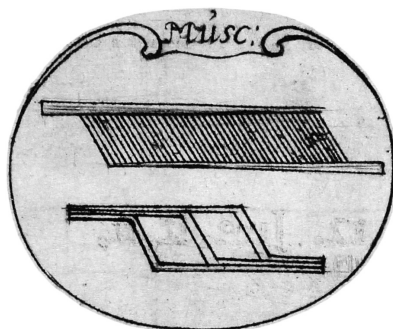


*Digitalt særtryk af*  
**FUND OG FORSKNING**  
I DET KONGELIGE BIBLIOTEKS  
SAMLINGER

Bind 51  
2012



*With summaries*

KØBENHAVN 2012  
UDGIVET AF DET KONGELIGE BIBLIOTEK

Om billedet på smudsomslaget se s. 57.

Det kronede monogram på kartonomslaget er tegnet af  
Erik Ellegaard Frederiksen efter et bind fra Frederik 3.s bibliotek

Om titelvignetten se s. 167.

© Forfatterne og Det Kongelige Bibliotek

Redaktion: John T. Lauridsen

Redaktionsråd:  
Ivan Boserup, Else Marie Kofod,  
Erland Kolding Nielsen, Anne Ørbæk Jensen,  
Stig T. Rasmussen, Marie Vest

*Fund og Forskning* er et peer-reviewed tidsskrift.

Papir: Scandia 2000 Smooth Ivory 115 gr.  
Dette papir overholder de i ISO 9706:1994  
fastsatte krav til langtidsholdbart papir.

Grafisk tilrettelæggelse: Jakob Kyril Meile

Tryk og indbinding: SpecialTrykkeriet, Viborg

ISSN 0060-9896  
ISBN 978-87-7023-093-3

## DEN MANGFOLDIGE HUME

AF

CARL HENRIK KOCH

I *De la Sagesse* (Om visdommen), der udkom i 1601, skrev Montaigne-eleven Pierre Charron i fuld overensstemmelse med sin lærerester, at “menneskets sande videnskab og dets sande studium er om mennesket”.<sup>1</sup> Charron var den første, der i nyere tid systematisk forsøgte at udvikle moralen uafhængigt af enhver forestilling om en guddom, som har fastlagt de moralske normer, og som straffer, hvis hans bud overtrædes, og belønner, hvis der leves og handles i overensstemmelse med dem. Senere i århundredet udviklede Thomas Hobbes et mekanisk verdensbillede, som byggede på en materialistisk monisme, og fremsatte en sekulær moralopfattelse, der indebar, at de moralske normer var konventioner, som var vedtaget for at muliggøre et samfundsliv, der sikrede det enkelte individs overlevelse. Med god grund blev Hobbes i sin levetid angrebet for ateisme. Kun fordi den engelske konge, Charles 2., holdt hånden over ham, forblev han uskadt og fri til sin død i 1679. Hume skrev om ham, at

“Selv om han er en fjende af religion, er han ikke af overbevisning skeptiker, men er positiv og dogmatisk, som om den menneskelige fornuft og hans egen i særdeleshed kan nå til en fuldstændig afgørelse vedrørende disse emner [dvs. politik og moral]”.<sup>2</sup>

Hos såvel Descartes som hos Locke, Malebranche og Berkeley spillede den kristne monotheisme sammen med metafysiske, erkendelsesteoretiske, politisk-filosofiske og moralfilosofiske analyser, og atomisten og materialisten Gassendi tilpassede den klassiske epikuræiske atomistik til fundamentale kristne dogmer. Locke, f.eks., hævdede i et manuskript fra 1680erne med titlen *Of Ethick in General*, der var tænkt som et kapitel i *An Essay concerning Human Understanding*, at guddommen

<sup>1</sup> Pierre Charron: *De la sagesse, trois livres*, 1-3, Geneve 1778, bd. 1, s. 2.

<sup>2</sup> D. Hume: *The History of England From The Invasion of Julius Cæsar to The Abdication of James the Second*, 1-6, Philadelphia 1865, bd. 5, s. 531.

har forbundet det moralsk gode med oplevelsen af lyst og det moralsk onde med oplevelsen af ulyst, og det er grundforudsætningen i *Two Treatises of Government*, at Gud oprindeligt har givet menneskene Jorden til fælleseje. Og Berkeleys immaterialisme er et velgennemtænkt og velargumenteret forsvar for et religiøst verdensbillede.

Lidt over 100 år efter Charron gentog Alexander Pope i *An Essay on Man* (1732-34) hans sentens, dog med en vigtig tilføjelse:

*Know then thyself, presume not God to scan  
The proper study of mankind is Man.*<sup>3</sup>

David Hume levede fuldt og helt op til Popes opfordring. Han udviklede en sekulær, empirisk funderet videnskab om mennesket og dets oplevelsesverden i 1. og 2. bog af *A Treatise of Human Nature* fra 1739 – titlen har Hume muligvis fra Hobbes<sup>4</sup>, og en sekulær, ligeledes empirisk funderet moralvidenskab i 3. bog af *Treatise* fra 1740. *Enquiry concerning Human Understanding* fra 1748 og *Enquiry concerning the Principles of Morals* fra 1751 indeholder noget afkortede fremstillinger af disse videnskaber. Humes moralvidenskab var en redegørelse for, hvordan moralske vurderinger opstår, og hvilke virkninger, de har på det menneskelige handlingsliv; den er ikke en substantiel, normativ moral. I sine ganske righoldige *Essays* udviklede Hume endvidere bl.a. en ligeledes sekulær politisk filosofi. I to mindre religionshistoriske og religionsfilosofiske skrifter, *A Natural History of Religion* fra 1757 og i de posthumt udgivne *Dialogues concerning natural Religion* fra 1779 samt i flere af hans *Essays* angreb han kristendom, præsteskab og religion i al almindelighed og afviste tanken om, at menneskets lykke og moralske vandel skulle være afhængig af, at dets handlinger og livssyn var bestemt af religiøse forestillinger.

Mange andre emner end de nævnte tog Hume op i sine *Essays*. F.eks udviklede han i en række af dem en smagsæstetik, behandlede politiske og økonomiske spørgsmål i andre og i et langt essay diskuterede han, hvor stort befolkningstallet har været i oldtidens stater. Dette essay er en af demografiens klassikere, ligesom de essays, der omhandler

<sup>3</sup> Alexander Pope: *An Essay on Man*, epistel II, vers 1-2.

<sup>4</sup> Hobbes udgav i 1650 *Human Nature; or the Fundamental Elements of Policy and De corpore: or the Elements of Law, Moral and Politic*. I sidstnævnte omtaler han førstnævnte som "[A] former treatise of human nature", se *The English Works of Thomas Hobbes*, udg. af W. Molesworth, 1-11, London 1839-45, bd. 4, s. 81.

økonomiske emner, hører til klassikerne i økonomiens teoriehistorie. Han skrev også om historiske studier og historieskrivning.

Den kunst at skrive historie beherskede Hume fuldt og helt. I årene fra 1754 til 1762 udsendte han en stor Englandshistorie i 6 bind, som var epokegørende for sin tid. Alle tidligere beskrivelser af Englands historie var præget af de opfattelser, der enten deltes af whigpartiets tilhængere eller af torypartiets. Begge parter søgte at begrunde deres politiske opfattelser historisk. Hume satte sig for at vise, at de to partiers appel til historien var forfejlet. Whiggerne, som stod stærkt i det engelske Underhus, havde siden partidannelsen i 1690erne gentagne gange hævdet, at det engelske folk siden middelalderen har besiddet og håndhævet en række frihedsrettigheder, som f.eks. var blevet taget i brug ved indsættelsen af Wilhelm af Oranien som engelsk konge i 1690 og ved overdragelsen af kongemagten til huset Hannover i 1714. Toryerne, som dominerede Overhuset, og som oprindeligt bestod af Charles 2.s katolske eller katolsksindede tilhængere, og derfor repræsenterede en mere konservativ og kongetro opfattelse, lagde derimod vægt på kongedømmets guddommelige indstiftelse og kontinuitet. Hume afviste både whiggernes påstand om eksistensen af oprindelige frihedsrettigheder og pådrog sig derfor deres vrede; han og afviste også toryerne forestilling om kongemagten som en guddommeligt indstiftet institution, hvilket fik dem til at rase imod ham. For Hume var staten, dens institutioner og dens lovgivning, udelukkende betinget af nyttehensyn. Hans politiske pointe var, at de to partier og modsætningen mellem parlamentets to kamre var nødvendig for at sikre en konstitution som den engelske.

Hvor Hume i sin religionskritik hævdede, at menneskets fantasiforestillinger om en fremtidig himmelsk og lyksalig tilværelse er en trussel imod den menneskelige lykke nu og her, vendte han sig i sin historieskrivning mod, at mennesket skulle leve på fortidig praksis og fortidige begivenheder. Som en slags konklusion skrev han i sin Englandshistorie:

“En civiliseret nation som den engelske, der lykkeligvis har gennemført det mest perfekte og den mest omhyggelige måde at praktisere friheden på, som nogensinde har været forenelig med en regeringsmagt, bør være yderst forsigtig med at henvise til forfædrenes handle måde eller at anse de adfærdsregler, som fandtes i uciviliserede tidsaldre, for sikre retningslinjer for nutidig praksis”.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Se f.eks. D. Hume, 2, 1865, s. 514.

Historien viser, mente Hume, at der i det store og hele er foregået en positiv udvikling.<sup>6</sup> Derfor kan man ikke umiddelbart lære af fortiden. Lige så lidt, som mennesket kan leve på fantasiforestillinger om en fremtid hinsides graven, kan det leve på fortiden. I Englandshistorien som i alle andre af Humes arbejder kommer hans sekulære livssyn og virkelighedsnære humanisme til udtryk.

Denne korte opregning af de emner, som Hume på original vis beskæftigede sig med i sit trods alt ikke så omfattende forfatterskab, hvoraf den historiske del langt overgår den filosofiske, viser en bredde hos ham, som gør det berettiget at tale om "den mangfoldige Hume". Men mangfoldighed genfindes også, når senere filosofihistorikere har forsøgt at formulere en tolkning af forfatterskabet, som samler emnernes mangefold til en enhed, og som kan ligge til grund for en forståelse af, hvad Hume ville med sine værker.

Op igennem det 18. århundredes sidste halvdel blev Humes erkendelsesteori, hans økonomiske og politiske teorier både i England, Frankrig og Tyskland inddraget som indslag i tidens videnskabelige og intellektuelle debat. Også i Danmark blev i århundredets sidste tiår Humes erkendelsesteoretiske og moralfilosofiske argumenter bemærket, og så sent som i 1820'erne blev hans analyser af kausalitet og af frihed og nødvendighed inddraget i den diskussion om viljens frihed, der foregik på det danske parnas.<sup>7</sup>

I England reagerede common-sense filosoffer som Thomas Reid og James Beattie på den skepsis, som de fandt hos Hume. Reid fandt, at Descartes', Lockes, Berkeleys og Humes lære om, at erkendelse opstår ved perception af ideer og af relationer mellem dem, var årsag til den skepsis, som Locke havde hævdet over for muligheden af at erkende den tilgrundliggende virkelighed, til Berkeleys afvisning af eksistensen af en materiel substans og til Humes påstand om, at forekomsten af perceptioner i det menneskelige sind er et stort mysterium.

Som bekendt spillede Humes opfattelse af årsag-virkningsforholdet en væsentlig rolle i forbindelse med Kants udvikling af transcendentalfilosofien. Kant, som ikke læste engelsk, havde adgang til et par tyske anmeldelser af *Treatise* og til en tysk oversættelse af *Enquiry concerning Human Understanding*. Han så Hume som den store skeptiker, der betvivlede, at naturerkendelsen i den form, den foreligger hos Newton, kan anses for at være fuldstændig sikker erkendelse. Hermed vækkede

<sup>6</sup> Cfr. *ibid.*, 4, s. 16.

<sup>7</sup> Se C.H. Koch: *Den danske idealisme 1880-1880*, 2004, s. 177-208.

Hume ham af den “dogmatiske slummer”, som han selv dramatisk sagde:

“Jeg tilstår gerne at det var påmindelsen fra David Hume, der for flere år siden var den første, der afbrød min dogmatiske slummer, og gav min undersøgelse inden for den spekulative filosofi en ganske anden retning”.<sup>8</sup>

Den dogmatiske slummer, som Kant talte om, var hans tilslutning til den Leibniz-Wolff'ske filosofi.<sup>9</sup>

Hvor Kant blev inspireret eller snarere provokeret af Humes argumenter mod muligheden af at opnå en absolut sikker naturerkendelse, lod Johann Georg Hamann sig inspirere af Humes påstand om, at menneskets erfaringserkendelse er baseret på en naturlig tillid (*belief*) til, at en tidligere oplevet konstant forbindelse mellem fænomener også vil kunne opleves i fremtiden. Under indflydelse af Humes opfattelse bestemte Hamann evnen til at tro som den mest fundamentale af sindets evner: “Vor egen væren”, skrev Hamann “og alle ydre genstandes eksistens er en trossag og kan ikke erkendes på nogen anden måde. [...] Troen er ikke fornuftens værk og kan derfor ikke gøres til genstand for dens angreb, fordi *tro* lige så lidt som *sanseindtryk* og *synsindtryk* stammer fra fornuften”.<sup>10</sup>

Men i modstrid med Hume identificerede Hamann Humes begreb om *belief* med begrebet om religiøs tro.

Humes indflydelse i Frankrig har været diskuteret. Hans erkendelsesteoretiske skrifter synes ikke at have spillet nogen større rolle, men hans englandshistorie og hans essays om politik og økonomi gjorde ham til en populær skikkelse i de parisiske saloner. Som indædt modstander af religion og især af kristendom blev han modtaget med begejstring i Encyclopædisternes kreds som en forbundsfælle i kampen mod intolerance og overtro. Han var en nær ven af fysikeren og encyklopædisten d'Alembert, men synes ikke at have haft nogen indflydelse på dennes erkendelsesteori, som især var inspireret af Locke.<sup>11</sup> Maupertuis læste Hume med begejstring, og kaldte ham en af de stør-

<sup>8</sup> I. Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, udg. af Karl Vorländer, Hamburg 1957, s. 6f.

<sup>9</sup> Om den Leibniz-Wolff'ske filosofi, se C.H. Koch: *Den europæiske filosofis historie: Fra reformationen til oplysningstiden*, 1983, ss. 457-462.

<sup>10</sup> J.G. Hamann: *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*, Udg. af Sv.Aa. Jørgensen, Stuttgart 1968, s. 51.

<sup>11</sup> Se R. Grimsley: *Jean d'Alembert 1717-83*, Oxford 1963, s. 279.

ste ånder, han har kendt,<sup>12</sup> men det er uvist, om englænderen har haft nogen indflydelse på hans tænkning. Og måske har Humes overvejelser over “belief” og sandsynlighed påvirket Condorcet.<sup>13</sup>

I første halvdel af det 19. århundrede synes Hume ligesom Berkeley stort set at være glemte, men en udgivelse i 1870'erne af hans samlede filosofiske og litterære værker skabte fornyet interesse for hans tænkning, en interesse, der må ses på baggrund af den tyske idealismes sammenbrud og John Stuart Mills og Auguste Comtes empiristisk inspirerede positivisme. Det var især den negative karakter af Humes tænkning, der blev fremhævet, og han blev først og fremmest karakteriseret som skeptiker. I det 20. århundrede dominerede Norman Kemp Smiths tolkning af Hume som naturalist.<sup>14</sup> Hen imod århundredets slutning og i det 21. århundredes første tiår blev religionskritikken og især kritikken af kristendommen anset for at være det samlende i Humes tænkning.<sup>15</sup> Disse tre hovedtyper af Hume-interpretationen skal jeg omtale nærmere. Hver for sig forsøger de at fastslå, hvad Hume har villet med sine værker.

### 1. *Skepticisme*

Hume vedkendte sig at være skeptiker, og som sådan fremstår han i mange nyere oversigter over filosofiens historie i nyere tid. Især i de filosofihistoriske oversigter, der er præget af analytisk tankegang, møder vi først og fremmest Hume som en skeptisk erkendelsesteoretiker og begrebsanalytiker, og den empirisk funderede psykologiske redegørelse for det menneskelige bevidsthedsliv, som ligger til grund for hans erkendelsesteoretiske opfattelse, afvises som irrelevant for filosofien. Resultatet bliver en noget blodfattig udgave af den gamle tænker. I sådanne fremstillinger bortskæres også en række af de omstændigheder, der historisk set var Humes forudsætninger og angrebsmål, og tilbage bliver, at han står som en slags fuldender af den empirisme, der blev grundlagt af Locke og fortsat af Berkeley.

<sup>12</sup> Se *The Letters of David Hume*, 1-2, udg. af J.Y.T. Greig, Oxford 1932, bd. 1, s. 226, n. 3.

<sup>13</sup> Se K.M. Baker: *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago & London 1975, s. 160.

<sup>14</sup> Se især N. Kemp Smith: *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*, London 1941.

<sup>15</sup> Se især P. Russell: *The Riddle of Hume's Treatise. Skepticism, Naturalism and Irreligion*, Oxford 2008.



Nu er selve betegnelsen "skeptiker" meget vag. Locke blev kaldt skeptiker af f.eks. Berkeley, fordi han afviste muligheden af at erkende, hvad han kaldte de fysiske genstandes realessens. Kun nominalessensen, dvs. de træk ud fra hvilke mennesket kan identificere en given genstand, kan erkendes; men den korpusculare virkelighed, der ligger bag, har sanserne ingen adgang, fordi et fysisk legemes smådele ikke kan sanses. Af analoge grunde kan Kant kaldes skeptiker, fordi han anså en erkendelse af den egentlige virkelighed, tingen i sig selv, for at være udelukket. Mennesket kan kun erkende en genstand, som den fremtræder for den erkendende bevidsthed. Hume er ikke skeptiker i samme betydning, idet han afviste, at det er meningsfuldt at tale om en tilgrundliggende virkelighed. Vi oplever sanseindtryk, *impressions*, men hvor de kommer fra, er et mysterium.

Hume skelnede, som traditionen tilsagde, mellem to former for skepsis, som begge har rødder i græsk tænkning, nemlig akademisk skepsis og pyrrhonæisk skepsis. Den akademiske skepsis udvikledes i det tredje århundrede før vor tidsregning af lederne i det platoniske akademi i Athen. De forkastede både Platons eksoteriske idelære og hans esoteriske lære, den uskrevne lære, som han ifølge traditionen havde forelæst over, og fokuserede i stedet på Sokrates' udtalelse om, at han kun vidste, at han intet vidste, og på den dialektiske diskussionsmetode, som Sokrates benyttede sig af i Platons dialoger.

Den pyrrhonæiske skepsis, hvis oprindelse tilskrives Pyrrhon fra Elis, som levede i det 4. til det 3. århundrede før vor tidsregning, kan beskrives som en argumentatorisk praksis. Pyrrhonæikeren hævder intet, men stillet over for en påstand, udbeder han sig et argument, og konfronteret med dette, formulerer han et modargument, som umuliggør, at der kan nås nogen afgørelse. Han undlader derfor enhver hævvelse. Han kan ikke imødegås med, at fordi han handler, f.eks. sætter sig ned, spiser og drikker, må han implicit hævde nogle påstande, f.eks. at den føde, han indtager, vil mætte ham, at den væske, han drikker, vil slukke hans tørst, og at den stol, han sætter sig på, ikke vil bryde sammen under ham. Hans svar er, at han hverken tager stilling til, om han er sulten, tørstig eller træt, eller til rigtigheden af de påstande, han tilskrives, men blot følger de impulser, som naturen har nedlagt i ham.

Hume selv vedkendte sig snarere en form for akademisk skepsis end den pyrrhonæiske skepsis, men han synes at have hentet elementer fra begge. F.eks. siger han i *Treatise*, at i al vor ræsonneren må vi tage det for givet, at der eksisterer materielle genstande, selv om det ikke kan

bevises rationelt med tvingende argumenter (I, IV, II), og hans redegørelse for det menneskelige bevidsthedsliv rummer et utal af udsagn, som nok kan begrundes empirisk, men ikke rationelt bevises. Den almindelige skepsis, hvormed han møder andres abstrakte, filosofiske påstande, opretholdt han også over for sine egne:

“Kan jeg være sikker på, at jeg følger sandhedens vej, når jeg forlader de alment accepterede meninger, og ved hvilket kriterium skal jeg identificere sandheden, selv hvis lykken skulle føre mig ad den? Selv efter de mest præcise og nøjagtige af mine argumenter kan jeg ikke give nogen grund til, at jeg skulle bifalde dem, men føler kun en *stærk tilbøjelighed* til at se på tingene på den måde, de opleves af mig”. (*Treatise* IV, VII).

Måske, skriver han i *Treatise*, er hans filosofiske system ikke sandt, men blot en teori der tilfredsstiller det menneskelige sind (IV, VII).

Humes almindelige holdning er, at den skepsis, der kan gøres gældende, kommer til kort, når vi bevæger os fra tænkningens abstrakte verden til vor dagligdags virkelighed. Vor natur, og det vil sige naturen i os, underkender den filosofiske skepsis: “Naturen vil altid hævde sin ret og vil i sidste ende besejre hvilket som helst abstrakt ræsonnement”, skrev Hume i *Enquiry concerning Human Understanding* (V, I). Og det er latterligt at hævde, at det kun er sandsynligt, at solen står op i morgen. Skønt det ikke kan bevises rationelt, ved vi i dette ords almindelige betydning, at det vil ske.

Som tidligere Locke og senere Kant søgte også Hume at bestemme grænserne for den menneskelige erkendelse. Så længe vi holder os til dagligdags emner, til politiske og æstetiske overvejelser og til den empiriske erkendelse, er der ingen grund til at betvivle, at vi kan opnå viden, som nok ikke kan tillægges absolut gyldighed, men som der ingen grund er til at drage i tvivl. Hume kan heller ikke tillægges en negativ kritik rettet imod den naturvidenskabelige erkendelse. Den står uantastet. Når talen er om den viden, der kan opnås inden for de grænser for den menneskelige erkendelse, som Hume opstiller, er der snarere grund til at kalde ham fallibilist end skeptiker.

*Treatise* er ikke kun et værk, der forholder sig kritisk til en rationalistisk opfattelse af den menneskelige erkendelse. Der findes talrige analyser i det, der strider mod tolkningen af Humes tænkning som blot og bar negativ. Dette gælder ikke alene 1. bog – f.eks. redegørelsen for rum og tid – men også for den lære om følelseslivet, der udvikles i 2. bog, og den moralvidenskab, der udvikles i 3. bog. Hvis der ensidigt fo-

kuseres på de klart skeptisk prægede argumenter hos Hume, går man fejl af hans intention med værket og med hele hans tænkning.

## 2. *Naturalisme*

Som "skepticisme" er "naturalisme" et vagt begreb. Overordnet står ordet for den opfattelse, at der ikke findes nogen anden virkelighed end naturen, og at mennesket er en del af og frembragt af denne natur. Så forskellige filosoffer som Spinoza og Hume kan derfor begge kategoriseres som naturalister. Men hvor naturen hos Spinoza snarere står for indbegrebet af altings lovbundne karakter, er naturen for Hume den konkrete, foreliggende natur. Mindre abstrakt kan man karakterisere naturalisme som den opfattelse, at da mennesket er et naturprodukt, er dets erkendelse, dets forestillinger og vurderinger et resultat af de evner, som naturen – for nu at udtrykke forholdet lidt metaforisk – har nedlagt i det.

Jeg skal ikke her beskrive hovedtrækkene i Humes naturalistiske erkendelsesteori, men blot minde om at han mener, at det er følelserne og ikke fornuften, der sikrer menneskets overlevelse. "Fornuften", skriver Hume i *Treatise*, "er eller bør være lidenskabernes slave og kan aldrig opnå andet end at tjene og adlyde dem." (II, III). Det skyldes ikke en fornuftslutning, når vi f.eks. forventer, at vi efter at have set et lyn, snart vil høre en torden, men at de to fænomener tidligere er blevet oplevet som nært forbundne, og vi har en naturlig tillid (*belief*) til, at når vi ser lynet, vil vi om nogle sekunder høre tordenen rulle. Denne naturlige tillid eller tiltro er en følelse, og følelser er bestemte måder at opleve bevidsthedsfænomer på. Hvis vi perciperer et lyn i modsætning til blot at forestille os et sådant, er dette sanseindtryk så prægnant og kraftigt, at vi ikke kan tvivle på, at det faktisk lyner. Sanseindtrykket får os til vanemæssigt til at forvente torden, fordi vi altid har oplevet disse to fænomener som konstant forbundne, og fordi den styrke og prægnans, som perceptionen af lynet besidder, smitter af på eller i et vist omfang overføres til forestillingen om torden. Den tiltro eller tillid til, at vi vil opleve torden, er en måde, hvorpå vi oplever forestillingen om torden, når vi har set et lyn. Og den nødvendighed vi tillægger overgangen fra oplevelsen af lynet til forventningen om torden, er ikke det logisk holdbare arguments nødvendighed, men en oplevelse af, hvordan vort sind – og herunder også følelseslivet – fungerer i denne situation. Det er blevet hævdet, at den rolle, som Hume tillægger fø-

lelserne, er inspireret af Francis Hutchesons lære om den moralske sans.<sup>16</sup> Det moralsk gode opleves, mente Hutcheson, umiddelbart, og oplevelsen af det er på samme måde som de indtryk, der formidles af de ydre sanser, uafhængig af fornuften.

Den måde, vort sind fungerer på i forbindelse med erkendelse og vurdering, skyldes altså naturen. Det er i kraft af, at vi er naturprodukter, at vi kan opnå en viden om naturprocesserne og derfor kan tage højde for naturens gang og vore medmenneskers adfærd. "Der er", skriver Hume i *Enquiry concerning Human Understanding*, "en præetableret harmoni mellem naturens gang og den måde, hvorpå vore forestillinger følger efter hinanden." Rent naturalistisk og i modsætning til, hvad der er tilfældet for Descartes', Leibniz', Malebranches og Berkeleys vedkommende, søgte Hume at løse det erkendelsesproblem, der havde plaget filosofien siden Descartes, uden at inddrage en guddom.

Som det fremgår af undertitlen i *Treatise* var Humes projekt i dette værk angiveligt at forsøge at gennemføre den empiriske metode i overvejelserne over moralske anliggender, dvs. forsøgsvis opstille en empirisk funderet videnskab om mennesket. Som Newton havde opstillet grundlovene for den fysiske verden, ville Hume opstille grundlovene for det menneskelige sinds virkemåde.

Det er vigtigt at understrege, at når Hume anvender ordene "experimental method" i undertitlen i *Treatise*, er der tale om erfaringsmetode og ikke om den eksperimentelle metode, som vi kender den fra naturvidenskabens kontrollerede eksperimenter. Han er klar over, at den videnskab om mennesket, som han forestiller sig, ikke kan opstilles eksperimentelt. I fysikken kan vi eksperimentelt undersøge, hvordan nogle fænomener kan påvirke andre, men i moralvidenskab kan vi ikke afklare en bestemt problemstilling ved f.eks. at iagttage, hvordan vi selv reagerer, når vi bevidst placerer os i bestemte situationer. "Det er evident", skrev Hume i indledningen til *Treatise*, "at en sådan refleksion og overvejelse vil forstyrre den måde, hvorpå de naturlige principper fungerer i mig, og gør det umuligt at nå til nogen konklusion." Vi kan f.eks. ikke både være vrede og iagttage vores vrede. "Vi må derfor", fortsætter Hume, "i denne videnskab indsamle vore erfaringer ved en omhyggelig iagttagelse af menneskelivet og tage dem, som de foreligger i tilværelsens almindelige gang i forbindelse med menneskers sociale adfærd, deres anliggender og deres glæder."

<sup>16</sup> Se Kemp Smith 1941.

Skønt Newton tydeligvis har inspireret Hume, er der to væsentlige forskelle mellem dem. For det første havde Hume ingen ambition om, at hans moralvidenskab skulle kunne formuleres matematisk, og for det andet var hans system naturalistisk, hvad Newtons fysik ikke var. Newton havde i sit hovedværk *Philosophiae naturalis principia mathematica* (Naturfilosofiens matematiske principper) bl.a. skrevet, "at tale om Gud er i sandhed en del af naturfilosofien [dvs. fysikken]"<sup>17</sup>

Den videnskab om mennesket, som det var Humes mål at opstille, skulle danne grundlag for erkendelsesteori, moralfilosofi, æstetik og politisk videnskab, og dens relevans for matematik, fysik og naturlig teologi skulle påvises. Det lykkedes ikke for Hume at gennemføre dette program, og muligvis er det den væsentligste grund til, at han ønskede *Treatise* slettet af sit forfatterskab. Da han i sine essays, i sine *Enquiries* og i sine religionsfilosofiske og religionsvidenskabelige arbejder tog de emner op, der oprindeligt var planlagt til at indgå i en systematisk udformet videnskab om mennesket, havde han opgivet sin ungdoms ambition om at lægge denne videnskab til grund for sin behandling af dem. Muligvis har han indset, at han ikke kunne gennemføre projektet. Dertil kommer, at den skepsis, som er så udtalt i *Treatise*, umiddelbart synes at være i strid med tanken om at formulere en videnskab om mennesket. Også dette kan være en af grundene til, at Hume fornægtede sit ungdomsværk.

### 3. Religionskritikken

Hvor den negative Hume blev læst på baggrund af især Lockes og Berkeleys tænkning, og den naturalistiske Hume på baggrund af især Hutcheson, læses religionskritikeren Hume på baggrund af de i England meget omfattende diskussioner om naturlig teologi, om mirakler og om den sammensmeltning mellem et religiøst og et fysisk verdensbillede, som en række af Newtons tilhængere med mesterens stiltiende billigelse formulerede som et værn imod en stigende sekularisering. I manges øjne var Hume ateisten, som skarpt tog afstand ikke alene fra præsteskabets forsøg på at opnå magt ved at appellere til befolkningens overtroiske forestillinger, men også fra kristendom og religion i almindelighed.

Da Hume lå på sit dødsleje, blev han opsøgt af en bekendt, der ville undersøge, om han så sin snarlige død i øjnene uden at søge trøst i kri-

<sup>17</sup> I. Newton: *Principia*, overs. af I.B. Cohen og A. Whitman, Berkeley etc. 1999, s. 943.

stendommens forventning om en fremtidig himmelsk tilværelse. “Jeg spurgte ham”, skrev den besøgende senere, “om det ikke var muligt, at der var en tilværelse hinsides døden. Han svarede, at det var muligt, at et stykke kul, der blev lagt på ilden, ikke ville brænde; og han tilføjede, at det var en højst ufornuftig fantasiforestilling, at vi skulle leve evigt. [...] Jeg spurgte ham, om ikke tanken om at blive til intet gav ham et vist ubehag. Han svarede: Ikke det mindste”.<sup>18</sup> Humes svar plagede den besøgende i mange år, indtil han en nat otte år efter Humes død drømte, at han i virkeligheden havde været en oprigtig og from kristen.

Tanken om en naturlig religion bestående af rationelt begrundede udsagn om f.eks. en guddoms eksistens og om en overensstemmelse mellem skyld og skæbne går tilbage til Herbert af Cherbury, der levede i begyndelsen af det 17. århundrede. Med udgangspunkt i Herberts religionsfilosofi og John Lockes erfaringsfilosofi, hævdede de engelske deister i begyndelsen af det 18. århundrede, at religionen udelukkende er et intellektuelt anliggende, og at enhver appel til åbenbaringen er overflødig. Locke havde i 1695 udgivet *The Reasonableness of Christianity*, hvori han søgte at vise, at kristendommen ikke strider mod den rationelle tanke. Uden dermed at have afvist åbenbaringen, blev han senere slået i hartkorn med deisterne. Bedre blev det ikke, da hans unge ven Anthony Collins i 1713 udgav sin *A Discourse of Free-Thinking*, hvori han forkastede kristendommens mysterier og de dogmer, der ikke kan begrundes rationelt. Også Newtons fysik blev draget ind i debatten, idet en række af hans tilhængere i overensstemmelse med mesteren hævdede, at den ny fysiks verdensbillede forudsætter eksistensen af en guddom. Og både deisterne og newtonianerne argumenterede for, at den hensigtsmæssighed og indbyrdes tilpasning, der synes at foreligge i naturen, beviser eksistensen af én og kun én algod, alvis og almægtig verdensskaber. Dette physico-teleologiske bevis for guddommens eksistens blev igennem det meste af det 18. århundrede fremført gang på gang. F.eks. skrev newtonianeren Colin Maclaurin, der var matematikprofessor i Edinburgh, at

“Det umiddelbare argument for guddommens eksistens, som er indlysende for alle, og som er fuldstændigt overbevisende, bygger på den indbyrdes sammenstilling og tilpasning af den ene ting til den anden, noget som vi møder overalt i alle dele af Universet. I denne sag er der ikke brug for smarte og subtile argumenter, da den indlysende

<sup>18</sup> E.C. Mossner: *The Life of David Hume*, Edinburgh 1954, s. 597f.

indbyrdes tilpasning peger på en verdensordner. Det slår os lig et sansindtryk, og kunstfærdige argumenter mod det kan nok forvirre os, men ikke ryste vores tro. Intet menneske, som f.eks. kender optikkens love og øjets indretning, kan tro, at det er frembragt uden dyb indsigt i denne videnskab, eller at øret er dannet uden viden om lyd, eller at dyreverdenens hankøn og hunkøn ikke er skabt for hinanden med henblik på at videreføre arten. I alt, hvad vi ved om naturen, findes i rigt mål sådanne eksempler. Tingenes beundringsværdige og smukke indretning med henblik på finale årsager opvækker i os ideen om en verdensordner. Enheden i den samlede plan viser os, at der kun er *en*".<sup>19</sup>

At Hume i *Dialogues concerning Natural Religion* parafraserede dette stykke fra Maclaurin viser, at han i sin religionskritik blandt andre, men måske især, har haft newtonianerne for øje.<sup>20</sup> Og muligvis har religionskritikken været Humes egentlige anliggende, således at både hans skepsis og hans naturalisme er våben brugt imod både deismen, kristendommen og det kirkelige kleresi.

Umiddelbart synes det er stride imod en sådan Hume-interpretation, at *Treatise* ikke eksplicit rummer religionskritik, og at Hume efter venners råd før udgivelsen fjernede et afsnit om mirakler fra manuskriptet. Det blev senere optaget i *Enquiry concerning Human Understanding*.

På denne indvending er det blevet svaret, at mange i samtiden opfattede værket som et ateistisk skrift vendt imod religion og især imod kristendommen.

I 1966 dukkede en lille pjece udgivet i 1745 uden forfatternavn og med titlen *A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh* op i et engelsk antikvariat. Med stor sandsynlighed er pjecen forfattet af Hume. Fra et brev fra Hume til en ven vidste man allerede i 1954, at Hume i et tidligere brev til samme havde besvaret en kritik mod ham for ateisme, som var fremkommet i et skrift imod ham i forbindelse med hans bestræbelser på at blive professor i etik og metafysik ved universitetet i Edinburgh, og at venen – til Humes beklagelse – havde udgivet brevet.<sup>21</sup> Dette skrift er endnu ukendt, men dets indhold er udførligt citeret i Humes svarskrift.

<sup>19</sup> C. Maclaurin: *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, London 1748, s. 381.

<sup>20</sup> D. Hume: *Dialogues concerning Natural Religion*, udg. af N. Kemp Smith, 2. udg., London etc. 1947 (1935), s. 154.

<sup>21</sup> *New Letters of David Hume*, udg. af R. Klibansky og E.C. Mossner, Oxford 1954, s.14ff.

Først har angriberen peget på den almindelige skepsis, som Hume har givet udtryk for i *Treatise*. Mange i samtiden forbandt skepticisme med ateisme. Dernæst peger angriberen på, at Humes analyse af relationen mellem årsag og virkning fører til ateisme, da et bevis for nødvendigheden af en første årsag synes udelukket. For det tredje mener Hume, at der ikke findes en særskilt ide om eksistens, hvilket gør de sædvanlige beviser for guddommens eksistens ugyldige. For det fjerde har Hume kaldt påstanden om, at guddommen skabte materien ud af intet, for kuriøs, og for det femte, har han benægtet sjælens ikke-materielle karakter. Endelig har han undergravet moralen ved at hævde, at forskellen mellem retfærdighed og uretfærdighed ikke er essentiel, men kunstig, dvs. opstået i forbindelse med samfundsdannelsen.

En opmærksom læser af *Treatise* og af samtidens religiøse og apologetiske litteratur vil kunne konstatere, at næsten alle de begreber, som Hume diskuterer erkendelsesværdien af i *Treatise*, er blevet inddraget i tidens religiøse debat. Det gælder f.eks. begreberne om rum og tid, om årsag og virkning, om substans og om personlig identitet. Dertil kommer, at Humes empirisme, naturalisme og moralfilosofi implicit udtrykker en afvisning af grundlæggende opfattelser ikke alene hos deisterne og newtonianerne, men også hos alle dem, der troede på den guddommelige åbenbaring, de såkaldte teister. Med sine argumenter trak Hume tæppet væk ikke alene under det fåtal, som var fortalere for en naturlig religion og dens overensstemmelse med kristendommen, men også under de dogmatisk troende. Religionskritisk er *Treatise* måske ikke så uskyldig, som den umiddelbart lader til at være.

Humes religionskritik fremgår eksplicit i de værker, der fulgte efter *Treatise*. Essayet om mirakler, der blev fjernet fra *Treatise*, men medtaget i *Enquiry concerning Human Understanding*, kom til at danne afslutning på en stor engelsk diskussion om mirakler, deres mulighed og brugen af dem som beviser på kristendommens sandhed.<sup>22</sup> Hume argumenterede her for, at i almindelighed er beretninger om mirakler utroværdige, og at det i realiteten er umuligt at fastslå, om der foreligger et mirakel, dvs. et brud på naturlovene. Hume afviste ikke den objektive mulighed for mirakler, men miraklernes subjektive mulighed, dvs. muligheden for, at en hændelse kan bevises at være et mirakel. Vi kan, mener Hume, kun sige, at der foreligger et mirakel, hvis evidensen for, at dette er tilfældet, overstiger den samlede evidens for naturens

<sup>22</sup> Cfr. R.M. Burns: *The Great Debate on Miracles From Joseph Glanvill to David Hume*, London & Toronto 1981.



lovmæssighed. Imidlertid kan man ikke, skrev Hume, rationelt tro på kristendommens sandhed, uden at der foreligger mirakler, ja, antyder han ironisk, troen er i sig selv et mirakel.

Et andet essay i *Enquiry* handler ud fra overskriften at dømme om eksistensen af et forsyn og af et liv efter døden, men dets egentlige emne er det physico-teleologiske argument, hvori der ud fra den foreliggende virkelighed argumenteres for karakteren af dens årsag. Hvis argumentet er holdbart, så følger det, mener mange, at der må eksistere en guddom, som lader skyld og skæbne være overensstemmende om end ikke i denne verden, så i den næste. Dette vil sige, at der findes et individuelt eller specielt forsyn. Hvis skyld og skæbne svarer til hinanden, foreligger der en ulige fordeling af goder, dvs. der råder, hvad der traditionelt kaldes distributiv retfærdighed: Enhver fortjener, hvad han får, og enhver får, hvad han fortjener. Hvis man som i det physico-teleologiske argument går ud fra virkningen og tilbage til årsagen, kan man imidlertid ikke tillægge årsagen andet og mere, end hvad der ligger i virkningen, og da der ikke foreligger distributiv retfærdighed i denne verden, kan man ikke ud fra argumentet antage, at guddommen lader skyld og skæbne være overensstemmende. Hermed falder også forestillingen om et liv hinsides døden. Hvis argumentet er gyldigt, kan man derfor ikke slutte, at den guddom, der findes, har andre træk tilfælles med den kristne gud end intelligens og almægtighed. Guddommen kan således ikke tillægges moralske egenskaber som retfærdighed og kærlighed. Her er vi ved et af hovedpunkterne i Humes kritik af kristendommen. I det hele taget betragtede han religiøs antropomorfisme, dvs. at det guddommelige blev tilskrevet menneskelige egenskaber og menneskelige følelser, som et forhold, der har gjort det muligt for præsteskabet at opnå magt og dermed for at slavebinde mennesket.

Af de religionskritiske essays, skal her kun omtales hans essay om overtro og religiøs entusiasme og det posthumt publicerede essay om sjælens udødelighed.

I essayet om overtro fastslår Hume, at overtro udgør baggrunden for præsteskabets magt, og at entusiasme eller religiøs fanatisme, som han kendte fra den engelske puritanisme og ikke mindst fra sit hjemlands calvinisme, er i strid med sund fornuft. Ved overtro forstod Hume nærmest den gængse, folkelige religiøsitet. Overtroen, som udspringer af svaghed, frygt og melankoli, bør med alle midler bekæmpes af filosofien.

Entusiasme fører umiddelbart til langt mere vold end overtro gør. Den sætter skel mellem mennesker, dvs. forstyrrer samfundsordenen.

Efterhånden bliver den imidlertid mere moderat, den klinger ud som tordenvejret. Ved at spille præsterne magten i hænde er overtroen en fjende af den borgerlige frihed, men entusiasmen, viser erfaringen, er en ven af den.

I sit essay om sjælens udødelighed diskuterer Hume metafysiske, moralske og fysiske argumenter for sjælens udødelighed. De metafysiske argumenter, der bygger på, at sjælen som en udelelig substans ikke kan forgå, må afvises, fordi vi ingen ide har om en sjælesubstans. De moralske argumenter må afvises, fordi der i verden er en uoverensstemmelse mellem skyld og skæbne. Det kan godt være, at guddommen vil det bedste, men verden synes ikke indrettet på den bedste måde. Det er det gamle theodicé-argument, der her er på spil. Også de fysiske argumenter må afvises. Al erfaring tyder på, at alt i Universet vil forgå. Den tætte forbindelse mellem sjæl og legeme synes derfor at pege i retning af, at den enkelte sjæl også går til grunde. Intet argument for sjælens udødelighed kan derfor gennemføres. Hume afslutter sit essay med følgende, dybt ironiske bemærkning:

“Intet kunne bedre oplyse de uendelig store Forpligtelser, Menneskeheden har overfor den guddommelige Aabenbaring, end Forstaaelsen af, at vi kun gennem den kan naa til denne store og betydningsfulde Sandhed”.<sup>23</sup>

Overfor den i hans samtid gængse opfattelse, at monoteismen var menneskehedens oprindelige religion, som med menneskehedens udbredelse spredte sig over Jorden og i adskillige verdensdele efterhånden degenererede til polyteisme, hævder Hume i *The Natural History of Religion*, at al oprindelig religion er polyteistisk. Polyteismen er ikke et intellektuelt anliggende, den grundede sig i den frygt og i de håb, der var forbundet med tilværelsens tilsyneladende lunefulde omskiftelser. Styrende for hvert af livets anliggender blev sat en magt eller kraft, der efterhånden blev personificeret. Herved opstod et parnas af guder. Opfattelsen af disse guder var præget af den angstfulde søgen efter lykken, af frygt for fremtiden og for døden, af følelser af rædsel og af hævnørst og af behovet for føde og for andre livsnødvendigheder. Gudeparناسet udviklede sig efterhånden til et hierarki med en overgud. Dette var oprindelsen til monoteismen.

I afhandlingen underkaster Hume polyteismen og monoteismen en moralsk vurdering. Polyteismen, siges det, er mere tolerant og giver

<sup>23</sup> [D. Hume:] *David Humes Liv og Død samt hans Essays om Selvmord og Sjælens udødelighed*. Oversat af Rigmor Adler og med indledning af Anton Thomsen, 1906, s. 87.

langt færre anledninger end monoteismen til religionsforfølgelse. Polyteismens guder ligner menneskene og heroerne ophøjes ofte til guder, hvilket indebærer, at dyder som mod og storsindethed fremmes. Med rette, mener Hume, kritiserede Machiavelli kristendommen for, at den ved at anbefale passivitet og lidelse har været grobund for slaveri og underkastelse. Dertil kommer, at polyteismen i langt mindre grad end monoteismen dominerer det menneskelige sind. Den griber derfor langt mindre ind i dagligdagen end monoteismen, hvilket Hume betragter som en af dens fordele.

I langt større grad end inden for polyteismen udvikler monoteismen sig til en egentlig teologi. Polemisk afslutter Hume sin afhandling med at understrege, at ingen teologisk absurditet, hvor grell den end er, ikke er blevet accepteret selv blandt fornuftige og veluddannede mennesker, og ingen religiøs forskrift, hvor streng den end har været, ikke er blevet antaget af de mest vellystige og løsslupne.

Humes religionsfilosofiske hovedværk, *Dialogues concerning Natural Religion* udkom i 1779, tre år efter Humes død. I dialogerne optræder tre personer, en skeptiker, en tilhænger af den naturlige religion og en teist. Man kan næppe identificere nogen af dem som et talerør for Hume. Emnet er det physico-teleologiske argument for en guddoms eksistens, og en række af de argumenter, som Hume tidligere har brugt mod argumentet, optræder også her. F.eks. får vi i dialogerne en grundig diskussion af, hvorvidt den antagne verdensordner kan tillægges moralske egenskaber.

Et af de centrale modargumenter i dialogerne er, at den analogi, som angiveligt skulle bestå mellem f.eks. på den ene side forholdet mellem et urværk og en urmager og på den anden side forholdet mellem Universet, som et antaget velordnet hele, og en verdensordner, ikke holder stik. Erfaringen fortæller os, at urværker er fremstillet af urmagere og ikke er naturprodukter, men hverken Universet som en helhed eller guddommen kan gøres til genstand for erfaring. Ikke alene er dette tilfældet, men da kausalsammenhænge kun kan opstilles ud fra viden om en hidtil konstateret konstant sammenhæng mellem to arter af genstande, og både guddommen, Skabelsen og Universet er unikke, kan der af den grund heller ikke etableres en kausal sammenhæng mellem Universet og en angiveligt intelligent verdensskaber. Dertil kommer, at ikke mindst på grund af Universets størrelse er analogien mellem Universet og en kunstgenstand for ringe til at antage lignende årsager. Endelig kan Universets hensigtsmæssige indretning

drages i tvivl under den forudsætning, som den naturlige teologi og newtonianerne delte med de gamle stoikere, at Universet er indrettet, som det er, med henblik på menneskets velfærd. Dette forudsat, kan mange fænomener, som f.eks. jordskælv, vulkanudbrud og stormflod næppe kaldes hensigtsmæssige.

Hume vil med dialogerne ikke afvise, at der eksisterer en verdensordner, men kritikken af argumentet går især på, at det, hvis det altså er gyldigt, ikke kan begrunde, at den guddom, hvis eksistens angiveligt er bevist, har de egenskaber, som de kristne tillægger ham. Adskillige steder i forfatterskabet kritiseres monoteismens antropomorfisme som den væsentligste kilde til kristendommens skadelige indflydelse på menneskenes moral og hermed på deres adfærd. Hume mente også, at på grund af kristendommens livsfornægtende krav lever de ihærdige kristne lig stoikerne et kunstigt og et unaturligt liv. Nietzsche kunne omkring halvandet hundrede år senere have sagt det samme.

I sin Englandshistorie skrev Hume om Newton, at nok trak han sløret bort fra nogle af naturens mysterier, men samtidig påviste han det mekaniske verdensbilledes ufuldstændighed. Hermed henviste han naturens dybeste hemmeligheder til det mørke, hvori de altid har befundet sig og fortsat vil befinde sig. Tilsvarende endte også Humes erkendelsesteori og religionsfilosofi med at hævde mysteriet – men med den væsentlige tilføjelse, at for den verden, vi lever i, er svarene på spørgsmålene om sanseindtrykkenes og Universets oprindelse totalt ligegyldige. I overensstemmelse hermed, kunne Hume i *Enquiry concerning Human Understanding* resumere sin holdning til filosofi som religion på følgende måde:

“Alverdens filosofi og al religion, som kun er en art filosofi, vil aldrig nogensinde være i stand til at bringe os hinsides den dagligdags erfaring eller give os nogle normer for opførsel og adfærd, der er forskellige fra de, der opstår ved refleksioner over dagliglivet. Ingen ny kendsgerning kan udledes af den religiøse hypotese, ingen hændelse forudsiges og ingen belønning eller straf kan forventes eller frygtes udover, hvad der allerede er kendt ud fra dagligdagens sædvaner og iagttagelser (IX).”

Hvis man i det hele taget kan bruge ordet “religion” i forbindelse med Humes religionsfilosofi, så består hans religion af følgende tre antagelser: For det første at der må findes et intellektuelt begavet “noget”, som kan forklare Universets eksistens. Hume selv finder denne antagelse fornuftig, men han udelukker ikke, at det måske drejer sig

om en følelsessag, og at følelsen af antagelsens rationalitet kan være et kulturprodukt. Hvad dette noget er, er et mysterium. For det andet har denne forestilling om en form for guddom intet tilfælles med de traditionelle religioners gudsforestilling, og for det tredje har den ingen som helst indflydelse på menneskets adfærd ud over, at den gør det modstandsdygtigt over for overtro og religiøs fanatisme.<sup>24</sup>

Der er ingen tvivl om, at religionskritikken og herunder kritikken af newtonianernes syntese mellem fysik og kristendom var et væsentligt anliggende for Hume. Men spørgsmålet står tilbage, om religionskritikken fra først til sidst var Humes væsentligste anliggende, og at intentionen med *Treatise* var at forberede denne kritik. At nogle i samtiden har tolket *Treatise* som et værk med ateistiske overtoner, kan ikke drages i tvivl. Andre, som f.eks. Thomas Reid og James Beattie, indlæste derimod værket i traditionen fra Descartes, Locke, Malebranche og Berkeley. Det kan heller ikke benægtes, at mange af de begreber og problemstillinger, Hume analyserede, indgik i tidens religionsfilosofiske drøftelser, men de spillede også en væsentlig rolle i nogle af tidens vægtige erkendelsesteoretiske og metafysiske værker som f.eks. Lockes *An Essay concerning Human Understanding* og Malebranches *Recherche de la Vérité*. Endelig er det indlysende, at enhver, der beskæftiger sig med overvejelser over forholdet mellem viden og religiøs tro og vil have sin samtid i tale, må anvende tidens filosofiske vokabularium og terminologi. Argumenterne for, at religionskritikken skulle have været Humes egentlige anliggende, forekommer derfor ikke stærke. Hume vendte sig allerede i de unge år mod religion og kristendom, og det religionskritiske islæt i hans filosofiske forfatterskab er udtalt, men heraf følger ikke, at intentionen bag *Treatise* var religions- og kristendomskritisk.

Af de tre Hume-interpretationer, der her er beskrevet, er den sidste interessant, fordi den fokuserer på hans kritiske religionsfilosofi og således ser ham som en repræsentant for den del af den radikale oplysning, der ikke kan føres tilbage til Spinoza. Men den kan næppe opretholdes som nøglen til Humes samlede forfatterskab. Den første Hume-interpretation er nok for snæver, idet den nedtoner de konstruktive elementer i hans tænkning. Så skønt der kan være vanskeligheder forbundet med fuldt og helt at tolke Hume som naturalist, mener jeg, at denne interpretation p.t. er den mest rimelige.

<sup>24</sup> Se Kemp Smiths indledning til *Dialogues concerning Natural Religion*, s. 24.

Humes anliggende var en gennemført naturalisme. For at virkeliggøre sit projekt måtte han på den ene side kunne afvise rationalismens forestilling om, at mennesket qua sin fornuft kan hæve sig over den blotte erfaringserkendelse, og på den anden side kunne afvise den supranaturalisme, som er monoteismens og specielt kristendommens definerende kendetegn. For at sejre i denne tofrontskrig havde han brug for skepticisismen.

### SUMMARY

CARL HENRIK KOCH: *The Many Faces of Hume*

The Scot David Hume (1711-1776) and Baruch Spinoza (1632-1677) in Holland were two of the greatest philosophers of the European Enlightenment. Whereas Spinoza's Bible criticism was the inspiration behind the often clandestine tradition known as radical Enlightenment, Hume tried with all his might to wrest the science of mankind from the grip of theology and religion. Since the mid 19th century Hume's philosophy has been interpreted as either scepticism, naturalism or first and foremost criticism of religion. In my article I describe these three very different interpretations and argue that, although Hume was in a certain sense a sceptic and strongly concerned to criticize the clergy and Christianity, yet both these traits of his thought are connected with his naturalistic and secularist philosophy. The title of the article is explained in its introduction, which describes his manifold interests.