

# Mellom metode og moral

*Samfunn og vitenskap i moralfilosofien til Adam Ferguson*



Svale Andreas Fossåskaret

Hovudfagsoppgåve i idéhistorie,  
Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Mai 2007



# Eg vil takke

Thomas Krogh for god rettleiing,  
Line Hegna for tolmod og ein fin heim,  
Andreas Jøssang for å gjere den andre jobben,  
Gunnar Klinge for idéhistorisk lesing og språkkontroll,  
Hege Rognøy Fossåskaret for fantastisk språkvask og korrektur

og

Morgan Fjogstad, Hanne Holmesland, Elin Marie Strand og Knut Dirk van der Wel  
for flott fellesskap dei siste månadene på lesesalen.



# Innhold

AN IMPERISHABLE MEMORIAL	7
Vitskaplege ideal i moralen og moralske ideal i vitskapen	13
ATHENS OF THE NORTH	17
Skottland – i union og i framgong	18
Kva er den skotske opplysningstida?	20
Den skotske moralfilosofien	24
ADAM FERGUSON – MELLOM HØGLAND OG LÅGLAND	31
Ein metodisk moralist	33
<i>An Essay on the History of Civil Society</i>	34
<i>Institutes og Principles</i>	36
FERGUSON OG NEWTONIANISMEN	39
Newton og skotsk moralfilosofi	40
Den nye vitskapen	41
Det vitskaplege prosjektet i den skotske skulen	44
SAMFUNNET I SENTRUM	49
Samfunnet er vår naturtilstand	50
Conjectural history	54
Lover i vitskapen	59
Vilje til samfunn, seg sjølv og framsteg	61
Årsak og effekt i moralteoretisk kritikk	67
The love of mankind	73
FERGUSON SOM SOSIOLOG?	79
Konflikt og spesialisering	79
Kameratskap i konflikt og forfall i fred	80
Arbeidsdeling	85
Den sosiologiske lesinga	90
Ein tredje kultur?	93
ETTERSKRIV	97
MINNEORD PÅ GRAVA TIL ADAM FERGUSON	101
SAMANDRAG	103
LITTERATURLISTE	105



# An imperishable memorial

Adam Ferguson ligg gravlagt mellom universitetet og katedralen i den skotske byen St. Andrews. På gravsteinen blir han æra for "the eloquence and energy with which he inculcated the precepts of morality and prepared the youthful mind for virtuous actions". Slik slår minneskrifta fast at han var ein vaktar av moralen. Men ho fortel vidare at

a more imperishable memorial to his genius exists in his philosophical and historical works, where classic elegance, strength of reasoning and clearness of detail secured the applause of the age in which he lived, and will long continue to deserve the gratitude and command the admiration of posterity. (Sorensen, 2002, s. 109)

Ferguson var tenkjaren med auge for dei fornuftige argumenta og dei eksakte detaljane. I det var han ein vitskapsmann.

Født i 1723, utdanna til prest og med offiserserfaring frå det skotske regimentet *The Black Watch*, overtok Ferguson professoratet i moralfilosofi ved universitetet i Edinburgh i 1764. Her underviste han i tjue år i ei tid som kan reknast som høgdepunktet i den skotske opplysningstida. Ståande i skuggen til venene sine David Hume og Adam Smith er Ferguson ikkje det best kjente namnet frå denne epoken. Men i si eiga tid var han blant dei fremste. Hovudverket *An essay on the history of civil society* frå 1767 vart allment godt mottatt i Skottland og på kontinentet, med unntak av dei overnemnte venene Hume og Smith. I *Essay*, som i sine andre verk og i sitt virke ved universitetet, fremma Ferguson ein moralfilosofi tufta på den nye metoden og den faste moralen. Adam Ferguson døde 93 år gamal i 1816 i byen der han er gravlagt.

Grava mellom universitetet og katedralen er ein høveleg kvileplass for ein slik moralfilosof. Vårt skilje mellom universitet og katedral – kunnskap og katekisme – var sjølvstakt ikkje det same i 1740, då Ferguson studerte teologi i nettopp St. Andrews. Difor var det ingenting eksepsjonelt eller kontroversielt i Ferguson sitt virke som både prest og professor. Men også i hans eiga tida var det eit spenn, og til tider ei spenning, i tenkinga hans mellom desse to ulike leiemotiva som er henta fram i minneorda på gravsteinen. Ferguson var moralfilosof med eit moralistisk prosjekt og eit vitskapleg prosjekt som han freista gjere til eitt. Med den moralistiske agendaen gjekk Fergusons moralfilosofi utanfor det teoretiske og spekulerande, og den retta interessa hans mot forholdet mellom

menneske og samfunn. Det vitenskaplege prosjektet leia interessa hans i spesielle retningar og mot egne former.

Trass gravsteinen si tru på “an imperishable memorial” skulle Fergusons verk vise seg å oftare bli gløymt enn høgakta. I filosofihistoria har han etterlagt seg få spor, og boka *The philosophy of Adam Ferguson* er aldri skriven. Men han er ikkje gløymt av alle, og særleg i det tjuande hundreåret dukka Ferguson opp igjen i litteraturen. I hovudsak i litteratur om sosialpolitisk og sosiologisk historie. Politisk vekslar tolkinga av Ferguson mellom ein marxistisk og ein liberal tradisjon. Den første har rot i at Marx viste til Ferguson som ein pioner i det han peika på dei menneskelege kostnadene ved arbeidsdelinga i eit kapitalistisk samfunn. Den andre tradisjonen, den liberale, baserer seg på Friedrich Hayek, som meinte å hente eit forsvar for den frie marknaden og det frie mennesket i Ferguson sine formuleringar av det Hayek kallar ”den spontane orden” (Kettler, 2005, s. 317–318; Hamowy, 1968, s. 16–22).

Dei beste kjeldene til ei innføring i Ferguson si tenking utanfor desse to fortolkningsposisjonane, ser ut til å vere introduksjonane til Duncan Forbes og Fania Oz-Salzberger i respektive 1978- og 1995-utgåvene av *An essay on the history of civil society*. Samt David Kettler si bok *Adam Ferguson, his social and political thought*. Alle desse legg vekt på Ferguson som filosofisk dygdsmoralist. Men mange meiner at Ferguson som filosof ikkje fortener så mykje meir omtale. Donald MacRae kommenterer kort Kettler sitt perspektiv i *The Founding fathers of social science*: “ – not, I think, the most vital points” (MacRae, 1979, s. 34). Og ei elles positiv omtale av Kettler si boka avsluttar med setninga ”If Ferguson is to be revived, it must be as a sociologist, not as a thinker” (Hanham, 1966, s. 366). Det er altså i sosiologihistoria ettertida har gitt Ferguson ei rolle.

Nærskap mellom *samfunn* og *vitenskap* hjå Ferguson fristar til ei samansetting som har gitt Ferguson tittelen ”den første sosiolog” eller ”sosiologiens far”. Den sosiologiske lesinga grip fatt i Ferguson sitt fokus på og auge for dei sosiale faktorane i liva til menneska og den vitenskaplege metoden som såg ut til å ligge til grunn for tenkinga. To primære studie med dette perspektivet er *Adam Ferguson and the beginnings of modern sociology* av William. C. Lehmann og *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* av Gladys Bryson.



Lenka til samfunnsvitskapen var utgangspunktet for mi interesse i Adam Ferguson. Eg såg han som eit mogleg bindeledd mellom den tidlegmoderne newtonianismen, generelle nomotetiske vitskapsideal og samfunnsvitskapane som har triumfert som akademisk institusjon i det moderne. Med denne bakgrunnen ville eg vise korleis Ferguson som representant for ei opplysningstenking hadde æra *eller* skulda for at vår kunnskapsproduksjon om samfunnet er meir vitskapleg enn filosofisk. Men eg såg raskt at det var umogleg å trekke ei så drastisk slutning frå 1600-tal til 1800-tal basert på ei stemme frå ein så avgrensa filosofisk tradisjon som den skotske opplysningstida. Like fullt var det ei kopling mellom eit avgrensa sett med vitskaplege ideal og moderne teoretisering om samfunnet.

I arbeidet med å sjølv rekonstruere denne koplinga merka eg at mi lesing av Ferguson sine eigne tekstar aldri kjentes komplett så lenge eg las med lånt perspektiv frå samfunnsvitskapen sine historikarar. For mange idear som syntest sentrale, fekk ikkje plass eller passa ikkje inn. Difor valte eg å tre eit steg tilbake og forsøke å undersøke heller enn å påvise. Eg tok til å lese Ferguson som ein moralfilosof, med ei vitskapleg tilnærming og ei brennande interesse i samfunnet, heller enn å lese Ferguson som sosiolog. Resultatet er blitt ei oppgåve meir lågmælt enn først intendert. I staden for å ville stadfeste Ferguson si rolle i samfunnsvitskapshistoria, har eg forsøkt å *undersøkje nokre av dei ideane i Fergusons filosofi som dei sosiologihistoriske tolkingane har lagt vekt på*. Av desse vil ideen om ein ny vitskap om menneske og samfunn etter mal frå den newtonske naturfilosofien, vere hovudfokus for prosjektet – utan å miste heilt av syne det moralske, noko som er openbar fare ved å lese samfunnsvitskap inn i moralfilosofien.

Med dette utgangspunktet vil eg i denne oppgåva sjå på dei vitskaplege og moralske ideala i tenkinga til Adam Ferguson. Sterk inspirert av newtonianismen freistar Ferguson å gje ein politisk og moralsk analyse av samfunnet. Eg vil prøve å vise korleis dette prosjektet får form i Ferguson si tenking gjennom å sjå på korleis Ferguson skriv vitskapleg om samfunnet og samfunnet si utviklingshistorie ved bruk av generelle lovar, og korleis han gjer eit forsøk på å konstruere ein moralteori med moralistisk substans og vitskapleg form.

Ferguson er framtidsretta og moderne, men også tilbakeskodande og konservativ. I tolkingane av han finn vi både referansepunkt til Machiavelli før og frampeik mot Marx

etter. Det er dei mest moderne trekka som har gjort at han av mange har blitt sett på som ein forløpar til, til og med den første representanten for, sosiologien. Sjølv om ei slik lesing kan vere uheldig teleologisk og reduksjonistisk i eit smalt fokus på delar av Ferguson sin filosofi, meiner eg at ho likevel ikkje er heilt grunnlaus. Perspektivet kastar eit illustrerande lys på den spesielle syntesen av ei sterk tru på ei vitenskapleg tilnærming og ei like sterk interesse for samfunnet og sosiale mekanismar. Å kalle Adam Ferguson for samfunnsvitar kunne klart ha vore på sin plass, om det berre ikkje hadde vore for at samfunnsvitenskapen hadde kome til som eit eige distinkt fag ikkje mange, men mange nok, år etter hans tid.

I tillegg til den freistande koplinga til sosiologien er det andre grunnar for å interessere seg for Ferguson. David Kettler, som skulle bruke han i eitt kapittel, men enda opp med å vie han ei heil bok, skriv i forordet til denne at “Ferguson seemed to be both remarkable and representative” (Kettler, 2005, s. x). I forhold til si samtid er han samstundes typisk og særeigen. Som moderat prest, suksessrik professor, teoretisk historikar og politisk moralist, er han fullt ut representativ for si tid. Som gaelisktalande dygds-moralist, militærprest og konfliktteoretikar frå høglandet, skil han seg ut. At han dessutan alltid har stått i skuggen til sine vener og samtidige David Hume og Adam Smith, gjer han berre meir spanande i slik samanlikning.

Likevel gjer eg i denne oppgåva inga grundig komparativ lesing opp mot andre tidlegare eller samtidige tenkjarar. Her kan ein nemne mange namn som John Locke, Montesquieu, Bernard Mandeville, Jean-Jacques Rousseau og Thomas Hobbes. Enda viktigare er Ferguson sine skotske vener som Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith og Thomas Reid, fordi dei skotske filosofane utgjorde eit spesielt nært miljø som gjorde dei til alt anna enn singulære og isolerte tenkjarar. Grunnen til at Ferguson i denne oppgåve står mest åleine, er omfanget av ei slik komparativ lesing. Eg trur det er mogleg, og håper eg har lykkast i, å seie noko idéhistorisk interessant om tenkjaren basert primært på hans eigne tekstar.

Berre på eit par punkt vil eg vise til Smith og Hume, men då i hovudsak basert på sekundære kjelder, til dømes i drøftinga av Ferguson sin spesielt sterke kritikk av Hume og Smith sine teoriar om moralen. Her legg Ferguson, mellom anna i dialogform, fram si eiga kritiske lesing av deira posisjonar. Vi skal sjå at han ikkje er nådig når han avviser

Smith sin *Theory of Moral Sentiments* som ”a Heap of absolute Nonsense” (Mossner, 1960, s. 228).

Men i dette føregrip eg forteljinga. I oppgåva vil eg starte i det mildare og meir generelle. Eg vil først teikne opp eit bilete av den historiske tida og det intellektuelle miljøet Ferguson levde i. Det var eit stolt Skottland som opplevde stor sosial og økonomisk framvekst etter at dei gjekk inn i union med England i 1707. Endringane gav dei skotske intellektuelle eit reelt og nært eksempel på dei mange ulike kreftene som virka i samfunnet. Samfunnsendringane fekk følgje av store framsteg i vitenskapane og viktige endringar ved universiteta.

I denne perioden var det eit lite, men spesielt miljø som utgjorde eit skotsk *literati* vi kjenner som tenkjarane i den skotske opplysningstida. Sjølve omgrepet ”the Scottish Enlightenment” stammar frå 1900 og William Robert Scott (Wood, 2000, s. 1), men det er berre dei siste 50 åra at namnet har blitt brukt om eit eige historisk forskingsområde. Korleis ”den skotske opplysninga” skal definerast, og kva namnet grip om, er framleis diskutert. Ei kvar lesing og utlegging av dei enkelte representantane for epoken vil styrke nokre av epokesyna og gå imot andre. Mi lesing av Adam Ferguson må også posisjonere seg i dette landskapet. Eg vil difor sjå raskt på dei ulike retningane innanfor fagtradisjonar. Presentasjonen av den pågåande debatten illustrerer dessutan korleis historieskriving, og særleg idéhistorieskriving, konstruerer og konstituerer epokar.

Tida, epoken, og den skotske moralfilosofien er bakteppet for den vidare utlegginga av eit utval emne i tenkinga til Ferguson. Med vekt på dei metodiske ideala vil eg først sjå på forholdet til newtonianismen og tanken om ein ny vitenskap. Den ”newtonske syntesen” fekk stor innverknad ved dei skotske universiteta og i den skotske moralfilosofien, og kjem tydeleg til uttrykk som i den vitenskaplege modellen Ferguson fremmar.

Eg vil deretter sjå på korleis Ferguson som vitenskapleg moralist utviklar sine teoriar om samfunnet, mennesket og moralen. Vil skal sjå at tenkinga er forma rundt bestemte idear med vitenskap og moral som dei to viktigaste hjørnesteinane. Med eit moralsk budskap og ein vitenskapleg retorikk angrip Ferguson tanken om ein menneskeleg naturtilstand. Menneske si historie byrjar i ein primitive tilstand, men den er ikkje difor å rekne som meir naturleg enn den siviliserte. Nettopp den historiske utviklinga frå det

primitive til det siviliserte som Ferguson teiknar opp, er eit av dei fremste eksempla på *conjectural history* – den særreigne teoretiske historieskrivinga som kjenneteiknar epoken. Som vi skal sjå, illustrerer denne historieskrivinga noko av det vitskaplege i Ferguson si tilnærming til samfunnet. Kjernen i denne ”vitskaplege historieskrivinga” i motsetnad til kva Ferguson kallar deskriptiv eller narrativ historie, er bruken av generelle sanningar eller lover. Desse er rekna som naudsynte for å kunne forstå og forklare sjølve *utviklinga* fram mot det siviliserte som meir ein ei rekkje tilfeldige hendingar. På same viset er det lover som gjer menneskevitskapen mogleg, og eg vil sjå nærare på Ferguson sine tre lover om handling eller viljen. Lover Ferguson presenterer i tett analogi til lovene i naturfilosofien.

I sin kritikk av naturtilstanden, i si utviklingshistorie og med sine lover om menneskenaturen tenkjer og skriv Ferguson på innsida av det moralske feltet. Når vi kjem til Ferguson sin meir spesifikke moralteori, vil vi sjå at han der held seg innanfor det vitskaplege feltet, mellom anna ved å bruke dei newtonske metodiske reglane i argumentasjonen. Men her vil vi også sjå korleis Ferguson ser seg det som naudsynt å tilpasse sitt eige grunnleggande empiriske utgangspunkt for å kunne svare på det fundamentale moralske spørsmålet om kva som er det gode.

Svaret er knytt til fellesskapet, og som ein siste del i presentasjonen av Ferguson vil eg sjå på to av dei farane som Ferguson meiner truar fellesskapet i si eiga tid. Ferguson åtvara her mot eit samfunn med eit pasifisert og spesialisert individ som i fråværet av sunn konflikt og allmenne borgardygder ikkje kan vakte det gode som samfunnet er. Eg framhevar teoriane om konflikt og spesialisering fordi desse er rekna som dei beste teikna på at Ferguson var ein sosiologisk tenkjar før sosiologien kom til. Lesinga av Ferguson inn i sosiologihistoria vil vere det avsluttande tema i det siste kapitlet, der spør i kva grad, og for kven, det er idéhistorisk teneleg å sjå på han som sosiolog. Finn vi i tenkinga ein ny samfunnsteori og menneskevitskap som ein kan kalle sosiologisk? Ein kan tale for og mot ei slik tolking. Ser ein på sosiologien som ”den tredje kultur”, mellom naturfaga og humanfaga, kan ein kanskje seie at det ligg ei kime til denne i det den samansette og sprikande tenkinga til Ferguson. Mitt fokus i denne oppgåva er såleis retta mot møtet mellom det vitskaplege og det moralske i Ferguson si tenking. Slik Ferguson sjølv formagnar i opplysningas språk: “The affairs of society

require the light of science, as well as the direction of a virtuous conduct” (Ferguson, 1792, s. 269, bind 1).

## Vitskapelege ideal i moralen og moralske ideal i vitskapen

Dei vitskapelege ideala eg skal sjå på, blir gjerne kalla *newtonske*, fordi det største førebiletet i perioden var den vitskapelege suksessen og vitskapsteorien til Isaac Newton. Ideala er generelt vitskapsteoretiske og spesifikt metodologiske og var styrande for synet på *kva* ein kunne vite noko om, og *korleis* ein skulle gå fram for å få sikker kunnskap. Eg skal etter kvart sjå på ideala i meir detalj, men dei kan kort oppsummerast i stikkorda empirisme, induksjon og universelle lover. Desse var rekna som tre kriterium for god vitskap. Dette var utgangspunktet for det som vart kalla ein menneskevitskap, ein ”Moral and Political Science” som Ferguson kallar det i tittelen til eit av verka sine (Ferguson, 1792). Menneskevitskapen måtte vere empirisk, lovmessig og eksperimentell. Kravet om at vitskapen skulle vere eksperimentell, stod sentralt, mellom anna hjå David Hume. I undertittelen til *A Treatise of human nature* (1739–1740) skriv han at verket er ”an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects”. Men omgrepet må lesast med omhug, og som regel i meininga observasjon eller erfaring.<sup>1</sup> Ideale var rekna som nye og blei difor uttrykt stolt og eksplisitt. Ferguson (1995, s. 76; 1773, s. 205; 1792, s. 294, bind 1) åtvare stadig mot ”mere conjectures”, ”mere imagination” og ”mere supposition”, som er merkelappane han set på teoriar han meiner ikkje følgjer dei newtonske reglane for god vitskap.

Å trekke grensene for ”vitskap”, og for *kva* som fortener merkelappen ”vitskapeleg”, kan vere vanskeleg for eit historisk fag. Helge Kragh (1987, s. 24–25) åtvarar i *An introduction to the historiography of science* mot på bruke filosofiske demarkasjonskriterium når ein skal undersøkje vitskap historisk. Han peikar på at vi må leite etter og halde oss til det som var rekna som vitskap i den aktuelle perioden. Uhistoriske definisjonar som spring ut av samtidige ideal eller absolutte og ”tidlause”

---

<sup>1</sup> Men vi kan merke oss her at Ferguson ikkje reknar eksperiment som mogleg innan menneskevitskapen, sjå kapitlet om ”Ferguson og Newtonismen”.

kriterium, kan føre til anakronismar og feilaktig eksklusjon av vitensformar og vitensproduksjon frå omgrepet. Eg vil i hovudsak forsøke å følgje Kragh sitt råd i min bruk av omgrepet. ”Vitskap” bør difor i det følgjande lesast i tydinga av ei kunnskapsforståing basert på generelle utsegn med empirisk fundament som kan eller blir brukt i forklaringar. Det er i denne tydinga eg meiner Ferguson tydeligast gjer bruk av Newton, og ei nærare grunngeving vil bli gitt i eit eige kapittel under.<sup>2</sup>

Hovudvekta i denne oppgåva ligg på *vitskapen* i moralvitskapen. Men drøftinga av det vitskaplege skjer i lys av det moralske. Vitskapen kan ikkje isolerast frå moralen, då det er umogleg å tolke Ferguson sitt filosofiske prosjekt som noko anna enn primært moralsk, både teoretisk og politisk.

Det er tydeleg at Ferguson leitar etter moralske kriterium som kan brukast til å vurdere menneskeleg handling. Målet for ein moralsk teori må vere ein ”expression of the greatest good competent to man’s nature” (Ferguson, 1773, s. 133). Dette målet er ikkje lett å nå innanfor den vitskaplege modellen Ferguson held fast ved. Men frå ei utlegging av generelle prinsipp om menneske, konkluderer han med at ”benevolence, or the love of mankind, is the greatest perfection” (Ferguson, 1773, s. 143), og frå det følgjer at ”benevolence, or the law of society, combined with the law of estimation, is the principle of moral approbation” (Ferguson, 1773, s. 107).<sup>3</sup> Dei to nærmast likelydande sitata er gjengjevne for å understreke det lovmessige i tilnærminga som hjå Ferguson leier mot eit sosialt fundert moralkonsept. Det største gode mogleg for menneske tilsvavar det som er godt for menneska, forstått som samfunnet.

Kjernen i Ferguson sin moralfilosofi er plassert i ein borgarhumanistisk tradisjon.<sup>4</sup> Denne tradisjonen legg vekt på menneske som aktiv borgar i eit republikansk politisk

---

<sup>2</sup> Med eit fokus på det metodiske som vitskaplege ideal, vil eg i det meste unngå å bruke termen epistemologisk, sjølv om det metodiske og kunnskapsteoretiske ligg svært nært kvarandre i dei vitskapsteoretiske spørsmåla eg vil sjå. Vala av omgrep håper eg gjer det tydeleg at eg ikkje vil drøfte dei grunnleggande epistemologiske spørsmåla som er vanleg å knytte til britiske empirisme, *common sense*-skulen og Hume sin skeptisisme.

<sup>3</sup> Ferguson sine lover, eller generelle prinsipp, blir presentert utover i oppgåva. Den meste detaljerte drøftinga av Ferguson sine dilemma i å utvikle ein substansiell moralsk vitskap er i Kettlers *Adam Ferguson: His Social and Political Thought* (2005, s. 120–130).

<sup>4</sup> Eg brukar ”borgarhumanisme” som omsetjing av det engelske omgrepet ”civic humanism”. Denne tradisjonen er grundig handsama av J. G. A. Pocock. i *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition* (Pocock, 1975), og utførleg drøfta i ein skotsk kontekst av David Allen i *Virtue, learning and the Scottish Enlightenment ideas of scholarship in early modern history* (Allan, 1993).

rammeverk. Innanfor dette er menneske essensielt ein borgar, og den individuelle moralen er ikkje mogleg å lausrive frå ein kollektiv moral. Dygd er primært borgardygd ("civic virtue"). I ein leksikalsk definisjon blir borgarhumanismen forklart som "variant of republicanism indicating active, participatory, patriotic citizenship as well as the ethos and educational ideal that goes with it" ("Civic Humanism", Moulakis, 2002). Fellesskapet krev aktiv deltaking av gode borgarar, og borgarane blir gode av si aktive deltaking i fellesskapet.

David Allan slår fast at "it is clear that no traditional humanist virtue was held in higher esteem in eighteenth-century Scotland than what was still widely called 'public spirit'" (Allan, 1993, s. 199). I dette ligg ei verdsetting av samfunnsansvar, deltaking og patriotisme som dei viktigaste dygdene. Eit slikt syn er eit gjennomgåande tema i Ferguson si tenking. Han finn i "the patriot and the warrior ... the most illustrious career of human virtue" (Ferguson, 1995, s. 29), og meir generelt

To act in the view of his fellow-creatures, to produce his mind in public, to give it all the exercise of sentiment and thought, which pertain to man as a member of society, as a friend, or an enemy, seems to be the principal calling and occupation of his nature. (Ferguson, 1995, s. 29)

Sjølv skriv Ferguson i forordet til verket *Principles of moral and political science* om seg sjølv at "the Author, in some of the statements which follow, may be thought partial to the Stoic philosophy" (Ferguson, 1792, s. 7, bind 1). Gjennomgåande i Ferguson sine tekstar er den stoiske påverknaden tydeleg. At det gode er å forstå som dei klassiske stoiske dygdene, visdom, rettferd, mot og moderasjon ("Stoicism", Baltzly), blir ofte framheva av Ferguson. Variasjonar over dygdene finn vi fleira stadar, mellom anna, som eit av mange eksempel, i *An essay on the history of civil society* der Ferguson spør: "Can it be more clearly expressed, that temperance, prudence, and fortitude, are necessary to the character we love and admire?" (Ferguson, 1995, s. 41).

Vi ser at dei moralske ideala høyrer heime i ein klassisk tradisjon. Denne møter, ikkje utan spenningar, den nye vitskaplege tilnærminga hjå Ferguson. Den moralske tenkinga blir lagt inn under dei same reglane som tenkinga om naturen: "Moral law, as distinguished from physical law, is any general expression of what ought to be," seier Ferguson (1773, s. 130). Ein svært viktig forskjell, sjølv om er dei begge er tenkt som lover i eit vitskapleg system.

Ferguson utforma sine tankar om dette i ei spesifikk historisk tid og i ein politisk, sosial og intellektuell kontekst. Ferguson var både prest og professor i ein stolt nasjon og i ein ung union prega av store omveltingar og framsteg. Fergusons særlege interesse for samfunnet og det vitenskaplege og moralske prosjekt han var oppteken av, har si fortolingsramme i den nasjonale, intellektuelle og akademiske bakgrunnen hans. Framtredande her er den skotske hovudstaden Edinburgh – *Athens of the North*.



## Athens of the North

Den skotske hovudstaden Edinburgh har tre ikon som pregar horisonten, og som ein kan sjå frå nærmast eitkvart punkt i heile byen. I sentrum ligg Edinburgh Castle, ei monumental middelalderborg som tronar over byen, og som framleis i dag fyrer av eit kanonskot kvar dag klokka eitt for å varsle tida. Lenger aust ligg toppen Arthur Seat som midtpunkt i den store Holyrood Park, parken der dei kongelege jakta dådyr i renessansetida. Midt mellom desse ligg Calton Hill, mest kjent for sine ruinar som strengt tatt ikkje er ruinar av anna enn ein idé. "Ruinane" på Calton Hill er eit byggverk initiert offisielt som eit nasjonalmonument over dei falne i Napoleonskrigane, men i røynda like mykje ei feiring av "[the] great philosophical age of Scotland" (Henry Cockburn, sitert i Wood, 2000, s. 2).

Monumentet vart påbegynt i 1822 og tenkt som ein kopi av Athen sitt Phanteon. Men prosjektet var for dyrt, og då pengane tok slutt, stansa dei bygginga. Resultatet er eit halvferdig tempel med tolv gigantiske søyler som strekk seg mot himmelen. Ideen om å kopiere det greske templet vaks fram frå den store og stolte sjølvkjensla til skottane på byrjing av det 19. hundreåret. Dei var "the Athens of the North". Dei stolte søylene står i ettertid fram som eit monumentalt eksempel på hybris, om ein kan tenkje seg prosjektet sin fallitt som straff frå dei gamle gudane. Ei slik forfengeleg identifisering med grekarane må vere det ypparste hovmod, nest etter å samstille seg med gudane sjølve.

Men på byrjinga av 1800-talet prega denne stolte, om enn hovmodige, sjølvkjensla den skotske nasjonen. Og dei kunne med rette feire ei rekkje intellektuelle triumfar dei siste hundre åra. Skottland hadde i denne tida produsert tenkjarar som Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith, Thomas Reid og Adam Ferguson. Dei gjorde store framsteg i naturvitskapane, særleg innanfor kjemien, dei hadde eit av dei fremste medisinske miljø i verda, dei produserte *Edinburgh Review* – eit av dei fremste tidsskrifta i perioden, og det var frå Skottland den første utgåva av *Encyclopædia Britannica* kom i 1771 (Gordon, 1991, s. 112). Det var gode tider:

Her [Skottlands] Universities were everywhere admired, her poets, novelists and artists were lauded, her philosophers and historians gained the respectful attention of civilised peoples, and the books and magazines that issued from her presses influenced opinion and judgment throughout the world. (Pryde, 1962, s. 162)

Ifølgje Scott Gordon kunne det litle landet, med sine halvannen million innbyggjarar og underutvikla økonomi, måle seg med stormakta Frankrike i spørsmål om intellektuelle bragder (Gordon, 1991, s. 11).

1700-talet var altså på mange vis ei blomstringstid i Skottland, og det er i dette hundreåret vi finn *den skotske opplysninga*. Før vi ser nærare på den historiske debatten om kva dette epokenamnet viser til, vil eg gje ein rask gjennomgang av den realhistoriske konteksten.

## Skottland – i union og i framgong

Tidleg på 1700-talet stod Skottland overfor store politiske og økonomiske utfordringar.<sup>5</sup> Etter ei lengre tid med eit uavklart politisk samband med England fekk dei to rika etter revolusjonen i 1689 eit felles kongedømme med dei to monarkane William of Orange og Mary Queen of Scots. Dette var starten på ein kort periode med felles regent, men med separate parlament, noko som skapte eit ustabil politisk forbund. Det var også starten på ei lengre periode med dei katolske ”Jacobites” – ei innanrikspolitisk opprørs- og motstandsørsl.<sup>6</sup> For skottane var situasjonen politisk og økonomisk uheldig, då dei på mange område, ikkje minst innan handel, konkurrerte med ein større og sterkare engelsk motpart. Den engelske *Navigation Act* frå 1660 stengte den skotske handelsflåten ute frå den lukrative kolonialhandelen. Då skottane svarte med si eiga *Navigation Act* frå 1661, som tolla handel med England, svekka dette berre den skotske økonomien meir. Denne situasjonen kuliminerte i fallitten til ”the Damian Scheme” (1695 til 1700), Skottlands forsøk på å etablere egne koloniar – eit forsøk som mellom anna stranda fordi det effektivt blei torpedert av engelske krefter.

Skottland sin politiske og økonomiske situasjon var ved inngangen til det 18. hundreåret svært dårleg, og det låg til rette for store forandringar. Desse kom i form av danninga av Storbritannia då Skottland gjekk inn i union med England i 1707. Ettersom Skottland var den svake part – politisk, økonomisk, religiøst og kulturelt – i unionen, var

---

<sup>5</sup> Den realhistoriske framlegginga i dei neste tre avsnitta bygger på *Scotland from 1603 to the present day* (Pryde, 1962).

<sup>6</sup> ”Jacobitism” i England, Irland og Skottland må ikkje forvekslast med jakobismen i Frankrike. Førstnemnte er ei nemning på rørsla som støtta Stuart-familien sitt krav på den britisk trona etter at den katolske James den andre vart avsett i revolusjonen i 1688 og erstatta av protestantane Mari II og William av Orange. Namnet kjem frå Jacobus – latinsk for James.

det lenge uklart kva konsekvensane ville vere. Medan nokon frykta at Skottland skulle få rolla som leverandør av råvarer og billig arbeidskraft til det engelske imperiet, meinte andre at unionen, som mellom anna gav tilgong til den store engelske marknaden, her inkludert koloniane, var einaste vegen til vekst og framgong for det litle landet i ei tid der merkantilismen var rådane. Først då byar som Glasgow raskt vaks til store aktørar innan skipsfart og tobakkshandelen, skulle det vise seg at tilhengarane av unionen fekk rett. Men det tok tid før uroa rundt unionen la seg og dei positive effektane kom til syne. Først rundt midten av hundreåret stabiliserte situasjonen seg, med unntak av det siste ”Jacobite”-opprøret i 1745.

Hundreåret representerer likevel i all hovudsak ei økonomisk oppgangstid for Skottland. Jordbruket blir gradvis modernisert og effektivisert, tilgong til handel med dei engelske koloniane, då særleg med tobakk, gir store inntekter som igjen genererer annan økonomisk aktivitet, bankvesenet veks og utviklar seg ved å innføre renteøkonomi og låneverksemd, og mot slutten av hundreåret kjem den industrielle revolusjonen òg til Skottland. I forhold til den skotske *opplysninga* er det viktig å merke seg at heile 1700-talet er prega av store politiske og økonomiske endringar og framsteg, samt at desse var aktivt diskutert i litterære krinsar og innanfor academia. Dette er det sosiale og kulturelle bakteppe til tanken om sosialt framsteg. Ein tanke som i ettertida har blitt ståande som eit gjennomgåande tema for, og det fremste viktige kjenneteiknet ved, epoken. Verket *Wealth of Nations* (1776) av Adam Smith er kanskje det best kjente uttrykket for denne framstegstanken, og det gir eit godt eksempel på parallellane mellom den politiske debatten og det intellektuelle arbeidet i perioden.

Det for det meste semje blant historikarane om dei generelle trekka i den historiske utviklinga i Skottland på 1700-talet presentert så langt. Men når vi no går vidare og skal sjå nærare på *den skotske opplysningstida*, er vi på veg inn i ein konstruksjon det er langt meir diskusjon om. Særleg viss vi ønskjer å vise noko meir enn dei store linjene, men òg vil sjå på detaljar og nyansar, er det mange tolkingar og perspektiv å velje mellom. Når ein skal lese og tolke ein tenkjar som Ferguson som ein representant for epoken, er det tenleg å vite kva perspektiv på tradisjonen ein opererer

med og innanfor. Dei viktige skiljelinjene innanfor forskinga på den skotske opplysninga er mange.<sup>7</sup>

## Kva er den skotske opplysningstida?

Den skotske opplysninga fekk dette namnet først i 1900, men opplysningstanken stod fram som ein idé, ei kjensle og ei historisk eining allereie på 1700-talet. Frå omtrent like tidleg finn vi formuleringar som indikerer ein historisk og nasjonal epoke. David Hume skriv, som så ofte sitert, i 1757: "Really it is admirable how many Men of Genius this Country produces at present" (Hume, 1932, s. 135). Sidan har denne ideen om gullalderen i skotsk filosofi utvikla og endra seg, blitt referert til, reformulert og debattert heilt fram til i dag. Det er i vektinga av ulike sider ved den skotske opplysninga at epokekonseptet får sitt meiningsinnhald. Såleis er prioriteringane ein gjer i ei idéhistorisk framstilling, særst viktige. Paul Wood understrekar poenget ved å hevde at spørsmåla om epoketolkinga "are far from trivial because they raise serious questions not only about how we characterise the Enlightenment as an historical phenomenon but also about how we conceptualise the genesis of our own world" (Wood, 2003, s. 94).<sup>8</sup>

Ein kan leite etter og finne svar i tekstar frå 1700-talet og fram til i dag. Men historieskrivinga om den skotske opplysningstida hadde sin eigen renessanse for berre 50 år sidan. Eg vil her presentere hovudtrekka og skiljelinjene i denne nye forskinga, for slik å kontekstualisere mi eiga tilnærming til Ferguson.

Historia om den skotske opplysningstida er satt saman av ei mengde ulike perspektiv og vinklingar. Det er likevel mogleg å redusere desse til eit meir avgrensa sett med generelle forklaringsmodellar. Eg vil her følgje Alexander Broadie si inndeling frå *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment* (Broadie, 2003a, s. 3), som igjen ligg nært opp til John Robertson si historiografiske oversikt (Robertson, 2000, s. 37–41). Vi kan då samanfatte dei ulike retningane i den *politisk-økonomiske modellen*, den *kulturelle modellen* og den *vitskaplege modellen*.

---

<sup>7</sup> Desse ulike perspektiva, og fleire, blir oversikteleg presentert av John Robertson i *The Scottish Contribution to the Enlightenment* (2000) og konsist oppsummert av Paul Wood i *Science in the Scottish Enlightenment* (2003, s. 94).

<sup>8</sup> I den vidare europeiske konteksten spurde som kjent *Berlinische Monatsschrift* i 1783 "Kva er opplysning?", og svar blei gitt av personar som Lessing, Mendelsohn og Kant (Outram, 1995, s. 1).

Den politisk-økonomiske modellen utgjør hovudstammen i historieskrivinga til epoken og blir som regel kreditert Hugh Trevor-Roper, som formulerte modellen i eit foredrag holdt i St. Andrews i 1966, utgitt året etter under tittelen "The Scottish Enlightenment" i *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (Trevor-Roper, 1967).<sup>9</sup> Trevor-Roper identifiserer her tanken om "progress in society" som kjernen i epoken. Den skotske opplysningstida var ein periode då ein innanfor moralfilosofi, økonomi og historie utvikla tankar om sosialt framsteg. Han baserer denne analysen på lesing av ei relativt lita gruppe av dei fremste skotske moralfilosofane på 1700-talet, og han finn her at moralfilosofien si tenking om mekanismane for sosialt framsteg innanfor eit politisk-økonomisk rammeverk er sentral for å forstå kva som er spesielt ved tida. Dei viktigaste uttrykka for epoken finn ein då i fagdisiplinane moralfilosofi, økonomi og historie. Broadie kallar dette ein posisjon "privileging...the social sciences" (Broadie, 2003b, s. 4). Denne modellen har sidan fått status som paradigmatisk, og dei aller fleste innføringstekstar i den skotske opplysningstida følgjer dette perspektivet.

John Robertson er ein av dei som i dag forsvarer Trevor-Roper sitt syn mot nyare alternative tolkingar, fremma av historikarar med eit breiare og meir inkluderande perspektiv (Broadie, 2003b, s. 3; Robertson, 2000). Desse representerer det vi kan kalle den kulturelle modellen. Kritikken mot Trevor-Roper sin posisjon er her at denne fokuserer for smalt på ein for liten krins i det skotske intellektuelle miljøet, og at vi betre kan forstå og forklare den skotske opplysninga dersom vi ser ho som eit breiare samfunnsfenomen. Kjernen i denne alternative modellen er at det i Skottland etter unionen med England oppstod ein opplysningskultur som prega heile det øvre sjiktet i den skotske samfunnet. Opplysningskulturen er forstått som meir enn tanken på sosialt framsteg. Den inkluderer nye ideal for språket, litteraturen og den sosiale omgangen i dei danna krinsane. Den inkluderer dessutan fleire miljø enn berre det moralfilosofiske. Bredda i denne modellen gjer at Broadie kallar han for den "inkluderande". Den fremste representanten for den kulturelle modellen er Richard B. Sher (Broadie, 2003b, s. 4).

---

<sup>9</sup> Det skal ha vore strid mellom Hugh Trevor-Roper og Duncan Forbes om æra for opphavet til den faglege forskningstradisjonen. Sistnemnte føreleste i Cambridge på 60-talet om "Hume, Smith and the Scottish Enlightenment" (Robertson, 2005). Bruken Forbes gjer av omgrepet "Scottish Enlightenment" i sin introduksjon til Fergusons Essay frå 1966, ligg òg nær eit konsept om ei historisk epoke (sjå f.eks. Forbes, 1978, s. xvii-xviii).

Den tredje og nyaste vinklinga er den vitenskaplege modellen. Inspirert av det utvida perspektivet i den kulturelle modellen er argumentet her, mellom anna fremma av Roger L. Emerson, at drivkrafta i den skotske opplysningstida er det reelle framsteg som blei gjort innan den nye naturfilosofien. Denne posisjonen framhevar naturvitenskapane, og eit vitenskapleg tankesett generelt og ein vitenskapleg metodologi spesielt, som sentrale. Her blir det sett på endringane innanfor naturvitenskaplege fag som biologi og medisin, men også på eit nytt vitenskapleg ideal som gjennomsyrrar eit mykje breiare område av tenking (Broadie, 2003b, s. 4).

Med dei ulike forklaringsmodellane følgjer ulike tidsperspektiv på epoken. Særleg har dette fått form av ein debatt om i kva grad den skotske opplysninga utgjer eit brot eller ein kontinuitet med fortida. I den tradisjonelle politisk-økonomiske modellen ligg det implisitt og eksplisitt ei førestilling om at det var noko nærast revolusjonerande nytt med Hutcheson og vidare utover hundreåret. Trevor-Roper ser ein “sudden Scottish revival, after its dark age in the 17th century” (Trevor-Roper, 1967, s. 1635), og følgjer altså her ein gamal tanke som er formulert nærmast heilt likt av moralfilosofen Dugald Stewart allereie i 1821: “this sudden burst of genius, which to a foreigner must seem to have sprung up in this country by a sort of enchantment” (Stewart, 1829, s. 454). Dei få filosofisk-historiske linjene bakover som dei eventuelt viser til, er alle til engelske eller kontinentale tenkarar, – då særleg Shaftesbury, Locke, Newton, Grotius og Puffendorf – medan den skotske forhistoria enten blir ignorert, noko McCosh gjer i *The Scottish Philosophy*, eller avvist som uvesentleg. Ifølgje Trevor-Roper var Skottland på 1600-talet “a by-word for irredeemable poverty, social backwardness, political faction” (Trevor-Roper, 1967, s. 1636). I dette følgjer han den sjølvsikre og stolte tanken om nyskaping som kjenneteiknar epoken sin eigen apologet Dugald Stewart, som skriv om ei “long slumber” før oppvakninga (Stewart, 1970, s. 204)<sup>10</sup>.

Brotsperspektivet blir revidert med dei andre forklaringsmodellane. Innanfor vitenskapsmodellen finn ein eksempel på korleis naturfilosofien utviklar seg heilt frå byrjinga av hundreåret, og dateringa av epoken strekk seg her gjerne 40 år lenger tilbake i

---

<sup>10</sup> Dugald Stewart skreiv i supplementsbinda til femteutgava av *Encyclopædia Britannica* “A Dissertation exhibiting a general view of the progress of metaphysical, ethical and political philosophy, since the revival of letters in Europe,” del ein trykt i 1815 og del to trykt i 1821. Det er truleg her vi finn den første historiske formuleringa av ei skotsk opplysningstid, berre ikkje med akkurat desse orda (Paul Wood argumenterer sterkt for ein slik påstand i Wood, 2000, s. 1–24).

tid (Wood, 2000).<sup>11</sup> Innanfor den kulturelle modellen er det hevda at den kalvinistiske dygdskultur som strekk seg langt tilbake i det 17. hundreåret, spela ei sentral rolle. David Allan illustrere kanskje dette best i *Virtue, learning and the Scottish Enlightenment ideas of scholarship in early modern history* der han konsekvent knyt kalvinismen til humanismen ved å nærast aldri la humanisme eller humanist stå åleine, men brukar ”kalvinist og humanist” som eit fast omgrepsspar (Allan, 1993, , sjå f.eks. s. 30).

John Robertson samanfatar desse ulike retningane i sitt bidrag i boka *The Scottish Enlightenment, Essays in Reinterpretation* frå 2000, og konkluderer med at ideen om den skotske opplysningstida som epoke er i ferd med å oppløyse seg i enten eit for breitt omfang eller i for små detaljar (Robertson, 2000, s. 40–41). Robertson argumentere med at nokon definerer opplysningstida ein danna kultur som inkluderer alle intellektuelle, adelege og geistlege, og at denne danningskulturen kan sporast tilbake til 1600-talet og er verksam fram til langt ut på 1800-talet. Medan andre hevdar at epoken eigentleg handlar om visse framsteg innanfor kjemien. Robertson finn ikkje noko epokefastsettane i nokre av desse alternativa, og sluttar difor sirkelen ved å argumenter for ei tilbakevending til Trevor-Ropers og, som nemt, sin eigen posisjon: Den skotske opplysninga er ein epoke som senterer seg rundt ein felles tanke om sosialt framsteg, og som har si hovudvekt i dei tre fagfelte moralfilosofi, økonomi og historie (Robertson, 2000, s. 42). Trevor-Roper åtvvara sjølv, på elegant engelsk vis, mot å miste særtekkja ved epoken av syne: ”A ’movement’ which includes Thomas Reid and James Beattie as well as David Hume and Adam Smith is not a movement at all: it is merely a set of dates” (Trevor-Roper, 1977, s. 372).

Med mitt fokus på Adam Ferguson vil vinklinga vere å sjå på utviklinga av det vitskapelege idealet innanfor det moralfilosofiske området. I dette følgjer eg avgrensinga i den politiske-økonomiske modellen, ved å ta som utgangspunkt at det er innanfor moralfilosofien (i ein vid forstand) vi finn kjernen i epoken. Men dette fokuset på moralfilosofien har blitt kritisert for å ignorere den filosofiske metoden og å oversjå viktige røter i ”late seventeenth-century Scottish scientism” (Emerson, 1990, s. 33). Dei metodiske og vitskapelege elementa er sentrale for meg, og eg vil difor i høg grad nytte

---

<sup>11</sup> Eit godt eksempel på ei slik tolking er Roger Emerson sitt bidrag i *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment* (Emerson, 1990, s. 32–33).

meg av perspektiva frå den vitskaplege modellen som vektlegg rolla til det metodologiske i det generelle intellektuelle biletet. Med Ferguson som innfallsvinkel til epoken står dei vitskaplege ideala fram som sentrale kjenneteikn. Sidan Ferguson var professor ved universitetet i Edinburgh, er det naturleg å støtte seg på tradisjonen som vektlegg dei intellektuelle strøimmingane og det akademiske miljøet som element i forklaringsmodellen.

I avsluttinga av denne delen vil eg difor peike på eit par generelle trekk ved den faglege akademiske moralfilosofien i Skottland i perioden. Eg vil også løfta fram to perspektiv som eg meiner er relevante for mi lesing av Ferguson. Det eine legg vekt på ein politisk og moralistisk ideologi som fortolkingsramme for filosofien. Det andre peikar på den vitskaplege kulturen moralfilosofane var ein del av.

## Den skotske moralfilosofien

Det er vanskeleg å tidfeste endringane i posisjonane mellom religionen, filosofien og vitskapen, dei tre fremste konkurrentane om den ærefulle rolla som verktøy for og vaktar av sanninga. Då ikkje berre posisjonane, men også skiljelinjene dei tre imellom stadige endrar seg, skal vi vere sær sarsame med å teikne opp historiske palleplasseringar.

Men med alle slike atterhald er det likevel lite kontroversielt å stadfeste at eit sentralt element ved overgangen frå det før-moderne til det moderne er overgangen frå "den gamle filosofien" til "den nye" (Strømholm, 1984, s. 13–14). Eigenskapane til den nye filosofien, slik dei er presentert i det førre kapittelet, indikerer ei utvikling innan filosofien mot det vitskaplege. Ikkje minst var dette tydeleg i det skotske intellektuelle livet. Med ettertida si forståing kan vi stilisert sjå på denne tida som ein periode med ei filosofisk utvikling frå den religiøse til den vitskaplege enden av skalaen.

På dei følgjande sidene vil eg presentere moralfilosofien i den skotske opplysninga slik den tok del i endringane på 1700-talet. Presentasjonen har form av ei generell utgreiing av innhaldet og forma til moralfilosofien ved dei skotske universiteta. Det vil seie at eg kort vil gjere greie for den faglege strukturen og dei institusjonelle rammene til moralfilosofien i Skottland på denne tida, samt at eg vil sjå på dei viktigaste emna moralfilosofane arbeidde med.



Det er semje blant forskarar i dag om at moralfilosofien på denne tida var eit breitt fagfelt som hadde i seg studiet av ei lang rekkje ulike fenomen (Gordon, 1991, s. 113). Allereie tidleg på 1800-talet blei denne bredda kommentert av Thomas de Quincey: “Moral Philosophy, in the large and popular use of the term by the Scotch, offers so immeasurable an expanse, that two people might easily wander there for a whole life and never happen to meet” (sitert i Sher, 1990, s. 87). I dag er dei ulike emna som fall inn under denne kategorien delt opp i mange spesialiserte fag. Frå Richard B. Sher si oversikt over den historia til moralfilosofiprofessoratet i Edinburgh på 1700-talet, finn vi ”psychology, religion, epistemology, metaphysics, logic, ethics, jurisprudence, sociology, history, economics, political science, philosophy of history, rhetoric, literary criticism, and more” i lista over fagfelt som fall inn under moralfilosofien (Sher, 1990, s. 87). Ei slik liste gir eit instruktivt bilete av ei akademisk og intellektuell verd forut for vår eiga spesialiserte tid, men denne historiske forskjellen må ein sjølvstund heller ikkje miste av syne. I den historiske tilnærminga til for eksempel William C. Lehmann (1930) blir dei moderne fagnamna tilsynelatande uproblematisk projisert tilbake på 1700-tals tenkinga, noko ein i dag er langt meir varsam med. Historiefaga har sidan Lovejoy trakk dei lange linjene, måtte ta inn over seg Foucault sine brot og diskontinuitetar (Carrithers, 1995, s. 233).

Difor er det truleg betre å bruke færre og breiare fagtermar, og heller rekne historie, politisk økonomi og morallære eller etikk som dei viktigaste emna som utgjorde kjernen i moralfilosofien.<sup>12</sup> Desse vitenskapane overlappa kvarandre sjølvstund stadig, og dei hadde alle eit felles grunnlag i den generelle tilnærminga og dei generelle spørsmåla moralfilosofane arbeidde med. Dei sju delane i Ferguson sitt ”pensum” gir oss eit enkelt overblikk over kva spørsmål dette var. Ferguson delte moralfilosofien inn i ”The Natural History of Man”, “Theory of Mind”, “The Knowledge of God”, “Moral Laws”, “Jurisprudence”, “Casuistry”<sup>13</sup> og “Politics”.<sup>14</sup> Vi ser altså straks at historie, morallære og politikk er sentrale tema. Dei tre første av emna til Ferguson blir rekna inn under emnet

---

<sup>12</sup> I *Treatise* nemner Hume ”logic”, “morals”, “criticism” og “politics” som dei fire viktigaste menneskevitskapane (Carrithers, 1995, s. 232).

<sup>13</sup> “Casuistry” i den nøytrale/positive tydinga av “The approach to ethical problems in which the circumstances of cases affect the application of general rules; a casuist is one who distinguishes and marshals the relevance of different cases and rules” (“Casuistry”, 1996).

<sup>14</sup> Her henta frå inndeling av *Institutes* (Ferguson, 1773).

*pneumatics*, eit omgrep som krev ei kort forklaring. Ferguson (1773, s. 11) definerer sjølv *pneumatics* som "the physical history of mind" og reknar det som "the foundation of moral philosophy". *Pneumatics* utgjer altså den fysiske delen av læra om menneskesinnet, det vil seie læra om kva mennesket er som eit reflekterande vesen. I kraft av sin epistemologiske status som det empiriske fundament for studiet av mennesket som moralsk og politisk vesen, blir *pneumatics* grunnsteinen i moralfilosofien. Ferguson spesifiserer vidare at "Pneumatics treat physically of mind and spirit. This science consists of two parts. The first treats of man; the second, of God" (Ferguson, 1773, s. 12). Merkelappen "fysisk" må vi forstå i ei vid tyding, og det næraste vi kanskje kan kome ein grov moderne referanse, er psykologi (Bryson, 1945, s. 32–33).<sup>15</sup> At tanke og ånd vart rekna innanfor ein felles kontinuum, jamfør *the chain of being*, frå mennesket og til Gud, gir sjølvsagt reservasjonar til ei slik samanlikning. Men vi kan merke oss at den gudlege delen av *pneumatics* er noko nedtona hjå Ferguson i samanlikning med reglementet for moralfilosofien ved universitetet i Edinburgh frå 1734. Her blir *pneumatics* definert som studiet av "the being and perfections of the one true God, the nature of Angels and the Soul of man," og læringsreglementet fortsett med "with the duties of natural religion to which rational Creatures are bound towards the Supreme being" (sitert i Sher, 1990, s. 99). Altså ei sterkare vektlegging av Gud og ein religiøs moralisme.

Frå alle tekstane til Ferguson ser vi at sjølv om Gud ikkje er lagt bort, så er det religiøse tillagt for så vidt lite plass i forhold til mennesket i fokuset og forklaringane. Dei rådande emna var verdslige. Filosofien forsøkte å gje svar på spørsmål om mennesket sin natur, om samfunnet sin natur og om forhold mellom dei to: *Kva er eigentleg mennesket? Kva er eit godt menneske? Kva er eigentleg samfunnet? Kva er eit godt samfunn?* Men alle desse spørsmåla er både vitskaplege og deskriptive, moralske og normative, og dei er såleis ein del av nettopp ein religiøs og politisk kontekst.

Richard Sher gir, i artikkelen "Professors of virtue: The social history of Edinburgh moral philosophy chair in the eighteenth century", eit overtydande argument for at vi bør forstå moralfilosofien ved universiteta på 1700-talet innanfor eit generelt

---

<sup>15</sup> Hjå Ferguson, som vi skal sjå, er det eit viktig skilje mellom "fysisk" og "moralisk" i vitskapen om mennesket.

ideologisk rammeverk som var fundamentalt "Whig-Presbyterian" (Sher, 1990, s. 88).<sup>16</sup> I dette ligg det at undervisning var, og skulle vere, religiøst og moralsk oppbyggande, samt mobiliserande for det sittande politiske regimet. Dette førte til eit sterkt didaktisk element i rasjonale bak faget, eit rasjonale som vi kan lese inn opplysningsånden som har gitt epoken sjølve namnet. Hovudarkitekten bak denne linja var Francis Hutcheson, professor i moralfilosofi i Glasgow frå 1729 til sin død i 1746. Hja Hutcheson fekk moralfilosofien form som eit samansurium av "a didactic, pious, scientific, liberal, Whiggish, humane, character-building, academic discipline to be taught in a lively and forceful manner" (Sher, 1990, s. 99). Den moralske budskapet, som blei så engasjerande framført i førelesningane til Hutcheson, var ifølgje Sher (1990, s. 97) at:

People are equipped with a faculty for appreciating benevolence; slavery and torture are bad; Providence and religious tolerance are good; servants are to receive human treatment from their masters; contracts are to be honoured; liberty is to be cherished.

Vi kjenner igjen ei rekkje av dei politiske og sosiale standpunkta som det er vanleg å knytte til opplysningstida; toleranse, humanisme, fridom.

Denne utforminga av faget, som religiøst og politisk oppbyggande, men samstundes akademisk og vitskapleg, fekk rolla som mal for moralfilosofien ved universiteta i Skottland. Hutcheson sine mest kjente etterfølgjarar, Adam Smith og Thomas Reid, tok over det same programmet. Smith prøvde, vissnok utan hell, til og med å kopiere Hutcheson sin engasjerande førelesingsstil (Sher, 1990, s. 124n). I Edinburgh er det først i 1764 med Adam Ferguson som professor at moralfilosofien får same akademiske suksess og status som i Glasgow. Ferguson står òg i same ideologiske tradisjon som Hutcheson, sjølv om det er filosofiske ulikskapar mellom dei to (Sher, 1990, s. 115, 118).<sup>17</sup> Ferguson sin moraliserande og oppbyggande stil er skildra av ein ukjent observator – truleg ein student:

Ferguson, taking a route different from his contemporaries, has directed philosophy to the heart: has endeavoured to animate the coldness of modern times with the ardent spirit of

---

<sup>16</sup> Whig-partiet er forløparen til det britiske Liberal-partiet, og dei vi mest vil forbinde med politisk opplysning sett i forhold til si eiga samtida. "The Whigs were maintainers of parliamentary power over the crown and of toleration for Dissenters," og "the party of the great landowners, and of the merchants and tradesmen" ("Whig and Tory", 1911 Encyclopedia Britannica Online).

<sup>17</sup> At Hume i forhold til Hutcheson var meir abstrakt og "coolly analytical", dessutan "religiously and politically 'impartial'", blir rekna som ein av grunnane til at Hutcheson gjekk imot å gi Hume moralfilosofiprofessoratet i Edinburgh i 1741–42 (Sher, 1990, s. 102,104).

antiquity; and, to a mercenary and luxurious age, has lifted up the voice which called the Greeks and Romans to virtue and glory. (Sher, 1990, s. 119)

Moralismen var i høg grad til stades i moralfilosofien. Elementet av konservativ kritikk av si eiga tid som ligg i denne karakteristikken, blir ofte framheva som eit særtrekk ved Ferguson. Dette vil eg kome nærare inn på seinare i oppgåva. Men vi kan altså merke oss no at det formanande i denne forma er eit fellestrekk ved det fundamentale ”Whig-Presbyterian”-programmet i moralfilosofien.

Samstundes, som eit viktig supplerande perspektiv til den ideologiske tolkinga til Richard Sher, er det mogleg å sjå på moralfilosofien òg som ein viktig fremmar av den nye vitskapen.<sup>18</sup> Først og fremst er det viktig å ha klart for seg dei flytande grensene mellom dei ulike filosofiske greinene og filosofien og vitskapen. Då universitetet i Edinburgh la om frå regentordninga til professorat i 1708, var tre fag oppretta: ”Pneumatics and Morall Philosophy”, ”Logic and Metaphisick” og ”Ethicks and Natural Philosophy” (Sher, 1990, s. 89).<sup>19</sup> Ved sida av den uvanlege ortografien merker vi oss at etikk altså her er rekna som samhörig med naturfilosofien, og ikkje moralfilosofien!

Desse to filosofiske retningane hadde grunnlaget og metoden felles. Filosofi var definert som “the knowledge or study of nature and morality, founded on reason and experience” (Emerson, 1990, s. 26). Denne definisjonen er henta frå artikkelen om filosofi i førsteutgåva av *Encyclopaedia Britannica* frå 1771, gjengjeve i artikkelen ”Science and moral philosophy in the Scottish Enlightenment” av Roger Emerson (1990). Frå same kjelde finn vi definisjon av moralfilosofi som ”the science of MANNERS or DUTY; which it traces from man’s nature and condition and shews to terminate in his happiness,” og vidare at “it is likewise called a science, as it deduces those rules from the principles and connexions of our nature, and proves that the observance of them is

---

<sup>18</sup> Utlegging av dette perspektivet er her i hovudsak henta frå Roger L. Emerson. Det kan vere verdt å merke seg at Sher og Emerson representerer to ulike fagtilnærmingar til feltet. Sher tilhøyrer den breie kulturelle (eksternalistiske) linja, medan Emerson er meir ”internalist” og fokuserer på den idémessige koplinga mellom moralfilosofien og naturfilosofien (jamfør den korte presentasjonen dei ulike retningane i forskingsmiljøet tidlegare i oppgåva). Ulikskapen i desse to posisjonane kjem mellom anna tydeleg fram i Emerson sin høflege kritikk av Sher i *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment* (Emerson, 1990, s. 34) og Sher sitt korte tilsvaret i same verket (Sher, 1990, s. 120n).

<sup>19</sup> Universitetsordninga med regentar, der ein lærar underviste sitt kull i alle fag gjennom heile studietida, blei avskaffa til fordel for fagspesifikke professorat i Skottland gjennom hundreåret. Først i Edinburgh i 1708, i Glasgow i 1727, i St. Andrews i 1747 og noko seinare Aberdeen (Bryson, 1945, s. 9).

productive of our happiness” (Emerson, 1990, s. 26).<sup>20</sup> Vi ser altså at filosofi blir rekna som vitskap i kraft av metoden, som er felles for naturfilosofien og moralfilosofien. Det som skil desse to, er at førstnemnte studerer naturen, medan den andre studerer moralen. Men også moral er å finne i naturen, så grensene blir uklare, og plasseringa av etikken saman med naturfilosofien er difor kanskje ikkje så underleg. Dei mange fellestrekk mellom dei ulike faga blir ytterlegare understreka i følgjande lange utdrag frå same artikkel:

Moral Philosophy has this in common with Natural Philosophy, that it appeals to nature or fact; depends on the observations; and builds its reasoning on plain uncontroverted experiments, or upon the fullest induction of particulars of which the subject will admit. We must observe, in both these sciences, how nature is affected, and what her conduct is in such and such circumstances. Or, in other words, we must collect the appearances of nature in any given instance; trace these to some general principles, or laws of operation; and then apply these principles or laws to the explaining of other phaenomena. (Emerson, 1990, s. 26)

Sitatet illustrerer korleis filosofi og vitskap blir brukt synonymt, eller kanskje meir korrekt korleis vitskap blir brukt som ein merkelapp på god eller korrekt filosofi. Demarkasjonskriteriet er også her metoden som fekk si form i naturfilosofien. Det er i optimisme basert på suksessen til naturfilosofane at framgangsmåten blir overført til moralfilosofien. Dette viser, argumenterer Emerson for, kor viktig vitskapen var i den skotske intellektuelle kulturen (1990, s. 25–26).

Med fokus på moralfilosofien kan, framleis ifølgje Emerson (1990, s. 25, 29), i det minste Hume, Smith, Reid, Stewart og Ferguson, men også fleire andre, seiast å vere ein del av denne vitskaplege kulturen. Det var altså i eit nært samspel med naturfilosofien at ”the Scottish Enlightenment produced an analytic and metaphysical moral science as well as political economy and related disciplines” (Emerson, 1990, s. 35). Dette “produktet”, i ei einskapleg form, kjem kanskje best fram i personen, og i filosofien til, Dugald Stewart.<sup>21</sup> Stewart er betre kjent som vidareformidlar enn som original tenkjar, men i ei slik rolle var han med på å løfte den skotske moralfilosofien til eit høgdepunkt. Han trakk mellom anna fleire studentar enn Ferguson, delvis på grunn av ”excellent

---

<sup>20</sup> Sjølve innhaldet i denne artikkelen er spora tilbake til ein tekst av David Fordyce frå 1748, og det er ein litt forkorta versjon som blei brukt i Encyclopaedian (Emerson, 1990, s. 26n). Den gjer altså truleg eit ukontroversielt bilete av vitskapsynet i Skotland i siste halvdel av 1700-talet.

<sup>21</sup> Stewart overtok som moralfilosofi-professor etter Ferguson i 1785 og haldt posisjonen til 1810 (Sher, 1990, s. 123).

teaching” og ei evne til å “fuse the ‘scientific’ and didactic components of academic moral philosophy in a harmonious whole” (Sher, 1990, s. 123). Dessutan, utover å kople desse to sentrale søylene i filosofien, samla han ei rekkje trådar ved å vere direkte arvtakar til både Adam Smith, Thomas Reid og Adam Ferguson (Sher, 1990, s. 124).

Ved å lese moralfilosofien i lys av ”scientific and didactic components” ser vi at den i aller høgste grad var ein moralsk og politisk vitskap, som Ferguson kallar den i tittelen til *Principles of moral and political science: Being chiefly a retrospect of lectures delivered in the college of Edinburgh* (1792). Moralfilosofi var først og fremst *moralistisk*; eit religiøst og politisk moraliserande virke som hadde som formål å oppdra og å opplyse dei unge samfunnsborgarane innanfor dei rette og konvensjonelle rammene. Samstundes var den ein vitskap, som undersøkte menneska og samfunnet etter eksplisitte metodiske reglar basert på ein empiristisk epistemologi dei krediterte Bacon, Locke og fremst av alle Newton.

Om den skotske moralfilosofien var mest moralsk eller mest vitskapleg, blir framleis diskutert, mellom anna av Richard Sher og Roger Emerson (jamfør fotnote 18). Uavhengig av kva ein vel å sette i fokus, er det trygt å fastslå at moralfilosofien var prega av både det moralske og det vitskaplege. Det same kan seiast om Adam Ferguson, og han blir då også ofte lest i to retningar av lesarar frå ulike miljø. Ifølgje David Kettler har vi på den ein sida ”intellectual historians, who find there the epitome of republican misgivings,” og på den andre ”sociologists, who honor Ferguson as a science-minded progenitor of sociological theories of modernity” (Kettler, 2005, s. xiii). To ulike perspektiv som ingen i seg sjølv er feilaktige. I det minste ikkje før dei eventuelt ekskluderer kvarandre. Før vi kan sjå på kvifor Ferguson skulle få slike rollar, er det høvelege å introdusere personen sjølv.

## Adam Ferguson – mellom høgland og lågland

Adam Ferguson vart fødd inn i ein presbyteriansk heim i Logierait i Perthshire i 1723. Han følgde i fotspora til far sin og utdanna seg for presteskapet, først i St. Andrews frå 1739 og vidare ved universitetet i Edinburgh fram til 1745. Dei siste åra studerte han saman med mellom anna historikaren William Robertson og diktaren John Home. Sistnemnte skulle Ferguson seinare forsvare i kontroversen rundt Home sitt teaterstykke *Douglas* ved å gje ut pamfletten *The Morality of Stage-Plays Seriously Considered* (1757). Home og stykket hamna under sensur og sterk kritikk frå konservative presbyterianske krefter, men fekk støtte av dei meir moderate, inkludert mellom andre Hume, Robertson og Ferguson.

Sjølve publiseringa av *The Morality of Stage-Plays* illustrerer to viktige sider ved det miljøet Ferguson er ein del av, og som av dei fleste blir rekna som den intellektuelle kjernen i den skotske opplysningskulturen. For det første synleggjer pamfletten den tolerante og moderate moraliseringa som utgjorde ein viktig del av ordsiftet. I *The Morality of Stage-Plays* appellerer Ferguson til "every well-wisher to true religion" i eit argument for at teateret kan "excel in moving compassion, which interest an audience in behalf of amiable characters, which give the proper applause to virtue, and treat vice with ignominy and reproach" (Ferguson og McLaurin, 1757, s. 1,17). Her blir det argumentert for ei reformering og modernisering, men innanfor dei kyrkjelege rammene, i tråd med det "whig-presbyterian"-programmet presentert over. Pamfletten eksemplifiserer Ferguson sin moralisme, samt den borgarrolla som vi skal sjå han fremma som avgjerande for eit godt liv og eit godt samfunn. Ferguson sin politiske posisjon var ikkje i radikal opposisjon til dei rådande maktforholda, han var "an ardent defender of the constitution and of the prevailing pattern of subordination" (Kettler, 2005, s. 96), sjølv om han samstundes var uroleg for den nasjonale ånd.

For det andre illustrerer kontroversen og pamfletten den *aktive* deltakinga og utvekslinga av meiningar i eit relativt tolerant miljø. Delvis innan ei avgrensa, men svært spesiell gruppe vener, som Alexander Carlyle (1861, s. 232) minnest: "a fine time it was when we could collect David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, Lord Elibank and Drs. Blair and Jardine, on an hours warning." Miljøet var også organisert i klubbar og

selskap. Blant desse var Ferguson særleg aktiv i ”The Poker Club” stifta i 1762 og namngitt av Ferguson.<sup>22</sup> Dette var eit selskap stifta til støtte for ein skotsk militars eller heimevern, ei sak som var eit viktig stridstema i Skottland rundt midten av hundreåret, og som Ferguson engasjerte seg sterkt i, mellom anna ved å skrive pamfletten *Reflections Previous to the Establishment of a Militia* (1756). I dette spørsmålet stod Ferguson fremst av sine egne, ”Presbyterians and Whigs by education and conviction” (Oz-Salzberger, 1995, s. viii–ix).

Militsspørsmålet var truleg spesielt viktig for Ferguson mellom anna fordi han sjølv hadde tenestegjort i militæret i fleire år. Han avslutta tidleg studiane for å gå inn i teneste som feltprest for *The Black Watch*, Skottland sitt kjente 42. ”Highland Regiment”, og han var her i nesten ti år, ei erfaring som truleg kom til å prege tenkinga hans seinare. Etter offiserskarrieren overtok Ferguson stillinga til venen Hume som ”Keeper of the Advocates Library”, i dag det skotske nasjonalbiblioteket, før han to år seinare fekk sitt første professorat ved universitetet i Edinburgh, først i *Natural Philosophy*. Det siste noko overraskande, ettersom faget etter alt å dømme var framand for Ferguson, men han skal likevel ha fylt posisjonen med stor suksess (Jeffrey, 1856, s. iiv). Reverende Doctor Alexander Carlyle minnest anekdotisk: ”David Hume said Ferguson had more genius than any of them, as he had made himself so much master of a difficult science – viz Natural Philosophy, which he had never studied but when at college – in three months so as to teach it” (Carlyle, 1861, s. 230). Likevel, i 1764 overtok han filosofiprofessoratet – ”the chair of pneumatics and moral philosophy” – og var her fram til 1785 då Dugald Stewart tok over. Ferguson fortsette i 30 år med å skrive og revidere sine egne verk før han døde, 93 år gamal, i St. Andrews i 1816.<sup>23</sup>

Erfaringar frå og kjennskap til både høglandskulturen og militærlivet blir ofte vist til som forklaringar på nokre av særtrekka i filosofien til Ferguson, mellom anna av både Fania Oz-Salzberger (1995) og Duncan Forbes (1978). Skottland på 1700-talet var prega av eit stort skilje mellom det meir moderne samfunnet sør i låglandet, og klanskulturen i

---

<sup>22</sup> ”Adam Ferguson fell luckily on the name of ‘Poker,’ which we perfectly understood, and was at the same time an enigma to the public,” og difor ikkje ”so directly offensive as that of Militia Club” (Carlyle, 1861, s. 340). Namnet spela på ”å rake i glørne” til saka.

<sup>23</sup> Der anna ikkje er spesifisert, er heile den biografiske framstillinga basert på Duncan Forbes (1978) og Fania Oz-Salzberger (1995) sine introduksjonar til *Essay* frå respektivt 1966 og 1995, samt ”Notice of the Author” av Lord Jeffrey frå 1956-utgåva av *The history of the progress and termination of the Roman republic*.



høglandet. Medan samtlege av dei andre kjente tenkjarane frå epoken hadde sin bakgrunn frå områda i sør, vaks altså Ferguson opp på grensa mellom desse to kulturane, i gaeliske Perthshire (*Siorrachd Pheairt*). Forbes (1978, s. xxxviii) brukar sosiologen Ferdinand Tönnies sine omgrep *Gemeinschaft* og *Gesellschaft* om desse to ulike samfunna Ferguson levde i. Ferguson kjende difor spesielt godt til, og hadde ein sympati for, det vi kan kalle før-moderne verdiar som klanssamfunnet representerte.

## Ein metodisk moralist

Oppveksten i grenselandet mellom høg- og låglandet, og virket som feltprest og professor, er illustrerande for den mellomposisjonen og spenninga som vi finn i livet og tenkinga til Ferguson. Brukt som eit perspektiv vil realiteten i denne spenninga ligge i møtet mellom tekstane til Ferguson og lesinga av dei. Eit slikt utgangspunkt opnar for ei rekkje tilnærmingar som kan vere fruktbare.

Ein av desse vil eg hente frå David Kettler, som i “History and Theory in Ferguson's *Essay on the History of Civil Society: A Reconsideration*” les Ferguson som både *tilskodar* og *deltakar* (Kettler, 1977, s. 443).<sup>24</sup> I vinklinga eg brukar her, vil desse posisjonane referere til den metodiske observatøren på den eine sida og den moralske agitatoren på den andre. Det er viktig å understreke at det berre er til ei viss grad vi finn desse som to distinkte posisjonar eller to ulike filosofiske virke hjå Ferguson. Dei skilir stadig saman til eit heile, godt illustrert i det samansette fagnamnet ”moralvitskap”. Såleis er det oftast i form av det ambivalente, fleirsidige og til tider også paradoksale og kontradiktoriske at vi må lese Ferguson. John Brewer (1986, s. 472–473) formulerer det slik at Ferguson, ”straddles the two traditions,” og han tenkjer då på ein klassisk borgarhumanisme på den eine sida og moderne sosiologi på den andre.

---

<sup>24</sup> Eit ikkje uvanleg dikotomi i moralfilosofien. Vi finn mellom anna det brukt av Ferguson i *Essay* i eit flott og sentralt avsnitt om grunnlaget for vår moral: ”As actors or spectators, we are perpetually made to feel the difference of human conduct, and ... are moved with admiration and pity, or transported with indignation and rage. Our sensibility on this subject ... sends forth the tear of compassion, gives to the blood its briskest movement, and to the eye its liveliest glances of displeasure or joy. It turns human life into an interesting spectacle, and perpetually solicits even the indolent to mix, as opponents or friends, in the scenes which are acted before them” (Ferguson, 1995, s. 36). Det er den moralske kjensla som gjer vitskapsmannen til moralist.

I det tosidige reflekterer Ferguson opplysningstida som ei brytningstid mellom det moderne og før-moderne. I den grad 1700-talet er kjenneteikna av ein ny atomistisk individualisme, spelar denne seg ut på fleire sett. Ferguson dyrkar den i dei metodiske idealane, han aksepterer den i sin sosiale analyse, men fryktar den for sine moralske konsekvensar. Han forsøker å sikre det beste frå dei to verdene, "the rude" og "the polished".

Ferguson sin teori om "grove" og "polerte" samfunn finn vi verket *An Essay on the History of Civil Society* utgitt i 1767. Alexander Carlyle åtvarar om at boka "ought only to be considered as a college exercise", men innrømmer trass i dette at "there is in it a turn of thought and a species of eloquence peculiar to Ferguson" (Carlyle, 1861, s. 231).

### *An Essay on the History of Civil Society*

Carlyle sin lunkne omtale av *Essay* er kanskje farga av David Hume sin kritiske respons. Akkurat kvifor Hume, som nemnt ein god ven av Ferguson, ikkje likte boka, er noko uklart, men det blir spekulert i at han syntes boka var for "skotsk" og for moraliserande. Hume var i dette eit unntak, og generelt fekk *Essay* ei god mottaking, både i Edinburgh, London og Europa. Blant dei som roste verket og forfattern, finn vi namn som Boswell, d'Holbach, Voltaire og Herder. *Essay* kom i sju utgåver i Ferguson si levetid og vart utgitt på tysk i 1768 og på fransk i 1783 (Oz-Salzberger, 1995, s. xvi–xvii).

*Essay* er eit mangfaldig verk som omfattar ei rekkje felt, og som tilsynelatande har fleire budskap. Duncan Forbes (1978, s. xxvii) kallar boka ein syntese av "social science, morals, and statecraft". Av dei seks delane utgjer den første ein ei framlegging av generelle eigenskapar ved mennesket og moralen. Her finn vi Ferguson sitt mest kjente angrep på ideen om ein naturtilstand og samfunnskontrakten. Etter med dette å ha lagt eit teoretisk og moralsk grunnlag for sjølve den historiske framlegginga, fortsett Ferguson i dei neste tre delane med den historiske forteljinga tittelen lover oss. Her skriv Ferguson *conjectural history*<sup>25</sup>, det vil seie teoretisk stadiehistorie om samfunnet si utvikling frå dei første grove og enkle ("rude") til dei polerte ("polished"). Slik teoretisk

---

<sup>25</sup> "Conjectural history" stammer frå Dugald Stewart (Wokler, 1995, s. 35; Stewart, 1811) og viser til ei spesiell type "teoretisk historieskriving" som går utanfor det empiriske med det føremålet å kunne forklare framsteg og utvikling, mellom anna av samfunnet. Omgrepet blir nærare drøfta i ein eigen del under.

stadiehistorie er eit av kjenneteikna til dei skotske moralfilosofane. Ferguson deler historia inn i tre fasar, som alle er definert utifrå organiseringa av eigedom. Såleis blir grunnprinsippet at "property is a matter of progress" (Ferguson, 1995, s. 81). I det første stadiet, det ville ("savage"), eksisterer ikkje eigedom. Overgangen til det neste stadiet, det barbariske samfunnet, er kjenneteikna ved innføringa av privat eigedom som samfunnsstruktur. Med dette følgjer ei sosial lagdeling, som er eit sentralt element i Ferguson sin samfunnsteori. Den tredje og siste fasen er den kommersielle og høflege. Her er samfunnet og eigedom organisert i ordna og trygge former. Korleis og kvifor samfunn går over i dette siste eller høgste trinnet, er noko uklart. Det ser ut til å vere ein konsekvens av ei rekkje omstende og, noko som er eit gjennomgangstema i Ferguson sitt historiesyn, ei gradvis utvikling. Arbeidsdeling og lagdeling er viktige faktorar, som saman med "the enjoyment of peace, however, and the prospect of being able to exchange one commodity for another, turns, by degrees, the hunter and the warrior into a tradesman and a merchant" (Ferguson, 1995, s. 172). Det kommersielle samfunnet er prega av ei kompleks spesialisering og stratifisering i både det økonomiske og politiske. Det er i desse delane av *Essay* vi finn drøfting av ulike politiske modellar, med utgangspunkt i Montesquieu, og Ferguson sin argumentasjonen for republikken og demokratiet som den beste statsforma.

Del fem og seks, dei to siste, tar føre seg "the Decline of Nations" og "Corruption and Political Slavery". Her finn vi brodden i Ferguson sitt moralske prosjekt for å vekke til live dygdene i borgaren. At Ferguson vier dei to siste delane til å analysere korrupsjon og samanbrot i sivilisasjonen, tydeleggjer at Ferguson har eit aktuelt politisk ærend. Slik er *Essay* meir enn noko anna eit moralsk skrift. *Essay* kan lesast som ei politisk vekking til handling og engasjement som samfunnsborgarar i ei tid då borgardygdene er truga av den historiske utviklinga (Kettler, 1977, s. 439). Slik formulerer Oz-Salzberger dette i innleiinga til 1995-utgåva: "The *Essay* was a bid to reclaim the idea of civic virtue on behalf of the modern, commercial state" (Oz-Salzberger, 1995, s. xvii).

Den historiske utviklinga som Ferguson presenterer i *Essay* er lineær, men ho er ikkje fastlåst. Samfunn utviklar seg til nye former trinnvis, etter kvart som dei naudsynte vilkåra – som eigedom, tryggleik og lagdeling – kjem til. Men tilbakeslag og forfall er alltid mogleg, og framsteget er aldri sikra av framsteget i seg sjølv. Alle samfunn, sjølv

dei finaste og beste, kan utvikle seg til despotisk former – som for Ferguson er den verst tenkelege samfunnstilstanden. Vi finn altså ingen historisk determinisme i *Essay* (Oz-Salzberger, 1995, s. xxi). Det vi finn, er ei politisk og moralsk diagnostisering av den moderne staten. I dette er Ferguson mindre interessert i det økonomiske enn i det politiske, og sjølv om eigedom og produksjon er heilt sentrale faktorar i forklaringsmodellane, er Ferguson mest interessert i dei moralske og maktpolitiske konsekvensane.

*Essay* er meir ein politisk enn ein metodologisk tekst. Men likevel er Ferguson, både implisitt i form og struktur og eksplisitt i ei lang rekkje formuleringar, tydleg i den vitskaplege metoden som han meiner gjer bodskapen truverdig. Slik sett er det mogeleg å lese mykje av Ferguson sin metodologi og vitskapsteori ut av *Essay*. Men vi får meir komplette og klårare formuleringar om desse emna når vi går til to andre verka til Ferguson: *Institutes of moral philosophy* og *Principles of moral and political science*.

### *Institutes og Principles*

Ferguson var kjent for sin levande og engasjerande førelesingsstil. Formidlinga i klasseromma endra seg i løpet av 1700-talet. Medan forma lenge hadde vert prega av stiv opplesing på Latin av faste tekstar, føreleste dei fleste etter kvart på engelsk og med manus i notatform, noko som gav meir fridom til aktualisering og digresjon (Sher, 1990, s. 95n, 116–119). Ferguson var blant dei fremste i å bruke og utvikle denne stilen, og han fortel om seg sjølv i tredjeperson:

Conceiving that discussion, and even information, might come with more effect from a person that was making his own highest efforts of disquisition and judgement, than from one that might be languishing while he read, or repeated a lecture previously composed; he determined ... to have no more in writing than the heads, or short notes, from which he was to speak; preparing himself however very diligently for every particular day's work. (Ferguson, 1792, s. v, bind 1)

Etter kvart samla Ferguson desse "heads, or short notes" og fekk dei trykt opp som hjelpemiddel for studentane sine. Desse kom i ulike versjonar, og i 1769 kom ei endeleg form under tittelen *Institutes of moral philosophy, for the use of students in the College of Edinburgh*. Som pensjonist reviderte og utvida han desse med tanke på eit generelt publikum og gav i 1792 ut tobindsverket *Principles of moral and political science: being chiefly a retrospect of lectures delivered in the College of Edinburgh*.

Som det kjem klart fram i titlane, er desse verka nært knytt til Ferguson sitt virke som professor og førelesar. Heile *Institutes*, som vi kan rekne som eit pensumsamandrag av førelesinga til Ferguson, er i ein oppramsande stil med stadfestingar av ”fakta” og ”sanningar”. Vi får kjensla av å lese i ein forgjengar til PowerPoint-presentasjonen som skal hjelpe studentane med å få oversikt over faget og pensum. Såleis er typiske trekk ved *Institutes* kapitteloverskrifter som ”Opprekning av fysiske lover (Enumeration of Physical Laws)” (Ferguson, 1773, s. 81) og avsnitt som det aller første:

ALL knowledge is either that of particular facts, or that of general rules. The knowledge of facts is prior to that of rules; and is the first requisite in the practise of arts, and in the conduct of affairs. A general rule is the expression of what is common, in a number of particular cases. General rules are the result of observation, or will; and consequently are derived from mind. (Ferguson, 1773, s. 1–2)

Slik følgjer resten av verket i den same kortfatta stilen med mykje opplisting, konkrete definisjonar og generelle filosofiske reglar. *Institutes* har sju delar som dekkjer hovudemna i moralfilosofien, som menneskets naturhistorie, våre mentale evner, Guds eksistens og eigenskapar, moralske lover og juridiske og politiske prinsipp. Gjennomgåande diskuterer Ferguson desse emna opp mot eit epistemologisk og metodologisk rammeverk, og difor finn vi her ei rekkje generelle utsegn om omgrep som vitenskap, lover, fakta, forklaringar og historie. *Institutes* er såleis ein viktig referanse når ein ser etter det metodiske i og ved i *Essay*. Det er mellom teneleg å lese *Essay* i lys av Ferguson sin påstand om at historie er ei samling fakta og difor grunnlaget for alle generelle reglar i både vitenskap og handling (Ferguson, 1773, s. 2,58).

*Principles* blir av dei fleste rekna som ei ekspandering og revidering av *Institutes*, og det er nok mykje på grunn av form og stil at dette verket utgjer over 850 sider fordelt over to bind (mot *Institutes* på snau 300). Verket er som undertittelen, ”being chiefly a retrospect of lectures”, indikerer, produsert seinare og mot eit breiare publikum enn *Institutes*. Verket *Principles* er forfatta i Fergusons pensjonisttilvære, og han har unna seg tid og rom for å skrive meir utførleg. Mellom anna i eit forord på fire sider (“The Occasion and Progress of the Following Work”). Slike tillegg og utbroderingar gjev ekstra spennande materiale for oss i ettertid.

*Essay* (1767), *Institutes* (1769) og *Principles* (1792) er dei viktigaste verka til Ferguson, og det er dei eg vil bruke som hovudkjeldemateriale i denne oppgåva.<sup>26</sup> Eg vil supplere med eit av Ferguson sine upubliserte essays, *Of the Principle of Moral Estimation*, der Ferguson i dialogform klarast uttrykker ein kritikk av moralsynet til både David Hume og Adam Smith. Ferguson leiter her, som i heile forfattarskapen, etter eit prinsipp om det fundamentalt gode. Delar av denne kritikken finn vi meir generelt formulert i det andre bindet av *Principles*. Her baserer Ferguson kritikken på ein direkte bruk av Newton sine reglar for filosofien, *Regule Philosophandi*. Det er med desse at Ferguson skil enkel "supposition" frå ekte "science".

Det er dei vitenskaplege ideala i newtonianismen som Ferguson i dette hentar fram som rettesnor for den sanne vitenskapen. Newton eksemplifisert best den nye filosofien gjennom å verkeleggjere Descartes og Bacon sine brot med den gamle filosofien. I Newton sine uttalte metodiske reglar og hans utførte vitenskaplege arbeid fann fleirtalet av dei skotske filosofane, Ferguson blant dei, eit førebilete som fekk forma av eit ideal.

---

<sup>26</sup> Ferguson sitt andre kjente verk er *History of the Progress and Termination of the Roman Republic* (1783). Dette vil ikkje bli omhandla her.

## Ferguson og Newtonianismen

*Essay* og særleg *Institutes* og *Principles* lener seg tungt på dei grunnleggande reglane for den newtonske vitskapen. Når Ferguson argumenterer mot andre teoriar, hentar han skyts nettopp frå dei newtonske prinsippa. Teoriar og system blir avvist dersom dei strid mot reglane for god filosofi. Den sanne og sikre vitskap blir satt opp mot den spekulative metafysikken.

Ferguson personifiserer denne motsetnaden i Sir Isaac Newton og hans “theory of the planetary system” på den rette sida, og “Des Cartes” med sin teori om ”a whirlpool or vortex” på den andre. Hjø sistnemnte finn vi “supposition upon supposition, without any evidence of reality” (Ferguson, 1792, s. 117–118, bind 1). Ein feil som kan førekome når ein leiter etter årsaker i staden for å undersøkje generelle lover. Problemet med ”Des Cartes” er at han bryt ”the *Regule Philosophandi*, or cannons of reason” som Newton spesifiserte i *Principia* og som krev at ”we reject *hypothesis*, or the mere *supposition* of a cause” (Ferguson, 1792, s. 118, bind 2, Fergusons kursivering).

Vitskapen om mennesket, ”science of man”, og den moralske vitskapen, ”moral science”, må for Ferguson følgje den newtonske modellen, både i sin deskriptive og sin normative del. Under den newtonsk definerte termen vitskap inkluderer vi ”not only the application of generic principles to the explanation of phenomena, or particular appearances; but the application of moral principles also to direct the choice of voluntary agents” (Ferguson, 1792, s. 118, bind 1). Den moralske og politiske vitskapen om menneske og samfunn som Ferguson ser seg sjølv som representant for, skal føre vidare og krone revolusjonen som starta i naturvitskapen. ”Other branches of science have attained to the most beautiful form through a series of concerted experiments” (Ferguson, 1792, s. 96, bind 1), og ei slik vakker form er like mogleg for moralfilosofien. Revolusjonen er ikkje over.

Dei følgjande sidene vil ikkje drøfte Newtons arbeider eller verknadshistorie, men berre peike på dei reglane eller ideala som den skotske moralfilosofien såg på som newtonske og difor fundamentale for ei korrekt filosofering.

## Newton og skotsk moralfilosofi

Den vitskaplege revolusjon og den nye vitskapen er dei brukte merkelappane på dei dramatiske endringane av verdsbiletet som fann stad i europeisk tenking over ein lang periode rundt 1600-talet. Denne tida blir i grove trekk rekna som overgangen frå det førmoderne til det moderne og er kjenneteikna ved framveksten av ein ny instrumentell og eksperimentell fornuft (Strømholm, 1984, s. 16–17). I meir detaljerte trekk, mellom anna i forhold til tidfesting og substansielt innhald, er revolusjonen eit omdiskutert historisk konsept. Men uavhengig av i kva grad vitskapen var revolusjonært ny i forhold til tidlegare filosofi, er det ei rekkje eksempel på at det fantes ei sterk tru på ein ny filosofi på 1700-talet, og fremst av dei nye stod Isaac Newton (1643–1727). I opplysninga si tid var det ei sterk tru på at ein med rett framgangsmåte kunne kaste nytt og betre lys over det meste, nettopp slik Newton hadde kasta lys over det ukjente og hemmelege i naturen. Den veldige vørndnaden for Newton er fyndig formulert av Alexander Pope:

Nature, and nature's law lay hid in night;  
God said 'Let Newton be' and all was light.<sup>27</sup>

Ernst Cassirers *The Philosophy of the Enlightenment* frå 1951 er eit klassisk verk i tradisjonen som ser på opplysningsfilosofien, og heile hundreåret, som grunnleggande newtonsk. Hjø Newton fann dei ei analytisk ånd og ein ny metodologi som, ifølgje Cassirer (1951, s. 8), karakteriserer all tenking i hundreåret. Fleire, mellom anna Margaret Jacob (1977, s. 4), har stilt spørsmålsteikn ved dette breie perspektivet og presentert interessante reviderte tolkingar, men det er få som avviser den newtonske påverknaden totalt.<sup>28</sup> Debatten om kva rolle Newton spela i opplysningstida skal eg ikkje gå nærare inn på her, då mi problemstilling ikkje famnar om ei vurdering newtonianismen i ein brei politisk, religiøs eller kulturell kontekst. I staden skal vi sjå på

---

<sup>27</sup> Alexander Koyré (1965, s. 19) parafraiserer Sir John Squire og føyer til: "Pope could not know indeed that "T was not long: for Devil, howling 'Ho, / Let Einstein be!' restored the status quo."

<sup>28</sup> Slik total kritikk er framført i forhold til sjølve opplysningsomgrepet. For eksempel av Jonathan Israel, som i eit forsvar mot postmodernistisk kritikk av dei historiske opplysningsideala, argumenterer, som M. Jacob, for eit fokus på "den radikale opplysninga", som i motsetnad til den newtonske opplysninga "incorporated elements more Hermetic, naturalistic, and pantheistic as well as political doctrines which were far more egalitarian and republican" (Emerson, 1984, s. 230), og konstaterer at "nothing could be more mistaken or superficial than to suppose that the Enlightenment (as some still anachronistically claim) was essentially 'Newtonian.'" (Israel, 2006, s. 527–528).



eit avgrensa sett med metodologiske prinsipp som var sentrale i den newtonske vitskapsmodellen, og som vi finn igjen hjå dei skotske moralfilosofane.

Bakgrunnen for at desse prinsippa fekk ei slik gjennomslagskraft, ligg i den fantastiske vitskaplege suksessen Newton oppnådde med verka *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687) og *Opticks* (1703). Den kanskje største vitskaplege prestasjonen låg i at han med få enkle lover og gravitasjonsprinsippet gav ei samla forklaring av rørsla til både himmellekamar og materie på jorda. (Buchdahl, 1961, s. 1, 4). Newton viste at det var dei same kreftene som styrte eplet i sitt fall til jorda og jorda i si bane rundt sola. Med andre ord makta han å samle naturlege, men elles heilt ulike, fenomen – månar og eple (Strømholm, 1984, s. 188)– inn under få, forklarande prinsipp. Denne prestasjonen måtte få store konsekvensar. Alexandre Koyré skriv: “The overwhelming success of Newtonian physics made it practically inevitable that its particular features became thought of as essential for the building of science – of any kind of science – as such” (Koyré, 1965, s. 19). Eg er usikker på om Koyré intenderer ei dobbel meining i formuleringa ”particular features”, men nettopp ”particular observations and experiments” (Ferguson, 1995, s. 8) er altså eit av grunnelementa i mønsteret og metoden som var knytt til Newton sin vitskap. Newton formulerte sjølv denne metoden, eller reglane for eksperimentell filosofering, mellom anna i sine kjente *Regulae Philosophandi*.<sup>29</sup>

## Den nye vitskapen

For moralfilosofane i den skotske opplysningstida var det særleg tre idear frå den newtonske modellen dei la vekt på. For det første målet om å kunne samle flest moglege fenomen under få universelle lover. Men slike lover skulle ikkje vere *a priori* gitte, eller vere reint logisk fundamenterte. Dei skulle uttrykke ein empirisk samanheng, og byggast opp induktivt frå generaliseringar av observerte enkelttilfelle (Buchdahl, 1961, s. 5). Dette kravet om at alle generelle prinsipp skulle ha eit empirisk fundament, er det andre grunnleggande kravet. All kunnskap måtte springe ut av observasjon, eksperimentell eller

---

<sup>29</sup> *Regulae Philosophandi* er Newton sine reglar for filosofering, eller vitskap, og stammer frå *Principia*. Desse endra seg gjennom alle revideringane, og i den første utgåva var dei presentert som eit sett hypotesar – litt underleg gitt Newton sitt syn på slike. For ei detaljert drøfting av revideringane og Newton sin hypotesekritikk, sjå A. Koyré, *Newtonian Studies* (Koyré, 1965, s. 262–263).

erfaringsbasert (Buchdahl, 1961, s. 12). Frå dette følgjer, som den tredje grunnideen, Newton sin kategoriske avvising av hypotesar.<sup>30</sup> I dette ligg det to metodologiske krav. På den eine sida ligg ei anti-cartiansk holdning som fråskriver rasjonaliteten retten til å formulere vitenskaplege prinsipp. Som nemnt over: hypotesen var rekna som ein *a priori* konstruksjon. På den andre sida, men relatert til den anti-cartianske haldninga, ligg ei streng avgrensing av kva ei vitenskapleg forklaring kan innehalde og kor langt den kan strekkast. Slik formulerer Newton det i *Principia*, i resonnementet som inneheld det no klassiske credoet *hypotheses non fingo*:

I have not been able to discover the cause of those properties of gravity from phenomena, and I frame no hypotheses; for whatever is not deduced from the phenomena is to be called a hypothesis, and hypotheses, whether metaphysical or physical, whether of occult qualities or mechanical, have no place in experimental philosophy". (sitert i Buchdahl, 1961, s. 65)

Vitskapen, den eksperimentelle filosofien, skulle vere nøgd med å kunne prove *at* og forklare *korleis* når empirien ikkje kunne brukast til å forklare *kvifor*.

Sett i samanheng utgjer desse prinsippa ein eksperimentell framgangsmåte som vi kallar den newtonske vitenskaplege metoden. Først hentar ein inn data frå eksperiment og observasjon, som ein deretter generaliserer for så å sjå på resultatet som effekten av universelle lover. Først herifrå kan ein jobbe seg tilbake og forklare det partikulære på bakgrunn av desse lovene (Buchdahl, 1961, s. 14).<sup>31</sup> Det oppsummerte biletet er altså at vitskapen ideelt sett skal ta utgangspunkt i partikulære fakta og frå desse generalisere til generelle lover som skal ha ei breiast mogleg forklaringskraft. Dette er dei sentrale elementa i newtonianismen slik den skulle bli sjåande ut på 1700-talet. Koyré kallar det den "newtonske syntesen"; Buchdahl det "newtonske biletet". I begge desse omgrepa ligg det implisert at det er ein avstand mellom Newton sin faktiske framgangsmåte og ideen

---

<sup>30</sup> Newton brukte omgrepet hypotese på ulike måtar gjennom forfattarskapen. Tidvis som synonymt med prinsipp og tidvis i tydinga eit sannsynleg, men usikkert, bevis. Mot slutten brukte han derimot hypotese utelukkande i den negative tydinga av ein påstand som verken var vist eller vitenskapleg (Koyré, 1965, s. 264). Ferguson spesifiserer sjølv på eit punkt hypotesekritikken: "The first apprehension ... of any such principle, in the form of supposition or hypothesis to be examined, is by no means to be rejected in the pursuits of knowledge : But the final substitution of mere imagination for reality, is an abuse by which love of science has been most frequently frustrated or misled (Ferguson, 1792, s. 279, bind 1).

<sup>31</sup> "For the best and safest method of philosophizing seems to be, first, to inquire diligently into the properties by experiments, and to proceed later to hypotheses for the explanation of things themselves. For hypotheses ought to be applied only in the explanation of the properties of things, and not made use of in determining them." Newton i brev frå 1672 (sitert i Buchdahl, 1961, s. 74).

om denne slik den fekk form i hundreåret etterpå (Koyré, 1965, s. 20; Buchdahl, 1961, s. 2). Den newtonske metoden blir endra og tilpassa i si populariserte formidling og i projiseringa til andre vitskapsfelt enn fysikken.

Særleg for moralfilosofien, som skal hanskast med eit anna empirisk grunnlag enn materie, er det ein overgang som krev tilpassing. Likevel var malen henta frå Newton. Koyré summerer opp den rådande tankegangen slik:

We have to proceed according to pattern, and to apply the rules Newton has given us. That is, we have to find out, by observation, experience, and even experiment, the fundamental and permanent faculties, the properties of man's being and character that can be neither increased nor diminished; we have to find out the patterns of actions and laws of behavior which relate to each other and link human atoms together. From these laws we deduce everything else. (Koyré, 1965, s. 22)

Som vi ser her, er det den universelle menneskenaturen som, i ein slags analogi med materie i fysikken, blir utgangspunktet for den nye vitskapelege modellen når denne blir overført frå naturfilosofien til moralfilosofien. Hjø Locke følgjer ein ny empiristisk epistemologi frå dette utgangspunktet, der all kunnskap blir forstått som atomistiske idear vi får frå erfaringa (Buchdahl, 1961, s. 21–22). Dette synet blir rådande for mykje av den skotske filosofien, og hjå Hume blir menneskevitskapen grunnleggande for all anna vitskap nettopp fordi han representerer kunnskapen om korleis vi kan vite:

” Even. [sic!] Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion, are in some measure dependent on the science of MAN; since the [sic!] lie under the cognizance of men, and are judged of by their powers and faculties.” (Hume, 2000, s. 6)

Newton såg sjølv for seg denne ekspanderinga av den eksperimentelle metoden til fleire fagfelt. I *Opticks* (1703) skriv han blant anna: ”If natural philosophy, in all its parts by pursuing the inductive method, shall at length be perfected, the bounds of moral philosophy will also be enlarged” (sitert i Bryson, 1945, s. 19–20).

Newton sin popularitet var like stor i Skottland som andre stadar. Ifølgje somme var faktisk dei skotske universiteta spesielt tidlege i sin bruk av Newton i undervisinga (sjå for eksempel Bryson, 1945, s. 7–8). Det gjaldt ikkje berre innanfor fysikk og relativt nære fag som matematikk, kjemi og biologi, men òg innan moralfilosofien. Ifølgje Roger L. Emerson har dei fleste universiteta rundt 1700 skifta fokus frå Descartes til Boyle, Newton og Locke. Ein sentral figur i denne overgangen er Gershom Carmichael (1672–

1729), som var regent og seinare professor i moralfilosofi ved universitetet i Glasgow. Ved hundreårsskiftet la han om frå ”Cartesianism to a more empirical position which include Newtonian elements” (Emerson, 1990, s. 19). Hjø Francis Hutcheson, som studerte under og seinare overtok stillinga til Carmichael, kjem eit liknande syn fram *System of Moral Philosophy*, utgitt posthumt i 1755, der han uttrykker eit ønske om å finne ”’the laws of nature’ by means of empirical ’observation and conclusions’” (Sher, 1990, s. 96).<sup>32</sup> Det var akkurat det Newton hadde vist var mogleg for fenomenen i naturen, og for moralfilosofane var prosjektet å vise det same i studiet av mennesket. Ferguson uttrykker det same ønske når han konstaterer at “other branches of science have attained to the most beautiful form through a series of concerted experiments” (Ferguson, 1792, s. 96, bind 1). Han aksepterer at den same typen kontrollerte eksperiment ikkje er moglege i menneskevitskapen, men menneskevitskapen kan likevel oppdage dei same lovene, for ”the use of concerted experiments is not equally necessary” når ”men have sufficiently varied their trials” opp gjennom historia (Ferguson, 1792, s. 97, bind 1). Som vi skal sjå, ligg altså datagrunnlaget i historia.

Måten den nye vitskapelege tilnærminga får form på i moralfilosofien blir oppsummert hjå den utvandra skotten James McCosh i filosofihistoria *The Scottish Philosophy* frå 1875. McCosh tilhørte sjølv denne skotske filosofiske tradisjonen, og vi kan bruke oppsummering hans for å få eit betre bilete av dei metodiske prinsippa. Verket er dessutan illustrerande på den skotske nasjonalpatriotiske stilen som har vert med på å konstituere perioden som ei særeigen nasjonal opplysningstid.

## Det vitskapelege prosjektet i den skotske skulen

I forordet til *The Scottish Philosophy – biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton*, frå 1875, presenterer McCosh verket som ”a last, and to me the only remaining means of testifying my regard for my country – loved all the more because I am now far from it,” og påropar seg som sin største kvalifikasjon for oppgåva at han er “in thorough sympathy with the characteristic sentiments of my native land” (McCosh,

---

<sup>32</sup> Ifølgje Richard B. Sher er nettopp Hutchesons *System of Moral Philosophy*, saman med Colin MacLaurins *Account of Sir Isaac Newton’s philosophical discoveries* frå 1748, heilt sentral for å forstå det rådande idésystemet i Skottland i midten av hundreåret (Sher, 1990, s. 98).

1875, s. iii). Mangelen på slik sympati blir då òg brukt som unnskyldande trekk for feil i utlendingars analyse av den skotske filosofien (McCosh, 1875, s. 1–2).<sup>33</sup>

McCosh identifiserer kjernekarakteristika ved skotsk filosofi som "its method, its doctrines and its spirit". Etersom det er tydeleg at også doktrinane og anden er av epistemologisk og metodologisk art, sit vi igjen med prinsipp om observasjon og induksjon som det som definerer den skotske skulen til McCosh. Den historiske bakgrunnen for denne nye metoden er ei metodologisk oppvaking i renessansen ("the great realistic awakening" – (McCosh, 1875, s. 7)) som blir vidareført med Bacon og kuliminerer med Newton. Men McCosh er tydelige når han gir skottane æra for å ha vidareført dette metodologiske skiftet: "To the Scottish school belongs the merit of being the first, avowedly and knowingly, to follow the inductive method" (McCosh, 1875, s. 3). Og for å understreke det essensielle i dette, innrømmer McCosh at det ikkje er i substansielle sanningar og filosofiske resultat perioden har sin styrke, men altså i dei grunnleggande metodologiske prinsippa (McCosh, 1875, s. 10–11).

I artikkel "The Scottish Philosophy as Contrasted with the German" frå 1882, gir McCosh oss ei tydeleg og kortfatta oppsummering av mykje av budskapet i *The Scottish Philosophy*. Her set McCosh seg føre å skissere den skotske skulens "characteristics, which are very marked" (McCosh, 1882, s. 327), og han samanfatar desse kjenneteikna under tre punkt. Det første: "It proceeds throughout by observation." Med andre ord følgjer den skotske filosofien Bacon og Newton i å basere all tenking på induksjon som grunnleggande metode. McCosh innrømmer at ein kan finne eksempel på deduktive resonnement, men ikkje mange og berre som eit tillegg til eit fundament bygd på ei induktiv tilnærming (McCosh, 1882, s. 327–328). Det andre: "It observes the operations of the mind by the inner sense – that is, consciousness". I motsetnad til førebileta

---

<sup>33</sup> Skotten James McCosh (1811–1894) var prest og common sense filosof. Han virka som prest i 16 år, før han i 1850 fekk eit professorat i Belfast. I 1868 reiste han til USA og overtok presidentskapet ved College of New Jersey, seinare Princeton University ("McCosh, James"). *The Scottish Philosophy* er den første systematiske skotske filosofihistoria og står framleis som eit referanseverk for skotsk filosofihistorie. Sjølv om forteljinga til McCosh no gjerne blir rekna som utdatert (Sher, 1983, s. 120), var denne ei av dei aller første samla framstillingane av skotsk filosofi, og ho var til og med eit viktig bidrag til å gjere "skotsk filosofi" til eit historisk omgrep som uttrykker noko meir enn "filosofi frå Skottland" (Graham, 2003, s. 339). McCosh opnar verket sitt med innleiingskapitlet "The Characteristics of the School", og styrkar med det ideen om ein eigen "The Scottish school of philosophy" som vart introdusert og formulert av Dugald Stewart i *Dissertations* 50 år tidlegare (Stewart, 1970, s. 204). Vi kan dessutan merke oss at McCosh underbygger brots- eller revolusjonsideen med å byrje historia på 1700-talet hjå Francis Hutcheson.

innanfor naturfilosofien, måtte moralfilosofane formulere metodologiske prinsipp som legitimerte innsamling av empiriske data om alle sider av mennesket. Sjølvmedvit, rekna som 'det indre sanseorganet', blei i den skotske moralfilosofien likestilt med dei ytre sanseorgana, og kunne slik på same vis gje tilgang til dei fakta som var naudsynte for å bygge kunnskap (McCosh, 1882, s. 328–329). Og som tredje og siste punkt: "By observation principles are discovered which are above observation, universal and eternal," Med dette siste prinsippet legg McCosh vekt på to sider ved den skotske filosofien. For det første er dette den logiske vidareføringa av dei metodologiske ideala om induksjon. Siste leddet i ei vellykka induktiv gransking er formuleringa av generelle gyldige prinsipp. Viktigare for McCosh er forma dette får i kombinasjon med prinsippet frå punkt to, sjølvverkjenning som induktive metode, nemleg essensen i *common sense* filosofien slik den er formulert av Thomas Reid. Ved nitidig induktiv observasjon av seg sjølv vil ein kunne finne absolutte sanningar som alle andre sanningar kan bygge på (McCosh, 1882, s. 329–330). Som nemnt over er det McCosh sin intensjon å forsvare ideen om ei fundamental sanning.

McCosh tilhørte *common sense*-filosofien, mest kjent for sin kritikk av Hume sin skeptisisme (Robertson, 2000, s. 48). Ferguson vert ikkje rekna med i denne "skulen", men i spørsmålet om vår tilgang til ei ekte sanning henta han sine syn frå Thomas Reid. Tolka heilt i tråd med det "karakteristiske skotske" formulert av McCosh, oppsummere Kettler det epistemologiske grunnlaget til Ferguson som å

simply call on the authority of Reid, rehearse a few of Reid's arguments and assert with conviction that the knowledge acquired from self-consciousness and observation is objectively true. (Kettler, 2005, s. 118)

På dette sikre grunnlaget er det Ferguson kan bygge sin moralske og politiske vitskap. I dette følgde han den newtonske modellen, i si idealiserte form: først hente inn data frå erfaring og observasjon, så generalisere frå desse data til universelle prinsipp og lover.

I siste omgang jobbar ein seg tilbake og forklare enkeltfenomen utifrå dei generaliserte lovene og prinsippa (Buchdahl, 1961, s. 14). Dette er ei enkel oppsummering av dei sentrale elementa i den nye vitskapen slik den var fortsått på 1700-talet.

Fleire stader samanfattar Ferguson det han reknar for å vere den vitskaplege metoden. Ei av dei mest konsise formuleringane finn vi i bind 1 av *Principles*. Her reknar

han opp ei rekkje generelle prinsipp som organiserer "a boundless multiplicity of particular examples and specimens" (Ferguson, 1792, s. 276, bind 1). Blant desse er gravitasjon (sjølve prototypen), elektrisitet og magnetismen, men også animalsk liv og intelligens. Om desse i lys av det vitskaplege skriv han:

The object of science, with respect to any such principle, considered apart, is to ascertain its reality, and investigate the mode of its operation, to be stated in terms of a general law, collected from the detail of facts, and applicable to explain the phenomena, or diversified instances in which it takes place. (Ferguson, 1792, s. 276, bind 1)

Inndelinga i dei partikulære fenomen eller fakta på den eine sida, og dei generelle prinsippa, reglane eller lovene på den andre, er strukturerande for heile filosofien til Ferguson.

Som sitert tidlegare i oppgåva er det med denne inndelinga han opnar *Institutes*: "All knowledge is either that of particular facts, or that of general rules" (Ferguson, 1773, s. 1). Inndelinga finn vi også på sida to i *Essay*, der han snakkar om kunnskap som "general tenets" og "particular observations" (Ferguson, 1995, s. 8), og i innleiinga til *Principles* der sjølve relasjonen mellom dei to blir konsist uttrykt: Fakta skal verdsettast først og fremst fordi dei er "notorious and common ... presented not as discoveries, but as data, from which to infer the judgements and conclusions" (Ferguson, 1792, s. 5, bind 1). Vår kunnskap om verda er i desse to formene, enkelttilfelle og fellestrekk. Ferguson klassifisere desse to formene for kunnskap i historie og vitskap. Historie er samlingar av fakta, lover er generaliserte fakta og vitskap er generelle lover (Ferguson, 1773, s. 2–3). Det er i vår forståing av sistnemnte at vi tar i bruk vår intelligens og utøvar vitskap. Rein observasjon er mogleg til og med for dyr, medan det er ein reint menneskeleg eigenskap å kunne klassifisere, og det er gjennom klassifisering av vi *forstår* (Ferguson, 1792, s. 272, bind 1).<sup>34</sup> Men fakta er like fullt det primære både som utgangspunkt for og som det endelege målet med vitskapen. For vitskap har berre si rolle "by tracing facts to their general laws, and by applying these laws to phenomena", og sjølv om det er dei generelle lovene som bind alt saman, så er det likevel slik at "human knowledge, therefore, begins and ends with particulars" (Ferguson, 1792, s. 279, bind 1).

---

<sup>34</sup> Ferguson reknar vår evne til å forstå gjennom å klassifisere som ei av dei tre lovene om forståing (Ferguson, 1773, s. 83–84).

I *Essay* er det denne typen vitenskapleg tilnærming som blir brukt, i det minste i ånda og prinsippet. Ofte ser ein det ikkje direkte i dei enkelte avsnitta eller i dei moralske argumentasjonane. Men i forma og heilskapen brukar Ferguson det gjensidige forholdet mellom fakta (enkeltfenomen) og generelle prinsippa (lover) i analyser og forklaringar. Når eg i det følgjande vil sjå på nokre av Ferguson sine substansielle teoriar om samfunnet og mennesket, vil vi sjå at Ferguson gjennomgåande bruker eit newtonsk idéapparat i argumentasjonen. Kunnskap om historia og mennesket er presentert som generaliserte prinsipp, løfta opp frå det partikulære, men baserte på det konkrete. Det er ei slik tilnærming som er kjernen i *conjectural* historieskriving, som utvidar den narrative historia med generelle prinsipp for å kunne forklare utviklinga fram mot det siviliserte samfunnet. På same viset avviser Ferguson alle prinsipp, abstraksjonar eller relasjonar som han meiner ikkje har empirisk fundament i sine konstruksjonar eller konsekvensar, gjerne ved å ty til Newton som autoritet. Ferguson sine teoriar om samfunnet og det sosiale mennesket, som vi no skal sjå på, er gode eksempel.



## Samfunnet i sentrum

Reknar vi dei nemnte vitenskaplege ideala som metodisk ramme, så kan vi rekne det sosiale som grunnleggande empiriske ramme for Ferguson sine tankar om moral og menneske. Eg vil her sjå på korleis eit utval nøkkelemne hjå Ferguson blir presentert i relasjon denne innfatninga. Først i det som er det felles utgangspunktet for Ferguson i verket *Essay* og i historia, den opphavlege tilstanden for mennesket og den absolutte kritikken av ein naturleg presosial naturtilstanden. Deretter ved å sjå nærare på *conjectural history* – den spesielle teoretiske historieskrivinga som *Essay* eksemplifiserer. Ei historisk form som ved å legge vekt på det generelle, det lovmessige, overskrid det historiske og nærmar seg det vitenskaplege. Den same koplinga mellom lov og vitenskap blir enno tydeligare i gjennomgongen av dei grunneleggande lovene om menneskenaturen. Lover Ferguson kallar ”fysiske” for å framheve likskapen til naturen og distinksjonen til det moralske. I dette siste, det moralske som for moralfilosofen er det viktigaste, skal vi sjå korleis Ferguson igjen tyr til ein vitenskapleg retorikk, men samstundes må vike frå sitt eige vitenskaplege program.

Relatert til alle desse emna finn vi at den metodiske tilnærminga er sentrert rundt det generelle og det enkelte; det lovmessige og empiriske. Slik òg for Ferguson sit syn på samfunnet som han reknar som ein faktisk storleik meir enn ein teoretisk eller menneskeleg konstruksjon, og som ei generelt prinsipp i menneskenaturen

For Ferguson kan ein ikkje kome bak eller før samfunnet, og samfunnet kan heller ikkje reduserast til eit produkt av berre individ eller forklarast utifrå andre prinsipp i menneskenaturen. Samfunnet er ei generell og grunnleggande referanseramme. I ein av dei meir poetiske vendingane i *Principles* skriv Ferguson at det er frå samfunnet ”the human mind must draw the first breath of intelligence itself : or if not the vital air by which the celestial fire of moral sentiment is kindled” (Ferguson, 1792, s. 268–269, bind 1). Han ser altså moralen, og med den lukka hjå menneska, i ein sosial kontekst. Det sosiale fellesskapet blir målestokken for moralen, og i sentrum står omgrep som humanitet og velvilje. ”Man is by nature a member of society,” skriv Ferguson (1773, s. 108) i *Institutes*, og difor vil ein urett mot samfunnet samstundes vere ein urett mot seg sjølv. Prinsippet om sosialt samhald er så grunnleggande i menneskenaturen at ”lova om

samfunn” blir rekna som ei, og truleg den viktigaste, av Ferguson sine tre generelle lover for menneskeleg handling. Sjølv reknar han denne som langt viktigare enn det egoistiske prinsippet som ligg i ”lova om sjølvoppretthalding”.

Ferguson sin motvilje mot å rekne eigeninteresse som den primære drivkrafta i menneske, kjem kanskje klarast fram i den insisterande kritikken av ideen om ein naturtilstand der alle krigar mot alle. Sidan denne kritikken er eit gjennomgangstema hjå Ferguson, og fordi den eignar seg godt til å illustrere fleire av dei koplingane eg vil freiste å vise, kan dette vere ein bra stad å starte. Det kan dessutan vere passande ettersom Ferguson sjølv byrjar nettopp her i *Essay* – i Del 1, kapittel 1: ”Of the question relating to the State of Nature”.

## Samfunnet er vår naturtilstand

*Essay* tek til som ei historie over sivilisasjonen og mennesket si utvikling frå det primitive til det sofistikerte. Og frå første side går Ferguson til åtak på tanken om at samfunnet spring ut av ein naturtilstand der menneska levde utan samfunn.

Argumentasjonen til Ferguson kjem frå den same metodologiske overtydinga, eller retorikken, om at grunnlaget for all tenking om mennesket må ha sitt utgangspunkt i det empiriske. Og empirien tilseier at “men have always acted in troops and companies” (Ferguson, 1773, s. 239). Med denne grunnsetninga avviser Ferguson på den eine sida Hobbes sin naturtilstand ”som den tilstand menneskene tenkes å leve i forut for innføringa av en statsmakt” (Storheim, 1993, s. 78). Å innføre ein hypotetisk tilstand som står i rein kontradiksjon til alt ein frå historisk erfaring veit om menneske, bryt med Ferguson sine ideal om ei vitskapleg tilnærming. Tilsvarande avviser Ferguson Rousseau sin empiriske tenkte naturtilstand (Heyerdahl, 1993, s. 212), fordi denne er tenkt som i opposisjon til samfunnet. “Mankind are to be taken in groups, as they have always subsisted,” gjentek Ferguson (1995, s. 10), og meiner med det at mennesket i sin naturlege tilstand er i samfunnet. Såleis argumentere han både mot å forstå mennesket som naturleg i krig mot alle og som naturleg i fred med alle. Menneske er ein del av samfunnet, på godt og vondt.

For Ferguson er dette synet eit grunnpremiss i moralfilosofien, og det blir difor eit viktig poeng som han gjentar fleire plassar fordi det er avgjerande for det menneske- og

moralsynet han forfektar. Han vil ikkje sette samfunnet opp som ein motsetnad til naturen eller det naturlege. Det metodisk-empiriske argumentet blir det viktigaste. Då det ikkje finnest verken historiske eller samtidige prov for ein naturtilstand utanom eit sosialt fellesskap, kan ein ikkje ta utgangspunkt i ein slik tilstand:

If both the earliest and the latest accounts collected from every quarter of the earth, represent mankind as assembled in troops and companies ... these facts must be admitted as the foundation of all our reasoning relative to man. (Ferguson, 1995, s. 9)

Ferguson avviser vidare at isolerte individ skulle kunne gje eit reinare eller rettare bilete av kva mennesket er, fordi dei er upåverka av samfunn og kultur. Forteljingar og vitnesbyrd om tenkte eller oppdaga "villmenn" er uinteressante fordi dei ikkje seier oss noko om korleis mennesket, slik vi kjenner det, er: "A wild man therefore, caught in the woods, where he had always lived apart from his species, is a singular instance, not a specimen of any general character" (Ferguson, 1995, s. 9).<sup>35</sup> Ferguson ser ut til å rekne tilhøve i samfunnet som eit ikkje reduserbart trekk ved menneske. I den forstand er det berre i samfunnet at mennesket er eit fullt menneske. I isolasjon er vi berre menneske i forma: "Send him to the desert alone, he is a plant torn from its roots: the form indeed may remain, but every faculty droops and withers; the human personage and the human character cease to exist" (Ferguson, 1995, s. 23). Kunnskap om menneskja må basere seg på menneske slik vi kjenner det, det vil seie i relasjon til andre, for at empirien skal vere representativ.

Basert på mangelen på empiriske grunnlag kan Ferguson avvise ein pre-sosial natur som "absurd" og "mere supposition" (Ferguson, 1773, s. 204,205). Samstundes rettar han ein breiare metodologisk kritikk mot ein filosofisk framgangsmåte som konstruerer årsaker og sanningar i eit metafysisk ønske om å bygge heilskaplege system:

The desire of laying the foundation of a favourite system, or a fond expectation, perhaps, that we may be able to penetrate the secrets of nature, to the very source of existence,

---

<sup>35</sup> Ferguson formulerer dette poenget generelt, men refererer truleg til tilfellet med "Peter the Wild boy" – guten som vart funnen i ein skog nær Hanover og sendt til England på midten av 1720-talet som eit levande eksempel på eit vilt menneske. Skotten Lord Monboddo brukte guten som eksempel i sin evolusjonsteori. Jonathan Swift (*Gullivers reiser*) skreiv òg om Peter, som vekte svært mykje interesse og spekulasjon ("Peter The Wild Boy", 1911 *Encyclopedia Britannica Online*). Bryson (1945, s. 60, 71, 75) viser korleis både Linnaeus og Monboddo var i tvil på korleis "Peter" skulle plasserast i deira artsklassifiseringssystem. For ei god oversikt over opplysningstida antropologi og spekulasjonar om "the savage", sjå *Inventing Human Science* (Porter *et al.*, 1995).

have, on this subject, led to many fruitless inquiries, and given rise to many wild suppositions. (Ferguson, 1995, s. 8)

Her peikar Ferguson ut potensielle, og det han reknar som farlege, fallgruver i tenkinga om mennesket. Ønske om å finne dei absolutte eller første årsakene bak det eksisterande, fordringa om å ”penetrate nature”, kjem i vegen for å forklare på best og sannast mogleg måte.<sup>36</sup> Vi veit ikkje om noko årsak til samfunnet forut for samfunnet sjølv, og då vil ein for å finne slike måtte ty til gjettingar eller hypotesar. Vi minnest her om Newtons *hypotheses non fingo* når årsakene ikkje lar seg observere. Det er nettopp dette Ferguson meiner er tilfellet med naturtilstandsteoriar:

Among the various qualities which mankind possesses, we select one or a few particulars on which to establish a theory, and in framing our account of what man was in some imaginary state of nature, we overlook what he has always appeared within the reach of our own observation, and in the records of history. (Ferguson, 1995, s. 8)

For Ferguson vil det ikkje vere grunnlag for å spekulere utanfor det vi veit frå eiga erfaring og eigne observasjonar eller den erfarte kunnskapen vi har frå andre gjennom, i dette tilfellet, historiske forteljingar. Vi skal merke oss at prinsippa her ikkje berre gjeld spørsmålet om opphavet til samfunnet, men meir generelt ein korrekt vitenskapleg metode. Og denne er, som nemnt, henta frå naturfilosofien.

In every other instance, however, the natural historian thinks himself obliged to collect facts, not to offer conjectures. ... He admits, that his knowledge of the material system of the world consists in a collection of facts, or at most, in general tenets derived from particular observations and experiments. It is only in what relates to himself, and in matters the most important, and the most easily known, that he substitutes hypothesis instead of reality, and confounds the provinces of imagination and reason, of poetry and science. (Ferguson, 1995, s. 8)

Slik får Ferguson tidleg i *Essay* introdusert ei rekkje viktige metodiske prinsipp og sentrale omgrep. Han sett opp eit motsetningsforhold mellom storleikane *fakta*, *induksjon* og *vitenskap* på den sine sida, og *fantasi*, *hypotesar* og *dikting* på den andre. Sanninga er sjølvstøtt å finne i dei første.

Diktinga ligg i forsøket på å konstruere ein modell om mennesket basert på ein idé om eit utspring som ikkje har eit empirisk fundament. Slik ryddar Ferguson av vegen

---

<sup>36</sup> Sjølv formuleringa og tanken om å ”penetrate nature” er først og fremst knytt til Francis Bacon som brukar denne formuleringa i *Novum Organum*. Likevel trur eg det kan vere grunn til å tru at Ferguson her rettar seg meir direkte mot ein kartesiansk filosofi, utan at eg har funne direkte prov for ei slik tolking hjå Ferguson eller andre.

to syn som han reknar som feilaktige. For det første at menneskenaturen *er* det eine eller det andre, for eksempel at mennesket er godt eller vondt, eller at mennesket er sympatisk eller egoistisk. Mennesket er observert i all desse formene, og då har vi ingen grunn til å rekne nokre av dei som meir naturlege enn andre:

Of all the terms that we employ in treating of human affairs, those of *natural* and *unnatural* are the least determinate in their meaning ... for all actions of men are equally the result of their nature. (Ferguson, 1995, s. 15, Fergusons kursivering)

Ferguson opnar for at abstraksjonar kan vere nyttige i filosofien, men understrekar kor viktig det er at “they be not mistaken for realities, nor obtruded for historical facts” (Ferguson, 1792, s. 196, bind 1).

På same viset kan ein heller ikkje forstå samfunnet som ein konstruksjon som i seg sjølv er god eller vond, eller som er oppretta med sikte på å overstyre menneskenaturen. Hjå Ferguson kjem mennesket og samfunnet i ei rekkje former, gode og dårlege. Det finnest demokrati og despoti, og det finnest egoistar og velgjerarar: “To be in society is the physical state of the species, not the moral distinction of any particular man. It is the state of those who quarrel, as well as of those who agree” (Ferguson, 1792, s. 24, bind 1).

Det er altså med utgangspunkt i å sjå på samfunnet slik det er, at den mangesidige filosofien kan byggast opp. Naturtilstanden er samfunnet:

If we are asked therefore, Where the state of nature is to be found? We may answer, It is here; and it matters not whether we are understood to speak in the island of Great Britain, at the Cape of Good Hope, or the Straits of Magellan. (Ferguson, 1995, s. 14)

Ved å ikkje redusere det mangesidige til eitt trekk som får primær status, opnar han opp for det pluralistiske og potensielt paradoksale i sitt syn på mennesket. Og som vi skal sjå, er det eit gjennomgåande tema hjå Ferguson å freiste å vise korleis ulike, gjerne motsette, eigenskapar og prinsipp kan eksistere saman og tidvis til og med virke i same retning. Teorien om ikkje-intenderte resultat, blir i denne samanhengen viktig.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Duncan Forbes bruker nemninga ”prinsippet om heterogene mål” om denne teorien (Forbes, 1978, s. xxii). F. H. Hayek, som les Ferguson inn i, og til støtte for, ein liberalpolitisk tradisjon, kallar tanken ”spontan orden” (Hamowy, 1968, s. 39) eit omgrep med positive konnotasjonar som ikkje nødvendigvis representerer Ferguson sine syn på ein god måte.

Ferguson brukar teorien om ikkje-intenderte resultat med direkte referanse til tanken om ein opphavleg kontrakt: "There was never in reality any contract prior to the establishment of society" (Ferguson, 1773, s. 199). Som vi har sett, avviser Ferguson forsøket på å forklare korleis samfunnet kom til – det er *gitt*. Men heller ikkje utviklinga frå det enkle og primitive til det politiske og siviliserte vil han rekne som produkt av ei intensjonell handling: "No constitution is formed by concert, no government is copied from a plan" (Ferguson, 1995, s. 120). Han ser i staden på denne utviklinga som ein konsekvens og eit produkt av ei rekkje ulike grunnar og motivasjonar. Slik blir den historiske utviklinga mot det moderne samfunnet å forstå som ein prosess der "mankind ... arrive at ends which even their imagination could not anticipate" (Ferguson, 1995, s. 119).

Menneske si utvikling mot målet, det vil seie Ferguson si siviliserte og høflege samtid, var eit hovudtema i den skotske moralfilosofien. Moralfilosofane viste ei enorm interesse for forskjellen mellom det usiviliserte og det siviliserte. Kontrastane var historiske, men også geografiske. I eit verdsperspektiv samanlikna desse filosofane seg sjølve med både dei greske forteljningane om barbariske stammar i Europa og oppdagarane sine forteljingar om indianarane i Amerika. I eit nasjonalt perspektiv samanlikna dei sege sjølv med både ei nær og fattigare fortid og med det samtidige klansamfunnet i nord. For å forstå forskjellane og endringane måtte dei forklarast, og i tråd med dei rådande filosofiske ideala måtte også desse forklaringane følgje forma og metoden til den metodiske vitskapen. Forsøka på å få dette til, og her er Ferguson blant dei fremste, er den vitskaplege historieskrivinga som blir kalla *conjectural history*.

## Conjectural history

Fergusons *Essay* blir rekna som eit av dei fremste eksempla på kva vi kjenner som *conjectural* eller *teoretisk* historie. I lys av at verken Ferguson eller hovudverket hans er tildelt ein viktig plass i den generell historia om opplysningstida, er det illustrerande at Ronald Meek, i sin klassikar om nettopp den skotske teoretiske historieskrivinga, *Social science and the ignoble savage*, omtalar *Essay* som "undoubtedly one of the most notable works of the epoch ... original, subtle, and provocatively complex" (Meek, 1976, s. 150).

Sjølve omgrepet *conjectural history* kjem frå Dugald Stewart sin biografi om Adam Smith, *Account of the Life and Writings of Adam Smith LL.D.*, frå 1793. Stewart introduserer omgrepet i omtalen av Smith si historie om opphavet til språket, men han har i tankane ei generell form for historieskriving, “a particular sort of inquiry, which, so far as I know, is entirely of modern origin,” og “to this species of philosophical investigation, which has no appropriated name in our language, I shall take the liberty of giving the title of *Theoretical or Conjectural History*” (Stewart, 1811, s. 46, 49). Stewart si utlegging på disse sidene av kva han meiner med omgrepet, er så klår og interessant at den vil vere den beste kjelda for ei framlegging her. Han tar som utgangspunkt samtida si oppleving av å vere eit høgdepunkt i historia:

When, in such a period of society as that in which we live, we compare our intellectual acquirements, our opinions, manners, and institutions, with those which prevail among rude tribes, it cannot fail to occur to us as an interesting question, by what gradual steps the transition has been made from the first simple efforts of uncultivated nature, to a state of things so wonderfully artificial and complicated. (Stewart, 1811, s. 46–47)

Spørsmålet er altså korleis best kunne forklare den historiske utviklinga frå ei primitiv og ”uhøvla” (”rude”) fortid til ei sivilisert samtid. Problemet er at historia i seg sjølv ikkje kan gje svar på dette fordi ho ikkje er komplett. Særleg for dei tidlege fasane, før menneska “begin to think of recording their transactions”, er det manglar i empirien, og historikaren manglar her fakta nok til å sette saman “a regular and connected detail of human improvement” (Stewart, 1811, s. 47). I dette tilfellet er det teorien må trå til, for “in this want of direct evidence, we are under a necessity of supplying the place of fact by conjecture” (Stewart, 1811, s. 48).

Frå denne grunngevinga blir to viktige element ved teoretisk historieskriving klare. For det første at sjølve namnet kjem frå dei *conjectures*, dei hypotetiske teoriane, som fyller dei empiriske tomromma.<sup>38</sup> For det andre at teoretisk historie skil seg frå ei rein narrativ historie ved å ikkje skulle dokumentere konkrete fortidige hendingar, men heller vere ei systematisk og samanhengande *utviklings*historie for menneskelege framsteg. I dette ligg dei eit skilje mellom fokus på det generelle og det enkelte. Ifølgje

---

<sup>38</sup> Stewart sitt val av omgrep får ein ironisk vri i Ferguson si ”conjectural history”, der Ferguson sjølv stadig åtvarar mot ”conjectures” i historieskrivinga, i tråd med sin newtonske motvilje mot hypotesar: ”The inquiry refers to a distant period, and every conclusion should build on the facts which are preserved for our use. Our method, notwithstanding, too frequently, is to rest the whole on conjecture” (Ferguson, s. 75).

historikaren Höpfl er dette det einaste som differensierer dei to typane historieskriving, nemleg "the fact that the sequences narrated in conjectural history was deemed to be typical, whereas the sequences of narrative documentary history were *unique* and *particular*" (kursiv i original, Höpfl, 1978, s. 23). Distinksjonen mellom det "typiske" og det "partikulære" er sentral i den vitenskaplege forståingsmodellen som teoretisk historie er ein del av. Ved å løfte historia opp på eit typisk eller generelt nivå nærmar den teoretiske historia seg ei vitenskapleg form.

Det er ved sida av dette eit anna sentralt kjenneteikn ved teoretisk historie som gjer den vitenskapleg, og som handlar om bruken av årsaksforklaringar. Kreftene i, eller årsakene til, det historiske framsteget som er sjølv kjernen i tilnærminga, må vere "naturlege" i motsetning til metafysiske eller idiosynkratiske. Tidlegare historieskrivarar, og her distansere Stewart typisk si eiga tids filosofi frå den fortidige, "contented themselves with an historical statement of facts, and with a vague reference of laws to the wisdom of particular legislators, or to accidental circumstances, which it is now impossible to ascertain" (Stewart, 1811, s. 50). Gyldige forklaringar innan den nye historieskrivinga, bygger i staden på generelle prinsipp i menneskenaturen, som våre egoistiske og sympatiske eigenskapar, og strukturar og institusjonar i samfunnet. Eit typisk eksempel på det siste er privat eigedom. Slike generelle prinsipp er blant dei viktige historiske drivkreftene Ferguson viser til i *Essay*, der vi også finn uttrykt den same skepsisen, som hjå Stewart, til "traditionary histories of ancient legislators, and founders of states" (Ferguson, 1995, s. 120).

Bruken av teoriar om ikkje-intenderte konsekvensar får sin plass innan dette historieteoretiske rammeverket (Höpfl, 1978, s. 30). Ved å forklare endring med det ikkje-intenderte fjernar historikarane "planleggaren", det vilkårlege elementet av "design", som Ferguson kallar det, i kanskje det meste kjente formuleringa av denne tanken: "nations stumble upon establishments, which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design" (Ferguson, 1995, s. 119). Nettopp menneskeleg intensjon kan faktisk vere ein tilfeldig faktor som skiplar den *faktiske* historiske utviklinga frå sin teoretisk sett *naturlege* kurs. Slik kan den teoretiske historia paradoksalt nok vere sannare om ein ser vekk frå meir reelle historiske forteljingar:



In most cases, it is of more importance to ascertain the progress that is most simple, than the progress that is most agreeable to fact; for, paradoxical as the proposition may appear, it is certainly true, that the real progress is not always the most natural. It may have been determined by particular accidents, which are not likely again to occur, and which cannot be considered as forming any part of that general provision which nature has made for the improvement of the race. (Stewart, 1811, s. 53–54)

Dette tyder ikkje at den teoretiske historieskrivaren ignorerte den historiske empirien. Höpfl argumenterer for at teoretisk historie faktisk i svært lita grad tilpassa empirien til teorien (Höpfl, 1978, s. 32–33). Det vil seie at den empirien dei hadde tilgang til, tok dei veldig alvorleg. Sjølvrefleksjonen til Stewart over skiljet mellom ”real” og ”natural”, og det paradoksale i å vektlegge det siste, tyder på at fakta ikkje nødvendigvis blei justert for å passe inn i framstegsbiletet. ”The moral did not dictate the narrative”, skriv Höpfl (1978, s. 23), i ei kanskje noko velvillig tolking. I *Essay* er det særleg i del to, ”Of the History of Rude Nations” at finn vi referansar til det empiriske kjeldemateriale. Her brukar i hovudskap Ferguson nordamerikanske indianarar som eksempel, og han kommenterar i ei fotnote at han i hovudsak bygger framstillinga si på samtalar med ”living witnesses, who, in the course of trade, of war, and of treatise, have had ample occasion to observe the manners of that people,” men fortsett han, ”it is necessary, however, for the sake of those who may not have conversed with the living witness to refer to printed authorities” (Ferguson, 1995, s. 82).<sup>39</sup> Sjølv om Ferguson insiterer på at han verken kan eller bør utanfor dei deskriptive vitnesbyrda til slike kjelder, sluttar han raskt frå faktiske framstillingar til generelle trekk i si utviklingshistorie. Den primitive samfunna tileignar han dei generelle eigenskapane som ”love of society, friendship, and public affection, penetration, eloquence, and courage” (Ferguson, 1995, s. 93).

I si vektlegging av dei generelle prinsippa blir det tydeleg at teoretiske historie ligg like nær ei vitenskapleg tilnærming som ei historisk. Den teoretiske historia handlar om dei generelle vilkåra, det som er felles og typisk, og om det strukturelle som kan forklare utvikling og framsteg. Den teoretiske historia går såleis utanfor den narrative forteljinga av partikulære hendingar og fortidige fakta. Ferguson trekk skiljet mellom vitenskap og historie her. Generelle reglar er definert som nettopp ”the expression of what is common,

---

<sup>39</sup> Autoritetane han brukar flittigast er Joseph Francois Lafitau (*Mœurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*), Pierre-François-Xavier de Charlevoix (1682–1761) (*Histoire et description générale de la Nouvelle-France*) og Cadwallader Colden (*The History of the Five Indian Nations*).

or is required to be common, in a number of particular cases”(Ferguson, 1773, s. 2) . Og forholdet mellom det partikulære og det generelle, speglar forholdet mellom historie og vitskap.

A Collection of facts, in description or narration, constitutes history. General rules, and their applications, to regulate or to explain particulars, constitute science. (Ferguson, 1773, s. 2–3)

I prosjektet med å forklare den historiske utviklinga frå det primitive til det siviliserte må ein bruke generelle reglar, og med dette blir forklaringa vitskapleg. Slik blir teoretisk historie ein del av det vitskaplege biletet av filosofien: “Conjectural history, then, seemed to the Scots to conform to the demands of the ‘experimental method’... and thus conjectural history seemed to promise and deliver all that could be required of a scientific method” (Höpfl, 1978, s. 40). Bryson har ei liknande vurdering, sjølv om ho unngår å bruke sjølve termen ”conjectural history”. Ho visar til korleis dei skotske moralfilosofane brukte historia til å vise menneskenaturens repeterte og uniforme prinsipp i ”sequences of behaviour, which philosophical, i.e., scientific, requirements demanded” (Bryson, 1945, s. 79).

Den skotske teoretiske historieskrivinga om samfunnet var ei utviklingshistorie i form av ei *stadie*historie. Framstega mot sivilisasjonen gjekk i stadium. Mennesket, no sivilisert og høfleg, hadde i tidlegare tider vert primitivt og barbarisk. I det første stadiet var menneske ein villmannen. Historia var utviklinga ”from Savage to Scotsman” (Höpfl, 1978). Men, som vist over, var det første stadiet aldri rekna som ein naturtilstand, verken i Hobbes si negativ tyding, eller i Rousseau si idylliske.

Ferguson sjølv omtalar mennesket sin naturtilstand på ulike måtar, men ingen av dei viser til hypotetiske eller reelle stadium i menneskehistoria. Det han seier noko om, er kva som er mennesket sin natur. Eit slikt aspekt av menneskenaturen er, som tidlegare peika på, samlinga i samfunn: ”society is the physical state of the species” (Ferguson, 1792, s. 24, bind 1). Samtidig seier Ferguson at “the state of nature, relative to man, is also a state of progression” (Ferguson, 1792, s. 192, bind 1). I desse to formuleringane uttrykker Ferguson dei to viktigaste av eit sett med generelle lover om menneske som tenkande og handlande vesen. Det er med desse lovene at moralfilosofien kan vere meir enn ein historie om menneska, men ein faktisk vitskap om menneske. God

menneskevitskap må i seg sjølv bygge på historiske fakta. Difor introduserer Ferguson sin gjennomgang av dei mest generelle lovene om menneske med at ” the history of the understanding” og ”the history of the human will” kan forsyne oss med ” the three following general rules (Ferguson, 1773, s. 81,85).

## Lover i vitskapen

I byrjinga av *Essay* slår Ferguson fast at for å fullstendig kunne forstå og samanlikne dei mange forskjellane mellom menneske på ulike stadar og til ulike tider, er det naudsynt å først ta føre seg ”the universal qualities of our nature” (Ferguson, 1995, s. 16). Som vist i gjennomgangen av newtonianismen og den teoretiske historieskrivinga så er det nettopp det universelle, dei generelle reglane, som utgjer stamma i det vitskaplege ved filosofien. Det universelle gjer filosofien lovmessig: ”General rules, and their applications, to regulate or to explain particulars, constitute science. Any general rule, expressing what is fact or what is right, is termed *a law of nature* (Ferguson, 1773, s. 3, Fergusons kursivering). Skiljet mellom det som er *faktisk*, og det som er *rett*, er heilt grunnleggande for Ferguson, og det utgjer skiljet mellom fysiske og moralske lover. Medan desse to lovtypane i kraft av å begge vere lover har det til felles at dei utgjer grunnlaget for respektivt naturvitskapen, som inkluderer menneskevitskapen, og moralvitskapen (Ferguson, 1792, s. 118–119, bind 1), så er dei samstundes vurdert svært ulikt i Ferguson sitt filosofiske system. David Kettler har påpeikt korleis denne ulikskapen botnar i spenninga mellom Ferguson sin doble truskap til både ein streng vitskap og ein streng moral (Kettler, 2005, s. 118–119). Å utforme vitskaplege, men samstundes for Ferguson tilstrekkeleg moralske lover, plasserer han i eit dilemma som eg vil utforske under. Men ført vil eg presentere dei fysiske lovene, som er enklare, men er like sentrale og har sin eigen relevans for det moralske.<sup>40</sup>

Ferguson konstaterer at fysiske lover som regel blir forstått i ei materiell tyding som ”the uniformity of a fact in nature” (Ferguson, 1773, s. 77). Favoritteksempelen hans er gravitasjonslova. Men i same venda poengterer han at også i ”the theory of mind”, om menneskesinnet, som han kallar “the intellectual system”, finnest fysiske lover ”for in the

---

<sup>40</sup> I definisjonane og differensieringa av lovene er Ferguson klårast i *Institutes*, som difor vil vere hovudkjelda mi i det følgjande.

operations of mind some facts are uniform” (Ferguson, 1773, s. 77). Samanlikninga underbygger tanken om at ein i vitenskapen om menneske operere med lover av same absolutte type og sikre form som lova om gravitasjon og andre lover som uttrykker faktisk universalitet i naturen.<sup>41</sup> Ei slik fysisk lov om menneskesinnet er gjennom ein eigen definisjon universelle i ein streng og absolutt forstand, ”because it is law only so far as it is observed. Gravitation is a law only so far as bodies actually gravitate” (Ferguson, 1773, s. 77). Dei uttrykker altså generelle eigenskapar som er universelt felles for alle menneske, og som såleis, i tråd med den vitenskaplege modellen, kan brukast til å forklare menneskeleg tanke og handling.

Av dei fysiske lovene skil Ferguson mellom tre lover ”om forståinga” og tre lover ”om viljen”.<sup>42</sup> Lovene om ”forståing” utgjer eit sett med epistemologiske proposisjonar som stadfestar menneske sin tilgang til kunnskap. Dei uttrykker det grunnleggande empiristiske synet som vi såg James McCosh rekna som kjenneteiknet ved den skotske skulen: Mennesket er medviten seg sjølv, mennesket oppfattar omverda gjennom sansar og teikn, og mennesket forstår gjennom å klassifisere. Ferguson brukar lite plass på å drøfte desse lovene og støtter seg i stor grad på Reid i at desse generelle prinsippa stadfestar at objektiv og sann kunnskap er mogleg (Ferguson, 1792, s. 75–76, bind 1; Kettler, 2005, s. 118, 126). Epistemologien fell utanfor rammene av denne oppgåva, eg og vil difor heller ikkje greie vidare ut om lovene om forståing.<sup>43</sup> Lovene om viljen, prinsippa for menneskeleg handling, er derimot meir relevante for mi problemstilling, og vil difor sjå nærare på dei.

Ferguson opererer med tre fysiske lover om viljen og handlig. Lova om sjølvoppretthalding, lova om samfunn og lova om progresjon. Dei tre har alle sine egne roller i Ferguson sitt *moral*filosofiske system. Lova om sjølvoppretthalding freistar han å

---

<sup>41</sup> Vi ville kalle det ei naturlov, men merk at for Ferguson er både moralske og fysiske lover å rekne som naturlover.

<sup>42</sup> Delinga mellom forståing og vilje viser til skiljet mellom ”å vite” og ”å handle”, som Ferguson slår fast i ein *common sense* argumentasjon, samt med ein referansen til ”the words of Mr. Hobbes, ’the powers *cognitive* and the powers *alive*’” (Ferguson, 1792, s. 68, bind 1)

<sup>43</sup> Den kan likevel kort merkast her at den tredje lova om forståing utgjer eit epistemologisk fundament for den vitenskaplege modellen i og med at den uttrykker *lovene* si primære rolle i vår kunnskap om verda. Lov seiar at ”to comprehend any particular subject, is to know some general predicament or class to which it may be referred... From this law may be explained all the phenomena of science, the uses of classification, investigation, and experiment, of hypothesis, theory, and system” (Ferguson, 1773, s. 83–84). Såleis stadfestar love seg sjølv som lov.

avgrense forklaringskrafta til, lova om progresjon er den mest grunnleggande i hans forståing av mennesket, medan lova om samfunnet ser ut til å spele den viktigaste rolla i den overordna argumentasjonen. Det kan difor vere høveleg å først sjå på lova om samfunn.

## Vilje til samfunn, seg sjølv og framsteg

Kapittel tre i første del av *Essay*, med tittelen *Of the principles of Union among Mankind*, opnar med dei ofte siterte orda: "Men have always wandered or settled, agreed or quarrelled, in troops and companies... the cause of their assembling, whatever it be, is the principle of their alliance or union" (Ferguson, 1995, s. 21). Dette prinsippet, vi kan kalle det prinsippet om samhald, korresponderer til lova om samfunn som vi finn i *Institutes*. Prinsippet og lova uttrykker tanken om at mennesket alltid vil vere sosialt.

The mind of man has a fellow-feeling with what befalls a fellow creature, which is so much conceived as an appurtenance of human nature, as, in common language, to be called humanity, and considered as a characteristic of the species (Ferguson, 1792, s. 35, bind 1).

Mennesket er "disposed to society" og til å "take part with their fellow-creatures, and consider general calamities as matter of regret, general welfare as matter of joy" (Ferguson, 1773, s. 87). Ferguson reknar med andre ord det at vi er sosiale, som ei grunnleggande empirisk sanning. Vår sosiale evne må vi her tyde som ei spesifikk og sterk evne til å bry oss om fellesskapet. Det ligg eit sentralt element av nestekjærleik i dette prinsippet, og ved eit høve likestiller Ferguson det sosiale direkte med "benevolence" eller ein medmenneskeleg velvilje (Ferguson, 1773, s. 107). Prinsippet handlar altså ikkje om evna til instrumentelt samarbeid eller kontraktmessige relasjonar mellom enkeltindivid, men om ein grunnleggande velvilje mot fellesskapet i seg sjølv. Lova om samfunn uttrykker venskap meir enn partnerskap, og for Ferguson kan det siste aldri erstatte det første. Sambandet som ligg i "commerce and mutual support" er "of a feeble texture, when compared to the resolute ardour with which a man adheres to his friend, or to his tribe" (Ferguson, 1995, s. 22).

Ferguson bruker noko tid på å argumentere for at lova om samfunn ikkje kan forklarast utifrå fordelane enkeltmedlem har av å delta i fellesskapet. Det sentrale, og dette er eit tema som går igjen hos Ferguson, er å vise at mennesket har like sterke

kjensle for andre som for seg sjølv. Det sosiale er ei eiga primær kraft i mennesket som må uttrykkast gjennom å gjere samhald og samfunn til ei eiga universell fysisk lov. Men kan det vere eit slikt sosialt prinsipp i menneske når ”all the actions of men are not beneficial to society” (Ferguson, 1773, s. 87)? Viss ikkje *alle* handlingar samsvarar med lova om samfunn, kan ho då vere ei fysisk lov, som per definisjon er sann “only so far as it is observed”? Ferguson utfordrar lova sin universelle status for så å kunne tilbakevise kritikken. Igjen nyttar han analogien til naturfilosofien og gravitasjonslova for å finne ei løysing og vise at problemet er tilsynelatande. På lik linje med materie i naturen er menneske styrt av eit sett med ulike lover: ”The actions of men are regulated, not by this law only, but by this combined with every other law of their nature” (Ferguson, 1773, s. 87). Og analogien fortsett til det fullendte:

The general tendency of the law of gravitation is, to cause bodies to approach each other; as the tendency of the law of society is, to cause men to produce good, are to abstain from public harm. But the external result is opposite in opposite circumstances. Heavy bodies are not always falling, nor social natures always acting for the common good. ... The analogy of this law may fully illustrate the law of society. (Ferguson, 1773, s. 88–89)

Vi skal merke oss kor viktig det er for Ferguson å kunne slå fast fysiske lover om menneske som handlande vesen. Analogien er ikkje den enkle og metaforiske mellom ein naturleg gravitasjon som tiltrekking mellom objekt, og ein sosial gravitasjon som trekk menneske mot kvarandre, men ein parallell for understreke at det er nomotetiske generaliseringar Ferguson arbeider med. Bodskapen er at dette ikkje er spekulasjon, men vitskap etter den generelle definisjonen: “General rules, and their applications, to regulate or to explain particulars, constitute science” (Ferguson, 1773, s. 3).

Lova om sjølvopprethalding uttrykker ei av dei mest grunnleggande eigeninteressene til menneske: vi fryktar farar og smerte og søkjer tryggleik og nytte (Ferguson, 1773, s. 86). Utover å stadfeste heilt enkelt at slik eigeninteresse er ei drivkraft i menneske, seier ikkje Ferguson så mykje meir om dette i *Institutes*. Sjølve lova om sjølvopprethalding ser ut til å vere den mest problematiske for Ferguson. Han gjer ingen forsøk på å bortforklare at menneske er driven av slik krefter, men han prøver så langt som mogleg å redusere den lova si rolle i forklaringa av menneske og sosiale institusjonar. I *Essay* si handsaming av lova er dette særst tydeleg i korleis Ferguson i

hovudsak argumenterer mot å redusere dei ulike menneskelege handlingar til eit prinsipp om sjølvinteresse:

By our supposed selfish maxims ... we make wisdom consist in a regard to our interests, and without explaining what interest means, we would have it understood as the only reasonable motive of action with mankind. (Ferguson, 1995, s. 19)

Ferguson sitt ankepunkt mot å forstå eigeninteresse som nøkkeleigenskapen i menneskenaturen er at det medmenneskelege – sosial velvilje og nestekjærleik – då berre blir eit uttrykk for det same prinsippet. Det er altså det hobbesianske synet til Bernard Mandeville Ferguson vil til livs (Kettler, 2005, s. 190), og vil han av moralske grunnar som eg vil presentere nærar i neste kapittel. Ferguson insistere difor på ein avgrensa og streng definisjon av eigeninteresse som "those objects of care which refer to our external condition, and the preservation of our animal nature" (Ferguson, 1995, s. 20). Mennesket er kanskje egoistisk, men det er også så veldig mykje meir.

Vi ser frå Ferguson sine drøftingar at lova om samfunn og lova om sjølvoppretthalding står i eit motsetningsforhold, og at det ligg i Ferguson sitt prosjekt å få prioritert dei sosiale kreften framfor dei individorienterte i menneskesynet. Den tredje lova, lova om progresjon, står ikkje i dette direkte motsetningsforholdet og blir såleis ikkje framlagt som ein del av den større diskusjonen mellom velvilje og eigeninteresse. Men den er til gjengjeld truleg meir grunnleggande, i det minste for Ferguson sin moralteori. Lova uttrykker ein menneskeleg disposisjon til å forbetre seg sjølv, og med det følgjer at menneske også differensierer dårleg frå bra:

This may be termed *the law of estimation, or of progression* : it is an ultimate fact in the nature of man, and not to be explained by anything that is previously or better known. (Ferguson, 1773, s. 90)

Verdsetting og progresjon blir her to sider av same sak, ettersom progresjon fordra ei retning mot noko betre eller høgare. I *Principles* formulerer Ferguson lova som "the desire of something higher than is possessed at present" (Ferguson, 1792, s. 235, bind 1). Lova om progresjon er det generelle prinsippet for endring og handling, eigenskapar ved menneske som klassifiserer, for å halde oss til Ferguson sin terminologi, oss i naturen sin orden. Vi har ein "progressive" natur, i motsetning til det som er stasjonært, og det er i sjølve denne naturen at menneske må blir forstått og vurdert. Menneske er menneske i

kraft av alle dei ulike trinna, overgangane mellom trinna og særleg sjølve målet i sin progresjon (Ferguson, 1792, s. 189–191, bind 1). For ein progressiv skapning, som menneske, er oppgang det gode, nedgang det vonde og det perfekte målet er det progresjonen er retta mot. Menneske er difor ”to be estimated, not by its condition at any particular stage of its progress, but by its capacity and destination to advance in the scale of being” (Ferguson, 1792, s. 192, bind 1). Difor kan ein ikkje abstrahere ein essens i menneske frå berre ein av fasane i ei slik utvikling: ”Each is part of a whole ; and neither can, with any reason be said to be more natural than others” (Ferguson, 1792, s. 195, bind 1). Ferguson sitt favoritteksempel for å illustrere dette er forholdet mellom eit spirande frø og eit fullvakse tre. Dei er begge utgåver av den same arten, av den same naturen, og ingen av dei ulike stadia er meir naturlege enn andre. Såleis kan ein heller ikkje dømme frøet for å enno ikkje vere eit tre:

It were absurd, to think of depreciating a progressive being, by pointing out the state of defect, from which he has passed, to the attainment of a better and higher condition ; for so to pass is the specific excellence of his nature. (Ferguson, 1792, s. 199, bind 1)

Slik sjølvstapt også med menneskje, som er like mykje menneske frå foster til alderdom. Men for menneske er den progressive naturen meir komplisert enn for andre deler av naturen, av to grunnar. For det første er progresjonen for menneske ikkje berre individuell, men også kollektiv. ”Not only the individual advances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization,” skriv Ferguson i *Essay* (Ferguson, 1995, s. 7), og som vi har sett tidlegare, er nettopp denne utviklinga tema for den teoretiske historieskrivinga.

Det andre elementet som gjer den progressive naturen komplisert når det gjeld menneska, er at menneske i kraft av sine intellektuelle eigenskapar er ein ”moral agent”, og såleis kan velje retningar for si eiga utvikling (Ferguson, 1792, s. 201–202, bind 1). Det er i dette at lova om progresjon for menneske har den doble tydinga av både progresjon og vurdering, og det er det som gir ho ei fundamental rolle i Fergusons moralteori.

Når Ferguson bygger sitt vitskaplege system på lovmessige generaliseringar, er det basert på induksjon, og generaliseringane er brukt *som* forklaringsmodellar. Forklaringane er såleis nomotetiske, i den forstand at menneskelege handlingar eller



eigenskapar blir forklart ved å underlegge dei generelle lover som gir dei meining. I eit kapittel i *Institutes*, med den talande tittelen "The foregoing laws applied in explaining the phenomena of Interest, Emulation, Pride, Vanity, Probity and Moral Approbation", viser Ferguson med ei rekkje eksempel korleis han nyttar lovene i forklaringar. Lovene han bruker, er dei tre som er presentert over, og fenomena er sjølvstøtt ikkje tilfeldige eksempel. Dei er termar eller uttrykk for menneskelege handlingar og kjensler som alle plasserer seg i det moralske feltet, som for eksempel hovmod ("pride") og praktsjuka ("vanity"). Desse to eigenskapane er egna som eksempel på å vise korleis Ferguson brukar lova om verdsetting i forklaringar. Hovmod, ifølgje Ferguson, botnar i eit nedsettande syn på andre fordi det viser seg som "neglect, inattention, contempt and arrogance" (Ferguson, 1773, s. 96). Praktsjuka kan vi forstå som eit eksempel av den same lova, fordi det kjem til uttrykk gjennom affeksjon og skryt som botnar i eit ønske om å bli akta av andre (Ferguson, 1773, s. 98). Både nedsetting og vørnad er former for verdsetting, som såleis er det generelle prinsippet desse kjenslene høyrer inn under.<sup>44</sup> Den eigentlege forståinga av hovmod og praktsjuka som Ferguson vil vise med klassifisering under denne lova, er moralsk. Fordi lova om verdsetting eller progresjon seier at menneske i sin natur har perfeksjon som sitt høgste mål, representerer desse kjenslene ei "misforståing" og eit "misbruk" av vår rette natur (Ferguson, 1773, s. 97,98).

Det er i denne overgangen frå dei fysiske lovene til dei moralske vurderingane, at Ferguson prøver å samkjøre sin teoretiske analyse og si praktiske morallære. Han kan gje forklaringar på hovmod eller praktsjuka ved å vise til lova om verdsetting utan å gå utanom sin eigen definisjon av lover og vitskap. Men for å tolke dei som misforståingar eller misbruk, må han innføre ein standard, eit absolutt mål for den same lova forstått som ein lov om progresjon. Difor treng han ei fast meining, ein sikker definisjon på kva som utgjer perfeksjonen som er styrande for ein rett progresjon. I dette vel han å gå utanfor ei rolle eller tilnærming som *tilskodar*, som han meiner ikkje er tilstrekkeleg, og tyr i staden til eit sett med rette kriterium som er kjent i det indre for *deltakaren*.<sup>45</sup> I *Essay* formulerer han dette i ein oppfordrande stil, i eit avsnitt som òg klart tydeleggjer koplinga

---

<sup>44</sup> Ferguson reknar praktsjuka som negasjonen av hovmod, og ein kan difor merke seg med dette eksemplet at han samlar to ulike, til og med motsette, fenomen under den same lova.

<sup>45</sup> Eg gjer igjen merksam på at lesinga av Ferguson med bruk av desse to posisjonane, tilskodar og deltakar, er henta frå David Kettler (Kettler, 1977, s. 443–444).

mellom ideen om ein progressiv natur og dei moralske standardane. Det er difor verd å sitere eit lengre utdrag:

Man may mistake the objects of his pursuit; he may misapply his industry, and misplace his improvements. If under a sense of such possible errors, he would find a standard by which to judge of his own proceedings, and arrive at the best state of his nature, he cannot find it perhaps in the practice of any individual, or of any nation whatever; not even in the sense of the majority, or the prevailing opinion of his kind. He must look for it in the best conceptions of his understanding, in the best movements of his heart; he must thence discover what is the perfection and the happiness of which he is capable. (Ferguson, 1995, s. 15)

Her viser Ferguson korleis dei moralske standardane ikkje ligg å finne i observasjon av enkeltindivid eller større generaliserte einingar som nasjon og fleirtal. Det er sjølvsagt mogleg å lese ei slik formulering som ei heilt naudsynt åtvaring mot den relativismen som ligg i ulike tiders rådande oppfatning av kva som er det moralsk rette. Men Ferguson sin moralfilosofi er meir enn eit varsku om relativisme og skiftande moralske standardar. Her er vi attende til den grunnleggande posisjonen moralen har i Ferguson sin vitenskapsteori. Vitenskapen er delt i to: fysiske og moralske lover. Skiljet mellom dei to lovtypane er introdusert over, og differensieringa av vitenskapane kjem tydeleg fram i den same konteksten i *Institutes* og *Principles*. I *Principles* skriv Ferguson:

In treating of him [mennesket] as a subject of moral science, we endeavour to understand what ought to be; without being limited, in our conception, to the measure of attainment or failure, exhibited in the case of any particular person or society of men. (Ferguson, 1792, s. 2, bind 1)<sup>46</sup>

Slik sett er ikkje moralvitenskapen verken empirisk eller induktiv. Empiriske fakta som vi har sett elles blir rekna som staden der kunnskap ”begins and ends”, er ikkje eit teneleg utgangspunkt for det moralske. Likevel går ikkje Ferguson av vegen for å bruke Newton som autoritet i sin kritikk av moralteoriar som nettopp i å ikkje gå utanfor det empiriske ikkje gir Ferguson det fundamentet han leitar etter.

---

<sup>46</sup> Likskapane og ulikskapane ved dei to vitenskapane blir fint oppsummert lenger ut i *Principles*: ”Science of these different classes [fysiske og moralske] agree in the general condition of their being a knowledge of the laws of nature, and their applications : But the laws of nature may be differently understood, and differently applied. A physical of nature is of a general state of what is uniform or common in the order of things, and is addressed to the powers of perception and sagacity. A moral law of nature is equally general, though an expression not of a fact, but of what is good ; and is addressed to the powers of estimation and choice” (Ferguson, 1792, s. 159–160).

## Årsak og effekt i moralteoretisk kritikk

Ferguson sin bruk av dei newtonske ideala presentert ovanfor, kjem svært tydeleg fram når Ferguson direkte referere til Newton sine filosofiske reglar som målestokk for teoretisering om menneske moralske vurderingsevne.

I spørsmålet om det moralsk gode og korleis menneske evnar å skilje godt frå vondt, er Ferguson i utakt med sine medfilosofar David Hume og Adam Smith. I det følgjande vil eg vise korleis Ferguson kritiserer moralteorien hos Hume og Smith ved hjelp av Newton sine metodologiske reglar. Både Hume og Smith hadde omfattande og komplekse tankar om moral. Eg skal ikkje gå desse tankane etter i detalj, men presentere Ferguson si lesinga av dei for å vise korleis han bruker Newton sine metodiske ideala i sin moralske argumentasjon.

Skotsk moralfilosofi er kjent for og kjenneteikna av teoriane om ”moralske kjensler” eller vår ”moralske sans” (*moral sense*). Både Hume, Smith og Ferguson hadde som utgangspunkt at moralen er å forstå meir som ei kjensle, enn som ein rasjonell eigenskap ved menneske.<sup>47</sup> Men dei utvikla og formulerte sine teoriar på ulike vis, og Ferguson er den som skil seg mest ut frå det generelle skotske biletet. Han er ikkje nøgd med å kunne forklare at vi har eit moralsk kjensleapparat og at dette gir oss evna til å skilje mellom godt og vondt. Filosofien til Hutcheson, Hume og Smith hadde, svært forenkla, tatt føre seg vår moralske dømmekraft, ”and had, in general, defined virtue as that which these mechanisms lead man to approve” (Kettler, 2005, s. 111). Det gode blei definert gjennom vår evne til å gjenkjenne det.

For Ferguson var det påtrengande å finne eit fundament for kva det gode er, og kvifor menneske er underlagt universelle moralske lover om å tilnærme seg det største

---

<sup>47</sup> Den enkel versjonen av den historiske bakgrunnen for ”moral sense”-teorien er å finne i ein ”dialog” mellom Thomas Hobbes, Lord Shaftesbury, Bernard Mandeville og Francis Hutcheson. Hobbes hadde i *Leviathan* (1651) fremma ein teori om at menneska var grunneleggande egoistiske og usosiale, og at dei gjekk saman i eit kontraktmessig samfunn av reine eigeninteresse. Shaftesbury utfordra dette synet ved å hevde, i *Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1698), at menneske hadde naturlege moralske og sympatiske eller sosiale kjensler. Mandeville på si side angreip igjen Shaftesbury sine syn på satirisk vis i *Fable of the Bees* som i tredje utgåva frå 1723 med supplerande essays avviste Shaftesbury sin idé om ein moralske sans, og formulerte tesen om ”private vices, public benefits” – nemleg at samfunnet var basert på at alle enkeltvis dyrka sine egne interesser. Det var denne teksten dei skotske filosofane i hovudsak svarte på. Først Hutcheson som i verket *Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* (1725), tilførte på tittelbladet: “In which the principles of the late Earl of Shaftesbury are explain'd and defended, against the author of the Fable of the Bees” (alt her henta frå Kristensen og Sørensen, 2006, s. 21. I denne kjelda finn ei Mandeville sitt dikt oversett til dansk.).

gode. "He demanded that attention be redirected to the really important problem of defining the greatest good of which human nature is susceptible" (Kettler, 2005, s. 115). Difor avviste han teoriane til Hume, som han leste som utilitaristiske, og Smith sin teori om sympati, og utvikla sin eigen versjon av ein klassisk dygdsdramal.

Ferguson sin kritikk av Hume og Smith kjem klarast til uttrykk i *Principles* og eit av Fergusons upubliserte essay, "Of the Principle of Moral Estimation". Essayet er i dialogform, og samtalepartane er David Hume, Adam Smith og General Robert Clerk<sup>48</sup>. Clerk sin rolle er som kritikar av dei moralske teoriane til både Hume og Smith. Hume sin teori kritisere han for å vere utilitaristisk og difor utilstrekkeleg, og Smith sin teori blir avvist som sirkulær og substanslaus i bruken av konseptet "sympati". Clerk argumenterer for at ingen av dei gir ei tilstrekkeleg forklaring på kva som er moralsk rett.

Det er delte meiningar om korleis ein skal lese denne dialogen. Spørsmålet er om han skal lesast som "a Boswellian report or a Socratic dialogue" (Mossner, 1960, s. 223). Lest som ein boswelliansk rapport gjengir dialogen ein faktisk samtale. Sett som sokratiske dialog er teksten til Ferguson derimot ei narrativ utforming der Ferguson uttrykker sine eigne syn gjennom tredjepersonen Clerk. Eg baserer meg i det følgjande på ei utgåve av dialogen trykt i *Journal of the History of Ideas* i 1960, redigert og kommentert av E.C. Mossner, som les teksten som eit referat frå ein faktisk dialog. Han argumenterer for at det er truleg – om ikkje stadfesta – at alle fire, samtalepartnarane og referenten Ferguson, var i London i 1761, som er årstalet dialogen er lagt til. Mossner underbygger tolkinga med at i ingen av "Ferguson's early published works, the *Essay on the History of Civil Society* of 1767 nor the *Institutes of Moral Philosophy* of 1769, does he evince any antipathy to the principles of utility [Hume] and sympathy [Smith]" (Mossner, 1960, s. 225). Sjølv om det stemmer at han i desse verka ikkje direkte skriv mot verken Hume eller Smith, er dette ei underleg og uvanleg lesing av Ferguson. Vi finn gode eksempel i begge desse verka på at Ferguson står for eit syn som liknar det Clerk fremmar i dialogen. Det same synet finn vi, nærmast identisk formulert, i *Principles*, eit verk Mossner ikkje nemner. Dette talar for at essayet bør lesast som "sokratiske", og med

---

<sup>48</sup> Robert Clerk (1724–1797) studerte i Edinburgh på slutten av 1730-åra før han gjorde politisk og militær karriere (derav tittelen "general"). Clerk var del av det skotske intellektuelle miljøet og sjølv om han var rekna som ein aggressiv og usympatisk ordvekslar, så vart han lytta til i "matters military, political, and literary". Alexander Carlyle skreiv i sin biografi "that of all the men who had so much understanding, he was the most disagreeable person to converse with whom I ever knew" (Mossner, 1960, s. 222–223).

støtte i at både Lisa Hill (2003, s. 15) og særleg David Kettler (2005, s. 112–114) tolkar Clerk som eit talerøyr for Ferguson, vil eg her lese det slik<sup>49</sup>.

I samtalen forstå vi Hume, gjennom eigne og Clerk sine utsegn, som utilitaristisk i sin moral. Moral blir forstått som nytte og vurdert etter sine resulterande handlingar: “Moral Virtue ... is the utility or usefulness that proceeds ... from a Benevolent or good Intention,” men “because you conceive a Virtuous [life] & its external Effects together you chuse to ascribe the Approbation of it to the external Effect alone” (Mossner, 1960, s. 226–227)<sup>50</sup>. Ferguson aksepterer ikkje ein slik teori, fordi den avgrensar moralske vurderingar til å gjelde berre konsekvensar av handlingar og ikkje intensjonar. Ein slik tar ikkje høgde for godt intenderte handlingar som, av ein eller anna grunn, ikkje lukkast. Hans spør: ”Do we not Esteem a good Intention although from any Circumstance it be prevented of External Effect...?” (Mossner, 1960, s. 226). Og motsett; er ein rett konsekvens moralsk god viss intensjonen bak den ikkje er det? Dette er ingen unik kritikk mot utilitaristisk moralteori, men i denne samanhengen er det interessant å sjå korleis Ferguson tyr til Newton for støtte.

I kapitlet om moralsk approbasjon i *Principles* drøftar Ferguson både nytte og sympati som teoriar om moralsk dømmekraft. Utgangspunktet er at desse teoriane, som i andre vitenskapar, må vere i tråd med dei newtonske reglane for filosofering: ”The *Regule Philosophandi*, or canons of reason, as they are prescribed in other examples of physical investigation, must be sustained in this” (Ferguson, 1792, s. 118, bind 2). Medan teoriane til Hume og Smith ifølgje Ferguson ikkje strid mot grunnregelen mot å ty til årsaker som ikkje er kjente i nature, altså *hypotesar*, så strid dei mot regelen om at det i ei forklaring må vere ein streng relasjon mellom årsak og effekt. Regelen, i Ferguson si formulering, lyder: ”We are not do deduce effects from causes, which, though real, are unfit to produce the effect” (Ferguson, 1792, s. 118, bind 2).<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Robertson (2000, s. 49) påpeiker korleis dei mange ulikskapane mellom dei moralske teoriane “dispels any notion of a unified ‘school’”. Det er mogleg at Mossner held fast ved ei tradisjonell ”samlande” lesing.

<sup>50</sup> Kettler (2005, s. 112–113) påpeiker at Ferguson her insisterer på å redusere Hume sin moralteori til ein enkel utilitarisme.

<sup>51</sup> Ferguson sin versjon av reglane samstemmer ikkje med Newton sine eigne formuleringar, (sjå Koyré, 1965, s. 265–266), noko som kanskje illustrerer den til tider store avstanden mellom Newton og ulike formar for newtonsime. Meininga til Ferguson i denne regelen må kome frå vilkåret ”sufficient” i Newtons første regel: ”We ought to admit no more causes of natural tings than such as are both true and sufficient to explain their appearances” (Koyré, 1965, s. 265).

I spørsmålet om nytte avviser Ferguson at ein frå nytte som effekt kan slutte tilbake til eit moralsk prinsipp, fordi det moralsk gode og det nyttige begge opptrer uavhengig av kvarandre. Det er ingen konsekvent samanheng mellom årsak og effekt. Han viser til at vi dømmer handlingar som positive, sjølv om vi ikkje personleg har noko nytte av dei, og at våre moralske kjensler slik virker utanfor feltet av våre eigne fordelar: “The sentiment of approbation, therefore, is certainly not proportioned to the private benefit actually received from the action approved, by the person who approves,” og difor konkluderer han med at ”actual *utility*, whether private or public, will not account for the phenomenon of moral approbation” (Ferguson, 1792, s. 119, Fergusons kursivering, bind 2).<sup>52</sup>

Det same newtonske prinsippet blir brukt mot Smith sin teori om sympati. Smith sin teori blir samanfatta av Ferguson gjennom målsmannen Clerk :

You endeavour to explain away the distinction of Right and Wrong by telling us that all the difference is the Sympathy or want of Sympathy, that is, the Assent or Dissent of some two or more persons of whom some one acts & some other observes the action and agrees or does not agree in the same feeling with the actor (Mossner, 1960, s. 229)

Vår moralske dømmekraft blir altså forklart som ei evne til å sympatisere med andre: vi forstår ei handling moralsk etter korleis vi i kjensla kan identifisere oss med parten som handlar. Igjen argumenterer Ferguson for at det her er snakk om effekt utan årsak, eller årsak utan effekt. Vi kan sympatisere utan å approbere, eller moralsk godkjenne utan å sympatisere, og såleis kan ikkje sympati vere eit prinsipp for moralsk dømmekraft (Ferguson, 1792, s. 125).

Ferguson bruker her ein newtonsk vitskapleg regel som insisterer på at årsak og effekt må opptre saman konsekvent, mot forsøka på å la den moralske kjensla bli forklart gjennom andre psykologiske prinsipp. Så lenge ”there is sympathy, as well as utility, without approbation; and there is approbation without either” (Ferguson, 1792, s. 125, bind 2), vil verken nytte eller sympati kunne brukast til å forklare korleis vi skil mellom godt og vondt.

---

<sup>52</sup> Ferguson differensierer mellom teoriar om ”private” (Mandeville) og ”public” (Hume), men argumentet mot er essensielt det same (Ferguson, 1792, s. 119–121). Vi kan merke oss at kritikken mot Hume er mildare og mest teknisk. Ferguson pakkar den inn ved å rose Hume for å fremme gode dygder ”in colours of glowing and superior eloquence” (Ferguson, 1792, s. 122).

Ferguson sitt mål er å vise at den moralske dømmekrafta baserer seg på at vi faktisk veit kva som er moralsk rett. Vår idé om dygder er ikkje definert frå prinsipp om nytte eller sympatiske mekanismar, men på ei indre kjensle av kva som er rett og godt. Han meiner at både nytte og sympati er ufullstendige substitutt for dygd i seg sjølv. For Ferguson er all nytte som kan koplast til ei moralsk tilslutning, i forma av dygdene velvilje eller menneskekjærleik ("benevolence"), og det er dei faktiske dygdene vi dømmar etter i vår moral. Han konkluderer med at "virtue" er "estimable in itself" (Ferguson, 1792, s. 121). Det same meiner han er det faktiske tilfelle med teorien om sympati, der Smith introduserer ein "well informed & impartial observer" som i sine sympatiske kjensler er den moralske dommararen:

You began with calling Sympathy to explain Moral Sentiment. You now call up moral sentiment to explain itself: what is a well informed & impartial observer, but a Virtuous Person whose Sympathy may be relyed on as a ... Test of Virtue? (Mossner, 1960, s. 229)

Å vere "well informed", seier Ferguson, vil her vere om dygder, og såleis blir testen for kva som er rett, eller kriteriet vi dømmar etter i våre moralske vurderingar, det gode i seg sjølv.

David Kettler forklarar Ferguson si insisterande vektlegging av dette poenget som praktisk og politisk motivert. Det er ei trygg fundamentering av borgardygdene som står på spel. For Ferguson ville det vere "a socially irresponsible act" (Kettler, 2005, s. 118) ikkje å fastslå sikkert og absolutt kva det gode mennesket må hige etter. Men sjølv om Ferguson held fast ved at vi må vite sikkert kva det gode er, tyr han ikkje til ei rasjonalistisk forståing som nødhamn. Moralen er ei kjensle, men det er viktig å forstå denne rett for at ho skal passe inn i den vitskaplege modellen. Ferguson sitt syn kjem godt fram i det følgjande avsnittet:

If *moral sense*, therefore, be no more than a figurative expression, by which to distinguish the discernment of right and wrong, admitting this to be an ultimate fact in the constitution of our nature; it may appear nugatory to dispute about words, or to require any other form of expression than is fit to point out the fact in question. And if this fact, though no way susceptible of explanation or proof, being uniform to a great extent in the operations of nature, is itself a law, not a phenomenon; it may no doubt serve as a principle of science, to account for appearances that result from itself, and to direct the practice of arts throughout the departments in which it prevails. (Ferguson, 1792, s. 128, bind 2)

Den moralske sansen er ein eigenskap ved mennesket som vi må ta for gitt. Den kan og skal ikkje forklarast frå andre prinsipp, verken årsaker som vi kjenner, eller ikkje kjenner (det siste vil vere å rekne som ein hypotese). Som ei akseptert og gitt lov, ”an ultimate fact” kan den moralske sansen brukast i ei vitskapleg forklaring av vår moralske dømmekraft, samt som ei moralsk lov i tydinga ei ”general expression of what ought to be [“chosen or done”]” (Ferguson, 1773, s. 130). Utfordringa han gir seg sjølv med dette utgangspunktet, er å vise kva som er det gode, og korleis vi kjenner det.

Her vender Ferguson fokus mot ein indre verdi, ”I am inclined to consider [it] rather in respect to its Value in the mind that possesses it”, som er kjenneteikna ved ei lukkekjensle. Kjensla får si moralske vekt frå dei klassiske dygdene han dyrkar:

I call that man happy who is habitually Courageous & Benevolent, whose Actions & Thoughts are pleasant, whose very Existence is the Tranquillity of a mind undisturbed with the consequences of Error and Mistake, or sense of mean[n]ess, degradation, or wrong. If Virtue is a term of peace and felicity, then I fix it on Goodness & Wisdom, on Fortitude, Temperance, and the occupations of a strenuous Mind. (Mossner, 1960, s. 227)

Dygdene blir likestilt med eigenskapar som mot, velvilje, styrke og måtehald. Det er ikkje utan grunn at Ferguson som nemnt kan rekne seg lest som ”partial to the Stoic philosophy” (Ferguson, 1792, s. 7, bind 1).

Bak den metodiske kritikken av Hume og Smith ligg det grunnleggande argumentet at moralsk vurdering ikkje er tilstrekkeleg undersøkt ved å bli forklart. Feilen, ifølgje Ferguson, ligg i å sjå på “moral approbation and disapprobation” som “mere phenomena to be explained ; and, in such explanations their science of morals actually terminates” (Ferguson, 1792, s. 161, bind 1). Å slå seg til ro med å ha funne ei forklaring på moralsk vurdering er å slutte før ein har svart på det viktigaste spørsmålet i moralvitskapen: ”Kva er det rette?”. Men for å kunne svare på dette må ein i vitskapen om moralen velje ein anna veg enn i vitskapen om fysikken. Slik blir dei to vitskapane ulike:

As, in physical science, our object is to investigate and comprehend the actual state of things, *no mere hypothesis* or supposition can be admitted among the laws of nature : And, in moral science, our object being to determine a choice of what is best, *no mere fact* can be adduced to preclude our endeavours to obtain, in any subject, what is better than its actual state. (Ferguson, 1792, s. 160, bind 1, mi kursivering)



Ferguson snur her det newtonske mottoet om å ikkje ty til hypotesar, rundt til ein moralfilosofisk regel om å ikkje ty til fakta. Ei vending som i si meining ser ut til å gjere grunnpremissen i moralvitskapen til det direkte motsette av eit av kjerneideala i den vitskaplege modellen Ferguson nyttar. Frå måten samanlikninga er formulert på, ser vi at Ferguson freistar å hente med seg den vitskaplege kvaliteten frå fysikken til moralen. Ferguson insisterer på at vi treng ein endeleg standard som for kva som er den beste nytta, eller korleis sympatisere moralsk rett, og "this standard, it is the object of moral philosophy to ascertain" (Ferguson, 1792, s. 161, bind 1). Standarden må vere sikker på same viset som dei fysiske lovene, men den kan ikkje sikrast på det same empiriske fundamentet.

## The love of mankind

Det fundamentale moralspørsmålet for Ferguson er "kva er godt?", og som vi såg over, er ikkje forklaringar på korleis vi kan svare på spørsmålet, tilstrekkelege. På sitt skarpaste slår Ferguson dette fast ved å hevde at "to substitute theory, even of mind, for moral science would be an error and an abuse" (Ferguson, 1792, s. 161, bind 1).

Ferguson startar sin teori innanfor den morafilosofiske retninga som plasserer moralen under kjenslene. Moralvitskapen skal kunne gi det rette svaret på det fundamentale spørsmålet. Og i tråd med den stoiske tradisjonen blir spørsmålet spurd i den doble tydinga av "kva er lykke?" og "kva er rettvist?". Lukke og rett heng saman i at vi identifiserer dei i den gode kjensla, og motsett at det med sorg og galt følgjer ei vond kjensle. Fornufta får den viktige rolla som fortolkar, men det er våre moralske kjensler som er utgangspunktet. Dei blir rekna i nær analogi til, og som ein ekstensjon av, vårt kjensleapparat:<sup>53</sup>

We are perpetually made to feel the difference of human conduct ... are moved with admiration and pity, or transported with indignation and rage. Our sensibility on this subject ... sends forth the tear of compassion ... [j]oined to the powers of deliberation and reason, it constitutes the basis of a moral nature. (Ferguson, 1995, s. 36)

---

<sup>53</sup> Biletleg talt. Ferguson lar Hume slå fast i dialogen: "Moral Sense is a mere figurative expression taken from the analogy of our corporeal organs" (Mossner, 1960, s. 231). Dei kjenslemessige opposisjonspara Ferguson oppreknar er lyst/smerte, perfeksjon/feil og framgong/motgong (Ferguson, 1773, s. 134).

Vi ser her at den moralske kjensle hjå Ferguson blir uttrykt som ei medkjensle mellom menneske. Vi har ei evne til føle med andre i deira gleder og sorger. Det er eit poeng i si eiga rett for Ferguson å vise at vi blir styrt av langt fleire, og essensielt annleis, motivasjonar enn dei som kan forklarast etter det økonomiske prinsippet om eigeninteresse; profitt er bra, og tap er dumt: "By our supposed selfish maxims, notwithstanding, we generally exclude from among the objects of our personal cares, many of the happier and more respectable qualities of human nature (Ferguson, 1995, s. 19). Ikkje berre er eit syn på menneske som grunnleggande egoistisk ei forenkling som mister av syne viktige eignskapar ved menneske, som mot og oppofring. Men det forenkler dessutan vår forståing av personleg lukke.

Ferguson kritiserer såleis distinksjonen mellom lukke knytt til eigeninteresse og plikt knytt til det medmenneskelege: "The division of our appetites into benevolent and selfish, has probably, in some degree, helped to mislead our apprehension on the subject of personal enjoyment and private good" (Ferguson, 1995, s. 55). Tilfredsstilling av eigeninteresser er verken den einaste eller viktigaste kjelda til glede. Vi har ei evne til å kunne kjenne glede over det utanfor oss sjølve, og som menneske vil den største gleda ligge i det som er godt for menneska. Såleis blir "the fundamental law of morality" at "the great foundation of virtue in the human soul, is probity, and the greatest good competent to man's nature, is the love of mankind" (Ferguson, 1773, s. 149). I kjærleiken til menneska, det største godet, ligg det Ferguson kallar humanismens prinsipp, eit prinsipp som er styrande for våre moralske vurderingar. På same viset som vi er sosiale av natur, har vår moralske kjensle ei sosial referanseramme. Menneske har alltid, sidan den moralske fordømminga av broderdrapet på Abel, "talked, and even acted, as the keepers of their fellow-creatures" (Ferguson, 1995, s. 38, 40).

Viss vi har, slik Ferguson her argumenterer for, godvilje for våre medmenneske som eit styrande prinsipp for våre handlingar, så må han likevel plassere våre eigeninteresser, det han sjølv kallar prinsippet om sjølvoppretthalding, inn i denne ramma. Han ser ut til å gjere dette på to vis. På den eine sida argumenterer han for at våre eigeninteresser har ei svært avgrensa forklaringskraft. Sjølvoppretthalding er knytt til grunnleggande instinkt for å overleve, noko som – vedgår han – virker som ei viktig industriell drivkraft i samfunnet:

Mankind, we are told, are devoted to interest; and this, in all commercial nations, is undoubtedly true: but it does not follow, that they are, by their natural dispositions, averse to society and mutual affection: proofs of the contrary remain, even where interest triumphs most. (Ferguson, 1995, s. 38n)

Han reknar som bevis dei tilfella der enkeltmenneske ikkje profittmaksimerer, enten det er på grunn av hat, sjalusi, venskap eller mot. Ferguson vil på ingen måte akseptere ein egoistisk-utilitaristisk forklaringsmodell.

Men på den andre sida argumenterer han òg for at eigeninteresse og fellesskapets interesser er samanfallande. I ein kritikk av forsøk på å forklare menneske sine handlingar utelukkande ut frå eigeninteresse eller ut frå altruistiske motiv foreslår Ferguson at "the laws of self-preservation, and of society, when well understood, coincide in all their tendencies and applications" (Ferguson, 1773, s. 108). Grunngevinga er at sidan menneske er sosialt i sin natur, så vil denne naturen si eigeninteresse vere sosial. Difor blir resultat det same "whether the individual means to preserve himself, or to preserve his community: with either intention he must cherish the love of mankind, as the most valuable part of his character" (Ferguson, 1773, s. 108–109).

Ferguson sin argumentasjon, som på ulike vis leier fram til den fundamentale moralske lova, løyser ikkje det metodiske problemet om korleis lova kan vere vitenskaplege sikker utan å vere basert berre på "reine fakta". Problemet til Ferguson er at observasjon av korleis menneske er, ikkje gir grunnlag for å generalisere til korleis dei bør vere. David Kettler gjer kanskje det beste forsøket på å forklare korleis Ferguson vel ei løysing Kettler kallar "progressive teleological" (Kettler, 2005, s. 133). I dette ligg det at Ferguson vel å gjere ei logisk slutning frå menneske sin progressive natur til ei mening om kva målet for progresjonen er. Han bygger altså på si fysiske lov, som han rekna generalisert frå ein empirisk basis, om at menneske hikar mot perfeksjon, og sluttar frå progresjonen mot perfeksjon til kva perfeksjon er. "Since this approach presumably bases itself on facts without being limited by them, it offers at least a formal solution to Ferguson's dilemma," skriv Kettler (2005, s. 133).

I den doble tydinga til lova om progresjon og vurdering ligg altså grunnlaget for ein definisjon av det endeleg gode som er målet til progresjonen, og der ligg kriteriet for våre moralske vurderingar. For å forklare dette nyttar Ferguson igjen analogien til lova om gravitasjon:

Moral approbation is comprehended in the law of estimation; and is indeed the principal fact from which we infer the reality of this law; as the vertical pressure and fall of bodies are the principal facts from which, in mechanics, we infer the law of gravitation. (Ferguson, 1773, s. 105)

Moralske vurderingar ser altså ut til utgjere det empiriske grunnlaget, ”the principal fact”, som gir progresjonen ei empirisk fundamentert retning. Og frå retninga kan ein finne det som er perfektjon for menneske. Vidare knyter Ferguson dei moralske vurderingane til dei sosiale prinsippa gjennom den forutsetnaden at vi verdsett det medmenneskelege.

I førre kapittel såg vi korleis Ferguson kritiserte Hume og Smith for å framheve nytte og sympati som grunnleggande prinsipp i moralfilosofien. Her ser vi korleis Ferguson meiner å gjere sjølv det gode til standarden for våre moralske vurderingar. Og det er frå lova om samfunn at han hentar prinsippet som han meiner nytte eller sympati ikkje kan utgjere:

They are led by benevolence to approve of qualities that fit men to procure the good of mankind. So far as the merit, or moral excellence, of a man, consists in such qualities, we may venture to affirm, that benevolence, or the law of society, combined with the law of estimation, is the principle of moral approbation ; and that to bestow our esteem on virtue, is to love mankind. (Ferguson, 1773, s. 107–108)

Tankerekka frå eit empirisk grunnlag i våre moralske vurderingar og vår progressive natur, til ein idé om det perfekte og definisjonen av det gode, som igjen leier tilbake til ein standard som er prinsippet for våre moralske vurderingar, er uklar og vanskeleg å følgje. Det intrikate forsøket på å basere seg på fakta, men samstundes kunne generalisere fri frå dei empiriske avgrensingane, er tvilsamt som ein samanhengande filosofisk posisjon. Det inkonsistente i filosofien er det idéhistorisk mest interessante fordi det illustrerer dei ulike ideala som møtest i tenkinga til Ferguson. At Ferguson konstruerer ein moralvitskap basert på ideala frå fysikken og såleis freistar å vitskapleg forankre ein klassisk dygds-moral, viser korleis Ferguson forpliktar seg til både den vitskaplege tilnærminga og til eit moralistisk virke. Her kjemper, med Kettler sine ord, tilskodaren mot deltakaren.

Ferguson si løysing viser også tydeleg fokuset på samfunnet, som er arenaen der menneske utøver sin moral:

Society, in which alone the distinction of right and wrong is exemplified, may be considered as the garden of God, in which the tree of knowledge of good and evil is

planted ; and in which men are destined to distinguish, and to chuse, among its fruits.  
(Ferguson, 1792, s. 268, bind 1).

David Carrithers låner ei god formulering frå Robert Nisbet når han kallar dette synet “the priority of the social” (Carrithers, 1995, s. 252). Fellesskapet kjem alltid først. Innanfor den historiske ramma i *Essay* blir uroa over det individorienterte samfunnet satt opp mot eit fortidig førebilete:

to the ancient Greek, or the Roman, the individual was nothing, and the public was everything. To the modern, in too many nations of Europe, the individual is every thing, and the public is nothing. (Ferguson, 1995, s. 57)

Den dreininga er et leiemotiv i *Essay*, Og i analysane av kreftene og endringane i samfunnet som styrer menneske sin omhug bort frå det offentlege og mot det private, kjem den klassiske og kollektivt orienterte moralen fram i form av ei uro over utviklinga i samfunnet. I det følgjande vil eg sjå på korleis denne uroa hos Ferguson kjem til uttrykk i tankar som i ettertida er rekna som proto-sosiologiske teoriar.



## Ferguson som sosiolog?

Dei utvalte emna presentert over gir alle eit perspektiv på korleis Ferguson tenkjer som moralsk vitskapsmann og vitskapleg moralist. Han brukar ved alle høve newtonske vitskaplege ideal i sin argumentasjon mot posisjonar han er ueinig i. Det råkar både dei han meiner misforstår mennesket eller samfunnet etter deskriptive kriterium, og dei han meiner undergreiv ein stødig moralsk posisjon. Ferguson sitt overordna prosjekt er eit forsvar for den aktive borgaren som dyrkar dygder som patriotisme og sjølvopoffring for fellesskapet. Og den vitskaplege metoden er det viktigaste våpenet han kan bruke i denne kampen. Vel vi å plassere i bakgrunnen den moralske tråden i tenkinga, er det særleg tre trekk ved filosofien til Ferguson som står fram. For det første den uttalte vitskaplege tilnærminga som representerer ei tru på generelle sanningar om menneske og samfunn. Med dette følgjer dei ei tydeleg distansering frå ei ideografisk tilnærming, og såleis ei vending bort frå det historiske. Teoretisering av historia gjennom *conjectural* historieskriving illustrerer dette best. Det andre trekket som står fram, er det sosiale perspektivet som gir samfunnet ei primær rolle, både som interessefelt og som ein alltid integrert del av forklaringsmodellane. Vi har også sett at Ferguson er oppteken av å forstå forholdet mellom menneske og samfunn. På ulike vis fremmar han samfunnet som essensiell del av det å vere menneske, som den rette fortolkingsramma i ein vitskap om menneske.

Ved sida av desse ideane er det to andre sentrale sider ved Ferguson som av ettertida er rekna som distinkt sosiologiske. Den eine er Ferguson sine teoriar om konflikt i og mellom samfunn. Det andre er hans syn på arbeidsdeling og spesialisering i eit kommersielt samfunn.

## Konflikt og spesialisering

I større grad enn grunnlagstankane om det lovmessige og det moralske, er teoriane om konflikt, arbeidsdeling og spesialisering formulerte i poengterte analysar og kritikk av utviklinga i det samfunnet Ferguson var ein del av. Dei tankane eg skal presentere under, representerer såleis ei nyansering av ei idealisert tru på framsteg og progresjon.

Tenkinga om framsteg, eller ”progress”, er tradisjonelt rekna som det definerande synet i skotsk opplysningstid. Perspektivet blei paradigmatisk lagt fram av Trevor-Roper i artikkelen ”The Scottish Enlightenment” frå 1967. Men det var ikkje ein naiv optimisme eller utopisme (Hamowy, 1968, s. 10) som prega epoketenkinga. Som Trevor-Roper skriv, var tenkarane i den skotske opplysningstida ”concerned with the *problem of progress*” (Trevor-Roper, 1967, s. 1640, mi utheving). Men han impliserer her at dei i dette òg la bak seg ”the problem of virtue”, og såleis motsetninga mellom ein klassisk dygdsfilosofi og ein meir moderne sosialfilosofi. Å plassere Adam Ferguson i ein av leirane i ei slik formulert motsetning er vanskeleg. Utviklinga av og i samfunnet er heilt klart eit hovudtema hjå Ferguson, men det ekskluderer ikkje ei drøfting av verdiar innanfor ein dygdstradisjon. Vi kan kanskje seie at for Ferguson er ”the problem of progress” eit problem knytt til framsteg og dygd.

I dette er Ferguson rekna som om ikkje unik, så i det minste uvanleg tydeleg. Ifølgje J. G. A. Pocock, som i *The Machivellian Moment* sterkast knyter Ferguson til ein klassisk republikansk tradisjon, er ”Adam Ferguson’s *Essay on the History of Civil Society* ... perhaps the most Machiavellian of the Scottish disquisitions” (Pocock, 1975, s. 499). Referansen til Machiavelli indikerer det tilbakeskodande i måten Ferguson vurderer utvikling i si eiga samtid. Samstundes er han i analysen og forklaringane av det moderne og kommersielle rekna som på sitt mest moderne, særleg i si drøfting av arbeidsdeling som eg kjem til under. På den eine sida grip han om det siviliserte og spesialiserte i ei forståing som gjer han til ein forløpar for eit sosiologisk samfunnssyn. På den andre sida omfamnar han verdiar og karaktertrekk som gjer han til ein apologet for den spartanske krigaren.

## Kameratskap i konflikt og forfall i fred

Av dei tre grunnleggande prinsippa ved mennesket som Ferguson legg fram i *Essay*, har eg valt å først presentere prinsippet om samhald, fordi det solidariske og sosiale i menneske ser ut til å ha ein prioritet hjå Ferguson. Det sosiale perspektivet viser seg også i prinsippet om konflikt, ”The principles of War and Dissension”, som nærmast paradoksalt ser ut til å virke i ein samlande retning.



I synet på konflikt blir Ferguson rekna som i utakt med si eiga tid og tilbakeskodande i ei vektlegging av verdiar og syn som er umoderne (Hill, 2001, s. 282; Bryson, 1945, s. 49). Det er mellom anna i dette spørsmålet at Duncan Forbes viser korleis Ferguson peikar tilbake til og hentar eit verdisyn frå Machiavelli (Forbes, 1978, s. xxxi, xxxv). Også innanfor sin eigen versjon av den historiske utviklinga finn Ferguson i prinsippet om konflikt verdiar i samfunn som ikkje er framskridne og siviliserte. Som vi skjønner, reknar han ikkje krig som berre negativt.

På det meir grunnleggande nivået viser prinsippet om konflikt til ein eigenskap som vi ifølgje Ferguson ikkje skal måle på ein normativ skala (Hill, 2001, s. 283). På same viset som med prinsippet om samhald, er prinsippet om konflikt å rekne som ein fysisk eigenskap med menneske som er der og som vi må godta på godt og vondt i vårt forsøk på å forstå vår eigen art. For Ferguson er konflikt, uvenskap og fiendskap ein del av det å vere i samfunnet, det er ein del av vår natur, og såleis ikkje eit vondt trekk ved menneske: "Man too is disposed to opposition, and to employ the forces of his nature against an equal antagonist" (Ferguson, 1995, s. 27). På liknande vis skriv han i *Institutes* om menneske som "an animal of prey, and from necessity or sport addicted to hunting or war" (Ferguson, 1773, s. 22). Ikkje uventa freistar han å vise at det er mogleg å induktivt slutte frå historia at denne trongen til opposisjon og krig ligg i vår natur. Historia er, ifølgje Ferguson, full av eksempel på fiendskap, og han reknar raskt opp eksempel frå stammesamfunn, grekarane, romarane og nyar tid. Hjø alle desse er det ei inndeling i *oss* og *dei*: "The title of *fellow-citizen* and *countryman*, unopposed to those of *alien* and *foreigner*, to which they refer, would fall into disuse, and lose their meaning" (Ferguson, 1995, s. 25, Fergusons kursivering ). Frå desse observasjonane meiner Ferguson å kunne generalisere at på same vis som mennesket alltid har vore i samfunnet, vil samfunnet – skal det vere eit *felleskap* – alltid måtte vere i konflikt.

Slik han gjer med prinsippet om samhald, drøftar Ferguson om ikkje prinsippet om konflikt med rette heller kan tilskrivast andre og meir grunnleggande trekk ved menneskenaturen, til dømes sjølvinteresse eller egoisme. På same vis som eit samfunn kan sjåast på som ein teneleg konstruksjon basert på at alle enkeltmenneske følgjer sine eigeninteresser, kan kanskje all konflikt sjåast på som dei meir direkte konsekvensane av slik egoismen. Men Ferguson tilbakeviser desse syna, og argumenterer for at ikkje all

kriging og fiendskap kan forklarast ved å vise til andre årsaker (Ferguson, 1995, s. 27).

Vi går til krig og oppsøker konflikt utan annan motivasjon enn sjølve fiendskap.

Menneske

appear to have in their minds the seeds of animosity, and to embrace the occasions of mutual opposition, with alacrity and pleasure. In the most pacific situation there are few who have not their enemies, as well as their friends; and who are not pleased with opposing the proceedings of one, as much as with favouring the designs of another.” (Ferguson, 1995, s. 25)

Vi oppsøker konflikt, til og med med glede, sjølv i fredlege tider og når vi ikkje ser ut til å ha nokon annan grunn enn sjølve konflikten. På den bakgrunnen er fiendskap og konflikt å rekne som eit grunnleggande prinsipp for våre handlingsmønster. Kva rolle spelar då dette for menneska?

Ferguson legg vekt på det positive i svaret på dette spørsmålet. Det er ikkje å forstå slik at han einsidig dyrkar det krigerske. Han rekna mellom anna eigenskapar som “politeness”, “compassion” og “the laws of war” blant dei positive trekka ved framsteget av sivilisasjonen (Ferguson, 1995, s. 190). Men samstundes argumenterer han for at konfliktar får fram mange av dei beste sidene ved menneske, som for eksempel sjenerøsitet og sjølvopoffring (Ferguson, 1995, s. 28). I dei valdsame utfordringane som følgjer det konfliktfylte, yter menneske gjerne sitt beste:

Their wars, and their treaties, their mutual jealousies, and the establishments which they devise with a view to each other, constitute more than half the occupations of mankind, and furnish materials for their greatest and most improving exertions. (Ferguson, 1995, s. 116)

Også innanfor felt som er fjernt frå det krigerske, kan det fredfulle vere øydeleggande for det aktive og skapande i menneske: “Greece, divided into many little states, and agitated, beyond any spot on the globe, by domestic contentions and foreign wars, set the example in every species of literature”. Til og med “science itself, the supposed offspring of leisure, pined in the shade of monastic retirement” (Ferguson, 1995, s. 170).

Konklusjonen er at konflikt hentar fram det beste i menneske og skapar den aktive og gode borgaren. Konsist oppsummert av Oz-Salzberger (1995, s. xx): ”A good citizen must be restless and a robust polity mildly turbulent”. Som tidlegare nemnt, er dei moralske og politiske drøftingane om ”den gode borgaren” kanskje det viktigaste temaet i

*Essay.* Det aktive og deltakande borgarskapet er garantisten for det gode samfunnet, og Ferguson har ein overordna moralsk motivasjon til å påpeike dette for si eiga tid. Det er i denne konteksten at konfliktperspektivet får si viktige rolle, og at Ferguson fryktar at menneske i det siviliserte framsteget kan ha mista viktige verdiar på vegen:

We may, with good reason, congratulate our species on their having escaped from a state of barbarous disorder and violence, into a state of domestic peace and regular policy ... But we cannot, mean-time, help to regret, that they should ever proceed, in search of perfection, ... come to employ, instead of the statesman and warrior, the mere clerk and accountant. (Ferguson, 1995, s. 214)

Krigaren, ein figur som høyrer heime i det barbariske samfunnet, representerer viktige verdiar som ikkje kan erstattast av det avanserte og regulerte i eit moderne samfunn. Ferguson fryktar at stillstand og ro skal føre til latskap og med den forfall. Slik Duncan Forbes (Forbes, 1978, s. xxxvi) ser det: "His whole philosophy was designed for an age whose danger, as he saw it, consisted in the absence of danger."

Men utover den moralske styrken som kamp og motsetning dyrkar fram, har krigar og konflikt andre funksjonar på eit meir kollektivt nivå. I kraft av å vere tufta på gruppedynamikken i *oss* mot *dei andre*, virker her konfliktprinsippet i samspel med og styrkande på prinsippet om samhald. Gruppen og samfunnet blir styrka i møte med ytre farar: "The sense of a common danger, and the assaults of an enemy have been frequently useful to nations, by uniting their members more firmly together" (Ferguson, 1995, s. 26). Konflikt styrkar dei sosiale banda, som er så viktige for Ferguson. Difor viser han på dette punktet skepsis til framstega i historia. Fred og humanisering av krigføring er eit essensielt element ved det siviliserte: "We have mingled politeness with the use of sword", noko som er "perhaps, the principal characteristic, on which, among modern nations, we bestow the epithets of civilized or of polished" (Ferguson, 1995, s. 190). For Ferguson følgjer det av framsteg "a disposition to humanity and justice" og eit håp om å avskaffe "angry passions of jealousy and envy". Dette er verdiar ved det moderne som Ferguson set høgt. Framsteg inneber eit sosialt prosjekt som siviliserer menneske i ei "endeavour to pacify their animosity, and unite them by the ties of affection" (Ferguson, 1995, s. 29). Men igjen vil noko gå tapt på vegen om ein naivt dyrkar berre det fredlege. Dei sosiale banda kan ikkje knytast på medkjensle åleine, dei treng også motvilje. Difor blir det "vain to expect that we can give to the multitude of people a sense of union

among themselves, without admitting hostility to those who oppose them” (Ferguson, 1995, s. 29). Det sosiale samhaldet i eit samfunn treng separasjon og splid i forholdet til eit anna samfunn.

Men Ferguson ser enda ein funksjon for konflikt som forstyrrar inndelinga i internt samhald og ekstern splid som løyser opp paradokset. For dei indre motsetningane i eit samfunn er også viktige for å sikre fridom og fornuft.

Peace and unanimity are commonly considered as the principal foundations of public felicity; yet the rivalry of separate communities, and the agitations of a free people, are the principles of political life, and the school of men. (Ferguson, 1995, s. 62–63)

Igjen peiker Ferguson på det samansette forholdet mellom fred på den eine sida og rivalisering på den andre. Men altså ikkje berre mellom ”communities”, men også mellom ”free people” innanfor eit kvart samfunn. Diskusjon, konkurranse og opposisjon er naudsynt for å halde den moderne politiske staten fri for forfall og intern korrupsjon: ”Liberty is maintained by the continued differences and oppositions of numbers, not by their concurring zeal in behalf of equitable government” (Ferguson, 1995, s. 124–125). For Ferguson er den liberale og demokratiske staten ikkje ein trygg og endeleg tilstand, men ein som må vaktas og vedlikehaldas gjennom ein pågåande konfrontasjon. Den paradoksale motsetninga som ligg i å dyrka konflikt for å dyrke fred, er han fullstendig klar over:

How shall we reconcile these jarring and opposite tenets? It is, perhaps, not necessary to reconcile them, "The pacific may do what they can to allay the animosities, and to reconcile the opinions, of men; and it will be happy if they can succeed in repressing their crimes, and in calming the worst of their passions. Nothing, in the mean time, but corruption or slavery can suppress the debates that subsist among men of integrity, who bear an equal part in the administration of state. (Ferguson, 1995, s. 62–63)

Ferguson aksepterer ikkje at det er eit dilemma i å fremme dygdene ved konkurranse, konflikt og krig på den eine sida og dygdene i det fredfulle på den andre. Han insisterer på at fred og sunn diskusjon fungerer best side ved side.

Ferguson meiner at ved sida av å vere ei kraft som samlar samfunnet og styrkar det internt, er konflikt ei av dei viktige kreftene som driv den historiske utviklinga framover mot fred. Konflikt sin funksjon som samlande for grupper har altså ein dynamisk effekt hjå Ferguson: ”Without the rivalry of nations, and the practice of war,

civil society itself could scarcely have found an object, or a form” (Ferguson, 1995, s. 28). På same viset som konkurranse og krig er ei spore til å hente fram det aktive i menneske, ser han på konflikt som ei av drivkreftene i utviklinga frå det primitive til det siviliserte: ”What was originally an alliance for common defence, becomes a concerted plan of political force (Ferguson, 1995, s. 118). Dette er eit eksempel på Ferguson sine forseggjorte tankar om ikkje-intenderte resultat av menneskeleg handling. Krig og konflikt har politisk samling som ein ikkje-intendert effekt.

Ferguson peiker som vist på ei heil rekkje positive konsekvensar av konflikt. Vi finn ei kjelde til personleg styrke og dygder, vi finn ei styrking av samhaldet og ei årsak til, samt eit ikkje-reduserbart element i, politisk organisering. I dette ligg det ein grunnleggande kritikk av ein naiv humanisme som ser på menneske som utelukkande fredeleg. Ifølgje Forbes finn vi her, i Ferguson si framheving av ”the rôle of conflict in the growth of the individual personality and the social institutions,” den skotske opplysningstida på sitt “most tough-minded, the high-water mark of sociological realism in the eighteenth century” (Forbes, 1978, s. xvii). Når Ferguson inkorporerer splid og konflikt som ein *funksjonell* del av samhaldet i samfunnet, er han slående framsynt sett i lys av seinare konfliktteori og konfliktsosiologi (Hill, 2001, s. 299). Samstundes er det moralske synet og det politiske argumentet distinkt tilbakeskodande. Ferguson si analyse av konflikt illustrerer på beste vis den dobbelte historiske retninga han peiker i. Han har Machiavelli og Marx på kvar si side.

Frampeiket mot Marx er vel og merke meir direkte i Ferguson sine idear om dei negative konsekvensane av spesialisering og arbeidsdeling. På dette emnet viser Marx sjølv til Ferguson som ei av sine kjelder (Mizuta, 1981, s. 812).

## Arbeidsdeling

I sjølvbiografien til Alexander Carlyle blir det nemnt, nærmast i forbifarten i ein kort omtale av *Essay*, at

Smith had been weak enough to accuse him of having borrowed some of his inventions without owning them. This Ferguson denied, but owned he derived many notions from a French author, and that Smith had been there before him. (Carlyle, 1861, s. 231)

Desse linjene greip John Rae tak i i biografien *The Life of Adam Smith* frå 1895, og sidan har spørsmålet om plagiat og originalitet mellom dei to, Smith og Ferguson, blitt debattert i faglitteraturen. Den vanlege tolkinga er at det var ideane om arbeidsdeling Smith meinte Ferguson hadde stole, og at den uspesifiserte franske felles kjelda er Montesquieu. Smith publiserte som kjent sin systematiske teori om arbeidsdeling i *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Men denne kom i 1776 – altså nesten ti år etter at Ferguson gav ut *Essay* i 1767. Dette er truleg ein av grunnane til at Marx i *Das Kapital* meinte at Smith i sine syn på dei negative konsekvensane av arbeidsdeling, var ein elev av Ferguson (Mizuta, 1981, s. 812). Det Marx då ikkje kan ha visst, var at førelesingsnotat frå Smith si undervising, dei såkalla *Glasgow Lectures on Jurisprudence*, tar føre seg det aktuelle emnet, og at desse sirkulerte så tidleg som i 1763 (Hamowy, 1968, s. 250). På den andre sida vert det hevda at Hume sine brev kan slå fast at Ferguson skreiv mykje av *Essay* allereie på slutten av 1750-åra, og dessutan at han er inne på emnet i militspamfletten *Reflections* frå 1756 (Mizuta, 1981, s. 813).<sup>54</sup> Kven som var den første, er framleis uklart, illustrerande uklart oppsummert at Duncan Forbes, som konkluderer med at kjeldene ”suggests that Ferguson took it from Smith, unless Ferguson suggested the theme in the first place” (Forbes, 1978, s. xxxi).

Men om spørsmålet om originalitet ikkje kan få eit endeleg svar, så er det brei semje om at det er forskjellar, trass i det store likskapane, mellom Smith og Ferguson si handsaming av spørsmålet om dei sosiale konsekvensane av arbeidsdeling. Og medan Smith gir den grundigaste økonomiske analysen, så kan det “be legitimately argued that Ferguson, in dealing with the division of labour, can claim priority over Smith in offering ... the first methodical and penetrating sociological analysis” (Hamowy, 1968, s. 259). Kva er det så ved Ferguson si analyse som gjer ho så spesielt “sosiologisk”?

Vi har tidlegare sett at Ferguson var uroa over utviklinga i samfunnet, analysane han gjer av moral, menneske og samfunn er prega av at han lever i eit samfunn i endring. Paradoksalt nok er det i den konservative påpeikinga av konsekvensane av framsteget at

---

<sup>54</sup> Ei interessant alternativ tolking av plagieringa kjem frå Ronald Hamowy som foreslår at Smith meinte bruken av eksempelet frå nåleproduksjon, som han brukar i *Wealth of Nations* og som Ferguson også brukar, utan kreditering, i *Principles*. Den felles kjelda Ferguson viser til vil då vere den franske *Encyclopédie* (Hamowy, 1968, s. 255–256). Men det talar mot ei slik tolking at Carlyle referere til hendinga i same høve som han omtalar *Essay*, samt at *Principles* kom ut i 1792, to år etter Smith sin død, og at Smith i så tilfelle må ha reagert på eit ikkje-publiserte manuskript i uformell sirkulasjon.

Ferguson sitt syn blir vurdert som ein forløpar til sosiale teoriar frå 1800-talet. Dessutan finn vi i handsaminga av arbeidsdelinga Ferguson sine fremste idear om ikkje-intenderte resultat.

Del fire av *Essay*, “Of Consequences that result from the Advancement of Civil and Commercial Arts”, opnar med kapitlet om “the Separation of Arts and Professions”. Her blir arbeidsdeling – oppdeling og spesialisering av produksjon – framført som eit av dei fremste kjenneteikna ved det kommersielle samfunnet, det tredje stadiet i samfunnet si utvikling. Fordelar av spesialisering kan ein finne for alle grupper og på alle nivå i samfunnet – for forbrukaren, handverkaren, fabrikkeigaren – og kollektivt for staten. Med spesialiseringa følgjer det at “his productions are the more perfect, ... his expences diminished, and his profits increased” (Ferguson, 1995, s. 172–173). Rikdom og velstand, slik denne er å finne i dei fremst utvikla statane, er gjort mogleg gjennom ein avansert og oppdelt produksjonsprosess: “By the separation of arts and professions, the sources of wealth are laid open; every species of material is wrought up to the greatest perfection, and every commodity is produced in the greatest abundance” (Ferguson, 1995, s. 173). Med ei høg grad av spesialisering og arbeidsdeling har samfunnet utvikla seg til eit svært avansert nivå, som Ferguson ikkje vil kreditere ein menneskeleg plan eller menneskeleg genialitet:

Those establishments arose from successive improvements that were made, without any sense of their general effect; and they bring human affairs to a state of complication, which the greatest reach of capacity with which human nature was ever adorned, could not have projected; nor even when the whole is carried into execution, can it be comprehended in its full extent. (Ferguson, 1995, s. 174)

Her finn vi eitt eksempel på korleis Ferguson forklarar framveksten av sosiale institusjonar og strukturar ved hjelp av ein teori om ikkje-intenderte konsekvensar. Med mindre historisk hell enn kva Smith hadde med sitt val av den usynlege handa som metafor, liknar Ferguson det ustyrte i menneske si utvikling med vinden:

Like the winds, that come we know not whence, and blow whithersoever they list, the forms of society are derived from an obscure and distant origin; they arise, long before the date of philosophy, from the instincts, not from the speculations, of men. ... Every step and every movement of the multitude, even in what are termed enlightened ages, are made with equal blindness to the future. (Ferguson, 1995, s. 119)

Utviklinga mot ei spesialisering og arbeidsdeling i samfunnet er for Ferguson akkurat eit slikt "blindt" resultat av menneskeleg handling, men ikkje av menneskeleg intensjon. Det er på same viset at arbeidsdeling og spesialisering fungerer produktivt for samfunnet som heilskap. Menneska i det moderne samfunnet

are made, like the parts of an engine, to concur to a purpose, without any concert of their own: and, equally blind with the trader to any general combination, they unite with him, in furnishing to the state its resources, its conduct, and its force. (Ferguson, 1995, s. 173)

Ferguson er ikkje åleine om denne tanken i si samtida, og han har forløparar i tenkjarar som Giambattista Vico og Bernard Mandeville. Men Ferguson er likevel rekna som spesiell fordi han i større grad enn andre var villig til å rekne med dei *negative* ikkje-intenderte konsekvensane. Oz-Salzberger ser på Ferguson som "one of the most original contributors to the Scottish theory of unintended consequences", og noterer at han "was more reluctant than any of his Scottish colleagues to let the mechanical beauty of such processes lull him into a false trust in the inevitability of progress" (Oz-Salzberger, 1995). Det beste eksempelet på dette er i Ferguson si analyse av dei uheldige konsekvensane av arbeidsdeling. Og det er her Ferguson skil seg frå sine forløparar og samtidige, i vektlegginga av korleis spesialisering i samfunnet kan virke øydeleggande for både individ og fellesskap.<sup>55</sup>

Det er tydeleg at Ferguson er meir interessert i nettopp dei sosiale konsekvensane enn dei økonomiske mekanismane og effektane av arbeidsdelinga. Sistnemnte gjer Ferguson seg raskt ferdig med, og allereie etter eit par sider i det aktuelle kapitlet introduserer han sine tvil: "It may even be doubted, whether the measure of national capacity increases with the advancement of arts" (Ferguson, 1995, s. 174). Skiljet her er mellom dygd eller rikdom ("wealth-virtue", Hill, 2004, s. 38), og det er dei same klassiske idealane som vi tidlegare har sett opptar Ferguson.

I det relaterte kapitlet om "Of Population and Wealth", der Ferguson mellom anna drøfter (positivt) den liberale teorien om dei makroøkonomiske fordelane ved ein minimal statleg innblanding i produksjon og handel, sluttar han igjen tidleg av, og her med kommentaren:

---

<sup>55</sup> Det må merkast her at Adam Smith òg skreiv om korleis spesialisering førte til einsretting og "framandgjering" av arbeidarane (sjå mellom anna Hill, 2004, s. 27–28; Hamowy, 1968, s. 258n), men på ingen måte i same grad som Ferguson.



But I willingly quit a subject in which I am not much conversant, and still less engaged by the views with which I write. Speculations on commerce and wealth have been delivered by the ablest writers, who have left nothing so important to be offered on the subject, as the general caution, not to consider these articles as making the sum of national felicity, or the principal object of any state. (Ferguson, 1995, s. 140)<sup>56</sup>

Åtvaringa her er vel å merke seg i lys av Ferguson sine ideal. Han fryktar på det personlege planet at spesialisten ikkje er ein god borgar, og på det nasjonale planet at handel ikkje kan knyte sterke nok sosiale band. I denne uroa er det ei direkte kopling til dei syna Ferguson har på konflikta si rolla i samfunnet. I den historiske rørsla fram mot det polerte og kommersielle samfunnet, ser Ferguson ei parallell utvikling mot det fredelege og økonomisk spesialiserte. Det ambivalente synet på denne utviklinga kjem godt fram i det følgjande utdraget:

The manners of rude nations require to be reformed. Their foreign quarrels, and domestic dissensions, are the operations of extreme and sanguinary passions. A state of greater tranquillity hath many happy effects. But if nations pursue the plan of enlargement and pacification, till their members can no longer apprehend the common ties of society, nor be engaged by affection in the cause of their country, they must err on the opposite side, and by leaving too little to agitate the spirits of men, bring on ages of languor, if not of decay. The members of a community may, in this manner, like the inhabitants of a conquered province, be made to lose the sense of every connection, but that of kindred or neighbourhood; and have no common affairs to transact, but those of trade: Connections, indeed, or transactions, in which probity and friendship may still take place; but in which the national spirit, whose ebbs and flows we are now considering, cannot be exerted. (Ferguson, 1995, s. 208)

Ferguson nektar altså ikkje for at det er framsteg i utviklinga av samfunnet – det er ikkje berre ei positiv utvikling, den er til og med naudsynt. Men sjølve kjernen og retninga i framsteget har i seg potensiale for å overskyte målet og resultere i forfall. Det er borgardydene, og med desse dei sosiale banda og den nasjonale kjensla, Ferguson fryktar for, og som vi har sett over, ser Ferguson desse i forhold til prinsipp om samhold og konflikt. Ferguson utvidar her argumentet ved å angripe tanken om at sosiale relasjonar i form av handelstransaksjonar og kommersielle tilknytningar er tilstrekkelege alternativ til desse prinsippa og dei sosiale dygdene.

Det er ein dobbel negativ konsekvens av arbeidsdelinga. På den eine sida ei øydelegging av det heile og gode mennesket, i det enkle og mekaniske arbeidet

---

<sup>56</sup> Ferguson legg i i fjerdeutgåva (1773) her til ei fotnote om viser til *Wealth of Nations* og Adam Smith. Noko som kan tolkast som eit utstrakt hand i plagieringsspliden.

underklassen i ei slik inndeling må utføre. Den tenkande delen av menneske blir ikkje stimulert, og menneske blir ein maskindel:

Manufactures, accordingly, prosper most, where the mind is least consulted, and where the workshop may, without any great effort of imagination, be considered as an engine, the parts of which are men. (Ferguson, 1995, s. 174)

Men også for dei høgare delane av samfunnet fører spesialiseringa til ei fragmentering av rolla som borgar. Meir enn ei uro over understimulering av underklassene fryktar Ferguson ei understimulering av den gode borgaren. Difor er det ikkje viktigast kvar i samfunnet ein får sin plass, alle plassar har for spesialiserte mål. Fokus, meiner Ferguson, blir skifta bort frå det primære. For dei kommersielle framstega er det ein pris å betale når "the desire of profit stifles the love of perfection". Sjølv arbeidsdelinga, som gjer mogleg perfektjonering av all produksjon, har i seg som ein endeleg konsekvens "to some measure, to break the bands of society" og det resulterer i eit samfunn "made to consist of parts, of which none is animated with the spirit of society itself" (Ferguson, 1995, s. 207). Denne samfunnsånda er, som vi såg tidlegare, blant dei viktigaste dygdene for Ferguson. Slik utgjer spesialiseringa og arbeidsdelinga ein essensiell trussel mot moralen, mennesket og samfunnet

## Den sosiologiske lesinga

I vektlegginga av dei sosiale banda og verdien av samfunnet i seg sjølv, framstår fellesskapet som noko meir enn summen av sine enkeltmedlemmar. Ferguson sine teoriar om konflikt og arbeidsdeling får dessutan eit preg av teoriar om sosial funksjon og konsekvens når dei er plassert utanfor feltet av intensjonelle handlingar. Vi har sett at det sosiale er det primære, og det er i stor grad denne sida av tenkinga det blir fokusert på i lesinga av Ferguson som sosiolog.

Ein av dei første engelskskrivande<sup>57</sup> til å sjå på desse trekka ved Ferguson i ein sosiologisk samanheng var Harry Barnes, som i den fascinerande artikkelen "Sociology before Comte" frå 1917 gir Ferguson ein framtrédande plass i sosiologihistoria: "If

---

<sup>57</sup> Det er særleg ein lengre tysk tradisjon, gjennom namn som Marx, Gumplowicz, Sombart, Oppenheimer, Huth og Buddeberg for å rekne Ferguson som relevant for sosiologien (Lehmann, 1930, s. 24; Bryson, 1945, s. 253n).

anyone before Saint-Simon and Comte has the right to be designated as the “father of sociology,” it is not Adam Smith, but Ferguson” (Barnes, 1917, s. 234).<sup>58</sup> Ferguson si ære, ved sida av å fastslå menneskets sosiale natur og å vektlegge konflikt, var, ifølgje Barnes, hans konkrete og analytiske metode, som let han avvise ”all a priori methods, as well as the ideas of a state of nature or a social contract (Barnes, 1917, s. 234). Medan Barnes framhevar Ferguson som ei av mange i ein lang historie, vier W.C. Lehmann han ei heil bok, *Adam Ferguson and the beginnings of modern sociology* frå 1930. Lehmann er villig til å plassere Ferguson i ”the history of social theory if not of sociology itself”, dette er hovudsakleg av dei same grunnane som Barnes peikte på, og som eg har omhandla i denne oppgåva: Ferguson fokuserte på samfunnet som kjensgjerning med ein realistisk og hovudsakleg empirisk metode, han innsåg den ”organiske naturen” til det sosiale og utvikla teoriar om arbeidsdeling og konflikt (Lehmann, 1930, s. 26–27). Lehmann sin studie kontekstualiserer Ferguson i forhold til den vitenskaplege revolusjonen og den nye verda, og i forhold til sine samtidige og etterkommarar. Og det er ei detaljert lesing Lehmann presenterer, men også ei svært selektiv lesing. Til dømes ekskludere han frå starten det økonomiske, politiske, ”individuo-psychic” samt

any materials, then, that are not explanatory, or descriptive, of human behavior with a view to generalization, as for instance, discussions of the nature of morality or the norms of human conduct, or history so far as it presents unique events. (Lehmann, 1930, s. 21)

Dette kan vere ein av grunnane til at seinare, truleg sympatiske, lesarar av Lehmann, som Alan Swingewood og Gladys Bryson, kritiserer han for å vere ”simplistic” (Swingewood, 1970, s. 178n) og ikkje alltid ”philosophically adequate” (Bryson, 1945, s. 253n).

Sistnemnte av desse, Gladys Bryson, gir i boka *Man and Society*, eit av dei mest utførlege bidraga til å lese den skotske 1700-tals filosofien inn i ”the development of social science” (Bryson, 1945, s. 1), og det kan fortene å bli presentert i noko meir detalj. Sjølv om Bryson ser på fleire skotske filosofar, brukar ho Ferguson som sitt fremste eksempel i *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century* frå 1945. Denne boka er eit av dei tidlege idéhistoriske studia som peikar fram mot

---

<sup>58</sup> Barnes skriv ein forrykande gjennomgang på 70 sider av sosialfilosofiens historie frå Platon, via hellenismen, romersk tid og middelalderen, til renessansen, opplysingstida og Comte, samt peikar vidare mot Durkheim og Pareto.

epokeforskingas renessanse initiert av Hugh Trevor-Roper.<sup>59</sup> Temaet er samfunnsvitenskapane sin filosofiske eller, kanskje rettare, vitenskaplege bakgrunn og føresetnad. Bryson er tydeleg på at ho ikkje vil skrive post-comteiansk samfunnsvitenskap inn i 1700-talets tekstar, men hevdar at det manglar ein vitenskapshistorie som tilstrekkeleg kan gjere greie for det ho kallar faga sine "intellectual framework" (Bryson, 1945, s. 4). Desse rammeverka er det ifølgje premissa for bokas mogleg å finne i opplysningsfilosofien sitt forsøk på å etablere "an empirical basis for the study of man and society" (Bryson, 1945, s. 1), og nettopp dette er tema i Bryson sin studie.

I lesinga av den skotske moralfilosofien finn Bryson ei rekkje trekk som ho meiner er sentrale i det ho kallar det skotske studie om mennesket og samfunnet. Av desse er den gjentekne presiseringa av den *empiriske* tilnærminga den viktigaste. Bryson poengterer at hjå tenkjarane ho tek for seg – Hume, Hutcheson, Smith, Reid, Ferguson, Stewart og Lord Kames – er empirismen grunnsteinen i filosofien deira. Gjennomgangstemaet er heile tida at filosofien skal bygge på den eksperimentelle metoden, eller ein streng empirisme, som for moralfilosofane er samanstillt med erfaring:

In investigations dealing with man and his social relations they did not practice experiment, though they spoke much of their experimental methods. Their base line, rather, was experience; thus, a kind of rough, commonsense empiricism was their position. (Bryson, 1945, s. 17)

Den eksperimentelle moralfilosofien kan altså ikkje i dag lett samanstillast med verken 1700-talets eksperimentelle naturfilosofi eller moderne eksperimentell vitenskap av noko slag. Men det viktige for Bryson er det metodologiske skiljet moralfilosofane trakk mellom eksperimentelle erfaringsdata på den eine sida, og rasjonelt og logiske framstilte hypotesar på den andre. Den første var korrekt vitenskap, den siste utilbørleg og utdatert kontinental spekulasjon.<sup>60</sup>

Ved sida av det eksperimentelle utgangspunktet peiker Bryson på den induktive og nomotetiske framgangsmåten som kjenneteikn ved den nye filosofien. Det essensielle her er forståinga av den filosofiske defineringa av vitenskap som vitenskapen om det generelle

---

<sup>59</sup> Så er det òg Bryson Trevor-Roper brukar som referanse til den skotske opplysningsfilosofien. *Man and Society* figurerer generelt i svært mange litteraturlister

<sup>60</sup> Men Bryson har lite til overs for periodens *conjectural* historieskriving. Mellom anna i omtalen av Hume sitt historiesyn finn vi kommentarar av typen "contemporary failing" og "common errors of the eighteenth century" (Bryson, 1945, s. 105).

og universelle, tydeleg eksemplifisert hjå Adam Ferguson (Bryson, 1945, s. 32). Detaljane, det partikulære, som ein ser ved å observere naturen og menneske, utgjør ikkje kunnskap før ein induktivt kan ordne dei i generelle reglar. Bryson konkluderer med at “empiricism and induction were the lauded methods which would lead to usable knowledge” (Bryson, 1945, s. 17). Og, påpeiker Bryson, desse metodane tilhøyrer eit syn på moralfilosofien som nomotetisk. Slik sett blir naturvitskapen og menneskevitskapen i essens rekna som pari. Det enkle, men grunnleggande bilete av den skotske skulens filosofiske framgangsmåte er altså frå nitidig observasjon, via induksjon, til vitskapleg lov.

For moralfilosofane var hovudoppgåva ifølgje Bryson å nitidig observere menneskenaturen for slik å kunne finne fram til dei mest grunnleggande moralske lovene. Det er frå denne filosofiske aktiviteten at det blir stilt spørsmål om menneske sitt forhold til natur og samfunn generelt, og sosiale institusjonar som familie, kyrkja og politiske organ spesielt. Det er denne samanhengen mellom metoden, interessa i menneskets natur og spørsmål om samfunnet som Bryson freistar å vise. Og ho meiner då å finne at “a simple empiricism provided them with conclusions as to the innate sociability of man and the naturalness of society” (Bryson, 1945, s. 148).

Bryson nemner at det i ei slik framlegging av moralfilosofane viser seg å vere to ”kontrollerande idear” som var styrande for 1700-talets moralfilosofi (Bryson, 1945, s. 25, 238). For det første at det empiriske utgangspunktet var menneskets natur, og for det andre at konklusjonane var etiske; dei søkte moralske lover. Som Bryson påpeiker, har desse to grenstifella etterkvart blitt spalta ut i eigne separate fag – psykologi og etikk. Og det er freistande å legge til for eiga rekning at desse to no begge er fag som fungerer som demarkasjonslinjer for fagidentiteten til samfunnsvitskapane.

### Ein tredje kultur?

Det er kanskje med tanken om dei kontrollerande ideane at Bryson peikar på den idéhistorisk mest interessante lesinga av Ferguson i forhold til samfunnsvitskapane. Moralen og vitskapen deler hus i den skotske opplysningstida og i filosofien til Ferguson, men dei er òg distinkte storleikar som ikkje er absorbert i kvarandre. Vi ha sett korleis Ferguson sjølv ikkje greier å samle sine vitskaplege og moralske ideal i eitt einskapleg

system. Vitskapen, den empirisk funderte som han fremmar så sterkt, kan ikkje underbygge moralen tilstrekkeleg. Vitskapen kan heller ikkje fjernast frå sin moralske motivasjon. Ein vitskap om samfunn, for Ferguson, kan aldri vere verdinøytral. Freistar ein å passe Ferguson inn i ein samfunnsvitskapleg tradisjon som er fråkopla frå moralfilosofien, mister ein dette av syne.

Med ei smal lesing av berre det deskriptive vil ein sjølv sagt utelukke store delar av Ferguson sin filosofi, noko som, viss det lar seg gjere, i seg sjølv ikkje treng vere problematisk. Å gjere utval og å legge vekt på spesielle sider ved ein filosof eller ein epoke er vanleg i all historieskriving. Meir problematisk kan ein argumenter for at det vil vere for vitskapshistoria til sosiologien viss denne projiserer si moderne form tilbake i tida i staden for å leite etter andre former den vaks ut av.

David Allan indikerer ein slik kritikk i *Virtue, learning and the Scottish enlightenment ideas of scholarship in early modern history* frå 1993. Prosjektet til Allan er å framheve opplysningstida sine nære band til ein 1600-tals kalvinistisk dygdkultur. Og ved å peike på kontinuiteten bakover i historia, argumenterer han mot å overdrive kontinuiteten framover: "It is arguable that such forward-looking concerns necessarily distort the substance and purpose of the Enlightenment itself as it was understood by those who actually fashioned it" (Allan, 1993, s. 4).<sup>61</sup> Ein kan altså risikere å fordreie den historiske forteljinga. På liknande vis kritiserer Allan ei teleologisk lesing for å vise historiske koplingar mellom opplysningsfilosofien og samfunnsvitskapane: "The result have been a reading which too often assumes that the texts were written for the analytical purposes familiar to the modern social scientist" (Allan, 1993, s. 4). Den implisitte faren er her at historia til samfunnsvitskapen blir heldt innanfor rammer definert av si seinare utvikling. Og ein mister då av syne andre, og delvis svært annleis, tradisjonar som ein ved å leite breiare kan finne at faga spring ut av.

I eit slikt perspektiv gjer kanskje ei for nær koplinga mellom Ferguson og sosiologien mindre urett mot filosofen enn mot faget, som for si sjølvinnsikt truleg har mykje å hente på å sjå nærare og opent på dei tradisjonane det vaks ut frå. For

---

<sup>61</sup> Davi Allan her nemner særleg dei materialistiske og proto-marxistisk tolkinga i klassikaren *Social science and the ignoble savage* av Ronald Meek (1976). Allan bygger si lesing og denne kritikken (jf. "as it was understood by those who actually fashioned it") på mellom anna Q. Skinner sin teoriar om intensjon og meining, (Allan, 1993, s. 13–14).

sosiologihistoria vil såleis Ferguson vere meir interessant forstått som moralfilosof, vitskapsmann og moralist, enn som sosiolog. Ein spennande studie av Wolf Lepenies forsøker å gje ei slik historisk forteljing om sosiologien ved å plassere faget mellom to ”kulturar” som representerer det partikulære og det generelle. I *Between Literature and Science: The rise of Sociology* frå 1985 hentar Wolf Lepenies fram ideen om *dei to kulturane*, den vitskapelege og den litterære, fremma av C.P. Snow på femtitalet. Lepenies (1988) teiknar opp eit bilete av ein kamp på 1800-talet mellom to leirar, to kulturar – ein vitskapeleg og ein litterær. Han ser på ”sociology’s precarious situation as a kind of ‘third culture’ between the natural sciences on the one hand and literature and the humanities on the other” (Lepenies, 1988, s. 6). I historia til Lepenies utgjer denne motsetninga ein sentral kontekst for framveksten av samfunnsfaga som ”den tredje kulturen”.<sup>62</sup> Som nye fag er dei i ei identitetsformande fase som er prega av skapingsmyter, med vekt på eiga nyvinning og brot med fortida. Dei nye vitskapane “saw themselves as giants standing on the shoulder of dwarfs” (Lepenies, 1988, s. 1). Dette var ein fase der dei måtte rydde seg rom og finne form, og samstundes var dei utfordra av den realistiske og moralske litteraturen som ein konkurrerande meinings- og sanningsleverandør

which threatened their disciplinary identity at its core: for, unlike, the historical disciplines – whose idiographic orientation furnished them, especially in Germany, with a methodological counterweight to the nomotetic claims of the exact science – the social sciences, above all in France and England, fortified their struggle for an academic reputation by imitating the natural sciences. (Lepenies, 1988, s. 6)

I dette biletet blir det vitskapelege eit essensielt vilkår ved det rasjonelle. Det er ei konflikt mellom ”cold reason and the cultur of feeling” (Lepenies, 1988, s. 14) – og samfunnsfaga har si framtid i å velje det første.<sup>63</sup>

Lepenies sitt perspektiv kastar eit interessant lys over ein historisk periode som kjem seint i kjølevatnet av den såkalla vitskapelege revolusjonen, samt over noko av kompleksiteten i filosofien og vitskapen i tida før dei moderne disiplinane kom til og fekk si form. Ideen om den reine vitskapen som er fri for det litterære og moralske, estetiske og etiske, og oppstår først på 1800-talet (Lepenies, 1988, s. 2).

<sup>62</sup> Snow indikerte sjølv at samfunnsfaga kunne vere ein tredje kultur (Snow, 1998, s. 70). Merk elles at Snow sitt bodskap er, meir enn hjå Lepenies, politisk og samtidig. Sjå for eksempel Snows eiga oppsummering av innhaldet i *The Two Cultures* (Snow, 1998, s. 9,60).

<sup>63</sup> Lepenies hentar formuleringa “culture of feeling” frå sjølvbiografien til John Stuart Mill (Lepenies, 1988, s. 89). Biografiane til Mill og Comte er to av eksempla Lepenies brukar for å underbygge tesa si.

Tanken om tre kulturar peiker på korleis moralfilosofien på 1700-talet var ei samansatt og fleirsidig rørsle. Dei ulike sidene skulle seinare dele seg opp i fleire greiner og retningar – eller kulturar, om ein vil – som så skal kome til, om vi følgjer Lepenies, å framstå meir i motsetning til kvarandre enn som komplimenterande. I skotsk opplysningsfilosofi er mange kulturar samla i ein, og i dette ligg potensiale for ein tredje kultur, som strekk seg mot både det vitskaplege og det ikkje-vitskaplege. I filosofien til Ferguson ser vi dei potensielle retningane i den komplekse koplinga mellom det moralske og det vitskaplege.



## Etterskriv

Det er verken overraskande eller utan grunn at Adam Ferguson står i skuggen til sine samtidige Adam Smith og David Hume. Smith, med sine slåande tolmodige, men fascinerande utleggingar av vekslingsøkonomi og nasjonal rikdom, grunnla nitidig ein økonomisk tankegong som framleis er aktuell. Hume følgde ein streng empirisme til sitt skeptiske ytterpunkt som Kant gjorde til sitt startpunkt, og som i dag framleis er eit av dei viktigaste referansepunkta i epistemologien. Ferguson presterte ingen slike idéhistoriske meisterverk. Men det er ikkje difor grunn til å gøyme han bort frå den historiske forteljninga. Av dei idéhistoriske retningane har kanskje særleg vitenskapshistorieskrivinga ein tendens til å ekskludere etter kriterium for sanningar og status i samtida. Helga Kragh peikar på at "historians select only a small number of the individuals who are potentially historical, to make them properly historical" (Kragh, 1987, s. 25–26).

At Ferguson er i dette selskapet med filosofen Hume og økonomen Smith, er kanskje ein av grunnane til at han er gjort historisk som sosiolog. Eg vil hevde at Adam Ferguson fortener å vere potensielt historisk i kraft av å vere moralfilosof. Som det er han ikkje mindre interessant for forståinga av dei samfunnsvitenskapane si tidlege historie. Men ved å ikkje hente han ut av si eiga tid, og sine eigne dilemma, vil ein betre kunne sjå dei ulike tradisjonane som samfunnsvitenskapane spring ut av.

Moralfilosofen Ferguson freista å forklare og forbetre menneske og samfunn i møte med kvarandre og i møte med ei ny tid. Som eg har prøvd å vise i denne oppgåva, gjorde han seg i denne gjerninga nytte av den nye vitenskapen og dei klassiske dygdene. Han hadde eit eige og intenst blick på samfunnet som ein fundamental storleik for vitenskapen og for enkeltmenneske. Og han var mangesidig i si forståing av konflikt og spesialisering, han såg desse som sosiale krefter med sosiale konsekvensar. Med desse tankane var Ferguson ein interessant historisk figur som var medvitent vitne til, og eit slåande vitne for, ein historisk periode mellom to ulike tider. Ferguson personifiserer noko av den historiske overgangen med sitt blick mot både ein stoisk dygds moral og mot eit moderne samfunn (Forbes, 1978, s. xxxi). Det var frå denne posisjonen han tok fatt på det som er blitt kalla "the central problem of Scottish philosophy", nemleg "reconciling

material advance with traditional moral standards in a ‘teachable philosophy of civilization’” (Kettler, 2005, s. xiv).

Så er det eit historisk spørsmål om Ferguson handsama denne utfordringa primært som ein klassisk moralist som henta ei uro og eit prosjekt frå ein stoisk og borgarhumanistisk dygdsdramatik, eller om han er ein moderne analytiker av samfunnsstrukturar som peiker fram mot samfunnsvitskapane. Svaret blir kanskje gitt best av Pocock når han seier at det er her i historia at desse to tradisjonane møtes: “We are at the point where the classical concept of corruption merges into the modern concept of alienation, and the humanist roots of early Marxism become visible” (Pocock, 1975, s. 502). Ferguson bør difor lesast i lys av eit slikt møtepunkt i ei historisk overgangstid, med dei idéhistoriske uventa utviklingane som kan oppstå frå slike møter.

Oz-Salzberger skriv i forordet til *Essay* at det er ”on of the ironies pervading the history of ideas” at Fergusons republikanske ”civil society”, tufta på det republikansk idealet om borgaranda, seinare skulle blir brukt i tydinga sivilt og upolitisk samfunn, ”bürgerliche Gesellschaft” (Oz-Salzberger, 1995, s. xix). Ein viss liknande ironi kan ligge i at Ferguson sitt prosjekt for å redde eit moralsk fundamentet, å sette samfunnsdygdene i sentrum, i ei klassisk forståing av samfunnet og individet innanfor ein borgarhumanistisk tradisjon, ved hjelp av ein vitskapleg moralfilosofi, skulle bli lest i ettertid som ei vitskaplege samfunnsanalyse i ei avmoralisert form.

Ferguson lar seg ikkje så lett plassere i innanfor sosiologien fordi filosofien hans skal dekke fleire omsyn. Ferguson forsøkte å halde sammen ein moralfilosofi som både skulle følgje dei newtonske reglane for god vitskap og samstundes vere eit praktisk moralsk verktøy. Han fremmar ein streng teori om den vitskaplege metoden, men vil ikkje gjere moralen til teori. I det Ferguson seier samfunnet finn vi begge desse sidene ved tenkinga. Han gjer det sosiale til eit forskingsobjekt og til eit fundamentalt gode. Skal ein forstå – og kanskje lære – av Ferguson i dette, kan ein ikkje gjere han til ein talsmann for berre den eine tilnærminga. Det er meir teneleg å fokusere på det fleirsidig som Ferguson forsøker å samle.

Mi lesing har vert informert og påverka av den litteraturen som plasserer Ferguson i ein sosiologihistorisk tradisjon. Men lesinga er forsøkt balansert med ein kritisk mistanken i mente om at heile sanninga ikkje ligg i tolkinga av Ferguson som

sosiolog. Eg har difor tilnærma meg Ferguson opent og velvillig, med ein hermeneutisk fordom om at han er ein koherent tenkjar med eit budskap, ein sanningspretensjon, som der er verd å leite etter. Men framleis opplever eg Ferguson som ein kompleks, og til tider uutgrunneleg, filosof. Spenningane mellom mange mål, metodiske og moralske, må ha utfordra Ferguson sjølv i si tid, og dei utfordrar lesaren i dag.



## Minneord på grava til Adam Ferguson

Here rest the mortal remains of Adam Ferguson LLD, Professor of moral philosophy in the University of Edinburgh. He was born at Logieward in the county of Perth on the 20th June 1723 and died in this city of St Andrews on the 22nd day of February 1816. He employed the interval betwixt his childhood and his grave with unostentatious and steady perseverance in acquiring and in diffusing knowledge and in the practice of public and of domestic virtue. To his venerated memory this monument is erected by his children, that they may record his piety to God and benevolence to man, and commemorate the eloquence and energy with which he inculcated the precepts of morality and prepared the youthful mind for virtuous actions. But a more imperishable memorial to his genius exists in his philosophical and historical works, where classic elegance, strength of reasoning and clearness of detail secured the applause of the age in which he lived, and will long continue to deserve the gratitude and command the admiration of posterity.



## Samandrag

Adam Ferguson (1723–1816) er ein av dei mindre kjente moralfilosofane frå den skotske opplysningstida. I filosofihistoria har han etterlagt seg få spor, men han er ikkje gløymt av alle. I det tjuande hundreåret dukka Ferguson opp igjen i litteraturen om sosialpolitisk og sosiologisk historie. Her henta historikarane Ferguson fram som ”den første sosiolog” eller ”sosiologiens far”. Den sosiologiske lesinga grip fatt i Ferguson sitt fokus på og auge for dei sosiale faktorane i liva til menneska og den vitenskaplege metoden som såg ut til å ligge til grunn for tenkinga.

I denne oppgåva undersøker eg nokre av dei ideane i Fergusons filosofi som dei sosiologihistoriske tolkingane har lagt vekt på. Hovudfokuset vil vere på ideen om ein ny vitenskap om menneske og samfunn etter mal frå den newtonske naturfilosofien, men utan å miste heilt av syne Ferguson sitt moralske prosjekt. Sterk inspirert av newtonianismen freistar Ferguson å gje ein politisk og moralsk analyse av samfunnet. Eg vil prøve å vise korleis dette prosjektet får form i Ferguson si tenking gjennom å sjå på korleis Ferguson skriv vitenskapleg om samfunnet og samfunnet si utviklingshistorie ved bruk av generelle lovar, og korleis han gjer eit forsøk på å konstruere ein moralteori med moralistisk substans og vitenskapleg form. Spørsmålet er om ein i denne tenkinga kan finne ein ny samfunnsteori og menneskevitskap som kan kallast sosiologisk? Eg foreslår at ei lesinga av Ferguson som sosiolog kan kaste eit illustrerande lys på den spesielle syntesen av hans sterke tru på ei vitenskapleg tilnærming og ei like sterk interesse for samfunnet og sosiale mekanismar. Men samstundes at ein ikkje kan plassere Ferguson i ein samfunnsvitenskapleg tradisjon som er kopla frå moralfilosofien, utan å risikere å miste viktige perspektiv på både filosofen og faget.





## Litteraturliste

- Allan, D. 1993, *Virtue, learning and the Scottish Enlightenment ideas of scholarship in early modern history*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Carlos Baker, "McCosh, James", [Online]. Tilgjengelig fra [http://etcweb.princeton.edu/CampusWWW/Companion/mccosh\\_james.html](http://etcweb.princeton.edu/CampusWWW/Companion/mccosh_james.html)], [01.05.2007].
- Baltzly, Dirk, "Stoicism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, E. N. (red.), [Online]. Tilgjengelig fra <http://plato.stanford.edu/archives/win2004/entries/stoicism/>], [08.05.2007].
- Barnes, H. E. 1917, "Sociology before Comte: A summary of doctrines and an Introduction to the literature", *The American Journal of Sociology*, 23, nr. 2, s. 174–247. Tilgjengeleg frå <http://links.jstor.org>.
- "Cauistry", 1996, *Oxford Reference Online*, [Online]. Tilgjengelig fra <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t98.e358>], [08.04.2007].
- Brewer, J. D. 1986, "Adam Ferguson and the theme of exploitation", *The British Journal of Sociology*, 37, nr. 4, s. 461–478. Tilgjengeleg frå <http://links.jstor.org>.
- Broadie, A. 2003a, *The Cambridge companion to the Scottish enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2003b, "Introduction" i Broadie, A. (red.), *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 1–9.
- Bryson, G. 1945, *Man and society : The Scottish inquiry of the eighteenth century*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Buchdahl, G. 1961, *The image of Newton and Locke in the age of reason*, Sheed and Ward, London.
- "Autobiography of the Rev. Dr. Alexander Carlyle, minister of Inveresk: Containing memorials of the men and events of his times", 1861, [Online]. Tilgjengelig fra [http://books.google.com/books?vid=OCLC00387428&id=63ihul20FSEC&pg=RA1-PA210&lpg=RA1-PA210&dq=adam+ferguson&as\\_brr=1#PRA1-PA230.M1](http://books.google.com/books?vid=OCLC00387428&id=63ihul20FSEC&pg=RA1-PA210&lpg=RA1-PA210&dq=adam+ferguson&as_brr=1#PRA1-PA230.M1)], [05.03.2007].
- Carrithers, D. 1995, "The enlightenment ecience of society" i Porter, R., Wokler, R. og Fox, C. (red.), *Inventing human science : eighteenth-century domains*, University of California Press, Berkeley, California., s. 232–270.
- Cassirer, E. 1951, *The philosophy of the enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, N.Y.
- Emerson, R. L. 1984, "Review of The radical enlightenment: Pantheists, freemasons, and republicans by Margaret Jacob", *Isis*, 75, nr. 1, s. 230–231. Tilgjengeleg frå <http://links.jstor.org>.

- 1990, "Science and moral philosophy in the Scottish enlightenment" i Stewart, M. A. (red.), *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford, s. 11–36.
- Ferguson, A. 1773, *Institutes of moral philosophy: For the use of students in the college of Edinburgh, The second edition. Revised and corrected.*. A. Kincaid & W. Creech, and J. Bell, Edinburgh.
- 1792, *Principles of moral and political science; being chiefly a retrospect of lectures delivered in the college of Edinburgh*, W. Creech, Edinburgh, Edinburgh.
- 1995, *An essay on the history of civil society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ferguson, A. og McLaurin, J. 1757, *The morality of stage-plays seriously considered*, [s.n.], Edinburgh.
- Forbes, D. 1978, "Introduction" i Forbes, D. (red.), *An essay on the history of civil society*, The University Press, Edinburgh.
- Gordon, S. 1991, *The history and philosophy of social science*, Routledge, London.
- Graham, G. 2003, "The nineteenth-century aftermath" i Broadie, A. (red.), *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 338–350.
- Hamowy, R. 1968, "Adam Smith, Adam Ferguson, and the division of labour", *Economica*, 35, nr. 139, s. 249–259. Tilgjengeleg frå <<http://links.jstor.org>>.
- Hanham, H. J. 1966, "Review of Kettler, David: Adam Ferguson, his social and political thought", *The Philosophical Quarterly*, 16, nr. 65, s. 365–366. Tilgjengeleg frå <<http://links.jstor.org>>.
- Heyerdahl, G. B. 1993, "Jean-Jacques Rousseau" i Eriksen, T. B. (red.), *Vestens tenkere*, Vol 2 Aschehoug, Oslo, s. 70–84.
- Hill, L. 2001, "Eighteenth-century anticipations of the sociology of conflict: The case of Adam Ferguson", *Journal of the History of Ideas*, 62, nr. 2, s. 281–299. Tilgjengeleg frå <<http://links.jstor.org>>.
- 2003, "Two eighteenth century visions of the new civil society: Adam Smith and Adam Ferguson on the effects of modernity", paper presentert ved *Australasian Political Studies Association Conference*, University of Tasmania, Hobart, tilgjengeleg frå <[http://www.adelaide.edu.au/apsa/docs\\_papers/Others/Hill.pdf](http://www.adelaide.edu.au/apsa/docs_papers/Others/Hill.pdf)> [08.05.2005].
- 2004, "Adam Smith, Adam Ferguson and the division of labour", paper presentert ved *Australasian Political Studies Association Conference*, University of Adelaide, tilgjengeleg frå <[http://www.adelaide.edu.au/apsa/docs\\_papers/Others/Hill.pdf](http://www.adelaide.edu.au/apsa/docs_papers/Others/Hill.pdf)> [08.05.2005].
- Hume, D. 1932, *The letters of David Hume*, Clarendon, Oxford.
- 2000, *A treatise of human nature*, Oxford University Press, Oxford.

- Höpfl, H. M. 1978, "From savage to scotsman: conjectural history in the Scottish enlightenment", *The Journal of British Studies*, 17, nr. 2, s. 19–40. Tilgjengeleg frå <<http://links.jstor.org>>.
- Israel, J. I. 2006, "Enlightenment! which enlightenment?" *Journal of the History of Ideas*, 00067, nr. 00003 TP - University of Pennsylvania Press, s. 523–546. Tilgjengeleg frå <<http://www.swetswise.com>>.
- Jacob, M. C. 1977, "Newtonianism and the origins of the enlightenment: A reassessment", *Eighteenth-Century Studies*, 11, nr. 1, s. 1–25. Tilgjengeleg frå <<http://links.jstor.org>>.
- Jeffrey, L. 1856, "Notice of the auther" i Ferguson, A. (red.), *The history of the progress and termination of the Roman republic*, J. C Derby, New York, s. 598 p.
- Kettler, D. 1977, "History and theory in Ferguson's Essay on the history of civil society: A reconsideration", *Political Theory*, 5, nr. 4, s. 437–460. Tilgjengeleg frå <<http://links.jstor.org>>.
- 2005, *Adam Ferguson, his social and political thought*, Transaction Publishers, New Brunswick, N.J.
- Koyré, A. 1965, *Newtonian studies*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Kragh, H. 1987, *An introduction to the historiography of science*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kristensen, J. E. og Sørensen, M. P. 2006, "Moralfilosofi og politisk tænkning fra Mandeville til de skotske oplysningstænkere" i Thorup, M. (red.), *Den skotske oplysning*, Forlaget Slagmark.
- Lehmann, W. C. 1930, *Adam Ferguson and the beginnings of modern sociology*, Columbia University Press, New York.
- Lepenies, W. 1988, *Between literature and science the rise of sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MacRae, D. G. 1979, "Adam Ferguson" i Raison, T. (red.), *The Founding fathers of social science*, Sclar Press, London, s. 26–35.
- McCosh, J. 1875, *The Scottish philosophy, biographical, expository, critical, from Hutcheson to Hamilton*, Macmillan, London.
- 1882, "The Scottish philosophy as contrasted with the german", *The Princeton review*, 2, s. 326–344. Tilgjengeleg frå <<http://www.hti.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=moajrnl;idno=acf4325.3-01.010;node=acf4325.3-01.010:19>>.
- Meek, R. L. 1976, *Social science and the ignoble savage*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mizuta, H. 1981, "Two Adams in the Scottish enlightenment", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 191, s. 812–819.
- Mossner, E. C. 1960, "Of the principle of moral estimation: A discourse between David Hume, Robert Clerk, and Adam Smith: An unpublished MS by Adam Ferguson",

- Journal of the History of Ideas*, 21, nr. 2, s. 222–232. Tilgjengeleg frå <http://links.jstor.org>.
- "Civic humanism", 2002, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, E. N. (red.), [Online]. Tilgjengelig fra <http://plato.stanford.edu/archives/win2002/entries/humanism-civic/>, [03.05.2007].
- Outram, D. 1995, *The enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Oz-Salzberger, F. 1995, "Introduction" i Ferguson, A. og Oz-Salzberger, F. (red.), *An essay on the history of civil society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pocock, J. G. A. 1975, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Porter, R., Wokler, R. og Fox, C. 1995, *Inventing human science : eighteenth-century domains*, University of California Press, Berkeley, California.
- Pryde, G. S. 1962, *Scotland from 1603 to the present day*, Thomas Nelson & Sons, London.
- Robertson, J. 2000, "The Scottish contribution to the enlightenment" i Wood, P. (red.), *The Scottish enlightenment essays in reinterpretation*, University of Rochester Press, Rochester, NY, s. 37–62.
- "The Scottish contribution to the enlightenment", 2005, [Online]. Tilgjengelig fra <http://www.history.ac.uk/eseminars/sem12.html>, [12.03.2007].
- Sher, R. B. 1983, "Review [Untitled]", *The Journal of Modern History*, 55, nr. 1, s. 119–121. Tilgjengeleg frå <http://links.jstor.org>.
- 1990, "Professors of virtue: The social history of Edinburgh moral philosophy chair in the eighteenth century" i Stewart, M. A. (red.), *Studies in the philosophy of the Scottish Enlightenment*, Clarendon Press, Oxford, s. 87–126.
- Snow, C. P. 1998, *The two cultures, Canto*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sorensen, R. 2002, "Fame as the forgotten philosopher: Meditations on the headstone of Adam Ferguson", *Philosophy*, 77, nr. 01, s. 109–114.
- Stewart, D. 1811, *Biographical memoirs of Adam Smith, LL. D., of William Robertson, D.D., and of Thomas Reid, D.D. read before the Royal Society of Edinburgh, now collected into one volume, with some additional notes*, G. Ramsay and Co, Edinburgh.
- 1829, *The works of Dugald Stewart*, Hilliard and Brown, Cambridge.
- 1970, "Preliminary dissertations on the history of the sciences" i *Encyclopdia Britannica*. 8. utg, Vol. 1, Farnborough.
- Storheim, E. 1993, "Thomas Hobbes" i Eriksen, T. B. (red.), *Vestens tenkere*, Vol 2 Aschehoug, Oslo, s. 70–84.
- Strømholm, P. 1984, *Den vitenskapelige revolusjonen 1500–1700*, Solum, Oslo.

- Swingewood, A. 1970, "Origins of sociology: The case of the Scottish enlightenment", *The British Journal of Sociology*, 21, nr. 2, s. 164–180. Tilgjengeleg frå <http://links.jstor.org>.
- Trevor-Roper, H. 1967, "The Scottish enlightenment", *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 58, nr. 58, s. 1635–1658.
- 1977, "The Scottish enlightenment", *Blackwood's Magazine*, 322, nr. 322, s. 371–388.
- "Whig And tory", *1911 Encyclopedia Britannica Online*, [Online]. Tilgjengelig fra [http://www.1911encyclopedia.org/Peter\\_The\\_Wild\\_Boy](http://www.1911encyclopedia.org/Peter_The_Wild_Boy), [29.04.2007].
- Wokler, R. 1995, "Anthropology and conjectural history in the enlightenment" i Porter, R., Wokler, R. og Fox, C. (red.), *Inventing human science : eighteenth-century domains*, University of California Press, Berkeley, California., s. 31–52.
- Wood, P. 2000, "Introduction: Dugald Stewart and the invention of "the Scottish enlightenment"" i Wood, P. (red.), *The Scottish enlightenment essays in reinterpretation*, University of Rochester Press, Rochester, NY, s. 1–35.
- 2003, "Science in the Scottish enlightenment" i Broadie, A. (red.), *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 94–116.