patriarkala makten i familjen och det politiska samhället. I motsats till dem hävdade Filmer att det aldrig skett någon maktöverlåtelse från folket i det naturliga samhället till den politiske härskaren. Folklig makt saknade således all legitim grund. Den enda maktöverlåtelse som skett var från Gud till Adam som också var den förste kungen. Därmed var alla kungar, och i direkt analogi med detta alla fäder bemäktigade av Gud att ha makten. Endast inför honom var de ansvariga. Parlamentet kunde inte inskränka denna gudomligt givna makt.[30] Inte heller behövde familjefadern svara inför andra hushållsmedlemmar, möjligen med undantag för sin egen fader. Med gillande citerade Filmer Bodins uppfattning att fadern också bestämde över sina barns liv, en uppfattning som hade stöd i romersk rätt.[31]

Det andra argumentet som Filmer tog upp till granskning är att folkvälden skulle vara en genuin politisk styrelseform.[32] Med en uppsjö av exempel ifrågasätter han Aristoteles, Suárez och även kardinal Bellarmine. Den romerska historien mobiliseras för att belägga att folkvälden är en degenererad styrelseform, blodigare än någon annan styrelsesätt. Med citat från de romerska historieberättarna vill han visa att folket saknar moraliska förutsättningar för att kunna utöva politisk makt. Kortsiktiga, svekfulla, avundsjuka, vidskepliga, fega, egoistiska – inga negativa karaktäriseringar av folket utelämnas för att illustrera folkväldens omöjlighet.[33] Till sist ger Filmer sin version av de två engelska inbördeskrigens uppkomst. I ingetdera av fallen har en tyrannisk kung varit den utlösande orsaken, utan den får i stället sökas i folkviljans politiska agerande.[34] Slutsatsen är att endast suveräna monarkier har Guds och historiens stöd. Som sista punkt diskuterar Filmer i vilken grad de positiva lagarna kan ändra den naturliga lagen som han menar ger obetingat stöd för den enväldige monarken. Svaren är givet. Kungen kom före lagen och är följaktligen den suveräna lagstiftaren.[35]

Filmers *Patriarcha* är en lättfattlig och populär framställning av argumenten för kungens envälde. Behandlingen hämtar exempel från vardagslivet.[36] En tjänare ställs inför situationen att han förbjuds av sin husbonde att gå i kyrkan. Filmer förespråkar att tjänaren ska lyda sin herre. Det finns en naturlig och gudomlig ordning som entydigt uttrycker att det suveräna

kungadömet är den enda legitima styrelseformen. Den motsvaras av familjens patriarkala organisation. Att ifrågasätta kungens enväldiga makt blir detsamma som att ifrågasätta varje familjefaders makt över sin familj.[37] På ett skickligt sätt görs frågan om kungens envälde till en fråga som berör varje engelsk mans vardag. I samtiden framstod det som en horribel tanke att avsäga sig makten till tjänarna, hustrun eller barnen. Lika orimligt var att kräva kungens maktavsägelse. Så framställd blev frågan om kungens makt en fråga om världens naturliga och gudomliga ordning. Den lilla världens ordning var en del i ett mycket större sammanhang. Filmers användbarhet låg i detta; att han så tydligt klargjorde hur politiska och moraliska ställningstaganden var förenade i en sammanhängande världsbild.

Lockes svar till Filmer publicerades inte förrän åtta år senare. Kanske var det av omsorg om sin egen person som Locke beslöt att inte ge ut något svar. 1683 avrättades Algernon Sidney och Lord Russell för delaktighet i en komplott mot kungen, "The Rye House Plot", och Locke tvingades i landsflykt.[38] Från dessa år daterar sig flera betydelsefulla avsnitt i det som senare blev *Two Treatises* och gavs ut först 1689.[39]

De principiella svar som Locke bemöter Filmer med hade lika stor aktualitet nästan ett decennium senare. Den naturliga lagens existens är en självklarhet, liksom Guds förnuftiga vilja. Ett genomgående argument är att den naturliga lagen skyddar individens rättigheter, och det antagandet står i motsats till Filmers auktoritära påståenden. *Two Treatises* avvisar kraftfullt att folkets inflytande enbart skulle vara en yttre politisk ordning. Mot Filmer hävdar Locke att det finns en *moralisk ordning* med stöd i den naturliga lagen. Samtidigt med att *Two Treatises* började skrivas inleds också ett annat projekt, det som blev *An Essay Concerning Human Understanding*. Tillsammans bildar dessa två verk ett gemensamt projekt. De visar på nödvändigheten av en moralisk ordning och dessutom att moralen har ett empiriskt fundament. Lika lite som *Essay* utgör ett argument mot Guds existens är den ett inlägg mot idén om den naturliga ordningen. Snarare vill den utreda förnuftet och ge det ett annat innehåll.

Sannolik säkerhet

Sedan antiken hade filosofin betraktats som en särskild kunskapsform som representerade sanning i högre grad än den flyktiga och tillfälliga sinneskunskapen. Övertygelsen om sanningens existens fanns representerad bland de olika religiösa grupperna i 1600-talets England. Emellertid rymde den föreställningen en maktaspekt som blivit uppenbar genom religionskrigen. Anspråken på att företräda den rätta religionen förlänades auktoritet genom att man hävdade att det var Guds egen vilja som uttrycktes i rörelsens dogmer. Men om två olika religiösa riktningar försvarade sin sanning med samma argument, hur bedömde man vem som hade rätt? I England ansåg de flesta religiösa grupperna – från anglikaner och puritaner till katoliker – att de stod närmast Gud.

För samtiden var det uppenbart att denna traditionella kunskapsuppfattning fungerade som en legitimering för olika politiska och religiösa grupper att driva krigen vidare.[40] Inom politiken användes argumenten om den naturliga ordningen och människans förnuft som ett rättfärdigande av olika gruppers kamp om makten. Monarkister och olika radikala grupper som "dissenters" och puritaner gjorde anspråk på sanningen.[41] Skepticismen erbjöd en utväg när det inte gick att avgöra vad som var sanning utifrån de traditionella kunskapskriterierna. Kring sekelmitten hade den teleologiska kunskapsuppfattningen kritiserats av bland annat Thomas Hobbes, Walter Charleston, Nathanel Culwervel och Samuel Parker.[42] En del av denna kritik hämtade sina argument från den kontinentala skepticismen som dock inte fick riktigt fäste på den brittiska ön. Av fransmännen var Pierre Gassendi en av Lockes främsta inspirationskällor. Gassendi blev känd genom sin utförliga kritik av Lord Herbert av Cherburys (1583–1648) försvar av det teleologiska sanningsbegreppet.[43]

Det absoluta sanningsbegreppet hade en vältalig kritiker redan i Francis Bacon. I *The Advancement of Learning* (1605) attackerade han skolastiken och föreslog att en ny filosofi skulle bygga på empiriskt verifierbara kategorier. Målet var fortfarande det traditionella, att finna de eviga metafysiska principerna eller tingens former. Men Bacon formulerade en vision av en ny och bättre filosofi på grundval av sinnesiakttagelser som blev betydelse-

full för framtiden. När Royal Society bildades 1660 utgjorde Bacons empirism en viktig inspirationskälla. Utgångspunkten för de nya naturforskarna var att empiriska fakta var oundgängliga för att få ny kunskap om naturen. Men snart blev männen i Royal Society medvetna om svårigheterna i att använda sinnesdata. Det behövdes kriterier för att värdera sinnenas pålitlighet och vittnenas trovärdighet. Nästa steg var inte heller oproblematiskt. Hur skulle olika data klassificeras och hur skulle de tolkas? Den sista frågan pekade mot det största problemet: hur skulle förklaringar och generaliseringar kunna genereras från insamlade fakta? Tidigare hade användningen av empiriska fakta utgjort en skarp gränslinje mellan å ena sidan filosofin och de universella dimensionerna av varat oberoende av sinneserfarenheten, och å andra sidan kunskapsområden som retorik, juridik och historia vilka kännetecknades av sin praktiska användning.

Till de två skilda kunskapsområdena svarade också två olika vishetsbegrepp. Målet för den teoretiska filosofin var den högsta visheten "scientia", medan retorik, historia och juridik enbart kundes aspirera på en praktisk vishet "prudentia". Skillnaden låg i graden av sanning och säkerhet. Enbart den teoretiska filosofin kunde göra anspråk på sanning. Övrig kunskap uppvisade en skiftande grad av säkerhet, den utgjorde en lägre form som stod närmare attityder och åsikter än vetenskap. De praktiska kunskapsområdena som förlitade sig på erfarenheten hade av tradition inte gjort anspråk på att representera sanningen. Om sådana anspråk skulle ha formulerats hade det inneburit ett ifrågasättande av filosofins indelning av kunskapen i olika nivåer av säkerhet. Viktigt att minnas är att den traditionella filosofins principer inte ansågs representera någon form av faktisk verklighet med motsvarighet i de synliga fenomenen. När filosoferna teoretiserade över hur universum var uppbyggt hade de inte anspråk på att presentera en sann fysisk beskrivning. Kopernicus heliocentriska teori ansågs under 1500-talet vara en teoretisk och filosofisk teori, inte en empirisk framställning av universum.

Sinneserfarenhetens intåg i naturfilosofin under 1600-talet bröt isär denna traditionella uppdelning.[44] Om det fanns naturliga lagar, om tingen hade en andlig substans, borde det manifesteras i fakta. Men de uppenbara svårigheterna att empiriskt bevisa substansernas existens ledde till att sö-

kandet efter orsaker blev en tvivelaktig aktivitet i kretsen kring Royal Society. I första hand gällde att samla in fakta och sammanställa dessa till rimliga generaliseringar. Därmed blev det tveksamt att hävda att den teoretiska filosofin representerade sanningen. Kraven på filosofin kunde inte vara mindre än på andra kunskapsområden. Inom naturfilosofin var denna utveckling särskilt märkbar. Det fanns också en växande medvetenhet om naturens komplexitet som ledde till ett ifrågasättande av det lämpliga i att presentera denna mångfald i matematiska formler. Här betonades ett drag hos naturfilosofin som traditionellt hade framhävts hos de humanistiska kunskapsområdena. Variationen trotsade de matematiska formlernas enkelhet. Inte heller var det relevant att kräva samma grad av sanning som inom den logiskt uppbyggda matematiken. Färgerna i fysiken och lyckan i etiken delade egenskapen att vara alltför komplexa för att kunna framställas i formler.[45]

Naturfilosofins empiriska orientering ledde till en växande klyfta till den teoretiska filosofin och ett närmande till ämnen som historia och juridik med erfarenhet av osäkra källor och bevisvärdering. I sin bok *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England* hävdar Barbara Shapiro att klyftan mellan vad som idag kallas humaniora och naturvetenskap var betydande under den tidiga renässansen men att den minskade med framväxten av den nya naturfilosofin.[46] Genom empirismen skapades en gemensam vetenskapsteoretisk grund för naturfilosofi, historia, retorik och juridik. Filosoferna övergav inte logikens beviskedjor men visade ett nytt intresse för erfarenhetskunskapen, något som kom till uttryck i Lockes *Essay*. För historikernas del ledde detta till en betoning i texten på det empiriskt verifierbara, inte det retoriskt gångbara.[47] Den tidigare dualistiska uppdelningen mellan å ena sidan den teoretiska filosofin som logiskt sann och bevisbar kunskap och å andra sidan historia som minnes- och sinneskunskap ersattes av en mer komplex indelning i flera olika nivåer.[48]

Vägen dit gick genom ett omfattande teoretiskt arbete med bidrag från många av tidens ledande intellektuella. Robert Boyle, Robert Hooke och Thomas Sprat, för att nämna några av de ledande männen kring Royal Society, insåg snart svårigheterna i att använda erfarenhetsmaterial. Absolut säker kunskap framstod som en vision, visserligen värd att sträva emot,

men knappast ett realiserbart mål. En viktig fråga blev att finna kriterier för hur det empiriska materialet skulle värderas. Kring 1670 utgavs flera betydande arbeten av personkretsen kring Royal Society som diskuterade problemen i att använda iakttagelser och empiriskt insamlat material. En representativ indelning föreslogs av Robert Boyle i metafysisk och moralisk säkerhet.[49] Säkerheten definierades utifrån graden av samtycke. Metafysisk säkerhet innebar att samtycket var ofrånkomligt. Utsagan kunde logiskt bevisas. Kategorin moralisk säkerhet utgick från vittnets eller rapportörens trovärdighet, vilket i sin tur speglade den nya naturfilosofins beroende av iakttagelser. Om en pålitlig och förnuftig person inte förmådde presentera någon invändning eller tvivel på fenomenets existens eller experimentets resultat förelåg en moralisk säkerhet. För dess trovärdighet blev åskådarens personlighet av avgörande betydelse.[50] Inom naturfilosofin kunde forskaren i de flesta fall enbart räkna med att uppnå moralisk säkerhet. Därmed kom omdömesförmågan att konkurrera med det spekulativa tänkandet om att utgöra den viktigaste intellektuella egenskapen.

Olika typer av kunskap korresponderade till olika nivåer av säkerhet. Men det fanns ytterligare en kategori som användes i de naturfilosofiska sammanhangen – sannolikhet. Mot 1600-talets slut användes begreppet med en skiftande betydelse. I fall där dokumentation eller bevisning saknades avsågs närmast åsikter och attityder. Thomas Sprat reserverade sannolikhetsbegreppet för orsakssamband som inte kunde beläggas med fakta.[51] John Lockes diskussion av sannolikhet i *Essay* skiljer också på sannolikhet och säkerhet.[52] Den förra finns när upplevelsen överensstämmer med vår egen och andras erfarenhet. Väl medveten om att den kan vara felaktig föreslår Locke en omfattande kontroll på flera punkter för att öka säkerheten i sannolikheten.[53]

De olika nivåerna av kunskap resulterade i en smidig och tänjbar kunskapsstandard. Ibland närmade sig resultaten matematisk säkerhet, men ofta fick man nöja sig med sannolik säkerhet. Den kunde visserligen höjas genom forskarlagets gemensamma ansträngning och överskrida den ensamma forskarens resultat.

Sannolikhetskriteriet hade således en mångsidig användning, kanske främst i bedömningen av orsaksförklaringar till de iakttagna fenomenen.

På den ena delen av skalan befann sig de rent spekulativa teorierna som byggde på logisk koherens, och på den andra delen teorier som var förankrade i empiriska iakttagelser. De senare kom att i växande utsträckning betraktas som de bästa teorierna. Shapiro påpekar att skepticismen av kontinentalt slag inte fick fotfäste i England, men den bidrog till att öka medvetenheten om svårigheterna i att använda sinnesdata.[54] Även om tilltron till sinnena var nödvändig för de experimentella naturforskarna insåg man också begränsningarna. Förnuftet behövdes för att organisera och utvärdera sinnesdata. Emellertid var det ett förnuft med praktiska och logiska principer som utmärkande drag.

John Locke var nära vän till flera medlemmar i Royal Society, och från 1668 aktiv medlem. I *Essay* summerades resonemangen om skilda kunskapstyper och deras status. Liksom många av tidens intellektuella fann Locke ingen klar gräns mellan säker och sannolik kunskap. Den mesta kunskapen, inklusive vardagskunskapen, nådde bara upp till sannolikhet. Kemi, biologi och fysik hörde också hit. Övergångarna var gradvisa processer som innebar svårigheter att ange exakta kriterier på den ena eller andra formen. Begränsade områden som logik och matematik kunde göra anspråk på säkerhet. I praktiken var den mesta kunskapen osäker. En av Lockes prestationer som skilde ut honom från de övriga naturforskarna var att han försökte utsträcka diskussionen ytterligare till en av tidens mest brännande frågor: den om moralens grund och säkerhet.

5

De dubbla strategierna

I FÖRSTA KAPITLET TILL *Essay Concerning Human Understanding* redogör John Locke för sitt syfte. Han vill utforska det mänskliga förståndets kapacitet och gränser. Hur mycket kan vi veta och med vilken säkerhet kan kunskapen uppnås? Syftet är att känna våra begränsningar, att vara belåten och inte sträva i fåfänglighet till det ouppnåeliga. För gränserna finns, utmärkta av Gud som också skapat dem. Han, vår skapare, har gett oss människor de förmågor som behövs för att leva ett tillfredsställande liv. Ljuset skiner tillräckligt klart inuti oss för att uppgifterna ska kunna fullgöras.[1]

Lockes uttalande kan synas förbryllande för den som vant sig vid att se honom som den nyktra förkämpen för en empiristisk kunskapsteori. Lockes projekt var emellertid i grunden strukturerat av hans religiösa världsbild och en utforskning av de villkor som rådde mellan skaparen och skapelsen.[2] Alltifrån de tidiga arbetena om den naturliga lagen till *Two Treatises* och *Essay* strävar han efter se tillvaron som ordnad efter bestämda syften och värden. Med sinnenas hjälp kan människan få kunskap om denna naturliga ordning. Läser vi hans arbeten i ljuset av denna föreställning om tillvaron som en sammanhängande kedja framträder en tänkare som försvarar en fritt viljande människa inom ramarna för Guds skapelse.

Syftet är att visa hur Lockes människosyn präglar hans moralfilosofi och politiska filosofi. Parallellt med att han utforskar den mänskliga kunskapsförmågan – vad vi kan veta och med vilken grad av säkerhet – analyserar han också människans handlingsmotiv. Först analyserar Locke olika kunskapsformer, därefter vilka passiva eller aktiva handlingar som kan följa av dessa former. De passiva handlingarna är olika former av åsikter eller uppfattningar, de aktiva handlingarna är vad människan faktiskt utför. Genom att analysera vad kunskapen består av, kan Locke visa att i stort sett all kun-

skap har en sannolik men inte absolut säkerhet. Det får viktiga konsekvenser för olika områden. Naturfilosofin kan inte göra anspråk på högre grad av säkerhet än moralfilosofin. Ett moraliskt omdöme är lika säkert eller osäkert som en naturvetenskaplig utsaga; graden av säkerhet beror på hur konsekvent omdömet fungerar.

Analysen av kunskapens innehåll och handlingarnas motiv leder till vad som kan kallas Lockes dubbla strategier. Inom vetenskapen är det fullt rimligt att utgå från att det är möjligt att uppskjuta omdömet och efter vederbörlig examination nå fram till en sannolik kunskap. För vetenskapen i mer strikt mening kan ett sannolikhetstänkande ersätta anspråken på absolut kunskap. Utsikterna att det ska ske i verkligheten är också goda. För de intellektuella består den högsta graden av perfektion i förmågan att vara omdömesgill med allt vad det innebär i att värdera bevis och resonemang innan omdömet fälls.[3] Men utanför vetenskapen, i vardagslivet som rymmer många vanemässiga handlingar som dessutom har en moralisk dimension, gäller den andra strategin, nämligen ett förändrat beteende. Människorna styrs av vanor och traditioner, inte av reflektion och omdöme. Det gäller för folk i allmänhet och även för de intellektuellas leverne utanför vetenskapen. I det dagliga livet handlar människan ofta vanemässigt utan att reflektera djupare. Lockes bild av människan visar upp en traditions- och känslostyrd människa med en begränsad rationalitet.

Ovan skisserade bild kan kontrasteras mot standardbilden av Lockes människouppfattning som framhäver det kalkylerande förnuftet eller omdömet som det utmärkande draget. Uppfattningen har varit lätt att förena med den etablerade synen på upplysningen som förnuftets tidsålder. Under senare år har uppfattningen förts fram av Charles Taylor i *Sources of the Self*.[4] Den tolkningen utgår från Lockes analys av medvetandets kapacitet.[5] Då framstår det distanserade omdömet som den styrande faktorn i livet och sannolikhetsresonemangen som praktiskt användbara handlingsråd. Emellertid, det är tveksamt att ge sannolikhetstänkandet samma roll i Lockes analys av de moraliska handlingarna som inom vetenskapen. I *Essay* framhäver Locke tänkandets olika karaktär inom vetenskaperna och i vardagslivet.

På senare tid har Lockes moralfilosofiska resonemang tilldragit sig ökat

intresse från historiker.[6] En pionjär på området var John Dunn som kombinerade en historisk och filosofisk tolkning och inspirerade en rad efterföljare.[7] En av dem är cambridgehistorikern James Tully, som i uppsatsen "Governing conduct" diskuterar sambandet mellan Lockes kunskapsteori och moralfilosofi. Han menar att Locke övergav uppfattningen att omdömet kunde påverkas av sannolika och rationella resonemang och den vägen nå fram till det rimligaste ställningstagandet.[8] De äldsta utkasten till *Essay* innehöll en mer rationalistiskt betonad människosyn, men den ersattes senare av en betoning på uppfostrans och utbildningens roll för att utveckla en förmåga till sannolika ställningstaganden.[9] Vårt omdöme måste skolas att resonera i sannolikheter. På motsvarande sätt ansåg han att det krävdes en instrumentell beteendeträning i form av uppfostran för att skapa moral. I både fallen saknades föreställningar om medfödda idéer om rätt och fel, gott och ont. Vad Tully kallar Lockes straffantagande – att människan styrdes främst av en strävan att undvika olust (uneasiness), inte strävan efter lycka – ledde till att uppfostran betonades. Genom olika straff- och belöningssystem kunde människans vanor reformeras. Idéerna testades på olika sätt, bl. a. i pedagogiska skrifter och reglementen för ett kombinerat fattig- och arbetshus.[10]

Locke formulerade sitt projekt i ett arbete som publicerades först postumt, men ursprungligen skrevs som ett kapitel till *Essay.* Även i *Some thoughts concerning Education* utvecklades motsvarande tankegångar. Därmed skulle Locke ha övergett den ursprungliga uppfattningen – att omdömet utvecklade en medfödd benägenhet för att bedöma och resonera i sannolika termer för att i stället hävda att uppfostran i olika former var nödvändig. Tully menar att den äldre uppfattningen uttrycks i kapitel 20 i bok 4 i *Essay*, medan det nya synsättet finns i kapitel 19, bok 4 som nyskrevs för den fjärde upplagan av *Essay*. Här hade Locke ändrat uppfattning till att betona icke-rationella faktorer som styrande för omdömet och ställningstagandet.[11]

Tullys tolkning av *Essay* bygger på att kapitel 20 läses som en argumentation för ett rationellt sannolikhetsresonemang. En sådan tolkning är emellertid inte invändningsfri: det lika rimligt att hävda att kapitlets slutsatser inte skiljer sig från de övriga kapitlens. I kapitel 20 visar Locke hur många

hinder det finns för att ett balanserat omdöme och ställningstagande ska kunna göra sig gällande i de flesta människors liv. För den vanliga människan är den typen av kunskap svåruppnåelig. Han är fullt upptagen med att ägna sig åt vardagen och att förtjäna sitt levebröd.[12] En handelsman vet lika lite som en packhäst om konsten att bedöma observationers kvalitet. Inte heller kan man förvänta att en allmänt kulturintresserad person har förmågan och intresset att skaffa sig den överblick som krävs för att använda sitt omdöme rätt.[13] Resten av kapitlet ägnas åt att visa på ännu fler orsaker till felaktiga bedömningar. Social prestige, auktoriteter, kärlek och pengars inverkan på omdömet beskrivs i målande exempel.[14] Men det innehåller också allmänna formuleringar som betonar det rationella omdömets inflytande som "a Man, who has weighed them, can scarce refuse his Assent" (en människa, som har vägt dem, kan knappast vägra sitt bifall).[15]

Tully har tolkat dessa passager utifrån de uppfattningar som finns formulerade i de äldre manuskripten. Då uppstår en spänning i *Essay* mellan en tidig Locke som betonade den självkonfirmerande kraften i det rationella tänkandet, och en senare Locke som betonade människans begränsningar och behov av kraftig styrning för att undvika moralisk godtycklighet. Tully väljer att framhäva den senare Locke.

En annan möjlig tolkning är emellertid att Locke har två olika strategier. Den första omfattar vetenskapen i snävare mening, vad Locke kallar spekulativ kunskap, medan den andra strategin gäller områden där praktiska handlingar är vanliga och nödvändiga. I *Essays* sista kapitel skiljer Locke på spekulativ och praktisk kunskap utifrån den grundläggande distinktionen i tanke och handling. För den spekulativa kunskapen är det betydelsefullt med ett reviderat omdöme. Det är medlet att uppnå framsteg i vetenskapen. Locke uttrycker en uppfattning som är gemensam med Hobbes, i det att han ifrågasätter att naturfilosofin kan få den säkerhet som begreppet vetenskap implicerar.[16] Målet för den praktiska kunskapen är annorlunda: att leda till goda handlingar vilka i sin tur leder till ett lyckligt liv.[17] För handlingarnas del visar Locke att omdömet i betydelsen reflektion och eftertanke sällan utövar någon påverkan. De citerade exemplen från kapitel 20 visar att handlingarna sker i de flesta fall utifrån antingen traditionen, ekonomiska, sociala eller känslomässiga hänsyn och mera sällan på grund-

val av de sannolika och logiska resonemang som Locke ser som oundgängliga inom vetenskapen. Här är omdömet det främsta verktyget för att sortera sinnesintrycken med avseende på tillförlitlighet. Övrig kunskap är mer omedelbar, den bygger på att sinnena förförs genom metaforer, homonymer, allusioner och andra retoriska knep. Motsvarande resonemang finns också i de nästkommande kapitlen. I kapitel 21, kort och gott betitlat "Power", behandlar Locke utförligt förhållandet mellan viljan och de tusentals "desires, which custom has made natural to us".[18]

Fördelen med att tillskriva Locke dubbla strategier, en för vetenskapen och en för det vardagliga livet, ligger i att *Essay* och *Two Treatises* kan läsas som ett sammanhållet livsprojekt. Båda handlar om frihet, individens och samhällets frihet. Det tillåter ett viktigt motiv att bli synligt i den europeiska tankehistorien som ofta har dolts i tolkningarna av de stora filosoferna: människan som känslostyrd, irrationell och kortsiktigt handlande. Så har etikens och politikens utmaning sett ut, att skapa ett gott liv trots människans brister.

Den första strategin: ett nytt omdöme

Någon gång under 1660-talet uppstod ett behov hos Locke att pröva den världsbild som han var uppväxt med. Då skrevs de första utkasten till *Essay* liksom ett tiotal essäer om den naturliga lagen.[19] Fanns det en naturlig lag, fanns det en moralisk ordning och vilken var i så fall människornas uppgift i denna? I Lockes uppväxtmiljö hade puritanerna representerat en individualistisk hållning till frågan om tillvarons struktur genom att insistera på att samvetet förmedlade en absolut religiös och moralisk sanning. Samvetet förband således den naturliga moraliska lagen och den enskilda individen. Tanken att samvetet skulle underordnas någon världslig auktoritet avvisades med argumentet att det var suveränt i kraft av att representera Guds vilja och den naturliga lagen. Gud var inuti var och en.[20] Under 1660-talet tog sig denna idé ett tillspetsat uttryck i den puritanska extremrörelse som benämndes "enthusiasm".[21] Anspråken på samvetets suveränitet uppfattades i samtiden som politiskt och religiöst subversivt genom att de etablerade auktoriteterna ifrågasattes. Locke angrep "entusiasterna" under 1660-

talet. Anspråken på att representera den absoluta sanningen provocerade andra religiösa rörelser till att bedriva förföljelse mot dem.[22] Sanningens förhållande till religiösa dogmer och tolkningar fortsatte att vara aktuellt under resten av 1600-talet. För Locke hade uppgörelsen med medfödda moraliska idéer tydliga politiska konsekvenser. Så länge idén om medfödda religiösa och moraliska sanningar var en accepterad föreställning kunde olika sekter göra anspråk på att representera den enda sanningen. Till slut blev det innehavet av makt som avgjorde vad som var rätt. Så sent som år 1700 var problematiken aktuell. I den fjärde upplagan av *Essay* (1700) infogade Locke ett nyskrivet kapitel betitlat "Of Enthusiasm" som byggde på de gamla anteckningarna från 1660-talet.[23]

I *Essay* ägnas den första boken åt att vederlägga uppfattningen att människans förnuft rymmer medfödda idéer. Argument efter argument presenteras mot det naturligt goda förnuftet. Om människan var utrustad med sådana principer borde de vara synligast hos dem som var oförstörda av civilisationen, som barn, idioter, vildar och illitterater:

> Att de allmänna maximer vi talar om ej är kända av barn, idioter och en stor del av mänskligheten har vi redan tillräckligt bevisat. [...] Men det finns också ett ytterligare argument mot att de skulle vara medfödda: Att dessa egenskaper, om de vore medfödda och ursprungliga intryck, *skulle framträda tydligast och renast* hos de personer där vi dock ej finner några spår av dem, Och det utgör enligt min åsikt ett starkt skäl att antaga att de ej är medfödda, eftersom de allra minst är kända för dem hos vilka de, om de vore medfödda, nödvändigtvis skulle ge sig till känna med störst kraft och styrka. Barn, idioter, vildar och olärt folk är nämligen av alla de minst förstörda av vanor eller övertagna åsikter; ej heller har lärdom och utbildning kunnat gjuta deras ursprungliga tankar i nya former. (*Essay*, 1.2.27.)

Lockes uppläggning i den första och andra boken av *Essay* syftar till att visa att de medfödda idéerna i själva verket skapas av uppfostran, utbildning och traditioner. Medvetandets idéer kommer utan undantag från erfarenheten, men de erfarenheter som inträffar i den tidiga barndomen uppfattas som medfödda. När händelsen inträffade hade barnet ingen möjlighet att aktivt reflektera över det skedda. En idé eller händelse som ligger långt tillbaka förlorar sin tids- och rumsdimension. Genom tidig inlärning, upprepning och påverkan från omgivningen kommer ett från början kontroversiellt påstående att få karaktären av medfödd och självevident kunskap.

> [...] om vi betraktar de sätt och steg i vilka detta försiggår, och hur det faktiskt tillgår, att läror utan bättre ursprung än vidskepelsen hos en barnjungfru eller någon gammal gummas auktoritet med tiden och med omgivningens gillande får rang och värdighet av grundsatser för religionen och moralen. [...] Eftersom dessa inpräntas i dem så snart de har fått någon fattningsförmåga och under uppväxten bekräftas, endera genom uttalad anslutning eller tyst samförstånd, av alla de har att göra med; eller åtminstone av personer vilkas vishet, kunskaper och klokhet de lärt sig respektera, och dessa inte tillåter att satserna ifråga omtalas annat än som den säkra grund på vilken deras religion eller seder bygger; får de ett anseende som oemotsägliga, självklara och medfödda sanningar. (*Essay*, 1.3.22.)

Locke kritiserar rationalisterna för uppfattningen att idéerna pressas, stämplas, graveras eller skrivs in i medvetandet av Gud eller naturen före födelsen.[24] Medvetandet är inte en substans som graveras med idéer vid ett enstaka tillfälle. Det rör sig om en process där det tomma medvetandet efter hand fylls med erfarenheter och slutresultatet inte är givet på förhand. Mångfalden av idéer och människornas olikhet ger skiftande utfall. Locke betonar att om medvetandet ska få tillgång till något mer än enkla idéer krävs aktivt arbete. Först när tänkandet kombinerar sinnesintrycken till sammansatta fenomen erhålls kunskap. Här finns en tydlig markering av arbetets betydelse för att få insikt i hur världen är beskaffad. Gud tillhandahåller de krafter som behövs, men det aktiva tankearbetet utför vi själva. I sin politiska teori satte Locke arbetet som den främsta legitima källan till ägandet. På motsvarande sätt betonar han det kognitiva arbetet som en förvärvsprocess. Idéerna förvärvas, förtjänas, erhålls och ägs.[25] Om människan från födelsen har vissa mentala förmögenheter skapas ett kvalificerat intellektuellt medvetande genom kognitivt arbete under resten av livet. Locke karaktäriserar medvetandet i termer av ett rum som möbleras; ett utrymme som fylls med erfarenheter efter hand som arbetet fortskrider.[26]

> Låt oss då anta att medvetandet är vad vi brukar kallar ett oskrivet blad, utan några som helst skrivtecken, utan några idéer: Hur får det då sin utrustning? Varifrån får det den enorma reservoar varmed människans gränslösa och ständigt verksamma föreställningskraft med nästan oändlig omväxling bemålat det? Varifrån får det allt sitt material av förnuft och kunskap? På det svarar jag, med ett enda ord, från *erfarenheten*: på den grundar sig all vår kunskap, och på den går den i sista hand tillbaka. (*Essay*, 2.1.2.)

Lockes uppfattning om medvetandet som ett tomt rum som möbleras med sammansatta idéer sammanfaller med en annan framträdande tankebild hos honom – idén om tillvarons kedja. Med tankens arbete förvärvar medvetandet ett kognitivt innehåll, genom det praktiska handlandet i vardagslivet erhåller medvetandet ett erfarenhetsrelaterat innehåll. I båda fallen är arbetet – antingen det är tankens möda eller konkreta handlingar – sättet att skapa innehåll. Förutsättningarna är givna av Gud, men människan väljer fritt hur hennes resurser ska användas.

> Gud har försett människor med medel och möjligheter att upptäcka, motta och bevara sanningar, alltefter hur de används. Den stora skillnad man påträffar i människors föreställningar beror på deras olika sätt att använda sina färdigheter, i det att somliga (och de är de flesta) accepterar saker i god tro och missbrukar sin kritiska förmåga genom att lättjefullt låta sina sinnen bli slavar under andras diktat och herravälde, i läror som det är deras plikt att noggrant undersöka; och inte blint svälja med obetingad tro. [...] vilka likväl hennes färdigheter, brukade med omsorg, kunnat göra klara och uppenbara för henne. Men detta blott i förbigående, för att visa i hur hög grad *vår kunskap bygger på ett riktigt bruk av de färdigheter naturen har förlänat oss*, och hur föga på den sorts medfödda principer som felaktigt antas existera hos alla människor till deras vägledning. (*Essay*, 1.4.23.)

Lockes uppfattning om erfarenheten som kunskapens källa har inga undantag. Det kognitiva arbetet sammanställer erfarenhetsidéerna till komplexa idéer till vilka moralen räknas. Man kunde tänka sig att de moraliska motiven hade ett annat ursprung. Den traditionella uppfattningen var att de var inlagda av Gud. Locke är konsekvent på den punkten. De moraliska motiven är resultatet av en mängd sinnesintryck kombinerade till en komplex idé. Det innebär att det inte finns något universellt mänskligt motiv för moraliskt beteende. Motiven varierar för de moraliska handlingarna på samma sätt som för övriga mänskliga handlingar. I de flesta kulturer betraktas löften som bindande, men motiven för att hålla dem skiftar.[27] För Locke innebär det att förmågan att hålla löften är given av Gud till människan. Hon kan välja att använda förmågan eller inte, och fritt formulera motivet till handlingen. Just friheten avspeglas i de varierande motiven till moraliska handlingar som förekommit. De kristna, hobbisterna, samt de hedniska filosoferna anger olika svar på frågan varför löften ska hållas. Med Lockes ord:

> Att människor bör hålla ingångna överenskommelser är förvisso en stor och oförneklig regel på moralens område. Dock: frågar man en kristen, som ju har blicken riktad mot lycka eller olycka i ett annat liv, varför en människa bör hålla ord, kommer han att ge detta som skäl: därför att Gud, som bestämmer över evigt liv och död, kräver det av oss. Men frågar man en hobbist, kommer han att svara: Därför att allmänheten kräver det, och att Leviathan kommer att straffa dig om du inte gör det. Och om någon av de gamla hedniska filosoferna hade blivit tillfrågad skulle han ha svarat: Därför att det vore ohederligt, under människans värdighet och stridande mot dygden, den mänskliga naturens högsta fullkomning, att inte göra det. Ur detta härflyter naturligt de stora åsiktsskillnader ifråga om moralregler som man finner mellan människor, alltefter de skilda sorters lycka de föreställer sig eller uppställer för sig: vilket ju inte skulle vara fallet om praktiska principer vore medfödda och omedelbart inprägla-de i våra medvetanden av Guds hand. (*Essay*, 1.3.5–6.)

En av de främsta kritikerna av *Essay,* den tyska filosofen Leibniz, menade att Lockes föreställning om religion och moral som inlärda uppfattningar ledde till moralisk relativism. Det goda och sanna blev en godtyckligt vald attityd om det inte motsvarades av en andlig substans.[28] Till Lockes berömda sats "Inget är i intellektet som inte först är i sinnena" tillägger han: "med undantag för intellektet själv".[29] I Leibnizs filosofiska projekt var föreställningarna om substansen med dess kvaliteter ett sant antagande som inte kunde ifrågasättas. Hans mål var att förena den metafysiska filosofin med den nya mekanistiska naturuppfattningen. Moralen var en del av metafysiska världsbilden.[30] 1693 bad Isaac Newton om ursäkt för att han uppfattat Locke som en "hobbist".[31] Lockes egen elev, den tredje earlen av Shaftesbury, skrev i ett brev 1709 att det var Locke som fullbordade vad Hobbes inte lyckades med, att beröva världen dess ordning.[32]

Dylika invändningar mot Lockes uppgörelse med medfödda idéer avspeglar att det under senare delen av 1600-talet i England och på kontinenten fanns företrädare för den traditionella uppfattningen att förnuftet svarade mot de metafysiska aspekterna av varat. Även om sannolikhetsbegreppet hade vunnit insteg och skapat en ny pragmatisk rationalitet inom vetenskapen fanns det företrädare för en traditionell sannings- och kunskapsuppfattning.[33] Inom politiken representerades de av konservativa toryanhängare som stödde sig på Robert Filmers arbeten. Inom vetenskapen insisterade Isaac Newton i Francis Bacons anda på att det fanns naturliga absoluta sanningar som kunde upptäckas genom experiment och in-

duktion. I det sammanhanget ska Newtons berömda yttrande att han inte uppställde några hypoteser placeras. Hypotesbegreppet var knutet till sannolik säkerhet. Newton hävdade att hans resultat var sanna teorier, "scientia" i den äldre betydelsen, inte enbart sannolik kunskap.[34] Samtiden var böjd att hålla med honom. Kunde det inte vara så att Newton själv fått en gudomlig inspiration och upptäckt universums sanna system? Så menade t.ex. Edmund Halley som presenterade *Principia* i Royal Society's skriftserie *Philosophical Transactions*.[35]

För John Locke innebar Newtons resultat en intellektuell prövning.[36] Med matematikens hjälp hade Newton uppnått sanningen, eller kommit så nära som överhuvudtaget var möjligt. Att då argumentera för den mänskliga hjärnans generella oförmåga att finna sanning var ett mindre väl valt tillfälle. Den dubbelhet som innehållet i *Essay* uppvisar kan ha ett samband med de kunskapsteoretiska konsekvenserna av Newtons verk. Från 1689 och fram till Lockes död 1704 var Locke och Newton nära vänner.[37] Inom ramarna för sannolikhetsteorin gjorde Locke en noggrann precisering av hur den mänskliga hjärnan skulle arbeta för att nå så nära som möjligt till resultat som kunde benämnas som sanning.[38] Denna metod gällde för det intellektuella arbetet. För moralens räkning ställde Locke inte upp några kriterier på sannolika bedömningar. De moraliska handlingarna vilade på en annan grund än förmågan att genom logiskt sannolikhetsresonemang uppnå samtycke och enighet. Faktorer som tradition, utbildning och känslor hade större inflytande än logiska resonemang.

Emellertid hade Gud gett ett verktyg till människan som kunde ersätta delar av den förlorade förnuftsrationaliteten, ett förstånd med förmåga till omdöme. Rätt använt var det tillräckligt för livet på jorden.[39] Redan i de tidiga essäerna om den naturliga lagen definierade Locke förnuftet som en omdömesförmåga.[40] Han beskriver vad omdömet är: en förmåga till analytiskt tänkande som skiljer och sammanfogar idéer, utan att låta sig förledas av ytliga och invanda likheter.[41] Omdömet använt på detta sätt står i motsats till vad som ter sig underhållande och roligt för de flesta människor, nämligen användandet av metaforer och allusioner. Det kräver en kvick och livlig tankeförmåga, men inte den uthållighet och konsekvens som kännetecknar det omdömesgilla tänkandet.[42] Trots de uppenbara svårighe-

ter som Locke ser, presenterar han en detaljerad plan för hur ett påstående ska bedömas. Särskilt utförligt behandlas hur uppgifter förmedlade i andra hand ska värderas. Kriterierna är omfattande och sträcker sig från vittnets skolutbildning till hur oförenliga iakttagelser ska bedömas.

> Sannolikhet, som ska utfylla bristen i vår kunskap och leda oss där den inte räcker till, handlar alltså alltid om påståenden om vilka vi inte äger någon visshet, utan blott vissa bevekelsegrunder för att hålla dem för sanna. Dess *grunder* är i korthet dessa *två* som följer: *För det första*, överensstämmelse mellan saken och vår egen kunskap, iakttagelse och erfarenhet. *För det andra*, vittnesbörd av andra, som går i god för sin iakttagelse och erfarenhet. När det gäller vittnesbörd av andra bör hänsyn tas till: 1. Antalet. 2. Redbarheten. 3. Vittnenas skolning. 4. Författarens avsikt, om det är ett vittnesbörd ur en citerad bok. 5. Delarnas inbördes förenlighet och omständigheterna kring relationen. 6. Motsatta vittnesbörd. (*Essay*, 4.15.4.)

Lockes framställning av omdömesförmågan är en ideal modell för en rationell människa som inte förhastar sig, utan delar upp argumenten och väger dem för och emot, innan ett ställningstagande sker. Om människan lärde sig att använda sitt omdöme i stället för att blint förlita sig på auktoriteter skulle världens tillstånd förbättras. Omdömesförmågan beskrivs som ett mänskligt privilegium. Det finns en frihet i att kunna vänta med sitt omdöme och se tiden an. Emellertid är det inte möjligt när livets starka känslor och begär, kärleken, smärtan och ångesten, är närvarande. När de tar medvetandet i besittning är vi inte herrar över oss själva, oavsett intellektuell kapacitet. Likväl ska Gud bedöma vårt handlande som en mild och barmhärtig fader. Med Lockes ord:

> Vilket behov som än bestämmer vårt sökande efter sann lycksalighet, så kommer samma behov med samma kraft att framtvinga ett *uppskjutande*, en *eftertanke* och en rannsakan av vart begär för sig, om månne inte ett tillfredsställande av det skulle hindra vår sanna lycka eller leda bort från den. Detta tycks mig vara ändliga tänkande varelsers stora privilegium, och det är rentav frågan om inte kungsvägen till och den bästa användningen av all den frihet människor har, är i stånd till eller kan dra nytta av, det varav utgången av allt deras handlande beror, just är att de kan hejda sina begär och låta bli att inrikta sin vilja på någon handling förrän de tillbörligen och redligen undersökt det goda eller onda i det [...] Men om någon häftig sinnesrörelse (såsom stundom sker) tar hela vårt medvetande i besittning, som när avgrundslika plågor, någon våldsam *olust*, som av kärlek, vrede eller någon annan häftig lidelse, övermannar oss, hindrar oss att tänka fritt och vi ej längre är nog herrar över våra sinnen för att betänka grundligt och granska opartiskt; då kommer Gud [...] att döma som en mild och barmhärtig fader. (*Essay*, 2.21.52–53.)

Omdömesförmågan var i bästa fall en individuell förmåga till eftertanke som först efter uppfostran och utbildning kunde göra sig gällande mot känslornas makt. Inom vetenskapen var förutsättningarna för reflektion bättre än i vardagslivet. Dock blev resultatet en högre eller lägre grad av sannolikhet; mer sällan eller aldrig absoluta sanningar. Den övertygelsen delade Locke med många av samtidens intellektuella.[43]

Den andra strategin: uppfostran och utbildning

Parallellt med framställningen av det vetenskapliga omdömet diskuterar Locke också hur samtycke uppstår och beslut fattas i vardagslivet. Med drastiska exempel leder han läsaren bort från tron på att förnuftet eller omdömet styr. Hur kan vi tro att någon människa ska följa rådet från en främling att kritiskt granska vad han uppfattar som naturgivna sanningar?[44] Andra drivkrafter än eftertanke styr människans handlande.[45] De främsta drivkrafterna är känslor och begär av skilda slag. De utgör underlaget för mänskligt handlande och beslutsfattande. Medvetandet accepterar att det mesta som förmedlas genom sinnena. Skrönor och vidskepelse får status av sanning om de upprepas tillräckligt ofta och övertygande.[46] Här avviker Locke från den kontinentala traditionens förnuftsbetoning representerad av bland annat Descartes och Mersenne och följer i stället Hobbes och Gassendi.[47]

I det betydelsefulla kapitel 20 i bok 2, "Of Modes of Pleasure and Pain", presenteras vad som brukar kallas Lockes hedonistiska teori.[48] Inspirerad av Gassendi formulerar Locke en teori om det mänskliga handlandet som styrt av lust och olust, inte av eftertanke och reflektion. Detta resonemang gäller även moraliska handlingar. I de tidigare kapitlen av *Essay* hade Locke utförligt argumenterat mot att människan hade någon särskild andlig förmåga till moraliskt handlande. Moraliska handlingar skilde sig i princip inte från vilka andra handlingar som helst. De hade sitt upphov i "sensation or reflection" (sinnesförnimmelser eller reflexioner), och motivet var detsamma: att undvika smärta eller uppnå välbehag.[49] Vilken av dessa två drivkrafter var då mest betydelsefull? Den etablerade uppfattningen var att begäret efter lust var den starkaste drivkraften och Locke intog till en början själv den uppfattningen.[50] Efter hand som arbetet fortsked övergav han

den ursprungliga ståndpunkten. I stället är undvikandet av olust (uneasiness) det primära motivet för mänskligt handlande. Denna strävan är så stark att Locke kallar även olusten ett begär.

> För att återvända till frågan *vad det är som bestämmer viljan i förhållande till våra handlingar,* så är jag vid närmare eftertanke böjd att tro att det inte, såsom allmänt antas, är utsikten till något högre gott: utan en *olust* (och mestadels den starkaste) som en människa upplever vid tillfället. Det är den som efterhand inriktar viljan och ger upphov till de handlingar vi utför. Denna *olust* kan vi kalla, som den också är, *begär;* vilket är en *olust* i medvetandet i avsaknad av något frånvarande gott. All kroppslig smärta av vad slag det vara må, och all sinnesoro, är *olust*: [...] Ty eftersom *begär* inte är annat än en *olust* i avsaknad av något frånvarande gott, så är lusten detta frånvarande goda. [...] Ty frånvaron av något gott är inte alltid en plåga på det vis som närvaron av en plåga är. Och därför kan ett frånvarande gott betraktas och betänkas utan begär. (*Essay,* 2.21.31)

Begäret efter lust finns inte som en självklar drivkraft hos människan. Först om avsaknaden av lust och välbehag ger upphov till en ständigt närvarande olust påverkas handlandet.[51] Locke ger flera exempel.[52] Den fattiga måste uppleva olust av fattigdomen för att sträva efter ett bättre liv. För alkoholisten är olusten som orsakas av saknaden efter alkoholen och dryckeskompanjonerna starkare än det avlägset goda som en bra hälsa och ordnad ekonomi innebär. Omdömet har sin tydliga begränsning i detta; att närvarande objekt påverkar oss mer än avlägsna företeelser.[53] Detta leder till felaktiga omdömen. Tyvärr kan inte ett avlägset gott konkurrera i känslomässig kraft med ett näraliggande ont. Locke säger utan omsvep att vårt omdöme har en svag och inskränkt konstitution.[54]

Således upplever vi fel sorts olust för att kunna handla rationellt. Vad finns att göra åt detta? Locke besvarar frågan genom att peka på hur olust skapas. Den mesta olusten är nödvändig, som exempelvis hunger, törst och trötthet. Utöver detta skapar begären efter makt, rikedom och ära en otillfredställelse som kan karaktäriseras som olust. Och denna typ av olust är förvärvade vanor som "by Fashion, Example and Education have setled in us" (som bruk, förebilder eller uppfostran har befäst hos oss).[55]

I flera andra avsnitt i *Essay* – särskilt i bok 2 – visar Locke hur omdömet och handlandet begränsas av känslor, intressen, social prestige och auktoriteter som försvårar att nya vanor kan skapas.[56] Vilken möjlighet har då människan att styra över sina begär? Kan olust förändras till lust? Locke

svarar ett klart ja på den frågan. I ett fåtal fall sker det genom eftertanke, i de flesta fall genom att etablera nya vanor. Hur man handlar och även tänker är en vaneprocess förvärvad genom uppfostran och utbildning. De traditionsbundna värderingarna är därmed möjliga att förändra.

> Vanor har stark lockelse och ger en så stark dragningskraft av lust och välbefinnande åt det vi vant oss vid att vi inte kan låta bli att göra, eller åtminstone ogärna avstår från, handlingar som genom att vanemässigt utföras har anpassats till oss och därför manar oss att upprepa dem. [...] När modet och allmänna meningen har skapat felaktiga föreställningar, och uppfostran och plägsed dåliga vanor, trängs tingens rätta värden i bakgrunden och människors smak förstörs. Ansträngningar bör göras för att rätta till detta, och motsatta vanor ändrar våra nöjen och kommer oss att fröjdas åt det som är nödvändigt eller gynnsamt för vår lycka. (*Essay*, 2.21.69.)

När Locke förklarar hur det kommer sig att moralen uppfattas som ett medfött normsystem lyfter han fram barndomen som den avgörande perioden i människans liv. I flera exempel visas hur människan i barnaåren vänjs vid vissa föreställningar som senare uppfattas som naturgivna. Beteenden som förmedlats av ammor och mödrar blir till oreflekterade vanor och nästan oåtkomliga för viljan. Hemmets betydelse avlöses av skolutbildningen. Lockes analys av människan som erfarenhetsberoende i fråga om värderingar och kunskap är konsekvent: förnuftet – med begär och omdömesförmåga i skiftande omfattning – förvärvar ett växande inflytande vid tolkningen av sinnesintrycken allteftersom erfarenheterna ökar, sinnesintrycken möter de lagrade idéerna. Omsatt i exempel innebär det att det lilla barnet är mer spontant än en äldre människa. Den senare vet redan vad hon upplever.

De tre lagsystemen och moralen

De olika preferenserna skapade genom bl.a. uppfostran gör det utsiktslöst att försöka finna någon gemensam nämnare för det goda livet. Om det hade de antika filosoferna fört en fruktlös diskussion.[57] Lockes analys av handlingsmotiven framställer moralen som vilken som helst subjektiv handling. Inget skiljer den från andra vanor. Det krävs emellertid något mer för att känslan ska kallas moral. Lockes definition av moralen markerar att den inte bygger på någon teleologisk förmåga hos människan, utan erhåller sin karaktär genom ett yttre tvång.

> *Moraliskt gott och ont* är alltså bara våra frivilliga handlingars överensstämmelse eller icke-överensstämmelse med någon lag, varigenom gott eller ont drabbar oss på grund av lagstiftarens makt och vilja; vilket goda eller onda, fröjd eller plåga, beroende på om vi lyder eller bryter mot den lag som lagstiftaren har fastställt, är vad vi kallar *belöning* och *straff*. (*Essay*, 2.28.5.)

Skillnaden mellan moraliska handlingar och övriga består i att de förra styrs av ett externt lagsystem. En handling är i sig inte god eller ond, utan bestämningen följer av handlingens överensstämmelse med lagstiftarens vilja. Moralens existens är beroende av att det finns sanktionssystem. Hotet om straff skapar en olust som driver människan till att göra vad lagarna kallar gott. Om människan var rationell och omdömesgill, strävade efter lycka och välbehag, skulle moralen inte behöva förlita sig på externa lagsystem. Synpunkten ligger nära Hobbes uppfattning genom att betona moralens artificiella karaktär. I ljuset av den hållningen blir beskyllningarna för "hobbesianism" begripliga. Till moralen räknas även det allmänna tänkesättets olika uttryck.

> De *lagar* människor i allmänhet hänvisar till för att bedöma sina handlingars rättskaffenhet eller felaktighet tycks mig vara dessa tre: 1. Den *gudomliga lagen*. 2. Den *medborgerliga* lagen. 3. *Allmänna meningens* eller det goda *anseendets* lag, om jag så får kalla den. Efter deras förhållande till den första av av dessa bedömer människor sina handlingar som synder eller plikter; efter den andra huruvida de är kriminella eller oskyldiga; och efter den tredje huruvida de är dygder eller laster. (*Essay*, 2.28.7.)

Det första lagsystemet, det gudomliga, är förutsättningen för moralens existens.[58] Ingen kan förneka att Gud existerar, säger Locke. Ytterst är det Gud som skapar moralens bindande kraft genom straffen och belöningarna som styrmedel. Dock, Guds största makt utövas i hans rike. Där skipas rättvisa. Makten att påverka livet på jorden bygger på att människorna överväger den eviga lyckan eller fördömelsen, vilket de långt ifrån alltid gör. Människans frihet att utforma sina villkor är förhållandevis stor. Därför behöver Guds system kompletteras av ett mer näraliggande lagsystem. Det finns i de världsliga lagarna som anger vad som är lagligt och olagligt. Den bindande kraften bakom dessa lagar ges av de rättigheter som det innebär att vara medborgare i ett land: skydd för liv, egendom och frihet, liksom straffen för brott mot dem.

Locke ställer sig frågan hur betydelsefulla kyrka och stat är som moralens väktare. De flesta människor reflekterar inte över de gudomliga straffen och belöningarna innan de agerar, inte heller är risken så stor för att brott ska upptäckas.[59] Snarare är den allmänna opinionen betydelsefull för det moraliskt beteendet. Den bestämmer vad som räknas som berömvärt och dygdigt; och vad som räknas som klandervärt och lastbart. Locke framhåller att även om medborgarna valt att ge upp sin fysiska styrka till staten, har de kvar tanke- och yttrandefriheten. Locke ser "opinion and reputation" (uppfattning och rykte) som den mest betydelsefulla normsättaren i samhällslivet. Få medborgare undkommer grannens omdöme.[60] Och den vägen etableras normer för vad som räknas som dygd och last:

> För även om människor som går samman i politiska samhällen har gett upp hela sin styrka att förfogas över av det allmänna, så att de inte kan utnyttja den mot någon annan medborgare mer än vad landets lag föreskriver, så bevarar de dock förmågan att tycka bra eller illa; att gilla eller ogilla handlingar hos dem de lever bland och umgås med: och det är genom detta gillande och ogillande de bland sig själva etablerar vad de kallar *dygd* och *last*. (*Essay*, 2.28.10.)

Locke tillmäter det tredje lagsystemet, "the law of fashion" (brukets lag) stor betydelse.[61] Om den uppfattningen kombineras med det tidigare resonemanget i *Essay* kan två vägar till ett bättre liv för människan skisseras. Den ena vägen är att med hjälp av utbildning lära sig att bedöma argument och granska bevis för att uppnå sannolik säkerhet.[62] Som individ kan man påverka och styra utvecklingen av de enkla idéerna till komplexa idéer genom utbildning och uppfostran. De komplexa idéerna har ett oändligt antal kombinationsmöjligheter. Emellertid har denna frihet sin tydliga begränsning genom att främst vara en inre andlig frihet. Friheten att avgöra vad som finns tillgängligt som sinnesintryck, som material för medvetandet, finns på ett annat verklighetsplan. För att få inflytande över den allmänna opinionen krävs politisk makt.

I *Essay* står individen i centrum, och politiken finns i bakgrunden som ett stabiliserande system: "The Law of Politick Societies" (lagen för politiska samhällen). Locke hyste ingen stark tilltro till politikens möjligheter, snarare framstod han som en skeptiker ifråga om de politiska institutionernas förmåga att förverkliga rättvisa. Han hade ett livslångt förhållande till

politiken, hans teoretiska arbeten är utarbetade i nära anslutning till ett aktivt politiskt engagemang. *Two Treatises* skrevs under ett tjugotal år, samtidigt med *Essay*. Verken bildar tillsammans en helhet som analyserar människans villkor som individ och medborgare. I nästa kapitel ska vi ser hur Locke analys av människan i *Essay* är förenlig med den fria medborgaren som presenteras i *Two Treatises*.

6

Individualism och politisk filosofi

Metafysisk ordning och frihet

Ur en kritisk synvinkel kan resultatet av Lockes mångåriga arbete med frågan om människans natur karaktäriseras som en framgång för hans politiska motståndare, alltifrån auktoritära monarkister till hobbesianer. Framställningen av moralens uppkomst i *Essay* formades till en grundlig uppgörelse med idén att människan rymde en medfödd moralisk disposition. Det fanns inte ens någon särskild grupp av handlingar som kunde kallas moraliska med utgångspunkt i motivet. Lust och olust var de dominerande mänskliga drivkrafterna. De politiska implikationerna av denna människosyn pekade närmast i auktoritär riktning. Flertalet människor saknade den omdömesförmåga som behövdes för att besluta och handla i enlighet med det gemensamma bästa. Ett fåtal individer kunde överskrida det bristande förnuftet genom att använda sannolikhetsmetoden för att fatta rationella beslut. Så kunde Locke tolkas: men frågan är emellertid om det var hans avsikt. Han hade visat att den naturliga lagen sällan hade inflytande över de mänskliga handlingarna. Likväl fanns den, och människan hade att fritt välja att bejaka eller negligera den metafysiska ordningen. Människans begränsningar blev ett argument för att frihet var den enda möjliga politiska strategin.

Om Locke tolkas så – med friheten i centrum – tonas kontrasterna mellan *Essay* och *Two Treatises* ner. Den attitydstyrda och begränsade mänskliga naturen i *Essay* blir förenlig med den frihetsälskande och moraliska människan i *Two Treatises* som har förmågan att avgöra när ett politiskt styrelseskick förfaller till förtryck och despoti. Mot Filmers teser att människan på grund av sin natur lever bäst i absolutistiska styrelseskick försvarar Locke människans frihet. Hon är född fri, och friheten fulländas i sam-

hället. Inget styrelseskick har rätten att behandla sina medborgare godtyckligt. Om den sviker sina åtaganden är det legitimt för medborgarna att revoltera och återta sin ursprungliga frihet.[1]

I tidigare forskning framhävdes *Essays* uppgörelse med den naturliga lagen som moralens metafysiska fundament, och skillnaderna gentemot *Two Treatises* blev påtagliga. I *Two Treatises* existerar den naturliga lagen som en normativ grund för människans frihet och jämlikhet.[2] Emellertid har "natural law"-paradigmet i nyare forskning kompletterats med andra forskningsperspektiv och därmed har tidigare centrala problem fått en annan inramning. Vissa aspekter har helt enkelt kommit i bakgrunden, till och med förlorat sin status av problem.[3]

Från att tidigare i första hand ha framställts som en företrädare för de universalistiska tendenserna i den politiska teorin med fokus på idéerna om jämlikhet, maktfördelning, rättvisa, politisk representation och legitimitet, har Locke under senare år också placerats i sin historiska kontext. Det har inneburit att det sena 1600-talets värdeskala framträtt i en annan dager och särskilt att religionens betydelse har uppmärksammats. Ifall man tar hänsyn till det starkt betonade religiösa intresset hos Locke framträder andra dimensioner som i sin tur påverkar tolkningen av hans människosyn och samhällssyn. I flera avseenden är han mindre modern och mer metafysiker än vad den vedertagna uppfattningen gör gällande.

Ett framträdande drag i den nyare historieskrivningen är att den politiska tänkarens avsikt har fått utgöra en teoretisk och metodisk infallsvinkel till verket.[4] Begreppet avsikt är också användbart för att beskriva sambandet mellan *Essay* och *Two Treatises*. Utifrån Lockes avsikt kan en gemensam frågeställning för verken formuleras som tar hänsyn till de svårigheter som verkens olika karaktär utgör. Flera tolkningsproblem löser sig då.

I *Essay* är moralens karaktär i centrum för det kunskapsteoretiska intresset. Den moraliska problematiken har en fortsättning i *Two Treatises*. Lockes analys och upplösning av den traditionella essensialistiska moraluppfattningen används i *Two Treatises* som argument för att politikens främsta uppgift är att skydda de rättigheter som individerna samtyckt till att överlåta.[5] Politiken uttrycks i termer av lag och rätt, inte i ont och gott. De moraliska bedömningarna hamnar utanför politikens domän. Det samtida

moraliserandet och politiserandet av de religiösa dogmerna var avskräckande exempel på vad fanatiska övertygelser kunde driva människor till.[6] Samtidigt behåller Locke flera klassiska inslag varav föreställningen om den naturliga lagen är den mest betydelsefulla. Han kombinerar individuell frihet med metafysisk ordning. I det följande ska visas hur denna förändring av den politiska filosofin genomförs.

I en av de tidiga essäerna om den naturliga lagen diskuterar Locke ingående egenintressets relation till den naturliga lagen. En tolkning är att se egenintresset som en kvalitativ egenskap som leder till individuell lycka och välgång.[7] Men som Locke påpekar, innebär det att olika värden graderas mot varandra. I god aristotelisk tradition föreslår han i stället att dygderna förstärker varandras kvalitet: furstens frikostighet minskar inte undersåtarnas generositet.[8] Locke argumenterar mot att individens begär skulle definiera innehållet i den naturliga lagen.[9] Människorna har trots allt förmågan att förverkliga den naturliga lagen, vilket förmågan att hålla löften visar. Löften eller förtroende är en förutsättning för att samhället ska existera, de utgör "the bond of society". Han avslutar med att måla upp ett avskräckande scenario av hur livet skulle te sig om förtroende inte fanns.

> Livets förpliktelser strider inte mot varandra och ställer heller inte människor mot varandra – en slutsats som, i ett andra steg, nödvändigt följer ur det tidigare antagandet, för enligt detta lever, som det heter, människorna av naturen i ett krigstillstånd; på så vis avskaffas allt samhälle och allt förtroende, som är samhällets murbruk. För vilka skäl kan finnas för att hålla löften, vilken garanti för samhället, vilket gemensamt liv emellan människor, om jämlikhet och rättvisa är samma sak som nytta? Vad kan ett mänskligt umgänge väl bli annat än lurendrejeri, våld, hat, rån, mord och liknande, om var och en ej bara får utan är tvungen att tillskansa sig från någon annan vad denne i sin tur blir nödsakad att låsa in? (*Essays on the Law of Nature*, s. 213.)

I *Two Treatises* förtydligas resonemangen ytterligare. För Locke framstod det som angeläget att visa att frihet inte var det samma som anarki som Robert Filmer påstod. Det fanns inga tillstånd som saknade ordning och stod utanför den naturliga lagen. Här är den första punkten där idén om en naturlig ordning spelar en väsentlig roll i *Two Treatises*.[10] Den naturliga och ursprungliga friheten motiverade fortsatt frihet i det politiska samhället. I ytterligare ett avseende spelade föreställningen om en naturlig lag en

väsentlig roll. Om det krävdes ett individuellt samtycke för att inrätta ett politiskt styrelseskick var risken för politisk instabilitet påtaglig. Medborgaren kunde dra tillbaka sitt samtycke när besluten missgynnade henne. I svaret på denna invändning formulerade Locke flera klassiska uttalande om det demokratiska styrelseskickets suveränitet. Även de byggde på en föreställning om att politikens legitimitet låg i att förverkliga en lagmässig ordning enligt den naturliga lagen.

Det moraliska naturtillståndet

Ett första syfte med *Two Treatises* är att visa att naturtillståndet inte, som Hobbes och Filmer hade hävdat, är ett anarkistiskt och laglöst tillstånd där begären har fritt spelrum. På de avgörande punkterna stöder sig Locke på den klassiska aristoteliskt-thomistiska traditionen: att världen rymmer en förenad naturlig och gudomlig ordning.[11] Naturtillståndet är inte undantaget från denna ordning; saknas ett politiskt styrelseskick bär varje individ ansvaret för att den naturliga lagen inte kränks. Med dessa utgångspunkter avvisar Locke de filmerska påståendena att frihet skulle vara detsamma som självsvåldig oordning. Ett sådant tillstånd fanns inte, från skapelsens begynnelse är världen lagmässigt ordnad:

> Men även om detta nu är ett *tillstånd av frihet*, så är det inte ett *tillstånd av lössläpthet*; även om människan här har en oinskränkt frihet att förfoga över sin person eller sin egendom, så har hon dock inte frihet att förstöra sig själv eller så mycket som en enda varelse i hennes ägo, såvida inte ett högre ändamål än dess blotta bevarande kräver detta. Naturtillståndet har en naturlig lag som styr det och som tvingar var och en, och förnuftet, som är denna lag, lär alla människor, blott de frågar det till råds, att eftersom alla är jämlika och oberoende ingen bör skada någon annan till liv, hälsa, frihet eller ägodelar. Ty människor är alla produkter av en allsmäktig och oändligt vis skapare [...] och eftersom de utrustats med lika färdigheter och alla delar en naturlig gemenskap, kan man ej anta någon sådan *underordning* bland oss som skulle ge oss rätten att förgöra varandra, som om vi vore gjorda för varandras utnyttjande, så som de lägre varelserna i skapelsen är till för vårt. (*Two Treatises*, 2.6.)

I citatet ovan illustreras två viktiga premisser i Lockes människosyn med rötter i thomismen: att människans rätta natur är att agera förnuftigt och att hon är skapad av Gud. Människan föds in i en existerande metafysisk struktur som också är en kunskapskälla för den som använder sitt förnuft.

Individen bör sträva efter att handla med den naturliga lagen som norm, inte utifrån den egna godtycklig viljan.[12]

Hobbes hade hävdat att den prepolitiska människan var partisk till sin egen fördel, vilket ledde till att makt och styrka ersatte rätt liksom att naturtillståndet blev allas krig mot alla. Enligt Locke finns den naturliga ordningen lika starkt eller svagt närvarande i naturtillståndet som i det politiska samhället. Frihet i naturtillståndet är inte vad Filmer hävdar, okontrollerbar laglöshet. I den positiva lagens frånvaro finns den naturliga lagen.[13] I det politiska samhället tillkommer enligt Locke ytterligare ett lagsystem:

> Frihet är alltså inte vad Sir R.F. säger oss, O.A. 55 [224]: *en frihet för var och en att göra så som honom lyster, att leva så som han behagar och ej vara bunden av några lagar.* Utan människors frihet under en regering är att att leva efter en fastställd regel, gemensam för var och en i detta samhälle och skapad av den lagstiftande makt som upprättats i det; en frihet att följa min egen vilja överallt där regeln inte annorlunda föreskriver; och inte vara underkastad någon annans växlande, oberäkneliga, okända, godtyckliga vilja. Liksom naturens frihet är att inte vara underkastad något annat än naturens lag. (*Two Treatises*, 2.22.)

Ett laglöst tillstånd är en otänkbar föreställning. Det vore formlöshet och strider mot såväl människans som världens natur. Människan skulle vara lämnad ensam i världen att skapa sin egen mening. Frihet i den lockeska betydelsen är att förverkliga den naturliga ordning som varje människa har en medfödd potentiell kapacitet för. Emellertid innebär det inte att förnuftet rymmer en manifest moralisk ordning; den föreställningen utgjorde fokus för Lockes analys i *Essay*. Människan har friheten att inte följa lagarna. Hans uppfattning är att det finns individuell frihet, men metafysisk ordning. Det innebär att frihet inte är laglöshet, vilket Locke framhävde redan i *Essay*. Där presenterades tre olika lagsystem, det gudomliga, den civila lagen samt den allmänna opinionen. I citat nedan återkommer samtliga:

> Ty *lagen* i sitt sanna begrepp är inte så mycket en begränsning som *en styrning av en fri och tänkande agent* i dennes eget intresse, och förskriver inget annat än vad som är till det gemensamma bästa för dem som lyder under denna lag. [...] Så att, hur den än kan slå fel, *lagens syfte* inte är att avskaffa eller begränsa utan *att bevara och utvidga friheten:* ty i alla tillstånd där det finns skapade varelser i stånd till lagstiftning gäller

att där det ej finns någon lag finns ingen frihet. För frihet är att vara fri från tvång och våld från andra, vilket inte kan åvägabringas utan lag. Men frihet är inte, som man säger oss, *frihet för envar att göra så som honom lyster*: (för vem skulle vara fri om han vore underkastad varje annan människas nyck?) (*Two Treatises,* 2.57.)

Lockes uppfattning att frihet kräver lagar står i skarp kontrast till Filmers syn att frihet är att göra vad man vill. I sin analys i *Essay* av hur mänskligt tänkande och handlande formas medgav Locke att begären ofta styrde viljan och att begärens uppfyllande rutinmässigt betraktades som gott. Likväl styrdes i realiteten människans handlande av "uneasiness", en strävan att befrias från olust. En närvarande olust var starkare än ett avlägset gott. I detta låg förklaringen till att människan ofta handlande kortsiktigt och i motsats till sina egna långsiktiga intressen. Denna analys av människans vilja och handlingsmotiv utmynnade i en stillsam slutsats, att de flesta människor följer strömmen när de handlar och varken överväger sanning eller överensstämmelse med lagarna. Av den slutsatsen följde emellertid inte att begären var oföränderliga. Det fanns ett större gott som kunde upptäckas med hjälp av omdömet. Strategin var att uppskjuta handlandet och begrunda de olika alternativen.[14] Om uppfostran, pedagogik och politik förankrades i omdömesgilla överväganden av sannolik säkerhet användes förnuftet i enlighet med Guds avsikt.

James Tully påpekar att Lockes uppfattning innebar en markering gentemot dels skeptikerna som hävdade att inte någon uppfattning kunde bevisas vara sannare än någon annan, dels mot humanisternas synsätt att de moraliska principerna enbart var ett verk av traditionen och därmed kulturellt och historiskt relativa.[15] Det är en viktig iakttagelse som belyser hur betydelsefull föreställningen om en naturlig ordning är för Locke. Den utgör gränsen mot såväl skeptikerna och humanisterna. Förnuftet hade en gudagiven om än sällan utnyttjad möjlighet att finna ut den goda ordningen.

Förmåga att vänta med att tillfredsställa varje enskilt begär är en förutsättning för att uppnå frihet och lycka. Utan viljekontroll är människan ofri under de kortsiktiga begären. Lycka och frihet ställs sida vid sida, och motiveras med människans intellektuella närhet till Gud. Den mänskliga böjelsen att finna ut den snabbaste vägen till njutning möter utsikten till

lycka i att behärska begären. Denna syn på människan finns i *Two Treatises*, men också i *Essay*:

> Gud den allsmäktige själv lyder under nödvändigheten att vara lycklig; och ju mer en tänkande varelse så är, desto närmare står den oändliga fullkomningen och lyckan. [...] vi är utrustade med en förmåga att uppskjuta tillfredsställelsen av varje enskilt begär, hindra det från att ta befäl över vår vilja och driva oss till handling.[...] Eftersom sålunda den tänkande naturens högsta fullkomning ligger i en välbetänkt och ständig strävan efter sann lycka; så är omsorgen om oss själva, så att vi inte förväxlar inbillad med verklig lycka, en nödvändig grundval för vår frihet. (*Essay*, 2.21.50–51.)

Lockes uppfattning – att begären ofta styrde viljan men att det fanns en större lycka som motsvarade verklig frihet – innebär att Filmers påstående om att frihet var detsamma som begärens herravälde tillbakavisades. I praktiken handlade människan ofta kortsiktigt, men detta psykologiska konstaterande kunde inte tänjas till en universell regel. Det fanns en högre metafysisk ordning att sträva mot. Om denna norm inte fanns vore människan fångad i sina begär, utan möjlighet att bli fri. Hon skulle vara sin egen värdeskapare och sitt eget mål:

> En beroende intelligent varelse lyder under makten och ledningen och herraväldet av den som den är beroende av, och måste vara *lyhörd för* de ändamål denna högre varelse har tillmätt den. Om människan vore oberoende skulle hon ej ha annan lag än sin egen vilja, inget annat ändamål än sig själv. Hon skulle vara sin egen gud och tillfredsställelsen av hennes egen vilja det enda måttet och ändamålet för hennes handlande. (*Ethica*, Bodleian, MS. Locke c. 28, fo. 141. Cit. efter Tully, *An approach to political philosophy...*, s. 298.)

Locke artikulerar en uppfattning om frihet som är avlägsen Filmers påstående om frihet som begärstillfredsställelse. Filmers uppfattning står betydligt närmare vår tids syn att frihet är ett individuellt självförverkligande som enbart begränsas av lagens förbud. Allt vad lagarna inte förbjuder är tillåtet. Det kan mot bakgrund av den välkända indelningen i negativ och positiv frihet framstå som förvånande att Filmer, förespråkaren för oinskränkt monarki, företräder det negativa frihetsbegreppet – även om han fördömer det och förespråkar en total lydnadsplikt mot överheten. Av tradition har de liberala klassikerna och därmed Locke betraktats som representanter för det negativa frihetsbegreppet, att lagarnas uppgift är att garantera individens frihet. Den positiva friheten har associerats till den

totalitära traditionen, där staten med hjälp av lagarna reglerar medborgarnas civila liv i detalj.

I en intressant diskussion om Lockes frihetsbegrepp visar James Tully att Lockes användning av frihetsbegreppet överensstämmer till stora delar med vad Isaiah Berlin gett beteckningen positiv frihet.[16] Berlins tes är att friheten i de västliga demokratierna utmärks av negativ frihet som innebär frihet från politiska ingripande i den civila sfären. Tully påpekar att om Locke räknas som en av liberalismens fäder och samtidigt tillskrivs ett positiv frihetsbegrepp är det något som inte stämmer i resonemanget. Berlin "has this part of our intellectual and practical political history the wrong way round" (har fått denna del av vår intellektuella och praktiskt politiska historia om bakfoten).[17] Tullys iakttagelse kan beläggas ytterligare genom ett citat från *Two Treatises* där Locke betonar vikten av ett aktivt medborgarskap utöver den naturliga lagens fordringar. Det är inte tillräckligt att åtnjuta skydd och rättigheter under ett lands lagar – det gör vilken främling som helst – utan medborgarskapet fordrar förutom ett samtycke också ett positivt engagemang.[18] I en annan uppsats driver Tully en liknande diskussion om rättighetsbegreppet. Rättigheterna hos Locke är inte enbart friheter att värna om en privat sfär, utan plikter att bevara mänskligheten såsom den naturliga lagen föreskriver.[19] Lockes variant av den tidiga liberalismen utmärks inte av ett sådant individualistiskt credo som ofta tillskrivs den.

Visionen om ett gott liv

Den andra av Filmers teser var att det saknades motiv att bilda ett politiskt samhälle om människan levde fri och lycklig i naturtillståndet.[20] Varför skulle människan avsvärja sig friheten i utbyte mot den lydnad och underkastelse samhällslivet krävde?[21] Filmers svar var att naturtillståndet aldrig existerat och därmed att människan föddes in i ofriheten. Lockes uppgift blir nu att visa att naturtillståndet verkligen existerat och att det politiska samhället är en naturlig inrättning. Men han har också komplicerat uppgiften – att finna ett motiv – med sin balanserade bild av naturtillståndet, långt från Hobbes kaotiska anarki.

Även här använder sig Locke av föreställningen om en naturlig ordning. Den ger normen för ett liv där var och en har att värna om sig själv.[22] Vilka

skäl finns det då enligt Locke att överge naturtillståndet? Han anger två huvudsakliga skäl. De bygger på människans utvecklingshistoria, från den första spontana föreningen mellan man och kvinna till det medvetet instiftade politiska samhället. Det första argumentet betonar människans medfödda sociala natur och att det första samhället är mellan man och hustru.[23] Han beskriver också nästa steg i samhällsbildandet, hur vänner kommer överens att leva tillsammans för att skydda sig mot yttre angripare. Den bästa av dem utses till kung:

> Eftersom då dessa, som gillat varandra tillräckligt för att förena sig till ett samhälle, får antas ha haft någon inbördes bekantskap och vänskap och ett visst förtroende för varandra, kan de inte ha undgått att hysa större misstänksamhet mot andra än gentemot varandra: och därför bör deras första omsorg och tanke ha varit hur de skulle trygga sig mot yttre övermakt. Det var naturligt för dem att ställa sig underdet styrelseskick som bäst kunde tjäna detta syfte; och att välja den klokaste och modigaste mannen till att leda dem i deras krig, anföra dem mot deras fiender, och i detta främst vara deras härskare. (*Two Treatises,* 2.107.)

Uppkomsten av samhället skildras som en vänskapsgest, den känslomässiga närheten mellan människorna skapar ett behov att leva tillsammans. Vännerna kan också utan svårighet enas om vilken som är den modigaste och klokaste av dem; han blir den självklara ledaren. Perspektivet tangerar beskrivningen av ett lyckligt paradisiskt tillstånd. Det intrycket förstärks ytterligare i nästa paragraf när berättelsen förankras i samtiden. Indianernas och asiaternas levnadssätt anförs som exempel på hur villkoren tedde sig innan befolkningen ökade och den fasta egendomen expanderade.[24] I detta sammanhang ska också det berömda yttrandet "Thus in the beginning all the World was *America*" (i början var alltså hela världen som Amerika) tolkas.[25] Indianernas samhällsskick rymde en universell mänsklig dimension.

Lockes andra argument om fördelarna med det politiska samhället frambesvärjer ett motsatsförhållande mellan å ena sidan ett primitivt tillstånd och å andra sidan ett mer utvecklat samhälle som leder tankarna till Rousseau. Egendomens tillväxt utsätter den spontant utövade rättvisan för påfrestningar. Nu framträder begränsningarna i människans rationella förmåga. Hon tenderar att vara partisk till sin egen och den närmaste kretsens fördel, vilket ger en godtycklig rättviseskipning.[26] Nackdelarna blir en drivkraft till att instifta en regering som utfärdar opartiska lagar. Fördelar-

na i att ge upp friheten framstår som påtagliga. Så uppkommer den lagstiftande och verkställande makten: ursprunget ligger i naturtillståndets brist på konsekvent rättvisa och i att människorna vill förbättra sina livsvillkor genom att införa en formell politisk ordning.

> De olägenheter de då utsätts för, genom ett nyckfullt och ovisst utövande av den makt att bestraffa andras överträdelser som var och en har, kommer dem att söka skydd under styrelsens uppställda lagar och på så vis sträva att bevara sin egendom. Det är detta som kommer var och en att så villigt överlåta sin egen förmåga att bestraffa till att utövas endast av den som av dem därtill utses och enligt regler som gemenskapen, eller de som av den befullmäktigats för detta ändamål, kommer överens om. Och i detta har vi den ursprungliga rätten och uppkomsten av både den lagstiftande och den verkställande makten, liksom av regeringarna och samhällena själva. (*Two Treatises*, 2.127.)

Samtliga dessa argument för det politiska samhällets instiftande betonar att det leder till ökad stabilitet och rättvisa, trots att friheten i några avseenden minskar. Filmers påstående att begärens herravälde råder i naturtillståndet tillbakavisas genom utförliga historiska exempel där de första samhällenas moraliska ordning lyfts fram. Utvecklingens drivkraft är visionen om ett lyckligare liv. Politiken är ett mandat från individerna att understödja denna gemensamma strävan.

Den nödvändiga förtroendet

En av Lockes mest välkända politiska övertygelser är att den politiska maktens legitimitet har sin grund i medborgarnas samtycke.[27] På så vis kom den första politiska styrelsen till, vilket i vissa fall kan bestyrkas med skriftliga källor.[28] Den politiska makten överlåts av individuella samhällsmedlemmar till den utsedda representationen. Villkoren för maktinnehavet definieras noga av Locke: det vilar på monark och parlament att utföra de anförtrodda uppgifterna, att värna om folket och lagstifta till förmån för allmänintresset. Den politiska representationen är emellertid bunden av normerna i den naturliga lagen. Samtycket mellan makt och medborgare bygger på förtroende för att lagens normer respekteras.[29]

Locke nämner regelbundet begreppet förtroende i flera kapitel, men ägnar det inte någon systematisk analys. Märkligt nog har endast få kommentatorer gett detta förhållande någon uppmärksamhet.[30] Till skillnad

från begrepp som naturtillstånd, samtycke, rättigheter och styrelseskick har förtroendet visserligen en mindre framträdande plats i *Two Treatises*, men dess roll är lika betydelsefull.[31] Faktum är att begreppet är ovanligt väl ägnat att belysa och förbinda de gemensamma inslagen i *Essay* och *Two Treatises*, som ska visas i det följande.[32]

Locke lägger stor vikt vid att politikerna har mandat att stifta lagar till det allmännas bästa. Emellertid är Lockes tillit till lagarna inte oreserverad. Parlamentets förföljelse av religiösa avvikare hade skett med lagarnas hjälp. Algernon Sidney och Lord Russell hade avrättats efter lagliga domslut. Följaktligen kan inte medborgarna uppmanas till att ha odelat förtroende för lagarna, utan det krävs ett aktivt förhållande till deras innehåll och verkställande.[33] Den politiska makten emanerade ur ett förtroende mellan medborgare och utsedda representanter. Denna förtroenderelation upphör inte med att den formella politiken etableras, utan kravet på förtroende spelar en fortsatt betydelsefull roll. Det fanns med före lagarna och det politiska samhället, samt spelar en avgörande roll som kriterium på dess legitimitet.

Vad betyder då förtroende för Locke? I en av de tidiga essäerna gav han förtroendet, "trust", en betydelsefull roll för människans existens.[34] Människans tillvaro vilar på förtroende. Lockes analys i *Essay* hade visat att människans tankeinnehåll kunde härledas från omständigheter utanför henne själv. Även om själva tankeprocessen var individuell, låg det avgörande begränsningar i den tillgängliga miljön. Seder, traditioner, religion och den omgivande kulturen tillhandahöll vad som var möjligt att tänka. Till skillnad från tankefriheten, som Locke tillskrev betydande teoretiska möjligheter, var det praktiska handlingsutrymmet mer begränsat. Individens förmåga att överblicka och förutsäga händelseförlopp byggde i bästa fall på sannolika antaganden och i de flesta fall på inlärda beteenden. Till det kan läggas att den politiska och religiösa turbulensen i England under 1600-talet innebar osäkra och föränderliga livsvillkor. För att medborgarna i denna situation skulle förlita sig på politiska överenskommelser krävdes enligt Locke förtroende. Tilliten till politiken förankrades i en bedömning att de styrande höll sina löften. Denna bedömning byggde i lika hög grad på en känsla som ett renodlat teoretiskt resonemang. De förenades i det rationella ställningstagandet.

Lockes intresse för förtroendets samhällsbetydelse kan spåras tillbaka till en av de opublicerade essäerna från 1660-talet. Här uttrycktes en föreställning om förtroendets samhällskonstituerade roll som återkommer i hela författarskapet; "trust, which is the bond of society" (förtroendet, som är det som förenar samhället).[35]. Lockes användning av förtroende har betydande likheter med det grekiska begreppet *philia* som betecknar tillit och närhet mellan vänner.[36]

Emellertid vidgar han begreppets omfattning till att inbegripa förtroende för organisationer. I stabila och demokratiska samhällen finns just en sådan tillit till systemet. Sparpengarna kan hämtas ut på banken, namnteckningen på kontraktet har en bindande karaktär. I sådana samhällen är det rationellt att ha en formell och abstrakt opersonlig tillit.[37] Locke behåller en förbindelse mellan familjen och det politiska samhällets. Den informella familjegruppens värdesystem överförs till det politiska samhället.[38]

I *Two Treatises* förekommer begreppet förtroende, "trust", i nästan samtliga kapitel. Det tillmäts betydelse i de flesta mänskliga förbindelser, från vänskap till formella kontakter. Förtroende är en universell mänsklig förmåga som finns oavsett samhällsinstitutionernas utvecklingsnivå. Locke ger talrika exempel hämtade från Amerika på att förtroendet finns före medborgarskapet:

> De löften och uppgörelser om byteshandel osv. mellan de två männen på den öde ö som nämns av *Garcilaso de la Vega* i hans historia om *Peru*, eller mellan en *schweizare* och en *indian i Amerikas* skogar, är trots att de lever i ett fullkomligt naturtillstånd bindande för dem i sina inbördes förhållanden. Ty sannfärdighet och ordhållighet tillkommer människor som människor, och inte som medlemmar av ett samhälle. (*Two Treatises*, 2.14.)

Med lagarnas tillkomst institutionaliseras sedan förtroendet och blir grunden för den politiska maktutövningen.[39] Men folket kan återkalla sitt samtycke om förtroendet missbrukas. En passage i *Two Treatises* gör detta klart:

> Även om det i ett etablerat samvälde, som står på egen grund och handlar enligt sin natur, det vill säga för gemenskapens bevarande, ej kan finnas mer än en *högsta makt,* vilken är den *lagstiftande,* till vilken alla andra är och måste vara underordnade [...], så kvarstår dock *hos folket en högsta makt* att avsätta eller *förändra den lagstiftande för-*

> *samlingen* när de finner att den handlar mot det förtroende den givits. Ty all *makt som är given med förtroende* för att uppnå ett ändamål är begränsad till detta ändamål, och när detta *ändamål* uppenbarligen försummas eller motverkas måste *förtroendet* med nödvändighet anses *förverkat* och makten återgå i händerna på dem som gav den, vilka då på nytt kan placera den där de finner gynnsammast för sin säkerhet och trygghet. (*Two Treatises,* 2.149.)

Förtroendets stora betydelse poängteras i samtliga avsnitt om den politiska maktens olika institutioner. Missbrukar exekutiven förtroendet, återgår makten till folket.[40] Samma resonemang upprepas i avsnittet om den exekutiva maktens prerogativ: att agera för det allmännas bästa utan lagens stöd.[41] Om den utövas i enlighet med det givna förtroendet, finns ingen anledning att inskränka befogenheten. I den händelse att prerogativet missbrukas kan medborgarna återkalla den.[42]

Även i det berömda kapitlet om den lagstiftande makten markerar förtroendet den avgörande gränsen mot illegitim politisk makt. Erfarenheterna från parlamentets hårda agerande mot de radikala puritanerna i samband med Monmouthkrisen talade mot att utrusta den lagstiftande makten med obegränsat förtroende. I den händelse befogenheterna överskreds återgick makten till folket. Lockes uppfattning, att varken parlamentet eller exekutiven kunde inneha enväldig makt, utgick från att det stred mot den frihet Gud hade förlänat sin skapelse. De mörka sidorna av människans natur – maktlystnad, fruktan, dårskap och korruption – kunde också iscensättas i parlamentet:

> Närhelst därför den lagstiftande makten överskrider denna grundläggande regel för ett samhälle och endera av maktlystnad, fruktan, dårskap eller korruption *strävar att själv gripa*, eller lägga i händerna på någon annan, en aboslut makt över folkets liv, friheter och egendom, *förverkar* den genom detta löftesbrott den makt som folket har lagt i dess hand [...]. (*Two Treatises*, 2.222.)

Förtroendet har en framträdande position även i *Two Treatises* sista kapitel "Of the Dissolution of Government".[43] Medborgarna kan upplösa styrelseskicket om förtroendet bryts. I ett exempel argumenterar Locke för att kungen under sådana dramatiska omständigheter kan ställas inför rätta. Han hotar samhällets fortbestånd vilket är detsamma som att förklara krig mot medborgarna.[44]

Lockes framställning av förtroendets roll inom politiken tillskriver känslan och erfarenheten stor betydelse. Liksom begären och omdömet kan vara såväl rationella som irrationella rymmer förtroendet båda aspekterna.[45] Utan det vore samhället inte möjligt.[46]

Makt och politisk legitimitet

Filmer hävdade att kravet på folkets samtycke till den politiska makten etablerade ett permanent instabilt tillstånd, utan legitim grund. Med utgångspunkt i synen att människans fria vilja uttryckte egenintresse, menade han att individerna skulle dra tillbaka sitt samtycke när ett politiskt beslut gick emot de egna önskemålen. För Locke gäller det att visa att det frivilliga samtycket ger ett stabilt styrelseskick genom sin representativa förankring. Emellertid, samtyckets funktion är mer fundamentalt än så: utan samtycke saknar den politiska styrelsens legitimitet.[47] Maktens representanter har enbart den makt som den naturliga lagen föreskriver och folket medger, att bevara och värna om det allmänna goda. Därmed förändrar Locke innehållet i den politiska relationen från auktoritär maktutövning till en överenskommelse som bygger på en förtroenderelation. Det finns ingen absolut makt att överlåta, eftersom de moraliska normerna är givna i och med människans existens. Politikens inrättande innebär att dessa normer – "the publick good – " (det allmänna bästa) förankras i en institutionell organisation, av monark och parlament. I en belysande passage heter det:

> Ty ingen kan till någon annan överföra mera makt än han själv äger; och ingen har en absolut godtycklig makt över sig själv, eller över någon annan, att förgöra sitt eget liv eller frånta någon annan hans liv eller egendom. En människa kan inte, såsom här bevisats, underkasta sig själv någon annans godtycke; och eftersom han i naturtillståndet inte har någon godtycklig makt över någon annans liv, frihet eller ägodelar, utan blott så mycket som naturens lag gav honom för bevarandet av sig själv och mänskligheten i övrigt; så är detta allt han överlåter eller kan överlåta på samväldet, och därmed på *den lagstiftande makten*, varför denna aldrig kan äga mer än så. Dess makt är i sin maximala utsträckning begränsad till samhällets allmänna bästa. (*Two Treatises*, 2.135.)

Locke hävdar vidare att om parlamentet eller monarken överskrider sina befogenheter har folket rätt att upplösa den politiska makten. I det sista kapitlet anger Locke under vilka omständigheter samtycket kan återkallas

och politikerna avsättas. Det kan ske om antingen monarken, parlamentet eller båda överskrider samtyckets innehåll och därmed bryter det givna förtroendet. För det första inträffar det om den bedrivna politiken är godtycklig och strider mot folkets mandat. För det andra bryts förtroendet om parlamentet förhindras att sammanträda eller att agera fritt. En tredje möjlighet är att parlamentets sammansättning förändras utan folkets samtycke.[48] Efter att Locke räknat upp de olika fallen tar han upp frågan om politisk stabilitet. Leder det inte till ständig revolter och uppror att lämna politiken i händerna på okunniga och ständiga missnöjda medborgare? Hans svar är ett tveklöst nej. Folk gör inte uppror på grund av ett enstaka politiskt beslut, utan det sker först efter långvarigt maktmissbruk:

> Till det kan kanske sägas, att så okunnigt som folket är, och alltid missnöjt, är det att utsätta styrelseskicket för en säker undergång att grunda det på folkets ombytliga mening och oberäkneliga stämningar; och att inget styre länge kan bestå om folket kan välja en ny lagstiftande församling så fort det blir missnöjt med den gamla. Till detta svarar jag: Tvärtom. Folk överger inte sina gamla former så lätt som några är benägna att påstå. De kan knappast övertalas att åtgärda erkända brister i en styrelseform de vant sig vid. (*Two Treatises*, 2.223.)

Inte heller är revolter eller revolutioner unika för folkstyrelser, utan de kan utbryta i samtliga styrelseformer. Styrelseskick av Guds nåde är inte undantagna, ett faktum som bekräftas av historien och erfarenheten. Ett folk som behandlas illa kommer att vara berett att vid första tillfälle kasta av den tunga bördan Då skyddar inte någon påstådd himmelsk auktorisering:

> För när folket störtas i *elände* och finner sig *utsatt för ett missbruk av godtycklig makt,* då kan ni upphöja deras styresmän till söner av *Jupiter* och låta dem vara heliga och gudomliga, nedstigna från eller auktoriserade av himlen, utge dem för vem eller vad ni vill; samma sak kommer likafullt att hända. *Ett folk, som på det hela taget behandlas illa* och mot rätten, kommer att vara berett att vid första tillfälle kasta av en börda som trycker dem tungt [...] Den måste ha levt en mycket kort tid i världen som inte har upplevt exempel på detta i sin egen tid; och den måste ha läst mycket lite som inte kan nämna exempel på detta i alla styrelseskick i världen. (*Two Treatises,* 2.224.)

Det sista argumentet för rätten att avsätta makten är att det syftar till att försvara och bevara lagarnas auktoritet. Folkets avsikt är skydda det lagstyre som konstituerades i och med samtycket. Lagbrotten innebär att krigstillståndet åter införs:

> För det tredje svarar jag, att *denna lära* om folkets rätt att på nytt säkra sin trygghet genom en ny lagstiftande lagstiftande församling när deras lagstiftare har handlat mot deras förtroende genom att förgripa sig på deras egendom, *är det bästa skyddet mot uppror* och det troligaste medlet att förhindra det. Ty eftersom uppror är en uppresning inte mot personer utan mot en myndighet som enbart grundar sig på regeringens författningar och lagar; så är de, vilka de må vara, som bryter dem med våld och rättfärdigar sin lagöverträdelse med våld, verkligen och bokstavligen *rebeller.* För när människor genom att upprätta medborgerliga styren uteslutit våld och infört lagar för bevarande av egendom, fred och enhet, så är att på nytt tillgripa våld i opposition mot lagarna just att *re-bellare,* det vill säga återinföra krigstillståndet, och de som gör det är bokstavligen rebeller. (*Two Treatises,* 2.226.)

Filmers argument vänds mot honom själv; de sanna rebellerna är i Lockes ögon politikerna som bryter mot lagarna. Svaret vänder sig också till de engelsmän som i den rojalistiska suveräniteten såg ett skydd mot inbördeskrig och anarki. Paragrafen är en appell mot att makten utnyttjar sin överlägsna styrka till beröva medborgarnas deras egendom. Det är ett fundamentalt brott mot samtyckets innehåll.[49] Folkets rätt att försvara sig mot dessa politiska lagbrytare är lika självklar som att inte låta rövare och pirater härja fritt:

> Men om de som säger att det *ger en grund för uppror* menar att det kan leda till inbördeskrig eller inre oro, om man säger folket att det är löst från lydnadsplikten i fall av olagligt övergrepp på deras friheter eller egendom, och har rätt att motsätta sig olagligt övervåld från dem som varit deras domare när dessa mot givet förtroende gör intrång på deras egendom; och att denna lära därför inte bör tillåtas, eftersom den undergräver freden i världen: då kan man med samma argument lika väl säga att hederligt folk inte får motsätta sig rövare eller pirater, eftersom det kan leda till oordning och blodsutgjutelse. [...] Om en hederlig oskyldig människa för fridens skull måste lämna från sig allt han har till den som med våld vill lägga beslag på det, ber jag att man må betänka vad det är för fred, som blott består av våld och plundring och skall bevaras blott till förmån för rövare och förtryckare. (*Two Treatises,* 2.228.)

Lockes beskrivning av hur politikerna blir lagbrytare grundar sig på samtidens behandling av puritanerna, vars egendom plundrades och beslagtogs. Enligt traditionen klassificerades enbart uppgörelser eller styrkemätningar mellan formella politiska institutioner som politiska handlingar, till exempel parlamentet mot kungen, borgarståndet mot adeln etc. Utanför dessa institutioner betraktades folkliga uppror som apolitiska, även om de var moraliskt berättigade. Så framställer de medeltida juristerna upprorens karaktär.[50]

Ett annat belysande exempel är Martin Luthers doktrin om att överheten alltid har rätt. Upproret kan inte ens kan vara moraliskt legitimt.

Vad Locke nu vill göra är att ge politiken en annan legitim grund genom att lägga den politiska makten i medborgarnas samtycke, i stället för hos de formella institutionerna.[51] Medborgarnas handlingar ska betraktas som politiska handlingar, och ersätta den moraliska värdeskalan. Inbördeskriget och de fortsatta förföljelserna mot olika religiösa grupper visade att de existerande lagarna inte skyddade medborgarna. Lockes teori är ägnad att förhindra detta blodiga missbruk av den institutionaliserade politiska makten och det kräver att individernas handlingar politiseras. De politiska rättigheterna finns från skapelsens början i form av den naturliga lagen. Men den kan varken garantera frihet eller ett gott liv åt medborgarna. Maktens legitimitet, enligt Locke, ligger i att förverkliga frihet och skydda egendom åt alla medborgare. Om makten missbrukas bryts förtroendet, styrelsen förlorar sin legitimitet och makten återgår till folket.[52]

Locke, djupt religiös och övertygad om att tillvaron rymde en andlig moralisk struktur, står som upphovsman till Europas mest konsekventa teori om individens frihet. För att försvara individens rätt förändrade han definitionen av vad som hör till politiken. Bakom denna förändring låg en ny filosofisk föreställning om människans natur som framhävde medvetandets enhetliga karaktär. Rationaliteten var ingen självständig förmåga utan en egenskap som fanns hos såväl omdöme som begär. Moralfilosofins mål förenklades och politiserades, om politikerna kränkte medborgarnas rättigheter kunde de avsättas. Friheten blev politikens högsta värde.

DEL 3.

DAVID HUME:
UPPGÖRELSE MED METAFYSIKEN

7

Praktisk filosofi i ett politiskt perspektiv

Inledning

David Hume (1711–1776) kom som tolvåring tillsammans med sin bror till Edinburgh för att läsa vid universitetet. Hans studiegång följde det sedan renässansen förhärskande bildningsidealet: latin, grekiska, retorik, logik, geometri, moralfilosofi, metafysik, och naturfilosofi.[1] Fram till 1708 var en professor ensam ansvarig för att lära ut samtliga ämnen till sina studenter. Systemet hade utsatts för kritik, främst med avseende på brister i undervisningen i naturfilosofi och medicin, och en parlamentskommission hade utsetts för att arbeta ut förslag till ny universitetsorganisation. Grunden i denna skulle vara specialiserade professorer med ämnesansvar. Kommissionens förslag genomfördes av stadsfullmäktige (town council) i Edinburgh som utgjorde universitetets beslutande organ.[2]

Snabbast att förändra tjänster och undervisning var de medicinska och juridiska fakulteterna. Här inrättades ett flertal nya professurer under 1710- och 1720-talet. Även i den filosofiska fakulteten inrättades professurer i "Universal Civil History" och "Rhetoric and Belles Lettres" (allmän samhällshistoria"; "retorik och skönlitteratur").[3] Vid Humes ankomst till Edinburghs universitet 1723 fanns det tre professurer i filosofi, en vardera i moralfilosofi, logik och naturfilosofi. Efter grundexamen förväntades David Hume att läsa juridik, möjligen för att fakulteten bedömdes vara modern och hålla internationell standard. Men bortsett från en kort sejour på några månader i affärslivet hos en köpman i Bristol, kom han att ägna livet åt sitt stora intresse, filosofin.[4] 1734 bosatte sig tjugotreåringen i den berömda jesuitskolan La Fleche som inrättats av Henrik IV där bl.a. Descartes studerat, och började skriva sin första bok, *A Treatise of Human Nature,* som publicerades mellan 1739–1740.

Hur hade Humes intresse för filosofin väckts vid så pass unga år? Och vad mer exakt hade fångat hans intresse? Humes egna uttalanden och brev presenterar en ung man som tidigt visste vad han ville. Det första bevarade brevet är från 1727 till vännen Michael Ramsay i vilket Hume kommenterar sitt pågående skrivande. En passage i detta visar att intresset för den mänskliga naturen fanns, om än bara formulerat på lösa papperslappar:

> Det enda framsteg jag har gjort är att ha dragit upp konturerna, på lösa papperslappar, här en skymt av lidelse, där en redogörelse för ett andligt fenomen, på en annan en korrigering av dessa redogörelser... Du måste ge mig lov att på så vis tala som en filosof; det är ett ämne jag tänker mycket på & kunde tala om dagen i ända. (*Letters of David Hume*, nr 1, s. 9f.)

Humes begåvning kombinerat med en ovanligt livaktig intellektuell miljö brukar lyftas fram som bidragande till detta filosofiska människointresse. Den skotska upplysningen är ett etablerat epokbegrepp för Edinburghs idéliv mellan 1707 och 1776 vilket sammanfaller med inte bara David Humes verksamhetsår, utan även tänkare som Adam Smith (1723–90), Thomas Reid (1710–96), Lord Kames eller Henry Home (1696–1782), John Millar (1735–1801), Lord James Burnett Monboddo (1714–1799), Adam Ferguson (1723–1816) och Francis Hutcheson (1694–1746). Samtliga hade en klassiskt orienterad universitetsutbildning bakom sig. Uppmärksamheten på det skotska idélivet har inneburit att tolkningsutrymmet av Hume har vidgats, från att tidigare nästan enbart ha placerats in i den engelska empirismtraditionen Locke-Berkeley-Hume, till en mer kontextuellt betonad historia. Även om Humes författarskap var unikt så var han inte ensam om att skriva filosofi i Skottland. Den sociala, politiska och intellektuella miljön i de skotska storstäderna stimulerade ett allmänt filosofiskt intresse.

Detta intresse kom till uttryck åren efter unionen med England 1707. I enlighet med unionens avtal flyttades det politiska beslutsfattandet från Edinburgh till London. Skottarna fick 16 representanter av 206 i överhuset och 45 representanter av 568 i underhuset.[5] De maktcentra som fanns kvar, i första hand kyrkan och utbildningsväsendet, övertog anspråken på att representera det skotska folket. Universiteten fick en strategisk kulturskapande roll genom sin traditionella förankring i såväl kyrka som statsmakt.[6] Ett särdrag för det skotska högre utbildningsväsendet var den filosofiska

rationalismens dominerande roll. Förbindelserna mellan universiteten i St. Andrews, Glasgow, Aberdeen, Edinburgh och de nederländska universiteten var livaktiga under hela 1600-talet. Ämnesutbytet gällde främst juridik och filosofi. Det gav de skotska universiteten en annan filosofisk grund än Oxford och Cambridge.[7] Naturrättens förnuftsprinciper kom att utgöra tillsammans med aristotelismen grunden för den moralfilosofiska undervisningen.[8] Med hjälp av förnuftiga resonemang kunde rättvisans sanna natur fixeras.

Liksom i Europas övriga länder var religion och utbildning förenade i ett gemensamt perspektiv. Det fick ett markerat uttryck i naturrätten där de filosofiska teserna prövades mot gudstron.[9] Hos Pufendorf återfinns ett argument som återkommer hos andra naturrättstänkare – att filosofin hade bevisat att Gud var universums skapare på vilket allt existerande beror.[10] Men var detta en förnufts- eller trosprincip? Pufendorf, liksom Grotius, hävdade det förstnämnda. Det påståendet väckte i sin tur frågan om förnuftet på egen hand kunde finna de rättvisa principerna eller var Gud nödvändig? En mer allmän formulering av samma problem var frågan om det var möjligt att vara en god människa utan att också vara kristen. Pufendorfs lösning byggde på tidens filosofiska logik, det måste finnas en yttersta orsak som var Gud. Filosofins teser var ett stöd för religionen.

I Skottland uppkom två skilda religiösa fraktioner inom den presbyterianska kyrkan decennierna efter unionen, evangelikaner och "moderater".[11] Frågan gällde från början hur medlemmarna i de lokala församlingsråden (kirksession) skulle utses. De fungerade i sin tur som elektorer till den skotska kyrkans generalförsamling i Edinburgh. Denna utnämningsordning från 1711 gav stora jordägare ett avgörande inflytande på församlingsrådens sammansättning. De representerades av evangelikanerna, som också fann stöd bland outbildade församlingsmedlemmar. För filosofin hade de inte mycket till övers. Mot förnuftet, betraktat som logiska principer, framhävde evangelikanerna i ortodox calvinistisk anda tron som den enda vägen till Gud. Moderaterna ville däremot ha en ny valordning som gav den bildade medelklassen ökat inflytande. I mer radikal anda betraktades filosofin som ett stöd för kristendomen.

Den ortodoxa uppfattningen uttrycktes offentligt av Thomas Halybur-

ton, professor i teologi i St. Andrews.[12] I sitt stora arbete från 1714, *Natural Religion Insufficient and Revealed necessary to Man's Happiness,* angrep han Hobbes, Locke, Spinoza samt de klassiska grekiska filosoferna i syfte att visa att förnuftsresonemang leder till kätterska satser. Men denna hållning var inte allenarådande. En annan lika övertygad calvinistisk evangelikan, Robert Baille, menade att felaktiga filosofiska argument måste tillbakavisas med korrekta sådana.[13] I båda fallen hade filosofin en central ställning. Den förstärktes ytterligare av de kättarrättegångar som ägde rum mellan 1717 och 1738. Bland de anklagade fanns flera välkända professorer i teologi och moralfilosofi, med Francis Hutcheson som främsta namn. Han anklagades för att hävda att normen för moralisk godhet var lycka för andra samt att kunskapen om det goda föregick kunskapen om Gud.[14] MacIntyre reser frågan hur de akademiska professorerna kunde få en sådan central roll i samhällslivet. Hans svar är inte överraskande för dem som känner hans författarskap; i Skottland fanns en levande moralfilosofisk tradition med rötter i medeltiden.[15] Denna tradition gav de gemensamma ramar som möjliggjorde att problemen kunde formuleras och diskuteras i de offentliga institutionerna, främst universiteten. Liksom inom den medeltida aristotelismen och naturrättstraditionen utgjorde frågan om människans natur en stötesten. Med det moderna Edinburghs framväxt ställdes professorerna inför uppgiften, att uttolka traditionen i förhållande till de pågående samhällsförändringarna. Professorernas kunskap efterfrågades i de nya offentliga mötesplatserna – filosofiskt orienterade herrsocieteter – för den akademiskt utbildade borgerligheten. "The Rankenian club" i Edinburgh blev en sådan mötesplats där Locke och Berkeley diskuterades.[16]

Evangelikaner och moderater bildade en gemensam front mot de jakobinska kungatrogna katolikerna som visserligen främst fanns i högländerna, men som också gjorde sig gällande i den politiska debatten kring unionsåren.[17] Med Andrew Fletcher som talesman ifrågasatte dessa hela unionen som en korrupt statsbildning. Bäst vore att den upplöstes och ersattes av tolv stadsstater förenade i en federation efter antik modell. Antiken utgjorde också normen för religionens plats i samhällslivet vilket innebar att den fick en undanskymd roll. Individens moraliska fostran skulle ske i republikens

politiska liv. Även om förslaget betraktades som utopiskt, innebar det ytterligare ett incitament till att formulera ett politiskt-religiöst alternativ som både beaktade fördelarna med unionen och värnade om traditionerna. Den separatistiska lösningen från Fletchers anhängare utgjorde ett hot mot ett balanserat samhällsklimat. MacIntyre ger universiteten en central roll i att upprätthålla och förnya traditionerna. Särskilt Francis Hutcheson lyfts fram som ett exempel på hur förnyelsen konkret kunde ta sig i uttryck. Inte minst Hutchesons *A System of Moral Philosophy* (1745) talar för MacIntyres framställning. Den inleds med ett kapitel om människans natur, viljan och perceptionerna, fortsätter med att diskutera hur man uppnår ett lyckligt liv och hur det är relaterat till de personliga egenskaperna, för att avslutas med en framställning om politik och medborgarskapets förpliktelser.[18] Även äktenskapet och föräldraskapet får ett beaktansvärt utrymme.

Francis Hutcheson var en intellektuell förebild för den unge Hume. Han kommer hävda att deras filosofier hade gemensamma drag främst i synen på moralen, något som Hutcheson knappast ville medge. För övrigt var deras karriärer olika. Medan Hutcheson tidigt blev en aktad och etablerad akademiker, kom Hume visserligen att bli en uppskattad författare under sin livstid, men utan att hans ursprungliga syfte beaktades, att skapa en filosofi som visade hur den mänskliga naturen – förnuft, känslor, fantasi, minne, moral – konstruerar en begriplig värld som går att leva i. I de tidiga arbetena, främst *Treatise*, försökte Hume visa det med abstrakta resonemang, i de senare genom konkreta historiska exempel. Filosofins förhållande till hans historieskrivning blev aldrig tydligt för samtiden. Lika uppskattade som hans historiska arbeten var, lika missförstådd blev hans filosofi, ett förhållande som existerat in i det sena 1900-talet.

Ett skäl – som Hume var medveten om – var att förstlingsverkets litterära form dolde och förvanskade budskapet. Recensionerna var kritiska och skrev om författarens bristande mognad. Livet igenom kom Hume att ångra den tidiga publiceringen och försökte ersätta *Treatise* med andra verk. Senare forskning har visat att Humes karriär påverkades av de politiska fraktioner som dominerade Edinburghs intellektuella liv.[19] En ung man som önskade göra karriär behövde stöd av mentorer. I annat fall var utsikterna till en offentlig tjänst obefintliga. När Hume sökte professuren vid

Edinburghs universitet och avskrevs som tänkbar innehavare, berodde det mindre på hans påstådda ateism än att han hörde till fel politisk fraktion. De senare tjänsterna som informator och bibliotekarie ordnades av den tredje hertigen av Argyll (Archibald Campell), ledare för de skotska samarbetspolitiken med England.[20]

Det antika arvet

David Hume betraktade sig själv som moralfilosof och historiker. Hans intresseområden omfattade mänskligt handlande i dess vidaste mening, från medvetandets tankestruktur över estetik, ekonomi, juridik, religion till historia och politik. Drygt hälften av hans författarskap hör till vad som idag räknas till historia. Resten utgörs av essäer i olika dagsaktuella ämnen med ett påfallande och återkommande inslag av referenser till antika tänkare. Den berömda *A Treatise of Human Nature* var debuten på ett livslångt författarskap som i fortsättningen renodlade den litterärt-historiska formen. Hume övergav den vetenskapliga framställningen som ännu lockade i *Treatise*, men redan då befann sig i spänning till den essäistiskt narrativa formen. Växlingen mellan dessa olika genrer kan förklara verkets närmast legendariska svårläsbarhet.

Hume skrev sina filosofiska och historiska arbeten i stort sett under samma tidsperiod. Det ambitiösa debutverket *A Treatise of Human Nature* skrevs under åren i Frankrike i slutet av 1730-talet.[21] Det gavs ut anonymt 1739–40 i tre delar och fick i stort sett enbart negativ och begränsad uppmärksamhet.[22] Misslyckandet ledde till att han beslutade att ge ut verket i en annan form. Bok I gavs ut 1748 i genomarbetad form under titeln *Enquiry concerning Human Understanding*. Tre år senare gavs bok III ut under titeln *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Den mellersta boken, "Of the Passions", gavs ut först 1753 och då tillsammans med andra essäer. I sitt fortsatta författarskap skrev Hume huvudsakligen essäer, och ett stort verk om Englands historia. Essäskrivandet hade påbörjats redan före arbetet med *Treatise. Essays Moral, Political, and Literary* kom ut 1741–42, och har med största sannolikhet skrivits i stort sett samtidigt som *Treatise*. 1753 gav Hume ut en volym som han ansåg vara den fullvärdiga

representanten för sitt författarskap, *Essays and Treatises on Several Subjects*. Volymen inkluderade de båda *Enquiries*, *A Dissertation of the Passions*, *The Natural History of Religion*, och *Essays, Moral, Political, and Literary*. Året därpå, 1754, utkom det första bandet av *History of England* och utgivningen av de sex banden pågick till 1762.

Först under de senaste tjugo åren har Humes historiska arbeten beaktats och relaterats till hans filosofi.[23] Han betraktade själv essäskrivandet som en del av sitt filosofiska arbete och drog ingen gräns mellan filosofi och historia. I dag finns det ny forskning som argumenterar för att filosofi och historia utgör ett sammanhängande tankesystem hos Hume, att den historiska framställningsformen tjänade ett djupare syfte: den var en del av hans argument och ställningstagande för vad sann filosofi är. En av de främsta bland dessa forskare är nordamerikanen Donald Livingston som redan 1984 publicerade en väl underbyggd tolkning i *Hume's Philosophy of Common Life*.[24] Enligt Livingston var *Treatise* inte bara en negativ och skeptisk kritik av metafysisk filosofi, utan innehöll också programmet till en positiv filosofi. Humes författarskap kan läsas som en väg från den abstrakta framställningen i *Treatise* till den konkreta tillämpningen i essäerna. Mitt perspektiv på Humes filosofi, att tolka honom som "a philosopher of common life" (en vardagslivets filosof) är inspirerat av Livingstons tolkning. Det gäller även framställningen av Humes teoretiska filosofi. För närvarande finns det ingen tolkning av Hume som resulterar i motsvarande syntes av författarskapet, och integrerar det till en filosofisk helhet. En sådan som föreslås här, ger ett perspektiv på Hume som i första hand en humanist och intresserad av förhållandet mellan vetenskap och humaniora.

Poängen med att betona humanismen ligger i att den bekräftar avhandlingens första tes: att upplysningen rymde en välartikulerad förnuftskritisk strömning som försvarade det moraliska och politiska livets egenart mot naturvetenskap och metafysik. Det leder över till avhandlingens andra tes: att David Hume i enlighet med antikens filosofiuppfattning värnade om den praktiska filosofins egenart. Som få tänkare före honom presenterade han argumenten för att filosofin stod närmare konsten och litteraturen än vetenskapen, något som Livingston inte beaktar tillräckligt noggrant. Han är främst ute efter att markera Humes egenart i förhållande till 1900-talets

filosofi, medan Humes starka beroende av antikens filosofi, främst den aristoteliska synen på rationalitet, lämnas obeaktat. De teman som Livingston lyfter fram hos Hume, moral- och den politiska filosofins värdemässiga förankring i det vanliga livet, kan likväl uttolkas som ett antikt och antikristet drag vilket ger en kontinuitet mellan antiken och upplysningen. Humes filosofiska originalitet och särdrag hade en förankring i en antikt inspirerad idévärld, förmedlad genom en klassisk utbildning. MacIntyres framställning av 1700-talets Edinburgh med en levande aristotelisk tradition styrker detta. Dock, Hume bröt inte med den aristoteliska traditionen, som MacIntyre menar, utan vidareutvecklade den – i kontinuitet med Francis Hutchesons arbeten – och förde detta arv vidare med en betoning på filosofins nödvändiga praktiska förankring.

Även i synen på politiken byggde Hume på en klassisk tradition. Liksom John Locke betonade han politikens egenart och autonomi. Politikens ramar gavs av landets konstitution. Den definierade spelrummet för monarken och parlamentet. En klokt utformad konstitution skyddade medborgarna från godtycklig maktutövning. Politik handlade om rättvisa, maktfördelning och lagstiftning, men inte om moral. Friheten gällde i första hand landet, inte medborgarens individuella möjligheter. Han betonade landets storhet och blomstring som det högsta politiska värdet. Men samtidigt gav en fri konstitution också en betydande frihet för medborgaren att ordna sina angelägenheter. Hume uppmärksammade också kulturens betydelse för ett stabilt styrelseskick. Den goda smaken, bildning, balans och måttlighet, tillskrevs ett avgörande inflytande för att uppnå ett gott samhälle. Hume insisterar på politikens autonomi. Den goda kulturen kan påverka politiken, men den omvända ordningen ligger utanför politikernas fögderi.

Livingston presenterar Hume som en "philosopher of common life". Mot den metafysiska filosofin som förlägger den förnuftiga ordningen utanför människan själv, i en abstrakt princip, ville Hume försvara en filosofi som ser det vanliga livet som sin auktoritet. En god filosofi lär människan hur ett gott liv ska vara inrättat, men kan också förhålla sig kritisk och ifrågasättande. Dess uppgift är både positiv och negativ, att undersöka det vanliga livets strukturer, och att hålla efter verklighetsfrämmande filosofi. Humes syn på den sanna filosofin stödjer sig på hans uppfattning om män-

niskans natur. I *Treatise* – och senare ännu tydligare i *Enquiry concerning Human Understanding* – hävdar Hume att människans inre intellektuella värld är en skapelse av idéer som är narrativt associerade till varandra. Världen är i ontologisk mening begriplig främst som en narrativt strukturerad ordning, som en berättelse.[25] I *Treatise* första bok, "Of the Understanding", framställer Hume sin teori om medvetandet, i syfte att visa att det inte finns någon metafysisk punkt att betrakta världen utifrån. Den sanna filosofen kritiserar livet inifrån dess egna kategorier. Moralfilosofen liksom historikern och litteratören kan finna skälen för "conjunction" och "contiguity" ("sammanträffanden"; "beröring).[26] Den andra boken, "Of the Passions", har samma syfte applicerat på känslorna, och presenterar dem som drivkrafterna bakom mänskligt handlande. Teorin om de olika känslorna som en integrerad del av medvetandet tillämpar Hume sedan i sin analys av moralens uppkomst i tredje boken av *Treatise*. Den goda filosofin är den berättelse som förutom kunskap ger deltagarna distans och reflektionsförmåga.

Filosofen hör hemma i den vanliga världen, men aldrig helt och hållet. Den filosofiska hållningen innebär en respekt för det vanliga livets auktoritet och samtidigt en kritisk hållning till de kategorier som finns i vardagslivet.[27] Betoningen på filosofens deltagandet i vardagslivet är en central punkt i Humes filosofi, något som markeras genom att *Treatise* är skriven i jagform. Det finns ingen metafysisk eller arkimedisk punkt utanför livet självt. Just den uppfattningen utmärker vad Hume kallar "falsk filosofi".[28]

I en originell tolkning av de sista avsnitten i *Treatise* första bok menar Livingston att Hume framställer skillnaden mellan falsk och sann filosofi i formen av ett drama i tre akter.[29] I den första akten presenteras de uppfattningar som det vanliga tänkandet ger upphov till. En kropp är ett stycke materia med vissa kvaliteter som existerar, och det är en meningslös aktivitet att ifrågasätta det.[30] Nästa akt handlar om den antika filosofin och dess sökande efter tingens yttersta orsaker. Här blir den adekvata filosofiska frågan vad som utgör tingens substans.[31] Den har en fortsättning i den moderna filosofin som i sitt sökande hamnat i en verklighetsfrämmande och egenartad beskrivning av tingens natur. Sinnesupplevelserna och förnuftet når till motsatta uppfattningar om tingens natur.[32] Dramats tredje och sista del ägnas den sanna filosofin. Den filosofin bygger på det vanliga

livets perspektiv, men i en reflekterad variant som skiljer sig från det ursprungliga medvetandet som antog identitet mellan iakttagelserna och det sanna varat. Sensmoralen för filosofins del är att den måste bygga på det vanliga livets principer. Hume summerar:

> När vi betraktar detta ämne kan vi iaktta en skala av tre åsikter, som höjer sig över varandra allt eftersom personerna som uttrycker dem når fram till nya grader av förnuft och kunskap. Dessa åsikter är den hos vanligt folk, den hos en falsk och den hos den sanna filosofin; där vi vid en granskning skall finna att den sanna filosofins åsikt kommer närmare vanligt folks uppfattningar än en falsk kunskaps. (*Treatise*, s. 222f.)

Denna tolkning går att förena med det berömda sista avsnitt i första delen av *Treatise* som skildrar vad som händer med filosofen som fångas av metafysiken. Distanserad från det vanliga livet, hamnar han i en skeptisk återvändsgränd. Han blir ett lätt offer för ett melankoliskt avståndstagande eller ett totalt ifrågasättande av det vanliga livet.[33] Det har tolkats som ett filosofiskt normaltillstånd. Skepticismen ingår i de filosofiska livsvillkoren. Till viss del kräver intellektuell verksamhet en förmåga till distans. Men Humes syfte är inte att åskådliggöra filosofens tillstånd med hjälp av personlig inlevelse. Vad han vill visa är hur en filosofi som bygger på för vardagslivet främmande principer förlorar sin verklighetsanknytning och på sikt underminerar grunden för sin egen existens.[34] Om verkligheten som den upplevs genom sinnena presenteras som falsk och förnuftsprincipen som sann, finns till slut ingen verklighet utanför filosofin att kritisera. Filosofen blir fånge i sitt eget medvetande. Lösningen för att komma ur det egenhändigt upprättade fängelset blir att hävda att den metafysiska principen är sann och sinnesiakttagelserna falska. Hume syftar till att illustrera just den situationen, men drar slutsatsen att filosofen måste ut från sitt metafysiska torn och betrakta verkligheten inifrån dess egna principer.[35] Fortsättningen på citatet ovan illustrerar vad som händer när den metafysiska filosofen återvänder till vardagslivet.[36] Spekulationerna bleknar bort och får en verklighetsfrämmande karaktär över sig. Vad filosofin behöver är just ett bidrag från denna jordnära livshållning:

> Jag önskar att vi till våra systemgrundare kunde förmedla en del av denna grova jordnära blandning, som en ingrediens som de ofta står i trängande behov av, och som kunde verka svalkande på de eldfängda partiklar de är sammansatta av. (*Treatise*, s. 272.)

Humes uppfattning, att filosofin ska ha det vanliga livet som sin auktoritet, byggde på ett omdöme om den moderna filosofins utveckling. Efter reformationen hade filosofin enligt Hume förlorat sin självständighet och kommit att genomsyras av religiösa och metafysiska ställningstaganden. Filosofins alltmer teoretiska begrepp försvårade möjligheterna att skapa praktiska principer som hjälpte till att reflektera över livet.[37] Särskilt i föreningen av teologi och filosofi såg Hume ett hot mot såväl filosofins autonomi, som mot politikens praktiska orientering.[38] Felet låg i förnuftet eller Gud. I det första fallet försköts legitimeringen till principer utanför vardagserfarenheterna, i det andra fallet till ett framtida paradis. Konsekvensen blev densamma, det närvarande tolkades i ljuset av något utanför det vanliga livet, antingen det var Guds rike eller ett nytt politiskt system som förverkligade det goda.

Falska filosofier hade enligt Hume moraliska och politiska konsekvenser. När den yttersta auktoriteten förläggs hos Gud eller förnuftet leder det till att medborgarna antingen alienerar sig från politiken eller ställer krav på revolution. Ett exempel på denna tendens fanns i det moderna partiväsendet som var uppbyggt efter principer som på förhand angav den rätta ståndpunkten. Politiken borde i stället för att styras av verklighetsfrämmande metafysiska principer orienteras efter känsla och intresse. Hume varnar för den moderna filosofin som influerad av religionens principer utgår från verklighetsfrämmande dogmer. En sann filosofi måste inbegripa individens erfarenheter och förståelse av livet. Här finns filosofins resurs och legitima bas. Särskilt i *Enquiry concerning Human Understanding* i den första sektionen formulerar Hume filosofins syfte i tydliga termer:

> [...] detta släkte av filosofer målar henne i de älskvärdaste färger, och tar all möjlig hjälp av poesi och vältalighet och behandlar sitt ämne på ett lättfattligt och tydligt sätt som är ägnat att förnöja fantasin och engagera känslan. De väljer de mest slående iakttagelser och exempel från vardagslivet [...]. De får oss att *känna* skillnaden mellan last och dygd; de väcker och modererar våra känslor; och kan då inte annat än ingjuta i våra hjärtan en kärlek till redlighet och verklig heder [...]. Följ din lidelse för vetenskap, säger hon, men låt din vetenskap förbli mänsklig och sådan att den har direkt betydelse för handling och samhälle. [...] Var filosof; men i all din filosofi: förbli en människa. (*EHU*, s. 5f. och 9.)

Denna uppfattning om den praktiska filosofins förankring i erfarenheten och därmed unika karaktär gentemot matematik, logik och andra former av teoretisk vetenskap har avgörande likheter med Aristoteles praktiska filosofi, sådan Martha Nussbaum tolkar den.[39] Liksom Aristoteles hävdar David Hume att den politiska och moraliska filosofin är antropocentrisk: grunden finns i det mänskliga livet sådant det erfars av människorna. Det innebär att teoretiska påståenden om det mänskliga livet som Jean-Jaques Rousseau senare blir en eminent representant för, inte hör hemma i moralfilosofin.[40] Principer kan visserligen finnas, men bara som summeringar och riktlinjer när erfarenheten inte räcker till. Den praktiska inriktningen är självklar, syftar till att förbättra livet och har därmed ringa värde som aktivitet för dess egen skull. Hume underbygger sin uppfattning genom att visa att idéer är kraftlösa och till och med obegripliga, om de inte omfattas av en känsla. En konsekvens av den uppfattningen är att även förnuftet kan betraktas som en känsla.

Denna syn på tänkandet som en perceptiv aktivitet med kännande som ett utmärkande drag, har flera beröringspunkter med Aristoteles syn på det praktiska förnuftet. Hume formulerar en filosofisk position som underbygger hans avståndstagande från att moralvetenskaperna ställs under inflytande av religionen och naturvetenskapen. Hans författarskap är i själva verket till inte ringa del ett polemiskt inlägg mot denna utveckling av filosofin.

Humes uppfattning om tendenserna inom 1700-talsfilosofin har flera beröringspunkter med Michel Foucaults syn på vetenskapens utveckling. I *The Order of Things* menar Foucault att under 1700-talet trängdes människan ut från vetenskapen och att denna process är synlig i filosofin.[41] Vetenskapen blev den nya "machiavelliska fursten", maktens redskap. Det Andra – de mänskliga erfarenheter som förpassades – härbärgerades fortsättningsvis i konsten, en offentlighet som tillät andra dimensioner av det mänskliga livet att gestaltas.

Hume i 1900-talets filosofi

Nittonhundratalsfilosofins tolkning av Hume kan läsas som en verifiering av Foucaults uppfattning. De tre dominerande empiristiska strömningarna under seklet, fenomenalism, pragmatism och logisk positivism, har i Humes filosofi sett en föregångare.[42] Dessa skolbildningar har utgått ifrån att vetenskapen är normen som filosofin ska motsvara. Vetenskap har i stora stycken blivit synonymt med de matematiskt orienterade naturvetenskaperna; särskilt fysikens vetenskapsteori har stått i centrum för filosofin. Humes tänkande har jämförts med mått utarbetade i ett annat sammanhang och därmed ofta avlägsnat sig långt från Humes egna avsikter och 1700-talets filosofi.

Den dominerande filosofiska tolkningen av Hume utgår från de skepticistiska dragen. Förnuftskritiken, betonandet av känslorna, kritiken av kausalitetsbegreppet och den fria viljan, den antirationalistiska grunden för moralen liksom kritiken av religionen har placerats i en övergripande tolkning av Hume som skeptikern.[43] Tolkningen kan förankras i *Treatise* och även i 1700-talets mottagande av boken. I *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (1745) försökte Hume tillbakavisa anklagelsen för "universell skepticism" och ateism genom att hävda att skepticismen i hans verk var avsedd att fungera som en metod att belysa förnuftets karaktär, inte att etablera det som en självständig filosofi.[44]

Först på 1900-talet etablerades en annan tolkning av Hume som tog fasta på hans uttalande om naturliga instinkter. Norman Kemp Smith hävdade i *The Philosophy of David Hume* (1941) att de skeptiska argumenten tjänade som en metod att demonstrera att medvetandets innehåll inte skapas av rationellt tänkande, utan av instinkter, känslor och vanor. Med denna tolkning framstod Hume som förespråkare för en naturalistisk människosyn. Människans karaktär formades av instinktiva och i grunden okontrollerbara känsloströmningar. Livingston menar med rätta att denna naturalistiska tolkning blockerade för att se den dialektik Hume försökte visa på mellan förnuft och spontana upplevelser.[45]

Både den skepticistiska och naturalistiska tolkningen av Hume har gått att förena med den inom filosofin dominerande analytiska strömningen.

Ett av dess framträdande drag har varit godtagandet av Gottlob Freges teori att verkligheten är åtkomlig först och främst genom språket. I *The Foundations of Arithmetic* (1884) inleder Frege med att fråga om talens natur, men avvisar frågan som icke meningsfull. Den meningsfulla frågan kan bara ställas om satsen som uttalar sig om talen, dvs. perspektivet flyttas till den språkliga behandlingen av talen.[46] Därmed förändrades det filosofiska uppdraget, från att tolka världen, till att tolka satserna om världen. I den hållningen låg också ett ställningstagande mot metafysik i olika former, vilket fungerade som en bred samlingsbeteckning för det som bedömdes ovetenskapligt. Denna "the linguistic turn" (lingvistiska vändning) förenades med ett annat utmärkande drag för de analytiska filosoferna, nämligen en strävan att vetenskapliggöra filosofin med en modell hämtad från naturvetenskapen. Dess enastående framgångar under de senaste hundra åren har reflekterats i den filosofiska forskningens starka inriktning på naturvetenskapernas kunskapsteori, "philosophy of science". Metoden att få kunskap om materien överfördes till den mänskliga världen utan känsla för den senares särart; objektets egenart var heller inte intressant i en forskningsinriktning som främst koncentrerade sig på språket eller metoden.

Filosofins fokus på språkliga satser och intresset för naturvetenskapernas vetenskapsteori har på gott och ont satt sin prägel på Humeforskningen under 1900-talet. I efterhand kan man ser hur denna fokusering har blockerat för att se det andra perspektivet i Humes filosofi – att han tillsammans med Vico, Hegel och Collingwood, är en av de fåtaliga historiefilosoferna i västerlandets filosofi.[47] Naturvetenskapens höga status har legitimerat den totala dominansen av "philosophy of science", medan "philosophy of history" på sina håll betraktats som en obskyr sysselsättning för mindre skarpa hjärnor. I denna syn på vetenskapens korrekta objekt har Hume placerats i det ahistoriska analytiska lägret. Själva ansatsen, att införa den experimentella metoden i moralvetenskapen, skulle vara modellerad efter fysikens universella karaktär i ett försök att finna medvetandets och känslornas tidlösa lagar.[48] Argumenten kan förhållandevis lätt bemötas. De uniforma dragen i den mänskliga naturen som Hume presenterar är ett miniprogram, och gör inga anspråk på att hävda att människans karaktär är för en gång given.[49] Tvärtom, ett genomgående tema i *Essays* och *History*, är den

mänskliga naturens beroende av skiftande historiska omständigheter; samma sak finns principiellt uttryckt i *Treatise* och *Enquiries.*

Till uppfattningen av Hume som en analytisk filosof hör också en föreställning om Humes epok – upplysningstiden – som i stort sett ännu sitter i orubbat bo. Upplysningen som de abstrakta värdenas epok, och där ett avgörande brott sker med traditionen i den europeiska idéhistorien är en uppfattning som under senare år har förts fram av exempelvis Alasdair MacIntyre. I sin trilogi – *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality?* och *Three Rival Versions of Moral Enquiry* – om den västerländska idéhistorien framställer han upplysningen som inledningen till den värdekris som han menar Europa och USA idag befinner sig i.[50] Detta förhållande speglas bl.a. i politikens förfall, liksom i att den liberala människosynens utgångspunkt i alla människors lika värde, inte har lett till frihet, utan till värdemönstrens relativisering och slutliga upplösning. MacIntyres budskap är att värdemönster bara kan vara livskraftiga inom ramarna för en traditionsbunden norm. Människans lika värde måste konkretiseras i förhållande till någonting. Detta någonting har i ett historiskt perspektiv varit lokala eller regionala samhällsformationer som kännetecknats av starka värdeintegrerande traditioner. Under en lång historisk period, från cirka 1200- till 1700-talet var aristotelismen ett av de dominerande värdemönstren som gav ett svar på frågorna om tillvarons mål och mening.

I boken *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) konkretiserar MacIntyre de allmänna resonemangen från *After Virtue* (1981). Den skotska upplysningen får spela huvudrollen i det skisserade dramat. I Skottland fanns det en kombination av universalism representerad av den kontinentala naturrätten (natural law) och en livskraftig aristotelism som tillät en lokal uttolkning. De två idétraditionernas styrka visade sig åren efter unionen då den skotska identiteten behövde omtolkas i förhållande till den nya tiden. Så långt är allt väl. Brottet kommer med David Humes inträdande på scenen. Han tillskrivs en uttalad antihistorisk hållning i det han påstås sträva efter att upphöja det engelska samhället till den universella moraliska normen på bekostnad av den skotska identiteten. MacIntyre gör en noggrann historisk genomgång av Humes liv och författarskap som framställs som en helhet.[51] Ungdomsåren beskrivs som präglade av brytningar, övergivandet

av religionen vid 20 års ålder, brytningen med den skotska naturrättstraditionen (trots personliga förbindelser bland de högre juristerna) och den uttalade anglifieringen av den egna identiteten. Dessa personliga ställningstaganden fick sedan ett filosofiskt välartikulerat uttryck, i det svårtolkade budskapet i *Treatise* som förtydligades i *Essays* och *History*.

En uppmärksam läsare av David Hume kan emellertid inte undgå att uppmärksamma referenserna till antika författare och hans anspråk på att ingå i denna tradition.[52] Frågan är hur de ska tolkas. Här väljer MacIntyre att ifrågasätta Humes användning av antikens tänkare. Humes reception av Cicero var således ett övertagande av ateisten Pierre Bayles uppfattning och avlägsen den tolkning som t.ex. Hutcheson gjorde, ett i sig svårbelagt påstående som grundar sig enbart på MacIntyres jämförande läsning.[53] Men MacIntyre ger också Hume delvis rätt när denne påstår sig tillhöra den antika moralfilosofiska traditionen. I en analys av Humes dygdebegrepp visar MacIntyre att Hume stod i avsevärt beroende till den antika dygdetraditionen, men att han förändrade referensramarna för vad som räknas som dygd vilket ledde till dygdetraditionens trivialisering och slutliga fall. MacIntyres resonemang är det följande.[54] I *Treatise* första bok hade Hume underminerat grunden för ett subjekt med en personlig identitet. Identiteten ersattes av en associationsström. I den andra boken försökte Hume ersätta den förlorade identiteten med känslorna som grund för karaktären. Det var nödvändigt för i den tredje delen, om moralen, framställer Hume de gemensamma värdemönstren eller dygderna som grunden för samhällets existens. Men Humes filosofiska psykologi ger inte underlag för en sådan moralfilosofi. Det öppnar enligt MacIntyre ett gap mellan skepticismen i del 1 och ickeskepticismen i del 3. Humes första traditionsbrott var att han eliminerade förnuftet eller en distinkt personlig identitet. Det andra brottet bestod i att dygder, som Hume ansåg som konstitutiva, presenterades som universella mänskliga egenskaper i stället för att förankras i ett lokalt och historiskt sammanhang. Det uttryckte upplysningens nya värdeskala, där rättvisan tjänar egendom och äganderätt, i stället för tvärtom.

MacIntyre exemplifierar med en jämförelse av Aristoteles och Humes rättvisebegrepp.[55] Medan Aristoteles rättvisa är relaterad till det gemensam-

ma målet att uppnå det högsta goda, som också utgör måttstocken för det praktiska handlandet, tar Humes framställning sin utgångspunkt i att rättvisan ska tillfredsställa begär, människan som konsument. Förnuftet har ersatts av begäret som värdesättande norm, och medborgaren har bytts ut mot konsumenten. Därmed upphöjs den individuella materialistiskt inriktade konsumenten till norm för människans natur. Här övergår MacIntyres historieskrivning till historiefilosofi, som vi måste anta eller förkasta.

Styrkan i MacIntyres angrepp på Hume speglar dominansen av de ovan skisserade analytiska tolkningstraditionerna. Den har lett till en polariserad historiografi där den ena sidans hjältar är den andra sidans förrädare. Att byta perspektiv på Hume och se honom som både traditionalist och modern uttolkare skulle innebära en helt annan upplysningshistoria. Vem ska då representera syndafallet?

MacIntyres historieskrivning har inte fått stå oemotsagd. I volymen *After MacIntyre* kritiserar Robert Wokler dennes syn på upplysningen i "Projecting the Enlightenment".[56] Förutom en utförlig kritik som i detalj tillbakavisar den konkreta historieskrivningen, argumenterar Wokler för den motsatta värderingen av upplysningen.[57] Det moraliska kaoset i världen av idag beror inte på att upplysningens idéer har eroderat den västerländska kulturen, utan på att de har övergetts: universalism, kosmopolitism och religiös tolerans är en bristvara i dagens värld.

Humes filosofi uttrycker spänningen mellan universella värden och lokala traditionsförankrade normer. *Treatise* kan läsas som en dialog mellan människans olika förmågor, förnuft, känslor och fantasi.[58] Medvetandet framstår i konflikt med sig själv. Men de kan också läsas som uttryck för olika filosofiska positioner – rationalism, skepticism, epikureism, dvs. en provkarta på tidens filosofiska idéer. I de tidiga arbetena speglades Humes egen osäkerhet över hur en filosofi som svarade till tidens behov skulle se ut. Traditionellt hade den teoretiska filosofin tagit fasta på tingens abstrakta kvaliteter. Men religionens inträngande i filosofin hade inneburit att metafysiken hade skapat sig ett absolut sanningsanspråk som den antika metafysiken inte hade.[59] Från att ha varit ett visionärt mål för vishetssträvandena hade rationalismen erövrat tolkningsföreträdet för hur verkligheten borde vara inrättad. Första steget till att finna ett botemedel mot prin-

cipernas och idéernas herravälde låg enligt Hume i att lära känna människans sanna natur. Under det arbetet utkristalliserades hos honom en syn på filosofin som i grunden en historisk vetenskap: människan förstår sin värld i relation till det förgångna. Framtiden är okänd. Därmed finns kriterierna för att tolka nuet i det förflutna. Filosofin måste vara en historiefilosofi, genom att normen förankras i det vanliga livet som är begripligt genom att det har en ständigt närvarande förfluten tidsdimension. Men filosofin ger också möjligheten att kritisera den existerande ordningen med en norm som har genererats inifrån ordningen själv.

I *Treatise* poängterar Hume gång på gång filosofins nödvändiga förankring i "the common life". Även i *Enquiry concerning Human Understanding* är inledningen uppbyggd kring det temat.[60] I båda böckerna förankras den uppfattningen genom en filosofisk undersökning av hur människans medvetande arbetar. Denna uppfattning om människan som en enhet av tanke och känsla fordrar en erfarenhetsorienterad filosofi. På ett konsekvent sätt förverkligar David Hume sitt eget filosofiska projekt. Resultaten från *Treatise* och de båda *Enquiries* tillämpas i *Essays*. Vi ska följa analysen med början i *Treatise* och *Enquiry*.

8

Känslor i vardag och vetenskap

I FÖRORDET TILL *Treatise* diskuterar Hume tillståndet inom filosofi och vetenskap. Han refererar till hur även de mest triviala ting behandlats utan att någon lösning uppnåtts. Det har lett till en allmän utbredd motvilja bland filosoferna mot komplicerade resonemang som kan te sig triviala.[1] Hume föresätter sig nu att rädda de djupsinniga resonemangen från att försvinna tillsammans med metafysiken. Djupsinnet är nödvändigt för att göra upp med falsk filosofi, och finna grunden för en sann filosofi.[2] Därefter skrider Hume till verket i *Treatise* första kapitel där han sätter igång med att analysera medvetandets innehåll. Tillvägagångssättet leder läsaren till att uppmärksamma likheterna med John Lockes uppläggning i *An Essay Concerning Human Understanding*, också den inleds med en analys av det mänskliga förståndet.[3]

Inledningsvis uppvisar John Lockes och David Humes filosofiska arbeten flera gemensamma drag. Båda skriver utförligt om människans medvetande och perceptioner, och båda skriver moralpolitiska arbeten som inte framstår självklart relaterade till deras medvetandeteorier. Just denna ordning, att den första analysen handlar om medvetandet, har fått betydelsefulla konsekvenser för tolkningen av David Humes verk. Den filosofiska historiografin har placerat dem i samma tradition, och tillsammans med Berkeley företräder Locke och Hume den brittiska empirismen. Det har varit enkelt och i en mening självklart att inordna Hume i den cartesianska formeln där filosofin börjar med kunskapsteorin. Det har varit lika enkelt att bortse från att han hade ett vidare syfte än att enbart formulera en exklusiv kunskapsteori: nämligen att skapa en teori om människans natur som lägger grunden för att förstå det vanliga livet. På Humes allvarliga syfte i denna fråga behöver vi inte tvivla. Redan i förordet står det sålunda:

> Vi måste därför samla våra rön i denna vetenskap genom en noggrann iakttagelse av mänskligt liv och ta dem som de visar sig i vardagslivet genom människornas beteende i sällskap, i affärer och i sina förströelser. (*Treatise*, s. xix.)

Trots formuleringar som ovanstående verkar Hume ha talat för döva öron. Han valde att skriva om sin första bok *A Treatise of Human Nature* och ge den en ny titel, *Enquiry concerning Human Understanding*. I förordet till denna är syftet ännu tydligare formulerat än i den första boken. Syftet är att en gång för alla göra upp med "abstruse philosophy and metaphysical jargong" (grumlig filosofi och metafysisk jargong).[4] Det pedagogiska problemet för Hume ligger i att denna uppgörelse delvis kräver resonemang som till sin karaktär påminner om angreppsobjekten. Han ber om tålamod och överseende; för att senare leva lätt måste ansträngningen genomlidas.[5] Prestationen består i att en gång för alla underminera grunden för falsk metafysik. Det kräver ett negativt och kritiskt förhållningssätt som under arbetets gång kan skymma det positiva syftet, att skapa en ny filosofi.[6]

I enlighet med sitt program behandlar Hume kunskapsteori i *Treatise* första bok och *Enquiry concerning Human Understanding*. Mer än halva delen av författarskapet handlar om moral, politik och historia. Trots detta förhållande koncentrerar sig de flesta framställningarna av Humes filosofi på de texter där de epistemologiska frågorna diskuteras. Emellertid hävdar Donald Livingston – med stöd av föregångare som Duncan Forbes, David Norton och R. J. Butler – att Hume använder kunskapsteorin som argument mot den falska metafysiska filosofin. De skeptiska resonemangen ska inte läsas som positiva framställningar av Humes egen uppfattning, utan som argument för vad falsk filosofi leder till – uppgivenhet och världsfrånvändhet. Till denna tolkning kan läggas den aspekten att Humes övertygelse om att filosofin måste förankras i det vanliga livet har en motsvarighet i Aristoteles uppfattning. Liksom denne utarbetar Hume en filosofi om hur förnuftet är relaterat till känslor och handlingar som utspelas i det vanliga livet, och liksom Aristoteles hävdar Hume att de mänskliga värdena är inkommensurabla och inte kan mätas på en skala. Det innebär i sin tur att moralfilosofin inte kan vara teoretisk, utan dess uppgift är att uttolka det vanliga livet i dess oreducerbara komplexitet. Filosofens uppgift är att finna principerna för att reflektera över strömmen av erfarenheter, men princi-

perna måste behålla sin förankring i vardagen. Just i detta återvändande till erfarenheten ligger filosofins humanitet: den ska illuminera människornas liv.

Humes framställning – framförallt i *Treatise* – är inte alldeles lätt att följa. Nyare forskning har fäst uppmärksamheten på den litterära stilen som en väg till att förstå innehållet.[7] I *Treatise* finns en blandning av stilar som gör det svårare att begripa budskapet. En saklig och distanserad stil varvas med ett engagerat och personligt förhållningssätt. Hume använder framför allt den senare litterära formen när han vill framställa sin egen filosofi. Denna narrativa teknik – från början kanske enbart ett litterärt ideal från Addison m.fl. – kom under arbetets gång att få en teoretisk förankring i Humes egen filosofi. Hans analys av medvetandet visade att det krävs en känsla för att en idé ska existera. Utan känsla ingen idé. Omsatt till litterär stil innebär det att om läsaren ska ta till sig Humes nya filosofi måste texten engagera läsarens känslor. Om idéerna ska bli verkande krafter måste de fogas samman med en känsla.

Denna uppfattning ledde till att Hume försökte skriva sina filosofiska teser i en narrativ form, som ett filosofiskt drama där läsaren förväntas genomleva de olika stadierna.[8] Först kom det kritiska stadiet som främst representeras av den första boken av *Treatise*, därefter den positiva framställningen i del 2, och sist tillämpningen i del 3, "Of Morals". En uppenbar svårighet för läsaren i en narrativt disponerad filosofisk diskurs som Humes, är att hålla samman problemens olika aspekter sidorna igenom. Liksom i en roman, ett drama eller i en deckare kommer upplösningen först tvåhundra sidor senare. Som vi ska se arbetar Hume på det viset och de inledningsvis formulerade problemen om vad en perception är besvaras först i de sista kapitlen i *Treatise*.[9]

Så kom *Treatise* inte att läsas, utan det avsedda budskapet förblev väl dolt. De kritiska ifrågasättande partierna lästes som uttryck för Humes egen uppfattning. 1770 gav James Beattie ut *Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism* i syfte att tillbakavisa Humes skeptiska teser. De ledde enligt Beattie till en fullständig demolering av sunda förnuftet.[10] Styrkan i Humes litterära teknik visade sig på fel ställen. Texten väckte starka negativa känslor som felaktigt proji-

cerades på budbäraren i stället för upphovsmannen. Hume identifierades med den metafysik och skepticism han försökte göra upp med. Den uppburne J.S. Mills negativa omdöme om Hume som en begåvad men ytlig effektsökare kom att bilda skola under lång tid:

> Humes intellektuella kapacitet var mycket stor; men något intresse för sanningen ingick inte i hans karaktär. Han resonerande med förbluffande skärpa; men syftet med hans resonemang var inte att finna sanningen, utan att visa att den är omöjlig att nå. Hans sinne var dessutom fullkomligt förslavat av en smak för litteratur [...] en typ av litteratur som utan hänsyn till sanning eller nytta enbart syftar till att väcka känslor.[11]

Denna uppfattning ger uttryck för en syn på filosofin som var Hume främmande. Den vardagliga världen förmedlade inte falska intryck som kunde uppdagas med metafysiska begrepp. Filosofins uppgift var inte att avslöja eller nå bakom fenomen, utan belysa hur denna vanliga värld var beskaffad och finna ut dess ordning.[12] Här finns en uttalad likhet med Aristoteles. Båda hyste uppfattningen att filosofin efter analysen skulle tillbaka till fenomenvärlden. Som vi ska se i det följande finns det flera likheter med Aristoteles. De teoretiska analyserna används för att motivera nödvändigheten av att förankra filosofin i det vanliga livet samt att försvara den litterära formen. Humes teoretiska slutsatser från *Treatise* och *Enquiry* tillämpades i *Essays* och *History of England*. I en sympatisk läsning som tar fasta på Humes egna avsikter framträder en historiskt och litterärt orienterad ansats. Emellertid inleds *Treatise* med en abstrakt och svårtillgänglig analys av perceptionernas natur. Resultatet ska användas för att skapa en filosofi förankrad i vardag och historia.

Livliga intryck och stilla idéer

Den första boken av *A Treatise of Human Nature* har undertiteln "Of the Understanding". Om begreppet uttolkas i förhållande till uppdelningen i antika texter i "nous" (intellect) och "epistème" (understanding) är "understanding" associerat med techné, dvs. en livsorienterad kunskap i form av gott omdöme som behövs för att leva ett gott liv.[13] Därmed anger Hume vad hans text ska handla om – medvetandets karaktär. Alltsedan Descartes

hade filosofin en markerad tendens att se den inre och privata erfarenheten som grund för kunskapen. Därav metafysikens styrka, varje tänkare är övertygad om den egna principens sanningsvärde, bevisad genom ett logiskt resonemang. Hume vill gå den motsatta vägen och visa att erfarenheten som den upplevs av individen har en offentlig och allmän karaktär. Genom att analysera perceptionernas karaktär åstadkoms det grundligaste tänkbara argumentet för att filosofins principer måste vara förankrade i "common life".[14] Emellertid har förankringen ett vidare syfte; att visa att förmågan till moraliska omdömen bygger på en kombination av intryck och idéer. I en mening var det lockeska arvet pessimistiskt – människan var lämnad i världen av Gud, emellanåt upplyst av nåden. Humes analys av perceptionerna ger tillbaka det filosofiska hoppet till människorna genom att visa att känslor kan bearbetas, kultiveras och därmed är styrbara. Det går till på så vis att Hume delar in perceptionerna i intryck (impressions) och idéer (ideas). Till de förra hör "sensations, passions, and emotions", till de senare tänkandet över de förra. Det berömda stycket från *Treatise* lyder som följer:

> Alla det mänskliga medvetandets varseblivningar sönderfaller i två skilda typer, som jag skall kalla INTRYCK och IDÉER. Skillnaden mellan dessa består i den grad av styrka och livlighet varmed de träffar vår själ och banar sig väg in i vårt tänkande eller medvetande. De varseblivningar som tränger in med störst kraft och häftighet kan vi kalla *intryck*; och dit hänför jag alla våra sinnesförnimmelser, lidelser och känslor, såsom de först ger sig till känna i själen. Med *idéer* menar jag de svaga bilderna av dessa i vårt tänkande och resonerande: [...] jag tror inte det blir nödvändigt att spilla många ord på att förklara denna distinktion. (*Treatise*, s. 1.)

Det sista uttalandet om begripligheten i den självklara skillnaden mellan intryck och idéer infriades inte. Åtskilliga sidor samt ett appendix skrevs för att klargöra distinktionen ytterligare. Sin grundidé – att idéer och intryck bara skilde sig åt ifråga om styrka och livlighet – vek Hume aldrig från, men att förklara vad det innebar visade sig för honom nästan ogörligt.[15] Hans filosofi rönte ödet att länge missuppfattas. Först på 1900-talet – inom Husserls fenomenologiska rörelse – presenterades en tolkning som bröt med uppfattningen att Humes perceptionsteori handlade om orsaksförhållandet mellan intryck och idéer, där intrycken tolkades som sinnesdata, att känna att myggan biter och tröjan kliar.[16] Humes kännande är av

en annan sort, som inte är direkt objektrelaterat, utan vill fånga de känslor som skapar omedelbar medvetenhet om någontings existens och sanning – t.ex. att rösten från det andra rummet tillhör en existerande person och inte är inbillad.[17] I denna typ av kännande ingår tänkandet som en självklar beståndsdel. Hume hade anspråk på att ge tillbaka begreppet idé sin ursprungliga betydelse, som han hävdade Locke hade förvanskat. Vad hade Locke gjort, jo låtit idé stå för enbart tänkande.[18] I samma not påpekar Hume för säkerhets skull att analysen inte ska handla om hur perceptionerna uppkommer, utan befatta sig med perceptionerna i sig. Han markerar dessutom att intrycken ska tolkas med idéerna som referensram, inte den omvända ordningen att idéerna ska förtydligas utifrån intrycken. Det är orsaken till att han börjar med "the origin of ideas" (idéernas uppkomst). Båda uttalandena har i stort sett klingat ohörda. Intryckens livlighet har tolkats som sinnesdatas klarhet och intensitet samt yttervärldens påverkan på medvetandet.[19] Den tolkningen har i sin tur placerats inom ett kausalt problemperspektiv, trots Humes uttryckliga och upprepade avvisanden genom explicita uttalanden och dess frånvaro i den utförda analysen.[20]

Det finns flera förklaringar till det. R. J. Butler har pekat på den analytiska traditionens benägenhet att behandla intryck som sinnesdata, samt Humes val av metaforer.[21] Uttryck som "strike upon the mind", "correspond", "represent", "resemble" ("träffa medvetandet", "motsvara", "representera", "likna") har varit enkla att förena med sinnesdatateorin[22]. En annan orsak finns i Humes s.k. första princip; vid det första framträdandet kan alla enkla idéer härledas från enkla intryck:

> Att alla våra enkla idéer i sin första uppenbarelse härrör från enkla intryck som motsvarar dem, och som de exakt återge.r [...] Detta är alltså den första grundsats jag ställer upp för vetenskapen om den mänskliga naturen. (*Treatise*, s. 4 och 7.)

Principen inbjuder till att tolkas i enlighet med modellen sinnesdata orsakar tanke. Emellertid erbjuder Hume ett annat sammanhang som presenteras i den första delens sektion 7, "Of abstract ideas". Han visar att förnuftet har en förmåga att skilja ut (distinctions of reason) abstrakta idéer som i erfarenheten är oskiljaktiga.[23] Hans första exempel är färg och form. En vit marmorglob ser vi första gången i form av *ett* intryck, färgen vit är oskiljaktig

från globens form.[24] Emellertid kan efter ett tag, särskilt om det givits möjlighet att iaktta t.ex. en svart glob och vit kub, färgen och formen säras. Genom denna förmåga hos förnuftet kan de olika kvaliteterna urskiljas.[25] Hos det reella tinget är färg och form odelbar. Vissa perceptioner kan inte heller delas upp av förnuftet, s. k. enkla perceptioner. Färgen röd kan inte delas upp, då blir den något annat. Däremot kan den kopplas ihop med andra intryck och idéer. Hume kommer senare i sina framställningar av moral och politik att använda sig av detta. Poängen är att förnuftsdistinktioner inte ska styra uppfattningen om verkligheten, vilket kan få ödesdigra och olyckliga konsekvenser. De "förnuftiga" – som i *Treatise* representeras av filosoferna – måste sträva efter att behålla en verklighetsförankring, och inse att globformen inte kan skiljas från den *vita* marmorgloben i rummet. Annars blir principerna metafysiska hjärnfoster och de filosofiska systemen avlägsnas från den vanliga erfarenheten. Och filosofen hamnar i elfenbenstornet.

Förnuftsdistinktionerna kan utvecklas till en vana, som individerna beroende på utbildning och uppfostran blir allt skickligare att anlägga på fenomenen. I denna förmåga finns en mänsklig storhet, men också dess motsats, ett förfrämligande inför verkligheten. I resten av del 1, del 2 och del 3 i *Treatise* första bok går Hume igenom vad förnuftet gör med intrycken. Han delar in verksamheten i två olika huvudgrupper, dels det ovan refererade om förnuftets särskiljande förmåga, dels hur idéerna associeras till varandra. Intrycket blir till en idé som med hjälp av förnuftets olika förmågor kan förändras till något annat än det ursprungliga intrycket. Idén skapar i sin tur nya intryck som Hume kallar reflexiva intryck (impressions of reflexion) vilka styr hur vi uppfattar världen. De reflexiva intrycken, "passions, emotions, and desires" (känslor, sinnesrörelser och begär), som ytterst kommer från erfarenheten, förändras med hjälp av förnuftet och blir verksamma krafter i att uppfatta yttervärlden. Ett exempel på förnuftets förmåga är att det inte behövs någon tidigare erfarenhet, t.ex. av en blå färgnyans för att den ska kunna tänkas. Vad som krävs är tidigare förvärvade idéer om andra nyanser av blått.[26] Då kan luckan i erfarenheten fyllas med hjälp av förnuftets begreppsliga förmåga till jämförelse. Poängen är att förnuftet inte bara kan skilja ut vad som i verkligheten är odelbart, utan också komplettera brister i erfarenheten med hjälp av föreställningsförmå-

gan. I dessa delar av *Treatise* finns också de välkända framställningarna av identitet, placeringen i tiden och rummet, samt kausalitet som i sin tur delas upp i likhet, närhet och ordningsföljd (resemblance, contiguity, succession). Sammanfattningsvis, en stor del av *Treatises* första bok består av en utförlig analys av hur förnuftet arbetar.

Om vi återvänder till Humes inledande stycke, att skillnaden mellan idéer och intryck består av deras olika kraft och livlighet och att enkla idéer exakt liknar sina enkla intryck, hur ska det tolkas? Jo, på samma sätt som form och färg är olika aspekter av den vita marmorgloben, har varje perception olika aspekter. Den första och viktigaste aspekten är styrka och livlighet, hur den känns, vad R. J. Butler i den tidigare nämnda uppsatsen kallar "feeling-tone".[27] Den andra aspekten är den särskiljande och associativa, som gör att färg och form kan skiljas, med Butlers uttryck, den konceptuella aspekten. Genom att kalla idéer för bleka speglingar av intryck, betonar Hume att skillnaden mellan dem enbart består i den styrka och livlighet med vilken perceptionen verkar i medvetandet. Konceptuella idéer har exakt samma innehåll som intrycket, men de "känns" mindre. Om de hade ett annat innehåll skulle de inte komma från det korresponderande intrycket. De flesta betydelsefulla idéer är av det speciella slaget att de inte enbart är begreppsliga föreställningar, utan de rymmer också förväntningar. Humes standardexempel är kausalitet. När en boll närmar sig en annan är iakttagaren övertygad om att den andra bollen kommer att flytta sig vid sammanstötningen. Övertygelsen är en tankevana, något vi vet genom erfarenhet.

> Men är detta allt? Gör jag inget annat än *uppfattar* den andra bollens rörelse? Säkert inte. Jag TROR också att den kommer att röra sig. Vad är då denna *tro*? Och hur skiljer den sig från en enkel uppfattning av något? Här har vi en ny fråga, som ingen filosof har tänkt på. [...] Eftersom alltså tro inbegriper en uppfattning och dock är något mer; och eftersom den inte fogar någon ny idé till uppfattningen; så följer därav att det är ett annat SÄTT att uppfatta ett föremål; ett *något* som är urskiljbart för känslan och inte beror av vår vilja, som alla våra idéer gör. [...] Det inte bara uppfattar denna rörelse, utan *känner* något i uppfattningen av det som skiljer sig från rent drömmeri hos fantasin. (*Abstract*, i *Treatise*, s. 652ff.)

Humes framställning av kausalitet som en tankevana enbart grundad i erfarenheten, dvs. utan logisk grund och förankring i tingens substans, har traditionellt tolkats som att världen är fullständigt kontingent, det finns

inga nödvändiga samband. I den naturalistiska tolkningen blir det instinkterna som räddar världens ordning, med hjälp av dem övertygas vi att kausalitet är en objektiv föreställning.[28] Hume har enskilda formuleringar med ett naturalistiskt anslag, men det får sättas mot hans syfte, att förklara hur våra övertygelser om absoluta och nödvändiga samband konstrueras i medvetandet.[29] Budskapet är att förnuftet inte ska betraktas som en metafysisk substans, utan är sammansatt av en otalig mängd perceptioner, i olika idé- och intrycksvarianter.

Förnuftets särskiljande förmåga spelar en betydelsefull roll för att etablera konstruktiva tankevanor. Humes framställning av hur perceptionerna associeras visar att både förnuftet och erfarenheten spelar avgörande roller. En del ligger i vår natur, en del skapas av vanor och erfarenhet. I *Enquiry* påpekar Hume att medfödda idéer kan betyda detsamma som naturliga. Då kan t.ex. självkärlek och sexualitet betraktas som medfödda böjelser.[30] I avsnittet om förnuftets konceptuella förmåga betonar Hume att denna tränas upp genom erfarenhet. Den potentiella förmågan finns från början, men kan därefter utvecklas olika. Uppfostran spelar en betydelsefull roll för att etablera vanor som t.o.m. kan leda till falska förnuftsdistinktioner.[31] I förnuftet finns förmågan att jämföra, men vad som betraktas som möjligt att särskilja varierar. Senare i de moralfilosofiska arbetena poängterar Hume hur olika kulturer och tidsperioder bedömer vad som är naturligt och oskiljaktigt.

I nästa avsnitt analyserar Hume den sortens idéer som får särskild betydelse för oss, de som fungerar som inspirations- och kraftkällor, s.k. övertygelser (beliefs).[32] Förutom sitt konceptuella innehåll utmärks de av "force and vivacity" (kraft och livlighet).[33] Denna känslostyrka är ingen ny idé, den förändrar inte det konceptuella innehållet. Men den realiserar det begreppsliga innehållet på ett sätt som skiljer ut idén från den "rena" föreställningen. Hume menar att övertygelser är idéer med en kraft som motsvarar intryckens. Vid sömn, feber, galenskap eller andra häftiga själsrörelser närmar sig idéerna intrycken, liksom det ibland händer att intrycken är så svaga att de närmar sig idéerna, dvs. vi kan tänka dem utan att känna något.[34] Närhelst en idé närmar sig intrycken i styrka och livlighet, får den också ett inflytande som motsvarar intrycken. En sådan idé kan skapas av

minnet som kännetecknas av sitt stämningsläge, en hög grad av känslointensitet. Minnet ligger nära fantasin, även om Hume konstaterar att fantasin utmärks av en svagare känsla. Medvetandet arbetar då på följande sätt; en händelse blir ett minne vars stämning bleknar bort och händelsen kan inte skiljas från fantasin. Förloppet kan också ta den motsatta riktningen. En fantasi kan få en livlighet och styrka som gör att det gäller för ett minne och påverkar omdömet. Så är fallet med lögnarens uttalanden, vilka genom det ständiga upprepandet kommer att gälla för sanning:

> När vi söker efter det kännetecken som skiljer minnet från fantasin [...] ligger skillnaden mellan [minnet] och fantasin i dess större kraft och livlighet, [...] Och på samma sätt som en idé som hänför sig till minnet genom att förlora sin kraft och livlighet kan degenerera till den grad att den tas för någonting ur fantasin; så kan å andra sidan en idé ur fantasin anta en sådan kraft och livlighet att den tas för en idé ur minnet och får en falsk effekt på övertygelsen och omdömet. Detta observeras hos lögnare: som genom att ofta upprepa sina lögner till slut kommer att tro på dem och minnas dem som realiteter [...]. (*Treatise*, s. 85f.)

Gränserna mellan idé, intryck och fantasi går inte att fastställa exakt. Vid upprepade tillfällen talar Hume att "'tis impossible to explain perfectly this feeling, or manner of conception" (det är omöjligt att helt förklara denna känsla eller detta sätt att uppfatta). Men vi kan skilja dem åt – för det mesta. Förnuftet har stor betydelse liksom erfarenhet och vana. Ett förhållande är särskilt svårbedömt: när blir en idé en övertygelse, dvs. när blir känslotonen av betydelse? Hur betydelsefullt Hume ansåg detta vara, understryks genom ett särskilt appendix som handlar om idéer som övertygelser:

> Denna operation i medvetandet, som leder till tro på ett visst sakförhållande, tycks hittills ha varit ett av filosofins största mysterier; trots att ingen ens har misstänkt att det vore någon svårighet att förklara det. För min del måste jag bekänna att jag finner detta mycket svårt; och att jag, även när jag tror mig fullständigt behärska ämnet, saknar termer för att uttrycka vad jag menar. Jag drar slutsatsen, via en induktion som tycks mig mycket evident, att en åsikt eller tro inte är annat än en idé, som skiljer sig från en fiktion inte genom naturen hos eller anordningen av dess delar, utan genom det *sätt* på vilket den uppfattas. Men försöker jag förklara detta sätt finner jag knappast något ord som fullkomligt täcker fenomenet, utan tvingas vädja till åhörarens känsla för att ge honom en klar uppfattning om denna medvetandeakt. En idé vi bejakar *känns* annorlunda än en fiktiv idé, som blotta fantasin presenterar för oss: och denna annorlunda känsla söker jag förklara genom att tala om en högre grad av *kraft, livlighet, soliditet, fasthet* eller *stadighet.* [...] Jag medger att det är omöjligt att full-

komligt förklara denna känsla eller detta sätt att uppfatta. Vi får använda oss av ord som uttrycker någonting i närheten av det. Men dess verkliga och passande namn är *tro*, vilket är en term som var och en förstår från vardagslivet. Och i filosofin kan vi inte gå längre än till att bekräfta att det är något medvetandet *känner*, som skiljer omdömets idéer från fantasins fiktioner. Det ger dem större kraft och inflytande; kommer dem att te sig viktigare; fixerar dem i medvetandet och gör dem till den styrande principen för alla våra handlingar (*Appendix*, *Treatise*, s. 628ff.)

Här framstår Humes budskap lika genialt som enkelt. Alla idéer som ger kraft att agera – övertygelser – bär på en uttalad känslodimension. Sanningsvärde kan ofta vara en övertygelse som är en känsla. Ju starkare känsla desto större övertygelse. Om en idé mister sin känslodimension, så förlorar den sin betydelse för oss. Det motsatta händelseförloppet, att en idés känslodimension stegras, innebär att den blir styrande för livet och tränger ut annat kännande. Vanligtvis är vi beredda att godta den uppfattningen som gällande för vardagslivet och inte minst inom den estetiska kulturen. Vi upprörs av en oförrätt, vi ser ett drama på teatern och engageras känslomässigt. Men Hume menar att detta förhållande omfattar även vetenskapen, och i högsta grad filosofin. Det existerar inget autonomt tänkande utan tanken får sin färg från känslan – kännandet gör den möjlig att tänka. Kännandet är en oskiljaktig del av medvetandet, även idéerna känns. Om idéerna enbart var autonoma konceptkonstruktioner, skulle ingen annan än upphovsmannen låta sig engageras. Förutsättningen för att idéer ska uppmärksammas är att de har en känsloton som andra människor känner igen, eller vänjs vid genom upprepning. En tillräckligt ofta upprepade handling blir en vana. Slutsatsen är långtgående: vanans makt i form av smak och känsla verkar med lika stor kraft inom filosofin som inom poesi och musik:

Det är inte bara i poesi och musik vi måste följa smak och känsla, utan även i filosofin. När jag blir övertygad om en princip, är den bara en idé som påverkar mig starkare. När jag ansluter mig till en uppsättning argument i stället för en annan gör jag inget annat än låter min känsla avgöra vilkendera som påverkar mig mest. Ting har ingen inbördes förbindelse som går att utröna; ej heller är det med stöd av någon annan princip än vanans inverkan på fantasin som vi av förekomsten av det ena kan sluta oss till existensen av ett annat. (*Treatise*, s.103.)

Idéer fungerar som handlingsincitament genom sin känslofärg, en känsla av kraft och livlighet. I citatet ovan hävdar Hume att även filosofins argument

har uttalad känslodimension. De består inte av rent tänkande och sanning som dess utövare ofta hävdar. Förnuft och känsla är två förenade aspekter av det mänskliga varandet. Vi kan inte tänka utan att känna, och inte känna utan att tänka. Intensiteten i känslorna varierar med olika idéer, men klangen finns alltid i någon styrka. Känslorna gör oss till människor, utan dem vore kommunikation och handling inte möjliga. Vi skulle inte orka handla, inte kunna bli berörda, inte känna lust eller avsky; apatin skulle ta över.

Medvetandets starkaste kraft var föreställningsförmågan. Om den inte hade ett korrelat i den vardagliga erfarenheten kunde i stort sett vilka verklighetsfrämmande idéer som helst bli verkande krafter i samhällslivet. Den förnuftsbaserade analysen – falsk filosofi – kombinerad med fantasins intensitet – "beliefs" eller övertygelse – kunde bli en samhällsomstörtande kraft. Vad var religionskrigens ursprung om inte fanatiska övertygelser underbyggda av förnuftsresonemang, sammanfogade till ett tvingade tankesystem inför vilket verkligheten stod sig slätt? Mot tankens oändlighet måste en erfarenhetsbaserad filosofi försöka hävda sin auktoritet.

En sann filosofi

I *Treatise,* bok 1, del IV, sektion 1 och 2, presenterar Hume ramarna för en sann filosofi. Han inleder med att hävda att all kunskap vid närmare beskådan upplöser sig i sannolikheter och därmed inte skiljer sig från vardagslivets vetande. Likväl, segern är inte given till den skeptiska filosofin. Här påpekar Hume att de skeptiska argumenten syftat till att underbygga hans teori; att tänkandet i orsaker bygger på förvärvad erfarenhet om hur tingen kommer att uppföra sig.[35] Hur vet vi att tingen existerar? Varken förnuft eller sinnen kan bidra med övertygande bevis för att vi bör tro på objekt i yttervärlden eller den egna identiteten. Förklaringen till att yttervärlden och identiteten framträder som verkliga finns i föreställningsförmågans övertygande kraft. Uppfattningen ligger nära den folkliga uppfattningen. Emellertid identifierar den felaktigt ting med tanke genom att anta att varje tanke motsvaras av ett verkligt ting i yttervärlden. Objektet är perceptionen. Den falska filosofin intar den motsatta hållningen. Tanken representerar den sanna verkligheten – vi vet inte om huset existerar i vår frånvaro.

Dessa två falska system förenas i doktrinen om dubbel existens som Hume tillskriver ett betydelsefullt inflytande i tidens filosofi.[36] I korthet går den ut på att det finns två versioner av verkligheten. Å ena sidan finns det en uppfattning om verkligheten som grundar sig på upplevelser hämtade från det vanliga livet, och å andra sidan en beskrivning som bygger på förnuftets idéer. Som människa lever filosofen enligt den gängse övertygelsen att verkligheten existerar oberoende av våra perceptioner, men som utövande filosof gäller förnuftets upplevelse. Hume belyser detta ytterligare i sitt berömda slutkapitel.[37] Den filosofiska doktrinen om den dubbla existensen skapar en alienation hos filosofen. Genom kravet på filosofins autonomi tar han avstånd från den vanliga ordningen, men fortsätter samtidigt att delta i det vanliga livet. En huvudpoäng i *Treatise* är emellertid att filosofen inte kan det.[38]

Det argumentet konkretiseras i nästa bok "Of the passions". För att en känsla ska uppstå – vilket är snarast en perception; ett reflektivt intryck i den humeska terminologin – krävs både en livlighet som intrycket representerar och en idé. Tillsammans bildar de en *dubbel relation*. Idéer och intryck kan både associeras var för sig och med varandra. I det senare fallet bildas en känsla. Idéer kan associeras enligt samtliga principer, kausalitet, närhet och likhet, medan intryck bara bygger på likhet. I känslan ingår både idén och intrycket. Hume koncentrerar sig på att diskutera stolthet och förödmjukelse som exempel – ett urval som i sig är värt att begrunda som uttryck för 1700-talsmannens mentalitet – men hävdar att framställningen gäller principiellt.

> Följaktligen finner vi att ett vackert hus, som tillhör oss själva, framkallar stolthet; och att samma hus, fortfarande tillhörande oss själva, framkallar en känsla av förödmjukelse om dess skönhet genom någon olycka blir deformerad, och att den angenäma upplevelse som hör ihop med stolthet förbyts i obehag, som hör ihop med förödmjukelse. Den dubbla relationen mellan idéer och intryck består i båda fallen och gör övergången lätt från den ena känslan till den andra. Kort sagt, naturen har förlänat vissa intryck och idéer ett slags dragningskraft, varigenom ett eller en av dem så snart det eller den uppträder naturligen framkallar sin motsvarighet. Om dessa båda attraktioner eller associationer mellan intryck och idéer uppträder inför samma föremål, förstärker de varandra ömsesidigt och övergången mellan affekterna och föreställningarna försiggår med största lätthet. När en idé framkallar ett intryck besläktat med ett intryck som i sin tur är besläktat med en idé besläktad med den första idén, kommer

> dessa båda intryck på ett visst sätt att vara omöjliga att skilja från varandra, ej heller kan det ena undgå att åtföljas av det andra. (*Treatise*, s. 289.)

Liksom förnuftet kräver känslan en dubbel relation för att existera varaktigt. Det livliga intrycket tolkas med hjälp av lagrade föreställningar – idéer i någon form. Utan idén skulle intrycket passera förbi och inget varaktigt inträffa. Hume påpekar själv att analysen av känslorna är parallell till avsnittet om omdömesförmågan. I omdömen förenas ett aktuellt intryck och en relaterad idé.[39] Det aktuella intrycket ger livligheten till tanken. Utan den förbindelsen mellan intrycket och idén skulle uppmärksamheten vara flyktig och utan vidare konsekvenser. Idén skulle snabbt falna bort. För att bli en övertygelse krävs den emotionella laddning som intrycket tillhandahåller.[40] Vad Hume betonar är att idéer och intryck inte bara förvandlas till nya idéer och intryck, utan byter kategori. När idén får en tillräckligt livlig karaktär blir den ett intryck. Därmed förlorar den delvis sin reflexiva beskaffenhet. Den hakar tag i ett annat intryck genom likhet, inte genom de andra relationerna. Men inget intryck är "rent intryck" mer än kortvarigt. För att intrycket ska få betydelse och varaktighet krävs att den associeras med en idé.

Enbart i den filosofiska analysen kan perceptionerna delas upp i olika beståndsdelar. Som deltagare i livet upplever vi perceptionerna som en helhet, idé och känsla går inte att skilja. På samma sätt som vi ser den *vita marmorgloben* i en *hel* perception och enbart med förnuftets abstrakta kapacitet kan skilja ut färgen vit från globformen, kan vi som vanliga människor leva bara på ett sätt. En sann filosofi uttolkar detta enda möjliga liv. Den falska filosofin bygger på en felaktig verklighetsuppfattning; att idéerna är verkligheten. Dess analytiska version leder bort från det som ska uppmärksammas, hur det vanliga livets med hjälp av filosofiska erfarenhetsprinciper kan förbättras.

I *Enquiry concerning Human Understanding* uttrycker Hume sina tankegångar tydligare än i motsvarande avsnitt i *Treatise*.[41] Förnuftet kan att tänka ut vilka fantasterier som helst, inget framstår som omöjligt i medvetandets värld. Korrektivet finns i erfarenheten. Vi vet att inte någon människa hitintills lyckats styra planeterna med sin vilja, att ingen meteorit släckt solen. Med undantag för logik, matematik och experimentell naturveten-

skap ska erfarenheten ovillkorligen utgöra grunden för filosofin. De dramatiska slutorden i *Enquiry concerning Human Understanding* lyder:

> När vi övertygade om dessa principer går igenom bibliotek, vilken ödeläggelse kommer vi inte att åstadkomma! Om vi tar i vår hand en volym, till exempel om teologi eller skolastisk metafysik, låt oss fråga oss: *Innehåller den något abstrakt resonemang om kvantitet och antal?* Nej. *Innehåller den något empiriskt resonemang om sakförhållanden och existens?* Nej. Kasta den då på elden: ty den kan inte innehålla annat än sofisteri och inbillning. (*EHU*, s. 165.)

Humes uppfattning att alla perceptioner är emotionellt laddade leder honom till flera viktiga slutsatser. Filosofins anspråk på att representera det rena förnuftet saknar grund i människans natur.[42] Alla system som innehåller övertygelser, orsaksresonemang och slutsatser står i beroende till individens fantasi och känsla. Om filosofen gör anspråk på allmängiltighet utifrån enbart förnuftsresonemang är det på falska grunder, han generaliserar utifrån sina egna privata känslomässiga erfarenheter, och gömmer verkligheten bakom logiken. Idéernas kraftfulla karaktär – eftersom det alltid ingår en känsla – gör det nödvändigt att filosofin har en förankring i ett samhälles gemensamma erfarenheter.

Så länge filosofen stannade i garderoben hade idéernas realitet inte så stor betydelse. Emellertid, med filosofins växande samhällsinflytande i 1700-talets Europa – främst genom religionen och politiken – hade saken kommit i en annan dager.[43] Nu krävdes att filosofens idésystem skulle förankras i bredast möjliga gemensamma erfarenhet. Filosofin skulle för den skull inte vara en enkel spegling av livet, utan dess uppgift var att kritisera och utgöra samhällets självreflektion. Från individens perspektiv innebar det en strävan efter ökad självmedvetenhet och granskning av sin livshållning. För Thomas Reids "common-sense"- filosofi stod Hume intellektuellt främmande. Reids slutsatser byggde på felaktiga resonemang om människans natur.[44]

Vetenskap som vishet

Humes anspråk på att skapa en vetenskap om människans natur kan också ses i linje med antikens uppfattning om vetenskap som den högsta visdomen. Genom sin klassiskt orienterade universitetsutbildning var föreställ-

ningen om vetenskap som vishet Hume välbekant. Han ansåg att den moderna filosofin genom sin rationalistiska tendens blivit främmande för sin traditionellt viktigaste uppgift, att uttolka och finna principerna för det vanliga livet. Gång på gång poängterar han att filosofin handlar om "the common life".[45] I *Abstract* som Hume skrev 1740 i syfte att skapa intresse för *Treatise* förbinds den uppfattningen uttryckligen med antikens filosofi.

> De flesta av antikens filosofer, som talar om den mänskliga naturen, har visat mer av utvecklad känslighet, god moraluppfattning eller själslig storhet än av djup i resonemang och reflektion. De nöjer sig med att förete mänskligt sunt förnuft av högsta lyskraft och med de bästa vändningar i tanke och uttryck, utan att uthålligt fullfölja någon kedja av påståenden eller sammanföra enskilda sanningar till någon egentlig vetenskap. Men det är åtminstone värt att undersöka om inte vetenskapen om människan kan nå lika stor exakthet som anses möjlig på många områden inom naturfilosofin. (*Abstract*, i *Treatise*, s. 645.)

Humes bemödanden för att visa hur förnuft och känsla fanns på en gemensam perceptionsskala kan jämföras med Martha C. Nussbaums framställning av det aristoteliska rationalitetsbegreppet.[46] Liksom Hume utgår Aristoteles från perceptionen i *Nichomachiska Etiken,* och båda använder begreppet för att uttolka medvetandets akter.[47] För Aristoteles ingick kännandet som en del av rationaliteten; förmågan till moraliskt omdöme fanns i själva perceptionsakten. Känslorna gav information och bidrog till att urskilja vad som pågick. Även i nästa steg var känslan nödvändig, utan den blev responsen stum och kall. Rationalitet innebar således en förmåga till såväl emotionalitet som intellektualitet. Martha C. Nussbaums tolkning av irrationalitet blir därmed en annan än den gängse som betonar känslans blinda välde. Den föreligger när känslan saknas och intellektet dominerar. Hon ger ett exempel från nutida beslutsteori, där filosofer på alla sätt försöker kalkylera förnuftigt, men negligerar känslornas relevans för att öka lyhördheten och därmed rationaliteten.[48]

Av känslornas centrala roll i hur människan uppfattar världen följer att det praktiska livets handlingar inte kan fastställas i förväg enligt ett antal principer. Den enskilda händelsen är unik. Enligt Aristoteles är det strikta regelföljandet snarare en avvikelse från rationaliteten – det goda omdömet fokuserar på den konkreta situationen just för att den är unik och ojämförbar i sina enskildheter. Det leder över till ett annat moment i denna käns-

lans rationalitet: fantasins eller föreställningens värde i att gestalta det okända på ett imaginärt plan.[49] Men givetvis kan regler vara till hjälp, framför allt i nya situationer, där människorna saknar erfarenhet.[50] I legala sammanhang är reglerna – lagarna – ett sätt att försäkra sig om kontinuitet och därmed åstadkomma den rättvisa som är nödvändig för samhällets stabilitet.

Om vi återvänder till David Humes filosofi, så rymmer den ingen distanserad punkt utanför livet att genomskåda det ifrån. Emellertid, föreställningen om det vanliga livets auktoritet är inte tillgängligt för det oreflekterade medvetandet. Insikten fordrar att filosofen levt igenom dramats tidigare akter: den folkliga uppfattningen och den metafysiska filosofin. Först efter att ha insett att filosofin inte kan försvaras med förnuftsargument, kan filosofen återvända till det vanliga livet och godta dess auktoritet. Som Livingston påpekar, är Humes hållning analog med Wittgensteins slutsats i *Tractatus* att den logiska framställningen av verkligheten inte är verkligheten – stegen är onödig efter att insikten har uppnåtts. Att göra filosofin koherent innebär att den får det vanliga livet som sitt objekt.[51] Just denna dialektik mellan filosofi och vanligt liv är en av Humes stora upptäckter som först i ljuset av Wittgensteins sena filosofi börjat uppmärksammas. I *After Virtue* gör Alasdair MacIntyre en iakttagelse som kan kasta ytterligare ljus över Humes krav på en erfarenhetsbaserad filosofi.[52] Empirismen under 1600- och 1700-talet tog form i samband med en strävan att minska klyftan mellan den förnuftigt tänkta ordningen och verkligheten. Naturvetenskapens teoretiska förhållningssätt hade ökat klyftan mellan vad tingen synes vara och deras teoretiska representation. Sanningen uttrycktes med teoretiska begrepp som konstruerade erfarenheten i experimentets form. Teleskopets blick var sann, medan ögats var otillräcklig och därmed falsk. Tolkad i detta perspektiv kan Humes krav på en erfarenhetsbaserad filosofi betraktas som ett försök att föra ihop en växande klyfta mellan teori och verklighet i 1700-talets vetenskap.

9

En historisk moralfilosofi

I ENQUIRY – I AVSNITTET OM KAUSALITET – exemplifierar Hume med den bibliska Adam för att övertyga läsaren om att förbindelsen mellan orsak och verkan beror på erfarenhet.[1] Valet av Adam – den första människan – illustrerar en viktig tendens i Humes författarskap, att förståelsen av det mänskliga livet i sin helhet kräver en uttalad tidsdimension.[2] Adam kunde inte genom att enbart iaktta elden veta vilka kvaliteter den hade, dem insåg han först genom att reflektera över den gjorda erfarenheten. Den filosofiska slutsatsen var att tingen saknade a priori tillgängliga metafysiska kvaliteter. Innehållet i det mänskliga medvetandet består av erfarenheter som har både en närvarande och förfluten dimension. En existens utan tidsdimensionen utöver det närvarande vore ett spöklikt och meningslöst liv.[3] Humes norm är vardagen och den är rik på referenser till det förflutna. Han är övertygad om att det är möjligt att etablera en humanistisk moralvetenskap med utgångspunkt i vardagen. Liksom läkaren blir skickligare genom erfarenhet, beror den presumtiva moralfilosofins framgång på hur väl den är förankrad i det vanliga livet.[4] Vardagens kategorier blir vetenskap genom att systematiseras och därmed göras åtkomliga för kritik och reflektion. Filosofens uppgift omfattar båda leden – först studiet av vardagen, därefter den kritiska reflexionen. Mänskliga fenomen som moral kännetecknas av att de har utvecklats över tiden. Utan den förflutna aspekten vore människan desorienterad. Nu hävdar Hume att filosofins uppgift är att reflektera över detta genom att visa på kategoriernas historia. Häri ligger brottpunkten med den traditionella filosofin som sett som sin uppgift i att betona och lyfta fram den tidlösa och universella aspekten, i att frigöra tänkandet från kontexten. I det fortsatta författarskapet är historien ständigt närvarande hos Hume. Det är värt att påminna om att den

första delen av *Essays* – som har ett uttalat historiskt perspektiv – publicerades redan 1742, tre år efter *Treatise*.

Syftet med detta kapitel är att presentera David Humes argument för att filosofin är en humanism som ska belysa livet med utgångspunkt i människornas konkreta upplevelser. De moraliska föreställningarna måste tolkas utifrån vardagen.[5] Emellertid ger vardagen en begränsad horisont av erfarenhet som behöver kompletteras. I den humeska filosofin tillskrivs historien förmågan att ge den erfarenhet som den enskilda individen inte hinner få under sin begränsade livstid. Kunskapen om det förflutna ger filosofin en förankring utan vilken den i Humes ögon inte är fullt rationell. Utan historien blir filosofin ett intelligent men godtyckligt tankespår, konstruerat av en begåvad, men isolerad kreatör. Det främsta botemedlet mot att den praktiska filosofin blir metafysisk ligger i att förankra den i det vanliga livet, och som en följd därav i historien. Att negligera tidsaspekten leder till irrationalitet. Därmed kommer Hume nära det aristoteliska rationalitetsbegreppet som utgår från en reflektion över livets unika händelser. Det leder vidare till en värdepluralistisk hållning. Livet rymmer en mångfald distinkta värden som inte kan rangordnas på en skala, utan ställningstagandet bör ske i den konkreta situationen med den intelligenta känslans hjälp.[6] Denna uppfattning tangerar en värderelativism och delvis omfattar Hume ett sådan synsätt. Men det finns en bestämd gräns som sätts av föreställningsförmågan. Det som inte kan tänkas som mänskliga handlingar – trots historiestudiet – kan på en absolut moralisk grund avvisas.[7]

I det följande ska denna utvecklingsgång rekonstrueras med anspråk på att spegla Humes avsikt. En utgångspunkt är att Humes författarskap betraktas som en helhet med ett sammanhängande tema. På klassiskt manér betraktar han filosofin som både medel och mål. Den är ett verktyg att förstå livet, men studiet av filosofin utgör sin egen belöning. Hume belönas med en allt säkrare stil och en allt större visshet om människans naturliga humanitet och dess betydelse för moral, historia, och politik. Den medfödda humaniteten leder till en särställning för historiestudiet. Forskaren delar en tidlös kvalitet med sitt studieobjekt. De sympatiska känslorna möjliggör att forskaren kan förstå den historiska aktörens avsikt och nå kunskap om det förgångna. Sådan erfarenhetsbaserad kunskap är

historikerns speciella privilegium; naturforskaren är utlämnad åt djärva förnuftskonstruktioner och logiska samband, som är skapade av honom själv. Själva den mänskliga naturen har en uttalad historisk dimension.

Enquiry concerning Human Understanding (1748) inleds med en diskussion om vad sann filosofi är och avslutas med uppmaningen att all filosofisk litteratur om människan som moraliskt subjekt vilken inte anknyter till erfarenheten ska kastas i elden: "commit it then to the flames".[8] Tre år senare publiceras *Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) vilken inleds med att referera den samtida diskussionen om moralens natur och grund – i förnuft, känsla eller båda, och avslutas med en plädering för att sann mänsklig lycka inte går att mäta i pengar, den består i konversation, studier, umgänge, tillgång till skönhet och en fridfull reflektion över egna livet.[9]

Trots detta har få forskare sett sambanden mellan Humes teoretiska filosofi och fortsättningen i moral- och historisk filosofi. Kanske har de flesta läst alltför noga i de två sammanfattningar som finns, *An Abstract* (1740) och *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (1745), vilka båda bygger på utdrag ur *Treatise* del 1. Det finns emellertid också forskare som insisterar på att *Essays och The History of England* representerar Humes fullgångna filosofi. Ernest C. Mossner, Duncan Forbes, David Norton, Nicholas Phillipson, John Danford och Donald Livingston tillhör denna krets vars forskningsresultat går i denna riktning.[10]

Hur kommer då Hume från kunskapsteorin i *Treatise* och *Enquiries* första delar till sina historiska filosofiarbeten? Vilka resonemang och teman från Humes "förhistoriska texter" pekar i den riktningen och belyser grunderna för en historisk filosofi? Ur en synvinkel kan historiens betydelse sägas ligga i sakens natur; motsatsen till de spekulativa och verklighetsfrämmande resonemangen är den tillgängliga erfarenheten i historiens form.[11] Men inte historien som den föreligger för det oreflekterade tänkandet. Kunskapen måste systematiseras och begrundas av filosofen, vilken gått igenom de olika stadierna av tvivel och skepticism.[12]

Humes utveckling kan beskrivas som en väg till ökad insikt om historien som en nödvändig allierad till filosofin. På ett allmänt plan framhöll han studiet av historien som den främsta boten mot en metafysisk filosofi utan

förankring i människans erfarenhet. De universella principer som Hume hävdade var möjliga att finna i människans natur upptäcktes genom att studera historien. I *Essays, History of England,* och *A Dialogue* visar Hume att det trots den mänskliga mångfalden finns gemensamma drag i människans natur och i hennes samhällsbyggande. Exemplen kan läsas som ett försvar för en moralisk relativism. Emellertid kräver läsningen ett perspektiv som tar fasta på Humes avsikt att överskrida den traditionella motsättningen mellan filosofins anspråk på universalitet och historiens kulturrelativism. I en rad nytolkningar av Aristoteles dygdelära betonas att dygderna är lokala och därmed relativa kvaliteter; det finns inte en version av dem som representerar "det högsta goda". Martha C. Nussbaum menar att de aristoteliska dygderna kan grupperas kring olika existentiella situationer som följer med livet: födelse, död, äktenskap, familj, den egna kroppen, vänskap och umgänge, utbildning, fördelningen av resurser etc.[13] Att leva innebär att ställas inför dessa situationer. Människorna kan vara oense om hur man ska förhålla sig till händelserna, men oenigheterna kan artikuleras i en diskussion. Diskussionen kretsar kring händelserna och visar att det finns konkurrerande förhållningssätt. Martha C. Nussbaum betonar att de skilda hållningarna genom diskussion blir åtkomliga för kritik. Avsaknaden av en accepterad version av vad som är det högsta goda behöver inte leda till en värderelativism, utan skapar i stället en värdepluralism.

David Humes framställning av moralen kan betraktas på ett analogt sätt. På många ställen i *Enquiry concerning the Principles of Morals* betonar han att de mänskliga referensramarna är stabila över tiden, även om det exakta måttet av en kvalitet är unikt och bestäms från fall till fall.[14] Resonemang som rör det mänskliga livet handlar för det mesta om en enskild händelse.[15] I framställningarna av medvetandet som t.ex. i fallet med Adam visar Hume att intrycken bedöms på grundval av tidigare erfarenheter. De strukturerar vår upplevelse av yttervärlden, inte tvärtom. När vi ser elden och vet att den bränns, uttrycks medvetandets arbetssätt. Det förgångna är en integrerad del av det närvarande. Filosofen kan komma åt dessa aspekter av upplevelsen. En analys visar att kunskapen om den brännande elden är en idé som härstammar från en gången erfarenhet som nu återförs på det upplevda intrycket. Slutsatsen är att den mesta kunskapen om tingens

natur, förutom abstrakt vetenskap, har sin grund i erfarenheten, inte i spekulation. Den slutsatsen leder vidare till nästa steg i Humes filosofi. Förnuftsanalysen i den första delen av *Treatise* visade att anspråk på absolut sanning saknade berättigande i de flesta sammanhang.[16] Kausalitet var närhet, likhet och upprepad förbindelse, dvs. erfarenhetsberoende och därmed en kategori som innehöll moment av osäkerhet i bedömningen.[17] I *Treatise* jämför Hume uttryckligen medvetandets arbetssätt med historikerns narrativa framställningform:

> Förutom benägenheten att gå fram gradvis genom rummets och tidens punkter har vårt tänkande en annan egenhet, som samverkar till att frambringa detta fenomen. Vi iakttar alltid tidsföljden när vi ordnar våra idéer och från begrundandet av ett objekt går vi hellre vidare till det som följer omedelbart efter det än till det som föregick det. Detta kan vi lära oss bland annat av den ordning som alltid iakttas i historiska berättelser. Endast en absolut tvingande nödvändighet kan förmå en historiker att bryta tidsordningen och i sin *berättelse* ge företräde åt en händelse som i *verkligheten* inträffade efter en annan. (*Treatise*, s. 430.)

I *Enquiry concerning Human Understanding* gör Hume gällande att naturvetenskapens företrädare har övergett hypotes- och systembyggande till fördel för erfarenhetsbaserad kunskap. Slutsatsen är att den mesta kunskapen är sannolik, inte absolut sann. I denna kunskapsteoretiska situation, utan absoluta sanningar, finns det en fast punkt för filosofen att hålla sig till – erfarenheten som den gestaltas i den vanliga världen:

> Ett korrekt omdöme iakttar en motsatt metod, undviker alla avlägsna och högtflygande frågor och begränsar sig till det vanliga livet och ämnen som hör till från den dagliga praktiken och erfarenheten [...]. De som har en böjelse för filosofi kommer att fortsätta sina undersökningar, medvetna om att filosofiska slutsatser, bortsett från det omedelbara nöjet av sådana verksamheter, inte är annat än reflektioner över vanligt liv, metodiskt gjorda och korrigerade. Men så länge de inser ofullkomligheten, den ringa räckvidden och den allmänna otillförlitligheten i de själsförmögenheter de gör bruk av, kommer de aldrig att frestas att gå utanför det vanliga livet. (*EHU*, s. 162.)

Hume förblir trogen sina filosofiska upptäckter. Efter *Enquiry concerning Human Understanding* får hans filosofi en markerad tidsdimension. Den sanna filosofin måste skapas i praktiken, inte bara tänkas. Hume förverkligar sitt program i den omskrivna versionen av den tredje boken av *Treatise: Enquiry concerning the Principles of Morals*. Här tillämpas resultaten från de

filosofiska undersökningarna, det distinkta förnuftet, känslorna som livliga idéer, fantasin som medvetandets starkaste makt och inte minst övertygelsen att en sann filosofi bygger på de vardagliga erfarenheterna.[18]

Den enklaste av filosofier

Hume inleder *Enquiry concerning the Principles of Morals* med att referera den samtida diskussionen om huruvida moralens grund finns i människans förnuft eller känslor.[19] Båda sidor kan ge goda argument för sin uppfattning.[20] Referatet avslutas med ett konstaterande att såväl förnuft som känsla ingår i moraliska omdömen.[21] Men hur ska målet att finna moralens grund uppnås, vilken metod ska undersökningen tillämpa? Hume föreslår en i hans tycke mycket enkel metod, nämligen att analysera vilka kvaliteter som räknas som personliga förtjänster i det vanliga livet:

> För att uppnå detta mål [moralreglernas ursprung m.k.] skall vi söka iaktta en mycket enkel metod: vi skall analysera den snårskog av mentala egenskaper som utgör vad vi i det vanliga livet kallar *personlig förtjänst*: vi skall ta hänsyn till varje själslig egenskap som gör en människa till föremål endera för uppskattning och tillgivenhet eller för hat och förakt; varje vana eller känsla eller egenskap som, när de tillskrivs någon, innebär endera beröm eller klander och kan leda till lovprisning eller satirisering av personens karaktär och uppträdande. (*EPM*, s. 173f.)

Utifrån en undersökning av välvilja (benevolence) och dess olika uttryck hos människan som social, godhjärtad, human, barmhärtig, tacksam, vänskaplig, generös, välgörande, etc. framlägger Hume att dessa dygder har sociala kvaliteter som uppskattas av de flesta människor.[22] Den enkla förklaringen till att dygderna räknas som förtjänstfulla egenskaper är att de ökar välbefinnandet för såväl upphovsmannen som mottagaren.[23] Hume fortsätter vidare att argumentera för att de flesta människor har en känsla av humanitet.[24] Även om många människor är egenkära och själviska så utesluter det inte sympatiska känslor. Om än aldrig så svag, måste moralens grund ligga i denna gemensamma känsla av sympati. Styrkan och omfattningen av sympatin går inte att avgöra. Det är tillräckligt att konstatera att den finns hos de flesta människor. Ett litet inslag av duva samsas med varg och orm:

> Det är nog för vårt aktuella syfte om det medges – vilket inte utan mycken absurditet kan ifrågasättas – att vi har fått ett låt vara aldrig så litet mått av välvilja inplanterat i vår hjärta; någon liten gnista av människokärlek; något litet uns av duva inknådat i vår konstitution tillsammans med elementen av varg och orm. (*EPM*, s. 271.)

Bakom de sympatiska känslornas framgång, trots deras svaga ställning i människans natur, finns denna medfödda känsla av humanitet som vi delar med andra människor. I utförliga resonemang visar Hume att människans existens bygger på ett socialt perspektiv. Om en människa talar om sin fiende, rival, eller antagonist uttrycker hon känslor som är knutna till den privata situationen. Hennes fiende är inte allas fiende. Men tillskrivs rivalen egenskaper som lastfull och förhatlig, då används språket för att uttrycka känslor som åhöraren förväntas begripa. För att bli förstådd måste det privata perspektivet överges och en mer allmängiltig ståndpunkt speglas i språkets användning:

> Varje människas intresse är en sak för sig, och de aversioner och begär som uppstår därur kan inte förmodas påverka andra i samma grad. Det gemensamma språket, som har utformats för allmänt bruk, måste därför spegla vissa mera allmängiltiga ståndpunkter och tillskriva berömmande eller klandrande beteckningar i överensstämmelse med uppfattningar som uppstår ur gemensamma intressen. (*EPM*, s. 228.)

Skillnaden mellan de privata och gemensamma känslorna leder till att distinktioner skapas i språket. Så uppkommer begreppen dygd och last, moralen identifieras och de privata känslorna av egenkärlek styrs och begränsas.[25] Hume hävdar också att principen om en naturlig känsla av humanitet eller sympati hos människan på ett enkelt sätt förklarar moralens ursprung.[26] I en not på samma sida skriver Hume att frågan om varför människan har en känsla av humanitet inte behöver ställas. Det är tillräckligt att bevisa att den finns. Inom varje vetenskap finns det några principer som inte generaliseras ytterligare:

> Vi behöver inte driva våra undersökningar så långt som till att fråga varför det finns humanitet eller medkänsla med andra. Det är tillräckligt att det upplevs vara en princip i den mänskliga naturen. Vi måste göra halt någonstans i vårt letande efter orsaker; och det finns i varje vetenskap några allmänna principer, bortom vilka vi inte kan vänta oss att finna någon än mer generell princip. Ingen människa är fullkomligt likgiltig för andras lycka och elände. Den förstnämnda har en naturlig tendens att ge oss nöje, det senare att smärta oss. Detta kan varje människa konstatera hos sig själv. Det

är föga troligt att dessa principer kan upplösas i enklare och mer universella principer, vilka försök som än gjorts i den vägen. Och även om det vore möjligt, så hör det inte till det föreliggande ämnet [...]. (*EPM*, s. 219f., n. 1.)

Hume föreslår alltså att de tillgängliga erfarenheterna får bli gränsen för undersökningens räckvidd.[27] Med exempel visas hur naturligt och ofta känslan av sympati finns med i vårt känsloregister: en människa som har talsvårigheter väcker sympati och medlidande, skönhet och fysisk hälsa förmedlar en angenäm känsla till omgivningen.[28] På teatern väcks vår medkänsla i dramat trots att det är en fiktion. Med lätthet känner vi beundran för olika historiska gestalter trots att de enbart gestaltas i textens abstrakta form. Antika författare som Thukydides och Tacitus exemplifierar språkets emotionella kraft.[29] Utan en naturlig begåvning för moral skulle inte dessa känslor finnas.[30]

Humes syn på moralen som en medfödd känsla av humanitet har ofta jämförts med Francis Hutchesons "moral sense faculty" (moralisk sinnesförmåga).[31] Förutom att Hutcheson såg moral som en hjärtats disposition förlade han dess grund i den naturliga lagen. Den förankrade moralen i en metafysisk ordning med Gud som högsta instans.[32] Dygd och välvilja utgjorde också sin egen belöning. Hutcheson skulle ha ställt sig helt avvisande inför Humes uppfattning att dygden beror på känslor av välbehag. Att förklara moralen utifrån sina egna förutsättningar; sympatins eller humanitetens goda konsekvenser vore detsamma som att beröva världen dess metafysiska och religiösa ordning.[33]

Emellertid, Humes uppfattning – att människan av naturen ägde en medfödd känsla för mänsklighetens gemensamma välfärd – var ifrågasatt på 1700-talet.[34] Alltsedan renässansens skepticism hade frågan om moralens objektiva existens varit en ständigt återkommande fråga. En inflytelserik idéströmning med företrädare som Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf och Bernard Mandeville hade hävdat att människan saknade en medfödd moral. I Hobbes fall ledde det till nödvändigheten av en enväldig suverän, hos Mandeville till att betona egenintresset som människans utmärkande egenskap. Trots att Locke betraktade den naturliga ordningen som moralisk norm tvivlade han ständigt på människans förmåga att leva upp till den.

Den skotska moralfilosofin utgör ett undantag från denna tungsinta tradition. Alasdair MacIntyre har visat att den aristoteliska traditionen med sin annorlunda människosyn hade en stark förankring bland skotska intellektuella. Ett synbart uttryck för detta är Humes uppfattning att ondska är en brist på insikt – inte ett ontologiskt tillstånd.[35] I *Enquiry concerning the Principles of Morals* ägnas åtskilliga sidor, samt ett appendix, åt att tillbakavisa uppfattningen att egenintresset skulle vara moralens grund.[36] Mot denna ståndpunkt tillämpar Hume en konsekvent strategi: att visa att dessa filosofiska teorier strider mot erfarenheten. Även den mest inbitna hobbesian medger att vänskap finns, men konstruerar därefter en mängd teoretiska invändningar.[37] Dessutom, varför ska handlingar som manifesterar omsorg för andra återföras på en motsatt egenskap av självkärlek? Svaret står att söka i den praktiska filosofins spekulativa karaktär och osjälvständiga imitation av naturvetenskapens metod:

> Den mest uppenbara invändningen mot hypotesen om självviskhet är att, eftersom den strider mot gängse uppfattningar och våra minst förutfattade meningar, måste filosofin tänjas till sitt yttersta för att kunna hävda en så märklig paradox [...] för att förklara uppkomsten av de välvilliga inställningarna ur de självviska och reducera det mänskliga medvetandets alla olika emotioner till fullkomlig enkelhet. Saken är inte densamma i den här typen av filosofi som i fysiken. (*EPM*, s. 298f.)

Ytterligare en betydelsefull invändning återstår för Hume att tillbakavisa och denna är av vanskligare art. Givet erfarenheten att den goda människan är ett undantag, är det tvivelaktigt att påstå att de sympatiska känslorna finns i människans natur. Såväl de antika som moderna skeptikerna hävdade att moralen är en skapelse av utbildning och kultur.[38] Visst har utbildning och kultur otvivelaktigt ett stort inflytande och Humes fortsatta författarskap kan ses som en diskurs kring denna problematik. Att hävda att alla sympatiska känslor är en samhällskonstruktion leder dock till skeptikernas ytliga paradox som saknar grund i erfarenheten. Hume skriver i *Enquiry concerning the Principles of Morals*:

> Hade naturen inte gjort sådana skillnader, grundade i medvetandets ursprungliga beskaffenhet, så hade ord som *hedervärd* och *skamlig, älskvärd* och *förhatlig, ädel* och *föraktlig* aldrig funnit en plats i något språk; ej heller hade politiker, om de hittat på dem, någonsin förmått göra dem begripliga eller få dem att förmedla någon föreställ-

ning till åhörarna. Ingenting kan därför vara ytligare än denna skeptikernas paradox. (*EPM*, s. 214.)

Hume tar upp ett problem som har följt moralfilosofin sedan antiken, nämligen går det att tala om moral i absoluta termer av gott och ont? Att hävda att människan har en naturlig läggning för moral är en sak, men att därifrån komma till ett bestämt omdöme om vad som historiskt sett kan karaktäriseras som gott och ont för människan, kräver en balans mellan universalitet och historia. Hume måste undvika att göra samma fel som de spekulativa filosoferna, nämligen att i åberopandet av naturen hamna på en så hög abstraktionsnivå att principerna töms på empiriskt innehåll. Han måste också visa, mot skeptikerna, att de moraliska normerna har en förutsättning i människans natur och inte enbart är en skapelse av tradition och kultur.

Humes syn på moralen överensstämmer i väsentliga drag med den klassiska dygdetraditionen. Det innebär att den moraliska halten i en handling bestäms av vilken känsla den utförs med, men att det är en intelligent känsla, inte någon blind drift.[39] I det fjärde och sista av appendixen till *Enquiry concerning the Principles of Morals* argumenterar Hume för att moraliskt handlande, antingen det benämns dygd eller last, hör hemma i samma mentala kategori, och att det inte har någon verklig betydelse att försöka införa distinktioner.[40] Med hjälp av exempel främst från tre områden – språket, vardagserfarenheten och de antika filosoferna – driver han sin tes. Cicero, Aristoteles, Plutarkos, Livius och Polybius anförs som exempel på det olämpliga i att exakt försöka precisera om moral består av känslor eller förnuft.

David Hume lägger ner möda på att argumentera för att de sympatiska känslorna är en dynamisk samhällskraft. De känslorna har en social dimension och det kan beläggas historiskt. Från historien finns en mångfald exempel på styrkan i dessa kollektiva känslor. Folkresningar, paniktillstånd, politiska fraktionsbildningar, parti-intriger, blind lydnad inför politiska ledare, vad visar de om inte kraften i de moraliska känslorna? Styrkan i dessa rörelser överstiger vida vad en människas egenkärlek och privata intressen kan uträtta:

> Vilken mäktig medkänsla kan inte väckas, och hur överlägsen är den inte ofta egenkärlekens och privatintressets trångsynta böjelser! Folklig hänförelse, partinit, blind dyrkan av sektledare; det är några av de mest iögonfallande men minst berömvärda effekterna av denna sociala empati i den mänskliga naturen. (*EPM*, s. 224.)

Budskapet är enkelt, kraften i de kollektiva känslorna ska inte underskattas. Även om de privata och egenorienterade känslorna ursprungligen är starkare, får de ofta lämna plats åt de offentliga och sociala känslorna.[41] I det avslutande kapitlet introducerar Hume ytterligare ett tema i förhållande till de sociala känslorna. Historien är en berättelse om hur dessa moraliska känslor utnyttjats av samhället. Utan dem vore inte krigen möjliga, Englands historia skulle inte innehålla inbördeskrig och revolution.[42] De sex banden *The History of England* bygger på denna komplexitet hos de sociala känslorna – de är moralens bas, men deras manifestation kan vara motsatt den ursprungliga avsikten. Syftet att bekämpa en orättvisa kan leda till ännu större orättvisor, t.ex. föra ett folk till inbördeskrig. Mot dessa krafter – såväl universella som sociala – står filosofi och egenintresse sig slätt.[43] Men Hume vill inte ge sista ordet åt formuleringar som leder till moralisk uppgivenhet. Han skyndar sig att hävda att dessa principer trots allt representerar mänskligheten, men att deras utformning är beroende av de konkreta historiska omständigheterna.[44] Därefter fortsätter han att argumentera för humanitetens existens.[45] Problematiken kan emellertid inte ha lämnat Hume ifred. I en särskild dialog, kort och gott betitlad *A Dialogue* diskuteras ingående frågan om moralisk relativism.

Moralisk relativism

A Dialogue utspelas mellan Palamedes och författarjaget.[46] Den förre är en berest vän med mångsidiga och djupa intellektuella intressen. Hans senaste äventyr utspelade sig i ett land kallat Fourli vars moraliska seder beskrivs ingående. Palamedes blev nära bekant med en respekterad fourlian i hög samhällsställning. Denne man visar sig vara incestuös, otrogen, homosexuell, släktmördare, förrädare samt uppvisar även i övrigt ett grovt och ociviliserat uppförande. Av andra skäl begår denne fourlian slutligen självmord.

Trots detta äras han av eftervärlden som en dygdig och nobel man. Författartarjaget (Hume) kommenterar att sådana barbariska och vilda seder inte bara är oförenliga med civilisation, utan även med den mänskliga naturen. Då berättar Palamedes att han beskrivit en atenare från antikens Grekland och hämtat exemplen från välkända antika källor.[47] Humes svarar att de antika personligheterna föreföll obekanta och det berodde på att de beskrevs från ett förfrämligat och abstrakt perspektiv.[48] Han ger sedan en beskrivning av 1700-talets franska sexualmoral. Varje utbildad man håller sig med en älskarinna, skryter över sina erövringar, bjuder ut sin egen fru och ger henne full frihet för egna amorösa äventyr.[49] Vad skulle en grek sagt om det? Till det fogar Hume en beskrivning av den franske undersåtens slaviska lydnad för monarken, så avlägsen den atenska frihetsdyrkan. Inför dessa redogörelser skulle atenaren undrat om det var ett mänskligt samhälle som skildrades. Palamedes avbryter Hume och säger att budskapet har gått fram. Han hyllar inte de moderna sederna på bekostnad av antiken, som Hume tydligen antagit och bemött med skildringen av de franska sederna, utan hans budskap är ett annat; svårigheten att finna en universell standard för de moraliska omdömena:

> Jag hade inte för avsikt att upphöja de moderna på de antikas bekostnad. Jag ville bara framvisa osäkerheten i alla dessa omdömen om karaktärer; och övertyga Er om att mode, sedvänja och lag utgjort den viktigaste grundvalen för alla moraliska bestämningar. [...] Hur stor skillnad i moraluppfattning måste inte då finnas mellan barbarer och civiliserade nationer, eller mellan nationer vilkas karaktärer har föga gemensamt? Hur kan vi göra anspråk på att fastlägga en måttstock för den sortens omdömen? (*A Dialogue* i *EPM*, s. 333.)

Den avslutande frågan, om det finns en norm för moraliska omdömen, gäller en central fråga i Humes historiska författarskap. Hur ska historien skrivas och på vilka grunder ska framställningen bygga? Finns det en opartisk observatörsnivå att skriva historien ifrån? Hitintills har Hume svarat nej på de frågorna. Utifrån sett förefaller grekerna liksom fransmännen vara barbarer som väcker förakt och avståndstagande. Men när grekerna och fransmännen placeras i sitt historiska sammanhang, då blir deras seder begripliga och de framstår som ett kulturfolk. Vad Hume visar är att historien måste betraktas inifrån de historiska aktörernas synsätt för att kunna

förstås. Annars återstår ett värderelativistiskt perspektiv eller att handlingarna bedöms enligt nutida normer.[50] I det senare fallet förefaller gärningarna vara i strid med människans egen natur.

Vilket är då perspektivet som möjliggör en förståelse av handlingarna inifrån? Humes svar formar sig till en syntes av hela den humeska moralfilosofin genom att visa att de skilda uppfattningarna i grund och botten är tillfälliga och att moralen bygger på en eller några gemensamma mänskliga principer. Utgångspunkten är den välkända principen om människans humanitet eller sympatiska förmåga.[51] Den förenar uttolkaren och det tolkade objektet i ett gemensamt perspektiv.[52] Därmed är det möjligt att rekonstruera avsikten i atenarnas moraliska handlingar och förstå dem. Denna sympatiska förmåga yttrar sig i att 1700-talsmänniskan och antikens atenare delar samma höga uppskattning av mänskliga fenomen som vänskap, trohet, sanning, rättvisa, kunskap etc. Men hur vänskapen yttrar sig i det konkreta historiska fallet, det är relativt och varierar med omständigheterna. Moralfilosofens uppgift är att finna principen bakom handlingarna. Då finner man att den grekiska homosexuella kärleken uppstod genom de frekventa gymnastiska övningarna som allmänt betraktades som ett uttryck för vänskap och omtanke, kvaliteter uppskattade i alla nationer och tider.[53] Så långt kan vi som moralforskare komma, men inte länge.

När Hume ska visa att moralens skilda yttringar vilar på en gemensam princip använder han en mängd exempel som på det ytliga planet förefaller leda den motsatta tesen i bevis: de moraliska sederna har så olika utformning att poängen med att lyfta fram en gemensam underliggande humanitetsprincip är meningslös. Krigiska och fredliga nationer har ofta mycket olika uppfattningar om vad mod är, lyxen kan få fördärvliga effekter för en schweizare, medan den stimulerar fliten hos en fransman eller engelsman, vissa nationer utestänger kvinnorna från det sociala livet, andra ser dem som sällskapslivets fundament.[54] Leder då inte principen om människans humanitet tillbaka till värderelativismen av just det skälet att vad som betraktas som moraliskt berömvärt, från en annan synpunkt framstår som de grövsta laster? Finns det något kriterium för att välja en kulturs moral före en annan och finns det högre och lägre kulturer?

I *A Dialogue*, ger Hume ett preliminärt svar som ligger i linje med reso-

nemangen från *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Det uttryckliga kravet som ska ställas på moralen är att den är förankrad i det vanliga livet. När moralen förlorar kontakten med "common life", gäller inte ens de grundläggande principerna, "being *useful,* or *agreeable* to a man *himself,* or to *other*" (vara nyttig, eller tilltalande för människan själv, eller för någon annan), utan även de mest absurda vanor kan kallas dygder. I ett beskt utfall mot de kristna "munkdygderna" som celibat, fasta, botgörelse, självförnekelse, förödmjukelse, ensamhet konstaterar Hume att religion och vidskepelse kan förvända förnuftet på vissa, men lyckligtvis inte på alla.[55] Avslutningen i *A Dialogue* tar upp skillnaden mellan antikens värdering av mänsklig förtjänst och det moderna synsättet. Det råder ingen tvekan om att Humes sympatier finns hos antikens Diogenes och att han finner Pascals moral verklighetsfrämmande:

> Diogenes är den mest berömda förebilden för extravagant filosofi. Låt oss se om det finns något parallellfall i modern tid. [...] Låt oss jämföra honom med Pascal, en person med lika mycket egenart och snille som Diogenes och kanske dessutom en man av dygd [...] Grunden för Diogenes' beteende var en strävan att göra sig så oberoende som möjligt, och att inskränka alla sina behov och begär och njutningar till sig själv och sitt eget medvetande. Pascals mål var att bevara en ständig medvetenhet om sitt beroende och aldrig glömma sina otaliga behov och krämpor. Den antike filosofen stödde sig på storsinthet, ostentation, stolthet och övertygelsen att vara sina medmänniskor överlägsen. Den moderne gav ständigt uttryck för ödmjukhet och självförnedring, självhat och självförakt, och strävade att i möjligaste mån tillägna sig dessa förmenta dygder. (*A Dialogue* i *EPM*, s. 342.)

Hume ställer frågan hur två så olika levnadsstilar kan bli föremål för beundran om de moraliska principerna är desamma. Svaret ligger i det artificiella liv som religionen belönar. Den moderna tiden kännetecknas enligt Hume av ett växande religiöst inflytande som premierar värden främmande för det vanliga livet. Han jämför den antika filosofin och religionen med samtidens motsvarigheter. Då saknade religionen samhällsinflytande medan filosofin lärde ut en sekulariserad och användbar moral. Nu förhåller det sig på motsatt vis: filosofin begränsar sig till spekulationer medan religionens världsfrånvända värdeskala influerar vårt handlande, ja hela vårt tänkande:

> Nu när filosofin mist nyhetens lockelse har den inget sådant utbrett inflytande, utan tycks mestadels begränsa sig till spekulationer på kammaren, ungefär som religionen

> en gång var begränsad till offerhandlingar i templet. Dess plats har nu intagits av den moderna religionen, som vakar över hela vårt uppförande och uppställer universella regler för vårt handlande, våra ord, ja själva våra tankar och böjelser; ett regelverk så mycket strängare som det är styrt av ändlösa, ehuru avlägsna belöningar och straff och ingen överträdelse av det någonsin kan hemlighållas och maskeras. (*EPM*, s. 342.)

Religionen är alltså ett hot mot ett gott liv. Dess kraft är oanat stor, helgonen föremål för helig beundran och efterföljd. Mot detta hot ställer Hume de moraliska dygder som de flesta människor omfattar, vardagens värden. Men det innebär inte att moralen är en och samma överallt, eller för den skull tidlös: 1700-talseuropén är inte den moraliska normen. De historiska variationerna betonas starkt – med talrika exempel från antiken – liksom slumpens verkan. Historikerns uppgift är att berätta historien så att läsaren kan leva sig in varje tids förutsättningar, men vad ska filosofens insikt användas till? I *A Dialogue* företräder filosofen Hume distansen till de förgångna tidernas värderingar och handlingar. Historikerns benägenhet för värderelativism balanseras av filosofens förmåga att fokusera på de universella dragen i människans natur. Det förenande perspektivet är värdepluralism och lycka. Det förra är motvikten till historikerns relativism, lyckan är måttstocken på förverkligandet av människans universella strävan efter det goda. Tack vare sympatiprincipen är historien åtkomlig för reflektion och kunskap. Så kan temporärt den sanna filosofins uppgift beskrivas, att finna ut varje tids naturliga förhållande till de universella moralprinciperna.

Historia och humanitet

I en tidig essä, "Of the Study of History" (1742), argumenterar Hume för historiestudiets fördelar. Flera av argumenten är traditionella, som att historia ger en möjlighet att utvidga erfarenheten och därmed möta det mänskliga livets korthet. En man bekant med historien kan sägas ha levt från världens begynnelse. Ytterligare ett välkänt argument är att historien roar, underhåller och ger personen lärdom, det möblerar medvetandet med användbar kunskap utan vilken konversationen blir ytlig och tråkig.[56] Att historisk kunskap tillhör den moderna och civiliserade människans nöd-

vändiga attribut, enligt Hume, råder det ingen tvekan om. Men det vore inte en humesk essä om inte också favorittemat fanns med, försvaret för en filosofi förankrad i vardagserfarenheten.[57] Historiestudium säger han, ger betraktaren bekantskap med de mänskliga erfarenheterna utan att förlora den moraliska dimensionen.

Filosofernas benägenhet att förirra sig in i subtila spekulationer har lett till att de moraliska distinktionerna förnekas. Machiavelli anförs som ett exempel. Som politisk rådgivare rekommenderade han bedrägeri och giftmord som legitima maktredskap, men som historiker satte han dygden högt och fördömde omoraliska handlingar. Slutligen utnämner Hume historiestudiet till att representera medelvägen mellan filosofins ofta verklighetsfrämmande resonemang och en oförmedlad livshållning som politiken kan vara exempel på. Historien ska rymma ett reflekterande moment som ger läsaren den nödvändiga distansen och eftertanken. Den ska också rymma ett moraliskt tema, humanitetens utveckling. I vissa formuleringar framstår Humes hållning som ahistorisk och 1700-talseuropén framtonar som krönet på den historiska utvecklingen. Emellertid, att tillskriva Hume den hållningen är en förenkling som skymmer hur medvetet han förhöll sig till historieskrivningen. För honom var förhållandet mellan humaniora och naturvetenskap lika aktuellt som det sedan åter har blivit under 1900-talet. En klar skillnad är dock att Hume och hans samtid i hög grad hämtade sina argument från antiken.

Frågan är då: vad tjänar den antika traditionen för syfte hos Hume? Förutom att den strukturerar stora delar av hans tankevärld, gav den inspiration till hela det humeska projektet, att skapa en praktisk filosofi fri från metafysik. Projektets vikt kom av vad han uppfattade som hotet mot Europas välfärd, nämligen religionens växande inflytande på moral, politik och vetenskap. Inte därför att kyrkans män bemäktigade sig de världsliga institutionerna, utan på grund av att det religiösa metafysiska tänkesättet spreds till områden där det inte alls hörde hemma.[58] Här hade religionen en stark bundsförvant i naturvetenskapen. I Humes filosofi hamnar de i samma kunskapsteoretiska fack, båda är rena tankeprodukter med begränsad förbindelse till erfarenheten. Vad finns att göra, jo att formulera en teori för humanvetenskaperna som dels tar sin utgångspunkt i erfarenheten,

dels värnar om det genuint mänskliga. Det är också här antikens moralfilosofi får sin uppgift som ett sekulariserat alternativ till religionen.

I *Treatise* och *Enquiries* argumenterar Hume för att de moraliska vetenskaperna har en egen förklaringsprincip som skiljer dem från naturvetenskaperna.[59] De senare kan bara representera ett externt perspektiv. Forskaren kan beskriva och analysera sammanhang, likheter och tidsserier (conjunction, resemblance and contiguity), men därutöver är naturens substans oåtkomlig. De moraliska vetenskaperna har en annan förklaringstyp. De sympatiska känslorna tillåter forskaren att återskapa händelsen utifrån den avsikt som låg bakom.[60] Motsvarande forskningsansats är omöjlig i naturforskningen. Det går inte att begripa universums erfarenheter eller avsikter inifrån. Naturvetenskapsmannen kan registrera, sammanställa och analysera vad universum har genomlevt, men måttstocken är människans skapelse.

Humes analys av människans naturliga uniformitet – dvs. känslan av humanitet – tjänar till att bygga upp denna kunskapsteori, att det inom moralvetenskaperna går att nå en djupare förståelse, än i naturforskningen.[61] I flera av essäerna, som började publiceras 1742, uttrycks och tillämpas den slutsatsen. Den välkända essän "Of the Standard of Taste" tillskriver exempelvis den goda smaken och moralen en större stabilitet än spekulativa vetenskapssystem. Det är allmänt godtaget att det finns kvalitetsskillnader inom litteratur och konst. En person som hävdar att John Bunyan och Joseph Addison var lika i kvalitet och genialitet skulle betraktas som representant för en ytterlighetsåsikt med ungefär lika stor trovärdighet som en jämförelse mellan en ocean och en damm.[62] Moraliska omdömen är grundade i människans natur, uppövas genom erfarenhet och traderas genom närheten till det vanliga livet. Det skiljer dem från spekulativ vetenskap. Ett empiriskt bevis för detta, fortsätter Hume, är den långa livslängden för estetiska och moraliska omdömen medan de spekulativa systemen avlöser varandra på grund av sin svaga förankring i erfarenheten.[63] Vad vi uppfattar som tidlösa estetiska omdömen är kvaliteter som prövats om och om igen, och hållit för testet. Variationerna kan vara synnerligen stora, men ändå urskiljer Hume i denna mångfald hur det ständigt skapas en standard som representerar människors gemensamma uppfattning om vad som är moraliskt eller estetiskt. [64]

Donald Livingston har ett förslag till tolkning hur Hume hanterar den historiska relativism som följer med historikerns sympatiska inlevelse.[65] Resonemanget är följande. Humes historiesyn bygger på två olika principer, den narrativa och den sympatiska. Den narrativa principen innebär att händelserna har en bestämd tidslig ordning som historikern är bunden av. När det förflutna skildras är det nuet som utgör referenspunkten. Vad historikern nu ska göra är att utifrån någon värdeprincip sortera det förgångnas händelser i en meningsfull berättelse.[66] För att vara meningsfull måste berättelsen appellera till läsarens erfarenheter.[67] Utifrån dem kan sedan historikern bygga sin tolkning. Historien tillhör de moraliska vetenskaperna och för dem är allmänna opinionen den bästa auktoriteten.[68] Hume valde att skriva *The History of England* utifrån begreppen utveckling, humanitet och framsteg. De uttryckte den edinburghska borgerlighetens värderingar och ger därmed också den bästa möjliga utsiktspunkten bakåt i historien. Livingston menar att Hume betraktade denna narrativa värdeprincip som en medveten konstruktion, att historikerns komposition skulle spegla den egna historiska samtiden. I *Enquiry concerning Human Understanding* beskrivs hur den skriftliga kompositionen kräver att författaren nyttjar ett enande perspektiv.[69] Om författaren väljer kausalitet som överordnad narrativ princip, presenteras händelserna i en sekvens, från orsak till verkan, fram till den önskade positionen. Ett exempel, om framsteg är värdeprincipen, ska historien skrivas om orsakerna till framstegen. Det narrativa perspektivet innehåller en urvalsprincip, utan denna vore det förgångna en samling orelaterade händelser.

I den narrativa kompositionen finns flera begränsningar.[70] För det första representerar den ett externt perspektiv på det förgångna, utan anspråk på att avspegla aktörernas medvetande om sina handlingar. För det andra får historieskrivningen en begränsad giltighet, eftersom den speglar samtidens värdering av det förflutna. Hume valde det perspektiv som var givet för den publik han skrev – en urban bildad borgerlighet som hyllade framsteg och civilisation.

Den historiska relativitet som följer av den narrativa tidsbundna värdekonventionen balanseras av den andra av Humes huvudprinciper, principen om människans naturliga humanitet eller sympati. Humanitet är ett

tidlöst begrepp och kan därför användas på varje historisk period utan risk för anakronism. Det har två dimensioner, å ena sidan, som Livingston framhåller, kan humanitet som en universell värdeprincip appliceras på historien, å andra sidan är den ett effektivt redskap för att förena forskaren och aktören. Utan sympati vore det inte möjligt att återskapa aktörens avsikt eller förstå motiven bakom handlingen.[71] I *Treatise of Human Nature, Enquiry concerning the Principles of Morals* och *A Dialogue* framhävs humaniteten som den universella principen bakom moralen och den historiska förståelsen.[72]

Men hur löser Hume frågan om historisk relativitet? Livingston menar att det sympatiska inlevelseperspektivet balanseras av en "masterstory" (metahistoria) som bestämmer vilken historia som ska berättas, vilket urval som ska göras. Han hänvisar till Humes diskussion om sympatins begränsningar i "Of the Standard of the Taste" om vad som är ont och gott, hur långt en historisk aktörs avsikter ska gestaltas utifrån ett sympatiskt perspektiv. Här deklarerar Hume en klar gräns: vad som i historikerns samtid hålls för onda handlingar ska inte heller i historieskrivningen tecknas i ett sympatiskt och försonade ljus.[73] Nutiden som moralisk måttstock: är inte detta ett ahistoriskt perspektiv? Nej, så är inte fallet. För det första har Hume i humanitetens namn, en djup respekt för historien som innebär känslighet och ödmjukhet inför det okända.[74] För det andra är Humes perspektiv öppet för kritik av händelser och fakta. Det tillåter en kritisk historiker att utifrån sympatiprincipen hävda en annan norm som leder till ett nytt urval och en annan tolkning.[75]

Toryhistorikern Hume

Med publiceringen av de två första banden av *The History of England* (1752–1754) realiserade Hume det historiska program som tagit form under skrivandet av *Enquiries* och *Essays*. De två volymerna täckte tiden från James I:s trontillträde 1603 till William III:s 1689, ett politiskt turbulent sekel som bara låg drygt femtio år tillbaka i tiden. *The History of England* smulade effektivt sönder uppfattningen att England hade en unik och uråldrig konstitution som den ärorika revolutionen slutligen hade restaurerat.[76] Inte hel-

ler var inbördeskriget och Cromwells välde ett folkligt försvar för friheten mot en maktfullkomlig och katolskt influerad monark. Humes framställning, som gav honom epitetet toryhistoriker, berättade en annan historia. Såväl parlamentet som hovet var under Karl I:s regeringstid anstucket av överdriven religiös lidelse. I den politiska och ekonomiska situation som rådde fick det förödande konsekvenser. Godsägarna (the gentry) hade fått det materiellt bättre och de feodala banden till kronan hade försvagats.[77] Kungen saknade blick för opinionsförändringarna och såg inte att monarkins status var urholkad. Den konstitutionella balansen undergrävdes och under loppet av mindre än fyrtio år övergick England till att styras som ett folkvälde.[78] I det läget upplöste kung Karl I parlamentet 1629 varpå monarkin snabbt förlorade i auktoritet. Tomrummet fylldes i stället av den religiösa fanatismen.[79] Den gav "the gentry and the commons" (herrskapet och gemene man) övertygelse och kraft att störta de politiska institutionerna, med risk för liv och egendom. En viktig poäng i *The History* var att kungen själv fört in religionen i politiken, ett handlande som fick katastrofala konsekvenser:

> Det kan vara värt att lägga märke till att alla historiker som levde nära denna tid eller, vilket kanske säger mer, alla författare som i förbigående berör dessa offentliga tilldragelser, fortfarande framställer de samhälleliga oroligheterna och konvulsionerna som härrörande ur religiös oenighet och de politiska stridigheterna om makt och frihet som helt underordnade det andra. Det är sant att om kungen kunnat stödja sin regering och samtidigt avstå från att inkräkta på nationella privilegier, då verkar det föga troligt att puritanerna någonsin skulle ha förvärvat tillräcklig auktoritet för att ogiltigförklara konstitutionen i dess helhet [...] Men de misshälligheter som mest upprörde parlamentet och nationen, framför allt den senare, var mässkjortan, räcket framför altaret, bugningarna som krävdes när man närmade sig det, liturgin, sabbatsbrottet, broderade korkåpor, dyrbara biskopsskrudar, bruket av vigselringar och korstecknet vid barndop. Det var på grund av detta som de folkliga ledarna inte drog sig för att försätta styrelseskicket i så våldsamma konvulsioner. [...]. (*The History of England*, V, s. 303.)

Humes budskap var entydigt, religiösa principer i politiken ledde till verklighetsfrämmande idépolitik.[80] Englands brokiga historia illustrerade vältaligt vilka katastrofer som kunde inträffa om de politiska handlingarna motiverades utifrån egenrättfärdiga religiösa övertygelser – då uppstod fraktioner, splittring och farliga inrikespolitiska spänningar. Denna skildring av England var en konkret och tydlig berättelse om den revolutionära

styrkan i de gemensamma mänskliga känslorna. Om sympatin inte kanaliserades i rättvisekonventioner och respekt för den politiska auktoriteten, kunde medborgarnas förmåga tas i anspråk av verklighetsfrämmande rörelser. Särskilt i tider av ekonomisk och politisk förändring var risken uppenbar. Då utsattes de traditionella lojaliteterna för prövningar, auktoriteter undergrävdes och samhällsomstörtande idéer kunde få fäste.

Humes sista volym av *The History* som sträckte sig till revolutionen 1688, skisserade upp ett avslutande scenario där läsaren leddes till att tänka över vart England var på väg – mot stabilitet eller förnyad politisk turbulens som i det värsta scenariot ledde till nytt inbördeskrig. Humes eget svar var att om britternas politiska omdöme utvecklades, om metafysiska principer hölls på avstånd, såväl naturrätt som religion; då kunde framtiden betraktas med tillförsikt. Men det krävde en medvetenhet om svagheten i det engelska blandade styrelseskicket som inbjöd till fraktionsbildning och splittring. Det sista avsnittet handlar om vetenskapen, konsternas och sedernas utveckling. Här sluts berättelsen med "masterstoryn", det samtida perspektivet som läsaren var införstådd med. Trots humaniteten, trots de samtida landvinningarna inom vetenskap och kultur var framtiden inte given i Humes historia, vilket illustreras i kapitlet. Kontrasterande tendenser ställs mot varandra. Minskad religiös fanatism och naturvetenskapens framgångar vägs mot litteraturen och konsternas trivialisering. Utfallet berodde på mognaden i engelsmännens politiska omdöme, om "the art of politics" (politikens konst) förhöll sig självständigt till metafysik i alla former, från religion till naturvetenskap.

Oavsett synen på 1700-talet i övrigt är de flesta forskare överens om att tiden representerar något nytt i att naturvetenskapen blev en samhällskraft att räkna med. Hume är inte bara tilltalad av dess praktiska resultat i en förbättrad levnadsstandard för folkflertalet utan han ser också en historiskt unik situation för kultur och vetenskap. Men han uppmärksammar också att förhoppningarna på naturvetenskapen är överdrivna. Den kan inte överta filosofins klassiska uppgift att definiera vad som är det goda livet och den kan inte göra anspråk på absoluta sanningar. De flesta utövande naturforskare har insett begränsningarna, de nöjer sig med att tala om högre och lägre sannolikheter. Men anspråken har, som Hume påpekar,

övertagits av filosofin, som imponerad av dess framsteg, inte bara har imiterat den matematiska och deduktiva metoden, utan också utropat sig till förnuftets och sanningens absoluta företrädare.

Hume är inte främmande för att se filosofin som sanningens företrädare, men den representerar för honom en mer modest sanning som är grundad på reflektion av de mänskliga erfarenheterna. Den klassiska filosofins styrka låg i den fria diskussionen, att utan religiösa och politiska begränsningar söka svaren på hur det goda livet skulle inrättas.[81] Så vill Hume också se sin tids moralfilosofi – styrd av sanningssökande men också av insikten om förnuftets begränsningar, förankrad i den komplexa erfarenheten, men för den skull inte principlös.

> De som har en böjelse för filosofi kommer att fortsätta sina undersökningar, medvetna om att filosofiska slutsatser, bortsett från det omedelbara nöjet av sådana verksamheter, inte är annat än reflektioner över vanligt liv, metodiskt gjorda och korrigerade. Men så länge de inser ofullkomligheten, den ringa räckvidden och den allmänna otillförlitligheten i de färdigheter de gör bruk av, kommer de aldrig att frestas att gå utanför det vanliga livet. (*EHU*, s. 162.)

Som en enveten försvarare av humanioras egenart och fria ställning hävdade Hume att filosofin kunde ställa frågor om hur ett gott liv såg ut och dessutom erbjuda preliminära svar. Det var en konst som krävde sin praktik, men visst var det möjligt.[82] Normen för dygd hade sin yttersta grund i människans natur och uttrycktes ständigt i de mänskliga relationerna och samhällenas struktur. Inget samhälle kunde existera utan dygder, vilket speglades i att alla kända språk hade begrepp för dygder och laster. Historieskrivandet ges därmed en djupare historiefilosofisk motivering. Det representerar människornas erfarenheter. Mot metafysisk spekulation, som är gränslös och kan nå till vilka resultat som helst, ger historien mänskligheten underlag för den reflektion vilken är nödvändig för att undvika förödande misstag. I detta avseende är Hume en upplysningsmänniska, i tron att lidandet kan, om inte elimineras, så i varje fall mötas med värdighet.

Brist på insikt, det var Humes huvudmotståndare. Med facit i hand kan väl sägas att Hume misslyckades med att skapa insikt om filosofins uppgift.[83] Naturvetenskaperna hade visserligen redan på Humes tid inskränkt sina anspråk. En väldokumenterad berättelse om detta finns i Steven Sha-

pins och Simon Shaffers kända *Leviathan and the Airpump*. I en senare monografi, *A Social History of Truth*, visar Shapin att naturvetenskaperna behöll förankringen i erfarenheten.[84] Men filosofin fortsatte att sträva i metafysisk riktning, och gav företräde till förnuftets definitioner om hur verkligheten skulle vara beskaffad. Kants moralfilosofi med dess pliktetik utgör 1700-talets och kanske den europeiska traditionens inflytelserikaste skapelse i den riktningen. Hos de franska "les philosophes" fick emellertid Humes program för filosofin en kort glanstid. Varken en vilde eller en vetenskapsman, utan en verserad gentleman engagerad i att praktiskt uttolka det goda livet, var idealet i salongerna och i de filosofiska skrifterna.

En sorts metafysik kom med tiden att oroa Hume mycket, nämligen politisk metafysik. Han syftade på en tendens i tidens politiska liv, att med förnuftsdefinitioner som vägledning besluta om politikens riktning. Som en av de första uppmärksammade han tendensen i Europas politiska liv till idépolitik och uppfattade det som ett hot mot friheten. Politiken erbjöd samma utmaningar som moralfilosofin, att finna den nödvändiga balansen mellan enskildhet och allmänhet, mellan konkretion och reflektion. Den pågående politiska diskussionen hade ett antikt idéinslag som både var ifrågasatt och försvarat. Emellertid, för Hume gav antikens filosofi ett historiskt underlag att förankra argumenten för politikens praktiska karaktär och självständiga förhållande till de teoretiska vetenskaperna.

10

Politik och kultur i ett modernt samhälle

Republikanismen i brittisk debatt

I EN AV DE TIDIGA ESSÄERNA från 1742, "Of the First Principles of Government", tar Hume upp ett återkommande tema i författarskapet, nämligen det förhållandet att ett fåtal människor kan styra så många. Än mer förvånande blir det om man betänker att styrkan finns hos de styrda. Vari ligger då styrelsens auktoritet och grund? Svaret förvånar inte: den ligger i den allmänna opinionens samtycke, utan vilket inget stabilt styre kan utövas. Denna maxim gäller enligt Hume för alla styrelsesätt utan undantag, från despoti till republiker. Han lyfter fram tre principer som i olika grad måste uppfyllas för att styrelsen ska uppfattas som legitim: allmänintresse, medborgarnas rätt till representation i politiken samt egendomsrätt.[1]

Denna uppfattning om politikens innehåll uttrycker en legalistisk syn på vad politik är. Samhället eller medborgarna ska inte omskapas i visionär riktning. Humes syn på politikens roll är den klassiska, nämligen att politiken ska formulera spelreglerna för det civila samhället. Författning och lagar tillskrivs en grundläggande uppgift att skapa stabilitet och ge medborgarna trygghet genom att skydda dem från godtyckliga politiska ingrepp. I de politiska essäerna utarbetas detta perspektiv i förhållande till aktuella händelser. En genomgående frågeställning är om politikerna tillförskansat sig för stor makt och utnyttjat sin ställning så att det sköra civila samhället hotas. Även de många historiska referenser som Hume gör till krigen uttrycker en liknande problematik, för vad är krigen om inte politikens maktövertagande av det civila samhället? Frihet handlar för Hume om konstitutionell balans och maktfördelning. Emellertid har hans frihetsbegrepp ett uttalat auktoritärt inslag. På klassiskt manér är det landets frihet, inte individens frihet som står i centrum.

I "Of the first principles of government" hävdade Hume att underhuset i England gradvis hade tillförskansat sig ett växande politiskt inflytande, enbart balanserat av kungahusets makt. Frågan var nu om den utvecklingen motsvarade den önskvärda konstitutionella balansen, en farhåga Hume inte var ensam om att hysa. Från 1720-talet pågick en livlig debatt i såväl Skottland som England om den politiska utvecklingen. Denna diskussion fördes i begrepp som hörde hemma i den klassiska republikanska traditionen. Den republikanska traditionens stora betydelse för den engelska politiska debatten under 1600- och 1700-talet började uppmärksammas i forskningen kring slutet av 1950-talet.[2] Sedan dess har denna ansats lett till en reviderad historiografi. Ett resultat är att portalfigurerna i den liberala politiska historieskrivningen, John Locke och Adam Smith, visat sig vara mindre moderna och liberala än vad som tidigare antagits. Frihet, lagar, konstitution, politik etc. var centrala begrepp i den politiska diskussionen även långt före den moderna liberalismens genombrott, men begreppen hade inte samma innehåll på 1600- och 1700-talen som under det av ideologier präglade 1900-talet.[3] Frågan om frihet var inte självklart en fråga om individuell frihet, utan först kom nationens frihet, "the liberty of the commonwealth".

Den klassiska republikanismen fick ett påtagligt inflytande i den brittiska politiska diskussionen under decenniet efter Karl I:s avrättning 1649. John Milton, James Harrington och Algernon Sidney presenterade då olika varianter på teorin om förhållandet mellan styrelsesättets konstitution, samhällets utveckling och medborgarskapet.[4] Denna teoribildning med rötter hos Aristoteles, Cicero, Polybius och Machiavelli kan förenklat presenteras på följande sätt. Varje renodlad styrelseform, som t.ex. monarki, aristokrati och demokrati löper risken att urarta på sitt särskilda vis: monarkin till despoti, aristokratin till oligarki, demokratin till anarki. I alla dessa fall gick vägen till förfall genom att ett konstitutivt element i styrelsesättet förvärvade ett alltför stort inflytande och balansen förlorades. Om monarkens maktutövning utvecklades till godtycke övergick det lagliga enväldet till att bli en despoti. Denna process som beskrevs i termer av förlorat allmänintresse och en förlust av den politiska dygden benämndes korruption.[5] Ett oligarkiskt styre innebar på motsvarande sätt att politiken bedrevs i den maktägande grup-

pens intresse i stället för allmänintresset; följden blev ett anarkistiskt styrelsesätt där varje medborgare agerade efter sina privata böjelser i stället för lagarna. Slutpunkten i detta sönderfall utmärktes av frihetens försvinnande. Detta samband mellan styrelsesättet, friheten och medborgarnas egenskaper eller dygder var ett utmärkande drag i den klassiska republikanismen. Medborgarnas dygd hade en materiell grund i egendomsinnehavet vilket borgade för en samhällsbevarande patriotism. Dygden definierades således i 1600- och 1700-talets politiska tänkande som en nödvändig medborgerlig egenskap för att bevara det politiska styrelsesättet.

Ett sätt att hindra förfallet ansågs vara att engagera medborgarna i politiken. Därmed kunde också friheten säkras. Friheten fanns i alla typer av ofördärvade och dygdiga styrelsesätt och betydde personlig och medborgerlig säkerhet i skydd av lagarna.[6] Som Duncan Forbes var en av de första att visa, förknippades inte frihet enbart med folkstyre, utan kunde mycket väl finnas i en civiliserad monarki som Frankrike, trots att denna inte kunde räknas som ett fritt styrelsesätt.[7] Friheten betydde trygghet och skydd; att åtnjuta medborgerliga rättigheter. Även kravet på aktivt medborgerligt engagemang t.ex. i form av militärtjänst kunde räknas som en form av försvar av friheten. Nära förbunden med frågan om en medborgararmé var emellertid frågan om den politiska dygden och dess betydelse för landets självständighet och frihet.

Svaret på denna brännande fråga blev en skiljelinje i den brittiska debatten under 1700-talets första del.[8] Det klassiska svaret hade varit att medborgarnas politiska dygd stimulerades genom de krigiska dygderna, som i sin tur sattes i motsats till privat lyxkonsumtion. De förra skapade medborgare kännetecknade av oegennytta, mod, uppoffring och ära, medan lyxkonsumtion sågs som ett degenerativt inslag och på sikt ett förstärkande av de korruptiva tendenserna. I Humes samtid fanns en djup oro över tendenser till korruption inom den styrande whigoligarkin med Robert Walpole i spetsen, från 1721 till 1742 Englands politiske ledare.[9] Som finans- och handelspolitiker var han en av de mest betydande statsmän England ägt. Under hans tid som statsman blomstrade näringslivet upp, kolonierna fick reell ekonomisk betydelse och den allmänna levnadsstandarden höjdes. Men de ekonomiska framstegen skedde i mångas ögon på bekostnad

av den politiska dygden. Whigoligarkin, som numerärt bestod av ett sjuttiotal högadliga familjer, ofta besläktade med varandra, utmanövrerade inte bara de svaga kungarna Georg I och Georg II utan kontrollerade också såväl överhus som underhus. Kritikerna, med Lord Bolingbroke som ledande talesman, hävdade att maktfördelningen som fanns i den engelska konstitutionen hade urartat under flera maktlösa kungar. Den utvecklingen hade främjats av den snabbt växande statsskulden, och i praktiken styrde en ny maktgruppering av parlamentsledamöter och finansmän, "the monied interests" (pengaintressena), vars politiska beslut snarare dikterades med hänsyn till statsskulden än omsorg om allmänintresset. Den ökade upplåningen skapade nya intressekonstellationer som bidrog till att försvaga parlamentets konstitutionella bas, "the landed gentry" (godsägararistokratin). Bolingbroke anklagade Walpole – som saknade en säker underhusmajoritet – för att genom pensioner, höga löner och mutor ha korrumperat parlamentsledamöterna och därmed underminerat parlamentets självständighet. Ytterligare en korrupt tendens i Walpoles whigministär manifesterades i dess agitation för en betald armé. Bolingbroke hävdade att därmed drogs grunden undan för allt medborgerligt engagemang, och ett återuppväckande av den politiska dygden. I stället fick kungen och de korrupta whigintressena ännu ett farligt maktmedel i en köpt armé. Mot idén om en yrkesarmé lanserade Bolingbroke och likasinnade den republikanska idén om en folkarmé. Den patriotiska friheten hade sitt säkraste försvar hos folket själv. I den republikanska teorin var det politiska samhället beroende av medborgarnas dygd för att förhindra korruption. Denna klassiska dygd hade sin grund i människans patriotiska känslor och betonade allmänintresset. Men tiden tycktes tillhöra individen och friheten; den klassiska politiska dygden var satt på undantag.[10]

Utifrån detta synsätt är det givet att de pågående samhällsförändringarna – främst den växande handeln och den begynnande industrialiseringen – uppfattades som problematiska. Whigs under Walpole hade genom sina handlingar visat att det var en befogad fruktan att ekonomiska intressen skulle infiltrera statsapparaten. En skarp politisk meningsmotståndare till whigs som Bolingbroke hävdade att de nya ekonomiska fenomenen som statsskuld och finanspolitik korrumperade "the landed gentry".[11] Därige-

nom fick politiken ett annat innehåll, samtidigt som den expanderade sin domän och fick inflytande på samhällsområden som tidigare varit autonoma. Pocock hävdar att motsättningarna inte ska överbetonas.[12] Det gemensamma problemet för de olika politiska grupperingarna var hur den politiska friheten och stabiliteten skulle bevaras, hur ett inbördeskrig och en destruktion av det blandade styrelsesättet skulle undvikas. Englands politiska stabilitet bedömdes vara i fara, och svaren på hur den skulle stärkas såg förvånansvärt lika ut från de olika politiska grupperingarna.[13]

Oavsett politisk hemvist gav den republikanska politiska teorin den gemensamma problemformuleringen. Inom dess teoretiska ramar diskuterades den klassiska politiska frågan om konsten att styra ett samhälle. Skillnaderna mellan olika politiska läger låg i bedömningen av den förda politiken, huruvida den var ett hot mot styrelsesättet och en stabil politisk utveckling eller ej. Var det numerärt växande sociala skiktet med politiskt inflytande *och* ekonomiska intressen ett hot politiken och allmänintresset? Ledde den kommersiella verksamheten till girighet, kortsiktighet och samhällsupplösande individualism? Frågor som dessa hade inget enkelt svar. En tolkning var att de politiska allmändygderna behövde förstärkas som motvikt till den förmodade korruptionen, men buden skiftade på hur det skulle ske.[14] Från "the country interests" (jordbruksintressena) upprätthölls de klassiska positionerna – dygd vilade på egendomsinnehav – medan de styrande whigs såg mer pragmatiskt på dygdens materiella bas. Här kom också till uttryck en grundläggande spänning i synen på medborgaren och politikens natur. Den moderna medborgaren saknade klassisk dygd, utan agerade efter individuellt intresse och känsla.

Humes bidrag

I den klassiska republikanismen finns en syn på politiken som rationalitetens ursprung. Det civila samhället (civil society) tar sin början med politiken. Före politiken finns det inget medborgerligt liv, det finns möjligtvis individernas liv, men det finns ingen ordnad mänsklig samlevnad. Med politikens hjälp i form av en konstitution organiseras samhället. Här har begreppet verkligen sin ursprungliga betydelse, konstitutionen *konstituerar*

samhället, utan konstitution inget samhälle. Stödet för konstitutionen vilar på medborgarnas karaktär, ytterst deras förnuftiga strävan att förverkliga sin mänskliga rationalitet något som först kan ske i samhället som ett "zoon politicon". I ett kommersiellt präglat samhälle som England hotades emellertid den materiella basen för de klassiska dygderna, och andra drivkrafter trädde i förgrunden som intresse, känsla och egennytta. Under 1700-talets första decennier ifrågasattes om dessa nya medborgerliga karaktärsdrag nödvändigtvis ledde till politisk korruption. Kunde inte känsla, fantasi, och egennytta kultiveras och utgöra grunden för en moderniserad medborgerlig dygd?[15] För 1700-talsmänniskan öppnade sig ett perspektiv på världen som en skapelse av fantasi och känsla.[16]

I det följande ska visas att Hume i sina essäer utgår från den republikanska teorin, men strävar efter att modernisera och anpassa den till de moderna tiderna. Han behöll ära och välstånd som avgörande kriterier på ett gott politiskt styre, men medlen att uppnå målen var annorlunda. För de antika samhällena hade krigen varit vägen till suveränitet och välstånd, för de moderna samhällena blev kultur och ekonomisk utveckling de främsta medlen att skapa storhet. Den återkommande diskussionen i essäerna om landets politiska konstitution drev med eftertryck tesen att politikens främsta uppgift är att garantera stabilitet och frihet för ekonomi och kultur. Politiken skulle därför enligt Hume skydda och värna om de medborgerliga egenskaper som främjade dessa fredliga landvinningar. Den goda medborgaren företrädde i första hand borgerlighetens värdeskala, inte de krigiska dygderna.

Ett markerat inslag i borgerlighetens samhällsliv var att känslorna tillskrevs en stor betydelse. Frågor som tidigare räknats till den privata sfären började diskuteras i en litterärt och publicistiskt orienterad offentlighet.[17] En återkommande frågeställning i essäerna var hur dygder genererades och hur de förhöll sig till landets välfärd och utveckling. Humes konsekventa svar var att dygdeproblematiken låg utanför politikens egentliga uppgifter, en uppfattning som kan karaktäriseras som liberal. Denna liberalism var en konsekvens av den humeska filosofin med dess betoning på känslornas avgörande roll för den mänskliga existensen. Hans filosofi hade utarbetat och teoretiskt bekräftat den nya känsligheten. Fantasin var en mental kraft

av oanad styrka. När förnuftet gjorde anspråk på universalitet och tidlöshet var det exempel på fantasins och föreställningsförmågans inflytande. I det berömda avsnittet om rättvisan i *Enquiry concerning the Principles of Morals* jämför Hume rättvisan med vidskepelse.[18] Ingetdera av fenomenen har någon inre essens:

> Om vi bortser från denna omständighet [...] får man nog medge att alla hänvisningar till rättigheter och egendom tycks lika grundlösa som den grövsta och mest vulgära vidskepelse. Om inte samhällets intressen på något vis var inblandade, vore det lika obegripligt hur det förhållandet att någon annan ger ifrån sig vissa ljud av samförstånd kan förändra innebörden av mina handlingar beträffande ett visst föremål, som hur en präst som i en särskild dräkt och ställning reciterar en liturgi kan påverka betydelsen av en hop trävirke och tegelsten, så att den i fortsättningen och i all evighet blir helig. (*EPM*, s. 199.)

Den diffusa gränsen mellan vidskepelse och rättvisa går mellan gott och ont för samhället. Enbart erfarenheten kan utgöra kriteriet på vilka principer som är godtagbara. Humes resonemang är tveklöst på den punkten: principer grundade enbart på logiska resonemang kan inte vara grund för ett ställningstagande i mänskliga sammanhang.[19] Här avgör enbart erfarenheten. De resultaten leder honom till att uppmärksamma farorna med ett ovillkorligt bejakande av känslornas inflytande. Kristendomen var exempel på ett organiserat idésystem vars styrka härrörde från känslor. Den religiösa verksamheten ställde vidare kraftfulla anspråk på att omskapa människan i enlighet med teoretiska dogmer. Till skillnad från de antika dygderna förelåg ingen spänning mellan kristendomens människosyn och tidens känslosamhet, utan vad som räknades som dygdigt respektive lastbart sammanföll. Det ökade faran för att religionens metafysiska förhållningssätt oförmärkt skulle influera det allmänna idélivet.

I essäerna genererar det hos Hume en avvaktade hållning ifråga om vilken politik som är den bästa för att skapa ett gott samhälle. Politiken ska bara indirekt bejaka medborgarnas egenskaper. De samtida tendenserna prövas mot mångfaldiga historiska exempel; i mänskliga sammanhang är historien formen för samlad erfarenhet. Trots de vida variationer som historien uppvisar så arbetar det mänskliga medvetandet så att gemensamma konventioner uppstår. Rättvisa och moral är exempel på detta, men finns det andra konventioner som också påverkar politikens utfall och vilka är

de? Humes politiska essäer kan läsas som en fördjupning av den problematiken. Vilka omständigheter är gynnsamma för att främja ett gott politiskt styrelsesätt, och vilka företeelser leder till splittring och samhällsupplösande subjektivitet?

Flera inslag i Humes resonemang ligger i linje med den republikanska teorin. Det innebär att frihetsbegreppet hos honom är betydelsefullt, men på ett mindre individualistiskt sätt än i de moderna politiska ideologierna. Frihetens värde ligger i att vara ett medel för att värna om landets frihet och gynna samhället som helhet. En passionerad frihetsälskare framställs som ett hot mot samhällets stabilitet.[20] Hume är konsekvent, abstrakta värden kan inte ligga till grund för en praktisk politik. Före friheten kommer kulturen, ekonomins och lagarnas förfining, vilka leder till ett fritt styrelsesätt. Att däremot ett fritt styrelsesätt skulle vara en nödvändig förutsättning för ett kulturellt och ekonomiskt uppsving är inte givet.[21]

Det är inte ovanligt att tolka Hume som konservativ i idépolitiskt hänseende, en uppfattning som äger goda skäl. Denna hållning är förankrad i hans filosofiska arbeten. Slutsatserna ligger nära de antika tänkare som diskuteras och citeras. I praktiken känner och tänker människan samtidigt. Bara på ett analytiskt och teoretiskt plan kan förnuft och känsla skiljas åt. Av det följer att den moraliska och politiska rationaliteten är praktisk. I essäerna återkommer formuleringar från *Treatise* och de båda *Enquiries*. Ett exempel är det följande där Hume lånar sin röst åt rojalisterna; hade förnuftet fått råda hade vi befunnit oss kvar på grottstadiet.

> Den enda styrelsesregeln, kunde de ha sagt, som är allmänt känd och erkänd, är sed och praktiskt bruk: förnuftet är en så osäker ledstjärna att det alltid kommer att vara utsatt för tvivel och dispyter. Hade det någonsin förmått göra sig gällande i samhällslivet skulle människorna alltid ha behållit det som sin enda uppföranderegel: de skulle fortfarande ha levt kvar i ett primitivt, oförbundet naturtillstånd, utan att underkasta sig något politiskt styre, vars enda grundval inte är rent förnuft, utan auktoritet och tradition. Upplös dessa band, och du upplöser allt som håller ett medborgerligt samhälle samman och lämnar var och en fri att främja sitt privatintresse med de medel som hans lustar, under skenet av förnuft, dikterar honom. ("Of the Coalition of Parties", *Essays*, s. 495.)

I sin filosofi hade Hume pekat ut erfarenheten som en nödvändig motvikt till förnuft och fantasi. Endast erfarenhetsförankrad filosofi kunde utgöra

en motvikt till idéernas samhällsomstörtande kraft. Övertygad om att verklighetsfrämmande idépolitik är farlig, ser Hume också möjligheter att bekämpa tendenser till detta genom bildnings- och upplysningsverksamhet. Så kan hans publicistiska agenda uttolkas; syftet var att fördjupa förståelsen av politiken för att därigenom stimulera en ökad politisk skicklighet hos den bildade allmänheten. Uttryckt i den klassiska republikanismens termer; med essäerna och historieskrivandet vill Hume förankra den politiska dygden och hindra korruptionen. Emellertid är det en förnyad politisk dygd, grundad i en kultivering av känslorna, som ersätter det republikanska förnuftet och egendomen. Politikens uppgift är att skapa förutsättningar för kulturen, och värna om dess verksamhet. För tanken att politiken ska omskapa människan är han helt främmande.

Hume förankrar i enlighet med sin filosofi de nya medborgerliga dygderna utanför politikens egentliga sfär. Bara en idé med känsloladdning kan beröra oss. Det praktiska projektet blir då att kultivera känslan och att befordra den goda smaken. Och detta är kulturens uppgift, inte politikens. Två av essäerna i den första samlingen behandlar just den goda smakens betydelse för framsteg och förändringar, "Delicacy of the Taste" och "Of the Standard of the Taste". Frågan om smaken kan kultiveras ges ett entydigt positivt svar, liksom att det är möjligt att komma överens om vad som är god och dålig smak. Genom erfarenhet uppövas förmågan till bedömning.

Detta projekt kan beskrivas som ett upplysningsprojekt, men grundat i en insikt om känslans betydelse för ett gott samhällsliv, och hade föregångare hos skribenter som Daniel Defoe, Joseph Addison och Robert Steele. De hade varit ledande gestalter i den politiska offentlighet som utvecklats åren efter sekelskiftet 1700. För första gången i historien stod då en fullt utvecklad publicistisk kultur till förfogande som medel för att skapa inrikespolitisk opinion. Frågan gällde varthän den politiska utvecklingen i England var på väg. Höll whigs på att ta över all makt och därmed undergräva den blandande konstitutionen med dess ömtåliga maktbalans? Var det som tories hävdade att revolutionen helt enkelt var en usurpation av kungens gudomliga rättigheter, något som nu åter höll på att föra England mot anarki och fördärv? Whighjälten Lockes teorier om folkvälde och

motstånd var här farligt bränsle i debatten och kunde i förlängningen öppna vägen för ett nytt inbördeskrig. I försöken att bemöta tories politiska angrepp svarade whigs med att ifrågasätta föreställningarna om gudomlig makt med såväl humor som satir. En skribent som Daniel Defoe såg ytterligare en dimension i de politiska motsättningarna. Han menade att engelsmännen saknade förståelse av vad som hänt med deras konstitution i förhållandet till de nya tiderna av handel och utveckling.[22]

Vad fanns att göra? För Defoe, liksom senare Addison och Steele, gällde det att få britterna att inse sina intressen och skapa en ny politisk diskurs som konceptualiserade det förgångna, det nuvarande och framtiden på ett nytt sätt.[23] De moderna tiderna hade i pressen skapat ett nytt forum som enligt Defoe borde vara perfekt för att formera en ny politisk kultur. Genom veckomagasin som *The Spectator*, *The Observator* och *The Guardian* kunde den vanliga medborgaren engageras till ett genomtänkt politiskt ställningstagande. Det rörde sig emellertid inte bara om att informera och förmedla färdiga resonemang. Hos Addison och Steele formuleras idén om "the art of conversation" (samtalets konst), dvs. tanken på ett aktivt deltagande i den offentliga diskussionen som ett medel att utveckla omdöme, känsla, förnuft och därmed i slutändan den politiska dygden.[24] Om den moraliska diskursen förfinades, borde vidskepelse och religiös fanatism tyna bort i brist på näring. Genom pressen, samt de nya mötesplatserna kaffehusen och klubbarna fanns de materiella förutsättningarna för att etablera en offentlighet. Hos Addison fanns också ett filosofiskt intresse för hur regelbundna vanor skapade ett intryck av förnuftighet och en känsla av naturlighet.[25] Utmaningen låg i att införa dessa nya vanor av umgänge och konversation, väl etablerade skulle de anses som självklara.

Hume var en varm beundrare av Addison och Steele. I flera avseenden är det såväl innehållsmässigt som stilistiskt rimligt att betrakta honom som en arvtagare till stora delar av deras program.[26] Han trodde på den offentliga konversationen, att den kunde förfina den vanliga medborgarens omdöme. I enlighet med sin syn på människans medvetande, att idéer och intryck bara skiljer sig åt i graden av känslointensitet, kunde inte en del av omdömet skiljas ut som särskilt relevant för den politiska dygden. Omdömet som helhet måste kultiveras för att politiken skulle gynnas. Politiska analy-

ser, historia och erfarenhetsbaserad filosofi – i en tilltalande språklig form – var tre områden som kunde ge konversationen det kvalificerade innehåll som krävdes för att skapa den åstundade politiska klokheten hos medborgarna. I enlighet med tidens politiska språkbruk var den enskildes dygd det säkraste skyddet mot en degeneration av den allmänna medborgarandan. Med pressen hade oanade möjligheter att åstadkomma en sådan blivit möjliga. *Forum Romanum* hade ersatts av *The Spectator*.

I denna diskussion finns en dubbelhet som är svår att fixera. Vissa formuleringar ger intryck av att Addison och Steele menar att politikernas uppgift var att särskilt värna om dygderna genom att främja gemensamma medborgerliga åtaganden och begränsa individualistiska strävanden. Ser vi framåt i tiden inträffade just detta, de politiska ideologiernas företrädare gav sig själva mandat att omskapa människan för att förverkliga sin samhällsvision.[27] Men sannolikt såg sjuttonhundratalspublicisterna på politiken i termer som kan karaktäriseras som liberala: politiken angav spelreglerna medan själva spelplatsen för de medborgerliga dygderna var offentligheten som med den nya litterata masskulturen fått förbättrade förutsättningar. Framstegen fanns inom kulturen och ekonomin, och den avgörande frågan var hur politiken skulle förhålla sig till dessa nya fenomen. Under 1700-talet var styrkeförhållandena till kulturens fördel, men etthundra år senare har politiken tagit över och ses då som alla framstegs förutsättning.

Hume hade en utarbetad filosofisk grund för sin positiva inställning till den litterära publicistiken. I *Treatise* tredje del – som är den första i Humes skrifter som vänder sig till den vanlige läsaren – presenterar Hume sina teorier om hur det civila samhället uppstår och blir stabilt. Av intresse och vana skapar individerna konventioner som stabiliserar samlevnaden. Egendom och rättvisa uppstår som resultat av att människorna inser det nödvändiga i att instifta regler och underkasta sig auktoriteter.[28] Just genom den tunga nödvändighet som ligger bakom etablerandet av moraliska och politiska konventioner, måste det enligt Hume till starka krafter för att upplösa medborgarens kärlek till liv och egendom. Sådana starka krafter hade kommit i omlopp under inbördeskriget och var fortfarande ett latent hot mot den politiska stabiliteten. Den historiskt mest betydelsefulla upprorskraften var religionen. Inget gav som religionen människor övertygelse

och förakt för det vanliga livet och därmed kraft att sätta liv och egendom på spel. Liknande förhållanden rådde under politisk despotism. Vid omänskligt förtryck hade medborgarna bara ett uselt liv att förlora. Motmedlet till religionens samhällsinflytande – vilket var det Hume fruktade, inte religionen i sig – bestod i att utveckla medborgarnas omdöme. Det gällde att undvika att politiken tog över det civila samhället. Hume såg nödvändigheten av en stark kulturell sfär som lät fantasi och känslosamhet komma till uttryck. Annars lurade politikens välvilliga utopism och kanaliserade medborgarnas sökande efter mening med livet. Som Hume visat i sina essäer hade politik och offentlighet ofta varit samma sak i ett historiskt perspektiv, och krigaräran – den främsta medborgerliga dygden – givit livet dess mening. Nu synes en ändring vara möjlig, det civila samhället hade av egen kraft blivit självständigt och starkt.

Hume väljer essäerna som form, inspirerad av Addison och Steele, för att bidra till att ge britterna insikt om politikens praktiska och anti-visionära karaktär. Essäerna uppfyller ett krav som då och då tangerats i det filosofiska författarskapet; berättelsen som den lämpligaste formen för att förmedla kunskap, och tillika ett adekvat uttryck för en anti-teoretisk filosofi. Berättelsen i dem skapar en ram som underlättar för läsaren att förstå ett nytt budskap. Den rymmer en tydlig tidsdimension, ett förgånget, ett nu och ibland en framtid. Så skapas den förförståelse som ger läsaren den nödvändiga erfarenheten för att begripa.

Kultur och konstitution

I sina memoarer konstaterar Hume att den andra essäsamlingen *Political Discourses* (1752) från början blev en försäljningsframgång medan den samma år publicerade *Enquiry concerning the Principles of Morals* inte vann något intresse från publiken eller kritikerna.[29] Med essäernas framgång uppnådde Hume vad han så hett önskat, uppmärksamhet och diskussion, och en popularitet jämförbar med Addisons. Under sin livstid gav Hume ut ett tiotal nya upplagor av de samlade essäerna, med uppdateringar och förbättringar. Efter hans död 1776 och fram till 1894 publicerades ytterligare sexton upplagor.[30] Humes essäer handlar om den brittiska samtiden,

dess politik och kultur. Konstitutionens betydelse diskuteras i republikanska termer, men det finns också ett eget humeskt anslag i det förenade intresset för filosofi och kultur. I de första tio essäerna behandlas konstitutionen, medan de följande tretton essäerna handlar om konsterna och vetenskapernas utveckling. Hume ser konst och vetenskap som civilisationens grund och hans intresse riktas mot hur de kan medverka till ökad politisk stabilitet. Han ställer frågan hur politiken påverkar konsten och vetenskaperna och under vilka samhälleliga omständigheter de bäst gynnas.

Humes framställningssätt anknyter till den republikanska och humanistiska traditionen. I centrum för det politiska intresset är förhållandet mellan de politiska institutionerna och samhällets utveckling. Här finns en övergång till det andra temat i essäerna, nämligen kulturens betydelse för ett gott samhälle.[31] Rubrikerna talar ett tydligt språk: "Of Eloquence", "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", "Of Simplicity and Refinement in Writing", "Of National Characters", "Of Tragedy", "Of the Standard of the Taste". För en renässanshumanist som Machiavelli låg fördelen med att leva i en fri republik i att den största sannolikheten för frihet och välståndet fanns i ett fritt styrelsesätt. Samma föreställning finns hos Hume, välståndet står i centrum och friheten är ett medel för att uppnå detta.

Det engelska politiska livet under 1740-talet präglades av tomrummet efter Walpoles avgång 1742 och den maktkamp som utbröt mellan whigs och tories. Den senare riktningen hade en framstående ledare i sir William Pitt. Tidens offentliga diskussion speglade dessa politiska händelser, och fördes i termer av "whigs" och "tories", land och hov, och England som ett handelssamhälle. Enligt Hume låg den moderna tidens överlägsenhet i konsterna och sedernas förfining. Välmående handelsnationer hade funnits tidigare i historien. Det nya i tiden var den samtida föreningen av välstånd och kultur.

I essäerna diskuterar Hume olika aktuella samhällsfenomens betydelse för den politiska utvecklingen. Vilka företeelser leder till frihet och framsteg, och vilka motverkar den önskade utvecklingen? De tre första essäerna i *Political Discourses*, "Of the Delicacy of Taste and Passion", "Of the Liberty of the Press", samt "That Politics may be reduced to a Science" har

karaktären av en programförklaring. De cirklar alla kring för Hume tre centrala teman: konstitutionen, kulturen och traditionen. Den första essän vidareutvecklar ett tema från *Enquiries*, att ett gott liv är avhängigt en kultiverad och förfinad smak och att moralen tillhör känslan och smakens domäner.[32] En god smak förenas ofta med ett gott omdöme, och båda egenskaperna behövs i det samtida offentliga livet.[33] Den andra essän vill få läsaren att uppmärksamma ett unikt engelskt fenomen, pressens mångfald och frihet. Hume vänder ganska omedelbart intresset från pressen till konstitutionens utformning. Den unika blandade konstitutionen har gett en vidsträckt frihet åt pressen som saknas i de övriga europeiska länderna, monarkier likaväl som republiker. Men frihet åt pressen har inget egenvärde, utan den syftar just till att bevara den frihet som den blandande konstitutionen satte i fara.[34] Den sista programmatiska essän ställer en fråga som lätt kan infogas i den republikanska traditionen: finns det någon avgörande kvalitetsskillnad mellan olika styrelsesätt, eller beror olikheterna på andra faktorer som t.ex. en klok administration, bra guvernörer etc. Svaret är ett konsekvent ja på den första frågan och motiveras med såväl historiska som samtida exempel. Konstitutionen anger de grundläggande politiska spelreglerna och en god politik har sitt ursprung i denna. Humes budskap till den samtida brittiska debatten var att bristerna i den Walpoleska ministären hade mindre att göra med premiärministerns karaktär än med den engelska konstitutionens utformning:

> Om vår författning verkligen skall bli *denna ädla väv, BRITANNIENS stolthet, avundad av våra grannar, timrad av så många seklers arbete och möda, reparerad till ett pris av så många miljoner och cementerad av sådana strömmar av blod*; om vår författning, säger jag, i någon grad förtjänat dessa lovsånger, hade den aldrig tillåtit en ondskefull och svag minister [Walpole] att i tjugo år framgångsrikt regera under häftigt motstånd från landets största begåvningar, som har utnyttjat all möjlig frihet i tal och skrift, såväl i parlamentet som i talrika hänvändelser till folket. Men om ministern är så ondskefull och svag som så energiskt hävdas, måste det vara något fel på vår författnings grundläggande principer, och han kan inte rimligen anklagas för att undergräva världens bästa styrelseform. ("That politics may be reduced to a Science", *Essays*, s. 28f.)

Essän innehåller ingen entydig kritik av konstitutionen. Även om den vore så dålig som motståndarna hävdar, finns det ingen anledning att hasta fram förändringar. Landets uppdelning i "court- and countryparties" gör det

angeläget att skapa balans och moderata bedömningar, som motverkar splittring och uppkomsten av mot varandra stridande fraktioner. Filosofens tålamod, inte patriotens iver, är vad tiderna kräver.[35]

Humes perspektiv i dessa inledande essäer är riktat mot hur politiken ska bevara samhällets stabilitet och rättvisa utövas.[36] De kan betraktas som en tillämpning av teorierna från *Treatise* del III om rättvisa och hur lagarna ska vidmakthålla det civila samhället. Grunden var given med konstitutionen som satte samhället i existens. Konsten låg i att använda den givna konstitutionen så att medborgarnas respekt för lagarna bibehölls, antingen de representerades av en monark, aristokrati eller av en folkförsamling. För trots att medborgarna insåg lagarnas nödvändighet för att bevara samhället, kunde de inte utan styrning hålla sig inom dess ramar.[37] Det är värt att notera att trots en skepsis mot den engelska blandade konstitutionen ifrågasatte Hume aldrig dess existens. Hans filosofiska teori talade för ett stort mått av traditionalism – ett lands konstitutionen var ett verk av de historiska omständigheterna och kunde inte ändras över en natt annat än till ett högt pris, i Englands fall decennier av blodiga inrikespolitiska motsättningar. Nu gällde det att värna om detta sköra civila samhälle, stunget av uppskruvade partimotsättningar, en demagogisk press och en instabil konstitution baserad på sedvanerätt. I de följande essäerna prövas de politiska principerna mot samtidens tendenser i en sorts vägning för och emot vad som gagnar stabilitet. Kultur, konst, litteratur, vetenskap och civiliserade umgängesformer är de fenomen som Hume anlägger ett samhällsperspektiv på.

Vilket styrelsesätt främjar då bäst uppkomsten av konst och vetenskap? Hume tvekar inte att se republiken som gynnsammast i det avseendet. Visserligen kan frihet finnas i ett monarkistiskt statsskick och kulturen kan blomstra, men friheten vilar på monarkens personliga kvaliteter. 1752 gav Hume ut sin andra essäsamling som innehåller de s.k. ekonomiska essäerna. Om den föregående samlingen fört samman "polite manners" (kultiverat skick) med de allmänna förutsättningarna som styrelsesätt, politisk frihet, och idéutbyte mellan grannländer, så fokuserar dessa essäer på den brittiska ekonomin.

Den första essän, "Of Commerce", tar upp frågan om handeln tjänar både staten och medborgarna. Efter ett inledande resonemang som vänder

sig mot den republikanska teorins traditionella syn att det finns en spänning mellan allmänintresset och undersåtarnas privata välfärd, hävdar Hume att det ekonomiska välståndet måste ta hänsyn till människans naturliga känslor. Om den politiska makten är klok nog att låta dessa verka i fred, arbetar medborgarna flitigt och landets rikedom ökar. Bara kortsiktigt kan härskare använda den våldsamma metoden att tvinga en arbetare att arbeta ihop ett överskott. Humes rekommendation är att ge arbetaren verktyg och varor, så löper processen av sig själv:

> All världens ting har kostat arbete; och våra lidelser är de enda drivkrafterna till arbetssamhet. [...] På så vis sammanfaller härskarens storhet och statens lycka i stor utsträckning vad gäller handel och manufaktur. [...] Det är en tvångsåtgärd och i de flesta fall ogörligt att ålägga en småbrukare att slita ont för att avtvinga jorden mer än som behövs för att försörja honom själv och hans familj. ("Of Commerce", *Essays*, s. 261ff.)

Uppfattningen att medborgarens förmåga till dygd skulle undermineras av lyx saknar enligt Hume grund. Lyx- och varuproduktion skapar en känsla för livets goda och därmed också incitament till ytterligare förbättringar.[38] En av Humes mest kända essäer i denna samling är "Of Refinement in the Arts". Här artikuleras ett direkt samband mellan å ena sidan teknisk och kommersiell skicklighet och å andra sidan kulturens blomstring. Läsaren kan känna glädjen bakom formuleringar som de följande:

> I den tid som frambringar stora filosofer och politiker, berömda generaler och poeter, finns det vanligen också ett överflöd av skickliga vävare och skeppsbyggare. Vi kan inte rimligen förvänta att ett stycke ylletyg skall behandlas med fulländad skicklighet i ett land som inte känner till astronomi eller där etiken är försummad. Ju mer dessa ädla konster utvecklas, desto mer sociala blir människor; och när de väl har berikats med vetenskap och fått en uppsättning av samtalsämnen är det inte heller troligt att de nöjer sig med att sitta för sig själva eller leva så isolerade från sina medmänniskor som man gör i okunniga och barbariska nationer. De flockas då i städer, tycker om att ta emot och förmedla kunskap, att visa sina sällskapstalanger och sin bildning, sin smak i samtal och livsföring, i klädsel och inredning. Vetgirighet lockar den vise, fåfänga den dåraktige och nöjen båda. Särskilda klubbar och sällskap bildas överallt: båda könen möts på ett lättsamt och sällskapligt sätt, och människors temperament såväl som uppträdande förfinas efterhand. [...] På så vis knyts arbetsflit, kunskap och humanitet oupplösligt samman och befinns av erfarenhet såväl som förnuft vara utmärkande för mer polerade och vad man brukar kalla luxuösa epoker. ("Of Refinement in the Arts", *Essays*, s. 270f.)

I republikansk anda postulerar Hume ett samband mellan de mänskliga dygderna och civilisationens framsteg. Fördelarna gentemot den klassiska versionen av republikanismen är uppenbara, motsättningen mellan privat och offentligt är borta, den allmänna andan har en stabil förankring utanför politikens traditionella område. De nya offentligheterna, klubbar, press och det urbana livet bildar en sfär som frambringar de egenskaper som tidigare politiken i ett ensamt majestät eller genom rebelliska folkförsamlingar förgäves strävat efter och ofta kapitulerat i en krigardygd. "The Art of Politics" hade fått sin lösning i "the Art of Conversation"; kulturen hade säkrat vad politiken i tusentals år strävat att åstadkomma.

De senare essäerna handlar om partipolitik. Den hade under modern tid fått en alltmer uttalad metafysisk och spekulativ karaktär. Hume ser en ny oroande tendens i politikens ökande benägenhet att åberopa principer eller idéer till stöd för sina åtgärder. Han uppmärksammar att den samtida partipolitiken är strukturerad efter principer på ett historiskt nytt sätt.[39] I de sista essäerna används de filosofiska resultaten med full styrka: att tro på de rena förnuftsprinciper som de politiska partierna åberopar är att ansluta sig till verklighetsfrämmande metafysik. I människans värld finns inga rena idéer annat än möjligtvis i matematiken och logiken. För politiken återstår auktoritet och tradition om friheten ska bevaras.

Erfarenhet mot metafysik

Ur ett perspektiv kan Humes filosofiska projekt fångas i formeln: erfarenhet mot metafysik. Genom utforskandet av medvetandet visades att vetandet om världen beror på idéns kraft och styrka. Intensiteten i intresset kan driva resonemangen långt bort från vardagslivet och det som befordrar den världsliga lyckan. En liten sten kan släcka solen.[40] Därför insisterar Hume; tanken måste prövas mot erfarenheten. Annars övergår den i verklighetsfrämmande fantasteri. Under de närmast förgående tvåhundra åren hade samtiden drabbats av ett obegränsat tankesystem; religionen vars ödesdigra samhällsinflytande dokumenterades i *The History of England*. I de båda *Enquiries* framställs religionens påverkan som ofördelaktigt för filosofin. Dess inflytande har lett till att de moderna filosoferna har infört distinktio-

ner som postuleras som absoluta sanningar, men är okända för den vardagliga erfarenheten. Hume resonerar utförligt om det konstlade och verklighetsfrämmande i att skilja på dygder och talanger, laster och fel.[41] Cicero och Aristoteles rankade mod och måttlighet, tålamod och ädelmod, praktfullhet och anspråkslöshet, som dygder oavsett om de gynnade utövaren eller omgivningen. Men numera är filosofin mer abstrakt orienterad och anledningen finns att söka i religionens grepp om moralfilosofin:

> I senare epoker har all slags filosofi, framför allt etiken, varit närmare knuten till teologin än man någonsin kunnat iaktta hos hedningarna, och eftersom den vetenskapen inte medger några kompromisser, utan böjer varje kunskapsgren efter sina syften utan något särskilt hänsynstagande till naturfenomenen eller till intellektets opartiska bedömning [...]. (*EPM*, s. 322.)

Konsekvenserna var drastiska för filosofin. Abstrakta resonemang hade etablerat distinktioner som var blotta tankekonstruktioner utan förankring i erfarenheten. I *Enquiry concerning Human Understanding* skriver Hume att filosofens misstag är enbart löjliga så länge han befinner sig i "garderoben". Men befann filosofen sig där? Frågan är om inte tvivlet började växa under arbetets gång. Kedjan som länkade religion till filosofi borde kanske utökas med ytterligare en länk, nämligen de politiska idéerna. I essäerna ger Hume uttryck för en stark misstanke att så är fallet; flera essäer behandlar det samtida problemet med partipolitik som idépolitik.[42] Detta renodlade idéperspektiv som grund för de politiska besluten var ett nytt växande hot mot friheten, särskilt när det uttryckte sig i sekulariserade termer.[43] När olika politiska handlingar motiverades utifrån övertygelser om sanningen och rättvisan i den hävdade principen, då uppstod fraktioner, splittring och farliga inrikespolitiska spänningar. Med andra ord stod den praktiska politiken inför ett metafysiskt hot, men denna gång var vargen bättre utklädd, för vem anade att den moderna filosofin med sin uttalade frihetssträvan övertagit religionens principfasthet och visionära karaktär. Temat behandlas utförligt i "Of the Orginal Contract" i den andra essäsamlingen. Här pekas även John Locke ut som en inflytelserik företrädare för politiska uppfattningar som är rena idékonstruktioner. De är farliga vapen i politiken och leder i värsta fall till samhällsupplösning.

Essän inleds med ett argument för att inget parti i dessa tider klarar sig

helt utan filosofiska principer. Därför behöver dessa granskas närmare. Efter att snabbt ha tillbakavisat den teokratiska principen – en poliskonstapel agerar på lika gudomlig bas som en kung – ägnar Hume resten av texten åt att avvisa kontraktsteorin som en legitim grund för ett styrelsesätt. Hume medger att visst bygger alla samhällens början på någon form av överenskommelse. Inget annat än människornas samtycke till att överge naturtillståndets frihet kunde skapa den första sammanslutningen. Men som Hume snabbt konstaterar var detta eventuella samtyckes innehåll oartikulerat, och den första ledaren för det förmodade samhället erövrade med stor sannolikhet sin position genom våld. Detta tema – våldets betydelse i den politiska historien – återkommer gång på gång i texten. I talrika exempel visar Hume att flertalet kända regeringar i historien fått makten genom krig och erövring. Teorin om ett ursprungligt kontrakt som den formella politikens ursprung är en tilltalande fiktion, utan motsvarighet i sinnevärlden. Med Humes ord:

> Men om dessa resonörer [filosofer] ville blicka ut i världen skulle de inte finna någonting som det allra minsta motsvarar deras idéer eller kan motivera ett så förfinat och filosofiskt system. Tvärtom ser vi överallt furstar som betraktar sina undersåtar som sin egendom och hävdar sin rätt att härska suveränt, vunnen genom erövring eller arv. ("Of the Original Contract", *Essays*, s. 469f.)

Drivkraften bakom folkets lydnad är hotet om våld, inte något samarbetsavtal. Hur ställer sig medborgarna i dessa styrelser, uppfattar de sitt styrelsesätt som illegitimt? Nej, så är inte fallet. När ett nytt styrelsesätt etableras så underkastar sig medborgarna detta av rädsla och nödvändighet, inte på grund av någon filosofisk idé om lojalitet och lydnad.[44] Med tiden kommer medborgarna oavsett hur styrelsen ursprungligen etablerades att uppleva den som legitim och naturlig. Tiden gör vad inga filosofiska principer kan – den tillvänjer och ger förhållandena en aura av naturlighet.[45] Men för den skull tror inga medborgare att styrelsen vilar på annat än makt, de har erkänt maktens styrka.

Vart vill Hume komma med kritiken av dessa lockeanska teorier? Vad gör det att de saknar grund i de historiska erfarenheterna? Anledningen till att dessa resonemang är så farliga är att de leder medborgarna till att tro att det civila samhället kan etableras och upplösas beroende på om de sam-

tycker eller inte. Och det är just vad som kan ske! Om medborgarna tror att ifrågasättandet är legitimt och handlar i enlighet med teorin, så upplöses det civila samhället. På den punkten är de metafysiska filosoferna och Hume överens; de delar insikten om samhällets skörhet, och att dess grund bara är "opinion".[46] För Hume leder det till slutsatsen att styrelsesättets auktoritet måste institutionaliseras och medborgarnas lydnadsplikt inskärpas för att motstå mänsklig ombytlighet och kortsiktighet. I denna värld av förändring är traditionen vad som återstår:

> Men eftersom det mänskliga samhället befinner sig i ständig förändring, varje timme ser en människa försvinna ur världen och en annan födas in i den, krävs för ett stabilt politiskt styre att den nya generationen anpassar sig till den etablerade samhällsförfattningen och nära följer den stig deras fäder märkt ut genom att i sin tur trampa i sina fäders fotspår. Några förnyelser måste nödvändigt ske i varje mänsklig inrättning, och det är lyckligt när tidens upplysta anda ger dessa en inriktning mot förnuft, frihet och rättvisa. ("Of the Original Contract", *Essays*, s. 476 f.)

Traditionens legitimitet – om man kan tala om en sådan – vilar på att den överensstämmer med de flesta människors uppfattning.[47] Här är Hume trogen sitt synsätt från *Enquiry concerning the Principles of Morals,* i moralpolitiska frågor gäller den allmänna opinionen. Få vill ha våldsamma politiska förändringar, utan flertalet önskar reformer inom ramarna för den existerande politiska styrelsen. Hume är tillbaka där han började: den politiska legitimiteten vilar på den allmänna opinionen och dess enda förankring är att den utövas i medborgarnas intresse. Så svaga är banden i samhället. Vad kan då göras? Jo, vad Hume gör, å ena sidan att betona traditionens företräde och respekt för etablerade auktoriteter, och å andra sidan arbeta för omdömets upplysning och förfining. Moralen tillhör kulturen och känslornas domän.[48] Ett abstrakt krav på frihet i detta sammanhang vore detsamma som att förorda anarki. Ett citat från *Treatise* visar hur grundläggande denna insikt var i det humeska författarskapet:

> Säkert är att alla människor har ett underförstått medvetande om [...] att de är skyldiga en regering lydnad enbart på grund av det allmänna intresset; och på samma gång att den mänskliga naturen är så full av svagheter och lidelser att denna inrättning lätt kan perverteras och deras styresmän förvandlas till tyranner och samhällsfiender. Om ett välförstått intresse inte är vårt ursprungliga motiv för lydnad, så vill jag fråga: finns det något annat grunddrag i den mänskliga naturen som vore i stånd

att kuva människors naturliga ärelystnad och förmå dem till en sådan underkastelse? (*Treatise*, s. 553.)

Humes sista publicerade essä bar titeln "Idea of a Perfect Commonwealth". Vad hade han att säga, hur skulle det perfekta styrelsesättet utformas? Essän är kort, kanske i syfte att markera avstånd till allehanda utopisters utsvävande framställningar. Ett antal förslag presenteras som samtliga behandlar konstitutionens utformning. Förslagen kan sammanfattas i reformer för ökad representativitet och kommunikation, för att skydda mot maktmissbruk och obalans. Nödvändigt i ett fritt styre är att det finns två kamrar i parlamentet, en senat och en folkförsamling. Hume föreslår regler för sammansättning och storlek som syftar till att förhindra vad han fruktar mest: fraktioner och partibildningar.[49] I sammanfattningen anges som förtjänsten med förslaget att det visserligen inte avlägsnar, men i vart fall mildrar "the parties of court and country" (partibildningar för hov och land).[50] Men ingen politisk konstitution går säker för den fantasifulla människan. Religiösa entusiaster och politiska fanatiker kan bara alltför enkelt med sin iver förvända intresset bort från det allmänna goda.

Det är onödigt att fråga sig om ett sådant styrelseskick skulle bli bestående för evigt. [...] Inte ens vår värld varar förmodligen för evigt. Det kan uppstå farsoter så förödande att även en fullkomlig regering skulle bli ett lätt byte för sina grannar. Vi vet inte i vilken utsträckning fanatism eller andra extraordinära tankerörelser kan hänrycka människor så att all ordning och allmän välfärd försummas. ("Idea of a Perfect Commonwealth", *Essays*, s. 528f.)

I en kontextuell läsning av Humes filosofi framträder samband som 1900-talet saknat, men som kanske är på återkomst. Hans författarskap uttrycker en insikt om samhällets skörhet, att samhället vilar på en känslomässig värdegrund som i bästa fall är förankrad i ett egendomsinnehav. Ska samhället återgenereras måste det ske genom att denna värdegrund förstärks. Civilisationen måste skyddas mot politisk, religiös och filosofisk fanatism. Flera olika teman i de politiska essäerna för fram att det saknas självgenererande politiska strukturer. Våldet som en vanlig orsak till det politiska styrelsesättets uppkomst och frihetens förutsättning i civiliserade seder och kultur, visar att ett samhälle kräver ett stort inslag av medvetna goda handlingar. När Hume behandlar frihet uttrycks det som rätten att få åtnjuta

sina medborgerliga rättigheter. I ett fritt land utövar inte staten terror mot sina invånare. I den meningen är det en negativ frihet som Hume förespråkar, inte den positiva friheten i ett aktivt medborgarskap som betonas i den klassiska republikanismen.[51]

Frånvaron av en systematisk framställning av friheten hos Hume kan vägas mot hans analys av rättvisans uppkomst. Den har karaktäriserats som ett exempel på rationella fenomens uppkomst utan medveten avsikt från de inblandade aktörerna. Trots att individerna inte avsiktligt strävat efter att etablera rättvisa så uppstår och etableras den som ett socialt fenomen, kodifierad i lagar och därmed förpliktande för individerna.[52] I de flesta samhällen etableras rättviseregler i någon form i syfte att skapa ordning. Men Hume uttalar sig inte om kvalitetn eller utvecklingsnivån på dessa samhällen. De kan vara våldsamma, ociviliserade, ojämlika och mindre goda sett ur medborgarens perspektiv. All politisk frihet kan saknas trots att det existerar lagar. Så har många samhällen sett ut i ett historiskt perspektiv. Rättvisa jämförs med vidskepelse för att betona det godtyckliga i reglernas innehåll.[53] I den betydelsen är rättvisan en artificiell dygd vars utformning inte följer av någon naturlig känsla. Rättvisa som ger politisk frihet för medborgaren (i betydelsen personlig säkerhet) uppkommer inte spontant. Den uppstår i ett samspel mellan ett omdömesgillt politiskt styrelsesätt och kulturella framsteg som kommer befolkningen till godo.[54] Med kulturen skapas den politiska frihetens förutsättningar.

Humes författarskap var i det avseendet politiska handlingar, avsedda att skapa insikt för att skapa kultur; för att skapa civilisation. "The Art of Conversation" var en förutsättning för "the Art of Politics". Det visar en tillit till det offentliga samtalet, som emellertid var långtifrån villkorslös. Bestämda värden måste försvaras. Vad som exakt räknades som det goda för ett samhälle genererades av en omdömesgill politisk diskurs. Därav den kombination av universalitet och relativitet som samsas sida vid sida i Humes arbeten. De flesta människor uppskattar rättvisa, men vad som räknas som god rättvisa bestäms av de historiska omständigheterna. 1700-talsmänniskan Hume svarade att kultur och bildning i olika former, liksom studier, umgänge och ett behagligt uppförande skapar förutsättningar för ett gott omdöme och en god smak.[55] Kulturen ger människokännedom

och distans till oss själva. Liksom i den klassiska moralfilosofin betonas de personliga dygdernas betydelse. Men det finns en avgörande skillnad, nämligen att politiken inte är scenen för dygdernas offentliga uttryck, utan kulturen. I kulturen finns fundamentet för den politiska friheten som konstitueras och bevaras av lagarna. I ett ofta åberopat avsnitt uttrycker Hume sin aktning för lagstiftaren, den person som stabiliserar det goda samhället. Citatet betonar också den civila sfärens oberoende av filosofiska och religiösa doktriner:

> Bland alla människor som utmärker sig genom minnesvärda bedrifter tycks första platsen tillkomma LAGSTIFTARE och grundare av stater, som efterlämnar ett system av lagar och institutioner för att säkra framtida generationers fred, lycka och frihet. Inflytandet av nyttiga uppfinningar inom konsterna och vetenskaperna kan kanske sträcka sig än längre än inflytandet av kloka lagar, vilkas verkningar ju är begränsade i både tid och rum; men deras välsignelser är inte lika påtagliga som de som följer med de senare. [...] För att inte tala om att allmän dygd och goda seder i en stat, vilka är så nödvändiga för lycka, aldrig kan uppstå ur de mest förfinade filosofiska föreskrifter eller ens de strängaste religiösa förmaningar, utan helt och hållet måste framgå ur en god uppfostran av ungdomen, som en effekt av kloka lagar och institutioner. ("Of Parties in General", *Essays*, s. 54f.)

I citatet betonas lagarnas bräcklighet, deras begränsningar i tid och rum. Det långsiktiga utfallet beror på hur pass väl de civilisatoriska och kulturella värdena är förankrade bland medborgarna.[56] Det sker genom uppfostran och ett rikt kulturliv. Humes analys av människans natur hade med en filosofisk grundlighet argumenterat för att det inte finns någon artskillnad mellan idéer och känslor, mellan tänkande och kännande. Tankens övertygelse kom från känslans engagemang. Den praktiska slutsatsen av det var att känslan måste skolas och omdömet förfinas för att de goda idéerna skulle kunna göra sig gällande. Kulturens ljus var civilisationens ljus. Ibland ledde det till konservativa och auktoritära idéer. Men den uppfattningen ska ställas bredvid Humes ljusa scenario att om bara metafysiken inom politiken hölls tillbaka, och om konsterna och ekonomin fick blomstra, så skulle ett gott samhälle för alla medborgare utvecklas. Hume försökte finna ut en strategi för frihet som inte överskattade människans natur, utan att för den skull vara onödigt pessimistisk.

Hume såg en ny tendens i Europas politik, men vet ännu inte vad han

sett, nämligen ideologiernas födelse, den nya makten som i tvåhundra år framåt kom att prägla Europas politiska liv. Hans betoning på kulturen som en motvikt avspeglade att 1700-talets samhälle ännu inte var präglat av en materialistisk grundsyn. Fortfarande var det möjligt att hävda att moralfilosofi och politik var konster med ett nära beroende till den praktiska visheten. Argumentets tyngd låg i insikten att människans storhet och begränsning var känslosamheten. Så förankrades kravet på att den praktiska filosofin skulle utgå från erfarenheten och att filosofen skulle befinna sig mitt i livet. Denna uppfattning, ett modifierat arv från den klassiska traditionen, fick vid samma tid en vältalig fransk förespråkare i Charles de Montesquieu.

DEL 4.

MONTESQUIEU: LUST OCH MODERNITET

II

Den lustsökande människan

Inledning

Charles-Louis Secondat de Montesquieu (1689–1755) upptar en väldefinierad ställning i idéhistorien, mest känd som maktfördelningslärans moderna uttolkare och en av sociologins "founding fathers" för vilken klimatet är en faktor bland andra som ger ett samhälle dess särskilda karaktär och dynamik.[1] Dessa i för sig intressanta tolkningar utgår från nutida perspektiv som belyser väsentliga delar av Montesquieus intellektuella arv.[2]

Betydligt mindre omfattande är den forskning som kombinerar ett intresse för Montesquieus avsikt och den intellektuella kontexten, och placerar in hans arbete i 1700-talets politisk-filosofiska diskussion.[3] I den mån en sådan forskning existerar är den en extrapolering av den brittiska diskussionen kring republikanismen. I John Pococks *The Machiavellian Moment* karaktäriseras Montesquieu som den tänkare som summerar seklets tidigare debatt inom den republikanska traditionen.[4] Situationen kan i någon mån ses som en följd av att den franska historieforskningen har sitt nav i den franska revolutionen på motsvarande sätt som den angloamerikanska forskningen framför allt har 1600-talet som den centrala tidsperioden.[5] Personer och perioder utanför forskningstrenderna får finna sig i att uppmärksammas mer sällan. Ur det moderna angloamerikanska perspektivet ter sig Montesquieus intellektuella biografi betydligt mer svårgripbar än t.ex. John Lockes eller David Humes. Det finns en bristande systematik i hans liv, en antydd ytlighet och därmed en svårighet att värdera vad det intensiva salongslivet betydde för idéerna. I salongerna, som tidvis var Montesquieus hemvist, diskuterades allt och ingenting. Det lidelsefulla amorösa livet tenderar att kompromettera

idéernas dignitet. Så många vackra kvinnor i centrala positioner med många fängslande förbindelser ger ett annorlunda scenario för det filosofiska dramat. Montesquieu lever det liv som Hume reflekterade över, ständigt närvarande i vardagslivet, om än ett luxuöst sådant.

I barn- och ungdomsåren lyser inga händelser att anknyta till den framtida karriären. Montesquieus gudfar var en tiggare, det adliga barnet lämnades bort de första tre åren till en enkel bondefamilj för att lära sig ödmjukhet inför fattigdomen. Här fick han en bondsk accent som han behöll livet ut. Nästa fas är den exklusiva skolan utanför Paris, långt från hemorten i Bordeaux. Collège de Juilly var enligt Montesquieus biograf Robert Shackleton en skola som förenade tradition med ett framåtblickande utbildningsperspektiv.[6] Undervisningsspråket var genomgående franska samt i andra hand latin. Geografi, historia och matematik stod på schemat och därutöver undervisades i de praktiska konsterna teckning, fäktning, musik, ridning och dans. Korpuset förefaller tunt, varken filosofin eller naturvetenskaperna var representerade.

Montesquieu fortsatte sina studier vid den juridiska fakulteten vid universitet i Bordeaux. 1708 avlade han motsvarigheten till en jur. kand. examen och erhöll rätten att verka som advokat. Året därpå lämnade han provinsstaden för en fyraårig Parisvistelse. Här kan man börja tala om idéliv. Nu grundlades de första kontakterna med de etablerade akademiska och politiska kretsarna, bland annat knöt han en livslång vänskap med franska akademins mångårige sekreterare Fontenelle. Likaså blev han bekant med Comte de Boulainvilliers som 1727 skrev en betydelsefull bok om Frankrikes feodala förflutna med syftet att kritisera den franska monarkins förmodade utveckling mot despoti. Tesen var att adelns fria ställning gentemot monarkin var avgörande för att hindra despoti.[7] Här visades med hjälp av en noggrann historisk dokumentation att den franska adeln haft en självständig ställning, liksom att kungens makt vilat på adelns makt och inte tvärtom. Budskapet var att monarkins ursurperande förhållningssätt mot adeln under 1700-talets första decennier innebar en urspårning och avvikelse från den franska galliska traditionen. Historien får tjäna som argument mot nuet, en uppläggning som Montesquieu kommer att följa i sitt stora verk *De l'Esprit des lois*.

1713 är Montesquieu tillbaka i Bordeaux och utnämns till ledamot i Bordeauxs parlament som instiftats av Ludvig XI 1462. Titeln och tjänsten övertog han från sin farbror. Men trots sin juridiska utbildning visade han inte något engagemang eller större intresse för att delta i det politiska beslutsfattande som låg inom det lokala parlamentets mandat. Det gav honom status, men för ögonblicket inget mer. Senare i hans böcker tillskrevs parlamenten en betydelsefull politisk uppgift att värna om friheten gentemot monarkins centraliserande tendenser. I stället var det ett annat lokalt forum som ägnades hans uppmärksamhet, den lilla akademin i Bordeaux. Han invaldes 1716 och presenterade i samband med detta en uppsats "Dissertation sur la politique des Romains dans la Religion".[8] Titeln illustrerar innehållet, Montesquieu behandlade romarnas religiösa politik. Akademins mottagande var välvilligt men utan större entusiasm. Dess inriktning var naturvetenskap och experimentell verksamhet, inte politiska diskurser. Verksamheten i akademin kom inte att påverka Montesquieu i någon påtaglig omfattning. I *De l'Esprit des lois* finns ett avvikande avsnitt om fårtungans fysionomi.[9] Kanske är det en detalj som av någon anledning fäste sig i minnet från akademiåren, men utan att inkorporeras i innehållet. I förhållande till det yttre medelmåttiga intellektuella liv som Montesquieu förefaller leva under dessa år kommer debuten 1721 med *Lettres persanes* oväntat. Detta arbete som gjorde honom berömd i Paris uppvisar en vid beläsenhet och stor förtrogenhet med tidens politiska tänkande. Frankrikes politiska situation speglas i breven, olika styrelseskick diskuteras, Ludvig XIV karaktäriseras som despot, religionens samhällsfunktion och människans natur ses genom de två perserna Usbek och Ricas brevväxling. Det rymmer också ett djupare sett radikalt och utmanade perspektiv: att sexualitet och politik är nära förenade. I despotin ger härskarens nyckfullhet också mönstret för familjelivets former. Det skapar slavpersonligheter som präglar såväl kvinnor som män. Därmed blir lyckan begränsad till sexuell lidelse, sann mänsklig frihet är inte möjlig.

Liksom salongslivet tenderar att indikera en förmodad ytlighet leder såväl erotiken som brevväxlingens form i *Lettres persanes* tanken bort från allvaret. Men här finns anslaget till det stora temat i *De l'Esprit des lois* –

berättat i den välkända historien om troglodyterna – att medborgerlig dygd inte är tillräckligt för att skapa politisk stabilitet. När samhället nått en viss storlek och komplexitet behöver lagarna skrivas ner och en kung väljas. Breven innehåller också en polemik mot Hobbes politiska vision. Ett sådant auktoritärt samhälle bär fröet till sin egen undergång. Den slutsatsen bygger på en annan människosyn där känslosamheten är lättsam och pekar mot civilisation, inte destruktion och irrationalitet. Det sista brevet är från Usbeks älsklingshustru Roxana.[10] Under sin frånvaro har Usbek gett eunuckerna obegränsad makt att styra seraljen. Deras maktberusning uttrycks i breven till härskaren.[11] Övereunucken skriver att han åter blir en man när han befaller över kvinnorna; maktutövningen är den enda lidelse som återstår för kastraten.[12] I brevet uttrycker Roxane att hon inte längre älskar Usbek när han utsatt henne och de andra kvinnorna för en sådan förödmjukande behandling. Hon väljer att ta sitt liv.

Budskapet i *Lettres persanes* är att ett despotiskt system som seraljen inte kan existera enbart genom våld och skräckvälde. Då har människorna inget att förlora och väljer att ta sina liv. Despotins väsen är att förbinda kärlek och rädsla som exemplet med seraljen är avsett att illustrera. Kvinnorna accepterade sin underkastelse så länge de upplevde sig älskade av Usbek. Men när Usbek missbrukar sin makt förlorar det sköra systemet sin balans, och urartar till destruktivt våld. Lärdomen är densamma som från troglodytbreven, att mänskliga system behöver stabiliserande auktoriteter. Kärlek är en alltför svag motkraft till makt och det krävs en institutionalisering i goda lagar. Och i lagarnas domäner ingår familjen. Här hävdas en tes som först i kölvatten efter Foucault fått genomslag i historieforskningen; i familjen ges den grundläggande praktiken i lydnad och makt, som sedan ger mönstret för det politiska livet.[13] Despotins struktur finns i lika hög grad i familjens relationer. Inga etablerade despotier – varken då eller nu – karaktäriseras av jämlika relationer mellan familjemedlemmarna. Varje medborgare bugar uppåt och slår neråt. I denna hierarki drabbas barn, kvinnor och minoriteter hårdast, men potentiellt är samtliga medborgare slavar. Därmed är familjens liv en självklar del av politikens liv, enligt Montesquieu. En politisk förändring inbegriper familjerelationernas förändring.

Montesquieus *Lettres persanes* uttrycker också ett djupt intresse för kvinnan som samhällsvarelse. Kvinnligt inflytande i offentligheten leder bort männens intresse från krig till kultur. Här speglas i litterär form Montesquieus uppfattning att salongskulturen med de starka och vackra kvinnorna i centrum representerade en hög kulturell nivå. Deras skönhetslängtan och fåfänga skapade ekonomisk dynamik genom att stimulera handel och konsumtion och därmed samhällets utveckling mot politisk frihet. Motsatsen till kvinnornas fria ställning i Frankrike är den persiska seraljen där männen så klart sett kvinnornas makt, att de fängslat dem och satt kastrater till fångvaktare. I ingetdera fallet låter Montesquieu framskymta någon tvekan om kvinnans styrka och intelligens. Kvinnans natur markeras på den sociala nivån genom kläder, stil och andra yttre attribut. Jämförelsen mellan de franska och persiska kvinnorna illustrerar att de kvinnliga egenskaperna är mer beroende av det politiska systemet, än av medfödda essenser.

Under de kommande åren skriver Montesquieu en mängd små uppsatser varav en hel del är förkommet och resten har betraktats som medelmåttigt.[14] Han vistas omväxlande i sitt lilla slott La Bréde utanför Bordeaux och i de parisiska salongerna. Under dessa år blir han en av Frankrikes kulturpersonligheter och väljs 1728 in i Franska akademin. Året därpå beger han sig ut på en europeisk resa som med vissa smärre avbrott pågick i tre år, till 1731. Det första året vistades han i Italien, och inte minst i Rom. I Shackletons biografi räknas de dåtida storheterna upp som Montesquieu mötte och konverserade med. Diplomater, kardinaler och politiker ingick i den exklusiva kretsen.[15] Men det italienska inflytandet är svårbedömt och Shackleton avstår från att värdera de intellektuella influenserna, som kan ha en grund i källmaterialets obearbetade karaktär.

Desto mer frestande är det att tillskriva Englandsvistelsen ett betydelsefullt inflytande genom att det politiska och intellektuella livet under denna tid är så väldokumenterat.[16]

I London kom Montesquieu i kontakt med Lord Henry Bolingbroke (1678–1751), den brittiske politikern och historikern, därtill utgivare av den politiska tidskriften *The Craftsman.* Under cirka tjugo år, 1725–45, förde Bolingbroke en intensiv kampanj mot Walpoles påstått korrupta styre. Mot den intressestyrda politiken lanserade Bolingbroke det klassiska idea-

let av medborgerlig dygd och frihet. Han hävdade att England var på väg mot sin undergång om de ekonomiska intressena tilläts styra politiken. Statsskulden och införandet av en permanent armé antydde varthän utvecklingen var på väg, mot ofrihet och korruption. Det politiska livet skulle på klassiskt manér bygga på ett medborgarintresse kännetecknat av ett moraliskt etos centrerat kring offentligheten och allmänintresset.

Genom Bolingbrokes kampanj vitaliserades den republikanska traditionen i den machiavelliska formen.[17] De politiska problemen formulerades i dess begrepp och föreställningsvärld. Dygd och frihet, styrelseskick och medborgarskap blev politikens positiva nyckelord, och korruption termen för att beteckna förfallet. Montesquieus engelska dagbok är förkommen, men i andra kvarlämnade anteckningar kommenteras Bolingbroke.[18] Så sent som 1944 hittades en klippbok, *Spicilège,* som visar att Montesquieu var en regelbunden läsare av *The Craftsman*, Bolingbrokes tidskrift. Klippboken innehåller även urklippta artiklar som behandlar ett tema som återkommer i *De l'Esprit des lois*, maktfördelning som ett medel att skapa frihet och hindra korruption. Med stor sannolikhet fick Montesquieu den avgörande inspirationen att skriva sitt politiska storverk i England med den republikanska teorin som utgångspunkt för att diskutera den samtida politiska utvecklingen. Han kom att göra vad Bolingbroke inte gjorde, skriva ett sammanhängande verk som byggde på den mäktiga republikanska traditionen, men som avslutade den machiavelliska formen. Därefter återfinns idén om den politiska dygden främst i utopin, antingen i dess rousseauska eller marxistiska form.

Montesquieu påbörjade arbetet med livsverket ganska omedelbart efter hemkomsten från England. Den engelska utvecklingen hade visat att föreställningen om dygden som samhällets drivkraft var överspelad. Att hävda dygdens primat innebar en missuppfattning av den moderna tidens karaktär. Den kunde inte tolkas utifrån antikens eller renässansens republiker. De berömda Englandskapitlen skrevs redan 1731, men publicerades först när verket i sin helhet förelåg 1748. Emellertid hade denna uppfattning om dygden sin grund i *Lettres persanes* som publicerades 1721. Från början blev den en omedelbar succé som gavs ut i tio upplagor redan samma år och i ytterligare tjugoåtta fram till 1784. Och här finns fullt utvecklad den män-

niskosyn som gör det möjligt för Montesquieu att skriva *De l'Esprit des lois,* nämligen att det är människans begär och känslor som formar hennes natur i första hand, inte förnuftet. Brevens kvaliteter har traditionellt betonats vara de skarpsinniga iakttagelserna av parisiskt och europeiskt idéliv, en slags förövning till storverket.[19] Men den resterande fjärdedelen brev om den persiska seraljens öde utgör inte enbart en förfärande erotisk skildring från Orienten avsedd att kittla läsarens fantasi, utan är en skildring av despotin utspelad i ett hushåll och därmed utan offentlighet. Här visas hur människan reduceras till sexuell lidelse när makten är suverän och friheten saknas.[20] *Lettres persanes* är en skildring av mänskligt förfall och kluvenhet uttryckt i Usbeks dubbla identiteter. Seraljens härskare är både upplyst och en despot, det ena när han vistas i de parisiska salongerna, det andra när han med breven hem markerar oinskränkt makt över sina kvinnors liv. Bokens budskap är att seraljens härskare är ofriast av alla, despotin tyranniserar despoten själv, han blir en inverterad slavnatur.[21] Montesquieu är i den meningen en av de första moderna tänkarna i att förbinda det privata livet med politiken. Genom att gestalta sexualiteten, lidelserna och kvinnorna i ett persiskt harem fann han att frihet var det bästa av ting.

Människans natur i den klassiska traditionen

I den politiska idéhistoriens historiografi finns ett tema som följt med sedan antiken, frågan om människans natur. Först sedan den kunnat bestämmas, har fortsättning följt, varför samhället finns och vilka möjligheter det rymmer. Från antiken och framåt har olika filosofer uttolkat bilden av människan på olika sätt beroende på syfte. Samhällets möjligheter har berott på vilka egenskaper människorna har tillskrivits som medborgare. I den politiska filosofins historia framträder ett samband mellan förnuft och ett gott samhälle. Ju mer förnuft och insikt medborgarna kan anses ha, desto mer omfattande blir politikens möjligheter att omskapa samhället. Visionen om det goda samhället hägrar som en följd av människans kapacitet. På motsvarande sätt har karaktärsteckningen av människan som först och främst känslostyrd fungerat som ett dystert argument för politikens begränsningar. Thomas Hobbes är ett exempel på det sistnämnda förhål-

landet, medan John Locke bejakade politikens möjligheter och människans frihet, visserligen mer beroende på att den transcendenta moraliska lagen upplyste tillvaron än människans egen förmåga. Sett ur denna aspekt står David Humes uppfattning om politikens möjligheter närmare Hobbes än Locke. Liksom denne polemiserar han mot – en mer eller mindre konstruerad – klassisk tradition där förnuftet tillskrivits en alltför betydelsefull roll. Hos Hume är det känslorna som angett det historiska utfallet för politiken, ett tema som han utarbetar med filosofin och historien som stöd. Han driver också en tes, som inte systematiskt undersöks, att betoningen på förnuftet och medfödda principer är ett modernt filosofiskt fenomen som beror på religionens inflytande. I sin praktiska politiska rekommendation är Hume en försiktig förnyare och främst en traditionalist; ordnad frihet är det bästa styrelseskicket.

Även Montesquieu tar sin utgångspunkt i den klassiska traditionens republikanska variant. Eftersom hans budskap är människans känslosamhet, tenderar han – liksom Hume – att bygga upp en motbild i en determinant förnuftsrationalitet som han tillskriver en betydelsefull i roll i de politiska idéernas historia. I pedagogiskt hänseende blir det lättare för läsaren att identifiera alternativen, såväl Montesquieus eget som det förkastade. Det innebär att en generell framställning av den republikanska traditionen löper risken att beroende på referensramarna bli missvisande i sin betoning på antingen människornas förnuftighet eller känslosamhet. Humes och Montesquieus filosofiska lösningar tar sin utgångspunkt i att känsla och förnuft finns på samma skala, en tankefigur som har avsevärda likheter med den aristoteliska idén om en praktisk rationalitet. Dock med en viktig skillnad som också representerar ett nytt förhållningssätt i den politiska idéhistorien, nämligen att Montesquieu betonar människornas känslosamhet och den civila sfärens autonomi, och låter dem bli riktningsgivande för politiken. Det goda styrelseskicket ska bygga på människans natur på ett affirmativt sätt. För idén att politiken ska omforma medborgarnas karaktär är Montesquieu främmande. Människan kan och bör kultiveras, men det är ett verk av kulturen själv. Däremot kan politiken förstöra vad kulturen förmått skapa, ett fenomen som despotierna är det historiska beviset på.

Montesquieus positiva värdering av människans känslosamhet leder till

slutsatsen att styrelsesättet ska vara fritt och inte begränsa medborgarnas möjligheter till ett lustfyllt liv, där såväl lyx som erotik intar en framträdande plats. Frihet blir det högsta värdet, dygden kommer först i andra hand. Humes tema utvecklas, men i en betydligt mer frihetsbejakande variant som även framhäver kvinnornas självständiga position i offentligheten. Denna frihet har sin motsvarighet i privatlivet. Förbindelsen mellan det privata och politiska livet innebär att kvinnornas frihet ges lika stor betydelse för statsskickets kvalitet som männens ställning. Frihet är inte möjlig om kvinnorna är slavar. I familjen ges den grundläggande praktiken i att utöva makt, en förmåga som sedan används i politiken. Så kan budskapet i Montesquieus verk formuleras.

Innan Montesquieus bidrag presenteras ska några drag ur den republikanska traditionen tecknas.[22] Född med begär innebär det samhälleliga livet att människan gradvis realiserar den latenta förnuftsförmågan som samtidigt ger kontroll över de sinnliga och låga begären och därmed en ökad frihet. Begären ger djur, slavar och kvinnor deras gemensamma identitet och därmed en underordnad ställning som utesluter dem från den politiska offentligheten. Aristoteles förnuft-telos gav ett direkt samband till samhällets vara: dess förverkligande låg i människans ontologi, och hon vore ett djur utan sitt samhälle och sin politik. Det församhälleliga och apolitiska tillståndet var ovärdigt människans natur, det uttryckte en brist. Detta synsätt präglade också synen på hushållet som privatlivets sfär. Kvinnor och slavars låga värde hade sin grund i att de sysselsatte sig med det nödvändiga livet, vilket formades av de enklaste begären.

Först i politiken kom människans essentiella förnuftiga vara till uttryck, en ontologi som uttrycktes i moraliska termer. Målet var att behärska sina begär, och därmed sitt öde med hjälp av dygdeläran. Dessa individuella dygder stod också i ett bestämt samband med samhällets öde – de var politiska dygder. Förutsatt att de grymma gudarna och det nyckfulla ödet inte korsade planerna, och de goda och dygdiga männen styrde blev samhället gott. Ondska var en brist på moral, inte en egen ontologisk kvalitet. Denna antika föreställning har haft ett svåröverskattat inflytande i Europas politiska tänkande. Bolingbrokes referensram var en version av denna antika människouppfattning där särskilt dygdens moraliska dimension betona-

des. Att ifrågasätta dess giltighet blev detsamma som att ifrågasätta den politiska nödvändigheten av förnuft, godhet och moral.

Det första egentliga alternativet till den antika dygdeläran och dess vidhängande politik gav Thomas Hobbes. Knappast någon betydelsefull politisk tänkare efter honom har kunnat förbigå den människosyn som presenterades i *Leviathan.* Fruktan och krigströtthet drev människohorden in i samhället. Och för att bevara freden krävdes total maktöverlåtelse. Vapnen tillhörde hädanefter suveränen som konstituerats av människornas gemensamma vilja. Så *önskade* Hobbes att människan skulle vara; i verkligheten lyssnade hon till prästernas förtrollade tal om lyckoriket, välsignades med odödlighet och fortsatte att strida. Hobbes lyckades emellertid med sin dystopi att ge en ny norm för hur människan borde vara, som bröt abrupt med antikens synsätt. Om människan såg till livsbegäret och egenkärleken fann hon sig i att leva fredligt, om än med suveränens svärd som vakthavare. Det tolkades som att det låga motivet egenkärlek skapade samhällen och fred. Utmaningen i Hobbes teori låg i att han berövade människan hennes förnuftiga och moraliska dimension, – hon valde samhället för att överleva och undslippa smärta, inte för hon att var utrustad med moraliska kvaliteter. Ett simpelt begär – rädslan – utgjorde drivkraften in i samhället.

Nu hade bevisligen såväl fria styrelseskick som folkvälden existerat där strävan efter dygd förenade individen och statsbildningen. I framhållande av människans rationalitet och värdighet behöll den antika republikanismen ett tolkningsövertag. I samtiden utgjorde de holländska och schweiziska republikerna goda exempel på fria och moraliska statsskick. Vad var hemligheten bakom deras framgång? Som styrelsesätt föreföll de ha givit upp att sträva efter det högsta Goda, samtidigt som de i en tidigare okänd omfattning kunde tillgodose människans frihet och materiella Goda. Begären föreföll spela en annan roll i samhällslivet än vad den rationalistiska dygdetraditionen lärde. Men den vedertagna förklaringen höll sig inom republikanismens ramar, dvs. att dygd i någon form var den utmärkande egenskapen för de moderna handelsrepublikerna.

Montesquieu var en hängiven beundrare av republikanismen, men såg samtidigt dess otidsenlighet. Englandsåren innebar nya erfarenheter och kastade nytt ljus över den politiska teorin. Givet att människan också var

en begärande varelse som Hobbes och Locke framhöll, visade inte det brittiska exemplet att lust och moral var förenliga, att de kunde utgöra en grund för ett gott samhälle? Montesquieus resonemang innebar att andra värden än den traditionella politiska dygden kanske kunde utgöra grunden för de moraliska värdena. Dessutom hade dygd i de antika samhällena ofta varit synonymt med en anti-individualistisk patriotism, där landet var allt och individen intet. Dygden var en soldatdygd, ett uttryck för krigiska samhällens nödvändiga glorifiering av striden och döden. Av betoningen på offret och kollektivet följde likgiltighet för individens värde och materiell välfärd. I ett historiskt perspektiv hade dygden varit offermoral med ringa respekt för medborgarnas privata kvaliteter.

Såväl Montesquieus *Lettres persanes* som *De l'Esprit des lois* kan läsas som en undersökning av olika styrelsesätts förhållande till människans natur. Montesquieus förtjusning i republikanismen motsvaras av ett lika stort avståndstagande. I ett framåtblickande tidsperspektiv kom hans entusiasm att inspirera tänkare som Rousseau och Robespierre att enträget försöka att återuppväcka den romerska republikens anda i Frankrike. Som styrelsesätt hade den åstadkommit stordåd, från de grekiska stadsstaternas kulturuppsving, till de moderna handelsnationernas materiella välstånd. Men frågan var om inte de moderna republikerna vilade på en annan grund än antikens styrelser. Den brittiska politiken saknade ju dygd i klassisk mening. Trots det var England det mest välmående landet i Europa.

I sitt författarskap behandlade Montesquieu också de två andra historiskt väletablerade statsskicken, monarkin och despotin. Monarkin med sin betoning på ceremoniella former och individuella ärebetygelser kännetecknades av en annan dynamik än republiken. Adeln var den normgivande klassen och den aristokratiska äran krävde en storstilad lyx för att glänsa tillräckligt imponerande i de egna och omgivningens ögon. Men liksom i republiken fanns en offentlighet i de politiska angelägenheterna som upprätthöll den sköra gränsen mot despotin. I *Lettres persanes* 37 kommenterar Usbek hovets flyttning till Versailles och Parisparlamentets stängning som ett utslag av Ludvig XIV:s despotiska tendenser. Politikens flykt från offentligheten och motsvarande privatisering utgjorde varningssignaler för att de konstitutionella formerna höll på att förlora i betydelse.

I den antika politiska teorin användes termen tyranni för att beskriva ett laglöst och urartat styrelsesätt.[23] Hos Aristoteles är det tyranniska samhällstillståndet en följd av att tyrannens begär har ursurperat den politiska makten till ett instrument för egenintresse och godtycke. Platon ger en psykologiskt inträngande skildring av denna degenerationsprocess i *Statens* åttonde bok. Själen tas över av de låga begären och förnuftet förlorar sin modererande kraft. I det grekiska tänkandet användes begreppet despot som beteckning för hushållets herre, det var den självklara termen för herrens förhållande till slaven, och sannolikt inbegrep det även kvinnor och barn. Även Aristoteles använde termen i denna betydelse, men vidgade dess omfattning från att beteckna hushållsföreståndaren och slavarnas herre som despot, till att även inbegripa de barbariska icke-grekiska styrelsesätten främst de asiatiska. Här var slavväldet självklart: barbarerna kunde enbart regeras som slavar, enligt Aristoteles. I samtliga dessa fall är despotin naturlig och saknar nedsättande betydelse. Så förblev innebörden i stort sett fram till Montesquieu. Tyranni betecknade ett urartat styrelseskick och despoti ett naturligt förhållande mellan herre och slav. Den första att introducera begreppet i modern politisk teori var Hobbes.[24] Han använde begreppet despotisk i *Leviathan* i den antika betydelsen och argumenterade för att ett styrelseskick byggt på underkastelse var lika naturligt som herre- och slavförhållandet i hushållet eller vid krig. Erövring eller samtycke gjorde ingen skillnad. I båda fallen var maktöverlåtelsen total och naturlig.[25]

Montesquieu övertog Hobbes användning av despoti – rädsla hos människan var drivkraften i despotin. Åter görs en känsla till drivkraft för samhällsbildandet. Hans karaktärisering av människans natur som ofri och svag återfinns i såväl *Lettres persanes* som *L'Esprit des lois*. Emellertid var Montesquieus slutsats den motsatta: despotin var inte naturlig utan en exploatering av människans svaghet. Rädsla ledde till fred, inte till krig.[26] Först i samhället förelåg de mänskliga förutsättningarna för krig, nämligen mänsklig fåfänga och en hög uppfattning om den egna styrkan. Dessa känslor krävde en samhällelig utvecklingsnivå för att existera.[27] I *Leviathan* hade Hobbes delvis formulerat dessa ramar. I den tredje och fjärde delen, "Of a Christian Common-wealth" och "Of the Kingdomme of Darknes-

se", visade han att människans egenskaper har en institutionell dimension. Utan de religiösa dogmerna och kyrkliga institutionerna hade människan varit annorlunda. Här kan Montesquieu sägas ta vid: despotin blev en -ism som i högsta grad präglar människans karaktär, men dess dynamik fanns också utanför människan, i politiken och religionen. Därmed förändrades det politiska problemet med despotin från härskarens karaktär som de antika filosoferna lärde, till att sökas i samhället. Kortvarigt kunde den dygdige härskaren skapa fred och välstånd, men i längden var det otillräckligt. Så kunde historien läsas som en exemplifiering av dygdens tillkortakommande. Och så hade den lästs, inte minst av Machiavelli som föreslår den inverterade lösningen, härskarens odygd och avsteg från konventionell moral kan vara den mest rationella handlingen för att bevara styrelseskicket.[28]

På samma vis läste Montesquieu historien: dygden hade varit otillräcklig som politisk princip. På ett sätt hade de antika tänkarna klart visat det. Efter att ha begrundat dygdens möjligheter föreslog de en kompromiss. Hos Aristoteles utgjorde det blandade styrelseskicket det måttligaste och på sikt det bästa politiska alternativet. Montesquieus politiska tänkande utgår från människans natur, men inte från en transcendent förnuftsaffirmativ beskrivning, utan ifrån hur hon faktiskt förefaller vara: fylld av begär. I *De l'Esprit des lois* ges två av dessa begär – rädsla och ära – politisk signifikans, de ses som upphovet till två olika statsskick, despotin och monarkin, supplerade av ett omfattande historiskt material.

Dessa idéer – om de mänskliga begären och känslorna som ursprung till de politiska styrelsesätten – finns utarbetade redan i *Lettres persanes*. Enligt Diana J. Schaub avspeglas det i brevens två olika huvudgrupper, dels i de som diskuterar det franska samhällslivet, dels i haremsbreven.[29] Montesquieus avsikt var att belysa hur livsvillkoren gestaltar sig om ära respektive rädsla är den förhärskande känslan i ett land. Rädslan kan bara leda i en riktning, till våld och ond bråd död för andras eller egen hand. Ärans status är mer beroende av omständigheterna. Den kan degenerera till personlig fåfänga och därmed följande korruption och maktmissbruk. Får äran däremot ett adekvat politiskt uttryck så skapar den civilitet, goda seder och förfinad smak. Diana J. Schaubs framställning av *Lettres persanes* ger en

god utgångspunkt för att därefter analysera *De l'Esprit des lois*. I förlängningen av denna analys framträder också en annorlunda idéhistorisk grund för den europeiska liberalismen; en grund som bejakar känslor – men inte villkorslöst, som självklart ser kvinnan som en politisk samhällsvarelse – men för den skull inte avskalad på kvinnlighet. I *Lettres persanes* indikeras en annan syn på kvinnan som tillskriver henne begär och erotik utan att låta könet vara tillvarons centrala dikotomi.[30] Mindre intresserad av att peka ut skillnader än att finna former för en gott liv, prövar Montesquieu att beskriva människorna sådana de är och finna en politisk form som accepterar den mänskliga mångfalden och instabiliteten. Till skillnad från Hobbes och Lockes betoning på människans ensamhet framhäver Montesquieu människans sexualitet och familjeorientering. Det rationella draget hos människan är behovet och dragningen till medmänniskorna, inte fruktan för döden. Här kan Montesquieu sägas extrapolera en uppfattning som härrör från naturrätten. Betraktad i det perspektivet är den borgerliga ordningen inget annat en samhällsorganisation kring det erotiska begäret. Därmed läggs också grunden för en uppgörelse med den klassiska medborgarskapsorienterade dygden där kärleken till republiken kommer före kvinnorna, familjen, (hetero)sexualiteten och konsumtion. Mot dessa föreställningar formulerade Montesquieu en nymornad liberalism med en ny positiv värdering av känslor och privatliv.

De persiska breven – om erotik, dygd och despotism

I förordet till 1754 års utgåva av *Lettres persanes* beskriver Montesquieu de etthundrasextioen breven som en roman.[31] Det finns en början, en utveckling och ett slut. De olika karaktärerna förenas av ett gemensamt band. Frågan är då vilken historia breven berättar. Cirka tre fjärdedelar av breven handlar om Frankrike och är skrivna av huvudpersonerna Usbek (haremets herre) och Rica (en yngre vän) till de turkiska vännerna Ibben och Rhedi. Den resterande fjärdedelen är brev till och från haremets olika invånare, eunuckerna och kvinnorna till Usbek. Flera olika teman kan urskiljas i de olika brevsviterna; haremsbreven (1–9 samt 147–161), troglodytbreven (11–14), om naturrätten (94–95), den långa sviten av befolkningsbrev

(112–122) samt Ricas biblioteksbesök (133–137). Men breven innehåller också en sammanhängande historia som handlar om politikens begränsningar och möjligheter speglat genom de olika personkaraktärerna. Montesquieu uttrycker detta förhållandevis klart i det ovan nämnda förordet; han har gett sig själv frihet att förena filosofi, moral och politik och sammanfogat dem med en hemlig kedja.[32] Vad denna s.k. hemliga kedja utgörs av, har diskuterats inom forskningen.[33] En läsning är att begreppet dygd utgör den förenande föreställningen i den hemliga kedjan, något som utan större svårighet kan förankras i såväl brevtexterna som i den samtida idékontexten.[34] Men det är lika rimligt att hävda att despoti i olika former utgör kedjan. Den litterära formen ger verket en komplexitet och mångtydighet och saknar den vetenskapliga framställningens ambition till entydighet.

Montesquieu låter en spänning mellan dygd och despoti komma till uttryck redan i de första breven.[35] I det första brevet skriver Usbek att syftet med resan är att söka visheten. Vetandets gränser känner inga politiska eller institutionella begränsningar.[36] Men i brev 8 kommer det fram att Usbek är på flykt från hovet i Ispahan. Hans omutliga strävan efter sanning och uppriktighet har försatt honom i onåd hos despoten och han fruktar med rätta för sitt liv. Breven formulerar en konflikt mellan intellektuell uppriktighet och politik. Usbeks syfte var att främja dygden genom att avslöja lasten; i stället tvingas han tillgripa landsflykt. Ännu antyds ingen insikt hos Usbek om dygdens oförenlighet med en despotisk politik.

Dygden är temat även i brev 2 från Usbek till den svarta chefseunucken i seraljen. Usbek instruerar eunucken att bevaka kvinnornas dygd. Han befaller över dem och de ska lyda. Samtidigt är eunucken också en tjänare som ska underkasta sig kvinnornas önskningar. Men tjänarnas mandat är omfattande under Usbeks frånvaro. I samma ögonblick som kvinnorna överträder de givna ramarna övertar eunucken Usbeks obegränsade makt att härska och straffa med grymma medel. Så gestaltas den andra versionen av dygden, i syftet att bevara den, ges makten total handlingsfrihet gentemot den svagare parten. Nu utövar Usbek samma despotiska makt mot haremet som drivit honom i landsflykt. Han saknar insikt i despotins destruktiva egenskaper och legitimerar våldet som medel att uppnå det goda.

Vad vill då haremsbreven säga läsaren om dygd och politik? Brev 2 från

Usbek ger den svarta chefseunucken utvidgat mandat. Brev 3 är till Usbek från hustrun Zashi som skildrar sin undergivna kärlek och saknad efter Usbek, samtidigt som hon meddelar att hon och de andra kvinnorna har lämnat palatset för att resa ut på landet. Brev 4 från hustrun Zephis skildrar ett övergrepp mot henne av den svarta chefseunucken. Brev 6, 7 och 9 rör också haremets angelägenheter, interfolierat av brev 8 där Usbek avslöjar den verkliga orsaken till den europeiska resan, att han hamnat i onåd och livsfara på grund av sin strävan efter dygd. Det scenario som byggs upp blir en skarp kontrast till de kommande breven där Usbek betonar troglodyternas politiska bas i ett lyckligt familjeliv. Denna bild förstärks i de fortsatta breven. Ingenstans skymtar någon lycka mellan Usbek och hustrurna.

Usbeks hemliv visar sig vara en mardröm. Eunuckerna kompenserar sin med våld kastrerade manlighet genom att utöva makt mot kvinnorna. Endast då känner chefseunucken något av vad det innebär att vara man. Hans öde framstår som grymt, kastrationen berövade honom förmågan, men inte lusten.[37] Kvinnorna beklagar sin starka lust som de inte kan göra något åt i Usbeks frånvaro. När hustrun Zephis haft sällskap av sin slavinna Zelide – vars skickliga händer sprider behag – tas denna ifrån henne av den svarta eunucken och hon beklagar sin nöd i ett brev till Usbek.[38] Genomgående gäller att kvinnorna framhäver sin erotiska lidelse och de begränsade möjligheterna till tillfredsställelse.[39] Men Usbek då, som är härskare och ansvarig? Inte heller han är lycklig, utan förtärs av destruktiva känslor, fångad i sin egen maktutövning:

> Men det som mest gnager mitt hjärta är mina hustrur: jag kan inte tänka på dem utan att gripas av stark oro. Nej, Nessir, det är inte att jag älskar dem, i det avseendet är jag så okänslig att jag inte längre upplever några begär. I den fulltaliga seralj där jag levde förekom jag och omintetgjorde kärleken med dess egen hjälp; men själva känslokylan har fött en hemlig svartsjuka som förtär mig. Jag ser en samling kvinnor som lämnats nästan utan tillsyn; jag har bara några lägre andar till att hålla uppsikt över dem. (*Lettres persanes*, 6.)

Inte i något brev visar Usbek upp den traditionella familjefaderns omsorger om familjens välfärd, varken egendom eller barnens uppfostran kommenteras i breven. Hans engagemang rör uteslutande kontrollen av kvinnornas sexualitet. Men trots att haremet är uppbyggt och centrerat kring den sinnli-

ga njutningen handlar det inte om ömsesidig erotik även om några av kvinnornas brev kan ge intryck av detta.[40] Kvinnorna är förvärvade till haremet med våld, de lever under bevakning och tvång, något som Usbek ser som naturligt för att tämja den lidelsefullhet som kvinnligheten representerar och därmed borde de egentligen vara tacksamma.[41] I sin självförståelse upprätthåller han deras anständighet. I ett brev till älsklingshustrun Roxane – den enda han tillskriver verklig dygd – framstår detta med all tydlighet. Vad han beskriver är hur han våldtar sin unga hustru, för att övervinna hennes blygh et och bli hennes herre, allt sanktionerat av de högsta makterna.

> Minns du hur du den dagen, när du märkte att dina tårar ingenting förmådde, vädjade till din mors auktoritet för att dämpa kraften i min kärlek? Minns du den styrka du i brist på annat plötsligt fann i ditt eget mod? Du grep en dolk och hotade att döda en make som älskade dig, om han fortsatte att kräva något som för dig var mera dyrbart än din make. Två månader pågick denna kamp mellan kärleken och dygden. (*Lettres persanes*, 26.)

Montesquieu ger oss två olika versioner av haremets anda, härskarens och invånarnas. Härskaren/despoten anser sitt syfte vara gott, att ge invånarna ett anständigt liv. Legitimiteten ges genom en mörk och cynisk människosyn som rättfärdigar det mesta. Blott Usbek känner sanningen, blott han vet vad eunucker och kvinnor går för. De senare tvingas in i ett manipulativt och falskt beteende i syfte att upprätthålla en ytterst begränsad frihet. Under de nio år som Usbeks resa pågår sönderfaller seraljen. Brev på brev skrivs av eunuckerna med begäran om utökade befogenheter och en önskan om att han ska resa hem.[42] Hustrurna vädjar i sina brev till Usbek att han ska begränsa eunuckernas grymma framfart.[43] Vad är det som händer i haremet? Alltsedan Usbek reste har kvinnorna successivt rest sig, de har skaffat sig älskare för att tillfredsställa den lidelse som kvalificerat dem till hustrur och renderat dem livslång fångenskap. En av dem har försökt kasta slöjan i offentligheten för att bli individ, de har gett sig ut på lantvistelser utan Usbeks tillstånd och de har också försökt vara goda hustrur på ett traditionellt sätt genom att engagera sig i barnens uppfostran.[44] De har också förgäves försökt underrätta Usbek om det tilltagande våldet som eunuckerna utövat i syfte att behålla kontrollen.[45] I dessa brev framstår hustrurna som stolta och friborna, inte som de slavnaturer Usbek låtit dem

gälla för. De är helt klara över att ansvaret för våldet faller på Usbek, eunuckerna är hantlangare åt härskaren.[46] De är beredda att gå i döden för sin frihet, vilket också blir slutet på haremets existens.

Det sista ordet i *Lettres persanes* ges till Roxane. Kontrasten blir skärande mellan Usbeks uppfattning om deras relation och Roxanes. Hon har trots den förnedrande tillvaron behållit sin stolthet, och sökt den sanna njutningen genom att ha en älskad älskare mitt i fängelset. Montesquieu låter detta framstå som en gärning av frihet, att inte finna sig i att härskaren ensam får definiera vad som är tillåten glädje. Hon talar om att hennes själ trots de ständiga förödmjukelserna bevarat sin frihet. Nu väljer hon självmordet och följer därmed sin av eunuckerna mördade älskare i döden.

> Ja, jag bedrog dig; jag mutade dina eunucker, överlistade din svartsjuka och lyckades förvandla din fruktansvärda seralj till ett kärlekslyckans hemvist. Jag kommer nu att dö; gift kommer att flyta genom mina ådror. För vad har jag här att göra, när den ende man som höll mig kvar i livet inte längre andas? [...] Hur kunde du inbilla dig att jag var dum nog att tro att jag satts till världen bara för att dyrka dina nycker? Att du hade rätt att håna alla mina begär, samtidigt som du själv unnade dig allt? Nej: jag må ha levt i slaveri, men jag har alltid varit fri. (*Lettres persanes*, 161.)

Avslutningen av *Lettres persanes* är unik i den politiska idéhistorien. Montesquieu ger ordet till en kvinna som väljer döden före slaveriet. Hon tar steget efter att ha försvarat den ömsesidiga erotiska njutningen mot Usbeks nycker och förnekelse av hennes begär. Diana J. Schaub påpekar att denna uppläggning avspeglar Montesquieus avsikt att kritisera såväl det antika som kristna dygdebegreppet.[47] Mot soldatdygden och antikens homofobiska kvinnoförakt, mot kristendomens asketism och kroppsförakt, lyfter han fram förmågan att njuta av livet, essentialiserad i kärleksfull erotik. Han problematiserar också vad som räknats som kvinnlig dygd – blygsamhet och anständighet – och ställer frågan vem som disponerar kvinnans kropp och njutning, hennes herre eller hon själv. Svaret är ett tveklöst ja till kvinnans rätt. Haremet är det sjuka exemplet på vad som händer om frihet inte råder, om de naturliga begären förnekas; de får ett perverterat uttryck. Samma förhållande gäller i det despotiska styrelsesättet, parallellen till Usbeks harem.

Även den andra brevsviten de s.k. troglodytbreven 11–14 handlar om

dygd. De är skrivna som svar på vännen Mirzas fråga om vad den mänskliga lyckan består i – nöjen och sinnliga njutningar eller dygdens utövande.[48] Svaret inleds med att Usbek poängterar att de moraliska sanningarna måste presenteras så att känslorna påverkas. Han väljer myten som framställningsform. Troglodyterna, ett arabiskt urfolk, gestaltar en historia som illustrerar att dygden inte är en medfödd kvalitet. I berättelsen finns också ett implicit tillbakavisande av sambandet mellan krig och patriotisk dygd, dvs. den klassiskt republikanska uppfattningen. I stället är dygden en följd av det goda familjelivet; de två troglodyter som får kriget att upphöra älskar sina hustrur och barn. När det lyckliga och dygdiga folket blir anfallna av ondsinta grannar är det åter kärleken till familjen som ger dem överlägsna krafter att försvara sig. Till sist väljer troglodyterna att utse en kung som med ett beklagande accepterar sin utnämning. Det sorgliga är enligt den utnämnda ledaren att ingen dygd är så stark som den som är förankrad i traditioner och seder. Kungens lagar kan aldrig erhålla samma kraft. Men nu kräver befolkningens tillväxt en institutionalisering av de goda sederna. Generationsskiftet är ytterligare en orsak. Lagarnas tillkomst markerar övergången från paradis till en civilisation med alla dess förtjänster och brister. Vad är svaret till vännen Mirza? Montesquieu låter frågan om dygd och njutning förenas i familjelivet, han låter peka ut att god samhällsmoral har sin starkaste grund i medborgarnas välbefinnande. Den slutsatsen bekräftar haremsbrevens implicita tema, i positiva ordalag, att ett lyckligt hemliv leder till politisk stabilitet och lycka, liksom haremslivet leder till det motsatta.

Ett lyckligt familjeliv ger grunden för ett stabilt styrelsesätt som sedan lagarna kan formalisera till en gällande konstitution. Flera av dessa teman återfinns i *De l'Esprit des lois*. Idén om njutningen och harmoniska relationer mellan könen är en del av den allmänna anda som gör ett land gott att leva i. Statsskickets förankring finns i medborgarnas mentalitet. Men sensmoralen är också att dygd inte är tillräckligt. Inte ens den familjeorienterade och fredliga dygd troglodyterna representerar kan ersätta lagarna. De är nödvändiga för att bevara ett gott styrelsesätt.

Kvinnor och politisk frihet

Genom sin fokusering på kvinnorna belyser Montesquieu förhållandet mellan kvinnans villkor och politisk frihet. Försvaret för friheten tar sin början med försvaret för de naturliga och lustfyllda begären. I ett brev från hustrun Zelis låter Montesquieu henne beskriva kvinnans erotiska begär och med en illa dold ironi hävda att det skulle vara för mannens skull:

> Hur flitigt än naturen verkat till männens förmån, har den inte nöjt sig med att ge bara dem begär, utan velat att vi själva skall förnimma dem och bli verksamma medel till deras lycka; den har gett oss passionens hetta för att de skall kunna leva tillfredsställda; förlorar de sitt sinneslugn är det meningen att vi skall återställa det, utan att själva någonsin få njuta av det lyckliga tillstånd vi försätter dem i. (*Lettres persanes*, 62.)

Montesquieus uppfattning om kvinnans lika begär härrör sannolikt från naturrätten.[49] Det framkommer av andra brev och inte minst i *L'Esprit des lois*. Naturrättstänkarna från Grotius till Locke hade inlett sina avhandlingar genom att fastslå människans rätt över sitt eget liv, förnuft som kropp. Nu drar Montesquieu den självklara slutsatsen att det gäller även kvinnorna. Dock, Montesquieu hade varit en filosof i boudoiren om han inte vidareutvecklat sitt dygdebegrepp. Det gör han mest genomarbetat i huvudverket *De l'Esprit des lois,* men trådarna finns redan i *Lettres persanes.* En nödvändig och modererande dygd är reflektion och tankeverksamhet, inte enbart sinnlighet och erotik.

I ett brev från reskamraten Rica till Usbek meddelar han att den svenska drottningen Ulrika Eleonora abdikerat till förmån för sin make Fredrik av Hessen.[50] Så stor kan kärleken vara att en drottning avsäger sig makten. I samma brev nämns med beundran den andra svenska drottningen som abdikerat, drottning Kristina som valde filosofin. Montesquieu låter Rica säga att han inte vet vilken av dessa handlingar som är mest beundransvärd. Temat kvinnor och filosofi följs upp i ett brev strax därefter, också från Rica till Usbek.[51]

Rica återger en persisk berättelse om en kvinna kallad Zulema som levde för länge sedan vid shejk Ali Khans harem. Hon kombinerade djup lärdom med ett livsbejakande sätt som ibland försvårade möjligheten att avgöra om hennes undervisning syftade till att roa eller lära. En dag blev hon till-

frågad om hon trodde på ett liv efter detta, och om paradiset endast var ägnat för männen. Hon bekräftade att detta var den vanliga uppfattningen och att det till och med fanns ett folk som ansåg att kvinnan saknade själ. Den bakomliggande orsaken till sådana uppfattningar var enkel att förstå. Männen vill bibehålla uppfattningen om sin överlägsenhet även efter döden, en villfarelse som de enligt Zulema dock snabbt kommer att förlora. I paradiset kommer kvinnorna att ha gudomliga män att njuta med i ett alldeles eget harem.[52]

Det visionära svaret på frågan om kvinnorna och paradiset konkretiseras ytterligare i en berättelse från en arabisk bok som Zulema återger. En grym man, Ibrahim, hade tolv vackra hustrur i en seralj. De var ständigt inlåsta och behandlades illa av eunuckerna. En av dem, Anais, gör sig till språkrör och protesterar mot den hårda behandlingen. Ibrahim svarar med att döda den modiga inför de andras åsyn. Hennes sista ord förmedlar övertygelsen att dygden ska få sin belöning i himlen. Och det får den! Till paradiset kommer hon och det består av trädgårdar med lummig grönska, färgsprakande blommor och till sist ett palats befolkat av villiga män som tjänar henne med ömhet och lidelse:

> Två av dem infann sig strax för att klä av henne; Andra tog henne till badet och parfymerade henne med de mest väldoftande essenser. Sedan ifördes hon kläder många gånger kostbarare än hennes egna [...]. Alla dessa njutningar var dock bara avsedda att gradvis leda henne vidare till ännu större. Hon fördes tillbaka till sitt rum, och sedan hon blivit avklädd än en gång bars hon till en svällande säng, där två män av hänförande skönhet slöt henne i sina armar. Hon försjönk nu i ett sådant rus av vällust att hennes hänförelser övergick till och med hennes begär. (*Lettres persanes*, 141.)

Natten fortsätter med extatiska fröjder och så fortlöper de kommande åtta dagarna i denna lycksalighetens boning. Därefter vänder berättelsen. Anais vill vara ifred. Hon konstaterar att extasen skymmer reflektionsförmågan, livet blir bara ett närvarande nu, utan vare sig historia eller framtid. De starka känslorna tystar tanken. Hon väljer det filosofiska livet, i vilken omfattning förtäljer inte historien. Budskapet i berättelsen är lättfånget: om njutningarna fullständigt tar över förlorar människan förnuftsförmågan och detta gäller man som kvinna. Utan förnuftet med sitt tidsrum, har människan ingen frihet.[53] Hon blir fånge i sig själv. Och därmed uppstår

despotin, för vad är despotins idé annat än att en känsla fullständigt ska behärska människan och att hon därmed blir en foglig undersåte. I *De l'Esprit des lois* säger Montesquieu att känslan som upprätthåller despotin är rädslan, men *Lettres persanes* kompletterar det perspektivet med ytterligare en av de ursprungliga begären: sexualiteten.

Hitintills har Montesquieus kvinnobild presenterats utifrån framställningen av de persiska kvinnorna i haremsbreven. Även i de s.k. franska breven finns kvinnorna konsekvent närvarande. Usbeks andra röst, den sökande upplysningsmannen, rapporterar om kvinnornas ställning i Frankrike. Mest intresserad är emellertid reskamraten Rica som också snabbt acklimatiserar sig till det franska samhällsklimatet. I hans brev byggs en intressant kvinnobild upp. I ett brev skildrar han en fransk aktris öde.[54] Våldtagen i sin loge av en abbé, med oönskad graviditet som följd, ber hon Rica att hjälpa henne att komma till haremet i Ispahan. Där förväntar hon sig att bli respekterad. Berättelsen tjänar som en nyttig påminnelse om att ifall friheten och den personliga integriteten kränks så kan människan önska sig murar, i tro att de endast innebär skydd, inte fångenskap.[55] En ytterligare komplikation av typiskt kvinnligt slag – denna gång inte om beskydd, utan underkastelse – förmedlar ett persiskt sändebud, stationerad i Moskva.[56] En rysk kvinna beklagar sin äktenskapliga nöd för sin mamma. Dottern känner sig olycklig och oälskad för att hennes man inte slår henne. Hon minns hur hennes far slog modern och hur systern dagligen får dessa hårda kärleksbevis av sin make. I en fotnot kommenterar Montesquieu kort att sederna nu har ändrats.[57]

Dessa brev kan ses som interfolieringar i texter som genomgående betonar kvinnans lika värde och därtill unika andel av kultur, civilisation och framsteg. Framför allt i Ricas brev finns kvinnorna med – självklart vid männens sida i offentligheten.[58] Han konstaterar att de franska kvinnorna är livligare och mer attraktiva i sin individualitet. Kort därefter skriver han ett diskuterande brev som gäller om det är rätt eller fel att beröva kvinnorna friheten enligt den persiska traditionen samt om kvinnan enligt naturen är underordnad mannen. Båda svaren är till kvinnans favör. Att äga och spärra in kvinnorna för att bevaka deras dygd tar bort den krydda i eroti-

ken som lite ombytlighet skapar. Dessutom, om man blir olycklig som äkta make kan man kompensera det som älskare.[59] Rica refererar också med gillande en filosof som tveklöst avvisar att naturens lag skulle innebära kvinnans underordning. Citatet torde vara unikt i sitt slag, vilken annan filosof har värnat om kvinnan med sådan kraft och elegans?

> Det är en annan fråga om naturens lag gör kvinnor underställda män. "Nej", sade mig häromdagen en chevaleresk filosof, "naturen har aldrig dikterat någon sådan lag. Vår bestämmanderätt över kvinnor är ett rent tyranni; de har låtit oss ta oss den bara för att de är mildare än vi och följaktligen mänskligare och mer förnuftiga. Dessa fördelar, som utan tvivel hade gett dem bestämmanderätten om vi hade varit resonabla, har i stället kommit dem att mista den därför att vi inte är det. Men om det är sant att vi endast har en tyrannisk makt över kvinnorna, så är det inte mindre sant att de har en naturlig makt över oss: skönhetens, som är omöjlig att motstå. (*Lettres persanes*, 38.)

I det fortsatta citatet säger filosofen att skönhetens makt är universell och givet det borde kvinnas ställning vara annorlunda. Varför är då kvinnan underställd mannens herravälde? Jo, för att männen använder alla sorts metoder att beröva kvinnorna deras mod. Och på grund av uppfostran – endast därför – är mannens kraft större. Rica har lyssnat uppmärksamt, och brevet avslutas med konklusionen att i de flesta civilisationer har hustrun haft auktoritet över mannen.[60] Här i Frankrike har han för första gången lärt känna kvinnorna, en månads umgänge har gett mer erfarenhet än trettio år i Persien. Det är möjligt tack vare att kvinnor och män umgås öppet i offentliga sammanhang.[61]

Detta tema – om kvinnor, offentlighet och civilisation – utvecklas i de följande franska breven. Frigörelsen av kvinnan, hennes tillträde till offentligheten innebär också frigörande av den kvinnliga fåfängan. Och det civiliserar – dessutom på ett sätt som männen tilltalas av. Fåfängan innebär ett intresse för kläder, parfymer och smycken som har sin främsta scen i offentligheten. Häri ligger den avgörande skillnaden såväl mot despotin som seraljen – båda saknar offentlighet och i det senare fallet är resultatet av kvinnans fåfänga ovillkorligt begränsat till att förlusta en herre.

Första gången klädmodet presenteras sker det med distans. Rica ger lustiga beskrivningar hur hårmodet får ansiktet att sitta mitt på kroppen, för att därefter byta plats med fötterna som utstyrs med väldiga platåskor. Inte nog med det, arkitekterna höjer, sänker och vidgar dörrarna allt efter modets

nycker.[62] Men det blir Usbek, som i polemik mot Rhedis uppfattning att konst och vetenskap skulle leda till monarkins försvagning och sönderfall, mest vältaligt lägger ut sambandet mellan kvinnlig fåfänga och civilisation. Han tillbakavisar att vetenskap och kultur leder till ett förvekligande av medborgarna vilket i sin tur på sikt skulle innebära landets undergång:

> När man säger att civilisationen förvekligar männen kan man i vart fall inte tala om själva utövarna; för de är aldrig arbetslösa och arbetslöshet är ju av alla laster den som mest urholkar en mans mod. (*Lettres persanes*, 106.)

Här ser vi en direkt konfrontation med en av 1700-talets mest brännande frågor, om den politiska dygdens innehåll. Vännen Rhedi låter som en annan Bolingbroke – eller Rousseau – i sitt hävdande av att dygden är kärlek till fosterlandet, denna kärva manlig dygd som skapat goda medborgarsoldater alltsedan antiken.[63] Usbek anför Paris – världens sinnligaste stad – som exempel. Konsumtionen leder till arbete och välstånd som sprider sig genom hela samhället. Exemplet är hämtat från modets värld. Ingen monark i världen blir åtlydd med en sådan lyhördhet och effektivitet, som en kvinna av sin skräddare.

> För att en skall kunna leva i bekvämlighet måste hundra andra slita utan uppehåll. En kvinna kan få för sig att hon vid ett särskilt tillfälle måste bära en viss dräkt, strax måste femtio yrkesmän gå utan sömn och får varken tid att äta eller dricka; hon ger sina order och blir åtlydd mera prompt än en monark, för egenintresset är jordens mäktigaste monark. (*Lettres persanes*, 106.)

Det parisiska modelivet innebär hårt arbete dygnet runt. I sin iver att betyga att konst och skicklighet leder till arbetsamhet och styrka, betonar Montesquieu att fransmännen till och med riskerar att förkorta sitt liv på grund av allt arbete.[64] Läsaren kan inte låta bli att ställa frågan när det är tänkt att medborgaren ska njuta av överflödet. I ordalag som David Hume senare kommer att efterbilda i essän "Of Refinement of the Arts", beskriver Montesquieu hur denna attityd av arbetsamhet och öppenhet sprider sig i hela landet:

> Denna attityd sprider sig nu i nationen: överallt ser man arbete och flit. Var är då den förvekligade nation du talar om? [...] Av allt detta, Rhedi, måste man dra slutsatsen att om en kung ska förbli mäktig måste hans undersåtar leva gott; han måste vara lika angelägen att förse dem med allt tänkbart överflöd som med livets nödtorft. (*Lettres persanes*, 106.)

Montesquieu framhåller hur det växande välståndet i Europa kan ses ur ett annat perspektiv än det traditionellt republikanska, det som senare kommer att elaboreras av filosof på filosof, för att slutligen få sin kodifiering i *The Wealth of Nations*. Givet att människan accepterades som hon var, fåfäng och lustfylld, varför inte se det som naturens lag och arbeta med och inte mot.[65] Varför hålla kvar vid en dygd som byggde på att människan fick överge sina naturliga förutsättningar? Bernhard de Mandeville var först ut 1714 med sin *The Fable of the Bees* att hävda att personliga laster – "private vices" – kunde utnyttjas till landets fördel – "public benefits". Emellertid var Mandevilles perspektiv begränsat till att enbart gälla lyxkonsumtion och saknade konkretion i hur transformationen mellan privat och offentligt skulle gå till. I nästa kraftigt utvidgade upplaga 1723 – två år efter *Lettres persanes* publicering – var vissa vagheter borta och idén om konsumtion, ännu kallad lyx, hade formulerats tydligare. Men det saknades ännu en idé om att "private vices" kunde leda till allmänt välstånd.[66]

Montesquieu är konsekvent i sitt synsätt att civilisationen med alla dess konster innebär ett framsteg för mänskligheten, inte minst för kvinnorna. Frihet för fåfängan är frihet för kvinnorna. Feminism i denna variant hör naturligt samman med den nymornade kapitalismen som saknar den republikanska medborgardygdens moralism.[67] *Lettres persanes* rymmer ingen nostalgi. Men perspektivet är politiskt, inte ekonomiskt, som vissa passager kan leda läsaren att tro. Utvecklingen av konster och vetenskap bygger på att människorna får leva och utvecklas fritt, konsterna är oförenliga med despotism.

Temat politisk frihet och välstånd behandlas utförligt i den långa sviten av de s.k. befolkningsbreven 112–122. Vännen Rhedi ställer en fråga som var vanligt förekommande under 1700-talet: hade världens länder avfolkats i jämförelse med antiken?[68] Efter en snabb exposé kommer han fram till att samtliga kontinenter är glesare befolkade nu, den nuvarande befolkningsstorleken är en tiondel av forntidens. I de tio påföljande breven diskuterar Usbek orsakerna till denna depopulation.[69] Med ett radikalt anslag låter Usbek peka ut befolkningsfientliga drag i de två religionerna som behärskar varsin kontinent; kristendomen som genomsyrar Europa och islam som styr Asien. I tur och ordning behandlas de fenomen inom religionerna

som hindrar befolkningstillväxt. Först behandlas den islamska polygamin. Om någon trott att de många hustrurna var en källa till glädje och gav upphov till många barn visar det sig vara felaktigt. Den stackars islamske mannen blir utsliten av att tillfredsställa så många kvinnor. Utmattad tynar han bort och de få barnen i haremet ärver faderns svaghet. Dock, Usbek för inte enbart männens talan. Kvinnorna tvingas till onaturlig avhållsamhet, vaktas av eunucker och slavar som genom tvång är avskurna från möjligheten att fortplanta sig. Sammantaget berövas en stor grupp människor möjligheten att uppleva erotik, få barn och ge sitt land en nödvändig befolkningstillväxt, allt på grund av en enda mans despotiska maktutövning.[70] Den allvarliga konsekvensen är att landet avfolkas och det finns inga medborgare som kan utveckla vare sig handel, konst eller vetenskap.

För kristendomens räkning är det skilsmässoförbudet och celibatet som verkar kraftigt dämpande på barnafödandet. Återigen gör sig Montesquieus kärlek till kvinnorna sig gällande, för de gynnas i lika hög grad som männen av skilsmässorätt. Vad de kristna gjort är att misstro kärlekens förmåga att utgöra en bindande kraft. Och visst, konstaterar Usbek, är hjärtats böjelser bland det mest instabila som finns. Men det rättfärdigar inte att människor utan passion för varandra tvingas ihop utan återvändo. Med Montesquieus ord; man gjorde som de tyranner vilka lät binda samman levande människor med döda kroppar.[71] Kristendomen har gått så långt att äktenskapets erotiska fröjder förnekas, lusten bannlyses och äktenskapet görs till något mystiskt som övergår Usbeks fattningsförmåga.[72] Och detta yttre förbud mot skilsmässa är ändå maktlöst gentemot de processer som kan utvecklas i ett äktenskap. Om lusten försvinner blir det inga barn.

> Efter knappt tre års äktenskap, så glömmer man det viktigaste och tillbringar tillsammans trettio år i äktenskaplig kyla; så uppstår inre skilsmässor lika fullbordade och kanske mer förödande än om de varit offentliga; vardera maken håller sig på sin kant, och till nackdel för släktets tillväxt. (*Lettres persanes*, 116.)

Ytterligare ett kristet påbud utsätts för hård kritik, denna gång drabbas bara katolikerna medan de protestantiska länderna beröms för sin framsynthet. Det är celibatet som hamnar i fokus, enligt Usbek en förfärlig och onaturlig sedvänja. Han liknar de katolska prästerna vid eunucker, vars avhållsamhet har minskat befolkningen mer än vad krig och epidemier för-

mått. Hård kritik riktas också mot klostren: de liknas vid avgrunder som insluter de ofödda generationerna. Dessutom, utgör de inte bara härdar för befolkningsbegränsning, utan munkarna beskrivs som en samling farliga girigbukar som lägger beslag på landets rikedom för egen räkning och därmed förlamar landets utveckling mot välstånd:

> Inte nog med det: dervischerna har nästan hela statens välstånd i sina händer; de är en samling girigbukar, som alltid förvärvar och aldrig ger tillbaka; de lägger oupphörligt beslag på nya inkomstkällor för att samla på sig kapital. All detta välstånd förlamar så att säga: det cirkulerar inte längre, och det uppstår ingen handel, ingen kulturell eller industriell aktivitet. (*Lettres persanes*, 117.)

I båda fallen får romarnas sedvänjor utgöra en positiv jämförelsegrund. De tillät sina slavar att ha egendom som möjliggjorde att de köpte sig fria. Därmed fanns ett incitament till flit och arbete. Även äktenskapet betraktades av romarna som ett kontrakt mellan likar och därmed möjligt att upphäva. Denna kontraktssyn övertar Montesquieu vilken innebär att människan självklart ska bestämma över sina egna angelägenheter. Och därmed blir de kristna förbuden despotiska påbud som begränsar människans frihet. Just i dessa befolkningsbrev, där islams och kristendomens dogmer ställs bredvid varandra, låter Montesquieu kristendomen framstå som en form av despotism. Intrycket förstärks av ordvalet, munkarna kallas eunucker, prästerna för dervischer, och påven för en mufti. Konsekvenserna av islam och kristendom är gemensamma – begränsningarna av friheten leder till att landets utveckling avstannar. Detta tema återkommer med än större kraft i *L' Esprit des lois.*

Lust i en fri offentlighet

Montesquieus presentation av despotismen i *Lettres persanes* introducerade begreppet i den politiska vokabulären i Europa.[73] Hans analys av haremet visade ett system som baserades på mänskliga känslor som fruktan, avundsjuka och ömsesidig misstanke. Därigenom skapade Montesquieu en bild av de mänskliga känslor som vidmakthöll ett maktsystem. Kännetecknet på despotism var inte bara rädsla, utan en reducering av de mänskliga känslornas komplexitet till en fråga om omedelbar tillfredsställelse. Avsak-

naden av självkännedom och reflektionsförmåga var ett utmärkande drag för despotins invånare. Med Usbeks karaktär låter Montesquieu gestalta att även den grymma despoten är en människa, splittrad mellan sin kärlekslängtan och sin ärvda maktposition. Den upplyste Usbek samlar intryck i Parissalongerna, men förmår inte genomskåda seraljens destruktiva struktur och förblir därför kvar i dess traditionella maktutövning baserad på rädsla och våld. Budskapet är att despoti inte bara är en karaktärsdefekt hos den politiska ledaren, utan präglar samhället som helhet. Den finns hos medborgarna, den uttrycks i kulturen och religionen. Despotin är också en tragedi, frånvaron av frihet förstör människan och reducerar henne till våld och sexualitet. Hoppet om frihet är den enda friheten, för revolten mot tyranniet kostar oftast livet för de inblandade, vilket haremets öde illustrerar.

Var kommer då drivkraften till förändring? I *Lettres persanes* diskvalificeras den traditionella republikanska dygden som en väg till positiv utveckling. I stället för att godta spänningen mellan privat och offentligt, kvinnornas sfär och männens sfär hävdar Montesquieu att relationerna i ett hushåll också är representerade på en politisk och offentlig nivå. Familjens mönster för makt, auktoritet och lydnad ger ramarna även för relationerna i offentligheten. Som vi lever i familjen, så konstruerar vi politiken. Detta är en central tankegång i *Lettres persanes*, att privat och offentligt har ett samband. Lösningen ligger i att medvetandegöra hur dessa privata mönster påverkar offentligheten, vilket Montesquieu gör. Vissa privata förtjänster kan också ha ett positivt inflytande på offentlighetens karaktär. Dock, idén att upphäva distinktionen mellan familjen och offentligheten finns inte hos Montesquieu, utan han förespråkar att offentligheten ska tillgodogöra sig mer av de privata kvaliteterna.

De franska kvinnornas närvaro i offentligheten är en av de markerade skillnaderna mot despotins och haremets enkönade och mansdominerade maktsfärer. I ett brev hävdas t.o.m. att det är kvinnorna som styr Frankrike.[74] Montesquieu bygger ut denna kvinnliga representation till att indikera vägen till frihet för ett modernt styrelsesätt. Kvinnornas fåfänga och modeintresse genererar ekonomiska incitament, deras lyxlängtan skapar arbete och utvecklar yrkesskickligheten. Kort sagt, att tillåta de kvinnliga

karaktärsdragen att göra sig fritt gällande i offentligheten befrämjar civilisationen. Även om kvinnorna är exemplet inkluderar Montesquieu givetvis männen. 1700-talsmannens kläder, skor och peruker höll säkert ett stort antal hantverkare sysselsatta.

Här kan man kritisera Montesquieu för överdrivna föreställningar om lyxindustrins samhällsekonomiska betydelse. Men poängen ligger inte enbart där, utan i att han markerar en annan människosyn som – mindre heroisk och krigisk – är orienterad mot människans näraliggande behov av ett estetiskt och lustfyllt liv. Han betonar att lustarna i olika former skapar incitament till idogt arbete, incitament som inte någon despot i världen kan frammana med tvång. Utan politisk frihet kan inte dessa mänskliga drag utvecklas. Först när människorna känner trygghet och säkerhet utvecklas denna förmåga att känna lust och vilja att skapa skönhet.[75] Ett gott styrelsesätt ska bygga på denna civiliserade människa, inte antikens medborgarsoldat. Montesquieu inledde med att göra upp med Hobbes människosyn, vände ordningen på känslorna och visade att rädsla och socialitet kom före stridslystnad. Därmed fanns en grund för en ny moraluppfattning, som återgav människan hennes moraliska dimension, samhällsbildandet var inte ett negativt val för att slippa dö, utan i första hand ett uttryck för sociala kvaliteter.

Vägen till ett gott liv går genom friheten för de mänskliga känslorna i hela dess mångfald. Fåfängan i dess kultiverade form utvecklar estetiken, erotiken leder bort männens intresse från krig till familjeliv och gynnar befolkningstillväxt. Så kan den bärande tankegången i *Lettres persanes* sammanfattas. Här handlar det främst om despotin samt monarkin sedd i dess spegel. I *De l'Esprit des lois* granskas den klassiska politiska teorins hela uppsättning av styrelsesätt utifrån människans natur. Med systematik och utförlighet skildras hur politisk frihet är framtidens enda möjlighet.

12

Om lagarnas anda – en postmodern liberalism

De l'Esprit des lois publicerades 1748. Montesquieu var redan en välkänd intellektuell personlighet och verket fick omedelbart uppmärksamhet.[1] Men den blev aldrig lika populär som *Lettres persanes*. Allvaret var större denna gång, något som inte minst reflekterades i omfånget: *De l'Esprit des lois* innehåller över 600 kapitel, fördelat på 31 böcker. Båda verken speglar med sina polyfona strukturer 1700-talets intensiva experimenterande med den litterära formen.[2] I såväl *Lettres persanes* som *De l'Esprit des lois* väljer Montesquieu medvetet bort dedikationen vilket är en markering som indikerar en ny tid. Den politiska filosofin vänder sig inte längre exklusivt till hierarkins högste och utnämner denne till den enda politiska reformatorn, utan det är nya reformatorer Montesquieu och de andra upplysningstänkarna vill nå. Det är en politisk filosofi skriven för sin tid. I förordet till *De l'Esprit des lois* uttrycks det klart, att det är den vanliga medborgaren som bokens innehåll vill påverka. Usbeks öde visade att viljan att bli upplyst inte räckte, ytterligare självkännedom krävdes för att lysa upp den mörka sidan.[3] Den dubbla naturen indikerade ännu ett anslag. Det var inte bara självkännedom som saknades. Usbek var despot mot sin vilja, trots sin goda avsikt. Despotin liksom de övriga styrelsesätten hade en institutionell förankring som krävde att hela samhället förändrades. Men Montesquieu förespråkar inga revolutioner. Häftiga förändringar skulle bara åstadkomma krusningar på ytan och efter en tid skulle sakernas tillstånd återgå till det gamla. I linje härmed förordar Montesquieu en politisk nyordning, som accepterar och bygger på människan sådan hon är, utan metafysiska eller religiösa övertoner.

I det följande ska visas hur *De l'Esprit des lois* kan läsas som en studie av hur denna människosyn kan överföras till ett politiskt program, en politik

för den nya tiden. Tolkningen utgår ifrån att Montesquieus avsikt är politisk: han är en politisk filosof som vill förändra de gällande konventionerna för de politiska institutionerna.[4] Så lästes han på 1700-talet, och även 1900-talets förteckning av de stora politiska verken omfattar författaren av *De l'Esprit des lois*.[5] Däremot har *Lettres persanes* förvisats till lättare genrer än den akademiska politiska filosofin, en uppdelning som bygger på en traditionell uppfattning av hur politisk filosofi ska skrivas.[6]

De l'Esprit des lois är uppdelad i sex delar, var och en med sitt tema. Del 1 omfattar böckerna 1–8 och går igenom de tre välkända styrelsesätten, monarki, republik och despoti. Del 2, bok 9 till 13, presenterar en ny politisk ordning som saknar etablerat namn, men som har friheten som signum. Del 3 innehåller de välkända böckerna 14–18 om klimat och terräng, det vill säga naturens despoti och hinder för frihet. Den tredje delen avslutas med den berömda bok 19 om den allmänna andan och det engelska styrelsesättet. Del 4 med bok 20 till 23 tar dels upp handel som en väg att skapa politisk frihet, och dels befolkningspolitik som ett medel att skapa en god allmän anda. Del 5 behandlar religionens samhällsroll. Den sista och sjätte delen med böckerna 27 till 31 beskriver framväxten av den franska monarkin. Den elake Voltaire kunde givetvis inte låta bli att ge en bitsk kommentar om dispositionen och hävdade att den var rörig och osystematisk.[7] Uttalandet saknar dock grund och därför finns all anledning att följa Montesquiues uppläggning för att se vad hans budskap till samtiden var.[8]

Politisk dygd utan förnuft

I *Lettres persanes* hade Montesquieus intresse ägnats åt förhållandet mellan despoti och monarki. En central slutsats från breven var att friheten och medborgarens välbefinnande utgjorde gränsen mellan de två styrelsesätten.[9] Den politiska dygden diskuterades indirekt i troglodytbreven och i breven om franskt samhällsliv. Vad Montesquieu så övertygande visade var att dygd i någon form inte kunde existera i en despoti, eftersom människorna där blev förstörda av en kombination av våld och sex – ett despotiskt handlingsmönster som haremet fick representera. Ju större despoti, desto större harem.[10] Utan moral fanns ingen frihet, och utan frihet fanns inget väl-

stånd. Despoti innebar fattigdom för folket och extrem lyx för de härskande. Därmed satte Montesquieu fokus på den moraliska dygdens betydelse för mänskligt välbefinnande och aktualiserade också ett tidigare negligerat samband i den politiska teorin, nämligen att hushållet och den politiska offentligheten står i ett nära förhållande med varandra. Detta samband är på ett sätt en självklarhet, men fanns förut främst som en negation. I klassisk politisk teori hade civilitet och hushåll förbundits med behovens tillfredsställelse, men den goda politiken representerade där en frigörelse från det nödvändiga livet och en förnuftets manifestation över känslorna. Även naturrättens fokus på medborgarnas liv och egendom innebar en uppmärksamhet på den civila sfären; men med uppmaning att makten ska lämna den ifred och ge autonomi. Montesquieu vänder på ordningen, och hävdar att den civila sfären ska ange riktningen för politiken. I det montesquieuska samhället blir det kulturens uppgift att värna och civilisera människan som känslovarelse. När väl trygghet etablerats med politiska medel, kan den enskilde medborgaren diversifiera och utveckla de medfödda känslorna och begären, vilket skedde bäst utan politisk inblandning.

Åren efter publiceringen av *Lettres persanes* tillbringade Montesquieu i England. Denna vistelse gav stimulans och underlag för en mer omfattande undersökning av Europas politiska idétraditioner. Englands utveckling bevisade otvivelaktigt att frihet var det högsta politiska värdet. Monarki och despoti gav relevanta referensramar för den franska politiken, men i ett europeiskt perspektiv var den klassiska republikanismen angelägen att ta ställning till. Den gjorde anspråk på att förena moral och politik, liksom att representera den högsta politiska formen i sitt bejakande av allmänintresse. Därmed sattes republikens välfärd före medborgarnas egen- och familjeorienterande intressen. En företrädare som Lord Bolingbroke hävdade också att politisk frihet endast kunde finnas i en republik där medborgarna styrde.

I *De l'Esprit des lois* utför Montesquieu en granskning av dessa argument. Den utförs med hjälp av två perspektiv: Det första utgörs av det historiska vetandet om vilken typ av samhällen republikanismen format, det andra undersöker vilken uppfattning om människans natur som varit utgångspunkt för den förda politiken. Lärdomen från undersökningen av

despotin i *Lettres persanes* var att politikens strukturer var djupt förankrade i medborgarnas seder och traditioner. Politik var en fråga om känslor och begär, och förnuftet tenderade att ratificera vad känslorna begärde. Grymheten i despotens maktutövning fanns inte bara på ett politiskt plan, utan uttrycktes även i familjelivet; så blev erotiken mellan makar en form av maktutövning. Därmed krävdes reformer av betydligt mer omfattande slag om friheten skulle införas. Det räckte inte att enbart byta härskare.[11] Detta anslag, att politikens förutsättningar måste bedömas utifrån samhället som helhet, präglar *De l'Esprit des lois* och har gett titeln till verket. Lagarna får sin kraft genom att vara förankrade i ett samhällets kultur och natur. Utan den förbindelsen blir de tomma utanpåverk och kan inte medverka till att skapa det goda samhälle som de syftar till. Montesquieu visar också att de klassiska styrelsesätten i praktiken haft sin förankring i medborgarnas känslor, inte i en förnuftsorienterad dygd.

Hitintills hade politisk dygd i någon form betraktats som det högsta moraliska värdet. Republiken lät folket medverka i skapandet av denna dygd; i aristokratin eller monarkin var det däremot eliten eller kungen som blev dess främsta och betydelsefulla utövare. Montesquieu presenterar dygden som ett renodlat republikanskt attribut. Han skiljer uttryckligen på moralisk och politisk dygd. Den förra ser han som en individuell egenskap som påverkar landets anda, men enbart i republiken med folkstyre finns den som institutionaliserad politisk princip.[12] Monarkin och despotin tillskrivs i stället vars sin egen utmärkande princip, ära respektive rädsla. Äran ersätter dygden som handlingsincitament för medborgarna, och att utmärka sig blir drivkraften som i bästa fall leder till stordåd och till vardags till artighet, kvickhet och galanteri.[13] Ära kräver också skillnader i rang och ställning, den kräver mod och dödsförakt:

> I monarkier åstadkommer politiken stora ting med så litet dygd som möjligt.[...] ÄRAN, det vill säga varje människas fördom och ställning träder i stället för den politiska dygd jag talat om och representerar den i alla sammanhang. Den kan ge upphov till de ädlaste handlingar och i förening med lagens kraft lika säkert som dygden själv leda till styrelsesättets mål. (*De L'Esprit des lois*, 3:5,6.)

Despotins princip – rädslan – uppmärksammades redan i *Lettres persanes,* får nu en systematisk behandling där skillnaderna markeras mot såväl re-

publikens dygd och monarkins ära. Despotens ställning bygger på att alla medborgare är slavar, osäkra på sin ställning och fruktar för sina liv. Häri ligger despotens allsmäktiga makt. Försvinner rädslan, faller despotin.[14] Rädslan som princip illustrerar också att de naturliga känslorna utan kultur inte är något att eftersträva. Det är vad civilisationen förmår utveckla av människans individualitet som intresserar Montesquieu.

Denna genomgång av de olika styrelsesättens princip fyller flera syften. Montesquieu visar att politikens anda genomsyrar hela samhället. Det är känslor i någon form – inte förnuft – som engageras hos medborgarna. Despotin är ett särskilt tydligt exempel på hur människans känslor exploateras. Rädsla är en primitiv och ociviliserad känsla som står i motsats till all kultur. Äran intar ett mellanläge, då den kräver en väl utvecklad förmåga att avgöra vad som räknas som ärofullt, liksom att man behärskar förmågan att bedöma omgivningens, främst de makthavandes reaktioner. Dygden befinner sig längst bort på skalan naturlighet och innebär ett undertryckande av de omedelbara begären samt en beredvillighet att offra sig för republiken. I vissa avsnitt låter Montesquieu monarkin och despotin närma sig varandra i avseende på maktens centralisering. Den sköra gränsen ligger i att monarken är upplyst – despoten är det inte, ministrarna har sakkunskap – vizirerna är haremsherrar.[15] Därmed lägger han grunden för en diskussion om vart Frankrike är på väg, om det finns tendenser i Ludvig XIV:s rike som indikerar en pågående degenerering till en despoti. Ja, otvivelaktigt är det så. I *Lettres persanes* låter Montesquieu Usbek peka ut tecknen, de lokala parlamentens stängning, en bedragare som John Law som minister, kyrkans växande makt, och politikens privatisering genom Ludvigs egen form av seralj; hovstaten Versailles. *De l'Esprit des lois* kan också läsas som en diskussion om hur Frankrike ska undgå detta öde, vilka samhällstendenser som pekade i en annan riktning och därmed kunde utgöra en grund för en anti-despotisk utveckling.

En tänkbar motpol till monarkin var republiken. I dåtidens politiska retorik representerade den friheten, en frihet grundad i medborgarnas egen maktutövning. Men vad för sorts frihet innebar den? Alltefter som resonemanget i *De l'Esprit des lois* fortskrider markerar Montesquieu sitt syfte att visa att den politiska dygden i ett historiskt perspektiv inte har skapat fri-

het för människan, utan bygger på ett antikt människoideal som glorifierar andra dygder och andra friheter än vad som passar ett land som Frankrike. Patriotisk kärlek, självförnekelse, självuppoffring och andra heroiska egenskaper presenteras som ett svunnet ideal med en karaktäristisk fras:

> [...] fosterlandskärlek, begäret efter ära, självförnekelse, uppoffring av ens mest omhuldade intressen, [...] de heroiska dygder vi finner hos antikens människor och själva bara har hört talas om. (*De L'Esprit des lois*, 3:5.)

Ingen av egenskaperna framställs som förnuftsattribut. Med hjälp av utförliga historiska exempel visar Montesquieu att den klassiska republikanska dygden grundades på känslor – ofta konstlade sådana – inte förnuft. Den spartanske kungen Lycurgus, berömd för sin storhet, förde en extrem politik i syfte att skapa politisk dygd som av Montesquieu tecknas som en krigarmoral. Han blandade kriminella handlingar med utövande av rättvisa, hårt slaveri med extrem frihet, förnekande av heteroerotik med tillåtande av homosexualitet. På detta sätt leddes Sparta till storhet och ära. Inga fiender kunde rå på denna form av moral.[16] Den krävde ständig praktik för att upprätthållas.[17] Den republikanska dygden visar sig vara baserad på en förnekelse av de naturliga känslorna, något som enligt Montesquieu alltid är behäftat med ett högt pris.[18] Den kan visserligen inspirera till stordåd, men då på bekostnad av vad som vanligtvis räknas som dygd.

I den fjärde bokens sista kapitel berättar Montesquieu om hur stor vikt grekerna fäste vid musik.[19] Polybius, historieskrivaren, lärde att musik ansågs nödvändig för att mildra sederna. Aristoteles var av samma uppfattning. Varför, jo grekernas förakt för sysselsättningar som handel, hantverk och jordbruk krävde någon kroppslig aktivitet för att motverka lathet. De fann en ersättning i krig och gymnastik. Emellertid ledde det i sin tur till att idealet av måttlighet och balans utsattes för svåra påfrestningar. Som motvikt till atletiska övningar och militärlivet krävdes något som mildrade sinnelaget. Musiken blev botemedlet. Men varför musik och inte erotisk kärlek? Enligt Diana Schaub hävdar Montesquieu att paradoxen låg i detta val. Det naturliga vore att uppmuntra erotisk kärlek mellan män och kvinnor som medel för moderation. Men grekerna föraktade den heterosexuella kärleken och ersatte den med homosexuell kärlek mellan likar. I stället

fick musiken uppgiften att stilla sinnena.[20] Även Pangle kommenterar detta kapitel, men noterar enbart att musiken var ett nödvändigt korrektiv av utbildningen till militära dygder.[21]

I nästa bok presenterar Montesquieu sin uppfattning om vilka lagar som passar för respektive styrelsesätt. Här formuleras en explicit kritik av den republikanska dygden. Den jämförs med munkdygder vilka bygger på ett förnekande av naturliga känslor som i stället med återkommer med fanatisk kraft i religionen och klosterlivet. Genom detta exempel där dygden likställs med de religiösa känslorna som bygger på tro, uppnår Montesquieu syftet, att derationalisera och förkonstla den politiska dygden.

> Dygd i en republik är en mycket enkel sak: det är kärlek till republiken; det är en känsla och inte ett resultat av kunskap; den simplaste person i staten kan hysa denna känsla lika väl som den främste. [...] Fosterlandskärlek leder till goda seder, och goda seder leder till fosterlandskärlek. Ju mindre vi kan tillfredsställa våra enskilda passioner, desto mer intresse för det allmänna. Varför älskar munkarna så högt sin orden? Deras kärlek uppstår just ur det som gör deras klosterliv förhatligt. Deras regel berövar dem allt som passioner stödjer sig på; återstår bara en passion för den regel som marterar dem. (*De L'Esprit des lois*, 5:2.)

Om vi betänker vad Montesquieu sagt om människans natur i sin första bok, att socialiteten är grunden för allt samhällsbildande och civilisation, framstår den antika republikens dygdeutövning som i permanent spänning till människans natur. Exemplet ovan med munkarna som förnekas allt och älskar den tuktande regeln, introducerar ett tema som återkommer boken igenom, nämligen att extrema känsloyttringar från den religiösa sfären inte är något eftersträvansvärt i det vanliga samhället utan bör begränsas. Spänningarna visar sig också vara av främst känslomässig natur, och har egentligen föga att göra med det balanserade förnuft som hyllades inom den grekiska filosofin. Förnuftsdygden visar sig vara en krigardygd som innebar stora offer för medborgaren då kärleken till fosterlandet kom att ersätta begäret efter egendom, familj och vanlig erotik. I en senare bok kommenteras den kvinnliga dygden i antikens Grekland; aldrig har den varit renare, eftersom äktenskapet byggde på vänskap medan kvinnorna saknade del i den äkta kärleken medan männen syndade otyglat – med andra män.[22] Moderation och måttlighet förefaller ha varit främmande egenskaper för den antika republikens anda.

Montesquieu delar upp de grekiska republikerna i två typer, krigiska och kommersiella.[23] Den senare tillskrivs egenskaper som välstånd, vishet, måttlighet, lag och ordning, alla egenskaper som utmärker en civilisation. Aten, som både var en krigisk och en kommersiell republik, lät de krigiska egenskaperna ta överhanden. Trots lovande förutsättningar utvecklades inte handeln i den omfattning som omständigheterna medgav. Korint, Rhodos och Orchomenos överträffade Aten i det avseendet.[24] Av handel följer enligt Montesquieu en anda av fred och milda seder. Handlande nationer är beroende av varandra och undviker därför att råka i krig.[25] De krigiska republikernas princip – kärlek till fosterlandet – innebar att de patriotiska känslorna ständigt var i rörelse. Kriget var navet kring vilket deras politiska liv cirklade. Syftet var att bevara friheten. För att bevara friheten offrades friheten emellertid, både på individuell och politisk nivå. I bok II som innehåller ett av de berömda kapitlen om England betonas just detta, att de italienska republikerna inte var fria stater.[26] Folkets frihet innebar inte individernas frihet. Därmed markerar Montesquieu att dygd inte är frihet. Frihet finns i styrelsesätt som karaktäriseras av måttlighet i maktutövningen gentemot medborgaren. Och denna måttlighet kräver speciella arrangemang för att existera. Dygd är inte tillräckligt utan den politiska makten måste begränsas och kontrolleras av annan makt:

> Demokrati och aristokrati är till sin natur inte fria stater. Politisk frihet finns bara i måttliga styrelsesätt. Men den finns inte alltid där. Den finns bara där det inte förekommer maktmissbruk; men det är en evig erfarenhet att varje människa med makt tenderar att missbruka den; man fortsätter tills man stöter på en gräns. Vem skulle tro att dygden själv behöver gränser? För att makt inte skall kunna missbrukas ligger det i sakens natur att makt måste hejda makt. (*De L'Esprit des lois*, II:4.)

I en tidigare bok har sönderfallet – eller korruptionen som termen lydde – av olika styrelsesätt analyserats. I en demokrati inträffar den om andan av jämlikhet övergår till extrem jämlikhet – vad som idag kallas anarki – eller ojämlikhet i form av envälde eller fåtalsstyre. Åter är det känslor som löper iväg, antingen medborgarnas eller de politiska ledarnas. Demokratin kan utvecklas till despoti, liksom aristokratin och monarkin.[27] Även det av européerna så beundrade Kina var enligt Montesquieu en renodlad despo-

ti, inte en kombination av monarki och republik som kristna missionärer hävdade i samtiden.[28]

Efter denna genomgång har Montesquieu visat att inga av de traditionella styrelsesätten i praktiken baserats på dygden som den politiska idétraditionen lärde. Den republikanska dygden byggde på en onaturlig människosyn som nedvärderade människans dragning till det motsatta könet, och ersatte den med homosexualitet och musiklyssnande. Varför gör inte människorna uppror, inte ens i despotin? Jo, för att politiken här bygger på enkla och okultiverade känslor – den är ingen konst – medan det måttliga styrelsesättet är en omsorgsfull skapelse byggd på goda lagar och maktbegränsning. Med Montesquieus ord:

> Enligt allt vi just har sagt kan det tyckas som om den mänskliga naturen ständigt skulle uppresa sig mot det despotiska styrelseskicket. Men trots människors frihetskärlek, trots deras hat mot våldet, lyder de flesta folk under denna typ av styrelseskick. Detta är lätt att förstå. För att utforma ett moderat styrelseskick är det nödvändigt att kombinera skilda maktbefogenheter, reglera dem, moderera dem, förmå dem att handla, så att säga ge en motvikt åt den ena för att sätta den i stånd att stå emot den andra [...]. I ett despotiskt styrelseskick däremot, är det iögonfallande, det är likadant alltigenom; eftersom det bara behövs passioner för att upprätta det duger vem som helst till det. (*De L'Esprit des lois*, 5:14.)

När del I avslutas har Montesquieu byggt upp ett scenario där de klassiska styrelseskicken gestaltats som instabila och grundade på konstlade omskapelser av medborgarnas känslor. Dygden som förnuft hade i denna historiska undersökning visat sig vara en myt. Myten hade motiverats med människans ontologi och gjorts synonym med moralisk förmåga. Att ifrågasätta dygden hade därmed inneburit att ifrågasätta den gällande versionen av människans natur som förnuftig och moralisk. Givet denna människans känslosamma natur, som i ett historiskt perspektiv har visat sig vara ytterst formbar så blir nästa uppgift för Montesquieus del ir att visa hur det goda samhället är möjligt.

Frihet och fåfänga

I Machiavellis *Discorsi* finns ett berömt avsnitt som handlar om styrelsesättens korruption. Tankegången är att inga andra än medborgarna själva kan

förväntas bry sig om ifall det finns frihet och välstånd. Han insisterar på att enbart republiken kan ge medborgarna denna frihet. Just betoningen på friheten och människans heterogenitet utmärker Machiavellis republikanism.[29] Medborgarna har olika mål, och värderar friheten i förhållande till möjligheterna att realisera målen. Vissa värderar makt, några materiell rikedom, och andra ser sin familj och yrke som främsta värden. Ingen av dessa önskningar kan emellertid infrias om inte friheten finns. Endast i fria styrelsesätt kan välståndet blomstra, det är en av Machiavellis centrala teser.[30]

Hur ska då denna styrelse i praktiken upprätthållas? Machiavellis svar är entydigt; det krävs dygd och det av två olika slag. För det första behövs det mod att försvara republiken mot fiender, och för det andra behövs det klokhet och omdöme i det vardagliga offentliga livet. Skillnaden från den antika dygdeteorin kan förefalla obetydlig, men Machiavellis poäng är just hur dygderna ska hanteras för att bevara friheten. Han betonar att ingen medborgare har dessa dygder ständigt, och att det till och med finns en motvilja hos medborgarna mot det medborgerliga engagemang som vidmakthåller den allmänna friheten. Snarare tenderar vi att vara korrupta genom att ignorera kraven från samhället så snart de förefaller hamna i konflikt med våra privata strävanden. I *Discorsi* ger Machiavelli talrika exempel på hur lätt folket kan missledas att agera korrupt därför att de värnar om de egna intressena. De saknar förmåga att inse att den privata friheten är beroende av ett engagemang i de offentliga angelägenheterna.[31] Hur ska då människorna bli goda medborgare? Machiavellis berömda svar är att hunger och fattigdom gör människorna flitiga och lagarna gör dem goda.[32] Med andra ord, lagarna skapar vad dygderna kräver och leder därmed till att friheten bibehålls.

De konstitutionella lagar som Machiavelli syftar på innehöll vad som i moderna termer kallas maktbalans. Den romerska republiken bevarade sin frihet när motsättningarna mellan olika politiska fraktioner hölls vid liv, men kontrollerades genom uppdelningen i senat och folkförsamling. Ingen grupp kunde få igenom ett beslut utan kompromisslösningar vilket i praktiken ledde till moderata och goda lösningar som medverkade till republikens överlevnad. Intresset för politik stimulerades genom den permanenta oenigheten, och det slutliga resultatet gagnade alla medborgare.[33] Visionen

om den goda och moraliska medborgaren saknas hos Machiavelli, men lika fullt är det goda samhället möjligt. Emellertid hade det inte varit möjligt om inte medborgarna begränsats av lagarna fritt och – minst lika viktigt – om de inte varit politiskt engagerade. Politiken kunde inte baseras på någon inre moralisk drivkraft utan var beroende av lagarna som skapade formerna för medborgerlig frihet.

Montesquieu är direkt inspirerad av denna renässanshumanistiska tradition. Liksom Machiavelli betonar han människornas universella likhet ifråga om att vara olika, fåfänga och svagt engagerade i det allmännas angelägenheter. Den antika republiken utgjorde ett historiskt exempel på vad oförmågan att se människan som hon verkligen var kunde leda till, hur hon tvingats in i en medborgarroll som nedvärderade egennytta, erotik mellan könen, produktivt arbete, och det mesta som var naturligt för människan. Inte heller hade antikens republiker uppnått någon särskilt hög levnadsstandard. Dygden hade främst varit en manlig krigardygd, långt ifrån den feminint anstrukna dygd med betoning på "esprit" vilken Montesquieu ser som en positiv förutsättning för frihet. Hur uppkommer då frihet enligt Montesquieu? I bok 11 – som innehåller det berömda kapitlet om Englands konstitution – och bok 12, samt 13 avhandlas hur frihet skapas. Den överraskning som bjuds läsaren är att de italienska republikerna framställs som mindre fria styrelsesätt än monarkin:

> I de italienska republikerna, där dessa tre makter är förenade, finns det mindre frihet än i våra monarkier. För att hålla sig kvar vid makten måste styrelsen tillgripa lika våldsamma metoder som i Turkiet; det vittnar de statliga inkvisitorerna om [i Venedig] och en särskild låda, där varje angivare när som helst kan stoppa ner sin anklagelse. Observera i vilket läge en medborgare kan hamna i dessa republiker. Magistraten har som exekutiv instans all den makt den gett sig själv som lagstiftande instans. Med sina allmänna dekret kan den störta staten i olycka, och eftersom den också har makten att döma kan den med sina särskilda dekret störta varje enskild medborgare i olycka. (*De L'Esprit des lois*, 11:6.)

Orsaken till republikernas ofrihet står således att söka i att de saknade maktfördelning. Den verkställande, lagstiftande och dömande makten fanns samlad hos magistraten. Medborgarna saknade den sinnesro som kommer av att säkerhet existerar och hotet om godtycklig maktutövning är eliminerat. Montesquieu betonar med emfas att politisk frihet är friheten

att göra vad lagarna tillåter, inte någon anarkistisk frihet som i praktiken innebär de andra medborgarnas ofrihet.[34] Frihet skapas emellertid inte bara av kloka lagar, utan är även förankrad i seder och bruk. I den kända bok 19 om lagarnas relation till den allmänna andan, visar Montesquieu att lagstiftning utan stöd i landets traditioner och bruk har ringa effekter. Här presenteras idén om den allmänna andan som nödvändig för lagstiftaren att beakta. Annars har lagarna små möjligheter att utgöra de styrmedel de är avsedda att vara. I en berömd formulering uttrycks det på följande sätt:

> Flera ting styr människorna: klimat, religion, lagar, styrelsesättets maximer, historiska exempel, sederna och vanorna, ur dessa bildas som resultat en allmän anda. (*De L'Esprit des lois*, 19:4.)

I det följande kapitlet presenteras två betydelsefulla teman. För det första, att lagstiftaren inte ska ändra ett lands anda om den harmonierar med människans naturliga läggning och följs utan tvång.[35] För det andra, att om ett land ska lyckas med att skapa frihet krävs att denna är förankrad i medborgarnas vardagsliv – friheten kan knappast existera enbart på en offentlig nivå, utan samband med det privata livet. Politikens grund är inte enbart de formella institutionerna. Både en indikator på friheten och ett naturligt medel för att förändra sederna i riktning mot mera frihet är att utgå från kvinnornas ställning. Där kvinnorna finns representerade i offentligheten råder mer frihet.

I den nittonde boken – som handlar om den allmänna andan – använder Montesquieu i så gott som varje kapitel exempel som handlar om kvinnornas ställning och förhållande till männen, en anmärkningsvärd uppläggning som inte uppmärksammats inom forskningen i den omfattning det borde. I kapitel 14, som är betitlat "Vilka är de naturliga möjligheterna att förändra ett lands seder och vanor?", berättas hur Peter den store gick till väga för att europeisera sitt land. Först stiftade han lagar som tvingade moskoviterna att korta sitt skägg och sina kläder. Men häri gjorde han fel. I stället borde nya exempel ha införts, en väg som tsaren använde för att förbättra kvinnans ställning:

> Kvinnorna hölls instängda och på sätt och vis som slavar; han lät kalla dem till hovet, klädde dem på tyskt vis och skickade dem tyger. Detta kön tog strax till sig ett levnadssätt som så starkt tilltalade dess smak, dess fåfänga och dess passioner och för-

> mådde också männen att uppskatta det. [...] Förändringen av kvinnornas seder kommer utan tvivel att starkt påverka det moskovitiska styrelseskicket. Allt hänger nära samman: furstens despoti hör naturligt samman med kvinnligt slaveri, frihet för kvinnor med andan i en monarki. *(De L'Esprit des lois*, 19:14,15.)

Här känner vi igen tesen från *Lettres persanes*; att det finns ett direkt samband mellan styrelsesätt och kvinnornas ställning – eller mer generellt formulerat – att det politiska och det privata livet är förenat. I ett tidigare avsnitt pekar Montesquieu ut de förmodade konsekvenserna av kvinnornas emancipation i ett despotiskt styrelsesätt.[36] Ifall de franska kvinnornas nyckfullhet, känslohetta och frihet överfördes till en despoti så skulle "blod flyta och staten vackla".[37] Citatet visar att Frankrike ännu inte är en despoti, enligt Montesquieu. Kvinnans fria ställning är en viktig markör. Fria kvinnor utövar en stark motmakt mot alla tendenser till despoti. Skönheten och fåfängan skapar attraktion och stärker banden mellan könen. Inte minst estetiken som stimuleras i kärleksförhållanden rymmer en kultiverande förmåga som är vägen till civilisation. För Montesquieu finns det ett nära samband mellan det moderna samhällets utveckling och kvinnlighetens offentlighet. Frankrike och England blir i denna tolkning de främsta exemplen på modernitet, till skillnad från antikens och de östliga despotiernas kvinnoförakt.[38] Det är ingen tillfällighet att kejsarens hot om piskning av kejsarinnan indikerade Roms utveckling mot despoti och slutligt sammanbrott.[39] Motsatsen inträffar när fria kvinnor återfinns i offentligheten och exploaterar sin skönhet och sina känslor. De utgör signum på ett välmående samhälle och korrigerar naturligen vad andra naturliga krafter av mer våldsam karaktär orsakar. De leder bort intresset från krig till kultur och ger en smak för det goda livet:

> Man skulle kunna begränsa dess kvinnor, stifta lagar för att förbättra deras seder och inskränka deras lyx; men vem vet om man inte då skulle gå miste om en särskild smak, som är källan till nationens välstånd, och en belevenhet som drar utlänningar till deras land. [...] Naturen rättar till allting. Oss har den gett en livlighet som kan såra och få oss att glömma all hänsyn; men denna livlighet uppvägs av den belevenhet den skänker, genom att utrusta oss med en smak för världen och framför allt för kvinnligt umgänge. Man bör låta oss förbli sådana vi är. (*De L'Esprit des lois*, 19:5,6.)

I denna ovanliga framställning, om vad som formar ett samhälle, har femininiteten en framträdande offentlig funktion. Vad mera är, i Montesquieus

text är kvinnor feminina varelser. De spartanska kvinnorna var omgjorda till män, därtill tvingade av det patriarkala republikanska styrelseskicket som föraktade kvinnor och älskade män. I ett fritt styrelsesätt tillåts kvinnligheten på ett helt annat sätt komma till uttryck i offentligheten och det gagnar samhället. Kvinnlighetens frihet är både orsak till frihet, symptom på frihet och leder till mera frihet genom att handeln stimuleras.

> Kvinnligt umgänge skämmer bort sederna och förfinar smaken: lusten att behaga mer än andra skapar prydnader och lusten att behaga flera än sig själv ger upphov till modet. Modet är en viktig sak: genom att göra sig lättsinnig ökar man oupphörligt sina handelsbranscher. (*De L'Esprit des lois*, 19:8.)

Vad är poängen med all denna frihet, varför är frihet det största ting? I den första delen av *De l'Esprit des lois* visade Montesquieu att de klassiska styrelsesätten byggde på känslor av ett eller annat slag. Despotin utnyttjade människans rädsla, monarkin byggde på äran och republiken på en konstlad känsla av jämlikhet och måttlighet. Styrelsesätten var inga rationella förnuftsentiteter, utan deras stabilitet berodde på i vilken grad makten förmådde vidmakthålla den önskade politiska mentaliteten – utan rädsla ingen despoti. Historien visade att de inte lyckades uppnå stabilitet, efter uppgång följde fall. Vad som återstod efter denna inventering – där historien fick vara domare och nuet normen för framtiden – var frihetsprincipen. Den politiska filosofin kunde skrivas som en variabel av människans starka känslosamhet. Uppgiften blev att med lagarnas hjälp skydda så många medborgare som möjligt för en annan grupp medborgares känslokraft kanaliserad till makt som ofta började storartat, men enligt Montesquieus klassiska exempel därefter urartade till våld och förtryck i någon form. Frihet var den enda princip som återstod.

För upptäckten av friheten stod Montesquieu i intellektuellt beroende till Machiavelli och den tidiga renässansens republikanska tänkare. Men i sin betoning på människans fåfänga och socialitet som en drivkraft för friheten, var han banbrytande och förtjänar att betraktas som en av de första moderna tänkarna. Han sökte en civiliserad väg bort från den naturliga egenkärleken och fann femininiteten. Dess värde låg i att den kultiverade fåfängan och de sociala umgängesformerna. Kvinnor inspirerade till modekreationer, inte kanoner. Likaså utgjorde den kvinnliga fåfängans närvaro i

offentligheten en motvikt till monarkins dynamiska princip – äran som ständigt tenderade till arrogans. Lika positiva effekter som fåfänga hade, lika destruktiva följder hade arrogans, vilket spanjorerna utgjorde det varnande exemplet på:

> Fåfänga är en lika stor tillgång för ett samhälle som högfärd är en fara. För att inse det behöver man bara föreställa sig å ena sidan de oräkneliga goda ting som fåfängan ger upphov till: lyx, arbetsamhet, hantverksskicklighet, mode, förfining, smak; och å andra sidan de oändliga skador som uppstår ur en del nationers högfärd, lättja, fattigdom, försummelse av allt, skövling av de nationer slumpen låtit falla i deras händer, och även av den egna. Lättja uppstår ur högfärd, arbete ur fåfänga: en spanjors högfärd driver honom att inte arbeta; fåfängan hos en fransman driver honom att arbeta bättre än andra. (*De L'Esprit des lois*, 19:9.)

Längre fram i texten ska Montesquieu utförligt tala om de politiska följderna av den spanska arrogansen; inte minst hur de skövlat den gamla och nya kontinenten, liksom hur deras religiösa intolerans lett till djupt inhumana beteenden.[40] Arrogansen blockerar självkritik och självkännedom. Dess släktskap med ärans princip premierar vissa hövliga manér. I *Lettres persanes* gav Montesquieu ett absurt exempel; den artiga ursäkten till en godtyckligt dömd jude på inkvisitionens bål.[41]

Fåfängans kvalitet ligger i dess amoralitet. Den är ingen dygd, och den är ingen last, utan bedöms efter sina välståndsskapande effekter. Montesquieu skiljer uttryckligen på politisk och moralisk dygd, ett nytt tecken i tiden på att friheten ökar.[42] Han framträder här som en av de första antimoralisterna i den politiska idéhistorien som betonar att den mänskliga individualiteten är en källa till civilisation och kultur. Det är inte önskvärt att begränsa denna med hänvisning till någon universell norm. *De l'Esprit des lois* är en berättelse om den mänskliga mångfalden, och slutsatsen är att det varken är politiskt möjligt eller humanitärt att likrikta människan. Priset för det är alltför högt. Moralen får vara en minimal kodex som följer lagarna. Den verkliga politiska konsten är att stifta lagar som styr och ordnar den mänskliga komplexiteten, utan att begränsa dess utvecklingspotential.

Om det handlar den viktiga bok 29, "Om sättet att författa lagar", som omgiven av idel historiska böcker är placerad i den sjätte och sista delen. Syftet är att påvisa hur det historiska inslaget är ofrånkomligt och nödvän-

digt i lagstiftningen. Utan historia kan nuet svårligen fångas. Varken lagstiftaren eller filosofen kan undgå att leva i historien. Bättre då att förtydliga inflytandet och låta det vara en väg till självkännedom. I ett kort berömt kapitel med titeln "Om lagstiftare" som avslutar boken hävdar Montesquieu att inte ens de klassiska och största filosoferna går fria. Även de är människor och kan inte göra anspråk på att företräda någon från fördomar och känslor befriad kunskap:

> Aristoteles ville tillfredsställa, än sin avundsjuka mot Platon, än sin passion för Alexander. Platon harmades över det atenska folkets tyranni. Machiavelli var uppfylld av sin idol, hertigen av Valentino. Thomas More, som hellre talade om vad han hade läst än om vad han hade tänkt, ville [i sin Utopia] styra alla stater med samma enkelhet som i en grekisk stad. Harrington kunde bara se England som republik, medan en mängd författare bara fann oordning överallt där de inte såg en krona. Lagarna möter lagstiftarens passioner och fördomar. Någon gång passerar de igenom och färgas av dem; någon gång blir de kvar och införlivas med dem. (*De L'Esprit des lois*, 29:19.)

Pangle menar att i detta stycke uttrycker Montesquieu – liksom i *De l'Esprit des lois* för övrigt – en hållning som föregriper Edmund Burke. Vad som räknas är människans välmåga, inte någon abstrakt essens eller princips förverkligande. Montesquieu politiserar filosofin genom att visa att dess anspråk på objektivitet är överdrivna och felaktiga.[43] Före ideologiernas tidsålder är Montesquieu en anti-ideolog. Det finns inget färdigt program för hur samhällen ska styras för att välfärden ska förverkligas. Det finns förstås en princip, och det är friheten betraktad från två perspektiv; dels den konstitutionella nivån med en grundlagsskyddad maktfördelning, och dels medborgarnas liv som ska utmärkas av säkerhet på att frihet existerar i form av skydd för liv och egendom.[44]

Offentlighet och femininitet

I den politiska idéhistorien finns en välkänd uppdelning mellan positiv och negativ frihet.[45] Den positiva friheten kräver ett engagemang och aktivt medborgarskap där medborgarna tar ansvar för de offentliga plikterna. Detta frihetsbegrepp förknippas med den klassiska republikanismen, där statens autonomi endast kan upprätthållas genom politiskt engagemang. Traditionellt har detta frihetsbegrepp förbundits med en essentialis-

tisk syn på människans natur; hennes förnuft förverkligas i det offentliga och politiska livet. Ibland betonas skillnaderna mot de vardagliga behovens tillfredsställande i det nödvändiga livet i hushållet, något som passar kvinnor, barn och slavar. Ett ofta åberopat negativt exempel på detta positiva frihetsbegrepp är Hobbes uttalande i *Leviathan* om medborgarna i den italienska republiken Lucca som hade devisen *Libertas* inpräntad på tornet, men tvingades till samhällstjänst.[46] Som Skinner påpekar saknas dessa inslag om människans förnuftiga och politiska natur i den romerska och renässanshumanistiska versionen; Machiavelli utgår snarast från det motsatta.[47] Likafullt kvarstår det nödvändiga engagemanget, vilket är en exklusiv manlig aktivitet och dygd.

Den andra traditionen som tar sin utgångspunkt i ett s.k. negativt frihetsbegrepp hävdar att frihet är frihet från statsmaktens politiska ingripande och att medborgarna får ha sina verksamheter i en fredad sfär, som representeras av begreppet civilt samhälle. Liksom i den andra traditionen betraktas samhället som uppdelat i två olika sfärer, men värderingen av dem är motsatt. Den civila sfären tillskrivs den avgörande rollen i att upprätthålla samhällsstabilitet, medan politiken har färre och mer begränsade uppgifter. Dess främsta uppgift är skydda medborgarna som civila människor mot makt och ofrihet.

Montesquieu passar inte in i någon av dessa frihetsbegrepp; detta beroende på att han betonar ett annat innehåll i såväl den offentliga som privata sfären. Å ena sidan kan han inordnas i den liberala traditionen i sin uppfattning av politikens begränsningar, sin konsekventa individualism och anti-moralism. Å andra sidan, genom att på klassiskt manér ta sin utgångspunkt i människans natur förbinds människan med samhället. Det privata och politiska är förenat. Montesquieu hävdar – liksom Machiavelli – att det finns en naturlig benägenhet hos människan att välja de privata intressena före engagemanget i de gemensamma angelägenheterna. Men i stället för att likt klassikerna nedvärdera de privata intressena i kraft av ett allmänintresse ska de privata kvaliteterna tillåtas komma till uttryck i offentligheten genom en medveten politisk frihetsstrategi byggd på maktfördelning. Resultatet blir en offentlig sfär präglad av inslag från privatlivet, främst egenskaper som hör till kvinnligheten.[48]

Montesquieus analys visade att i ett historiskt perspektiv hade såväl politisk frihet som femininitet varit satta på undantag: det var dags att pröva vilka möjligheter det kunde ge samhället. Inga garantier kunde ges för slutresultatet. Historien lärde att främst fria medborgare skapat välstånd och kultur för sig själv och andra. Det fanns helt enkelt inget alternativ. Studierna av haremets/despotismens psykologiska deformering av människorna hade visat det. I *De l'Esprit des lois* första bok uttolkas denna människosyn i direkt kontrast till Hobbes amoraliska och krigiska människa. Rädslan leder människorna till att närma sig varandra, vilket också uppmuntras av det behagliga i umgänget. Till det tillkommer ytterligare välbehag i den ömsesidiga attraktionen mellan könen som förstärks genom skillnaderna:

> Jag har sagt att fruktan skulle driva människor att fly varandra: men tecknen på ömsesidig rädsla skulle snart förmå dem att närma sig varann på nytt. För övrigt skulle de drivas till detta av den glädje ett djur känner när det ser ett djur av dess egen art närma sig. Dessutom skulle denna glädje ytterligare förhöjas av den dragningskraft de båda könen utövar på varann genom sin olikhet; och den naturliga bön de alltid riktar till varandra skulle bli en tredje lag. (*De L'Esprit des lois*, 1:2.)

Efter fred och mat kommer könens dragning till varandra som den tredje naturliga lagen. Den fjärde lagen är nyfikenheten och sökandet efter kunskap.[49] Människans naturliga egenskaper är välståndsbringande och leder till ett lyckligt liv om de får utvecklas inom ramarna för en strukturerad frihet. Så annorlunda och ovanliga är de montesquieuska utgångspunkterna sedda i ett idéhistoriskt perspektiv där de pessimistiska och civilisationskritiska filosofierna dominerar, att det bjuder svårigheter att acceptera utan att tillskriva honom en trivial framstegsoptimism. Emellertid är den inte trivial, för hans bejakande av friheten kommer ur insikten att alternativ saknas. Endast frihet erbjuder en annan historisk väg vilken kan befria den oerhörda potential som människorna äger. I detta frihetsepos intar kvinnorna ett självklart utrymme i offentligheten. Utan deras frihet kan inte männens begåvning utvecklas fullt ut. I en av de sista böckerna, bok 26 "Om lagarna i den förbindelse de bör ha med ordningen för de ting de reglerar", som handlar om bland annat hur de civila lagarna ska förhålla sig till naturens lagar, skildrar fyra av de sex exemplen kvinnornas situation i relation till män: Henrik VIII utfärdade en lag som skulle tvinga kvinnor

att redovisa sina föräktenskapliga förbindelser; kvinnor tvingades anmäla sin graviditet till magistraten under Henrik II; en sjuårig flicka tilläts välja make, och en fader i Rom kunde tvinga dottern till skilsmässa, en angelägenhet som borde vara exklusivt reserverad för parterna själva.[50] De angivna exemplen illustrerar att Montesquieu tolkar den naturliga lagen att kvinnan själv bestämmer över sin sexualitet och sina förbindelser förutsatt att hon är vuxen.

I bok 11 hade Montesquieu presenterat det fria engelska statskicket som exemplet som avvek från de klassiska styrelsesätten. Bok 19 avslutas med en presentation av den engelska nationalkaraktären. Det engelska folket framstår varken som artigt, fåfängt eller särskilt benäget för erotiska utsvävningar, inte heller finns det kvinnor i offentligheten. Innehållets relevans kan förefalla något oklar med hänsyn till vad som sagts ovan, men budskapet är konsekvent. Svaret ligger i betoningen på frihet – i England är de mänskliga känslorna fria. Att försöka begränsa eller tämja dem vore detsamma som att eliminera kraften.[51] Därmed utrangerar Montesquieu tanken på omfattande politiska reformprojekt. Lagarna kan inte skapa någonting som inte redan finns i landets kultur och natur, de kan inte och ska inte omforma landet efter en någon principiell moralisk eller politisk norm. Förklaringen till Englands framgång låg i dess moderation och frihet, att lagstiftaren haft vett att begränsa sina ambitioner och låtit lagarna bli kongeniala med landets allmänna anda. I en av de sista böckerna säger Montesquieu det igen:

> Jag säger det, och det tycks mig som om jag skrivit detta verk enbart för att bevisa det: måttfullhetens anda måste vara lagstiftarens; det politiskt goda, liksom det moraliskt goda, finns alltid mellan två ytterligheter. Här är ett exempel: Rättvisans formaliteter är nödvändiga för friheten. Men deras antal skulle kunna bli så stort att det motverkar syftet för själva de lagar som infört dem. (*De L'Esprit des lois*, 29:1.)

Inte ära, inte politisk dygd, inte femininitet, utan goda lagar som främjat friheten hade lett till att England överträffade det övriga Europa i välstånd, stabilitet och befolkningstillväxt. Den politiska friheten hade inneburit att handeln hade övertagit kriget som männens mest prisade sysselsättning. Låt oss se vad Montesquieu har att säga om denna.

Politik och handel

Den tjugonde boken – om handeln – inleds med en rad ur Aeneidens första sång "Vad den store Atlas lärt".[52] Atlas, jätten som bar världen, lärde Iopas hur man skulle spela på guldcittran för drottning Dido, grundare av handelsrepubliken Kartago. Som Iopas ska vi lära oss spela för att skapa glädje, handeln är vårt instrument. Därefter åkallas muserna i vädjan om assistans för att den tvekan och trötthet som Montesquieu känner inför projektet – att lära världen spela – ska vika och ersättas av välbehag.[53] Liksom han önskar njutningen till sina läsare, ber han om den själv. Vad han inte själv äger, kan han inte ge andra. Och förnuftet är ett sinne, det mest utsökta av alla. Så blir människan ett med gudomligheten när visheten ackompanjeras av njutningen.

> Återge min ande det lugn och mildhet som jag en gång känt men som nu flyr mig. Ni är aldrig så gudomliga som när ni låter glädjen visa vägen till visdomen och sanningen. Men om ni inte vill mildra mödan av mitt arbete, så göm åtminstone arbetet; låt läsaren bli undervisad utan att jag behöver undervisa [...] Älskvärda muser, om ni bara ger mig en av era blickar, så kommer alla att läsa detta verk; och det som bara var tänkt som en förströelse kommer att bli en glädje [...]. Ni vill att jag talar till förnuftet, som är det fullkomligaste, det ädlaste och det mest utsökta av våra sinnen. (*De L'Esprit des lois*, 20.)

I denna bok inventerar Montesquieu handelns utbredning och effekter på samhällslivet från antiken och till 1700-talets Europa. Kommersiell handel var långtifrån nytt men inte någonsin tidigare hade Europa så markant tagit ledningen i världshandeln och uppnått ett så stort välstånd.[54] Montesquieus tes är att den politiska friheten, sådan den utvecklats i England, gett historiskt nya möjligheter att utnyttja handelns goda effekter; med en travesti på Vergilius, vi hade äntligen lärt oss att spela på guldcittran.[55] Först kommer politiken, därefter kan handeln frodas. Emellertid, långt ifrån alla Europas länder behärskade spelkonsten. Spanien utgjorde det mest flagranta exemplet.[56] Handelsboken innehåller långa avsnitt om spanjorernas framfart i den nya världen, och även i nästa bok om befolkningstillväxten presenteras fler motbjudande exempel på de spanska grymheterna. Den korrupta monarkin omintetgjorde de gynnsamma förutsättningarna genom att ge eliten monopol på handeln.[57] Den politiken fick katastrofala

konsekvenser i den nya världen; bl.a. begick de indianska kvinnorna abort för att skona barnen från de grymma herrarna.[58] Spanjorernas politiska despoti hade ytterligare en förutsättning. I böckerna om religionens allmänna anda tecknas en bild av spanjorerna som besatta av intoleranta religiösa känslor. I detta sammanhang ska inkvisitionen sättas in, enligt Montesquieu, och påtalar hur man bränner människor i Guds namn.[59] Återigen är det montesquieuska anslaget konsekvent genomfört; olika former av despoti är sammanbundna, politisk, religiös och sexuell ofrihet är manifestationer av samma anda.

Hur påbörjades då den positiva utvecklingen som England, Holland och Frankrike representerade under 1700-talet? I ett kapitel rubricerat "Hur handeln i Europa penetrerade barbarismen" tecknas en historia där judarna tillskrivs en betydelsefull roll i att skapa en välvillig inställning till ekonomiska transaktioner. Föraktet för ekonomiska transaktioner ledde till att det blev en utkomst för ickemedborgare, främst judar. Få europeiska furstar tålde ett sådant välstånd och judarna förföljdes, torterades och rånades på sitt guld. Guldet ersattes av papper, värdelösa utom för de rättmätiga innehavarna. Därmed uppluckrades det dominerande idékonglomeratet av antika politiska idéer och kristendom som förhindrat framväxten av ett finansväsende. Barbariet ersattes av handel. Prinsarna måste numera styra på ett klokare sätt, inseende att endast moderata styrelsesätt skapar välstånd.[60] Machiavellis epok var förbi, där gränsen mellan den dygdige fursten och despoten saknades. Meningarna som följer är berömda i den politiska idéhistorien:

> Man har börjat tillfriskna från machiavellismen, och man kommer att tillfriskna mer för varje dag som går. Det krävs mera av måttfullhet i våra rådsförsamlingar. Vad som förr kallades statskupper skulle idag, bortsett från deras ohygglighet, vara rena dumheter. Och det är en lycka för människorna att vara i en situation sådan att, även om deras passioner leder dem att vara onda, har ett klart intresse av att inte vara det. *(De L'Esprit des lois*, 21:20.)

Politisk och religiös frihet kodifierad i en maktbalanserad författning, samt frihet för de mänskliga känslorna är vägen till välstånd. Frihetens värde ligger i att den tillåter andra mänskliga värden att fritt uttryckas. Särskilt tydligt är det i Montesquieus förkärlek för kvinnornas frihet. Om kvinnorna

får exploatera sin fåfänga i offentligheten stimuleras industrin, och ifall de får skilsmässorätt, blir äktenskapet fertilt och befolkningen ökar. Både befolkningstillväxt och handel kräver frihet, inget av fenomenen existerar i despotin. Lagstiftaren har att ta hjälp av den allmänna andan och därigenom skaffa kunskap om landets kultur och natur. På så vis har Montesquieu markerat att det finns ingen enkel formel för framsteg. Varje land måste finna sin väg. Bok 21:21 inleds med "Kompassen öppnade universum", de nya uppfinningarna medverkade till att skapa förutsättningar för en ny tid. Åter visar Montesquieu på frihetens positiva konsekvenser. För utan frihet att upptäcka, sprida och sälja kompassen hade inga nya kuster upptäckts och ingen handel expanderat. Handelns historia är historien om kommunikation mellan människor.[61]

De l'Esprit des lois kan läsas som en historieskrivning utan hjältar. Inte de modiga dödsföraktande krigarna, inte de gudstroende, inte filosoferna hade lett mänskligheten vidare i historien, utan de njutningsbenägna, de lustbejakande, de ombytliga, de feminina, de känslobejakande som sökte ett gott liv med de förnuftiga känslorna som vägvisare. Den montesquieuska historieskrivningen visade på människans oerhörda formbarhet. Rädsla kunde leda till mera rädsla eller till ömsesidigt beskydd. Montesquieu skrev i en tid som var efter Gud, men före Darwin, det fanns ingen gudomlig och ingen vetenskaplig försyn att hoppas på. Hoppet stod till att människan sökte lust i alla former, och visheten var det lustfylldaste av allt. Denna liberalism inledde den moderna tiden och rymde väsentliga kvaliteter som den senare 1800-talsliberalismen inte betonade lika starkt. Det kan ha berott på erfarenheterna av franska revolutionen, liksom romantiken, som gemensamt tuktade den tidigare liberalismens frihetsanda i mer moderat riktning, mot mer disciplin av natur och begär. Först i dessa postmoderna tider återfinns Montesquieus vision av erotiken och begären som dynamiska samhällskrafter i både akademiska sammanhang och i populärkulturen. I den senare har de förvisso alltid funnits, men föraktade och förvisade av den objektiva vetenskapen. I dag håller vetenskapen kanske på att bli glad igen, för att travestera Nietzsche. Häri ligger också ett stilla hopp för framtiden, att vetenskapen inte ska sortera bort väsentliga mänskliga egenskaper utan rymma en genuin humanism.

DEL 5.

EPILOG

Begär och frihet

Upplysningens moralfilosofi bevarade i flera väsentliga avseenden likheter med antikens och renässansens moralfilosofi. Förnuftet betraktades som kraftlöst utan känslorna och begären. Därav följde också slutsatsen att de måste utforskas, skolas och tas på allvar i sin egenskap av livets drivkrafter. Hobbes, Locke, Hume och Montesquieu representerar en betydelsefull idétradition i det politiska tänkandets historia med en realistisk och erfarenhetsberoende människosyn som rymmer en annan tolkning av rationalitet. Den kan ses som praktisk, det vill säga att valet av lämplig handling sker utifrån känsla och erfarenhet. Vad förnuftet bistår med är reflektion över det skedda som skiljer ut händelsen från nuets ström och påverkar kommande handlingar. Rationaliteten innehåller också emotionalitet; reflektionen inrymmer kännande.[1] Denna idélinje har dolts av den cartesianska traditionens rationalitetsbegrepp där man tänker ut hur världen är beskaffad och därefter väljer handlingsalternativ. I den politiska filosofins historia finns en motsvarande vision om det goda samhället som en följd av människans förnuftskapacitet.

Men historien rymmer också en annan betydelsefull idélinje som bejakar människans begär och frihet. Politikens uppgift blir att skapa betingelser för individuell frihet och politisk stabilitet. Det kräver att politik och moral skiljs åt. Från 1600-talets mitt började denna idélinje långsamt växa i inflytande i Europa och får senare ett välbekant namn, liberalismen.

Hobbes beskrev människan utan moraliserande inslag. Ingen religion eller politisk filosofi kan föreskriva hur människan bör vara för att förtjäna livet, inte heller anföra moraliska skäl för att beröva henne livet. Betraktad så var Hobbes filosofi ett uttryck för sekularisering. Mängden religiösa normer krävde en förenkling i föreskrifter. Hans moraliska föreskrifter var få, rätten att bevara livet den första och största rättigheten. Respekten för begäret till livet och friheten är två egenskaper som kommer att utmärka en betydelsefull strömning i den moderna europeiska politiska filosofin.

Här fanns ett arv från antikens människosyn att anknyta till som stod i kontrast till kristendomens betoning på synden och på förnekelsen av begären som vägen till kristet liv. Lika betydelsefullt var Hobbes axiom om människans livsbegär som drivkraften för samhället. Att ha ett begär var en del av människans rationella kapacitet, något som i Hobbes samtid ofta utmanades av kristna visioner om paradisiska liv. Denna idélinje om begären och känslornas rationalitet har haft ett inflytande på Europas intellektuella liv som är svårt att överskatta, men har likväl inte fått tillnärmelsevis motsvarande uppmärksamhet i den akademiska forskningen.

Det är känslorna som angett det historiska utfallet för politiken, ett tema som utarbetas med filosofin och historien som stöd. Hume och Montesquieu driver båda en tes som de inte systematiskt undersöker, nämligen att betoningen på förnuftet och medfödda principer är ett modernt filosofiskt fenomen som beror på en farlig religiös influens. Deras filosofiska lösningar tar sin utgångspunkt i att känsla och förnuft finns på samma skala, en tankefigur som har avsevärda likheter med den aristoteliska idén om en praktisk rationalitet, men med en viktig skillnad som också representerar ett nytt förhållningssätt i den politiska idéhistorien: det goda styrelseskicket ska bygga vidare på människans mångfald och komplexa natur. Utifrån denna uppfattning framstår en politisk princip som den enda rimliga: frihet är det största värdet.

Deras politiska tänkande utgår från människans natur, men inte från en transcendent förnuftsbejakande beskrivning, utan från hur hon faktiskt förefaller vara – som fylld av begär. Synsättet kan betraktas som en extrapolering av de naturrättsliga principerna. Det utmärkande draget hos människan är behovet av och dragningen till medmänniskorna, hennes sexualitet och familjeorientering. Även det hobbeska naturtillståndet är ett befolkat tillstånd. Betraktad i det perspektivet är den borgerliga ordningen en samhällsorganisation kring det erotiska begäret. I *Lettres persanes* tecknas en syn på kvinnan som tillskriver henne begär och erotik, men inte låter könet vara tillvarons centrala diktomi. Detta synsätt utgör en skarp kontrast till den klassiska medborgarskapsorienterade dygden med dess kärlek till republiken och låga värdering av kvinnorna, familjen, (hetero)sexualiteten och välstånd. Mot dessa föreställningar formulerade dessa fyra tänkare

– framförallt Montesquieu – en nymornad liberalism med en ny positiv värdering av känslor och privatliv.

Englands utveckling utgjorde ett övertygande bevis för att frihet var det högsta politiska värdet och gjorde det angeläget att ta ställning till den klassiska republikanismen. Den gjorde anspråk på förena moral och politik, likaså på att representera den högsta politiska formen i sitt bejakande av allmänintresset. Därmed sattes republikens välfärd före medborgarnas egen- och familjeorienterade intressen. En förespråkare för denna tradition, Lord Bolingbroke, hävdade att politisk frihet endast kunde finnas i en republik där medborgarna styrde. Men vad för sorts frihet hade den inneburit? Humes och särskilt Montesquieus analyser visade att den politiska dygden i ett historiskt perspektiv inte har skapat frihet för människan, utan representerade ett antikt människoideal som glorifierade andra dygder och andra friheter än vad som passade 1700-talets nationer. Patriotisk kärlek, självförnekelse, självuppoffring och andra heroiska egenskaper presenteras som svunna ideal.

I *De L'Esprit des lois* visar Montesquieu att den klassiska republikanismen haft sin förankring i medborgarnas känslor, inte i en förnuftsorienterad dygd. Denna betydelsefulla uppgörelse utförs med hjälp av två perspektiv, dels den historiska erfarenheten av vilken typ av samhällen republikanismen format, dels vilken uppfattning om människans natur som varit utgångspunkt för den förda politiken. Med utförliga historiska exempel visas att den klassiska republikanska dygden grundade sig på konstlade känslor och begär, inte förnuft, som tidens republikanska förespråkare hävdar. Förnuftsdygden visar sig vara en krigardygd som innebar stora offer för medborgaren, kärleken till fosterlandet ersatte begäret efter egendom, familj och vanlig erotik. Den kvinnliga dygden i antikens Grekland kommenteras – aldrig har den varit renare, eftersom äktenskapet byggde på vänskap. Kvinnorna saknade del i den äkta kärleken och männen syndade otyglat – med andra män. Moderation och måttlighet förefaller ha varit främmande egenskaper för den antika republikens anda. Politik var en fråga om känslor och begär, och förnuftet tenderade att ratificera vad de begärde. Sammanfattningsvis: de klassiska styrelseskicken hade baserats på onaturliga känslor – inte förnuft som traditionen lärde.

Inspirationen från naturrätten gav ett alternativ som beaktade begären, men i en positiv variant. De var drivkrafterna bakom familje- och samhällsbildandet. I stället för att nedvärdera begären eller isolera dem i en avgränsad sfär, tilläts de privata kvaliteterna komma till uttryck i offentligheten genom en medveten politisk frihetsstrategi byggd på maktfördelning och goda lagar. Resultatet blev en offentlig sfär präglad av inslag från privatlivet, där även kvinnliga egenskaper betraktades som önskvärda. I förlängningen av denna uppfattning framträder en annan idéhistorisk grundval för den europeiska liberalismen som bejakar känslor, om än inte villkorslöst, och självklart ser kvinnan närvara i offentligheten, men inte avskalad på kvinnlighet. Montesquieus analys visade att i ett historiskt perspektiv hade såväl politisk frihet som femininitet varit satta på undantag: så låt oss pröva det. Inga garantier kan ges för slutresultatet. Men historien lärde att fria medborgare skapar välstånd och kultur för sig själv och andra. Det finns helt enkelt inget alternativ till en politisk och religiös frihet kodifierad i en maktbalanserad författning.

Den filosofiska grunden för det synsättet hade sin insiktsfulla uttolkare i David Hume. Hans budskap, att det går inte tänka utan att känna, gav känslorna en central roll i medvetandet. Uttryckt i filosofiska termer: förnuft och känsla är två förenade aspekter av det mänskliga varat. Kännandet gör oss till människor; utan det vore kommunikation och handling inte möjliga. Slutsatsen har viktiga konsekvenser för filosofin. Dess anspråk på att representera det rena förnuftet saknar grund i människans natur. Alla filosofiska system som innehåller övertygelser, orsaksresonemang och slutsatser står i beroende till individens fantasi och känsla. Ifall filosofen gör anspråk på allmängiltighet utifrån förnuftsresonemang är det på falska grunder. Han generaliserar då utifrån sina egna privata känslomässiga erfarenheter, och förväxlar logik med verklighet. Så länge filosofen stannade i studerkammaren spelade idéernas realitetsanknytning inte så stor roll. Men med filosofins växande samhällsinflytande i 1700-talets Europa – främst genom religionen och politiken – hade saken kommit i annan dager. Nu krävdes att filosofens idésystem var förankrade i bredast möjliga gemensamma erfarenhet. Filosofin skulle för den skull inte vara en enkel spegling och systematisering av livet, utan dess uppgift var att kritisera och utgöra samhällets självmedvetande.

Praktisk och teoretisk vetenskap

En traditionell indelning av filosofin under 1600- och 1700-talet var den aristoteliska uppdelningen i teoretisk och praktisk vetenskap. Även om den aristoteliska naturfilosofin spelat ut sin roll vid 1700-talets början hade den politiska och moraliska filosofin fortsatt livskraft. Den kunde bistå med ett försvar för politikens och moralens existens. Den hade sin styrka i att förklara världens beskaffenhet och människans plats i denna. I vissa versioner uttolkades det politiska styrelseskicket som en avspegling av en högre ordning.[2] Hobbes utsatta position var delvis en följd av att han förnekade att det fanns en objektiv moralisk ordning, och han betraktades i samtiden som en antirationalist. Kanske hade Hume rätt i att religionens teoretiska förhållningssätt till verkligheten påverkat filosofin mer än naturvetenskapen.[3] Religionen införde en metafysik som applicerades på verkligheten. För naturvetenskapen blev denna religiösa påverkan en välsignelse: att tänka och räkna ut naturens former innebar att begränsningarna i människans erfarenhet kunde överskridas. Till en början intog Hobbes samma hållning gentemot den politiska filosofin: den kunde överskrida det mänskliga tillkortakommandet. Emellertid ansåg han med tiden att det inte var någon särskild poäng med att använda vare sig naturvetenskapens eller matematikens metoder på den politiska filosofin. Ifall teorin skulle vara användbar borde den realistiska människosynen gestaltas i sin fulla komplexitet. En litterär och retorisk form förmedlade innehållet bättre än en vetenskaplig avhandling.

Den praktiska filosofin i dess klassiska aristoteliska variant byggde på erfarenheten av hur människor handlade. Den strävade efter att finna allmängiltiga principer och regler som summerade erfarenheten och gav riktlinjerna för ett klokt politiskt agerande.[4] Dessa principer fick en generell och teoretisk utformning, men de var extrapoleringar från erfarenheten. Naturfilosofins utveckling under 1600-talet accentuerade denna utveckling. Det fanns en växande medvetenhet om naturens komplexitet vilket i sin tur ledde till ett ifrågasättande av att presentera denna mångfald i enbart matematiska termer. Här betonades ett drag i naturfilosofin som traditionellt hade framhävts inom de humanistiska kunskapsområdena. Variationen trotsade de matematiska formlernas enkelhet. Inte heller var

det relevant att kräva samma grad av sanning som inom den logiskt uppbyggda matematiken. Färgerna i fysiken var liksom lyckan i etiken alltför komplexa för att kunna framställas i formler. Sett ur det perspektivet ledde den aristoteliska filosofins nedgång till att naturfilosofins empiriska orientering växte och att skillnaden mellan de teoretiska och praktiska kunskapsområden stärktes.[5] Genom empirismen skapades en gemensam vetenskapsteoretisk grund för naturfilosofi, historia, retorik och juridik som gynnade den politiska filosofins och moralfilosofins praktiska orientering. Målet var en begränsad sannolik säkerhet och kraven på absolut sanning reserverades för logik och matematik.

Hos Thomas Hobbes och John Locke kan den teoretiska framställningsformen överskugga den praktiska förankringen. De skrev argumenterande avhandlingar som syftade till att förnuftsvägen påverka sin samtid. De valde en distanserad form för sina framställningar, utan den litterära gestaltningens många röster och narrativa form. Valet av det bästa styrelseskicket blev en fråga om att rationellt övertyga läsaren. Emellertid står hos båda tänkarna denna form i spänning till innehållet. De visar i sina verk att även om människan tänker med förnuftet, så handlar även den förnuftigaste med känslan. Halva *Leviathan* ägnades denna problematik, och *An Essay concerning Human Understanding* lade grunden för en människosyn där lust och olust lyftes fram som de viktigaste drivkrafterna för handling. Hobbes avsikt var att skapa en politisk vetenskap, men under arbetets gång förändrades formerna för projektet. Från att ha avvisat retoriken som ett ovärdigt hjälpmedel kom han till insikt att vetenskapen var en "liten makt" som krävde uppbackning av retoriken.[6] För att hans filosofi skulle nå till sin avsedda publik, fordrades en annan form än den vetenskapliga avhandlingen. Inom politiken var begären och känslorna de starkaste makterna och sannolikheten för förnuftets triumf ringa. Vad som krävdes var en retorik som häcklade de uppblåsta och maktfullkomliga. I sin Hobbesmonografi utnämner Quentin Skinner Hobbes till den första filosofen i en brittisk politisk filosofisk tradition med polemiska inslag som fördes vidare av David Hume, Adam Smith, och under 1900-talet av Bertrand Russell.[7]

Av känslornas centrala roll i hur människorna uppfattar världen följer att handlandet i det praktiska livet inte kan fastställas i förväg enligt ett

antal principer. Den enskilda händelsen är unik. Det strikta regelföljandet blir en avvikelse från rationaliteten, och det goda omdömet riktar in sig på att förstå den konkreta situationen. Den praktiska filosofin rymmer ingen distanserad punkt utanför livet självt att skärskåda det ifrån. Både David Hume och Montesquieu berör på olika sätt vad som skulle hända om moralfilosofin och den politiska filosofin upphörde att vara praktiska. Den mänskliga tanken kännetecknas av sin gränslöshet, och får idéerna styra är utfallen oförutsägbara. I namn av det goda är inga offer för stora. Franska revolutionen blev den första manifestationen av en idéstyrd politik. Farhågorna har bekräftats av Europas historia under 1900-talet vilka har gett erfarenheter som Primo Levi uttryckt: Är detta en människa?

Värdepluralism och historieskrivning

Själva idén om en historia, om ett förflutet att nå kunskap om, har sin grund i övertygelsen att det är möjligt att kommunicera med det förgångna.[8] Även om varje historiskt skeende är unikt, och varje kultur genererar sina specifika erfarenheter så bygger historieskrivningen på att subjektens avsikter är åtkomliga för tolkning. Hur väl avsikterna kan begripas och återges har varit föremål för en återkommande diskussion i 1900-talets filosofi.[9] Emellertid, utan tolkning skulle historien begränsas till en samling orelaterade händelser.

En besläktad diskussion har rört frågan om tolkningen av de klassiska texterna. Den tidigare ansatsen att projicera en samling nutida politiska begrepp som rättvisa, frihet och demokrati på klassikerna – från Aristoteles till Locke – har knappast några förespråkare bland idéhistoriker idag. Cambridgeskolans framhävande av samspelet mellan aktörens avsikt och den lokala kontexten har blivit ny ortodoxi. De kontroversiella anspråken finns inom kulturantropologin vilken ibland – mer eller mindre rättvisande – sammanknippas med postmodernistiska idéströmningar. Förvisso finns det likheter; framhävandet av det subjektiva perspektivets närvaro och relevansen av hela det historiska fältet, från de stora tänkarna till mjölnarens vardagsvärld. Emellertid är frågan i vilken grad detta är exklusiva postmoderna historieteoretiska principer? Det kan lika väl hävdas att

modern historia har skiftat tillbaka till upplysningens program: att undersöka det förflutna i alla möjliga dimensioner med alla tänkbara källor och metoder. Bilder och skönlitteratur framstår som lika användbara som de officiella dokumenten och de klassiska texterna. Idéns essens har avlösts av föreställningen, och den vetenskapliga analysen har ersatts av diskursen.

Det innebär inte att historieskrivandet överger anspråken på sanning och relevans. Men förhoppningsvis har det lett till dels mer modesta anspråk, dels en större medvetenhet om att det historiska arbetet i högre eller mindre grad ofta speglar samtidens värderingar.

Hume och Montesquieu är båda exempel på tänkare med ett moraliskt engagemang utan moralism. De insisterar på att historien kan återges med hjälp av föreställningsförmågan trots att den rymmer folk och kulturer med vitt skilda värdemönster. Lösningen ligger i att den mänskliga naturen har begränsade uttrycksformer. Greker och romare levde mycket annorlunda och ändå är deras kulturer möjliga få kunskap om tvåtusen år senare. Vissa inslag, som t.ex. deras behandling av slavar, kan fördömas som inhumana, och angelägna att ta avstånd ifrån. Dock finns det en principiell ojämförbarhet mellan antiken och den moderna tiden som innebär att epokerna inte kan rangordnas på samma skala. Det kräver en värdepluralistisk hållning och att omdömet inte kapitulerar till relativism.

Inom konsten och litteraturen är det självklart att kvaliteter kan bedömas med bevarad respekt för det unika uttrycket.[10] Vem jämför Homeros med Shakespeare, eller Michelangelo med Picasso? Trots olikheterna utgör deras konstnärskap en måttstock för vad som är god konst. Deras exempel gör det möjligt att sortera och bedöma vissa konstuttryck som charlataneri och icke-autentiska. Konsten är ett exempel på att värdepluralism och värderelativism är två olika förhållningssätt. Relativism innebär att värdeomdömen helt saknar måttskala och att samtliga perspektiv är lika giltiga.[11] I förlängningen innebär det att kulturer är obegripliga utifrån, eller att varje kultur är en sluten och kodad gemenskap. Den existerade kulturens suveränitet är total och kritiska synpunkter är inte möjliga. Perspektivet är kusligt och avlägset från den tolerans som relativisterna vill förespråka. Ingen bildning är möjlig – historieskrivningen kan blott bli en krönika av obegripliga händelser, utan den tolkning som den humanistiska kulturen byg-

ger på. Värderelativismen bygger på ett postulerande av den mänskliga naturens principiella oåtkomlighet och ovetbarhet. Det är en hållning som är främmande för humanistiskt tänkande. Det förflutna skulle i så fall vara utan mening, och ett universum styrt av krafter fördolda för människan. Även i den grekiska tragedin, som framställer livet som kontrollerat av gudar och andra oberäkneliga ödeskrafter, finns en universell mänsklig dimension. Valet existerar – om än bara i tragisk form – och ödet måste mötas med värdighet. När kung Agamemnon tvingas välja mellan sina soldaters och älsklingsdottern Ifigenias liv, skildrar Euripides känslor som är gripbara, även om de konkreta detaljerna är främmande.

Vi kan ta avstånd, eller så kan vi sympatisera, men ställningstagandena förutsätter att värdesystemen är åtkomliga även om de är frånstötande. Det innebär att universalism, i betydelsen att det finns gemensamma mänskliga grunddrag, är förenlig med respekt för skilda kulturformer. Den mänskliga naturen sätter upp en egen gräns: det föreställningsförmågan inte kan omfatta är barbari. Det obegripliga hamnar utanför den historiska horisonten. Även om 1700-talscivilisationen utgjorde måttstocken för Hume och Montesquieu innebar den inte bristande respekt för andra kulturformer. De framhöll vikten av gedigna historiska kunskaper för att kunna göra det främmande begripligt. Humes svar till Palamedes i *A Dialogue* var att de skildrade välkända antika personligheterna föreföll så obekanta därför att de beskrevs från ett abstrakt perspektiv. De svårbegripliga inslagen upplöstes när detaljerna blev bekanta. Förståelsen innebar inte att de återgivna händelserna accepterades som moraliskt hedervärda. Ur 1700-talets perspektiv kunde de fördömas. Likväl lämnade Hume öppet för att en annan epok eller kultur mycket väl kunde hylla samma moraliska värden som antiken. Deras hållning innebar värdepluralism, inte värderelativism.

Moralfilosofer som Alasdair MacIntyre och Charles Taylor har i naturrättsteoriernas betoning på rättigheterna sett en oönskad reduktion av det moraliska livet som ett utmärkande drag för den moderna tiden.[12] Från en lokal och situationsbunden moral, där det etiska ställningstagandet bars upp av traditionen och syftade till att skapa och vidmakthålla sociala relationer, vändes den moraliska problematikens centrum till individen. Men att respekten för människan formulerades i termer av rättigheter innebar

inte en reducering av moralen till rättigheter, utan värden som tillåter en mångfald av andra värden att bevaras.[13] Ett sådant värde är respekten och det legaliserade skyddet för människans individuella uttryck i form av tryck-, yttrande och religionsfrihet för att nämna några av de mänskliga rättigheterna.

Liberalismens historia och framtid

Under senare år har liberalismen som politiskt värdesystem ifrågasatts. Från postmoderna företrädare har det hävdats att postulaten om de politiska värdena inte är universella utan konstruktioner, och att även idén om universalitet hör hemma i en bestämd historisk och kulturell kontext. Slutsatsen har lett till diverse angrepp på de liberala idédoktrinerna, alltifrån påhopp på den idéhistoriska traditionen ("white dead males") till att hävda att liberalismen är en varg i fårakläder som invaderar och förstör kulturer. Ett gott och fullödigt mänskligt liv kan ha andra uttrycksformer än den individualistiska frihet som västerlandet är besatt av.

Förfallets början förläggs ofta till Upplysningen. Argumenten är välkända: upplysningsprojektet baserades på en förhoppning att religionen, traditionen och kulturen kunde ersättas av en politisk ordning baserad på förnuft och individualism.[14] Men den klassiska liberalismens historia kan tecknas på ett annat sätt. Den individuella friheten emanerade ur en strävan att skapa fred och politisk stabilitet. Hobbes överskuggande problem är att skapa en politisk ordning där individerna kan känna trygghet. Han utgår från medborgarnas intressen och vill bevara deras frihet så långt det är möjligt. Statens legitimitet bygger på individernas samtycke, och om det upphör vidtar deras suveränitet igen. Anspråken på skydd av liv och egendom uttrycker medborgarnas krav på skydd från maktövergrepp.[15] Hobbes formuleringar om vidskepelse och magi ger långtifrån en rationalistisk karaktärsteckning av människan. Här gestaltas ett hopp om att människan ska förankras i en lokal kontext av egendom och familjekärlek; ännu levde hon i en metafysisk fantasivärld av gudar och troll.

Mot 1600-talets slut expanderar frihetsidéerna. Individens frihet blir en lika central kategori i det politiska tänkandet som tidigare landets frihet,

något Locke gör till utgångspunkt i sin politiska filosofi. Mot institutioner som kung och parlament är individerna ytterst de suveräna bärarna av den politiska legitimiteten. Locke formulerar en övertygelse som blir ett signum för den moderna tiden – att individuell frihet är förenlig med ordning, och inte detsamma som anarki, vilket den auktoritära politiska traditionen med Robert Filmer som central gestalt hävdade. Inte heller är vare sig Hobbes och Lockes individer abstrakta människor, utan deras handlingsmotiv styrs av vanor och traditioner, mer sällan av genomtänkta reflektioner. Uttolkat på detta sätt kan Hobbes och Locke placeras i samma tradition som Hume och Montesquieu, där människans natur formas i konkreta historiska sammanhang. Ifall dessa fyra tänkare räknas som liberaler rymmer det liberala projektet från sin begynnelse en respekt för kulturella variationer och särarter. Deras filosofier utgår dessutom från människan som begärande och kännande varelse: de karaktärsdragen görs till samhällets fundament. Montesquieu inbegriper även kvinnorna och erotiken i sitt frihetsbegrepp.

David Hume formulerade sin filosofi i en narrativ form som skulle svara mot innehållet. Civilisationens utveckling var historien om den egna kulturen som krävde berättelsens form för att de moraliska och politiska begreppen skulle få mening. Utan mening kunde historien inte ge erfarenhet. Liksom Alasdair Macintyre långt senare framhävt som den filosofiska poängen med "a history of ethics", insisterar Hume genom själva utförandet av sin filosofi på en läroprocess som leder fram till att de värdebärande begreppen förblir inbäddade i traditionen.

Upplysningen i nytt ljus

1700-talet har utpekats som den förhatliga upplysningstiden då ett universalistiskt tänkande skapade föreställningen om det Andra och främmande.[16] Denna demon blev sedan kontinentens spöke, och i krig efter krig har europeerna slagits för sin identitets gränser genom att döda den Andre i ett förtvivlat Sisyfosprojekt. De senaste hundra årens filosofi lär åtskilligt om européernas alienation. I bl.a. Nietzsches, Freuds, och Heideggers filosofier har dessa idéer om européernas kluvna demoniska identitet och för-

lorade autenticitet uttolkats. På 1700-talet – i ljuset – föll mörkret. Denna mankeistiskt eller neoplatonskt influerande historieskrivning ger ett drama att leva och skriva i. Kanske är det en tröst, efter att den omänskliga förintelsen inträffade i Europa, att aldrig mer låta invagga sig i säkerhet om vad som är ont och gott.

Men varför ljuset ska förnekas, i stället för att sökas är en märklig strategi. Ifall människan kombinerar sin erfarenhet med de praktiska principerna kan hon få ett bättre liv. Så kan den tidiga upplysningens och första hälften av 1700-talets tankefigur sammanfattas. Erfarenheten och känslorna behöver utbildas och civiliseras för att bringa ljus. Vår olikhet innebär olika förmåga till det. I vissa formuleringar kan 1700-talstänkarna tangera ett auktoritärt förhållningssätt i sitt tal om människans fostran och bildning. Men det ska sättas i relation till deras toleranta människosyn, där rationaliteten inbegriper de känslomässiga dimensionerna av människan.

Frihetens förutsättning fanns i begär och känslor snarare än i förnuft. Den liberala idén om den politiska friheten och alla de demokratiska procedurerna i form av representativa val, rösträtt, förtroendeposter och lekmannastyrelser emanerar ur en idéhistorisk tradition i Europa som framhöll människans emotionalitet och oförutsägbarhet. De är politikens ständiga utmaning, och det enda möjliga förhållningssättet för makten är tolerans och frihet gentemot medborgarna. I en av de mest systematiska genomgångar som idéhistorien känner visade Montesquieu i *De l'Esprit des lois* att frihetsstrategin var den enda som hade förutsättning att lyckas. Den omfattade även indianerna i den nya världen. Liksom européerna värderade de trygghet, familj och egendom. Montesquieus kritik av den katolska kyrkan var hård: den var inhuman och okristlig när den underlät att fördöma spanjorernas massakrer.

Dessa idéer med rötter i europeiskt 1600- och 1700-tal återkommer i dagens postliberala politiska diskussion. Det liberala värdepluralistiska samhället är en del av vår tradition och det enda vi kan leva i. John Gray förespråkar detta försvar för liberalismen. Inga logiska eller universella principer rättfärdigar liberalismen som politisk ideologi, utan dess innehåll kan enbart rationellt försvaras i kraft av sin historia.[17] Den västerländska historien har utkristalliserat en konkret livsform, "ett civilt samhälle", som

kännetecknas av frihet, respekt för liv och egendom, som är kodifierat i lagarna och traditionen. Skissen av det civila samhället i Grays version lånar flera drag från Humes eller Montesquieus beskrivningar av 1700-talets heterogena livsformer. Likhet betyder likhet inför lagen; att ingen ska befinna sig ovanför eller utanför lagen. Men det betyder inte utplånande av olika individuella eller kulturella särdrag. Inte heller betyder det ekonomisk eller social jämlikhet.[18] Häri indikerar Gray ett postmodernt inslag, där den ojämlika världen är på väg tillbaka som en accepterad samhällsform.

Denna ojämlikhet motiveras av de universella principernas bankrutt som praktiska postulat. Eftersom värden inte kan rangordnas – de är unika – så ger friheten som enda värde möjlighet att välja. Det ger ett långtgående försvar för friheten, men inte för social eller ekonomisk jämlikhet. Autonomin är viktigare än tryggheten. Även detta argument, som John Gray hämtar från Isaiah Berlin, sammanfaller med 1700-talets syn på frihet. Montesquieus argument för friheten är att den tillåter andra värden att komma till uttryck. Inget annan ordning kan ges företräde dels på grund av människornas olikhet, dels på grund av de skiftande natur- och kulturomständigheterna. Det leder till en i ett konkret sammanhang förankrad värdepluralism, där såväl indianernas frihet som kvinnornas skilsmässorätt försvaras. Det andra argumentet för friheten är det historiska. Fransmännens historia visar att de försvarat sin frihet mot makten i form av kung eller kyrka. Den historiska kontexten ger legitimitet och möjligheterna för en fransk frihet mot den hotande monarkistiska despotin.

Även ett annat inslag förbinder det sena 1900-talet med 1600- och 1700-talen. I en uppmärksammad essä publicerad 1993, "The clash of civilisations?", hävdar Harvardprofessorn Samuel P. Huntington att framtidens globala konflikter kommer att utspelas mellan västerländska och icke västerländska kultursfärer.[19] Dessa sammanfaller i stort sett med religiösa riktningar som islam och ortodox kristendom vilka övertar den roll som ideologierna haft under 1900-talet som den främsta källan till konflikter. I takt med att de icke-västerländska staterna får ekonomisk och militär makt ökar spänningen till väst. Dessa stater kommer att alliera sig med andra stater ur samma kultursfär, och moderniseras utan att för den skull ta över

västerländska värderingar. Moderniseringen kan mycket väl kan ske utan att de liberala föreställningarna om individen, frihet, mänskliga rättigheter, jämlikhet, demokrati, rättsstat och marknad slår igenom.[20] Idén om en universell kultur är en västerländsk uppfinning.[21]

Under den tidiga upplysningen fanns ännu inte denna föreställning om den europeiska kulturens universalitet utvecklad. Det innebar inte att det saknades insikt om de kulturella och religiösa värderingarnas inflytande. Religionen hade präglat Europas historia sekel efter sekel. Först kampen mellan islam och kristenhet, sedan delningen av den kristna kyrkan som gav motiv till ett europeiskt inbördeskrig i mer än etthundra år. 1600- och 1700-talens Europa var märkt av de ständiga krigen. De gav en ständig påminnelse om samhällets skörhet och den mänskliga opålitligheten. Mot de religiösa och politiska övertygelserna formulerades idéer om tolerans och frihet som på olika sätt förankrades hos medborgarna i en gemensam politisk kultur.[22] Övertygelsen var alltför nymornad och svag för att äga universella anspråk, det var värden för att rädda Europa. Anspråken var inte specificerade till den lokala eller nationella kulturen. Kulturen betraktad ur ett sådant perspektiv är skapelse av romantikens idévärld.[23] Hos 1600- och 1700-talens politiska filosofer markerades politikens autonomi; friheten måste institutionaliseras i form av lagskyddade rättigheter. Locke hävdade att politik ska baseras på rättigheter. Däri låg politikens legitimitet, inte i förmågan att skapa moraliska relationer eller ekonomiskt välstånd. Under de följande seklerna förändrades politikens fokus. Dess syfte framställdes alltmer i moraliska, ekonomiska eller sociala termer, en utveckling som kulminerade i idén om en välfärdsstat eller ett folkhem.

Flera inslag hos dessa klassiker har en relevans för vårt eget postmoderna samhälle. Deras uppfattning om den politiska filosofins praktiska förankring framförs i olika sammanhang.[24] Inom filosofin är de antika idéströmningarna en återupptäckt inspirationskälla som breddar spektrat av infallsvinklar.[25] Frågan är om inte ett nytt rationalitetsbegrepp håller på att ta form inom vetenskaperna som bygger mer på Aristoteles än Descartes. Emellertid återkommer nu inslag av den förmoderna rationaliteten, upplysningens rationalitet, vilken betonade känslorna som den praktiska filosofins nödvändiga utgångspunkt.

I dagens Europa tenderar politiken att överge medborgarnas vardag och skapar därmed ett tomrum som fylls med religion, etnicitet och nationalism. Ideologiernas visionära kraft var stor, men ledde till ondska i en ofattbar omfattning. Nu är deras tid förbi, och då behöver en motmakt åter formuleras i termer av frihet och tolerans. På gott och ont är politiken på väg att bli förmodern igen, efter trehundra år av erfarenhet.

Summary

Enlightenment without Reason. Desire and Freedom in Thomas Hobbes, John Locke, David Hume and Montesquieu

The view of human nature in the philosophy of the Enlightenment

THIS ESSAY HAS THREE main aims. The first one is to give an overview of some hundred years of European intellectual history, bringing out new aspects of the classical thinkers. The analysis of the four philosophers Thomas Hobbes, John Locke, David Hume and Charles de Montesquieu aims at illustrating a general historical process, viz. the emergence of the modern view of man in Europe. One conclusion of my analysis is that the modernity of the Age of Enlightenment is not primarily to be construed from the concepts of rationality, empiricism and progress. The view of man typical of early Enlightenment is rather to be characterised in terms of passions and desire, reason and virtue, but so construed that passions and desires are at the centre. David Hume's famous dictum "Reason is and ought to be the slave of the passions" expresses the general spirit better than Kant's emphasis on reason as a tool for escape from self-inflicted tutelage. In the four thinkers discussed, desires and passions are not in opposition to rationality, but are included as an aspect of practical rationality.

Through the passions, we think the world; through them we obtain the power to act. Without passions, no life. But passions are no blind drives, but accessible to reflection and changeable by experience. Few philosophers, perhaps no-one, has shown this with greater brilliance and lucidity than David Hume. By this view of human nature, Hume changes and deepens the world of ideas of the Enlightenment, or, as the increasingly common term goes, the early modern period. Rather than regarding passions as

phenomena to be unconditionally mastered, they were considered part of rational deliberation. Perhaps it is a sign of our times that today, when modernity has become eroded – if it has ever existed – the artificial opposition between passion and reason loses its claim of rationality.

Virtue and reason are central concepts during the hundred year period of 1650–1750 which is discussed in this essay. Virtue and reason belonged to the common vocabulary of the political language of the time. Despite the great differences between the four thinkers, they used the same concepts – a fact that illustrates the homogeneity of the European tradition – but varied its content. Each thinker tried to adapt his vocabulary to the political and moral circumstances of his time.

The first real alternative to the ancient doctrine of virtues and its attached politics is given by Thomas Hobbes. It has hardly been possible for any important political thinker after him to bypass the view of man presented in *Leviathan*. Fear and war-weariness forced the horde of humans into society. By his dystopia, Hobbes succeeded in giving a new norm for how man should be, a norm that abruptly breaks with the view from antiquity. If humans consider preservation of life, they are content to live in peace, although with the sword of the sovereign as a guard. This was interpreted as the base desire of life being that which created commonwealths and peace. The challenge of Hobbes' theory consists in its depriving man of his rational and moral dimension – he chooses society in order to survive and avoid pain. A base desire – fear – is the force that drives him into society. In his days, Hobbes was accused of having robbed man of his rationality. Interest focussed on this aspect and practically not at all on the rationality of entering into a compact. After Hobbes, desires were in constant focus for political theorists. This shift, from the emphasis on man's rationality to his desires, has since characterised the history of European political ideas. Hobbes described man without moralising. No religion or political philosophy can prescribe how human beings should be to earn life, nor state moral reasons for depriving them life.

Locke's solution distinguishes between the moral and the political order. With God's existence and human rationality, the moral order is given as a possibility. The legitimacy of political society, however, rests on its ability

to sustain the respect for the citizen's life and property, conceived as rights. Although political legitimacy in the end resides in the divine and natural order, abuse of citizens can never be justified by reference to it, according to Locke. The desire for life and property remains the secular fundament for political law.

Respect for the desire to life and freedom is something that will characterise an important current in modern political philosophy. Here one found a heritage from antiquity to which one could connect, in contrast to the Christian emphasis on sin and its denial of desires as a way to Christian life. The philosophies of both Hobbes and Locke take their starting-point in man as a desiring creature. No one of them makes a distinction between needs and desires, but the lust for the wished-for phenomenon – whether life or property – constitutes the common ground. Seldom is it meaningful to make a distinction. The discourse of life contains no distinction between surface and essence: we are our things.

The emphasis on passion and reason of classical moral philosophy is part of a tradition to which David Hume concurs in his philosophy. Over and over again he invokes the classics as authorities, and makes his classical orientation even clearer in the appendix to *Enquiry concerning the Principles of Morals.* Precisely this classical context in Hume has not been noticed in previous research. But with the renaissance of virtue ethics in contemporary philosophy these connection become both visible and reasonable.

However, the classical significations of the concepts employed slowly disappeared from political thinking. This can be noticed in the changed content of the concept of virtue. Virtue changed from being a valuable public quality in man in his role as citizen to an honourable moral and private quality in the individual. An expression for this change is that there was established a new context which changed the accepted meaning.

In *De L'Esprit des lois*, Montesquieu shows that classical republicanism had been founded on the passions of the citizens, and not on virtues associated with reason. This important reorientation is achieved by using two perspectives: historical experience of what types of societies have been formed by republicanism, and what view of human nature has been the point of departure for the politics pursued. By using extensive historical exam-

ples, Montesquieu shows that classical republican virtue was based on artificial passions and desires, and not on reason, as was claimed by republicans of the time. Rational virtue turns out to be a warrior's virtue which brings great suffering to the citizen; love of the republic replaces the desire for property, family and common eroticism. Female virtue in ancient Greece was commented on – never has it been more pure, since marriage was founded on friendship. The women had no part in real love, and the men sinned unrestrainedly – with other men. Moderation and temperance seem to have been properties foreign to the spirit of the ancient republic. Politics was a matter of passion and desires, and reason tended to ratify what they demanded. To sum up: classical forms of government had been founded on passions, not on reason, as was taught by tradition.

Practical philosophy in the perspective of the history of ideas

The second aim of this essay is to throw light on the character of practical philosophy in an historical perspective. Historically speaking, it has been independent and cherished its ties to the life of human beings. To illustrate this, I will compare Aristotle's ideas of rationality with those of the four philosophers analysed here. My intention is to problematise the customary historiographic presentation of philosophy. During the 17th century, practical philosophy was exposed to demands to be scientific in terms borrowed from theoretical philosophy. Of the four thinkers treated, Hobbes goes furthest in his attempts to create a scientific political philosophy. However, he realises the limitations to this approach, and in the final version of *Leviathan* the rhetorical and literary character of political philosophy is emphasised. The three other thinkers, John Locke, David Hume and Charles de Montesquieu, all cherish the independence of practical philosophy.

Common to these thinkers is their emphasis on the special position of the humanities in relation to the natural sciences. Different theories, concepts and forms of presentation are necessary to illuminate the distinctive character of nature and culture. David Hume insists that philosophy's indispensable relations to reality require an historical anchoring. Only phe-

nomena without a history admit of clear definitions. Hume's position may have been caused by a fear that metaphysics, in a religious or scientific version, was gaining influence over practical politics. In that case, Europe could again be threatened by the same kind of war that had characterised the 16th and 17th centuries.

The dependency on ancient philosophy was strong in several respects. It provided the pattern for how political problems were to be handled and, most important, what was to be counted as such a problem. Hobbes', Locke's, Hume's and Montesquieu's analyses take their starting-point in the nature of man. Hume and Montesquieu both advance a thesis which they do not investigate systematically, viz. that the emphasis on reason and innate principles is a modern philosophical phenomenon which depends on a dangerous religious influence. Their philosophical solutions presuppose that passions and reason exist on the same scale, a thought which has considerable similarities to the Aristotelian idea of practical rationality, but with one important difference which also represents a new position in the history of political ideas: The good form of government should build on the diversity and complex nature of man. From that point of view, one political principle stands out as the only reasonable one – freedom is the greatest value.

The changing content of concepts reflects another aspect of the coming into being of modern society, viz. the rupture between moral and political philosophy. It concludes a grand tradition in European thought with roots in antiquity. This historical process has been characterised, by Alasdair MacIntyre in *After Virtue* (1981), as the collapse of moral philosophy. But the conclusion need not be that drastic. In an historical perspective, Europe's rise and prosperity begins when this connection fades away. The division in philosophy coincides in time with the idea of society as divided into a civil and a political sphere gaining renewed relevance, which is mirrored i.a. in Hume and fully formulated in Montesquieu's *De L'Esprit de lois*.

A value-pluralistic interpretation of history

A third aim of this essay is to exemplify a certain way of interpreting historical texts. The traditional method to analyse the great thinkers from a contemporary liberal value perspective has been challenged during the last

decades by i.a. the Cambridge historians John Dunn and Quentin Skinner. They have broadeened the perspective by placing political thinkers in their intellectual context by way of careful text readings. The earlier approach, to project a collection of contemporary political concepts like justice, freedom and democracy to the classics – from Aristotle to Locke – has hardly any spokesmen among historians of idea today. The Cambridge school has become a new orthodoxy in its emphasis on the interplay between the intention of the actor and the local context.

This has also been a leading theme in Swedish history of ideas and science ever since that study was made a separate discipline in 1932, although in a theoretically less self-conscious way than for the Cambridge school. The interplay between ideas and their historical environment is a common denominator for the Anglo-Saxon research and the Swedish tradition. History generates the political thinker's problems. The interplay between the text of the actor and the historical context – as the current term goes – is in focus in this essay.

Today, the controversial claims come from cultural anthropology, which sometimes is associated – more or less – with postmodern ideas. Certainly, there are similarities: the emphasis – correctly – of the presence of the subjective perspective and the relevance of the full historical field, from the great thinkers to the everyday world of the miller. The question is, however, whether these principles of the theory of history are exclusively postmodern? It can just as well be claimed that modern history has shifted back to the Enlightenment programme: to investigate the past along all possible dimensions, from all possible sources, and with all possible methods. Literary fiction and the images of art seem as useful as official documents and the classical texts. The essence of the ideas has been succeeded by the construction by the scientist and scientific analysis has been replaced by the discourse.

The very idea of a history, of a past as the object of knowledge, is founded on the conviction that it is possible to communicate with the past. Even if every historical event is unique, and every culture generates its specific experiences, the writing of history presupposes that the intentions of the subject are accessible to interpretation. How well these intentions can

be understood and formulated has been a recurrent topic of discussion in 20th century philosophy. The question has been to what extent the writing of history can make claims to truth and relevance. It is to be hoped that the discussion has lead to both more modest claims and a greater awareness that historical works expresses a structure which more or less reflects the scientist's perspective of his own time, something that was regarded as a moral commitment during the 17th and 18th centuries.

Both Hume and Montesquieu are examples of thinkers with a moral commitment without moralism. They insist that history can be rendered through the power of imagination even if it contains people and cultures with widely divergent patterns of value. The solution consists in the fact that human nature has limited forms of expression. The Greek and the Romans lived a very different life and yet it is possible to know something about their cultures after two thousand years. Some traits, like e.g. their treatment of slaves, may be condemned as inhumane and it is felt urgent to dissociate oneself from them. However, there is an incomparability in principle between antiquity and modern times, meaning that the epochs cannot be ranked on the same scale. That requires a value-pluralistic stance, and not that judgement surrenders to relativism.

The four classical thinkers treated in this essay all express awareness of the importance of form for the mediation of content. Their philosophical works are also literary works. Thomas Hobbes and David Hume express their philosophies in a narrative form, intended to suit the content. This is particularly clearly articulated by David Hume. The development of civilisation was the history of one's own culture, which required a narrative form in order to give meaning to the moral and political concepts. Without meaning, history would not yield experience. Like Alasdair Macintyre would emphasise much later as the philosophical point with "a history of ethics", Hume insists, by the very way he pursues his philosophy, on a process of learning which results in the value-carrying concepts remaining embedded in tradition.

It is a fact that every period writes its own history and carries out its own reading of the classics. Today's concern about the stability of societies is caused by the downfall of the Soviet empire, the wars on Balkan, and the

barbaric civil wars in Africa. Societies are beginning to be regarded as fragile constructions. This is reflected in my text since I present the problem of stability as central to the history of political ideas, a view that is supported by a contextual reading. The issue of order and stability is far more prominent than that of justice in the classical political thinkers. European societies up to the end of the 18th century were unstable in the sense that they lacked an infrastructure that could confine the consequences of breakdowns, whether natural disasters, war, or famine. But the issue did not only include breakdowns outside human powers of control, but the threat of internal dissolution, or corruption, was present to an equal degree. Since antiquity that issue has been on the agenda for political philosophy. Within its framework it was formulated – with the aid of virtue ethics – which civil qualities were required in order to avoid corruption. Montesquieu concludes this mighty tradition in European philosophy and transforms the issue to a matter of legislation.

A few words about my claims may also clarify the aims of my essay. As for the analysis of the four thinkers, there is no great need of revision. However, the international research which forms the foundation for my work has had other aims than I have. My essay summarises a current of thought which emphasises moral philosophy and rationality as experiential knowledge, not a system of rules. My claims to originality thus rest in the overall picture and in the reconstruction of a line of thought – a view of man which has often been obscured in discussions of the Enlightenment, modernity and western thought.

The Enlightenment in a new light

The 18th century has been pointed out as the obnoxious Enlightenment when universalistic thinking created the idea of the Other and the foreign. But reading the four classics complicates that picture. The idea of universal claims for the European culture is not there. It doesn't mean that there was no awareness of the influence of cultural and religious values. Religion has put its stamp on Europe's history century after century. First there was the battle between Islam and Christianity, then the dividing up of the Christian church, which gave cause to civil wars for more than one hundred years. The

Europe of the 17th and 18th centuries was marked by the recurrent wars. They were a constant reminder of the fragility of society and of human unreliability. As against the religious and political convictions there were formulated ideas of tolerance and freedom which in various ways gained support from the citizens in a common political culture. These ideas were too newly awakened and weak to carry universal claims; they were values to save Europe. The claims were not specified to the local or national culture. Culture from that perspective is a creation of Romanticism. The political philosophers of the 17th and 18th centuries emphasised the autonomy of politics; freedom must be institutionalised as rights protected by law. Locke claimed that politics must be based on rights. Therein resided the legitimacy of politics, not in the power to create moral relations or economic prosperity.

Many features of these classics are relevant to our own postmodern society. Their views of the practical anchoring of political philosophy are advanced in many connections. Within philosophy, the currents of thought from antiquity are a rediscovered source of inspiration which broadens the spectre of approaches. The question is whether a new concept of rationality is emerging within the sciences which is more Aristotelian than Cartesian. Elements of premodern Enlightenment rationality are coming back, emphasising feelings as the necessary starting-point for practical philosophy. The precondition for freedom consisted in desire and passions rather than in reason. The liberal idea of political freedom and of all the democratic procedures like elections of representatives, universal suffrage, positions of trust, and layman boards emanate from a tradition of thought in Europe which emphasised the emotionality and unpredictability of man. These features are the constant challenge to politics, and the only possible attitude to take for those in power is that of tolerance and freedom towards the citizens. In one of the most systematic expositions known in the history of ideas, Montesquieu showed, in his *De L'Esprit des lois*, that the strategy of freedom was the only one with a prospect to succeed. It comprised also the Indians in the new world. Like the Europeans they valued security, family and property. Montesquieu's criticism of the Catholic church was severe: it was inhumane and unchristian when it refrained from condemning the massacres of the Spaniards.

These ideas, with their roots in European 17th and 18th century thinking, have gained new relevance in today's postliberal political discussion. The liberal, value-pluralistic society is part of our tradition and the only one in which we can live. The English philosopher John Gray advocates this defence of liberalism. No logical or universal principles justify liberalism as a political ideology, but its content can only be defended rationally by its history. In western history, a particular form of life, "a civil society", has crystallised, codified in laws and in the tradition. The sketch of the civil society in Gray's version has borrowed several traits from Hume's or Montesquieu's descriptions of the heterogenous forms of life in the 18th century.

In today's Europe politics has a tendency to walk out on the everyday life of the citizen, thereby creating a vacuum to be filled with religion, ethnicity, and nationalism. The visionary power of the ideologies was great, but led to evil on an incredible scale. Now, their time is over and there is again a need to formulate a counterforce in terms of liberty and tolerance. Politics is on its way of becoming premodern again, with good and bad consequences, after three hundred years of experience.

Viewed in an historical perspective, Europe has lived long on its intellectual heritage. The playing down of virtues to the advantage of freedom has marked a period that has led to a unique level of prosperity for the majority of citizens. During the last hundred years, Europe has been an open society where it has been possible for the citizens, no matter their social class, to move in the public space without armed escort. Virtue has continued to exist as a social phenomenon and made society a good place to live in. Today politics is facing new challenges when previous value patterns tend to dissolve. Our times, with religion and ethnicity seemingly increasing in importance, have many features common with the society of the 17th and 18th centuries. Premodern view of man has gained renewed relevance with its emphasis on heterogeneity and emotionality. Perhaps that is how the modern project began: from reflections over the irrationality of man there arose insights into the possibilities of rationality.

Noter

I

1 Biografin bygger på Richard Tuck "Thomas Hobbes" i *Philosophy and Government 1572–1651,* Cambridge University Press, 1993. Samma uppgifter finns i Richard Tuck, *Hobbes,* Oxford University Press, 1989.

2 *Ibid.*, s. 3.

3 Richard Tuck, "The spread of the new humanism" i Tuck, *Philosophy and Government...*, s. 94ff.

4 En användbar översikt av det politiska tänkandets historia är J. H. Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thought 1450–1700,* Cambridge University Press, 1991. Den innehåller kapitel om aristotelism, naturrätt samt periodens centrala tänkare. Richards Tucks ovannämnda arbeten innehåller idéhistoriska översikter som förmedlar den nyare forskningen över perioden, liksom Anthony Pagden (red.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe,* Cambridge University Press, 1987. En mer specialiserad översikt finns i Tom Sorell (red.), *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz,* Clarendon Press, 1993. Idéernas teoretiska karaktär behandlas av Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment,* Cambridge University Press, 1996. Ett gemensamt drag för nyare forskning är att de antika idéströmningarnas inflytande lyfts fram.

5 Standardverket om Justus Lipsius är Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State,* Cambridge University Press, 1982.

6 Richard Tuck "Scepticism, Stoicism, and 'raison d'etat'", i Tuck, *Philosophy and Government...*, s. 52ff.

7 Svenska översättningar saknas. Två tillgängliga utgåvor är *Two Books of Constancie,* New Brunswick, 1939 och *Six Bookes of Poltickes or Civil Doctrine,* Amsterdam, 1970.

8 Se t.ex. Peter Burke "Tacitism, scepticism, and reason of the state" i Burns, *The Cambridge History of Political Thought...*

9 *Ibid.*, s. 487.

10 Se Maurizio Viroli, *From Politics to the Reason of State. The acquisition and transformation of the language of politics 1250–1600,* Cambridge University Press, 1992.

11 Theodore K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe,* Oxford University Press, 1975, var en av de första forskarna (efter Richard Popkin) som beskrev tidsperioden i termer av sökande efter stabilitet. 1990 publicerade den amerikanska vetenskapshistorikern Stephen Toulmin en uppmärksammad bok *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity,* The University of Chicago Press, 1990. Toulmins tes är att de renässanshumanistiska skeptiska idétraditionerna har en aktualitet i dessa postmoderna tider, Montaigne snarare än Descartes är vad tiden kräver.

12 "For the principal and proper work of history being to instruct and enable men, by the knowledge of actions past, to bear themselves prudently in the present and providently towards the future (...)." *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. VIII, *The History of the Grecian War written by Thucydides*, (1629) Thoemmes Press, 1993, s. xiii.

13 Skepticismens betydelse för 1600-talets filosofi har blivit ett standardtema efter Richard Popkins banbrytande studie *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes,* Koninklijke Van Gorcum & Comp, 1960. Richard Tuck har publicerat flera arbeten som behandlar Hobbes och skepticismen. Förutom de ovan nämnda, se "Optics and sceptics: the philosophical foundations of Hobbes's political thought" i Edmund Leites (red.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 1988. Även Tom Sorell (red.), *The Rise of Modern Philosophy...*, behandlar skepticismen.

14 Montaigne samlade argumenten för skepticismen i en lång essä, se Michel de Montaigne "Försvar för Raymond Sebond" i *Essayer* (1580), Atlantis, 1990.

15 Se Jean Bodin, *Colloquim of the Seven about Secrets of the Sublime,* (1593) Princeton University Press, 1975. De sju deltagarna i kollekviet utgörs av en katolik, lutheran, calvinist, jude, muslim, skeptiker och en filosof. Efter diskussion inser deltagarna det omöjliga i att definiera ett entydigt gudsbegrepp och bibeltolkning, vilket leder till slutsatsen att den enda rimliga hållningen är religiös tolerans.

16 Richard Tucks förord i Thomas Hobbes, *Leviathan,* (1651) Cambridge University Press, 1991, s. xxxviii.

17 Se Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-pump*, Princeton University Press, 1985, särskilt s. 147–154.

18 Richard Tuck "Thomas Hobbes", i Tuck, *Philosophy and Government...*, s. 286ff.

19 *Ibid.*, s. 286.

20 *Ibid.*, s. 290f.

21 *Ibid.*, s. 294ff.

22 *Ibid.*, s. 287ff.

23 Min framställning av Hugo Grotius bygger på Richard Tucks "Hugo Grotius" i Tuck, *Philosophy and Government...* Essän finns också sammanfattad i Richard Tucks uppsats "Grotius and Selden" i Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thought...*

24 *Ibid.* s. 173f och 197ff.

25 *Ibid.*, s. 173f.

26 *Ibid.*, s. 171f.

27 Richard Tuck, *Hobbes...*, s. 29.

28 Richard Tuck, "Optics and sceptics" i Leites (red.), *Conscience and Casuistry...*, s. 243f. Se även Richard Tuck, "Grotius and Selden" i Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thought...*, s. 507f.

29 Richard Tuck, "Optics and sceptics" i Leites (red.), *Conscience and Casuistry...*, s. 242f och Richard Tuck, "Grotius and Selden" i Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thought...*, s. 505f.

30 Richard Tuck, "Optics and sceptics" i Leites (red.), *Conscience and Casuistry...*, s. 243.

31 *Ibid.*, s. 243ff. Gassendis vetenskapsteoretiska resonemang presenteras också utförligt i Lynn Sumida Joy, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in an Age of Science,* Cambridge University Press, 1987.

32 Richard Tuck, "Optics and sceptics" i Edmund Leites (red.), *Conscience and Casuistry...*, s. 246.
33 Tom Sorell, "Morals and Modernity in Descartes" i Tom Sorell (red.), *The Rise of Modern Philosophy...*, s. 278f.
34 "the whole philosophy is like a tree. The roots are metaphysics, the trunk is physics, and the branches emerging from the trunk are all the other sciences, which may be reduced to three principal ones, namely medicine, mechanics and morals. By 'morals' I understand the highest and most perfect moral system, which presupposes a complete knowledge of the other sciences and is the ultimate level of wisdom." Descartes i *Filosofins principer* utgiven 1644, (svensk utgåva saknas). Citerat efter Tom Sorell (red.), *The Rise of Modern Philosophy...*, s. 284.
35 Richard Tuck, "Optics and sceptics" i Leites (red.), *Conscience and Casuistry...*, s. 237f.
36 Richard Tuck, *Hobbes...*, s. 24. För en mer detaljerad framställning av de politiska omständigheterna se Richard Tuck "The English Revolution" i Tuck (red.), *Philosophy and Government...*, s. 223f.
37 Richard Tuck, "Optics and sceptics" i Leites (red.), *Conscience and Casuistry...*, s. 237f.
38 Anthony Pagden (red.), *The Languages of Political Theory...*, s. 114.
39 Hobbes moraliska och politiska huvudarbeten är *De Cive* från 1642 och *Leviathan* från 1651. Även *Elements of Law* 1640 innehåller moralfilosofiska avsnitt. I stort sett är idéinnehållet detsamma i samtliga tre böcker, vilket också speglas i uppdelningen. Del I i *De Cive* "Liberty" motsvaras av "Of Man" i *Leviathan*, del II "Dominion" av "Of Commonwealth, medan del III i *De Cive* "Religion" är kraftigt omarbetat i *Leviathan* och utgör hälften av verket. Hobbes arbeten finns tillgängliga i en faksimilutgåva av 1839 års edition: *The English Works of Thomas Hobbes*, utgivna av Sir William Molesworth, Routledge/Thoemmes Press, 1993. Den utgör standardeditionen med undantag för *Leviathan* som finns i ett flertal källkritiska utgåvor. Jag har använt Richard Tucks edition, utgiven på Cambridge University Press 1991, i serien "Cambridge Texts in the history of political thoughts". Den innehåller också ett sidindex till tidigare utgåvor.
40 *The Elements of Law* finns tillgänglig i en faksimilutgåva av Ferdinand Tönnies edition från 1889.
41 Manuskriptens öde beskrivs av Tuck, i *Leviathan...*, s. xiv.
42 Se Richard Tuck, "Thomas Hobbes" i Tuck (red.), *Philosophy and Government...*, s. 298ff.
43 Samma resonemang återkommer i *Leviathan...*, kapitel 2, s. 17.
44 Renässanshumanismen utgör ramen för Quentin Skinners Hobbesmonografi, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes,* Cambridge University Press, 1996.
45 Del IV i Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thought...*, heter "The end of Aristotelianism".

2

1 Alasdair MacIntyre *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, (1967) Routledge, 1993, s. 130.
2 Se Richard Tuck, "The Civil Religion of Thomas Hobbes" i Nicholas Phillipson & Quentin Skinner (red.) *Political discourse in early modern Britain,* Cambridge University Press, 1993, s. 120ff.

3 J. G. A. Pocock, "Time, History and Eschatology in the thought of Thomas Hobbes", i *Politics, Language and Time,* (1971) The University of Chicago Press, 1989.
4 "And thus I have brought to an end my Discourse of Civill and Ecclesiasticall Government, occasioned by the disorders of the present time, without partiality, without application, and without other designe, than to set before mens eyes the mutuall Relation between Protection and Obedience;" *Leviathan...*, A review and Conclusion, s. 491.
5 Quentin Skinner visar i *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes,* Cambridge University Press, 1996, att Hobbes ändrade sig från att ha helt avvisat den klassiska retoriken till att se den som ett nödvändigt hjälpmedel för politiken, eftersom vetenskapen bara var en "liten makt", se s. 427.
6 Se Quentins Skinner *ibid.* som bygger på detta perspektiv.
7 David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation,* Princeton University Press, 1986, s. 69f.
8 *Ibid.*, s. 70.
9 *Ibid.*, s. 128ff.
10 *Leviathan...*, kapitel 46, s. 465.
11 *Ibid.*, kapitel 1 och 2, s. 13 och 15–18.
12 "There is no other act of mans mind, that I can remember, naturally planted in him, so as to need him no other thing, to the exercise of it, but to be born a man,and live with the use of his five Senses. Those other Faculties, of which I shall speak by and by, and which seems proper to man onely, are acquired, and encreases by study and industry: (...)" *Ibid.*, kapitel 3, s. 23. Jämför också med kapitel 5, s. 32 och 35.
13 "For REASON, in this sense, is nothing but *Reckoning* (that is, Adding and Subtracting) of the Consequences of generall names agreed upon, for the *marking* and *signifying* of our thoughts (...)". *Ibid.*, kapitel 5, s. 32.
14 "Therefore I think it may be profitable printed, and more profitable taught in the Universities (...)". *Ibid.*, Review and conclusion, s. 491, se även kapitel 30, s. 236 och kapitel 31, s.254.
15 *Ibid.*, kapitel 2, s. 18.
16 *Ibid.*, s. 463ff.
17 Hobbes använder begreppen "passions" och "desires" för självbevarelsen. Se *Leviathan...*, s. 89f.
18 Se David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan...*, s. 101.
19 " (...) of Powers invisible, and supernaturall; that can never be so abolished out of human nature, but that new Religions may againe be made to spring out of them, by the culture of such men, as for such purpose are in reputation." *Leviathan...*, kapitel 12, s. 83. Se även Johnston, *The Rhetoric of Leviathan...*, särskilt kapitel 4, s. 108ff.
20 Moses är den mest omnämnda personen i *Leviathan...*, med ett 60-tal referenser. Därefter kommer aposteln Paulus. Se namnindexet i *ibid.*, s. xlv-lxxii.
21 *Ibid.*, kapitel 42, "Of Power Ecclesiasticiall".
22 Se *ibid.*, kapitel 13, särskilt s. 89f.
23 Hobbes använder inte begreppet.
24 David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan...*, s. 126f.
25 Se *ibid.*, kapitel 5, "Theory and Transformation. The Politics of Enlightenment".
26 Steven Shapins och Simon Schaffers välkända bok, *Leviathan and the Air-pump,* Princeton

University Press, 1985, bygger på Hobbes polemik mot Robert Boyle som hävdade att naturfilosofins kunde uppnå samma grad av säkerhet som geometri och samhällsfilosofi. Hobbes placerar således geometri och politisk filosofi i samma kategori, i båda fallen är skapar människan själv förutsättningarna och kan med förnuftet analysera dem. Inom naturfilosofin är orsakerna okända och enbart spekulativ kunskap är möjlig. Se särskilt s. 147–154.

3

1 "And from this diffidence of one another, there is no way for any man to secure himselfe, so reasonable, as Anticipation; that is, by force, or wiles, to master the persons of all men he can, so long, till he see no other power great enough to endanger him: And this is no more than his own conservation requireth, and is generally allowed. (...) The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death (...)". *Leviathan...*, kapitel 13 s. 88 och s. 90.

2 "But whatsoever is the object of any mans Appetite or Desire; that is it which he for his part calleth *Good*: And the object of his Hate, and Aversion, *Evill*". *Ibid.*, kapitel 6, s. 39.

3 *Ibid.*, kapitel 15, s. 111.

4 Se också början på *ibid.*, kapitel XVII, s. 117 där Hobbes betonar motsättningen mellan den traditionella metafysiska ordningen och människans känslor.

5 *Ibid.*, kapitel 14, s. 92.

6 För en presentation av naturrättsteorins utveckling se Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought,* volume I och II, Cambridge University Press, 1978. För en diskussion om Suárez och naturtillståndet, se Volume II, kapitel 5 och särskilt s. 158ff.

7 "(...) that may reduce all their Wills, by plurality of voices, unto on Will: which is as much as to say to appoint one Man, or Assembly of men to beare their Person; and every one to owne, and acknowledge himselfe to be Author of whatsoever he that so beareth their Person, shall Act, or cause to be Acted in those things which concerne the Common Peace and Safetie (...)." *Leviathan...*, kapitel 12, s. 120.

8 Denna fråga har särskilt diskuterats i spelteoretiska appliceringar på Hobbes teori. Förutom David P. Gauthier, *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, 1969, se även Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, 1986.

9 "For he that performeth first, has no assurance the other will performe after; (...) And therefore he which performeth first, does but betray himselfe to his enemy; contrary to the Right (he can never abandon) of defending his life, and means of living." *Leviathan...*, kapitel 14, s. 96.

10 Se Richard Tuck, *Hobbes*, Oxford University Press, 1989, s. 68, för detta lösningsförslag.

11 "The Obligation of Subjects to the Sovereign, is understood to last as long, and no longer, than the power lasteth, by which he is able to protect them. For the right men have by Nature to protect themselves, when none else can protect them, can by no Covenant be relinquished." *Leviathan...*, kapitel 23, s. 153.

12 "The Liberty which writers praise, is the Liberty of Soveraigns; not of Private men.", *ibid.*, kapitel 11, s. 149.

13 För en tankeväckande uppsats om den medborgerliga humanismens frihetsbegepp, se Quentin Skinner, "The Republican ideal of political liberty" i G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge University Press, 1990.

14 Aristoteles, "The Nicomachaean Ethics", i *The Complete Works of Aristotle,* I. 2.10, Two Volumes.The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1984.

15 "That which gives humane Actions the relish of Justice, is a certain Noblenesse or Gallantnesse of courage, (rarely found,) by which a man scorns to be beholding for the contentment of his life, to fraud, or breach of promise. This Justice of the Manners, is that which is meant, where justice is called a Vertue; and Injustice a Vice." *Leviathan...*, kapitel 15, s. 104.

16 *Ibid.*, kapitel 13, s. 90, kapitel 15, s. 100ff.

17 Se Zera S. Fink, *The Classical Republicans,* Evanston, 1945, samt Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthmen*, Harvard University Press, 1959.

18 Se Mark Goldie, "The Reception of Hobbes" i J. H. Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thougt 1450–1700,* Cambridge University Press, 1991, s. 595.

19 *Leviathan...*, kapitel 15, s. 111.

20 Se Mark Goldie, "The Reception of Hobbes" i Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thougt...*

21 *Ibid.*, s. 599. Argumentet anförs av biskop Bramwell i hans polemik mot Hobbes.

22 *Ibid.*, s. 590.

23 Sextonhundratalets diskussion om voluntarism och den naturliga lagen tas upp av Goldie i "The Reception of Hobbes" i Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thougt...* Se också W. von Leydens förord till John Locke, *Essays on the Law of Nature*, Clarendon Press, 1954, samt James Tullys uppsats, "Liberty and natural law" i Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, 1993.

24 Se Mark Goldie, "The Reception of Hobbes" i Burns (red.), *The Cambridge History of Political Thougt...*, s. 596.

25 *Ibid.*, s. 594.

26 *Ibid.*, s. 597.

27 *Ibid.*, s. 599.

28 *Ibid.*, s. 596.

29 *Ibid.*, s. 602.

30 *Ibid.*, s. 601f.

31 Se t.ex. Leif Lewin, *Upptäckten av framtiden*, Norstedts, 1990, s. 54ff.

32 *Leviathan...*, kapitel 14, s. 91.

33 I *A Short History of Ethics*, Routledge, 1993, ger Alasdair MacIntyre en ahistorisk presentation av Hobbes där individen är centrum och det sociala livet uppkommer först med kontraktets ingående, se s. 136f. Den moderna tidens förlust av ett gemensamt moraliskt språk tecknas med full kraft i MacIntyre, *After Virtue,* Duckworth, 1981. Även Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, 1989, lyfter fram individualisering av det moraliska språket som ett kännetecken för den moderna tiden med början i 1600-talets naturrätt. Ett tänkvärt inlägg ges av Richard Tuck, "Rights and Pluralism" i James Tully (red.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question,* Cambridge University Press, 1994. De avslutande synpunkter bygger på Tucks essä.

34 "According to Hobbes any regard for the welfare of others is secondary to a regard for, and indeed is only a means to, my own welfare." Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics...*, s. 136.

35 Richard Tuck, "Rights and Pluralism" i James Tully (red.), *Philosophy in an Age of Pluralism...*, s. 164.
36 Uppgifterna är hämtade ur "Hobbes, Thomas" *Brittanica Online*. http://www.eb.com:180/

4

1 För en kort biografi, se J.R. Milton, "Locke's life and times" i *The Cambridge Companion to Locke,* Edited by Vere Chapell, Cambridge University Press, 1994.
2 John Locke, *Essays on the Law of Nature,* Edited with an Introduction by W. von Leyden, Clarendon Press, 1954, s. 39.
3 Se t.ex. Leibniz uppsats, "Opinion on the Principles of Pufendorf" (1706) i G.W. Leibniz, *Political Writings*, Edited with an Introduction by Patrick Riley, Cambridge University Press, 1988. Se även James Tullys förord i Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen*, (1672) Cambridge University Press, 1991.
4 *Ibid.,* s. 9. Se också Peter Lasletts förord i John Locke, *Two Treatises of Government*, (1689), Edited with an Introduction by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988, s. 28.
5 *Ibid.*, s. 26.
6 *Ibid.*, s. 29.
7 Peter Laslett hänvisar till Maurice Cranstons arbete, *John Locke, A Biography*, Oxford University Press, 1957, som baserar sig på Lockes dagböcker. Se *Two Treatises of Government*, s. 31.
8 *Ibid.*, s. 31.
9 John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, (1690), Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch, Clarendon Press, 1975. Nidditchs utgåva liksom Peter Lasletts ovan nämnda utgåva av *Two Treatises* är standardutgåvorna. De benäms hädanefter *Essay* och *Two Treatises*.
10 *Two Treatises,* s. 35.
11 John Locke, *Essays on the Law of Nature*, s. 1f.
12 *Ibid.,* s. 7.
13 För en forskningsöversikt, se James Tully, "After the Macpherson thesis" i Tully *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge University Press, 1993.
14 Se Peter Lasletts förord i *Two Treatises*, s. 88f.
15 En representativ historiker är James Tully, "Liberty and Natural Law" i Tully, *An Approach to Political Philosophy...*, som förenar det filosofiska och historiska intresset i analysen av John Locke. Robert Nozicks användning av det lockeska idéarvet i *Anarchy, State and Utopia,* Blackwell, 1974, är en extrapolering av den politiska filosofins intresse för legitimitet- och rättighetsaspekter. Även John Rawls utgångspunkt med "the original position" för att konstruera maximal rättvisa representerar samma filosofiska tradition i sin klassikerläsning, se *Political Liberalism,* Columbia Univerity Press, 1993.
16 Citerat efter John Dunn, "From applied theology to social analysis" i Istvan Hont & Michel Ignatieff (red.), *Wealth and Virtue*, Cambridge University Press, 1983, s. 124.
17 Se Peter Lasletts förord till *Two Treatises*, s. 79–92.
18 Om den entusiastiska delen av kväkarrörelsen, se Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, 1983, s. 109.

19 John Colman, *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh University Press, 1983, s.2. Se även John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Arguments of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge University Press, 1969, s. 87–95.

20 "It is not impossible to conceive, nor repugnant to reason, that there may be many *Species of Spirits*, as much separated and diversified one from another by distinct Properties, whereof we have no *Ideas*, as the *Species* of sensible Things are distinguished one from another, by Qualities, which we know, and observe in them. That there should be more *Species* of intelligent Creatures above us, than there are of sensible and material below us, is probable to me from hence; That in all visible corporeal World, we see no Chasms, or Gaps. All quite down from us, the descent is by easy steps, and a continued series of Things, that in each remove, differ very little from the other." *Essay*, 3.6.12. Se även 4.3.17.

21 Colman påtalar att Locke i ett ofärdigt naturvetenskapligt arbete *De Arte Medica* från 1668 kritiserade dåtidens naturvetare för att inte nöja sig med att beskriva de fysiska tingen utifrån sinneserfarenheten, utan ville förstå tingens väsen. De försökte därmed överskrida gränserna för den mänskliga förnuftskapaciteten, något som Locke betraktade med ogillande. Se Colman, *John Locke's Moral Philosophy*..., s. 244, not 3.

22 "A dependent intelligent being is under the power and direction and dominion of him on whom he depends and must be for the ends appointed him by that superior being. If man were independent he could have no law but his own will no end but himself. He would be a god to himself and the satisfaction of his own will the sole measure and end of all his actions." John Locke, citerat efter John Dunn, *The Political Thought of John Locke*..., s. 2.

23 För en kort diskussion om rationalisten och empiristen Locke, se Peter Lasletts förord i *Two Treatises*, *s.* 88ff.

24 Se John Dunns diskussion i, "The concept of 'trust' in the politics of John Locke" som indirekt berör förhållandet förhållandet moralfilosofi och politisk filosofi, i R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (red.), *Philosophy in History,* Cambridge University Press, 1984, s. 294.

25 John Locke, *Essays on the Law of Nature*..., s. 35ff.

26 *Ibid.*, s. 36. Se också Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, vol. II, Cambridge University Press, 1978, s. 174.

27 Se John Dunn, *The Political Thought of John Locke*..., s. 45ff.

28 John Dunn menar att Karl II:s politiska skicklighet drev whigs att föra sin politik i termer av hot. Kungen lyckades framställa dem som en samling grandiosa personligheter med tendens till ständiga överdrifter. Se *ibid.*, s. 45. Se även sidorna 58–76 som handlar om Robert Filmer.

29 Se Robert Filmer, *Patriarcha and Other Writings*, (1680) Edited by Johann P. Sommerville, Cambridge University Press, 1991.

30 *Ibid.*, s. 57.

31 *Ibid.*, s. 18f.

32 *Ibid.*, främst kapitel 2, s. 12–34.

33 *Ibid.*, s. 28f.

34 *Ibid.*, s. 34.

35 *Ibid.*, s.35 och s. 44.

36 *Ibid.*, s. 43.

37 Se John Dunn, *The Political Thought of John Locke...*, s. 73.
38 James Tully, *An Approach to Political Philosophy...*, s. 56.
39 Se Peter Lasletts förord till *Two Treatises*, särskilt s. 61–66.
40 James Tully, *An Approach to Political Philosophy...*, särskilt avsnittet "Governing conduct", s. 179–241.
41 Den klassiska skildringen av dessa grupper är Christopher Hill, *The World turned upside Down*, Penguin Books, 1975.
42 James Tully, *An Approach to Political Philosophy...*, s. 185.
43 Se Richard Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum & Comp, 1960, s. 154ff.
44 Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton University Press, 1985 och Steven Shapin *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago University Press, 1994, behandlar förhållandet mellan olika vetenskaper eller kunskapsområden. En värdefull analys är Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty...*
45 *Ibid.*, s. 36.
46 *Ibid.*, s. 13.
47 *Ibid.*, s. 13.
48 En tydlig illustration av den äldre dualistiska uppdelningen finns i Thomas Hobbes kunskapsteoretiska schema i *Leviathan...*, kapitel 9, s. 60–61.
49 Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty...*, s. 28ff.
50 För en utförlig framställning av det naturvetenskapliga experimentet som en social konstruktion, se Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-pump...*
51 *Ibid.*, s. 40.
52 *Essay*, 4.15.1–6.
53 *Ibid.*, 4.15.4.
54 Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty...*, s. 22f.

5

1 "For though the *Comprehension* of our Understandings, comes exceeding short of the vast Extent of Things; yet, we shall have Cause enough to magnify the bountiful Author of our Being, for that Portion and Degree of Knowledge, he has bestowed on us, so far above all the rest of the Inhabitants of this our Mansion (...) since he has given them (...), Whatsoever is necessary for the Conveniences of Life, and Information of Vertue, and has put within the reach of their Discovery the comfortable Provision for this Life and the Way that leads to a better. (...) The Candle, that is set up in us, shines bright enough for all our Purposes." *Essay*, 1.1.5.
2 Se John Dunn, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge University Press, 1969.
3 *Essay*, 2.21.51–52.
4 "The subject of disengagement and rational control has become a familiar modern figure. (...) As it develops to its full form through Locke and the Enlightenment thinkers he influenced, it becomes what I want to call 'the punctual self'". Se Charles Taylor, *Sources of the*

Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge University Press, 1995, s. 160. Uppfattningen har ifrågasatts av bl.a. Richard Tuck i James Tully (red.), *Philosophy in an Age of Pluralism,* Cambridge University Press, 1994, s. 163f.

5 Ett exempel är G. A. J. Rogers (red.), *Locke's Philosophy. Content and Contex,* Clarendon Press, 1994.

6 En av de första verken i denna genren var John Colman, *John Locke's Moral Philosophy,* Edinburgh University Press, 1983. En aktuell presentation av Lockes moralfilosofi inom ramarna för dagens filosofi görs av J.B Schneewind, "Locke's Moral Philosophy" i *The Cambridge Companion to Locke,* Edited by Vere Chapelle, Cambridge University Press, 1994.

7 *Ibid.*

8 James Tully, "Governing conduct: Locke on reform of the thought and behaviour" i Tully (red.), *An Approach to Political Philosophy: Locke in contexts,* Cambridge University Press 1993, s. 200.

9 *Ibid.*, s. 200.

10 *Ibid.*, s. 234–239.

11 Tully stöder sig på en uppsats av John Passmore "Locke and the ethics of belief", i *British Academy Proceedings* 64 (1980), s. 185–208.

12 "The greatest part of Men, having to much to do to get the Means of Living, are not in a Condition to look after those of learned and laborious Enquiries." *Essay,* 4.20.2.

13 "Tis not to be expected, that a Man, who drudges on, all his Life, in a laborious Trade, should be more knowing in the variety of Things done in the World, than a Pack-horse, who is driven constantly forwards and backwards, an a narrow Lane, and dirty Road, only to Market, should be skilled skilled in the Geography of the Country, Nor is it at all more possible, that he who wants Leisure, Books, and Languages, and the Opportunity of Conversing with variety of Men, should be in a Condition to collect those Testimonies and Observations, which are in Being, and are necessary to make out many, nay most of the Propositions, that, in the Societies of Men, are judged of greatest Moment;" *Essay,* 4.20.2.

14 *Ibid.*, 4.20.3–14, 4.20.17–18.

15 *Ibid.*, 4.20.15, se även 4.20.16.

16 "First, the Knowledge of Things, as they are in their own proper Beings, their Constitutions, Properties, and Operations, whereby I mean not only Matter, and Body, but Spirits also, (...) This is in a little more enlarged sense of the Word, I call (...), *or natural philosophy.* The end of this is bare speculative Truth (...)". *Ibid.*, 4.21.2. Se även 4.12.10. där Locke argumenterar för att naturfilosofin sannolikt inte kan bli en vetenskap.

17 "Secondly, (...), The Skill of Right applying our own Powers and Actions, for the Attainment of Things good and useful. The most considerable under this Head, is *Ethics,* which is the seeking out those Rules, and Measures of humane Actions, which lead to Happiness, and the Means to practise them. The end of this is not bare Speculation, and the Knowledge of Truth; but Right, and a Conduct suitable to it." *Ibid.*, 4.21.3.

18 *Ibid.*, 2.21.45.

19 Se W. von Leydens inledning till John Locke, *Essays on the Law of Nature,* Edited with an Introduction by W. von Leyden, Clarendon Press, 1954 och Peter Lasletts inledning till *Two Treatises...*

20 James Tully, "Governing conduct" i Tully (red.), *An Approach to Political Philosophy...*, s. 186.

21 Se Fredrick Burnham, "The More-Vaughan Controversy: The Revolt against Philosophical Enthusiasm" i *Journal of the History of Ideas*, Volume 35, no 1, 1974.

22 James Tully "Governing conduct" i Tully (red.), *An Approach to Political Philosophy...*, s. 187.

23 *Essay*, 4.19.

24 Locke polemiserar i första hand mot idén att Gud är upphovet till de medfödda idéerna. Se *Essay*, t.ex 4.10.1. Men även idén om naturen som idégivare kritiseras, se *ibid.*, 1.2.

25 "We will not have much Reason to complain the narrowness of our Minds, if we will but employ them about what may be of use to us; for of that they are very capable". *Ibid.*, 1.1.5.

26 Den nordamerikanska litteraturvetaren William Walker har undersökt Lockes metaforer för medvetandet och visar att "white paper"-metaforen används en gång och tabula rasametaforen inte alls. Den dominerande metaforen är rummet. Se William Walker, *Locke, Literary Criticism, and Philosophy*, Cambridge University Press, 1994, särskilt kapitel 2.

27 *Essay*, 1.3.4–10.

28 Leibniz gick så långt i sin kritik att han skrev ett manuskript 1704 med titeln, *New Essay on Human Understanding*, samma år Locke dog, men manuskriptet publicerades inte förrän 1765, 49 år efter Leibniz död 1716. Texten finns i en engelsk utgåva av Peter Remnant & Jonathan Bennet (trans.), Cambridge, 1981. Företalet finns översatt och utgivet på svenska i G. W. Leibniz, *Valda skrifter*, Natur och Kultur, 1990.

29 Uttrycket används i ett brev till vännen Bierling 1704. Se Nicholas Jolley, "Leibniz on Locke and Socinianism", i *Journal of the History of Ideas,* volym 39, 1978, s. 233.

30 För en kort presentation av Leibniz moralfilosofi se Patrik Rileys introduktion i Leibniz, *Political Writings,* Cambridge University Press, 1972, s. 12–22.

31 "I beg you pardon for my having hard thoughts on you for it, and for representing that you struck at the root of morality, in a principle you laid down in your book of Ideas and designed to pursue in another book and that I took you for a Hobbist." Newton till Locke den 16 september 1693. Citerat efter John Dunn, *The Political Thought of John Locke...*, s. 81.

32 "It was Mr. Locke that struck the home blow: for Mr Hobbes's character and base slavish priniciples in government took off the poison of his philosophy. 'Twas Mr. Locke that struck at all fundamentals, threw all order and virtue out of the world, and made the very idea of these (which are the same as those of God) *unnatural* and without foundation in our minds" Citerat efter John Dunn "From applied theology to social analysis" i Istvan Hont & Michel Ignatieff (red.), *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1983, s. 125.

33 Se t.ex Christia Mercer, "The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelism" i Tom Sorell (red.), *The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, 1993.

34 För en diskussion om hypotesbegreppet se Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England*, Princeton University Press, 1983, s. 49–60.

35 Se W. R. Albury, "Halley's Ode on Newton's Principia" i *Journal of the History of Ideas*, volym 39, 1978, s. 24–43. Se även Richard Westfalls biografi över Newton: *Never at Rest*, Cambridge University Press, 1980, s. 472, samt Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty...*, s. 58.

36 Förhållandet mellan Lockes *Essay* och Newtons *Principia* diskuterades under 1970-talet. För en summering av diskussionen se G. A. J. Rogers, "Locke's Essay and Newton's Principia" i *Journal of the History of Ideas*, volym 39, 1978, s. 217–37. Senare forskning har inte gett frågan lika stor vikt.

37 *Ibid.*, s. 23.

38 *Essay*, 4.15.4.

39 *Ibid.*, 1.4.12.

40 Se W. von Leydens förord i John Locke, *Essays on the Law of Nature*..., s. 45–47. Se också essä nr. III i *ibid.*

41 "*Judgement*, on the contrary, lies quite on the other side, in separating carefully, one from another, *Ideas*, wherein can be found the least difference, thereby to avoid being misled by Similitude, and by affinity to take one thing for another". *Essay*, 2.11.2. Se även 4.14.4.

42 *Ibid.*, 2.11.2.

43 Se Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty*..., Det finns flera utmärka studier om sannolikhetstänkandet under 1600-talet, bland vilka kan nämnas: Gerd Gigerenzer et al., *The Empire of Chance,* Cambridge University Press, 1989, Ian Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge University Press, 1975, Henry G. van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought 1630–1690*, Martinus Nijhoff, 1963.

44 "How can we imagine that he should renounce those Tenets, which Time and Custom have so settled in his Mind, that he thinks them self-evident, and of an unquestionable Certainty; or which he takes to be impressions he has received from GOD Himself, or from Men sent by Him? How can we expect, I say, that Opinions, thus settled, should be given up to the Arguments or Authority of a Stranger, or Adversary; especially if there be any suspicion or Interest, or Design, as there never fails to be, where Men find themselves ill treated? (...) For where is the Man, that has uncontestable Evidence of the Truth of all that he holds, or the Falshood of all he condemns; or can say, that he has examined, to the bottom, all his own or other Men's Opinions?" *Essay*, 4.16.4.

45 James Tully menar att motsägelserna beror på att Locke under arbetets gång mellan 1671–77 ändrade uppfattning från att se ett sannolikhetsresonemang som övertygande i sig till att hävda det krävdes utbildning för att individerna ska kunna använda sig av sannolikhetsresonemang. De äldsta delarna av *Essay* skrevs redan på 1660-talet. Se Tully, *An Approach to Political Philosophy*, s. 200f.

46 *Essay*, 4.24.1.

47 Se M. R. Ayers uppsats, "The Foundations of Knowledge and the Logic of Substance: The Structure of Locke's General Philosophy" i G. A. J. Rogers (red.), *Locke's Philosophy. Content and Context.*

48 Se t.ex. J. B. Schneewind, "Lockes Moral Philosopy" i *The Cambridge Companion to Locke*..., s. 203.

49 *Essay*, 2.21.18.

50 "It seems so establish'd and settled a maxim by the the general consent of all Mankind, That good, the greater good, determines the will, that I do not at all wonder, that when I first publish'd my thoughts on this Subject, I took it for granted (...)" *Essay*, 2.21. 35.

51 *Ibid.*, 2.21.44. Detta visas utförligt av Tully som kallar motivet penalism. Se Tully, *An Approach to Political Philosophy*..., s. 217ff.

52 *Essay*, 2.21.35.
53 *Ibid.*, 2.21.63.
54 "*The cause of our judging amiss,* when we compare our present Pleasure or Pain with future, seems to me be to be *the weak and narrow Constitution of our Minds.*" *Ibid.*, 2.21.64.
55 *Ibid.*, 2.21.45.
56 "Custom settles habits of Thinking in the Understanding, as well as of Determining the Will, and the of Motions of the Body;" *Essay*, 2.33.6.
57 "The mind has a different relish, as well as the Palate; and you will as fruitlesly endeavour to delight all Men with Riches or Glory, (which yet some Men place their Happiness in,) as you would to satisfy all Men's Hunger with Cheese or Lobsters. (...) And many People would with Reason preferr the griping of an hungry Belly, to those Dishes, whick are a Feast to others. Hence it was, I think, that the Philosophers of old did in vain enquire, whether *Summon bonum* consisted ir Riches, or bodily Delights, or Virtue or Contemplation." *Ibid*, 2. 21. 55. Se också 2.21.68.
58 Lockes indelning i tre moraliska lagsystem diskuteras av James Tully, *An Approach to Political Philosophy...*, s. 208ff.
59 *Essay*, 2.28.12.
60 *Ibid.*, 2.28.10.
61 "If any one shall imagine, that I have forgot my own Notion of a Law, when I make *the Law*, whereby Men judge *of Vertue and Vi*ce, to be nothing but the Consent of private Men, who have not Authority enough to make a Law: Especially wanting that, which is so necessary, and essential to a Law, a Power to inforce it: I think, I may say, that he, who imagines Commendation and Disgrace, not to be strong Motives on Men, to accommodate themselves to the Opinions and Rules of those, with whom they converse, seems little skill'd in the Nature, or History of Mankind: the greatest part whereof he shall find to govern themselves chiefly, if not solely, by this Law of Fashion; and so they do that, which keep them in Reputation, with their Company, little regard the Laws of God, or the Magistrate." *Ibid.*, 2.28.12.
62 *Ibid.*, 4.12–4.15.

6

1 *Two Treatises,* 2.214–219.
2 Se Peter Lasletts förord till *Two Treatises*, s. 79ff.
3 För en samlad presentation, se Anthony Pagden (red.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, 1987. För en översikt av Lockeforskningens faser, se James Tully, "After the Macpherson thesis" i Tully, *An Approach to Political Philosophy...*, och av samma författare "Placing the 'Two Treatises' i *Political Discourse in Early Modern Britain*", Editors Nicholas Phillipson och Quentin Skinner, Cambridge University Press, 1993, s. 253–280.
4 John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, 1969 var ett av de första arbetena som inte tolkade Locke utifrån 1900-talets politiska problematik. James Tully har från slutet av 1980-talet systematiskt analyserat Lockes tänkande i förhållande till 1600-talets olika kontexter, politiska, ekonomiska, sociala och inte minst den intellektuella världen.

5 Min framställning av Lockes politiska filosofi bygger på Tullys uppsats "Liberty and Natural Law" i Tully *An Approach to Political Philosophy...,* och John Dunns uppsats, "The concept of 'trust' in the politics of John Locke", Richard Rorty, J. B. Schneewind, och Quentin Skinner (red.), *Philosophy in History.* Cambridge University Press, 1984. Övrig Lockelitteratur finns till största delen inarbetad i de ovannämnda arbetena.

6 I dagens politiska diskussion företräder kommunitarianerna en uppfattning som betonar politikens moraliska aspekter och återknyter därmed till ett förmodernt drag – på gott och ont ska kanske tilläggas. För en svensk presentation, se Emil Uddhammar, (red.) *Gemenskaparna,* Timbro, 1993.

7 "Someone here will possibly amend the statement by saying that if we make every man's self-interest the basis of natural law (...) that every one is obliged, as much as he can, to have regard for himself, so that the standard of rightness is private interest and all the duties of life are founded on it." John Locke, *Essays on the Law of Nature,* Clarendon Press, 1954 s. 211.

8 "But obviously a contrary result follows if we lay down another foundation for moral virtue. In fact, virtous actions themselves do not clash nor do they engage men in conflict: they kindle and cherish one another. Justice in me does not take away equity in another, nor does the liberality of a prince thwart the generosity of his subjects." *Ibid.,* s. 213.

9 "just as if that was morally best which most people desired". *Ibid.,* s. 213.

10 Se "Liberty and natural law" i Tully, *An Approach to Political Philosophy* ..., för denna indelning, särskilt s. 294ff.

11 *Ibid.,* s. 287. För en framställning av naturrättens innehåll, se även Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought,* Cambridge University Press, 1978.

12 "And thus in a State of Nature, *one Man comes by a Power over another*; but yet no Absolute or Arbitrary Power, to use a Criminal when he has got him in his hands, according to the passionate heats, or boundless extravagancy of his own Will, but only to retribute to him, so far as calm reason and conscience dictates, what is proportionate to his Trangression, which is so much as may serve for *Reparation* and *Restraint.*" *Two Treatises,* 2.8.

13 *Two Treatises,* 2.22.

14 *Essay,* 2.21.47.

15 Tully, *An Approach to Political Philosophy...,* s. 292.

16 *Ibid.,*. s. 287ff. Se Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969.

17 Tully, *An Approach to Political Philosophy...,* s. 292.

18 "But submitting to the Laws of any Country, living quietly, and enjoying Priviledges and Protection under them, *makes not a Man a Member of that Society*: (...) Nothing can make any Man so, but his actually entering into it by positive Engagement, and express Promise and Compact." *Two Treatises,* 2.122.

19 "We usually think of a right as a liberty, the exercise of which is at the possessor's discretion. Locke's two natural rights, of preservation and to preserve oneself and others, are not liberties. They are natural rights directly resulting from, or entailed by, the natural duty to preserve mankind. Their exercise is not at the rightholder's discretion; their exercise is the exercise of the natural law duty to preserve mankind." Tully, *An Approach to Political Philosophy...,* s. 112.

20 "To this I find two Objections made. First, *That there are no Instances to be found in a Story of a Company of Men independent and equal one amonst another, that met together and in this way began and set up a Government.* Secondly, *'Tis impossible of right that Men should do so,*

because all Men being born under Government, they are to submit to that, and are not at liberty to begin a new one." *Two Treatises,* 2.100.

21 Se *Two Treatises,* 2.123–131. Jämför Tully, *An Approach to Political Philosophy...,* s. 299ff.

22 "Man being born, as has been proved, with a Title to perfect Freedom, and an uncontrouled enjoyment of all the Rights and Priviledges of the Law of Nature, equally with any other Man, or Number of Men in the World, hath by Nature a Power, not only to preserve his Property, that is, his Life, Liberty and Estate, against the Injuries and Attempts of other Men; but to judge of, and punish the breaches of that Law in others, as he is perswaded the Offence deserves, even with Death it self, in Crimes where the heinousness of the Fact, in his Opinion, requires it." *Two Treatises,* 2.87, se även 2.128.

23 *Two Treatises,* 2.77.

24 "Thus we see, that the *Kings* of the *Indians* in *America*, which is still a Pattern of the first Ages in *Asia* and *Europe*, whilst the Inhabitants were too few for the Country, and want of People and Money gave Men no Temptation to enlarge their Possessions of Land, or contest for wider extent of Ground, (...)" *Two Treatises,* 2.108.

25 *Two Treatises,* 2.49.

26 "For though the Law of Nature be plain and intelligent to all rational Creatures; yet Men being biassed by their Interest, as well as ignorant for want of study of it, are not apt to allow of it as a Law binding to them in the application of it to their particular Cases. *Secondly*, In the State of Nature there wants *a known and indifferent Judge*, with Authority to determine all differences according to the established Law. For every one in that state being both Judge and executioner of the Law of Nature, Men being partial to themselves, Passion and Revenge is very apt to carry them too far, and with too much heat, in their own Cases; as well as neglience, and unconcernedness, to make them too remiss in other Mens." *Two Treatises,* 2.124–125.

27 För samtyckets roll i Lockes filosofi, se John Dunn, *Political Obligation in its Historical Context*, Cambridge University Press, 1980, s. 30f. Dunn framhäver som Lockes poäng att samtycket krävs för att ett legitimt politiskt samhälle ska uppstå, och inte som en praktisk bedömningsgrund av den dagliga politiken. Det sistnämnda är en filmersk position.

28 *Two Treatises,* 2.106.

29 "The *Liberty of Man, in Society*, is to be under no other Legislative Power, but that establish-ed, by consent, in the Common-wealth, nor under the Dominion of any Will, or Restraint of any Law, but what the Legislative shall enact, according to the Trust put in it." *Two Treatises,* 2.22.

30 En utförlig behandlingen av "trustbegreppet" hos John Locke ger John Dunn "The concept of 'trust' in the politics of John Locke" i Richard Rorty, J. B. Schneewind, Quentin Skinner *Philosophy in History...*, John Colmans *John Locke's Moral Philosophy,* Edinburg University Press, 1983, tar inte upp inte upp förtroendebegreppet. Det behandlas inte heller i en av de senaste Lockemonografierna, Ian Harris, *The Mind of John Locke, A Study of Political Theory in its Intellectual Settting*, Cambridge University Press, 1994.

31 Begreppet "trust" används cirka 25 gånger i *Two Treatises.*

32 Min analys är inspirerad av Dunns uppsats, men avviker på avgörande punkter från denna, genom att betona förtroendet som en rationell känsla. Dunn framställer förtroendet som en uppgiven strategi, vad som återstår efter att den moraliska essentialismen getts upp.

33 "But submitting to the Laws of any Country, living quietly, and enjoying Priviledges and Protection under them, *makes not a Man a Member of that Society*: (...) Nothing can make any Man so, but his actually entering into it by positive Engagement, and express Promise and Compact." *Two Treatises,* 2.122. Citatet framhäver Lockes tendens till ett positivt frihetsbegrepp.

34 "The duties of life are not at variance with one another, nor do they arm men against one another – a result which, secondly, follows of necessity from the preceding assumption, for upon it men are, as they say, by the law of nature in a state of war; so all society is abolished and *all trust, which is the bond of society.* [min kurs.]" John Locke, *Essays on the Law of Nature...*, s. 213.

35 *Ibid.*, s. 213.

36 Under antiken förefaller inte förtroendebegreppet ha använts i formella sammanhang. Hos Aristoteles saknas den betydelsen hos begreppet *philia.* Indexet i Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy,* Cambridge University Press, 1986, s. 532 hänvisar till *philia,* som är en känsla mellan vänner, i familjen, mellan man och hustru, och även i erotiska förbindelser. *Philia* bygger på tillgivenhet, men också närhet. Notera att *philia* har en uttalad personlig relation som grund. I den hellenistiska filosofin har "fides" ungefär motsvarande betydelse. Cicero diskuterar förtroende som en nödvändig egenskap för att bli älskad, uppnå ära och vara värdig det politiska ansvaret. Se Cicero, *On Duties,* Cambridge University Press, 1991, s. 7, 11, 13, 70, 72, och särskilt s. 74.

37 Den tyske sociologen Niklas Luhman har analyserat förtroendets betydelse i moderna samhällen, i *Trust and Power,* John Wiley & Sons, 1979. Francis Fukuyamas senaste bok behandlar "trust" i moderna samhällen. *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity,* Penguin Books, 1996.

38 "(...) first put the rule into the hands of a single person, certain it is that no body was ever intrusted with it but for the publick Good and Safety, and to those Ends in the Infancies of Commonwealths those who had it, commonly used it: And unless they had done so, young Societies could not have subsisted: without such nursing Fathers tender and careful under the publick weale, all Governments would have sunk under the Weakness and Infirmities of their Infancy; and the Prince and the People had soon perished together." *Two Treatises,* 2.110.

39 "*Secondly, Political Power* is that Power which every Man having in the state of Nature, has given up to the hands of the Society, and therein to the Governours, whom the Society hath set over it self, with this express or tacit Trust, That it shall be imployed for their good, and preservation of their Property:" *Two Treatises,* 2.171.

40 *Two Treatises,* 2.155.

41 "This Power to act according to discretion, for the publick good, without the prescription of the Law is called *Prerogative.*" *Two Treatises,* 2.60.

42 "For when their Successors, managing the Government with different Thoughts, would draw the Actions of those good Rulers into Precedent, and make them the Standard of their Prerogative, as if what had been done only for the good of the People, was a right in them to do, for the harm of the People, if they so pleased (...) the People could recover their original Right and get that to be declared not to be Prerogative (...)." *Two Treatises,* 2.166.

43 *Two Treatises*, 2.221, 2.222, 2.226, 2.227, 2.228, 2.231, 2.239, 2.240, 2.242.

44 "The breach of Trust, in not preserving the Form of Government agreed on, and in not preserving the Form of Government agreed on, and in not intending the end of Government it self, which is the publick good and preservation of Property. When a King has Dethron'd himself, and put himself in a state of War with his People, what shall hinder them from prosecuting him who is no King, as they would any other Man, who has put himself into a State of War with them." *Two Treatises,* 2.239.

45 "The great difference that is to be found in the notions of mankind is from the different use they put their faculties to; whilst some (and those the most) taking things upon trust, misemploy their power of assent, by lazily enslaving their minds to the dictates and dominion of others in doctrines," *Essay,* 1.4.22.

46 *"Secondly, Political Power* is that Power which every Man, having in the State of Nature, has given up into the hands of the Society, and therein to the Governours, whom the Society hath set over it self, with this express or tacit Trust, That it shall be imployed for their good, and the preservation of their Property." *Two Treatises,* 2.171.

47 För en diskussion om samtycket, se John Dunn "Consent in the political theory of John Locke" i John Dunn *Political Obligation in its Historical Context...,* 1980. Se även Tully, *An Approach to Political Philosophy...,* särskilt s. 33–47.

48 *Two Treatises,* 2.214–217.

49 "*First, The Legislative acts against the Trust* reposed in them, when they endeavour to invade the Property of the Subject, and to make themselves, or any part of the Community, Masters or Arbitrary Disposers of the Lives, Liberties, or Fortunes of the People." *Two Treatises,* 2.221.

50 Se Quentin Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought...,* del I, särskilt kapitel 3.

51 Se Tully, *An Approach to Political Philosophy....* Han hävdar att Lockes politiska uppfattning innebar att revolution betraktades som ett renodlat politiskt fenomen: "Revolution as well has been reconceptualized as a social movement caused by the underlying social and economic institutions of the modern world, rather than as a political action in response to misgovernment. This tendency has served to re-establish the traditional picture of politics that Locke sought to challenge: political freedom derives from and rests upon the representative and constitutional structures of early modern Europe." *Ibid.,* s. 321f.

52 "Here, 'tis like the common Question will be made, *Who shall be Judge* whether the Prince or Legislative act contrary to their Trust? This, perhaps, ill affected and factious Men may spread amongst the People, when the Prince only makes use of his due Prerogative. To This I reply, *The People shall be Judge*; (...)." *Two Treatises,* 2.240.

7

1 Jane Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment* 1707–1776, The Macmillan Press, 1978, s. 38f. Boken innehåller också en utförlig bibliografi. Ett standardverk om den skotska upplysningen är Richard B. Sheer, *Church and University in the Scottish Enlightenment. The Moderate Literati of Edinburgh,* Edinburgh University Press, 1985.

2 Se Alasdair MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?,* Duckworth 1988, s. 237.

3 Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment...,* s. 38f.

4 "(...) but I found an unsurmountable aversion to every thing but the pursuits of philosophy

and general learning; ... I was poring upon Voet and Vinnius, Cicero and Virgil were the authors which I was secretly devouring." David Hume, "My own life" i *Essays*, s. xxxiii.

5 Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment...*, s, 3, se även MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?...*, s. 219.

6 Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment...*, s. 38.

7 Se John Gascoigne, *Cambridge in the Age of Enlightenment,* Cambridge University Press, 1994.

8 Alasdair MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?...*, s. 220ff.

9 *Ibid.*, särskilt kapitel 2.

10 "Of all the notions which everyone must hold about God, the first is the settled convicton that God exists, that is, that there really is a supreme and first being on whom this universe depends. This has been most plainly demonstrated by philosophers from the subordination of causes which must find an end in some first thing...". Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizien*, Cambridge University Press, (1673) 1991, s. 39.

11 Presbyterna var en grupp engelsk-skotska puritaner. Genom Westministersynoden 1643–49 försökte de presbyterianska puritanerna skapa uniformitet i det engelska kyrkolivet. Men independenternas stigande makt under Cromwell försvårade detta. Presbyterna övertog Calvins organisationsmodell för kyrkan med fyra olika slags församlingstjänare, pastores, doctores, presbyteri och diaconi. I Skottland genomfördes i stort sett denna s.k. presbyterialförfattning. Den lokala församlingen styrdes av församlingsrådet som bestod av församlingens pastor samt några av de äldsta manliga medlemmar. De ingick i sin tur i provinssynoden och nationalsynoden, (general assembly). Se Alasdair MacIntyre, *Whose Justice, Which Rationality?...*, s. 242.

12 *Ibid.*, s. 243f.

13 *Ibid.*, s. 244.

14 *Ibid.*, s. 246.

15 *Ibid.*, s. 251.

16 *Ibid.*, s. 247.

17 För en presentation av Andrew Fletcher's politiska program, se John Robertson "The Scottish Enlightenment and the civic tradition", i Istvan Hont & Michael Ignatieff (red.), *Wealth and Virtue,* Cambridge University Press, 1983, s. 138–178.

18 Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, Foulis, Glasgow, 1745.

19 Se Roger L. Emersons uppsats "The affair at Edinburgh and the 'project' at Glasgow: the politics of Hume's attempt to become a professor", i M. A Stewart & John P. Wright (red.), *Hume and Hume's Connexion*, Edinburgh University Press, 1994.

20 *Ibid.*, s. 14ff. Se även Jane Rendall, *The Origin of the Scottish Enlightenment...*, s. 3.

21 I fortsättningen enbart benämnd *Treatise*. Hänvisningarna är till L. A. Selby-Bigge, andra upplagan, utgiven 1978 på Oxford University Press. För *Enquiry concerning Human Understanding* (EHU) och *Enquiry concerning the Principles of Morals* (EPM) är hänvisningarna till L. A. Selby-Bigge, tredje upplagan, Oxford University Press, 1975. Hänvisningarna till *Essays, Moral, Political, and Literary*, (*Essays*) är till Eugene F. Millers utgåva från 1985 på Liberty Classics, Indianapolis. Den bygger på den närmast föregående upplagan, nämligen T. H. Green och T. H. Grose från 1898, Longmans Green, London. *The History of England* I–VI (*History*) finns utgiven på Liberty Fund, Indianapolis 1983 och är baserad på utgåvan från 1778.

22 I den anonyma recensionen av den anonymt utgivna *Treatise*, avslutar recensenten sin långa och detaljrika, men kritiska recension som fokuserade på såväl sakinnehåll som de många inkonsekvenserna och det överdrivna språkbruket med följande positiva slutord: "The Subject is vast and noble as any that can exercise understanding; but it requires a very mature Judgment to handle it also becomes its Dignity and Importance; the utmost Prudence, Tenderness and Delicacy, are requisite to this desirable Issue. Time and Use may ripen these Qualities in our Author; and we shall probably have reason to consider this, compared with his later Productions, in the same Light as we view the Juvenile Works of Milton, or the first Manner of Raphael, to other celebrated Painter." "Review of Hume's *A Treatise Of Human Nature*", i *The History of The Works of the Learned*, nov-dec 1739. *The Early British Reviews of Humes Writing*, red. James Fieser. (Hume Archives, Internet Release, 1995)

23 En värdefull samling uppsatser om Hume från *Journal of the History of Ideas* finns utgiven av Donald Livingston & Marie Martin, *Hume as a philosopher of society, politics and history*, University of Rochester Press, 1991. En bibliografi över nyare, ickeepistemologisk Humeforskning finns i David Hume, *Political Writings*, Hackett Publishing Company, 1994, s. xxix. Därutöver bör också M.A Box, *The Suasive Art of David Hume*, Princeton University Press, 1990, nämnas. Allmänt kan sägas att omtolkningarna av David Hume främst är ett verk av nordamerikanska forskare, medan britterna i mindre utsträckning omtolkat Hume. Den nya forskningen inleddes emellertid av den brittiske forskaren Duncan Forbes i Cambridge med boken *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, 1975. Den följdes upp av amerikanen David Fate Norton i *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysian*, Princeton University Press, 1982, ett verk som direkt har influerat Livingston. Ett exempel på britternas nuvarande position är Knud Haakonssens senaste bok *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1996. I forskningsöversikten nämns inte Livingstons arbeten.

24 Donald W. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, The University of Chicago Press, 1984. Två betydelsefulla inspiratörer är den ovan nämda David Norton samt Páll Árdal vars resultat är inarbetade i Livingstons bok.

25 I samtliga utgåvor av *Enquiry concerning Human Understanding* fram till Humes död 1776, innehöll avsnittet om medvetandets associationer (section III) en cirka tio sidor lång framställning som jämställde medvetandets arbetssätt med litteraturen och historieskrivandets kompositionsprinciperna. I den mest använda Humeutgåvan, Selby-Bigge, saknas avsnittet, men det finns i Charles W. Hendels utgåva, Indianapolis, 1955. Livingston använder denna utgåva med det ursprungliga avsnittet. Jag har inte kunnat hitta någon kommentar i litteraturen till att avsnittet togs bort.

26 "This connecting principle, among the several events which form the subject of a poem or history, may be very different, according to the different designs of the poet or historian. Ovid has formed his plan upon the connecting principle of resemblance. (...) An annalist or historian, who should undertake to write the history of Europe during any century would be influenced by the connection of contiguity in time or place. (...) But the most usual species of connection among the different events, which enter into any narrative composition, is that of cause and effect; while the historian traces the series of actions according to their natural order, remounts to their secret springs and principles, and delineates their remote

consequences." David Hume, "*Enquiry Concerning Human Understanding*" i *The Philosophical Works*, volume IV, Edinburgh 1825, s. 24f.

27 Livingston, *Hume's Philosophy*..., s. 30ff.

28 Livingston, *Hume's Philosophy*..., s. 29.

29 Livingston, *Hume's Philosophy*..., s. 20ff.

30 "We may well ask, *What causes induce us to believe in the existence of body?* but 'tis in vain to ask, *Whether there be body or not?* That is a point, which we must take for granted in all our reasonings." *Treatise, s.* 187.

31 "In order to reconcile which contradictions the imagination is apt to feign something unknown and invisible, which supposes to continue the same under all these variations; and this unintelligible something it calls a *substance, or original and first matter.*" *Treatise,* s. 220.

32 "Thus there is a direct and total opposition betwixt our reason and our senses; or more properly speaking, betwixt those conclusions we form from cause and effect, and those that persuade us of the continu'd and independent existence of body. When we reason from cause and effect, we conclude, that neither colour, sound, taste, nor smell have a continu'd and independent existence. When we exclude these sensible qualities there remain nothing in the universe, which has such an existence." *Treatise,* s. 231.

33 "The *intense* view of these manifold contradictions and imperfections in human reason has so wrought upon me, and heated my brain, that I am ready to reject all belief and reasoning, and can look upon no opinion even as more probable or likely than another. Where am I, or what? From what causes do I derive my existence, and to what condition shall I return? Whose favour shall I court, and whose anger must I dread? What beings surronds me? and on whom have I any influence, or who have any influence on me? I am confounded with all these questions, and begin to fancy myself in the most deplorable condition imaginable, inviron'd with the deepest darkness, and utterly depriv'd of the use of every member and faculty." *Treatise,* s. 268f.

34 Livingston, *Hume's Philosophy*..., särskilt kapitel 1.

35 Livingston, *Hume's Philosophy*..., s. 23.

36 "I dine, I play a game of back-gammon, I converse, and am merry with my friends; and when after three or four hour's amusement, I wou'd return to these speculations, they appear so cold, and strain'd and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any farther." *Treatise*, s. 269.

37 "In later times, philosophy of all kinds, especially ethics, have been more closely united with theology than ever they were observed to be among the heathens; and as this latter science admits of no terms of composition, but bends every branch of knowledge to its own purpose (...)" *EPM,* s. 322. "You know, that religion had in ancient times, very little influence on common life, and that, after men had performed their duty in sacrifices and prayers at the temple, they thought, that the gods left the rest of their conduct to themselves, (...) In those ages, it was the business of philosophy alone to regulate men's ordinary behavior and deportment.(...) At present, when philosophy has lost the allurement of novelty, it has no such extensive influence; but seems to confine itself mostly to speculations in the closet; in the same manner as the ancient religion was limited to sacrifices in the temple. Its place is now supplied by the modern religon, which inspects our whole conduct, and prescribes an universal rule to our actions, to our words, to our very thougts and inclinations; a rule so

much the more austere, as it is guarded by infinite, though distant, rewards and punishments; and no infraction of it can never be concealed or disguised." *A Dialogue* i *EPM,* s. 341f. Se Livingston, *Hume's Philosophy...*, kapitlen 10, 11 och 12 för detta tema.

38 Religion, filosofi och politik som teman återkommer i flera essäer. Se t.ex. "Of Parties in General" där Hume pekar ut idépolitik som en ny och farlig tendens i politiken. "Parties from *principle*, especially abstract speculative principle, are known only to modern times, and are perhaps, the most extraordinary and unaccountable *phenomenon*, that has yet appeared in human affairs." *Essays,* s. 60. Se även "Of the Original Contract, Of Passive Obedience, Of Superstition and Enthusiasm, Of Moral Prejudices."

39 Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Godness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy,* Cambridge University Press, 1986, särskilt kapitel 10.

40 "Vetenskaperna (...) fäster girlander av blommor längs de kedjor av järn som fjättrar människorna, kväver den känsla av ursprunglig frihet, för vilken de tycks vara satta till världen, får dem att älska sitt slaveri och uppfostrar dem till att vara det man kallar civiliserade människor." Exemplet är taget ur J. J. Rousseau, "Om vetenskaperna och konsten" i *Kulturen och människan*, Daidalos, 1992.

41 Se särskilt avsnittet "Representing" i Michel Foucault, *The Order of Things*, Routledge, 1970.

42 Livingston, *Hume's Philosophy...*, särskilt kapitel 1.

43 Den skepticistiska tolkningens starka ställning speglas i en sammanställning av de tio mest citerade och recenserade monografierna om Hume i Thomas May (red.), *Philosophy Books 1982–1986,* The Philosophy Documentation Center, Bowling Green, 1991.

44 "All he means by these Scruples is to abate the Pride of *mere human Reasoners*, by showing them, that even with regard to Principles which seem the clearest, and which they are necessitated from the strongest Instincts of Nature to embrace, they are not able to attain a full Consistence and absolute Certainty. *Modesty* then, and *Humility*, with regard to the Operations of our natural Faculties, is the result of *Scepticism*, not an universal Doubt (...)." David Hume, *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh* (1745); University Press of Edinburgh, 1967, s. 19.

45 Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 27.

46 Gottlob Frege räknas som en av de första analytiska filosoferna. Se *The Cambridge Dictionary of Philosophy,* Cambridge University Press, 1995, s.282

47 Se Livingston, *Hume's Philosophy...*, för denna synpunkt, s. 2 och 250.

48 För ett exempel se, James Noxon, *Hume's Philosophical development*, Oxford, 1973.

49 Den kända brittiska historiefilosofen R. B. Collingwood uttrycker den uppfattningen i *The Idea of History*, Clarendon Press, 1946.

50 Alasdair MacIntyre, *After Virtue,* Duckworth, 1981, *Whose Justice? Which Rationality?* Duckworth, 1988, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth, 1990.

51 MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?...*, kapitel XV, "Hume's Anglicizing Subversion", s. 281–299.

52 Hume skriver t.ex. att hans syn på moralen "concurs with all the antient Moralists, as well as with *Mr. Hutchison* (...) who, with others, has revived the antient Philosophy in this Particular." David Hume, *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh...*, s. 30.

53 Argumenten sammanfattas i följande överraskande kommentar: "That Hutcheson took a

quite different view of *De Officiis* Hume almost certainly did not know. For Hutcheson wrote nothing on this topic in his lifetime."Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?...*, s. 287. Se även de följande sidorna.

54 *Ibid.*, s. 293–299.

55 "Aristotle's presupposed social context is one in which evalution is primarily in terms of the achievement of the ends of activity; Hume's is one in which evalution is primarily in terms of the satisfaction of consumers. The individual envisaged by Aristotle engages in practical reasoning not just *qua* individual, but *qua* citizen, of a *polis*; the individual as envisaged by Hume engages in practical reasoning *qua* member of a type of society in which rank, property, and pride structure social exchanges." *Ibid.*, s. 298.

56 Robert Wokler "Projecting the Enlightenment" i Horton, John & Mendus, Susan, (red.), *After MacIntyre*, Polity Press, 1994, s. 108ff.

57 *Ibid.*, särskilt s. 115 och 126.

58 Livingston, *Hume's Philosophy...*, s.41.

59 *EPM,* s. 322.

60 I *EHU* bygger Hume upp en spänning mellan "the easy and obvious philosophy" och "accurate and abstruse philosophy". Hans budskap är att inte slänga ut barnet med badvattnet, utan bäst vore "if we can unite the boundaries of different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty! And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, which seems to have hitherto served only as a shelter to superstition, and a cover to absurdity and error." *EHU*, s. 16.

8

1 *Treatise,* s. xiv.

2 Hume använder uttrycket "falsk och sann filosofi" ett tjugotal gånger i *Treatise*; första gången s. 222.

3 "Since it is the *Understanding* that sets Man above the rest of sensible Beings, and gives him all the Advantage and Dominion, which he has over them; it is certainly a Subject, even for its Nobleness, worth our Labour to enquire into." John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, s. 43.

4 "The only method of freeing learning, at once, from these abstruse questions, is to enquire seriously into the nature of human understanding, and show from an exact analysis of its powers and capacity, that it is by no means fitted for such remote and abstruse subjects." *EHU,* s. 12.

5 "We must submit to this fatigue, in order to live at ease ever after: And must cultivate true metaphysics with some care in order to destroy the false and adulterate." *EHU,* s. 12.

6 "Happy, if we can unite the boundaries of the different species of philosophy, by reconciling profound enquiry with clearness, and truth with novelty! And still more happy, if, reasoning in this easy manner, we can undermine the foundations of an abstruse philosophy, (...)". *EHU,* s.16.

7 Se M. A. Box, *The Suasive Art of David Hume*, Princeton University Press, 1990, särskilt första kapitlet "The Climate of Opinion", samt delar av Donald Livingston, *Hume's Philosophy...*

8 Livingston, *Hume's Philosophy...*, kapitel 2.

9 *Ibid.*, s. 55.

10 Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, s. 6. Även Livingston använder exemplet, *Hume's Philosophy...*, s. 25.

11 Citerat efter Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 26

12 Framställningen av Aristoteles och antikens filosofi bygger på Martha C. Nussbaums tolkning i *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986. För synen på filosofins uppgift, se kapitel 8 "Saving Aristotle's appearances", s. 240–263.

13 *Ibid.*, s. 94f.

14 Livingston, *Hume's Philosophy...*, kapitel 1.

15 I appendixet finns exempel hämtade från litteratur, drama och poesi, t.ex. det följande: "A passion, which is disagreeable in real life, may afford the highest entertainment in a tragedy, or epic poem. In the latter case it lies not with that weight upon us: It feels less firm and solid. (...) The difference in the passions is a clear proof of a like difference in those ideas from which the passions are deriv'd. (...) A poetical description may have a more sensible effect on the fancy than an historical narration. It may collect more of those circumstances, that form a compleat image or picture." *Treatise,* s. 631.

16 1929 publicerade Husserllärljungen C. V. Salmon avhandlingen *The Central Problem of David Hume's Philosophy. An Essay towards a Phenomenological Interpretation of the First Book of the Treatise of Human Nature.* Salmon argumenterar för att Hume analyserar perceptionerna som erfarenhetsskapande i medvetandet, dvs. idéerna och de reflexiva intrycken tolkar intrycken, inte det motsatta förhållandet som de flesta Humetolkare utgår ifrån. Se Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 53f.

17 *Treatise,* s. 625.

18 "Perhaps I rather restore the word, idea, to its original sense, from which Mr. Locke had perverted it, in making it stand for all our perceptions." *Treatise,* not 1, s. 2. Se också not 1, s. 96.

19 Ett illustrativt exempel är den svenska översättningen av *Treatise,* del 1 (1929), där begreppet sinnesintryck ibland används för översätta "impressions".

20 "As to those *impressions*, which arise from the *senses*, their ultimate cause is, in my opinion, perfectly inexplicable by human reason, and t'will always be impossible to decide with certainty, whether they arise immediately from the object, or are produc'd by the creative power of the mind, or are deriv'd from the author of our being. Nor is such a question any way material to our present purpose." *Treatise,* s. 84. Se också det välkända uttalandet att "The examinations of our sensations belongs more to the anatomists and natural philosophers than to moral; and therefore shall not at present be enter'd upon." *Ibid.*, s. 8.

21 R. J. Butler, "Hume's Impressions" i *Impressions of Empiricism, Royal Institute of Philosophy Lectures*, volume 9 1974/75, s. 124f. Min framställning av Humes perceptionsteori bygger på hans framställning som även Livingston använder, se *Hume's Philosophy...*, s. 54ff.

22 R. J. Butler "Hume's Impressions", s. 124f.

23 *"I shall employ the same principles to explain that distinction of reason,* which is so much talk'd of and is so little understood, in the schools." *Treatise,* s. 24. Diskussionen fortsätter igenom hela den första boken och i appendixet.

24 "Thus when a globe of white marble is presented, we receive only the impression of a white colour dispos'd in a certain form, nor are we able to separate and distinguish the colour from the form". *Treatise* s. 25. Exemplet som är Humes enda används av såväl R. J. Butler, s. 128 som Livingston, s. 52.

25 "After a little more practice of this kind, we begin to distinguish the figure from the colour by a *distinction of reason*; that is, we consider the figure and colour together; since they are in effect the same and undistinguishable; but we still view them in different aspects, according to the resemblances, of which they are susceptible." *Treatise,* s. 25.

26 *Treatise,* s. 6.

27 R. J. Butler, "Hume's Impressions"..., s. 129.

28 Se Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*...

29 "To consider the matter aright, reason is nothing but a wonderful and unintelligble instinct in our souls, which carries us along a certain train of ideas, and endows them with particular qualities (...)." *Treatise,* s. 178.

30 "For what is meant by *innate?* If innate be equivalent to natural, then all the perceptions and ideas of the mind must be allowed to be innate or natural, in whatever sense we take the latter word, whether in opposition to what is uncommon, artificial, or miraculous. (...) Again, the word *idea*, seems to be commonly taken in a very loose sense, by LOCKE and others: as standing by any of our perceptions, our sensations, and passions, as well as thoughts. Now in this sense, I should desire to know, what can be meant by asserting that selv-love, or resentment of injuries, or the passion between the sexes is not innate?" *EHU,* s. 22 not 1.

31 "The present hypothesis will receive additional confirmation, if we examine the effects of other kinds of custom, as well as other relations. (...) But can we doubt (...), when we consider the nature and effects of EDUCATION? All those opinions and notions of things, to which we have been accustom'd from our infancy, take such deep root, that 'tis impossible for us, by all the powers of reason and experience, to eradicate them; and this habit not only appproaches in its influence, but even on many occasions prevails over that which arises from the constant and inseparable union of causes and effects.(...) Custom may lead us into some false comparison of ideas. This is the utmost effect we can conceive of it. But 'tis certain it cou'd never supply the place of that comparison, nor produce any act of the mind, which naturally belong'd to that principle." *Treatise,* s. 115f.

32 Se även R. J. Butler, "Hume's Impressions"..., s. 130.

33 "The idea of an object is an essential part of the belief of it, but not the whole. We conceive many things, which we do not believe. (...) I therefore ask, Wherein consists the difference betwixt believing and disbelieving any proposition? (...) An opinion, therefore, or a belief may be most accurately defin'd, A LIVELY IDEA RELATED TO OR ASSOCIATED WITH A PRESENT IMPRESSION." *Treatise,* s. 94f. och s. 96. Idéer och övertygelser (beliefs) behandlas under samma rubrik, "Of the nature of the idea or belief".

34 *Treatise,* s. 2. Se också s. 119.

35 *Treatise,* s. 183.

36 "This hypothesis is the philosophical one of the double existence of perceptions of object; which pleases our reason, in allowing, that our dependent perceptions are interrupted and different; and at the same time is agreeable to the imagination, in attributing a continu'd existence to something else, which we call *objects.*" *Treatise* s. 215. "The imagination tells us,

that our resembling perceptions have a continu'd and uninterrupted existence, and are not annihilated by their absence. Reflection tells us, that our resembling perceptions are interrupted by in their existence, and different from each other." *Treatise,* s. 217.

37 *Treatise,* del IV, sektion 7, s. 263.

38 *Treatise,* s. 211ff.

39 *Treatise,* s. 289f.

40 "To illustrate this hypothesis, we may compare it to that, by which I have already explain'd the belief attending judgements, which we form from causation. I have observ'd, that in all judgements of this kind, there is always a present impression, and a related idea; and that the present impression gives a vivacity, by an easy transition, to the related idea. Without the present impression, the attention is not fix'd, nor the spirits excited. Without the relation, this attention rests on its first object, and has no farther consequence. There is evidently a great analogy betwixt that hypothesis, and our present one of an impression and idea, that transfuse themselves into another impression and idea by means of their double relation:" *Treatise,* s. 289f.

41 *EHU,* s. 164.

42 *Treatise,* s. 103.

43 "At present, [philosophy] (...) seems to confine itself mostly to speculations in the closet; in the same manner as ancient religion (...) Its [philosophy] place is now supplied by modern religion, which inspects our whole conduct (...) a rule so much more austere as it is guarded by infinite but distant, rewards and punishments." *A Dialogue,* i EM, s. 341f. "This philosophical spirit, which has been so much improved all over *Europe* within these last fourscore years, has been carried to as great a length in this kingdom as in any other." *Abstract* i *Treatise,* s. 645.

44 För en kortfattad framställning av relationerna mellan Humes och Reids filosofier, se Jane Rendall, *The Origins of the Scottish Enlightenment 1707–1776*, s. 98f

45 Se t.ex. *EHU,* s. 6.

46 Martha C. Nussbaum, "The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality", i *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature,* Oxford University Press, 1990.

47 "That practical knowledge is not knowledge is evident; for it is, as has been said, concerned with the ultimate particular fact, since the thing to be done is of this nature. It is opposed, then, to comprehension; for comprehension is of the definitions, for which no reason can be given, while practical wisdom is concerned with the ultimate particular, which is the object not of knowledge, but of perception (...)." Aristoteles, "Nichomachean Ethics" i *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, editor Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1985, 1142a25. Martha Nussbaum gör nästintill en humesk läsning av Aristoteles genom att tillskriva perceptionen en central roll. Emellertid diskuterar Aristoteles inte perceptionen ur ett kunskapsteoretiskt perspektiv i *Nichomachean Ethics.* Det utesluter inte att Nussbaum har rätt, även om hon inte behandlar hur Aristoteles såg på den teoretiska kunskapen ur ett perceptionsperspektiv. Här låg ju Humes stora filosofiska upptäckt.

48 Martha C. Nussbaum "The Discernment of Perception...," s. 81f.

49 *Ibid.*, s. 83f.

50 *Ibid.*, s. 73.

51 Livingston, *Hume's philosophy...*, s. 29, se även John W. Danford, *David Hume and the Problem of Reason...*, s. 86 ff.

52 Alasdair MacIntyre, *After Virtue...*, särskilt kapitel 7 "Fact, Explanation and Expertise", s. 79ff.

9

1 "Adam, though his rational faculties be supposed, at the very first, entirely perfect, could not have inferred from the fluidity and transparency of water that it would suffocate him, or from the light and warmth of the fire that it would consume him. No object ever discovers, by the qualities which appear to the senses, either the causes which produced it, or the effects which will arise from it; nor can our reason, unassisted by experience draw any inference concerning real existence and matter of fact." *EHU,* s. 27.

2 Teorin om att historien kan representeras av en narrativ struktur som motsvarar hur medvetandet arbetar utarbetades av den amerikanske filosofen Arthur C. Danto under 1960-talet, en ansats som Livingston applicerar på Humes filosofi, se Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 349, not 8. Dantos uppsatser finns samlade i *Narration and Knowledge*, Columbia University Press, 1985.

3 Jfr Danto, "Narration exemplifies one of the basic ways in which we represent the world, and the language of beginnings and endings, of turning points and crises and climaxes, is coimplicated with this mode of representation to so great a degree that our image of our own lifes must be deeply narrational. (...) and in the philosophy of history conceived as the theory of narrative representation. *Ibid.*, s. xiii.

4 "Of the Standard of the Taste". *Essays,* s. 237.

5 Jag har haft stor hjälp av Livingston, *Hume's Philosophy...*, särskilt kapitel 8 "Historical Understanding". Mitt eget bidrag är betoningen på släktskapen mellan det aristoteliska och humeska rationalitetsbegreppet, och dess förbindelse med en historisk filosofi.

6 "Extinguish all the warm feelings and prepossesions in favour of virtue and all disgust or aversion to vice: render men totally indifferent towards these distinctions; and morality is no longer a practical study, nor has any tendency to regulate our lives and actions. (...) *reason* and *sentiment* concur in almost all moral determinations and conclusions." *EPM,* s. 172.

7 "I cannot, nor is it proper I should enter into such sentiments; and however I may excuse the poet, on account of the manners of his age, I cant relish the composition. The want of humanity and decency, so conspicous in the characters drawn by several of the ancients poets, even by HOMER and the GREEK tragedians, dimish considerably the merit of their noble performances, and give modern authors an advantage over them". "Of the Standard of the Taste", i *Essays,* s. 246.

8 *EHU,* s. 5ff, s. 165.

9 *EPM,* s. 283f.

10 Ernest Mossner, *The Forgotten Hume*, Columbia University Press, 1943, Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, 1975, David Fate Norton, *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysican*, Princeton University Press, 1982, Nicholas Phillipson, *Hume,* Weidenfeld & Nicholson, 1989, John W. Danford, *David Hume and the Problem of Reason, Recovering the Human Sciences*, Yale University Press, 1990,

samt Livingston, *Hume's Philosophy*... Ytterligare en forskare med liknande perspektiv är Annette C. Baier, *A progress of Sentiments*, Harvard University Press, 1991.

11 "These records of wars, intrigues, factions, and revolutions, are so many collections of experiments, by which the politician or moral philosopher fixes the principles of his science, in the same manner as the physican or natural philosopher becomes acquainted with the nature of plants, minerals, and other external objects, by the experiments which he forms concerning them." *EHU,* s. 83f.

12 Sambandet mellan Humes människosyn och det historiefilosofiska perspektivet förs fram av S. K. Wertz, "Hume, History and Human Nature", i *Journal of the History of Ideas,* 36 (1975). Den finns omtryckt i Donald Livingston & Marie Martin, *Hume as philosopher of society, politics and history,* University of Rochester, 1991.

13 Martha C. Nussbaum, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" i Martha C. Nussbaum & Amartya Sen (red.), *The Quality of Life,* Clarendon Press, 1993, s. 246.

14 "The more we converse with mankind, and the greater social intercourse we maintain, the more shall we be familiarized with to these general preferences and distinctions, without which our conversation and discourse could scarcely be rendered intelligible to each other." *EPM,* s. 228. "No quality, it is allowed, is absolutely either blameable or praise-worthy. It is all according to its degree". *EPM,* s. 233.

15 "Moral reasonings are either concerning particular or general facts. All deliberation in life regard the former; as also all disquisitions in history, chronology, geography, and astronomy." *EHU,* s. 164.

16 "There is no Algebraist nor Mathematician so expert in his science, as to place entire confidence in any truth immediately upon his discovery of it, or regard it as any thing, but a mere probability (...). Since therefore all knowledge resolves it self into probality, and becomes at last of the same nature with that evidence, which we employ in common life, we must now examine this latter species of reasoning, and see on what foundation it stands." *Treatise,* s. 180f.

17 *Treatise,* s. 180.

18 "In this particular, the study of history confirms the reasonings of true philosophy; which, shewing us the original qualities of human nature, (...)." *Treatise,* s. 562. Hume åberopar historien som verifierande erfarenhet redan i *Treatise,* se t.ex. s. 83, 122, 146, 185, 433, 454, 542, 552, 558, 582, 584, 599, 601, 624, 625.

19 Min framställning av Humes moralteori följer hans text. Anspråken på originalitet ligger i att de moraliska kvalitéerna ska betraktas som dygder i aristotelisk mening, dvs. de bygger på såväl känsla som förnuft, och att deras konkreta innehåll är unikt. Det innebär att det korrekta moraliska ställningstagandet inte kan bestämmas i förväg utan är situationsbundet. De allmänna principerna motsvarar lagrad erfarenhet som reflekterar och belyser den konkreta händelsen.

20 David Fate Nortons presentation av Humes moralteori är strukturerat kring förnuft och känsla, och ett antaget spänningsförhållande mellan dem. Uppsvinget för dygdeetik har inneburit att motsättningen har tonats ner och ifrågasatts under påverkan av förändrade förnufts- och känslobegrepp. Hans slutsatser speglar den tidigare begreppsanvändningen med dess betoning på "moraliska känslor". "Hume argues that our moral sentiments serve as signs of moral fact, and as standards by which morals theories can be judged. (...) Hume's

moral theory is one which in reason, even reason as traditionally understood, is assigned a highly significant supporting role." David Fate Norton, *David Hume Common-Sense Moralist...*, s. 150f.

21 "*Reason* and *sentiment* concur in almost all moral determinations and conclusions." *EPM,* s. 170. "But in many orders of beauty, particulary those of the finer arts, it is requisite to employ much reasoning, in order to feel the proper sentiment; and a false relish may frequently be corrected by argument and reflection.There are just grounds to conclude, that moral beauty partakes much of this latter species, and demands the assistance of our intellectual faculties, in order to give it a suitable influence on human mind." *EPM,* s. 173.

22 "It may be esteemed, perhaps, a superfluous task to prove, that the benevolent or softer affections are estimable; and wherever they appear, engage the approbation and good-will of mankind. The epithets *sociable, good-natured, humane, merciful, grateful, friendly, generous, beneficient,* or their equivalents, are known in all languages, and universally express the highest merit, which *human nature* is capable of attaining." *EPM,* s. 176.

23 "These wherever they appear, seem to transfuse themselves, in a manner, into each beholder, and to call forth, in their own behalf, the same favourable and affectionate sentiments which they exert on all around." *EPM,* s. 178.

24 I *EPM* använder Hume såväl uttrycket "principles of humanity" som "sympathy, se. t.ex s. 226. I *Treatise* används enbart "sympathy". Jag använder begreppen "humanitet" och "sympati" som synonymer, och bortser från de eventuella motiv Hume kan ha haft för att välja det ena utrycket före det andra.

25 *EPM,* s. 228ff, s. 274.

26 *EPM,* s. 219.

27 Humes kommentar har en motsvarighet i *Treatise*, s. xviff, och s. 13. Dessa uttalanden indikerar att Hume saknade ett evolutionistiskt perspektiv på den mänskliga naturen.

28 *EPM,* s. 224.

29 *EPM,* s. 222f.

30 "The notion of morals implies some sentiment common to all mankind, which recommends the same object to general approbation, and makes every man, or most men, agree in the same opinion or decision concerning it." *EPM,* s. 272.

31 David Fate Nortons framställning av Humes moralteori föregås av ett kapitel om Francis Hutcheson, en uppläggning som ofta förekommer i Humelitteraturen. Även i svensk filosofisk miljö rönte moral-senseskolan intresse, vilket dokumenterades av Torgny T. Segerstedt i *Moral-senseskolan och dess inflytande på svensk filosofi*, Gleerups förlag, 1937.

32 Se David Fate Norton *David Hume...*, särskilt kapitel 3 "Hume's Common-Sense Moral Theory", samt Richard B. Sheer, *Church and University in the Scottish Enlightenment...*, kapitel 5. Bland kommunitarianer har likheterna gärna betonats i syfte att markera moral och sympati som centrala mänskliga drag, se Alasdair MacIntyre i *Whose Justice? Which Rationality?...*, särskilt kapitel XIV om Francis Hutcheson.

33 *EPM,* s. 229.

34 För en översikt, se t.ex. David Fate Norton "The Crise Morale" s. 21–54 i *David Hume...*, även V. Hope (red.), *Philosophers of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 1984, samt M. A. Stewart (red.), *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, Oxford University Press, 1990.

35 "All mankind so far resemble the good principle, that, were interest or revenge or envy perverts not our disposition, we are always inclined, from our natural philantrophy, to give the preference to the happiness of society, and consequently to virtue above its opposite. Absolute, unproveked, disinterested malice has never perhaps place in any human breast; (...)." *EPM,* s. 227.

36 "This principle is, that all *benevolence* is mere hypocrisy, friendship a cheat, public spirit a farce, fidelity a snare to procure trust and confidence; and that while all of us, at bottom, pursue only our private interest, we wear these fair disguises, in order to put others off their guard, and expose them the more to our wiles and machinations." *EPM*, appendix II s. 295.

37 *EPM,* s. 296f.

38 "From the apparent usefulness of the social virtues, it has readily been inferred by sceptics, both ancient and modern, that all moral distinctions arise from education, and were, at first, invented, and afterwards encouraged, by the art of politicians, in order to render men tractable, and subdue their natural ferocity and selfishness, which incapacitated them for society." *EPM,* s. 214.

39 "The hypothesis we embrace is plain. It maintains that morality is determined by sentiment. It defines virtue to be *whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation;* and vice the contrary. *EPM,* s. 289. Se också appendix I "Concerning moral sentiments" vilket argumenterar för känslornas betydelse i moraliska sammanhang.

40 "(...) the ancient moralists, the best models, made no material distinction among the different species of mental endowments and defects, but treated all alike under the appellation of virtues and vices, and made them indiscriminately the object of their moral reasonings." *EPM,* s. 318.

41 *EPM,* s. 276.

42 "From instances of popular tumults, seditions, factions, panics, and of all passions, which are shared with a multitude, we may learn the influence of society in exciting and supporting any emotion; while the most ungovernable disorders are raised, we find by that means, from the slightest and most frivolous occasions." *EPM,* s. 275.

43 "No selfishness, and scarce any philosophy, have their force sufficient to support a total coolness and indifference; and he must be more or less than man, who kindles not in the common blaze." *EPM,* s. 275.

44 *EPM,* s. 275.

45 *EPM,* s. 276–284.

46 Få Humeforskare har använt *A Dialogue.* Donald Livingston – som fick mig att uppmärksamma den – använder den för att argumentera för Humes sympatiprincip som nödvändig för att tolka historien, samt kontextens oundgänglighet. Se också John W. Danford, *David Hume and the Problem of Reason* ..., s. 98ff. Jag har inte kunnat finna någon kommentar i sekundärlitteraturen till att *A Dialogue* togs bort i editionerna från cirka 1888. Nu ingår den i tredje upplagan av *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals,* editor P. H. Nidditch, Clarendon Press, 1975. Jag hänvisar till den som *A Dialogue.*

47 "You are too good a scholar not to discover the ironical Socrates and his Athenian club in my last story; and you will certainly observe, that this is exactly copied from Xenophon, with a variation only of the names. And I think I have fairly made it appear, that an Atheni-

an man of merit might be such a one as with us would pass for incestuous, a parricide, an assassin, an ungrateful, perjured traitor, and something else too abominable to be named; not to mention his rusticity and ill-manners." *A Dialogue,* i *EPM,* s. 329.

48 "There are no manners so innocent or reasonable, but may be rendered odious or ridiculous, if measured by a standard, unknown to the persons; especially, if you employ a little art or eloquence, in aggravating some circumstances and extenuating others, as best suits the purpose of your discourse." *A Dialogue,* i *EPM,* s. 330.

49 *A Dialogue,* i *EPM,* s. 330f.

50 Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 222f.

51 "You see then, continued I, that the principles upon which men reason in morals are always the same; though the conclusions which they draw are very often different. (...) It appears, that there never was any quality recommended by any one, as a virtue or moral excellence, but on account of its being *useful,* or *agreeable* to a man *himself,* or to *others*. For what other reason can ever be assigned for praise or approbation?" *A Dialogue,* i *EPM,* s. 335f.

52 Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 231ff.

53 *A Dialogue,* i *EPM,* s. 334.

54 "And indeed, we may observe, that, as the difference between war and peace, is the greatest that arises among nations and public societies, it produces also the greatest variations in moral sentiment, and diversifies the most of our ideas of virtue and personal merit." *A Dialogue* i *EPM,* s. 337. Se även de följande sidorna för fler exempel på dygdernas variation.

55 *EPM,* s. 270.

56 "Of the Study of History" i *Essays,* s. 566f.

57 Denna tolkning av Hume's filosofi finns förutom hos Livingston som ett genomfört tema hos John W. Danford, *David Hume...* Även Annette Baier i *A Progress of Sentiments...*, använder sig av temat men under ett annat begrep: "Philosophy in This Careless Manner".

58 Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 274ff.

59 *Ibid.*, särskilt kapitel 7. Se också Arthur C. Danto, *Narration and knowledge ...*, särskilt kapitel 10 om historiska förklaringar.

60 Livingston, *Hume's philosophy...*, s. 242.

61 Denna tolkning av Hume finns hos S. K. Wertz, "Hume, history, and human nature" (1975) nyutgiven i Donald Livingston & Marie Martin (red.), *Hume as philosopher of society, politics and History,* University of Rochester Press, 1991, s. 77–92. Wertz tillbakavisar därmed också uppfattningen att Hume skulle ha en abstrakt och rationalistisk uppfattning om människans natur som han tillskrevs av bl. a. R. Collingwood.

62 "Of the Standard of Taste" *Essays,* s. 231.

63 "Theories of abstract philosophy, systems of profound theology, have prevailed during one age (...) Their absurdity has been detected: Other theories and systems have supplied their place, which again gave place to their successors: And nothing has been experienced more liable to the revolutions of chance and fashion than these pretended decisions of science. The case is not the same with the beauties of eloquence and poetry. Just expressions of passion and nature are sure, after a little time, to gain public applause, which they maintain for ever." *Essays,* s. 242. " The case is not the same with moral principles, as with speculative opinions of any kind. These are in continual flux and revolution. The son embraces a different system from the father." "Of the Standard of Taste" *Essays,* s. 246.

64 "But notwithstanding all our endeavours to fix a standard of taste, and reconcile the disconcordant apprehensions of men, there still remain to sources of variation, which are not sufficient indeed, to confound all the boundaries of beauty and deformity, but will often serve to produce a difference in the degrees of our approbation and blame. The one is the different humours of particular men; the other, the particular manners and opinions of our age and country. (...) and we seek in vain for a standard by which we can reconcile the contrary sentiments." "Of the Standard of Taste" i *Essays,* s. 243f.

65 Se Livingston, *Hume's philosophy...*, kapitel 8. För en klargörande diskussion om historisk relativism, se Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge...*, kapitel 6. Se också John W. Danford, *David Hume...*, kapitel 6, samt Isaiah Berlin, "Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought" i *The Crooked Timber of Humanity,* Fontana Press, 1991. Bland Humes egna arbeten diskuteras temat i essän "Of the Standard of Taste" i *Essays,* s. 226–249.

66 "We may observe, that every work of art, in order to produce its due effect on the mind, must be surveyed in a certain point of view, and cannot be fully relished by persons, whose situation, real or imaginary, is not conformable to that which is requiered by the performance." "Of the Standard of the Taste" i *Essays,* s. 239.

67 Idén om en "master fiction" eller "master narrative" används inom kulturantropologin. Lynn Hunt använder begreppet och hänvisar till Clifford Geertz. Se Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution,* Methuen & Co. Ltd, 1986, s. 87.

68 "The general opinion of mankind has some authority in all cases; but in this of morals "tis perfectly infallible." *Treatise,* s. 552.

69 "In all compositions of genius, therefore, it is requisite that the writer have some plan or object; (...) As this rule admits of no exception, it follows, that in narrative compositions, the events or actions which the writer relates, must be connected together by some bond or tie: they must be related to each other in the imagination, and form some kind of *unity,* which may bring them under one plan or view, and which may be the object or end of the writer in his first undertaking. (...) This connecting principle, (...) may be very different, according to the different designs of the poet or historian. I *The Philosophical Works of David Hume*, volume IV, Boston and Edinburgh, 1824, s. 24ff. Det borttagna avsnittet innehåller cirka 10 sidor text. Det fanns med i samtliga upplagor fram till den posthuma upplagan 1777, året efter Humes död.

70 Se Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge...*, kap 7, "History and Chronicle". En intressant diskussion om narration finns också i Hayden White, "Interpretation in History" i *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, John Hopkins University, 1978.

71 Livingston, *Hume's philosophy...*, s. 239.

72 Den mest utförliga presentationen av sympati finns i *Treatise,* del 2, s. 316ff och del 3, 477–501, samt s. 574ff. Se även *EHU* och *EPM*, samt *A Dialogue,* i *EPM,* s. 335f.

73 "But where the ideas of morality and decency alter from one age to another, and where vicious manners are described, without being marked with the proper characters of blame and disapprobation; (...) I cannot, nor is it proper I should, enter into such sentiments; and however I may excuse the poet, on account of the manners of his age, I never can relish the composition". "Of the Standard of Taste" i *Essays,* s. 246.

74 Livingston, *Hume's Philosophy...*, s. 245.

75 *Ibid.*, s. 245f.

76 För David Hume som historiker se Nicholas Phillipson, *Hume...*, John W. Danford, *David Hume and the Problem of Reason...*, Livingston, *Hume's Philosophy...* För en diskussion om Hume som toryhistoriker se Ernest C. Mossner, "Was Hume a Tory Historian?" i Livingston & Martin, *Hume as Philosopher of Society...* Observera att Storbritannien trots att dess författning är en av de äldsta i världen inte har en skriven författning i vanlig mening utan den bygger i stället på sedvanerätt och en samling lagar och beslut.

77 "But while money thus flowed into England, we may observe, that, at the same time, and probably from that very cause, arts and industry of all kinds received a mighty encrease; and elegance in every enjoyment of life became better known, and more cultivated among all ranks of people.(...) Unhappily for the king, those very riches, with encreasing knowledge of the age, bred opposite sentiments in his subjects; and begetting a spirit of freedom and independence, disposed them to pay little regard, either to the entreaties or menaces of their sovereign." David Hume, *The History of England,* V, s. 39f.

78 "The whole sovereign power being thus in a manner transferred to the commons, and in the government, without any seeming violence or disorder, being changed, in a moment, from a monarchy almost absolute, to a pure democracy; (...). *Ibid.*, s. 293.

79 "The whole discourse and language of the moderns were polluted with mysterious jargon, and full of the lowest and most vulgar hypocrisy." *Ibid.*, s. 304.

80 Se även *ibid.,* kapitel LII. Denna tolkning finns hos John W. Danford, *David Hume...*, Nicholas Phillipson, *Hume...*, men är mest konsekvent genomförd hos Livingston, *Hume's Philosophy...*

81 "Our conversation began with my admiring the singular good fortune of philosophy, which as it requires entire liberty above all other privileges, and chiefly flourishes from the free opposition of sentiments and argumentation, received its first birth in an age and country of freedom and toleration, and was never cramped, even in its most extravagant principles, by any creeds, confessions, or penal statues. For, except the banishment of Protagoras, and the death of Socrates, which last event proceeded partly from other motives, there are scarcely any instances to be met with, in ancient history, of this bigotted jealousy, with which the present age is so much infested." *EHU,* s. 132.

82 Den mest utförliga diskussionen om filosofins mål och förhållande till det vanliga livet finns i essän "The Sceptic", i *Essays,* s. 159. Här klargör Hume att den sanna filosofin har ett reflekterat och genomtänkt förhållande till det vanliga livet, att det är inte fråga om någon "sunda förnuftet filosofi".

83 Jfr Hayden Whites omdöme: "The principal charge against the Enlighteners is that their militant rationalism short-circuited any impulse to entertain sympathetically and to judge tolerantly the many manifestations of the irrational that they found in the historical record, and especially in the records of the Middle Ages and remote antiquity. The charge is accurate enough as a *description* of the approach of the best historical thinkers of the age in the main line of rationalism – Bayle, Montesquieu, Voltaire, Robertson, Hume and Gibbon (...). HaydenWhite, "The Irrational and the problem of the historical knowledge in the Enlightenment" i *Tropics of Discourse...*, s. 136.

84 Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England,* University of Chicago Press, 1994.

10

1 "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 popular (...). Opinion is of two kinds, to wit, opinion of INTEREST, and opinion of RIGHT. (...) Right is of two kinds, right to POWER and right to PROPERTY". "Of the first principles of government", *Essays,* s. 32f.

2 Standardverket om den klassiska republikanismen som politisk idéströmning i engelsk politik är Zera S. Fink, *The Classical Republicans,* Evanston, 1945. Nästa betydelsefulla studie var Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthmen,* Harvard University Press, 1959. Hennes studie visade att olika grupper av "whigs" upprätthöll traditionen från åren omkring restaurationen 1660 till de amerikanska koloniernas krig med England 1770. John Pocock har byggt vidare på Robbins studier, i *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton University Press, 1975. Förutom den utvidgade idéhistoriska kontexten till renässansens Italien, tillskriver Pocock James Harrington (1611–77) ett stort inflytande på de s.k. "the commonwealthmen" t.ex. Andrew Fletcher, John Trenchard, Thomas Gordon och lord Bolingbroke. De skildras som "neo-harringtonians". Pocock använder också termen "civic humanism".

3 För en presentation av det tidigmoderna frihetsbegreppet, se Quentin Skinner, *Liberty before liberalism,* Cambridge University Press, 1998.

4 Se John Pocock, *The Machiavellian Moment* och *Virtue, Commerce, and History,* Cambridge University Press, 1985. En värdefull diskussion om engelsk politisk idédebatt finns i N. Phillipson & Q. Skinner (red.), *Political Discourse in Early Modern Britain,* Cambridge University Press, 1993, samt Q. Skinner, *Liberty before liberalism...*

5 För en utredning av korruptionsbegreppets historia, se J. Peter Euben, "Corruption", i *Political Innovation and Conceptual Change,* Cambridge University Press, 1989. Se även Quentin Skinners uppsats om statsbegreppets utveckling "The State" i samma volym.

6 För en presentation och diskussion av det republikanska frihetsbegreppet se Quentin Skinner, "The Republican ideal of political liberty" i G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism,* Cambridge University Press, 1990.

7 Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics,* Cambridge University Press, 1975, särskilt kapitel 5.

8 Shelley Burtt i *Virtue Transformed. Political Argument in England 1688–1740,* Cambridge University Press, 1992, menar att *Cato's letter* innehöll en uppmaning till engelska folket att värna om den politiska dygden, men i en moderniserad variant, utan att ställa politiken i motsättning till de personliga intressena. Se särskilt kapitel 8. Burtt diskuterar inte Humes teorier. Det gör däremot John Pocock dock utan att sätta dem i relation till dygdeteorin. Se även Alasdair MacIntyre i *Whose Justice? Which Rationality?,* Duckworth, 1988. Han presenterar Hume som kritiker av den etiska rationalismen, och hävdar att kritiken ledde till social relativism, se s. 311f.

9 Se essän "A character of Sir Robert Walpole", *Essays,* s. 395f.

10 Se John Pocock, *The Machiavellian Moment...,* s. 459. Se även uppsatsen "Virtue, rights and manners", i *Virtue, Commerce and History,* Cambridge University Press, 1985, s. 48f., där han argumenterar för att "virtue was redefined (...) with the aid of a concept of manners".

11 För en presentation av Bolingbroke, se Shelley Burtt, *Virtue Transformed...*, särskilt kapitel 2, "Bolingbroke's politics of virtue", s. 101.

12 Pocock, *The Machiavellian Moment...*, s. 436.

13 *Ibid.*, s. 448.

14 *Ibid.*, s. 423–505.

15 Idén tangeras av Joseph Addison i en serie av 11 artiklar i *The Spectator* 1712 under rubriken "The Pleasures of the Imagination". De olika vetenskaperna diskuteras och ett belysande citat är följande: "But among this Sett of Writers, there are none who more gratifie and enlarge the Imagination, than the Authors of the new Philosophy, whether we consider their Theories of the Earth or Heavens, the Discoveries they have made by Glasses, or any other of their Contemporaries on Nature." s. 38. Artiklarna är utgivna av Institutionen för estetik, Uppsala universitet, 1990.

16 Även naturvetenskapens resultat användes som argument för känslans betydelse. "I have hear supposed that my Reader is acquainted with that great Modern Discovery, which is at present universally acknowledged by all the Enquirers into Natural Philosophy: Namely, that Light and Colours, as apprehended by the Imagination, are only Ideas in the Mind, and not Qualities that have any Existence in Matter." *Ibid.*, s. 16.

17 Förhållandet klassisk medborgerlig dygd och borgerlighetens känslosamhet diskuteras av John Dwyer, *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland,* John Donald Publishers, 1987.

18 *EPM,* s. 198ff.

19 "If we reason *a priori,* anything may appear able to produce anything.(...) It is only experience which teaches us the nature and bounds of cause and effect, and enables us to infer the existence of one object from that of another. Such is the foundation of moral reasoning, which forms the greater part of human knowledge, and is the source of all human action and behaviour." *EHU,* s. 164.

20 "A passionate lover of liberty is apt to think that every part of the government ought to be subordinate to the interests of liberty." "Of the parties of Great Britain", *Essays,* s. 71.

21 "Of Refinement in the Arts", *Essays,* s. 277.

22 "It is an *English* disease and too peculiar to this Nation, not to see their own Interest, and to interrupt their real happiness by Feuds, Discontents, and private Murmurings for Trifles, needless Diversions, and unreasonable heats". Daniel Defoe "Jure Divino: A Satyr in Twelwe Books", 1706, s. xi, 12n. Citerat efter Nicholas Phillipson, "Propriety, property and prudence", i Phillipson & Skinner (red.), *Political Discourse in Early Modern Britain,* Cambridge University Press, 1993, s. 307.

23 Detta avsnitt bygger på Nicholas Phillipson, *ibid.,* s. 302–320.

24 *Ibid.*, 308f.

25 *Ibid.*, 309f.

26 Se M. A. Box, *The Suasive Art of David Hume,* Princeton University Press, 1990, särskilt kapitel 1 och 3.

27 Följande uttalande av deputerade Gregoire i den franska folkförsamlingen 1794 exemplifierar föreställningen att politikens uppgift är att förverkliga människans "sanna natur". "The French people have gone beyond all other peoples; however, the detestable regime whose remnants we are shaking off keeps us still a great distance from nature; there is still an enor-

mous gap between what we are and what we could be. Let us hurry to fill this gap; let us reconstitute human nature by giving it a new stamp." Citerat efter Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Methuen & Co, 1986, s. 2.

28 Phillipson, "Propriety, property and prudence"... i *Political Discourse in Early Modern Britain*, s. 313f, menar att Hume i första hand valde exemplen med egendomens och rättvisans uppkomst för att få den vanliga läsaren att förstå principerna bakom hur konventioner uppstår. Den vedertagna tolkningen betonar att Hume ser egendom som grunden för rättvisa och det civila samhället. Se t.ex Knud Haakonssen, *The Science of a Legislator*...

29 Se "My own Life", *Essays,* s. xxxvi.

30 "Foreword", *Essays,* s. xivff.

31 M. A. Box menar att Alexander Pope och Jonathan Swift kan räknas som arvtagare till den humanistiska renässanskulturen. Han spårar sedan detta arv i Humes filosofiuppfattning. Se M. A. Box, *The Suasive Art of David Hume...*, särskilt s. 33ff.

32 "Morals and criticism are not so properly objects of the understanding as of taste and sentiment. Beauty, whether moral or natural, is felt more properly than perceived". *EHU,* s. 165.

33 "They give a certain elegance of sentiment to which the rest of mankind are strangers. The emotions which they excite are soft and tender. They drow off the mind the hurry of business and interest; cherish reflection; dispose to tranquillity; and produce an agreeable melancholy, which of all dispositions of the mind, is best suited to love and friendship." "Of the Delicacy of Taste and Passion", *Essays,* s. 7.

34 "The spirit of the people must frequently be rouzed, in order to curb the ambitions of the court; and the dread of rouzing 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 the freedom, and every one be animated to its defence. As long, therefore, as the republican part of our government can maintain itself against the monarchial, it will naturally be careful to keep the press open, as of importance to its own preservation." "Of the Liberty of the Press", *Essays,* s. 12f. Dock, i en svårtolkad avslutning talar Hume om det negativa i pressfrihet, priset är en otyglad frihet som karaktäriseras som ett fördärv. *Ibid.,* s. 13.

35 "Let us therefore try, if it be possible, from the foregoing doctrine, to draw a lesson of moderation with regard to the parties, into which our country is at present divided; (...) the zeal of *patriots* is in that case much less requisite than the patience and submission of the *philosophers*." "That Politics may be reduced to a Science", *Essays,* s. 27 och 30.

36 "We are, therefore, to look upon all the vast apparatus of our government, as having ultimately no other object or purpose but the distrubution of justice, (...). Kings and parliaments, fleets and armies, officers of court and revenue, ambassadors, ministers, and privy-counsellors, are all subordinate in their end to this part of administration." "Of the Origin of Government", *Essays,* s. 37.

37 "All men are sensible of the necessity of justice to maintain peace and order; and all men are sensible of the necessity of peace and order for the maintenance of society. Yet, notwithstanding this strong and obvious necessity, such is the frailty or perverseness of our nature! it is impossible to keep men, faithfully and unerringly, in the paths of justice." "Of the Origin of Government", *Essays,* s. 38.

38 "Thus men become aquainted with the *pleasures* of luxury and the *profits* of commerce; and

their *delicacy* and *industry*, being once awakened, carry them on to farther improvements, in every branch of domestic as well as foreign trade". "Of Commerce", *Essays,* s. 264.

39 Detta tema kommer från Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life...,* särskilt kapitel 10 och 11. I en särskild textvolym har han sammanställt de texter av Hume som diskuterar denna problematik. Se Livingston & Warner (red.), *Political Writings*, Hackett Publishing Company, 1994.

40 "The falling of a pebble may, for aught we know, extinguish the sun;" *EHU,* s. 164.

41 *EHU,* appendix IV "Of some verbal disputes", s. 312ff, särskilt s. 318f.

42 Se särskilt "Of Parties in General", "Of Superstition and Enthusiasm", "Of the Original Contract", "Of Passive Obedience", "Of Moral Prejudices", i *Essays.*

43 "Parties from *principle*, especially abstract speculative principle, are known only to modern times, and are, perhaps, the most extraordinary and unaccountable *phaenomen,* that has yet appeared in human affairs." I "Of Parties in General", *Essays,* s. 60.

44 "When a new governement is established, by whatever means, the people are commonly dissatisfied with it, and pay more obedience from fear and necessity, than from any idea of allegiance or of moral obligation." "Of the Original Contract" *Essays*, s. 474.

45 "Time, by degrees, removes all these difficulties, and accustoms the nation to regard, as their lawful or native princes, that family, which, at first, the considered as usurpers, or foreign conquerors. In order to found this opinion, they have no recourse to any notion of voluntary consent or promise, which, they know, never was, in this case either expected or demanded." *Essays*, s. 474f.

46 "If the reason be asked of that obedience, which we are bound to pay to government, I readily answer, *because society could not otherwise subsist:* And this answer is clear and intelligble to all mankind." *Essays*, s. 481.

47 "We shall only observe, before we conclude, that, though an appeal to general opinion may justly (...) in all questions with regard to morals as well as criticism, there is really no other standard, by which any controversy can ever be decided." *Essays*, s. 486.

48 *Treatise,* s. 552, *EHU,* s. 165.

49 "Idea of a Perfect Commonwealth", *Essays,* s. 522–527.

50 "Idea of a Perfect Commonwealth", *Essays,* s. 527.

51 Om den republikanska traditionens frihetsbegrepp i termer av negativ och politisk frihet, se Quentin Skinner, "The Republican ideal of political liberty..."

52 Knut Haakonssen är upphovsmannen till denna tolkning av Humes rättviseteori, se *The Science of a Legislator*, Cambridge University Press, 1981. Samma framställning finns i den av samma författare utgivna *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1996, särskilt sidorna 110–117.

53 Se *EPM,* s. 198ff.

54 Se "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences", *Essays,* s. 117.

55 För Humes syn på folket, se Harvey Chisick, "David Hume and the Common People" i Peter Jones (red.), *'The Science of Man' in the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 1989.

56 "Knowledge in the arts of government naturally begets mildness and moderation, by instructing men in the advantages of humane maxims above rigour and severity, which drive subjects into rebellion, and make the return to submission impracticable, by cutting off all

hopes of pardon. When the tempers of men are softened as well as their knowledge improved, this humanity appears still more conspicuous, and is the chief characteristic which distinguishes a civilized age from times of barbarity and ignorance. Factions are then less inveterate, revolutions less tragical, authority less severe, and seditions less frequent." "Of refinements in the arts", *Essays*, s. 273f.

II

1 Montesquieus maktfördelningslära fick sin första praktik i den amerikanska konstitutionen och har sedan dess betraktats som den klassiska maktfördelningsteorin. Se t.ex. Anne M. Cohler, *Montesquieu's Comparative Politics and the Spirit of American Constitutionalism,* Kansas University Press, 1988. Emile Durkheim diskuterar Montesquieus bidrag till sociologin i en uppsats från 1912 som är översatt och omtryckt i volymen *Montesquieu and Rousseau. Forerunners of Sociology,* The University of Michigan Press, 1960. Perspektivet utvecklades av Raymond Aron i *Main Currents in Sociological Thought,* Basic Books, 1965. En allmän introduktion till Montesquieu är Judith N. Shklar, *Montesquieu,* Oxford University Press, 1989.

2 Standardutgåvan av Montesquieus verk är *Oeuvres complètes de Montesquieu,* editor Roger Caillois, Bibliotheque de la Pléiade, Gallimard, 1949–55. Översättningarna är gjorde från denna. Det finns en engelsk nyöversättning direkt från 1758 års upplaga av *De l'Esprit des lois.* Se Montequieu, *The Spirit of the Laws,* translated and edited by Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, Harold Samuel Stone, Cambridge University Press, 1989. Hänvisningarna anger bok och kapitel för att underlätta användningen av valfria utgåva. Även för *Lettres persanes* har jag använt *Oeuvres complètes de Montesquieu.* Hänvisningarna anger brev. På svenska finns ett urval från *De l'Esprit des lois,* utgivna av Stig Strömholm, *Om lagarnas anda,* Ratio, 1990. *Persiska brev* utgavs på svenska 1915 och samma utgåva (i en delvis moderniserad språklig form) publicerades i Forumbiblioteket 1978. Denna upplaga har bristande kvaliteter. Ratios utgåva av *De l'Esprit des lois* saknar ett flertal av de centrala böckerna. Översättningarna gjorda direkt från det franska originalet. Jag har haft god hjälp av Dagmar Lagerbergs översättning i "Om lagarnas anda, Ratio, 1990. När denna har använts i sin helhet anges det svenska originalet med sidhänvisning.

3 Det framgår av bibliografin i *Oeuvres Complètes* I, s. xli. En kommenterad och användbar bibliografi finns i Cohler, Millers och Stones ovan nämnda edition. Här omnämns Thomas L. Pangles användbara arbete, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws,* The University of Chicago Press, 1973. Montesquieu framställs som en av liberalismens "founding fathers" samt placeras i en naturrättslig intellektuell kontext. Ett arbete som går längre i kontextuell ansats och är betydligt djärvare i sin tolkning är Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism. Women and Revolution in Montesquieu's Persian Letters,* Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1995. Även om Schaubs arbete till största delen handlar om *Lettres persanes* har tolkningen betydelse för *De l'Esprit des lois.* Framställningen av Montesquieus *Lettres persanes* bygger på Schaub, men syftet är ett annat; nämligen att skildra Montesquieus historiska uppgörelse med den klassiska republikanska idétraditionen.

4 J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton University Press, 1975, s. 489.

5 En användbar antologi för den förrevolutionära perioden är *The Political Culture of the Old*

Regime, som är volym 1 i serien *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, editor Keith Baker, University of Chicago, Pergamon Press, 1987. Montesquieu nämns bara sju gånger i den femhundrasidiga volymen.

6 Robert Shackleton, *Montesquieu, A Critical Biography.* Oxford University Press, 1961, s. 5ff. Denna biografi betraktas trots sin ålder fortfarande som ett standardverk över Montesquieu, en omdöme som avspeglar forskningsläget.

7 Henri Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, La Haye, 1727. Jag har inte haft tillgång till verket.

8 Shackleton, *Montesquieu, A Critical Biography* ..., s. 22.

9 *De l'Esprit des lois* 14:2.

10 *Lettres persanes,* 161.

11 "Jag har fattat mitt beslut. Alla olyckor komme att försvinna. Jag tänker straffa. Jag känner redan en hemlig glädje. Min och din själ kommer att lugnas. Vi ska utrota brottet och oskulden komme att bli chockad." *Lettres persanes,* 160.

12 *Lettres persanes,* 9.

13 Se Lynn Hunt, *The Family Romance of the French Revolution,* Routledge, 1992.

14 Se Shackleton, *Montesquieu* ..., kapitel 1 för denna uppfattning.

15 *Ibid.,* s. 90–116.

16 Standardverket är fortfarande F. T. H. Fletcher, *Montesquieu and English Politics 1750–1800*, Edward Arnold & Co, 1939. Värdefull är också C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Basil Blackwell, 1963.

17 Se John Pocock, *The Machiavellian Moment* ..., särskilt kapitel 14.

18 Se "Montesquieu, Bolingbroke, and the separation of powers." I Robert Shackleton, *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, The Alden Press, 1988.

19 Thomas L. Pangle är representativ för denna uppfattning. Han har bara två korta citat från *Lettres persanes,* se *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* ..., s. 214 och 287.

20 Från att ha varit ett begränsat perspektiv inom feministisk forskning har 1990-talet inneburit att förbindelsen mellan politik och sexualitet blivit ett accepterat perspektiv inom historieforskningen. George Mosse var en av pionjärerna med, *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe,* The University of Wisconsin Press, 1985. Den amerikanska historikern Lynn Hunt har gett ut flera arbeten som bygger på en politisering av sexualiteten. Se t.ex *Eroticism and the Body Politic.* The John Hopkins University press, 1991, och *The Invention of Pornography. Obscenity and the Origins of Modernity, 1500–1800*, Zone Books/MIT Press, 1996. Litteraturvetenskapen har varit en inspirationskälla. Se t.ex. litteraturvetaren Dena Goodman,*Criticism in Action. Enlightenment Experiments in Political Writing,* Cornell University Press, 1989. I denna volym analyseras Montesquieu, Rousseau och Diderot som kreatörer av en ny kritisk offentlighet.

21 *Lettres persanes,* 62.

22 För en presentation av den antika republikanska traditionen, se J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* ..., särskilt kapitel 2, för en framställning med direkt anknytning till Montesquieu se Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* ..., särskilt kapitel 4.

23 Se David Miller (red.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*, Basil Blackwell, 1991, under uppslagsordet "despotism" s. 119ff. Se också Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism*..., s. 20ff.

24 Även Machiavelli tonar ner skillnaderna i moraliska kvalitéer mellan fursten och tyrannen.
25 "In summe, the Rights and Consequences of both *Paternall* and *Despoticall* Dominion, are the very same with those of a Soveraign by Institution; (...) For the Soveraign is absolute over both alike; or else there is no Soveraignty at all; and so every man may Lawfully protect himselfe, if he can, with his own sword, which is the condition of war." Thomas Hobbes, *Leviathan,* s. 142.
26 "I detta tillstånd känner var och en sig underlägsen; näppeligen känner någon sig jämlik. Man skulle alltså inte försöka angripa varandra, och freden vore den första naturlagen. Det primära begär till att underkuva varandra som Hobbes tillskriver människorna är inte rimligt." *Om lagarnas anda,* 1:2, s. 46.
27 Montesquieus analys påverkade nästa stora franska tänkare. Rousseaus begrepp "amour propre" bygger på samma idé.
28 Machiavelli, *Fursten,* Natur & Kultur, 1987, särskilt kapitel 15.
29 Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 28f.
30 Detta synsätt, att strukturer eller institutioner ger en social form till redan existerande fenomen emanerar från Michel Foucault och har uttryckts av Giles Deleuze på följande sätt "(...) Könet för den sexuella institutionen", dvs. att könet är en historisk kategori som organiserar den sexualiteten. Se Deleuze, *Foucault,* Symposion, 1990, s. 117.
31 *Lettres persanes,* 130.
32 *Ibid.*
33 Tolkningen av denna "une chaine secrète" illustrerar forskningens tidsbundenhet. R.L. Frautschi,"The Would-be Invisible Chain in Les Lettres persanes" i *The French Review,* volym 40, 1966–67, s. 604–612 polemiserar mot tidigare psykologiska och litterära tolkningar som hon vill ersätta med att utgå från personkaraktärernas "attitudinal chain" som skapar en narrativ enhet. Knappt sju år senare föreslår Mary M. Crumpacker att den vetenskapliga metoden utgör den dolda förenade kedjan. "Is there any philosophical discipline that might be viewed as separate from the moral, social, and political ones and still be connected with them in some way? I believe that there is and that the answer is found in the scientific method as it was understood by Montesquieu." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* volym 102 (1973), s. 121–142.
34 Se Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism...,* s. 37ff. Dock, Schaub svarar inte ett entydigt ja på att dygden utgör det förenande perspektivet.
35 Se Dena Goodman, *Criticism in Action...,* s. 27 för denna iakttagelse.
36 "Rica och jag är kanske de första perser som har lämnat vårt land av kärlek till kunskapen, och övergett behaget av ett stillsamt liv för det mödosamma sökandet efter visdom. (...) vi har inte tänkt att vårt vetande ska begränsas och att vi enbart skulle se Österns ljus." *Lettres persanes,* 1.
37 *Lettres persanes,* 9.
38 *Lettres persanes,* 4.
39 "Det är omöjligt att leva på detta sätt med elden strömmande i mina ådror. (...) Hur förbannad är inte en kvinna genom sin våldsamma begär, när hon är berövad den ende man som kan tillfredsställa dem, när hon lämnad åt sig själv utan något som skingrar åtrån, utan ständigt måste leva under en uppjagad och otillfredställd lidelse (...) en oanvändbar utsmyckning i seraljen, bevakad för sin ära, men inte för sin makes lycka." *Lettres persanes,* 7.

40 Se t.ex Zashis brev till Usbek, *Lettres persanes,* 3.
41 *Lettres persanes,* 20.
42 *Lettres persanes,* 147, 149, 151, 152, 159, och 160.
43 *Lettres persanes,* 156, 157, och 158.
44 *Lettres persanes,* 3, 53, och 62.
45 "Fasa, mörker och förfäran råder i seraljen som behärskas av fasansfull klagan, den är varje ögonblick utsatt för den ursinniga vreden av en tiger. [Chefseunucken]. Han har torterat två vita eunucker vars enda skuld bestod i att de bekände sin oskuld (...) Zashi och Zelis har förödmjukats i sina rum i skydd av natten, han var inte rädd för att begå illdådet att slå dem med sina föraktiliga händer." *Lettres persanes,* 156. Se även 157 och 158.
46 *Lettres persanes,* 158.
47 Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 39.
48 *Lettres persanes,* 10.
49 *Lettres persanes,* 38, 94, och 95.
50 *Lettres persanes,* 139.
51 *Lettres persanes,* 141. Se även Schaub, *Erotic Liberalism*..., s. 92ff.
52 "(...) dygdiga kvinnor ska komma till en njutningarnas hus, där de kommer att berusas i floder av vällust, tillsammans med härliga män som tjänar dem. Varje kvinna vill ha en seralj att hålla dem i, och enucker, ännu trognare än våra att vakta dem." *Lettres persanes,* 141.
53 Diana J. Schaub uppmärksammar Montesquieus definition av despotins idé i *De l'Esprit des lois* som lyder enligt följande: "När vildarna i Louisiana vill ha frukt, hugger de trädet i rot och plockar frukten. Se där den despotiska styrelsen." *Om lagarna anda 5.*13, s. 93. Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 97.
54 *Lettres persanes,* 28.
55 Diana J. Schaub har en annan tolkning och menar att aktrisens önskan om att flytta till Persien speglar att även kvinnor i ett fritt land kan ha ett ofritt tänkande. Se Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 113.
56 *Lettres persanes,* 51.
57 *Ibid.*, s.112.
58 *Lettres persanes,* 28, 30, 52 och 59.
59 "(...) Emellertid, säger de, skulle vi bli olyckliga som äkta man, kan vi alltid kompensera det som älskare. I fall en man med rätta beklagar sig över att hans hustru är otrogen, måste det bara finnas tre människor på jorden, de blir jämställda om det finns fyra." *Lettres persanes,* 38. Se även brev 55 som framställer det franska äktenskapet som en inrättning som uppmuntrar amorösa förbindelser, även utanför äktenskapet.
60 *Lettres persanes,* 38.
61 *Lettres persanes,* 63.
62 *Lettres persanes,* 99.
63 *Lettres persanes,* 104.
64 *Lettres persanes,* 106.
65 Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph,* Princeton University Press, 1977, ger en idéhistorisk översikt av känslornas offentliga roll under 1700-talet.
66 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees,* (1723) Penguin Books, 1970. Se särskilt Philip Harth "Introduction" och essän "A search into the Nature of Society".

67 Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 122.
68 David Hume skriver en essä med samma tema "Of the Populousness of Ancient Nations". Se *Essays* s. 337
69 *Lettres persanes,* 112–122.
70 *Lettres persanes,* 114.
71 *Lettres persanes,* 116.
72 *Ibid.*
73 Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 20.
74 *Lettres persanes,* 107.
75 Likheten är påtaglig med Humes essä "Of the Delicacy of Taste and Passion". Humes poäng ligger i att vi skapar mental ordning med känslan, intensiteten i upplevelsen är den avgörande skillnaden mellan idéer och känslor. Att utveckla känslorna innebär samtidigt ett kultiverande av tänkandet. *Essays,* s. 3.

12

1 Se Robert Shackletons biografi, *Montesquieu ...,* kapitel XVII. Se också Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* ..., s. 11ff.
2 Se Dena Goodman, *Criticism in Action. Enlightenment experiments in political writing.* Cornell University Press, 1989, s. 2ff. Se också av samma författare, *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment,* Cornell University Press, 1994.
3 "Jag skulle anse mig för den lyckligaste bland dödliga om jag kunde få människor att befria sig från sina fördomar. Det som jag kallar fördomar är inte det som gör att man är okunnig om vissa ting utan det som gör att man är okunnig om sig själv." Montesquieu, *Om lagarnas anda,* Ratio, 1990, s. 42.
4 Den franske sociologen Emile Durkheim, inledde en tradition att tolka Montesquieu som en av de första sociologerna, i stället för politisk tänkare. Se Emile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau. Forruners of Sociology,* (1918) The University of Michigan Press, 1960. Denna uppfattning företräds också av Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought,* Penguin Book, 1967.
5 Shackleton, *Montesquieu* ..., kapitel XVII diskuterar kortfattat det franska mottagandet. Fletchers är utförlig, och inriktad på det brittiska mottagandet. Se Fletcher, *Montesquieu and English Politics....*
6 Ett exempel är Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism,* som inte använder *Lettres persanes.* För en diskussion om filosofi och historia, se R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner (red.), *Philosophy in History,* Cambridge University Press, 1984. För en belysande diskussion om "history of political theory" i förhållande till övrig idéhistoria, se James Tully, "The pen is a mighty sword" i James Tully (red.), *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics,* Polity Press, 1988.
7 Den citeras av Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* ..., s. 11ff. Kommentaren har släpat med i idéhistorisk sekundärlitteratur. Den återges av Raymond Aron, *Main Currents* ..., s. 18 som översatts till svenska och därigenom funnit sin väg in i svensk litteratur.
8 Se t.ex. Judith Shklar, "Montesquieu and the new republicanism", i *Machiavelli and Repu-*

blicanism, red. G. Bock, Q. Skinner & M. Viroli, Cambridge University Press, 1990. Se också Anne M. Cohlers förord s. xxiv i *The Spirit of the Laws,* Cambridge University Press, 1989. Samma författare har publicerat *Montesquieu's Comparative Politics and the Spirit of American Constitutionalism*, Kansas University Press, 1988.

9 Slutsatsen uttrycks klart i *Om lagarnas anda*, 26:23.

10 "Ju mer väldet utvidgas, desto mer förstoras seraljen, och desto mer berusas följaktligen fursten av nöjen. Ju fler folk fursten i dessa stater alltså har att styra, desto mindre tänker han på styrelsen; ju tyngre ärendena är, desto mindre överväger man dem." *Om lagarnas anda*, 2:5, s. 61.

11 *De l'Esprit des lois,* 5:14.

12 "Det fordras inte mycket rättskaffenhet för att en monarkisk eller despotisk styrelse skall vidmakthållas eller bestå. Lagarnas kraft i den ena, furstens alltid lyfta arm i den andra, avgör eller behärskar allt. Men i en folkstyrd stat fordras ytterligare en drivfjäder, som är DYGDEN. (...) där den som låter verkställa lagarna känner att han själv underordnad dem och skall bära deras tyngd." *Om lagarnas anda,* 3:3, s. 63.

13 *De l'Esprit des lois,* 4:2.

14 "Det är inte *ärelystnaden* som är de despotiska staternas princip. Eftersom alla människor där är lika, kan ingen ha företräde framför andra; eftersom alla människor är slavar, kan ingen vara mer värd än ingenting. (...) Hur skulle ärelystnaden kunna uthärdas hos despoten? Ärelystnaden yvs över att vara likgiltig för livet, och despotens enda styrka beror av att han har makt att beröva livet." *Om lagarnas anda,* 3:8, s 69.

15 *De l'Esprit des lois,* 2:5, 3:10.

16 "Lycurgus, blandade brott med en anda av rättvisa, det hårdaste slaveri med extrem frihet, de mest depraverade känslor med största måttlighet, och åstadkom stabilitet till sin stad (...). man hade naturliga känslor men var varken barn, make eller fader, begränsningen i sig var borttagen från kyskheten." *De l'Esprit des lois,* 4:6.

17 "Det är på samma sätt med enkelheten. För att älska den måste man njuta av den. Det är ingalunda de som fördärvats av njutningar som kommer att älska det enkla livet (...)." *Om lagarnas anda,* 5:4, s 76.

18 "(...) politisk dygd är en förnekelse av sig själv, vilket alltid är mycket smärtsamt." *De l'Esprit des lois,* 4:5.

19 "Man måste betrakta grekerna som ett samhälle bestående av atleter och krigare. Följaktligen, dessa övningar som var lämpade för att göra folk hårda och vilda, behövdes dämpas av andra som mildrade sederna. Musik som når anden genom kroppens organ var lämpad för det. (...) Men, varför ska musik föredras? Av alla sinnesnjutningar korrumperar ingen själen mindre. Vi rodnar när vi läser hos Plutarchos, att thebanerna i syfte att mildra ungdomens vanor, införde med lagens hjälp en kärlek som borde vara förbjuden i alla nationer." *De l'Esprit des lois,* 4:8.

20 Diana J. Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 141.

21 Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* ..., s. 65.

22 *De l'Esprit des lois,* 7:9.

23 "I Grekland fanns två slags republiker: somliga var militära som Sparta, andra drev handel som Aten." *Om lagarnas anda,* 5:6, s 81.

24 *De l'Esprit des lois,* 21:7.

25 "Handelns naturliga effekt är att leda till fred. Två nationer som driver handel med varandra gör sig ömsesidigt beroende. Om den ena har ett intresse av att köpa, har den andra intresse av att sälja, och alla förbindelser är grundade på ömsesidiga behov." *Om lagarnas anda,* 20:2, s. 223.

26 *De l'Esprit des lois,* 11:6.

27 "Följdaktligen, demokratin ska undvika två överdrifter: andan av ojämlikhet vilken leder till aristokrati eller envälde, och andan av extrem jämlikhet vilket leder till despotism utövad av en enväldig härskare (...)." *De l'Esprit des lois,* 8:2.

28 *De l'Esprit des lois,* 8:21.

29 För en presentation av denna tradition, se Quentin Skinner, "The republican ideal of political liberty" och "Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas" i G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism....* En utförligare presentation finns i nyutkommen bok av Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism,* Cambridge University press, 1998.

30 "Det är lätt att se hur denna tillgivenhet för självstyre uppkom, för erfarenheten visar att städer aldrig varken har expanderat i välstånd eller i makt, om de inte varit oberoende." Machiavelli, *The Discourses...,* II:2, s. 275.

31 Machiavelli, *The Discourses...,* 1.53, s. 238ff.

32 "Alla politiska skribenter har pekat ut, och historien rymmer många exempel som visar att i konstitutionen och lagstiftandet för en stat måste det tas för givet att alla människor är onda och att de alltid kommer att ge utrymme för sin ondska när tillfälle erbjuds. (...) Detta bekräftar vad som har sagts ovan, nämligen att människan aldrig gör något gott om inte nödvändigheten tvingar dem, men när de är fria att välja och kan göra som de vill, uppstår förvirring och upplopp överallt. Sålunda är det sagt att hunger och fattigdom gör människan flitig och lagarna gör dem goda." Machiavelli, *The Discourses...,* 1:3, s.111f.

33 Se Machiavelli, *The Discourses...,* särskilt bok 1.

34 "Frihet är rätten att göra allt vad lagarna tillåter; och om en medborgare kunde göra det som de förbjuder, skulle han inte längre ha någon frihet, eftersom de andra på alldeles samma sätt skulle ha denna befogenhet. (...) Den politiska friheten är hos en medborgare detta sinneslugn som kommer av vars och ens övertygelse om sin säkerhet; och för att man ska ha denna frihet, måste styrelsen vara sådan att ingen medborgare fruktar en annan medborgare." *Om lagarnas anda,* 11.3, s 109 samt 11:6, s. 111.

35 "Det ankommer på lagstiftaren att följa nationens anda, när denna inte strider mot styrelsens principer; ty vi åstadkommer inget bättre än det vi gör när vi tillåts vara fria och följa vår naturliga egenart." *Om lagarnas anda,* 19:5, s 196.

36 Se *Om lagarnas anda,* 16, s. 144."Hur lagarna om slaveriet i familjen förhåller sig till klimatets beskaffenhet", som handlar om kvinnans slavlika ställning i despotier. I bokens första kapitel anger Montesquieu att det handlar om kvinnans slaveri i hushållet, inte om slaveri i allmänhet.

37 "Låt oss för ett ögonblick anta att våra kvinnors lättsinne och indiskretioner, deras tycken och misstycken, deras stora och små passioner, fann sig förflyttade till en styrelse i Orienten, med den livlighet och den frihet de har hos oss: vilken familjefar skulle för ett ögonblick vara lugn? Överallt misstänkt folk, överallt fiender; staten skulle vackla, och man skulle se strömmar av blod flyta." *Om lagarnas anda,* 16:9, s. 151.

38 "Kvinnorna är vanligtvis inlåsta och har ingen ton att ange. I andra länder, där de vistas bland männen, åstadkommer deras lust att behaga och männens önskan att också behaga dem, beständiga förändringar av vanorna. De båda könen skämmer bort varandra, (...)." *Om lagarnas anda,* 19:12, s 200.

39 (...) bruken från Orienten hade intagit de europeiska brukens plats. Förste eunucken hos kejsarinnan, hustru till Justinianus II, hotade tukta henne, säger historien, på samma sätt som man straffar barn i skolorna." *Om lagarnas anda,* 19:26, s 212.

40 *De l'Esprit des lois,* 5:22.

41 *Lettres Persanes,* 78. Se även Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 126.

42 "Jag har inte sagt detta för att förringa något av det oändliga avstånd som råder mellan last och dygd. Gud förbjude! Jag har bara velat låta förstå att alla politiska laster inte är moraliska laster, och att alla moraliska laster inte är politiska laster. Och detta bör man inte vara okunnig om när man stiftar lagar i strid med den allmänna andan." *Om lagarnas anda,* 19:1, s. 200. Se också författarens "Företal" som infördes i den andra upplagan 1757.

43 Se Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism...,* kapitel 9, särskilt sidorna 271–281.

44 Montesquieu skriver det berömda citatet med versaler: "FOLKETS VÄLFÄRD ÄR DEN HÖGSTA LAGEN." *De l'Esprit des lois,* 26:23.

45 Se Isaiah Berlins klassiska essä, "Two Concepts of Liberty", i *Four Essays on Liberty,* Oxford University Press, 1969.

46 *Leviathan...,* II, kapitel 21.

47 Se Quentin Skinner, "The Republican Ideal of Political Liberty" i Bock, Skinner,Viroli (red.), *Machiavelli and Republicanism...,* s. 302.

48 "Ju mer kommunikation folk har med varandra, desto lättare ändrar de vanor, därför att att var och en så mycket mer blir föremål för andras blickar; man ser bättre individernas särdrag. Det klimat som gör att ett folk tycker om att kommunicera, gör också att det tycker om att förändras. *De l'Esprit des lois,* 19:8.

49 *De l'Esprit des lois,* 1:2

50 *De l'Esprit des lois,* 26:3.

51 "Eftersom alla passioner är fria, framträder hatet, avundsjukan, svartsjukan, ivern att bli rik, och att utmärka sig i all sin vidd; och om detta förhöll sig på annat sätt, skulle staten te sig som en av sjukdom slagen människa, som inte har några passioner därför hon inte har några krafter." *Om lagarnas anda,* 19:27, s.213.

52 *De l'Esprit des lois,* 20. Både Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism* ..., s. 200 och Schaub, *Erotic Liberalism* ..., s. 144 använder exemplet.

53 De övriga avsnitt i *De l'Esprit des lois* som inleds med litterära allusioner är genomgående hämtade från poeter och konstnärer, vilket indikerar att Montesquieu ser som sin uppgift att stimulera till njutning och handling, inte filosofisk kontemplation. Se Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism...,* s. 230f och s. 235.

54 *De l'Esprit des lois,* 21:21.

55 "Andra nationer har låtit handelsintressena vika för politiska intressen; denna [England] har allltid låtit sina politiska intressen vika för sina handelsintressen. Det är det folk i världen som bäst förstått att samtidigt dra fördel av dessa tre stora ting: religionen, handeln och friheten." *Om lagarnas anda,* 20:7, s 227.

56 *De l'Esprit des lois*, 20:14.
57 *De l'Esprit des lois*, 21:22.
58 "Styrelsens hårdhet kan gå så långt som till att förvrida de naturliga känslorna med hjälp av dessa känslor själv. Lät sig inte kvinnorna i Amerika aborteras, för att deras barn inte skulle få så grymma herrar?" *Om lagarnas anda*, s. 286.
59 *De l'Esprit des lois*, 25:13.
60 *De l'Esprit des lois*, 21:20.
61 "Handelns historia är historien om folkens kommunikation." *De l'Esprit des lois* 21:5.

Epilog

1 Detta förnuftsbegrepp återkommer inom kognitiv vetenskap. Känslorna tillskrivs en betydelsefull roll i t.ex beslutsfattande, för att avgöra när argumentationen är uttömd. Se t.ex. Antonio R. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, Putnam, 1994.
2 Den aristoteliska traditionen rymde olika förhållningsätt till frågan om en naturlig ordning. Quentin Skinner visar att Machiavelli inte uttrycker någon aristotelisk ontologi i sin politiska filosofi, se Bock et al. *Machiavelli and Republicanism* ..., s. 306 för ett gott liv. Se även Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*..., särskilt kapitel 8.
3 Denna uppfattning om religionens påverkan på vetenskaperna finns inte företrädd i aktuell forskning, utan naturvetenskapens inflytande betonas. Se t.ex. filosofen Leo Strauss, "An Epilogue" i *An Introduction to Political Philosophy,* Wayne State University Press, 1989, s. 129. I den uppmärksammade *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, The University of Chicago Press, 1990, driver Stephen Toulmin motsvarande historieskrivning, att de humanistiska vetenskaperna påverkats av naturvetenskaperna sedan 1600-talet.
4 Se Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy,* Cambridge University Press, 1986, särskilt kapitel 10 och 12.
5 Barbara J. Shapiro, *Probability and Certainty in Seventeenth Century England*, Princeton University Press, 1983, s. 36f. Se även Steven Shapin & Simon Schaffer, *Leviathan and the Airpump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life,* Princeton University Press, 1985, samt Steven Shapin, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England,* Chicago University Press, 1994.
6 Quentin Skinner visar i *Reason and Rhetoric in the Philosopy of Hobbes*, Cambridge University Press, 1996, att Hobbes ändrade sig från att ha helt avvisat den klassiska retoriken till att se den som ett nödvändigt hjälpmedel för politiken, eftersom vetenskapen bara var en "liten makt", se s. 427.
7 *Ibid.*, s. 436.
8 Se Isaiah Berlin i "Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought", i *The Crooked Timber of Humanity*, Fontana Press, 1991.
9 För en lättillgänglig introduktion till 1900-talets filosofiska diskussion om den historiska tolkningsproblematiken, se Georgia Warnke: *Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik, tradition och förnuft*, Daidalos, 1995.
10 Se Isaiah Berlin, "Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought", i *The Crooked Timber of Humanity...*, s. 83 och John Gray, *Post-Liberalism. Studies in Political Thought*, Routledge, 1993, s. 305.

11 Resonemanget bygger på Berlin, "Alleged Relativism in Eighteenth-Century European Thought", i *The Crooked Timber of Humanity...*, och Gray, *Post-Liberalism...*

12 Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics...*, s. 136f, Charles Taylor, *Sources of the Self...*

13 Ricard Tuck, "Rights and Pluralism" i James Tully (red.), *Philosophy in an age of pluralism....*

14 John Gray *Post-Liberalism....*

15 Den tyske statsteoretikern Carl Schmitt hävdade att kontraktsöverenskommelsen med individerna var en brist i Hobbes teori och föreslog att en suverän statsmakt istället ska sluta kontrakt med kollektivet. Därmed är staten allt och en civil frihet saknas. Se Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, The University of Chicago Press, (1932), 1996.

16 För en översikt av denna diskussion se t.ex. James Schmidt (red.), *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, University of California Press, 1996. Upplysningsproblematiken är också utgångspunkten för Sven-Eric Liedman, *I skuggan av framtiden,* Bonnier Alba, 1997.

17 Se John Gray, "What is dead and what is living in liberalism" i *Post-Liberalism ...*

18 *Ibid.*, s. 318.

19 Emil Uddhammar (red.), *Civilisationernas kamp. Samuel Huntington, John Gray, Mancur Olsson,* Timbro Tendens, 1993.

20 *Ibid.*, s. 37.

21 *Ibid.*, s. 38.

22 Adam B. Seligman, *The Problem of Trust,* Princeton University Press, 1992, argumenterar för att förtroende (trust) är knutet till en individualism som uppkom med den moderna tiden och är hotad i den postmoderna världen. Medlemsskap i gäng, klaner och olika allianser mellan grupper ersätter förtroende mellan individer. I det perspektivet kan John Rawls framställning av politik i huvudsakligen i moraliska och individualistiska termer betraktas som ett av den moderna liberalismens sista epos. Se John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1993.

23 Se Geoffrey H. Hartman, *The Fateful Question of Culture,* Columbia University Press, 1997, som diskuterar olika betydelser av kulturen och dess framtid i en frakturerad postmodern värld.

24 En lättillgänglig sammanfattning av den amerikanska filosofins utveckling under senare tid finns i Giovanna Borradori, *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre och Rorty,* The University of Chicago Press, 1994.

25 Inom moralfilosofin har Alasdair MacIntyres, Martha C. Nussbaums och Bernhard Williams arbeten stimulerat intresset för aristotelisk filosofi.

Litteratur

Addison, Joseph, *The Freeholder.* (1715/16) Edited by James Leheny, Oxford: Clarendon Press, 1979.

—, "The Pleasures of the Imagination", i *The Spectator.* (1712) Uppsala: Skrifter utgivna vid Institutionen för estetik, nr 12, Uppsala universitet, 1990.

Albury, W. R., "Halley's Ode on Newton's Principia", i *Journal of the History of Ideas,* volume 39, 1978.

Aquino, Thomas, *On Law, Morality, and Politics.* (ca 1250) Edited by William P. Baumgarth and Richard J. Regan, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

Árdal, Pall S., *Passion and Value in Hume's Treatise.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966.

Aristoteles, *The Complete Works of Aristotle.* Two Volumes. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Aron, Raymond, *Main Currents in Sociological Thought.* New York: Basic Books, 1965.

Audi, Robert, (red.) *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ayer, M. R., "The Foundations of Knowledge and the Logic of Substance: The Structure of Locke's General Philosophy", i Rogers, G. A. J., (red.) *Locke's Philosophy. Content and Context.* Oxford: Clarendon Press, 1994.

Baier, Annette C., *A Progress of Sentiments.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991.

Baker, Keith, (red.) "The Political Culture of the old Regime", Volume 1, i *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture.* Oxford: Pergamon Press, 1987.

Baron, Hans, *In Search of Florentine Civic Humanism.* Volume I and II, Princeton: Princeton University Press, 1988.

Becker, Charlotte B. & Lawrence C., (red.) *A History of Western Ethics.* Garland Publishing Company, 1992.

Berlin, Isaiah, *The Crooked Timber of Humanity.* New York: Fontana Press, 1991.

—, *Four Esssays on Liberty.* Oxford: Oxford University Press, 1969.

Bock, G., Skinner, Q. & Viroli, M., (red.) *Machiavelli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Bodin, Jean, *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime.* (1593) Princeton: Princeton University Press, 1990.

—, *Method for the Easy Comprehension of History.* (1566) New York: Columbia University Press, 1945.

—, *Oeuvres Philosophique.* Tome V, 3. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

—, *On Sovereignty. Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth.* (1576) Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

—, *The Six Bookes of a Commonweale.* (1606) Reprinted with apparatus by Kenneth D. McRae, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1962.

Borradori, Giovanna, *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Box, M. A., *The Suasive Art of David Hume.* Princeton: Princeton University Press, 1990.

Brandt, Reinhard, (red.) *John Locke Symposium Wolfensbüttel 1979.* Berlin: de Gruyter, 1981.

Burke, Peter, (red.) *New Perspectives on Historical Writing.* Cambridge: Polity Press, 1991.

—, *Popular Culture in Early Modern Europe.* Cambridge: Polity Press, 1978.

—, "Tacitism, scepticism, and reason of the state", i Burns, J. H., (red.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Burnham, Frederic, B., "The More-Vaughan Controversy: The Revolt against Philosophical Enthusiasm" i *Journal of the History of Ideas,* volume 35, 1974.

Burns, J. H., (red.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Burtt, Shelley, *Virtue Transformed. Political Argument in England 1688-1740.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Butler, R. J., "Hume's Impressions" i Vesey, Godfrey, (red.) *Impressions of Empiricism.* London/Basingstoke: Macmillan, 1976.

Casey, John, *Pagan Virtue. An Essay in Ethics.* Oxford: Clarendon Press, 1990.

Chapell, Vere, (red.) *The Cambridge Companion to Locke.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Chisick, Harvey; "David Hume and the Common People", i Jones, Peter, (red.) *'The Science of Man' in the Scottish Enlightenment.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.

Cicero, *On Duties.* (44 f.Kr.) Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Cipolla, Carlo M., *The Fontana Economic History of Europe. The Sixteenth and Seventeenth Century.* London: Fontana Books, 1974.

Cohler, Anne M., *Montesquieu's Comperative Politics and the Spirit of American Constitutionalism.* Kansas: Kansas University Press, 1988.

Collingwood, R. G., *The Idea of History.* Oxford: Clarendon Press, 1946.

Colman, John, *John Locke's Moral Philosophy.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983.

Courtney, C. P., *Montesquieu and Burke.* Oxford: Basil Blackwell, 1963.

Cranston, Maurice, *John Locke, a Biography.* Oxford: Oxford University Press, 1957.

Christensson, Jakob, *Lyckoriket. Studier i svensk upplysning.* Stockholm: Atlantis, 1996.

Crumpacker, Mary M., "The Secret Chain of the Lettres Persanes and the Mystery of the B edition", i *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century.* Volume 102, 1973.

Dahl, Eva-Lena, *Överideologi och politiskt handlingsprogram. En studie i Lockes och Rousseaus tänkande.* Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1980.

Damasio, Antonio R., *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain.* New York: G.P. Putnam, 1994.

Danford, John W., *David Hume and the Problems of Reason, Recovering the Human Sciences.* New Haven: Yale University Press, 1992.

Danto, Arthur C., *Narration and Knowledge.* New York: Columbia University Press, 1985.

Deleuze, Gilles, *Foucault.* Stockholm/Stehag: Symposion, 1990.

Dickens, A. G. & Tonkin, John, *The Reformation in Historical Thought.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.

Dunn, John, "The Concept of 'Trust' in the Politics of John Locke", i Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q., (red.) *Philosophy in History.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

—, "From Applied Theology to Social Analysis" i Hont, Istvan & Ignatieff, Michael, (red.) *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

—, *Interpreting Political Responsibility.* Cambridge: Polity Press, 1990.

—, *Political Obligation in Its Historical Context. Essays in Political Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

—, *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Arguments of the 'Two Treatises of Government'.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Durkheim, Emile, *Montesquieu and Rousseau. Forerunners of Sociology.* (1918) Michigan: The University of Michigan Press, 1960.

Dwyer, John, *Virtuous Discourse: Sensibility and Community in Late Eighteenth-Century Scotland.* Edinburgh: John Donald Publishers, 1987.

Elias, Norbert, *The Civilizing Process. The History of Manners.* Oxford: Basil Blackwell, 1978.

Emerson, Roger L., "The Affair at Edinburgh and the 'Project' of at Glasgow: the Politics of Hume's Attempt to Become a Professor", i Stewart, M. A. & Wright, John P., (red.) *Hume and Hume's Connexion.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Euben, Peter J., "Corruption", i Ball, T., Farr, J., Hansson, R. L., (red.) *Political Innovation and Conceptual Change.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Filmer, Robert, *Patriarcha and Other Writings.* (1680) Edited by Johann P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Fink, Zera Silver, *The Classical Republicans.* Evanston: Northwestern University, 1945.

Fletcher, Frank Thomas Herbert, *Montesquieu and English Politics (1750–1800).* London: E. Arnold & Co., 1939.

Forbes, Duncan, *Hume's Philosophical Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Foucault, Michel, *The Order of Things.* London: London: Routledge, 1970.

Franklin, Julian H., *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History.* New York: Columbia University Press, 1963.

Frautschi, R. L., "The Would-be Invisible Chain in Les Lettres persanes", i *The French Review.* Champaign: American association of Teachers of French, volume 40, 1966-67.

Fukuyama, Francis, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity.* London: Penguin Books, 1996.

Gascoigne, John, *Cambridge in the Age of Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Gauthier, David P., *The Logic of Leviathan.* Oxford: Clarendon Press, 1969.

Gigerenzer, Gerd et al., *The Empire of Chance. How Probability Changed Science and Everyday Life.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Goldie, Mark, "The Reception of Hobbes", i Burns, J. H., (red.) *The Cambridge History of Political Thougt 1450-1700.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Goldsmith, Elisabeth & Goodman, Dena, (red.) *Going Public. Women and Publishing in Early Modern France.* Ithaca: Cornell University Press, 1995.

Goodman, Dena, *Criticism in Action. Enlightenment Experiments in Political Writing.* Ithaca: Cornell University Press, 1989.

—, *The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment.* Ithaca: Cornell University Press, 1994.

Gough, J. W., *The Social Contract. A Critical Study of Its Development.* Oxford: Oxford University Press, 1936.

Gray, John, *Post-Liberalism. Studies in Political Thought.* London: Routledge, 1993.

Haakonssen, Knud, *Natural Law and Moral Philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

—, *The Science of a Legislator. The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Hacking, Ian, *The Emergence of Probability.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Hampton, Jean, *Hobbes and the Social Contract Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Harris, Ian, *The Mind of John Locke. A Study of Political Theory in It's Intellectual Setting.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Harrison, John, *The Library of John Locke.* Oxford: Clarendon Press, 1965.

Harth, Philip, "Introduction", i Mandeville, Bernhard de, *The Fables of the Bees.* (1714) London: Penguin Books, 1970.

Hartman, Geoffrey H., *The Fateful Question of Culture.* New York: Columbia University Press, 1997.

Heilbroner, Robert L., *The Essential Adam Smith.* Oxford: Oxford University Press, 1986.

Hill, Christopher, *The Word turned Upside Down.* London: Penguin Books, 1975.

Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph.* Princeton: Princeton University Press, 1977.

"The History of The Works of the Learned", nov-dec 1739, "The Early British Reviews of Humes Writing.", i Fieser, James, *Hume Archives.* Internet Release 1995, http://www.utm.edu:80/research/hume/rev/hist.htm

Hobbes, Thomas, *De Cive: the English Version Entitled, in the First Edition, Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society.* (1642) Edited by Howard Warrender, Oxford: Clarendon Press, 1983.

—, *The Elements of Law: Natural and Politic.* (1650) Edited by Ferdinand Tönnies, (1889) second edition, London: 1969.

—, *The English Works of Thomas Hobbes.* (1839) Edited by William Molesworth, London: Routledge/Thoemmes Press, 1993.

—, *Leviathan.* (1651) Edited by Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Hont, Istvan & Ignatieff, Michel, (red.) *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hooykaas, R., *Religion and the Rise of Modern Science.* Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972.

Hope, V., (red.) *Philosophers of the Scottish Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Horton, John & Mendus, Susan, (red.) *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre.* Cambridge: Polity Press, 1994.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion.* (1779) Edited by Richard H. Popkin, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.

—, *A Dialogue* (1748–1751), i *Enquiries...*

—, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals. (1748–1751)* Edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press, third edition revised by P. H. Nidditch, 1975.

—, *Essays, Moral, Political, and Literary.* (1742–1777) Edited by Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Classics, 1985.

—, *The History of England from the Invasion of Julius Ceasar to the Revolution in 1688.* (1778) Volume I–VI, Indianapolis: Liberty Fund, 1983.

—, *A Letter From a Gentleman to his Friend in Edinburgh.* (1745) Edited by Ernest C. Mossner and John V. Price, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.

—, *The Letters of David Hume.* Edited by J. Y. T. Greig, Oxford: Clarendon Press, 1932.

—, T*he Natural History of Religion.* (1757) Edited by A. Wayne Colver, Oxford: Clarendon Press, 1976.

—, *New Letters of David Hume.* Edited by Raymond Klibansky & Ernest C. Mossner, Oxford: Clarendon Press, 1954.

—, *Om det mänskliga förståndet.* (1738) Göteborg: Daidalos, 1986.

—, *Om religion.* (1757–79) Nora: Nya Doxa, 1992.

—, *The Philosophical Works of David Hume.* Volume I–IV, Edinburgh: Adam and Charles Black, 1825.

—, *Political Writings.* Edited by Stuart D. Warner & Donald W. Livingston, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

—, *A Treatise of Human Nature.* (1739) Edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press, second edition revised by P. H. Nidditch, 1978.

Hunt, Lynn, (red.) *Eroticism and the Body Politic.* Baltimore: The John Hopkins University Press, 1991.

—, *The Family Romance of the French Revolution*. London: Routledge, 1992.
—, *The Invention of Pornography. Obscenity and the Origins of Modernity, 1500–1800*. New York: Zone Books/MIT Press, 1996.
—, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*. London: Meuthuen & Co. Ltd, 1986.
Huntington, Samuel, P.,"Civilisationernas kamp", i Uddhammar, Emil, (red.) *Civilisationernas kamp. Samuel Huntington, John Gray, Mancur Olsson*. Stockholm: Timbro, 1993.
Hutcheson, Francis, *A System of Moral Philosophy*. Glasgow: Robert Foulis, 1745.
Hutton, Patrick H., *History as an Art of Memory*. Burlington: University Press of New England, 1993.

Johnston, David, *The Rhetoric of Leviathan. Thomas Hobbes and the Politics of Cultural Transformation*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
Jolley, Nicholas, "Leibniz on Locke and Socinianism", i *Journal of the History of Ideas*, volume 39, 1978.
Jones, Peter, *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982.
—, (red.) *'The Science of Man' in the Scottish Enlightenment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989.
Joy, Lynn Sumida, *Gassendi the Atomist. Advocate of History in An Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Krieger, Leonard, *The Politics of Discretion. Pufendorf and the Acceptance of Natural Law*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.
Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought. The Classic, Scholastic and Humanist Strains*. New York: Harper Torchbooks, 1961.
Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970.
Kymlicka, Will, *Modern politisk filosofi*. Nora: Nya Doxa, 1995.
Kärfve, Eva, *Den stora ondskan i Valais*. Stockholm/Stehag: Symposion, 1992.

Leeuwen, Henry G. van, *The Problems of Certainty in English Thought 1630-1690*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.
Leibniz, Gottfried, Wilhelm von, *New Essays on Human Understanding*. (1704) Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
—, *Political Writings*. Edited with an Introduction by Patrick Riley, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
—, *Valda skrifter*. Stockholm: Natur och kultur, 1990.
Leites, Edmund, (red.) *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
Lewin, Leif, *Upptäckten av framtiden*. Stockholm: Norstedts, 1990.

Liedman, Sven-Eric, *I skuggan av framtiden: modernitetens idéhistoria.* Stockholm: Bonnier Alba, 1997.

Lipsius, Justus, *Six Bookes of Politickes or Civil Doktrine.* (1594) Amsterdam: 1970.

—, *Two books of Constancie.* (1590) New Brunswick, N.J: 1939.

Livingston, Donald W. & Martin, Marie, (red.) *Hume as a Philosopher of Society, Politics and History.* Rochester: University of Rochester Press, 1991.

Livingston, Donald W., *Hume's Philosophy of Common Life.* Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Livingston, Donald W. & Warner, Stuart D., (red.) *Political Writings.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding.* (1689) Edited with an Introduction by Peter H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1975.

—, *Essays on the Law of Nature.* Edited with an Introduction by W. von Leyden, Oxford: Clarendon Press, 1954.

—, *Two Treatises of Government.* (1689) Edited with an Introduction by Peter Laslett, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being.* (1936) Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1964.

Luhmann, Niklas, *Trust and Power.* Chichester: John Wiley & Sons, 1979.

Luther, Martin, *Om den trälbundna viljan.* (1525) Stockholm: Diakonistyrelsens förlag, 1964.

Machiavelli, Niccolò, *Fursten.* (1513) Stockholm: Natur och Kultur, 1987.

—, *The Discourses.* (1519) Edited by Bernard Crick, London: Penguin Books, 1983.

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue.* London: Duckworth, 1981.

—, *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century.* London: Routledge, 1967.

—, *Three Rival Versions of Moral Enquiry.* London: Duckworth, 1990.

—, *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth, 1988.

Macpherson, C. B., *The Political Theory of Possesive Individualism.* Oxford: Oxford University Press, 1962.

Mandeville, Bernhard de, *The Fables of the Bees.* (1714) London: Penguin Books, 1970.

Martin, Julian, *Francis Bacon, The State and the Reform of Natural Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

May, Thomas, (red.) *Philosophical Books 1982-1986.* Bowling Green: The Philosophy Documentation Center, 1991.

McGrath, Alister, *The Intellectual Origins of the European Reformation.* London: Basil Blackwell, 1987.

McRae, Robert, "Hume as a Political Philosopher" i Livingston, Donald W. & Martin, Marie, (red.) *Hume as a philosopher of society, politics and history.* Rochester: University of Rochester Press, 1991.

Mercer, Christia, "The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelism" i Sorell, Tom, (red.) *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz.* Oxford: Clarendon Press, 1993.

Miller, David, (red.) *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought.* Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Milton, J. R., "Locke's Life and Times", i *The Cambridge Companion to Locke.* Edited by Chapell, Vere, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Mirandola, Giovanni Pico della, *Om människan värdighet.* (1488) Stockholm: Atlantis, 1996.

Molander, Per, *Akvedukten vid Zaghouan. Essäer om stat, moral och liberalismens framtid.* Stockholm: Atlantis, 1994.

Montaigne, Michel de, *Essayer 2.* (1580) Stockholm: Atlantis, 1990.

Montesquieu, Charles, de Secondat, *Oeuvres complètes.* T. 1-2, Editor Roger Caillois, Paris: Bibliothèque de la Pléiade; 1949-51.

—, *Om lagarnas anda.* (1748) Inledning och urval av Stig Strömholm. Stockholm: Ratio, 1990.

—, *Persiska brev.* (1721) Stockholm: Forum, 1978.

—, *The Spirit of the Laws.* (1748) Edited by Anne Cohler et al., Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

More, Thomas, *Utopia.* (1516) Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Mosse, George L., *Nationalism and Sexuality. Middle-Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe.* Madison: The University of Wisconsin Press, 1988.

Mossner, Ernest Cambell, *The Forgotten Hume: le bon David.* New York: Columbia University Press, 1943.

Norton, David Fate, *David Hume. Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysican.* Princeton: Princeton University Press, 1982.

Noxon, James, *Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods.* London: Oxford University Press, 1973.

Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia.* Oxford: Basil Blackwell, 1974.

Nussbaum, Martha C., "The Discernment of Perception", i Nussbaum, Martha C., *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature.* Oxford: Oxford University Press, 1990.

—*The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

—, "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", i Nussbaum, Martha C. & Sen, Amartya, (red.) *The Quality of Life.* Oxford: Clarendon Press, 1993.

Ockham, William of, *A Short Discourse on Tyrannical Government.* (1340) Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Oestreich, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Ozment, Steven, *The Age of Reform 1250-1550.* New Haven: Yale University Press, 1980.

Pagden, Anthony, *The Fall of the Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Pagden, Anthony, (red.) *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Pangle, Thomas L., *Montesquieu's Philosophy of Liberalism. A Commentary on The Spirit of the Laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

Passmore, John, "Locke and the Ethics of Belief", i *British Academy Proceedings,* volume 64, 1980.

Pettit, Philip, "Liberal/Communitarian: MacIntyres Mesmeric Dichotomy", i Horton, John & Mendus, Susan, (red.) *After MacIntyre. Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre.* Cambridge: Polity Press, 1994.

Phillipson, Nicholas, *Hume*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1989.

Phillipson, Nicholas & Skinner, Quentin, (red.) *Political Discourse in Early Modern Britain.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Pocock, J. G. A., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: Princeton University Press, 1975.

—, *Politics, Language and Time*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

—, *Virtue, Commerce and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes.* Assen: Koninklijke Van Gorcum & Comp 1960.

Pufendorf, Samuel, *On the Duty of Man and Citizen*. (1672) Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—, *On the Natural State of Men*. (1678) Translated, annoted and introduced by Michael Seidler, New York: The Edwin Mellen Press, 1990.

Rabb, Theodore K., *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Rawls, John, *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Rendall, Jane, *The Origins of Scottish Enlightenment 1707–1776*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

Rice, Eugene, F. Jr., *The Renaissance Idea of Wisdom*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1958.

Robbins, Caroline, *The Eighteenth-Century Commonwealthmen*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1959.

Robertson, John, "The Scottish Enlightenment and the civic tradition", i Hont, Istvan & Ignatieff, Michael, (red.) *Wealth and Virtue.* Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Rogers, G. A. J., "Locke's Essay and Newton's Principia", i *Journal of the History of Ideas*, volume 39, 1978.

—, (red.) *Locke's Philosophy. Content and Context.* Oxford: Clarendon Press, 1994.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Rorty, R., Schneewind, J.B. & Skinner, Q., (red.) *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Rousseau, Jean Jacques, "Om vetenskaperna och konsten" (1750), i *Kulturen och människan.* Göteborg: Daidalos, 1992.

Schaub, Diana J., *Erotic Liberalism. Women and Revolution i Montesquieu's Persian Letters.* Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

Schmidt, James, (red.) *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions.* Berkeley: University of California Press, 1996.

Schmitt, Carl, *The Concept of the Political.* (1932) Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

Schmitt, Charles B. & Skinner, Quentin, (red.) *The Cambridge History of Renaissance Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Schneewind, J. B., "Locke's Moral Philosopy" i *The Cambridge Companion to Locke.* Edited by Vere Chapell, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Segerstedt, T., *Moral-senseskolan och dess inflytande på svensk filosofi.* Lund: Gleerups förlag, 1937.

Seligman, Adam, B., *The Problem of Trust.* Princeton: Princeton University Press, 1997.

Shackleton, Robert, *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment,* Oxford: The Alden Press, 1988.

—, *Montesquieu. A Critical Biography.* Oxford: Oxford University Press, 1961.

Shapin, Steven, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England.* Chicago University Press, 1994.

Shapin, Steven & Schaffer, Simon, *Leviathan and the Airpump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life.* Princeton: Princeton University Press, 1985.

Shapiro, Barbara J., *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England.* Princeton: Princeton University Press, 1983.

Sheer, Richard B., *Church and University in the Scottish Enlightenment. The Moderate Literati of Edinburgh.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985.

Shklar, Judith N., *Montesquieu.* Oxford: Oxford University Press, 1987.

—, "Montesquieu and the New Republicanism", i Bock, G., Skinner, Q. & Viroli, M., (red.) *Machiavelli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Sidgwick, Henry, *Outlines of the History of Ethics for English Readers.* (1886) Bristol: Thoemmes Press, 1993.

Singer, Peter, (red.) *A Companion to Ethics.* Oxford: Basil Blackwell, 1991.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought.* Volume I and II, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

—, *Liberty before Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

—, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

—, "The Republican Ideal of Political Liberty", i Bock, G., Skinner, Q. & Viroli, M., (red.) *Machiavelli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Slote, Michael, *From Morality to Virtue.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Smith, Norman Kemp, *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrins.* Oxford: Clarendon Press, 1941.

Sorell, Tom, *Hobbes.* London: Routledge, 1986.

—, (red.) *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz.* Oxford: Clarendon Press, 1993.

—, *Scientism. Philosophy and the Infatuation with Science.* London: Routledge, 1991.

Stewart, M. A. & Wright, John P., (red.) *Hume and Hume's Connexions.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

Stewart, M. A., (red.) *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle.* Manchester: Manchester University Press, 1979.

—, (red.) *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightment.* Oxford: Oxford University Press, 1990.

Strauss, Leo & Cropsey, Joseph, (red.) *History of Political Thought.* Chicago: Chicago University Press, 1963.

Strauss, Leo, "An Epilogue", i *An Introduction to Political Philosophy.* Wayne: Wayne State University Press, 1989.

—, *Natural Right and History.* Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

—, *What Is Political Philosophy? and Other Studies.* New York: The Free Press of Glencoe, 1959.

Suárez, Francisco, *Selections from Three Works.* (1612) Oxford: Clarendon Press, 1944.

Taylor, Charles, "Overcoming Epistomology", i *Philosophical Arguments.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.

—, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity.* Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

Tuck, Richard, "The Civil Religion of Thomas Hobbes" i Phillipson, Nicholas & Skinner, Quentin, (red.) *Political Discourse in Early Modern Britain.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

—, "Grotius and Selden" i Burns, J. H., (red.) *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—, *Hobbes.* Oxford: Oxford University Press, 1989.

—, *Natural Rights Teories. Their Origin and Development.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

—, "Optics and Sceptics: the Philosophical Foundations of Hobbes's Political Thought" i Leites, Edmund, (red.) *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

—, *Philosophy and Government 1572-1651.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

—, "Rights and Pluralism" i Tully, James, (red.) *Philosophy in An Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Tully, James, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

—, *A Discourse on Property. John Locke and His Adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

—, (red.) *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge: Polity Press, 1988.

—, (red.) *Philosophy in An Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Uddhammar, Emil, (red.) *Civilisationernas kamp. Samuel Huntington, John Gray, Mancur Olsson.* Stockholm: Timbro, 1993.

—, (red.) *Gemenskaparna*. Stockholm: Timbro, 1993.

Walker, William, *Locke, Literaty Criticism and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Warnke, Georgia, *Hans-Georg Gadamer: hermeneutik, tradition och förnuft*. Göteborg: Daidalos, 1995.

Warrender, Howard, *The Political Philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Westfall, Richard, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Wertz, S. K., "Hume, History, and Human Nature" i Livingston, Donald W. & Martin, Marie, (red.) *Hume as a Philosopher of Society, Politics and History.* Rochester: University of Rochester Press, 1991.

White, Hayden, *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.

—, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism.* Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

Winch, Donald, *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision.* Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Viroli, Maurizio, *From Politics to the Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Vitoria, Francisco de, *Political Writings*. (1530) Edited by Anthony Pagden and Jeremy Lawrance, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Wokler, Robert, "Projecting the Enlightenment", i Horton, John & Mendus, Susan, (red.)
After MacIntyre. Oxford: Polity Press, 1994.

Personregister

Adam 66f, 146, 149
Addison, Joseph 131, 177–180, 308
Agamemnon 257
Albury, W. R. 285
Anais 215
Aquino, Thomas av 47
Argyll, Hertig Archibald Campell 116
Aristoteles 14, 23, 33, 35, 43, 67, 122, 126, 130, 132, 144, 149, 155, 170, 186, 203, 206f, 229, 239, 255, 262, 268, 270, 280, 290, 296f, 299
Aron, Raymond 311, 315
Atlas 243
Ayer, M. R. 286

Bacon, Francis 21, 69f
Baier, Annette C. 301, 304
Baille, Robert 114
Barnes, Jonathan 280
Bayle, Pierre 126, 306
Beattie, James 131
Bellarmine, Robert 67
Berkeley, George 112, 114, 129
Berlin, Isaiah 98, 288, 305, 318ff
Bock, Gisela 279, 307, 316ff
Bodin, Jean 22, 47, 65, 67, 276
Bolingbroke, Lord Henry 172, 199f, 203, 218, 226, 251, 307
Borradori, Giovanna 320
Boulainvilliers, Comte Henri de 196, 312
Box, M. A. 293, 296, 308f
Boyle, Robert 64, 71f, 279
Bramwell, biskop 280
Brutus, Markus 34
Burke, Peter 275
Burnham, Fredrick 285
Burns, J. H. 275ff, 280
Burtt, Shelley 307f
Butler, R. J. 130, 134, 136, 297f

Calvin, Jean 26
Cavendish, Lord se Devonshire
Chapelle, Vere 281, 284
Charleston, Walter 69
Cherbury, Lord Herbert 69
Chisik, Harvey 310
Cicero, Marcus Tullius 20, 126, 155, 170, 186, 290, 292
Cohler, Anne M. 311, 316
Collingwood, R. G. 124, 295
Colman, John 63, 282, 289
Cooper, Lord Ashley se Shaftesbury
Courtney, C. P. 312
Cranston, Maurice 281
Cromwell, Oliver 26, 31, 37, 57
Crumpacker, Mary M. 313
Culwervel, Nathanel 69

Damasio, Antonio R. 319
Danford, John W. 148, 300, 304ff
Danto, Arthur C. 305
Darwin, Charles 245
Defoe, Daniel 177f, 308
Deleuze, Giles 313
Descartes, René 22, 24ff, 85, 111, 132, 262, 275, 277
Devonshire, William Cavendish 19, 22
Diana 61
Diderot, Denis 312
Dido, drottning av Karthago 243
Diogenes 159
Dunn, John 15, 76, 270, 281ff, 285, 287ff, 291
Durkheim, Emile 311, 315
Dwyer, John 308

Emerson, Roger L. 292
Euben, Peter J. 307

Euklides 29
Euripides 257

Ferguson, Adam 112
Fieser, James 293
Filip, kung av Spanien 20
Filmer, Robert 59, 66ff, 91, 93–98, 104, 106, 259, 282
Fink, Zera S. 280, 307
Fletcher, Andrew 114, 292, 307, 312, 315
Fontenelle, Bernhard 196
Forbes, Duncan 130, 148, 171, 289, 300, 307
Foucault, Michel 122f, 198, 295
Frautschi, R. L. 313
Fredrik, kung av Hessen 214
Frege, Gottlob 124, 295
Freud, Sigmund 259
Fukuyama, Francis 290

Gadamer, Hans-Georg 319
Galilei, Galileo 22, 37
Gascoigne, John 292
Gassendi, Pierre 22–25, 69, 85, 276
Gauthier, David P. 279
Geertz, Clifford 305
Georg I, kung av England 172
Georg II, kung av England 172
Gibbon, Edward 306
Gigerenzer, Gerd 286
Goldie, Mark 280
Goodman, Dena 313
Gordon, Thomas 307
Gray, John 260f, 274, 319f
Gregoire, deputerad 308
Grotius, Hugo 23f, 65, 153, 214

Haakonssen, Knud 275, 293, 309f
Hacking, Ian 286
Halley, Edmund 83
Halyburton, Thomas 113
Hampton, Jean 279
Harrington, James 170, 239, 307
Harris, Ian 289
Harth, Philip 314
Hartman, Geoffrey H. 320
Hegel, George Wilhelm Friedrich 124
Heidegger, Martin 259
Henrik II, kung av Frankrike 242
Henrik IV, kung av Frankrike 111
Henrik VIII, kung av England 241
Hill, Christopher 283
Hirschman, Albert O. 314
Hobbes, Thomas 19–53, 11f, 14, 62, 69, 85, 88, 114, 153, 198, 201f, 204ff, 208, 223, 240f, 249f, 253f, 257ff, 265–271, 283, 313
Home, Henry, se Kames
Homeros 256
Hont, Istvan 281, 285
Hooke, Robert 71
Hope, V. 302
Horton, John 296
Hume, David 111–192, 11, 13f, 195, 202, 218, 249–257, 259, 261, 265, 267ff, 271, 274, 315
Hunt, Lynn 305, 309, 312
Huntington, Samuel P. 261, 320
Husserl, Edmund 133
Hutcheson, Francis 112, 114f, 118, 126, 153, 295, 302

Ibben 208
Ibrahim 315
Ifigenia 257
Ignatieff, Michael 281, 285

James I, kung av England 58
James II, kung av England 58
Johnston, David 30, 32, 37f, 278
Jolley, Nicholas 285
Jones, Peter 310
Joy, Lynn Sumida 276
Juno 61
Jupiter 105

Kames, Lord Henry Home 112
Kant, Immanuel 11, 265
Karl I, kung av England 57, 165, 170
Karl II, kung av England 52, 57f, 282
Karneades 23
Khan, Ali 214
Kristina, drottning av Sverige 214

Laslett, Peter 281, 283f, 287
Law, John 228
Leeuwen, Henry G. van 286

Leibniz, Gottfried Wilhelm 281, 285
Leites, Edmund 276f
Levi, Primo 255
Leyden, W. von 281f, 284, 286
Lewin, Leif 280
Lipsius, Justus 20, 23, 275
Livingston, Donald W. 117ff, 123, 130, 145, 148, 163, 293–296, 300f, 303–306, 310
Livius 155
Locke, John 57–107, 11f, 14, 112, 114, 118, 129, 134, 153, 170, 177, 186, 195, 202, 205, 208, 214, 249f, 255, 259, 262, 265–270, 273
Lovelace, Earl 60
Ludvig XI, kung av Frankrike 20, 197
Ludvig XIV, kung av Frankrike 205, 228
Luhman, Niklas 290
Luther, Martin 21, 26, 48, 107
Lycurgus, kung av Sparta 229

Machiavelli, Niccoló 20, 27, 39, 161, 170, 206, 232ff, 237, 239f, 244, 313, 317
MacIntyre, Alasdair 52, 114f, 125ff, 145, 154, 257, 259, 269, 271, 277, 280, 291f, 295, 300, 302, 307, 320
Mandeville, Bernard 153, 219, 314
Martin, Marie 293, 301, 304
Marx, Karl 51
Maximillian II, kejsare 20
May, Thomas 295
Mendus, Susan 296
Mercer, Christia 285
Mersenne, Marin 22, 24f, 85
Michelangelo 256
Mill, J. S. 132
Millar, John 112
Miller, David 312
Milton, J. R. 170, 281
Mirza 213
Molesworth, William 277
Monboddo, Lord James Burnett 112
Monmouth, Hertig James 59
Montaigne, Michel de 20f, 275f
Montesquieu, Charles-Louis de 195–245, 11, 13f, 192, 249ff, 255ff, 259ff, 265, 267ff, 271, 273f, 306
More, Thomas 239
Moses, 36, 278
Mosse, George 312
Mossner, Ernest C. 148, 300, 306

Neile, Paul 58
Nessir 210
Newton, Isaac 64, 82f, 285
Nietzsche, Friedrich 245, 259
Norton, David Fate 130, 148, 293, 300ff
Noxon, James 295
Nozick, Robert 281
Nussbaum, Martha C. 122, 144, 149, 290, 295f, 299, 301, 319f

Oestreich, Gerhard 275

Pagden, Anthony 275, 277, 287
Palamedes 156f, 257
Pangle, Thomas L. 230, 239, 311f, 315f, 318
Parker, Samuel 69
Pascal, Blaise 159
Passmore, John, 284
Paulus, 278
Peter den store, tsar 235
Phillipson, Nicholas 148, 277, 287, 300, 306ff
Picasso, Pablo 256
Pitt, William 181
Platon 206
Plutarkos 155
Pocock, John. G. A. 29, 173, 195, 278, 307f, 311f
Polybius 155, 170, 229
Popkin, Richard 275f, 283
Pufendorf, Samuel 57f, 65, 113, 153, 281, 292

Rabb, Theodore K. 275
Ramsay, Michael 112
Rawls, John 281, 320
Reid, Thomas 112, 143
Rendall, Jane 291f, 299
Rhedi 208 218f
Rica 197, 208f, 214, 216f
Robbins, Caroline 280, 307
Robertson, John 292, 306
Robespierre, Maximilien 205
Rogers, G. A. J. 284, 286
Rorty, Richard 282, 288f, 315
Rousseau, Jean-Jaques 99, 205, 218, 295, 312f

Roxane 198, 211f
Russell, Lord 68, 101
Russell, Bertrand 254

Salmon, C. V. 297
Schaffer, Simon 168, 276, 278, 283, 319
Schaub, Diana J. 207, 212, 229, 311–316, 318
Schmidt, James 320
Schmitt, Carl 320
Schneewind, J.B. 282, 284, 286, 288f, 315
Segerstedt, Torgny T. 302
Selden, John 65
Seligman, Adam B. 320
Sen, Amartya 301
Shackleton, Robert 312, 315
Shaftesbury, Earl 58f
Shakespeare, William 256
Shapin, Steven 167f, 276, 278, 283, 306, 319
Shapiro, Barbara J. 71, 73, 281, 283, 285f, 319
Sheer, Richard B. 291, 302
Shklar, Judith N. 311, 315
Sidney, Algernon 68, 101, 170
Skinner, Quentin 15, 240, 254, 270, 277ff, 282, 287ff, 291, 307f, 310, 315–319
Smith, Adam 112, 170, 254
Smith, Norman Kemp 123, 297f
Sorell, Tom 275ff, 285
Spinoza, Baruch 114
Sprat, Thomas 71f
Steele, Robert, 177ff, 180
Stewart, M. A. 292, 302
Strafford, Earl Thomas 25
Strauss, Leo 319
Su·rez, Francisco 43, 65, 67, 279
Sydenham, Thomas 58, 64

Tacitus 20f, 40, 153
Taylor, Charles 52, 75, 257, 280, 283, 320
Thukydides 21, 40, 153
Tiberius, kejsare av Rom 20
Toulmin, Stephen 275, 319
Trenchard, John 307
Tuck, Richard 52, 275ff, 279ff, 284, 320
Tully, James 75, 77, 96, 98, 280f, 283–289, 291, 315, 320
Tönnies, Ferdinand 277

Uddhammar, Emil 288, 320
Ulrika Eleonora, drottning av Sverige 214
Usbek, 197f, 205, 208–214, 218ff, 222, 224, 228

Valentino, hertig 239
Walker, William, 285
Walpole Robert 171f, 181f, 199
Warner, Stuart 310
Warnke, Georgia 319
Vega, Garcilaso de la 102
Vergilius 243, 292
Wertz, S.K. 301, 304
Westfall, Richard 285
White, Hayden 305f
Vico, Giambattista 124
William III, prins av Oranien
Williams, Bernard 320
Vinnius 292
Viroli, Maurizio 275, 279, 307, 316ff
Wittgenstein, Ludwig 145
Voet 292
Wokler, Robert 127, 296
Voltaire 225, 306
Wright, John P. 292

Zashi 210, 314
Zelide 210
Zelis 214, 314
Zephis 210
Zulema 214f

Den mänskliga naturen är därför inte så oförenlig med medborgerliga plikter som några tror. Jag har sett exempel på klarhet i omdömet och djärvhet i fantasin; starkt förnuft och behagfull vältalighet; krigiskt mod och respekt för lagarna.

Thomas Hobbes

Den fantasi som under namn av förnuft styr oss alla, den är den stora vägvisaren både för kloka och för dåraktiga, blott att de förra har turen att stanna för de åsikter som är mest trovärdiga eller mest gynnsamma. Det är våra passioner som behärskar våra tankar och handlingar, vi är alla kentaurer och det är djuret som bär oss, och Recta Ratio är hos envar blott ett korsande av våra egna spår.

John Locke

Följ din lidelse för vetenskap, men låt din vetenskap förbli mänsklig och sådan att den har direkt betydelse för handling och samhälle. Var filosof; men i all din filosofi: förbli människa.

David Hume

Vem skulle tro att dygden själv behöver gränser? För att makt inte skall kunna missbrukas ligger det i sakens natur att makt måste hejda makt.

Montesquieu

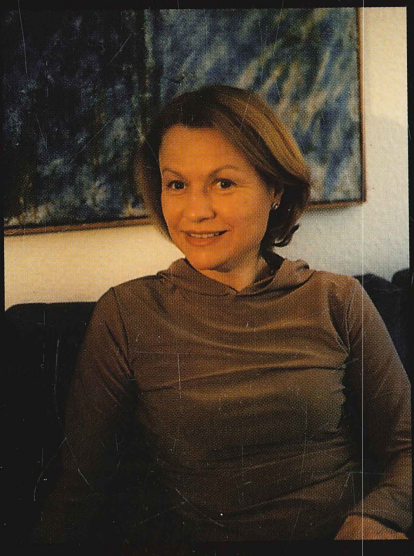


Foto: Viola Argus-Zivaljic

Victoria Höög är verksam vid avdelningen för Idé- och lärdomshistoria samt Filosofiska institutionen vid Lunds universitet.

Omslagsbild: Jean-Baptiste Regnault, *La Liberté ou la Mort* (1794)

Genom känslorna tänker vi världen, genom dem får vi kraft att handla. Men känslorna är inga blinda drifter; de är åtkomliga för reflektion och kan förändras med erfarenheten. Känslor är inte fenomen som ovillkorligen ska bemästras, utan de ingår i det rationella ställningstagandet. Kanske är det ett tidens tecken att det är först i vår tid som den konstlade motsättningen mellan känsla och förnuft har förlorat sitt anspråk på att vara rationell.

Den europeiska upplysningens människosyn kan återges i termer av känsla och begär, förnuft och dygd, men där känslorna och begären står i centrum. Den engelske 1700-talsfilosofen David Humes berömda sentens "Reason is and ought to be the slave of the passions" uttrycker förmodligen bättre dåtidens allmänna uppfattning än Kants betoning av förnuftet som ett redskap att ta sig ur den självförvållade omyndigheten. Hos de fyra tänkare – Thomas Hobbes, John Locke, David Hume och Montesquieu – som behandlas i denna spännande idéhistoriska bok sätts inte begär och känslor i motsättning till rationalitet, utan de ingår som beståndsdel i den praktiska rationaliteten.

BRUTUS ÖSTLINGS BOKFÖRLAG