

Universitetet i Oslo - Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

Humes `The Natural History of Religion`, lest som en historietekst med metafor-teori

Av Live Karen Nordberg

Masteroppgave i europeisk kultur (IDE4890)

Med veiledning fra Thor Inge Rørvik, Universitetslektor Idéhistorie

Vår 2021, Høst 2021, vår 2022

Forord

Jeg startet på denne oppgaven våren 2021, etter å ha forberedt meg for den gjennom tre semesteret i masterprogrammet europeisk kultur (EKUL). Selv om jeg startet ut optimistisk hadde jeg en noe vag ide om hva jeg skulle skrive om og det endte med at jeg søkte om å få to ekstra semester til å jobbe på denne oppgaven og har da jobbet med den i et og et halvt år nå, over tidsperioden vår 2021 til sommer 2022. Min veileder gjennom denne lange prosessen har vært Thor Inge Rørvik, og han har min takk for stadig tilbakemelding og oppmuntring gjennom det hele. Jeg vil også takke mine foreldre som har vært støttende gjennom det hele selv om de ikke har kunnet tilby my faglig hjelp, og min venn fra folkehøyskolen som nå på slutten av arbeidet hjalp meg med å gå over å rette opp skrivefeil.

Innholdsfortegnelse

Introduksjon: s. 3

Kapittel 1: Metaforteori s. 14

Kapittel 2: Opplysningstidens historiografi, Humes historiske kontekst og conjectual history s. 19

Kapittel 3: Metaforanalyse av The Natural History of Religion s. 29

Avslutning: s. 47

Litteraturliste: s. 48

Introduksjon

I denne oppgaven skal jeg hovedsakelig ta utgangspunkt i "The Natural History of Religion", en lengere tekst utgitt av David Hume i 1757. NHR (The Natural History of Religion) var utgitt i en tid da Hume hadde alt blitt velkjent i sin samtid for utgivelsen av en rekke filosofiske essays på et vidt spektrum av temaer, og samtidig med at han var i ferd med å utgi "The History of England". NHR har hovedsakelig blitt lest utafra teologiske og filosofiske perspektiver, med fokus på slike temaer som; spørsmålet om Hums egne religiøse overbevisninger, hva han egentlig mente om religion, om han kan sies å ha vært en ateist eller ikke, osv.... Som eksempel på dette kan man peke på hvordan «The Oxford Handbook of Hume» legger kapittelet om NHR i seksjonen om religion¹, og det handler fullt ut om hvordan NHR er sammen med *Dialogues Concerning Natural Religion* er en fremleggelse av Humes argumenter om religion. På lignende vis så hevder også *Stanford Encyclopedia of Philosophy* at NHR er "entirely on religion".² Det er også artikler som "Project in 'The Natural History of Religion'"³ av Lorne Falkenstein og «Understanding Hume's Natural History of Religion»⁴ av , P. J. E Kail, og andre, som kan pekes på som eksempler på denne dominerende interpretasjonen av NHR.

I motsetning til dette vil mitt perspektiv for denne oppgaven være å se på NHR som et verk historie først og fremst, og videre at det er en tekst som er best plassert innenfor den samtidige sjangere av historieskrivning kalt *conjectural history*.⁵ Innenfor dette perspektivet vil jeg også forsøke å ta i bruk metafor-teori for å analysere NHR. Metafor-teori, hovedsakelig konseptuell metafor-teori, er et interessant perspektiv på Hume generelt, da hans høyst litterære stil er en som tok bevisst i bruk metaforisk språk, og jeg mener det kan være et spesielt nyttig verktøy

¹ Yandell, Keith E. «Hume's Natural History of Religion». I *The Oxford Handbook of Hume*, redigert av Paul Russell, 647-659. (Oxford: Oxford University Press, 2016).

² Russell, Paul og Anders Kraal, "Hume on Religion". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Vinter 2021), Edward N. Zalta (redaktør)

Link: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hume-religion>

³ Falkenstein, «Hume's Project in 'The Natural History of Religion'» s. 1-21

⁴ Kail, «Understanding Hume's Natural History of Religion» s. 190-211

⁵ Jeg bruker *conjectural history* her som en teknisk term, heller enn å forsøke å oversette det til den nærmeste norske termen, 'hypotetisk historie'. «*Conjectural history*» som en term var lansert av Dugald Stewart noen generasjoner etter Hume, som en fellesbetegnelse på en partikulær form for historieskrivning innad den skotske opplysningstiden som skilte seg fra mer konvensjonell historie på en rekke punkter. (Informasjon om Dugald Stewart er hentet fra «From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment» av H. M. Hopfl, i *Journal of British Studies* (Vår, 1978), utgitt av Cambridge University Press. Side: 19-40.)

for å forstå *conjectural history*, da dette er en sjanger som kjennetegnes av en høy grad abstraksjon.

Hume er en av de sentrale figurene innen opplysningstiden, og spesielt også innen det som gjerne kalles den skotske opplysningen. De verkene hans som har vært mest innflytelsesrike i å etablere han som filosof i ettertiden er *A Treatise of Human Nature* (1739) og *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), men Hume var en høyst produktiv forfatter som også i tillegg til disse to store verkene også skrev en rekke essays på et vidt spenn av temaer, så vel som en rekke andre lengere verker, inkludert *History of England* (HoE), publisert over seks volumer i 1754, 1756, 1759, og 1761, og var i Humes egen samtid det verket som gjorde han til en bestselgende forfatter og anerkjent som filosof.

Det at HoE solgte såpass vel var ganske betydelig. Forfatterskap hadde fått en ny og større betydning i opplysningstiden. Tekster ble trykket opp og publisert på en ny storskala, en stadig større andel av dem omhandlende ikke-religiøse emner og skrevet på folkespråket, Det oppsto også i takt med dette nye normer forfatteres intellektuelle opphavsrett. Det var nå mulig for en suksessfull forfatter å gjøre seg selv uavhengig og leve av sin pen.⁶ Denne veksten i litterær kultur brakte med seg ny sjangere og også, mest betydelig kanskje er at det var på denne tiden man kan si det vi gjenkjenner som den moderne romanen oppsto, og det var et høyst gjensidig forhold mellom den nye romansjangeren og de filosofiske og historie orienterte tekstene som ble skrevet og utgitt på samme tid og ofte for overlappende publikum.⁷ Det er et kjennetegn på 1700 tallets historiografi at den var sensitiv ovenfor den fundamental litterære naturen til historie.⁸ James A. Harris i introduksjonen til *The Oxford Handbook of Hume* understreker denne ideen om opplysningstids forfatteren, "*the enlighthened man of letters*" som sentral for å forstå Humes liv og arbeid. Han mener det var alltid Humes ambisjon om å livnære seg av sitt forfatterskap heller enn en profesjonell filosof som vendte seg til å skrive historie da dette feilet.⁹ En antagelse som kan føres tilbake til hvordan Humes arbeid innen historiefaget, HoE så vel som hans forskjellige essay og NHR,

⁶ Robertson, John. *The Enlightenment: A very Short Introduction*. (Oxford: Oxford University Press, 2015), 92-104

⁷ Kow, Simon. "Politics and Culture in Hume's History of England". I *A Companion to Enlightenment Historiography* redigert av Sophie Bourgault and Robert Sparling. (Leiden: Brill, 2013). 61-99

⁸ O'Brien, Karen. *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) s. 5-7

⁹ Harris, James A. "Hume's Life and Works". I *The Oxford Handbook of Hume* redigert av Paul Russell. (Oxford: Oxford University Press, 2016) s. 1-16

har generelt blitt oversett eller i alle fall satt til side og sett på som separat fra Hume som filosof.¹⁰

Det er et feilgrep å se på HoE som et rent historisk verk uten noen forbindelse til Humes filosofi, og det kan derimot hevdes at det var nettopp kombinasjonen av filosofi og historie som gjorde HoE så populær.¹¹ Artikkelen "David Hume, History Painter" bruker Humes filosofi om moral som den røde tråden som går gjennom hans arbeid, spesifikt den tråden som knytter sammen Humes tidligere filosofiske verker og HoE. At det moralske systemet som Hume la frem i hans filosofiske verker ble så tatt opp og vist fram i HoE, som kan forstås som å ha i seg elementer av moralsk instruks i hvordan den skisserte de forskjellige sentrale historiske karakterene med deres dyder og laster. Et portrett av fortiden som var nyttig og instruktiv nettopp i hvor pålitelig og nære sannheten det var, da både det gode og det dårlige i historien kunne tjene som lærerike eksempler.¹²

Dette er da igjen hovedsakelig en beskrivelse av Hume sitt Historiske arbeid basert på HoE, og denne analysen er ikke veldig relevant for NHR, som skiller seg fra den mer konvensjonelle HoE på blant annet det punktet at den ikke er opptatt individuelle personer. Jeg vil senere komme til argumenter for hvorfor NHR kan regnes som en historietekst og hvordan den kan knyttet sammen med Humes overordnede filosofiske prosjekt, hvilket jeg ser på som bedre karakterisert som et prosjekt om en "vitenskap om menneske" heller enn et om å komme fram til å fremme en bestemt moral. På mange måter er dette to sider av samme sak- Humes vitenskap om menneske var i stor grad opptatt av hva kilden til morals atferd var i menneske blant andre ting, men å snakke om et prosjekt om menneskets natur er mer omfangene av Humes arbeid enn kun å fokuser på hans ideer om moral.

Humes samlede produksjon dekker et såpass vidt spenn av temaer det kan være vanskelig å finne en rød tråd i det hele. Det er likevel argumenter å komme med om at Humes samlede forfatterskap kan forstås som uttrykk for et samlet sentralt filosofisk prosjekt, og dette prosjektet er høyst relevant for min lesning av NHR som en historietekst. Den høyst litterære naturen til Humes arbeid er også verdt å merke seg, at han rettet seg mot et mer allment publikum enn kun andre lærde filosofer, hvilket kan blant annet sees å gi utkast i Humes høyst engasjerende skrivestil- engasjerende blant annet i hvordan han bruker metaforer.

¹⁰ Kapittel 2 i *A companion to enlightenment Historiography*, "Politics and Culture in Humes History of England" bringer opp hvordan det har vært en debatt rundt spørsmålet om hvordan å koble Hume`s filosofiske verker til hans senere historiske. (s. 61-62) Dette kapittelet (så vel som resten av *A companion to enlightenment Historiography* mer eller mindre) er også et godt eksempel på hvordan HoE er sett på som totaliteten av Humes historiske arbeid, da det er ingen betydelige omtalelse av NHR som en av Humes historietekster.

¹¹ Harris "Hume's Life and Works" s.13

¹² Jost, Jacob Sider. "David Hume, History Painter." ELH 81, no. 1 (2014) s. 150-157

Humes prosjekt om en vitenskap om menneskets natur

En mulig nøkkel til å se sammenhengen i Humes forskjellige tekster er hans ide om en vitenskap om menneske. Det følgende sitatet fra Hume selv er belysende om dette:

‘Tis evident, that all the sciences have a relation, greater or less, to human nature; and that however wide any of them may seem to run from it, they still return back by one passage or another. Even *Mathematics, Natural Philosophy, and Natural Religion*, are in some measure dependent on the science of Man; since they lie under the cognizance of men, and are judged by their powers and faculties. ‘Tis impossible to tell what changes and improvements we might make in these sciences were we thoroughly acquainted with the extent and force of human understanding, and cou’d explain the nature of the ideas we employ, and of the operations we perform in our reasonings. And these improvements are the more to be hoped for in natural religion, as it is not content with instructing us in the nature of superior powers, but carries its views farther, to their disposition towards us, and our duties towards them; and consequently we ourselves are not only beings, that reason, but also one of the objects, concerning which we reason.¹³

Vitenskap om mennesker, eller også, vitenskap om *menneskets natur*, er her ifølge Hume den mest grunnleggende vitenskapen, fordi alle andre; matematikk, naturvitenskap og også religionsvitenskap, alle disse er til slutt utledet fra menneskelig tankevirksomhet- og får sin autoritet i siste instans fra hva menneskelig bedømmelse konkluderer er sant og usant, fornuft og irrasjonalitet. Hvis man kan da ha bedre forståelse av disse fundamentale prosessene, hvordan det er ens ideer om verden former, hvordan man blir overbevist om at noe er sant eller ikke, kort sagt å gjøre menneskelig tankevirksomhet og fornuft til et objekt for studie og ikke bare det primære verktøyet for det.

Et nøkkelord for denne vitenskapen om mennesket er da «menneskets natur» (engelsk: human nature), et begrep Hume flittig tar i bruk og et viktig begrep å skjønne for å prøve å forstå hans ideer.

I blant annet *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* bringes dette opp, at Humes «*the study of man*» var det fundamentet Hume forsøkte å bygge en sekulær vitenskap om samfunnet og moral på, siden Gud som alt annet i verden er noe man ikke i siste instans kan være sikker på. Humes begrep om menneskets natur er også noe som har vært en kilde til kritikk, og spesielt til kritikk av hans historieskrivning.

¹³ Hume: Treatise, Introduction, s. 4.

I artikkelen "Hume, History, and Human Nature" går S. K. Wertz går i inn på hvordan det typiske synet på Hume som historieskriver er at Hume, som de fleste andre opplysningstenkerne som forsøkte seg på å skrive historie, hadde et for mekanistisk verdenssyn og at ledet til dårlig historieskrivning. At Hume visstnok skulle ha sett på menneskets natur som noe altfor statisk og universelt, en evig overhistorisk kvalitet, og at dette førte til at han ikke virkelig tok høyde for kulturelle og sosiale endringer. Wertz mener dette er basert på en fundamental misforståelse av hva Hume la i sitt begrep om menneskets natur. At måten Hume brukte dette begrepet ikke var med den hensikt å diskutere noen statisk og overhistorisk, men heller tok det i bruk som et mer fleksibelt, åpent begrep.¹⁴ Wertz skriver at: "*Constancy of human nature, for Hume, is a methodological principle which makes history possible; that is, possible for there to be any consistency and credibility in what the historian says.*"¹⁵ At menneskets natur, det som er konstant i mennesker både i fortid og nåtid, ikke var ment som en begrensning på mulig variasjon og forskjell mellom mennesker, men heller at det var startpunktet for historikerne. Det var det som gjorde det mulig å gjøre historie, å spekulere på mulige handlinger og motiver hos folk i fortiden basert på de sporene disse har etterlatt seg. At man med utgangspunkt i det at man var mennesker og hadde en basis for forståelse i det, kunne forsøke å utlede mulige forklaringer på fortidige mennesker og finne de faktorene som gjøre fremmede og uforståelige handlinger til noe som gir mening for historikeren og publikumet som han skriver for. Fordi det som virket fremmed og uforståelig i fortiden må ha på et eller annet vis ha gitt mening til de personene som levde i de historiske omstendighetene. Og at derfor:

...what is most central to Hume's concept of history is not the similarity among events or persons in different periods; rather, the novel, the extraordinary, and the remarkable which is characteristic of change and important consequences are the data of history. [...] Once the novelty of some event has been recorded and interpreted, historical interest diminishes. In other words, it is the appearance (origin) of some new turn in the drama of mankind that is of central concern.¹⁶

At for Hume var det å finne forklaringer på det uvanlige og iøynefallende historikernes sentrale oppgave. Med denne prosessen øker man kunnskapen om mennesker og samfunn, beriker ideen om hva menneskers natur kan sies å være.

Historie er da den disiplinen som Hume mente var fundamental for hans ide om en vitenskap om mennesket, og dette er hvorfor hans begrep om menneskers natur er viktig både for hans

¹⁴ Wertz, S. K. "Hume, History, and Human Nature". I *Journal of the History of Ideas* 36, No. 3 (Jul. – Sep.,1975), s. 481-484

¹⁵ Wertz, "Hume, History, and Human Nature", s. 491

¹⁶ Wertz, "Hume, History, and Human Nature", s.494

filosofi og for hans historieskrivning. Hume så historie som en verdifull kilde til kunnskap om menneskets natur og de mange varierte måtene denne kan sies å utrykke seg på, og han så på mennesket som det viktigste studieobjektet for vitenskapen.¹⁷

En viktig del av dette er hvordan Humes filosofiske tanker om mennesker involverte at han så menneskers avhengighet av hverandre som høyst sentralt. At menneskers tanker og handlinger er alltid formet innenfor en kontekst som involverer andre mennesker, fordi:

The mutual dependence of men is so great, in all societies, that scarce any human action is entirely compleat in itself, or is performed without some reference to the actions of others, which are requisite to make it answer fully the intention of the agent.¹⁸

For Hume sin vitenskap om mennesker er det da et essensielt poeng at menneskets natur er aldri uavhengig av samfunn og sosial kontekst, denne prosessen der man lærer hvordan å bli en person innen den situasjonen man blir født i. Menneskets natur vil alltid være noe som vil være informert av partikulære historiske omstendigheter. Hume mente det var en viss konsistent kvalitet til menneskers natur, fordi fysisk sett så har mennesker forblitt det samme og de underliggende psykologiske strukturene, motivasjoner og sympati som trekker en nærmer andre mennesker, har også forblitt det samme. Men hvordan dette gir uttrykk for seg er i konstant endring.¹⁹

Det virker da som den sentrale misforståelsen av Hume sin bruk av menneskets natur som begrep er å forstå ‘menneskets natur’ som en type essensiell kvalitet hos menneske, og da som noe universelt og overhistorisk. Hume var først og fremst en empiriker, og hans arbeid med å finne fram til en vitenskap om menneske var hovedsakelig foretatt som et empirisk prosjekt. Menneskets natur er et samlebegrep i en viss forstand, en generalisering. Statistisk kan man si. Og at det er på grunn av dette at historie er såpass viktig for vitenskapen om menneske. Historien er den beste kilden til kunnskap om hvordan menneskelige samfunn har fungert, hvordan mennesker, enkeltindivider og større grupper, har handlet og tenkt innen forskjellige omstendigheter. Det er den empirien som gjør det mulig å forme teorier og antagelser om prinsippene for menneskers natur.

Et annet viktig poeng for å forstå Humes ide om mennesker er at det er klart feil å si at Hume så på menneskets natur som fundamentalt rasjonelt, og at mennesker var rasjonelle aktører først og fremst. Han levde i en tid med voldsomme religiøse konflikter, ikke veldig langt i etterkant av religionskrigene. Det er tydelig i flere av hans tekster, NHR kanskje mest av alt,

¹⁷ *A Treatise of Human Nature* (THN) av David Hume. "Introduction", s. 4.

¹⁸ *An Enquiry Concerning Human Understanding* (EHU) av David Hume 8.17

¹⁹ Grigoriev, Serge. "Hume and the Historicity of Human Nature". I *Journal of the philosophy of history* nr.9 (2015), s. 124-127

at Hume så på religiøse fanatisme og overtro som svært negativt og irrasjonelt. For hans vitenskap om menneske var religion først å fremst viktig som noe å forklare, både å forklare hvor det kom fra, hva var det som fikk folk til å bli overbevist om helt latterlig overtro og underkaste seg autoriteten til prester og religiøse lover de ikke hadde noe grunn til å tro faktisk representerte en himmelsk makt. NHR er balansert i sin kritikk i at den er kritisk i sin fremstilling av både monoteismen og polyteismen, de er begge like fulle av irrasjonalitet og latterlige praktiser, spesielt når det kommer til de almenne tilhengerne av de to forskjellige religionene, men det er først og fremst en tekst som er høyst kritisk til religion, og som forklarer religionens fremvekst i en fullt ut naturalistisk og sekulære årsaker, nemlig som noe grodd ut av menneskets natur.²⁰

Humes vitenskap om menneskene tok utgangspunkt i typer, generaliteter. Han diskuterer like typer mennesker og hva som de er disponert til å gjøre, hva som man kan anta er de mest sannsynlige handlingene de vil foreta i forskjellige omstendigheter, og hvordan disse handlingene kan forklares. Det er visse universelle underliggende prinsipper til menneskers natur for Hume, men disse er *prinsipper* først og fremst, ikke essensielle kvaliteter. Altså, de beskriver visse tendenser, drifter, innflytelser, som motiverer mennesker til ulike handlinger i ulike situasjoner, og hvor sterke eller svake disse er, hvordan de gir utslag og hvilke av dem gir utslag, er noe som er høyst avhengig av den enkelte personen og den individuelle situasjonen enkeltpersonen befinner seg i. Det er et poeng at disse prinsippene for menneskets natur ikke er en harmonisk helhet, de peker ikke alle i samme retning nødvendigvis. De er motstridende og konfliktfulle,²¹ noe som er spesielt tydelig i NHR, og som jeg skal gå mer i dybden på når jeg kommer til tekstanalyse delen av denne oppgaven i kapittel 3.

I HoE går Hume mye mer inn på det partikulære, det vil si, han beskriver et bestemt historisk forløp, han går inn på enkeltpersoner og diskuterer deres individuelle karakter, deres *psykologi*, og hvilken rolle de spilte i det historiske forløpet og det narrative som Hume setter frem om utviklingen av den engelske konstitusjonen. I NHR er Hume derimot tilbake til å diskutere det generelle, NHR handler hovedsakelig om to ulike *typer* religion, polyteisme og monoteisme. Dette er spesielt tydelig når det kommer til de delene som omhandler monoteisme, og som har veldig lite direkte referanser til kristendom og isteden holder frem en høyst minimal teisme som den korrekte monoteistiske religionen som diverse korruperte former for monoteisme kan settes opp mot. Denne rene teismen som i NHR holdes frem som ideell er veldig fjern fra samtidige konvensjonelle religiøse holdninger, og er høyst manglende noe

²⁰ Yandell «Hume's Natural History of Religion» s. 647-648

²¹ Yandell «Hume's Natural History of Religion» s. 652-657

konkret teologisk innhold utenom en anerkjennelse av en intelligent og rasjonell skaper av universet.²²

Det har i den senere tid blitt skrevet mer om Hume som historiker – og dette skyldes først og fremst en økende interesse for den skotske opplysning, hvor historieskrivning var et helt sentralt prosjekt og hvor man har nærmet seg Hume i kjølvannet av dette. Det er bl.a. Karen O'Brien: *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon* og «A Companion to Enlightenment Historiography» redigert av Sophie Bourgault and Robert Sparling. Interessen for Hume som historiker har som nevnt først og fremst fokusert på hans omfattende historie om England; og lite har i den forbindelse blitt gjort når det gjelder NHR. *A Companion to Enlightenment Historiography* for eksempel tar kun utgangspunkt i HoE når det kommer til å diskutere Hume og hans bidrag til historieskrivning innenfor den skotske opplysningen. Wertz og Grigoriev bruker også kun HoE som et referansepunkt for Hume sin historieskrivning, men deres poeng om at Hume sitt begrep om menneskets natur, hvordan det informert hans interesse for historie og knytter denne historieskrivningen tett innpå hans filosofiske ideer, er et poeng som er høyst relevant også for NHR og denne oppgaven. Grunnen til dette er etter min mening at HoE er det vi kan kalle for *civil history*, eller bare konvensjonell politisk historie. Fokuset ligger på historiske aktører og deres handlinger, på diverse sentrale historiske begivenheter, og bygger et narrativ om dette forankret i rikelig kildemateriell. NHR derimot er som sagt *conjectural history* et forsøk på å spore opprinnelsen til grunnleggende trekk ved menneskets eksistens tilbake til historiens tidligste tider, det er fundamental en spekulativ form for historie, en som kommer med hypoteser om historie som ligger utenfor det som man kan finne vitne om i skriftlig kildemateriale.

Grigoriev skriver, i oppsummering av Humes fremgangsmåte, at:

At the same time, there is a conspicuous absence of any prominent generalizations that go beyond common-sense regularities. This pattern, however, feels natural in the context of Hume's chosen historical genre, for he is writing a political history [...] What could be "more easily accounted for by general principles" ("Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences," E 1.14.5) is the transformation of political institutions...²³

Dette er i referanse til HoE, men er også høyst relevant for NHR, en tekst der Hume går inn på den historiske utviklingen av en annen sentral menneskelig institusjon, nemlig religion, og NHR kan derfor tjene som et mer fruktbart inngangspunkt til å forstå Humes fremgangsmåte og holdning til historie.

²² Yandell «Hume's Natural History of Religion» s. 653

²³ Grigoriev, "Hume and the Historicity of Human Nature", s. 120

NHR er heller ikke nødvendigvis det eneste eksempelet av *conjectural history* fra Hume, blant hans forskjellige kortere essayer er “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, kanskje det beste eksempelet på denne sjangrene fra Hume utenom NHR. Det er et interessant poeng at “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”, som NHR, skiller seg fra mange andre eksempler *conjectural history* i hvordan de begge er fokusert på spesifikke aspekter i samfunnet; kunst og kultur, vitenskap og religion, og diskuterer hovedsakelig disse elementenes historiske utviklingsprosess, heller enn å se på samfunnet som en helhet. Hvordan NHR fremstiller religionens oppstand og historie, og hvordan metaforer er en viktig del av hvordan denne teksten er skrevet, er da temaer som jeg vil gå dypere inn på i den senere tekstanalyse delen av denne oppgaven, kapittel 3. Jeg vil forsøke å vise hvordan Humes ide om menneskets natur gir uttrykk for seg i NHR, og hvordan denne ideen og hvordan den brukes i teksten er høyst sammenknyttet med Humes metaforiske språkbruk, både de eksplisitte metaforene han tar i bruk i teksten og de underliggende konseptuelle metaforene som informerer de grunnleggende ideene i den, inkludert da også Hume sin konseptualisering av både menneskets natur og historiens gang.

Mitt prosjekt for denne oppgaven

Denne oppgaven startet med at jeg hadde ideen at å appellere metafor-teori til en av David Hume sine tekster kunne lede til interessant analyse. Etter noe videre arbeid med denne ideen bestemte jeg meg for at Humes historieskrivning og hvordan denne passer inn i opplysningstiden generelt (og da særlig skotsk opplysning) var videre et tema som kunne være fruktbart å kombinere med dette. Så jeg valgte *Natural History of Religion* som teksten denne oppgaven skulle fokusere på, da det var en tekst som jeg kunne klart sette i sammenheng med den karakteristiske skotske stadie historie ideen, og hadde også med første blick nok av implisitt og eksplisitt bruk av metaforer å ta tak i. En utforskning av den akademiske litteraturen om NHR viste videre at mens det som med all av Hume sin produksjon var betydelig granskning av NHR allerede, så var hovedfokuset for litteraturen om NHR som en teologisk tekst, og hvordan den kunne sees i sammenheng med *Dialogues concerning natural religion*. NHR som en tekst om religion fra et samfunnsvitenskapelig, antropologisk og psykologisk ståsted virket mindre fremmatredene, om ikke manglende, og det ga meg videre grunn til at å ta utgangspunkt i NHR som en historietekst ville være et godt utgangspunkt. Jeg hadde fra før av en stor interesse for opplysningstiden og fant histografi veldig fascinerende, og jeg ville finne en måte å kombinere disse på for masteren min. Jeg hadde og blitt veldig interessert i metafor-teori og også eksempel-teori, etter å ha hatt

undervisning om disse. Tidlig i arbeidet på denne oppgaven var ideen min at jeg skulle kombinere metafor-teori med eksempel-teori, men metafor-teori var mer interessant og jeg endte opp med mer enn nok material fra det så jeg sløyfet eksempel teori.

Når det kommer til metafor-teori generelt, så virker det som det har vært relativt lite fokus på Hume og hans bruk av metaforisk språk (metafor-teori er generelt en ganske nytt og ikke et utbredt perspektiv innen historieskrivning, selv om som jeg vil argumentere her at det er et høyst fruktbart perspektiv for å gå inn de underliggende meningsstrukturene og bakenforliggende forståelsene i forskjellige tekster).

Introduksjon av metafor-teori

Kognitive studier, hvilket er det flerfaglig studieområdet som konseptuell metafor-teori faller inn under, har kommet i økt fokus innen humaniora fag. Et eksempel på dette er artikkelen «Om å tenke med kvinner i middelalderen: Kjønnsperspektiv og kognitive perspektiver i idehistorisk forskning» av Line Cecilie Engh, der hun gir en generell fremstilling av kognitive studier, inkludert konseptuell metafor-teori, og viser hvordan å ta i bruk dette teori materialet innen idehistorie gjennom å analysere bruken av «Kristi brud» metaforen i middelalderen. Det er en del av hennes argument i teksten at kognitive studier kan tjene som en god samtalepartner for idehistorie, en som tilbyr nye perspektiver og innfallsvinkler for å komme nærmere inn på tekster.²⁴ Dette er da også min overbevisning for denne oppgaven, selv om min fremgangsmåte er noe annen enn hennes, i blant annet at mens Engh tar i bruk kjønnsperspektiv i kombinasjon med metafor-teori vil jeg bruk sjanger og historisk kontekst som tillegg.

Metafor-teori innebærer en nærmere granskning av selve språket som en tekst er skrevet med- bruk av ord og uttrykk, hvordan ting er beskrevet, hvordan nye og avanserte filosofiske ideer er forklart. Dette er spesielt relevant for Hume siden han som nevnt tidligere skrev for et relativt allment publikum, og derfor til større grad var fokusert på å gjøre sine tekster tilgjengelige, åpne og forståelige for dette publikumet. Dette er ikke unikt for Hume (og andre som skriver for mer allment publikum), alle tekster er til en eller annen grad rettet mot en leser, selv om den leseren er en selv en tid inn i fremtiden. Det er da alltid dette spørsmålet om hvordan man uttrykker ideer og tanker, hvordan man forklarer avanserte, abstrakte ideer og konsepter- hvordan man bryter dem ned i mindre bestanddeler og setter dem sammen igjen.

²⁴ Engh, Line Cecilie. «Om å tenke med kvinner i middelalderen: kjønnsperspektiver og kognitive perspektiver i idéhistorisk forskning». I *Grep om fortiden: perspektiver og metoder i idéhistorie*. (2017) s. 120-123

Hvordan denne oppgaven er bygget opp

Denne oppgaven er delt inn i tre kapitler, pluss introduksjonen og avslutning. I kapittel 1 skal jeg gi en mer detaljert forklaring av den metafor-teorien som jeg baserer denne oppgaven på og hvorfor jeg mener metafor-teori kan være et godt idehistorisk redskap generelt så vel som i denne oppgaven spesifikt. I Kapittel 2 skal jeg gå inn på den historiske konteksten rundt NHR, og da også NHR sin sjanger, *conjectural history*, og historieskrivning i opplysningstiden generelt og hvordan denne har blitt forstått i ettertid. Kapittel 3 er der hovedfokuset for denne oppgaven kommer fram da jeg skal forsøke å analysere selve teksten til NHR ved hjelp av metafor-teori, med vekt på de sentrale poengene i teksten og hvordan disse er i stor grad metaforiske.

Kapittel 1: Metafor-teori

Hovedsakelig så er den definisjonen av metafor brukt i denne oppgaven hentet fra boken *Metaphor. A practical introduction* av Zoltán Kövecses, med noe tilleggslitteratur. Den følgende forklaringen av metafor er den lagt frem i kapittel 1.²⁵

En metafor, spesifikt en konseptuell metafor innenfor kognitiv lingvistikk, defineres som å forstå et konseptuelt domene ved hjelp av en annen.

Det kan skrives slik:

(Konseptuell domene A) er (konseptuell domene B).

Her er A kalt for mål domene og B kilde domene. Et konseptuelt domene er et spesifikt sammenhengende område av erfaring. For eksempel kjærlighet og ild kan være to konseptuelle domener, der kjærlighet er et mer abstrakt konsept enn ild, og den metaforiske prosessen går gjerne fra mer håndgripelige, umiddelbare og konkrete erfaringer til de mer abstrakte og fjerne. Så man kan bruke den konseptuelle domene ild til å skape mening i den konseptuelle domene kjærlighet, og til en viss grad skape den konseptuelle domenen kjærlighet, og å slik forstå den. Man kan si at (Konseptuell domene kjærlighet) er (Konseptuell domene ild), eller bare *kjærlighet er ild*. "Ild" er da kilde domenet for metaforen og "kjærlighet" er mål domenet.

Konseptuelle metaforer er underliggende måter å tenke på, det er hvordan man tenker og forstår abstrakte ideer med termer og konsepter fra mer konkrete. Disse konseptuelle metaforene finner uttrykk i språket i form av spesifikke lingvistiske uttrykk, som kan være muntlig, skriftlige og også billedlige. For eksempel, så vil "hun tente en flamme i hans bryst" og "hun hadde brent seg på kjærligheten" være spesifikke språklige lingvistiske uttrykk for den konseptuelle metaforen *kjærlighet er ild*.

Konseptuelle metaforer er måter å tenke på, de skaper mening og forståelse for abstrakte konsepter ved å sette opp visse systematiske korrespondanser mellom kilde- og måldometet som de som kjenner denne metaforen, fordi det er en del av deres språklige og kulturelle bakgrunnsforståelse, er innforstått med, selv om dette ikke nødvendigvis er en bevisst kunnskap. Disse korrespondansene er ting som, med for eksempel metaforen *kjærlighet er ild*, setter likhetstegn mellom måten noen kan plutselig forelske seg på og måten noe brennbart kan plutselig ta fyr, måten kjærligheten for noe kan svinne vekk med måten en ild kan svinne

²⁵ Kövecses, Zoltán. *Metaphor: A practical introduction*. (New York: Oxford University Press, 2002) s. 3-15

vekk hvis den ikke er gitt mer brennstoff, måten kjærlighet er forstått som en intens følelse lik ild kan gi fra seg intens varme ... etc.

Et spesifikt billedlig uttrykk for den konseptuelle metaforen *kjærlighet er ild* ville være for eksempel et Valentin kort med et bilde av et hjerte i flammer som en illustrasjon ment til å forstås som et bilde på lidenskapelig kjærlighet, men spesifikt billedlige metaforer er ikke spesielt relevant for denne oppgaven som skal fokusere på å bruke metafor som et verktøy for tekstanalyse.

Det er et poeng at korrespondansene mellom mål og kilde domene ikke er innebyggede i de konseptuelle domene (og hva som regnes som et konseptuelt domene er ikke nødvendigvis gitt i språket heller, selv om man kan til en viss grad generalisere om dem på tvers av flere forskjellige språk), det er ikke noe naturlig gitt kvalitet ved ild som gjør den til den samme tingen som følelsen kjærlighet, utenom det at man har i lang tid brukt uttrykk og konsepter om ild til å forklare og snakke om følelsen kjærlighet. Det er det som menes med at man kan si at et mål domene er delvis konstruert ut fra og organisert ved hjelp av et kilde domene. Delvis fordi det ikke er fast at et bestemt kilde domene må brukes til å snakke om et bestemt mål domene. Som nevnt går metaforer gjerne fra det mer konkrete til det mer abstrakte, men det er mye variasjon med hvilke konsepter som tas i bruk og hvordan de settes sammen. For å fortsette med kjærlighet som mål domene så blir det brukt på norsk en rekke ulike kilde domener i både dagligdags og mer litterært eller poetisk språk for å snakke om kjærlighet. Man kan si at *kjærlighet er en plante*, som for eksempel med utsagnene "hans følelser blomstret i hans bryst" eller "hennes kjærlighet var skarp og piggete som en rose", eller at *kjærlighet er et værphenomen*, som i utsagnet "deres forhold startet ut som en mild sommerdag, men snart så samlet stormskyene seg, og lyn og torden slo ut".

Det er også verdt å påpeke at med definisjonen av metafor som er forklart her, så dreier det seg ikke kun om den type metaforer som blir brukt som virkemiddel innen litteratur og poesi, som kanskje de eksemplene gitt kan gi inntrykk av, men også om den type vanlige fraser og formuleringer i dagligdags tale og tekster av alle slag som også er metaforiske, selv om man ikke nødvendigvis er bevisst om det. For eksempel uttrykk som å «bygge opp et godt argument i en tekst» og «hans argumenter var bygget på et solid fundament» er metaforiske utsagn, begge eksempler på den konseptuelle metaforen *argumenter er bygninger*. Bare det at man kan bruke ordet «solid» til å beskrive et argument refererer til denne konseptuelle metaforen, at man tenker på argumenter, språklige utvekslinger der en person prøver å overbevise en annen om noe, som fysiske konstruksjoner som kan være mer eller mindre solide, som kan bygges opp bra eller ikke lik et hus eller annen bygning kan være. En annen

konseptuell metafor om argumenter kan være for eksempel *argumenter er en kamp*, som gir seg uttrykk i språklige utsagn som for eksempel "Han kom med et godt forsvar av sine argumenter".

Metafor er en nyttig teoretisk ramme for å analysere tekster nettopp fordi de i en så stor grad gjennomsyrrer språket, og som det ble gått inn på i forklaringen over er det er mye som tyder på at de er en svært grunnleggende del av hvordan vi skaper mening og forståelse gjennom språket, og former hvordan vi tenker om abstrakte ideer.

En mulig kritikk av Kovecses sin type konseptuell metafor teori er at den mangler et syn på kontekst, hvordan forskjellige kontekstuelle faktorer, alt fra sosiale omstendigheter, tid og sted, kultur, samfunn.. ect, virker inn på hvordan metaforer skapes og tas i bruk. Det er denne kritikken Kovecses forsøker å svare på i boken *Where metaphors come from* ved å da ta opp spørsmålet om hvordan et blikk på kontekst kan modifisere og også forbedre kognitiv metafor teori.²⁶

Spørsmålet om kontekst og metaforer er et som kan være spesielt relevant når en skal forsøke å analysere en tekst som ble skapt i en kontekst mer fjernt fra ens egen, som da er tilfelle når en skal forsøke å tolke historiske primærkilder for eksempel. Tekster rettet mot og skrevet av personer fjernt fra oss selv i tid og rom, slik som fokuset for denne oppgaven, NHR, er. Kovecses diskuterer i boken kun forskjeller og likheter på tvers av språk i en samtidig kontekst, det er naturlig nok det som er mest tilgjengelig for forskningen. Likevel burde hans metafor-teori kunne være høyst relevant for denne oppgavens analyse av en historisk primærkilde tekst. Man kan for eksempel gå ut fra at hvis en type metafor er universell/nær universell på tvers av høyst forskjellige språk i dag at man kan finne igjen lignende metaforer i fortiden (med forbehold, men i denne oppgaven diskuterer jeg en relativt nylig tekst, relativt til de store tidspannene i menneskehetens litterære historie, og en skrevet på moderne engelsk, så det burde ikke være for upresist å ta utgangspunkt i en metafor-teori utarbeidet i og i stor grad rettet til moderne engelsk).

En av de temaene som Kovecses bringer opp i *Where metaphors come from* er spesifikt viktigheten av menneskekroppen og kroppslige erfaringer i hvordan metaforisk mening skapes ("embodiment"). Menneskekroppen er i seg selv en form for kontekst som informerer utformingen av metaforer, og kan da sees som en av de tingene som skaper en relativt universelt utgangspunkt for våre (basiske) metaforer (menneskekroppen, og hvordan denne

²⁶ Kovecses, Zoltán. *Where metaphors come from, reconsidering context in Metaphor*. (New York: Oxford University Press, 2002) s.1-16

konseptualiseres, er selvfølgelig ikke et fullstendig universelt utgangspunkt, men den og andre relativt universelle opplevelser knyttet til den er gjenkjennbare nok til å tjene som et nært universelt utgangspunkt for metaforer. Ideen er at det er en viss universalitet i konseptuelle metaforer (spesielt de man kan kalle primære metaforer, i kontrast til komplekse), basert på hvordan mennesker har visse universelle (eller nært universelle) kroppslige erfaringer og opplevelser. At menneskekroppen og dens utforming i seg selv utgjør et viktig stykke kontekst som virker inn på vår evne til å skape, tolke og kommunisere mening, med da metaforer som en fundamental del av hele denne prosessen.²⁷ (5-6)

Hans Blumenberg sin bok «Tenkning og Metafor»²⁸ er en noe annerledes, mer filosofisk undersøkelse av metaforer, en mer i den humanistiske tradisjonen enn den språkvitenskapelige. Det er en vinkel som ikke er umulig å kombinere med Kövecses kognitive metaforteori derimot. «Tenkning og Metafor» kommer med en rekke høyst interessante poenger om hvor grunnleggende metaforer er for språket, og argumenter for hvorfor det er verdt å analysere metaforer nøye, så vel som et godt eksempel på hva slik en analyse av metaforbruk kan se ut som.

I de første kapitlene i boken kommer Blumenberg med en diskusjon av sannhet som begrep. Han skriver at mens det er enkelt å finne fram til en rett fram definisjon for sannhet, at "*sannheten er overstemmelse mellom sak og forståelse*"²⁹, så kan man avdekke rikere nyanser i den historiske forståelsen av hva sannhet ble konkret forstått som ved å se på dens metaforer. Blumenberg skriver at:

Analysens formål er å finne de spørsmålene det letes etter svar på, spørsmål av førsystematisk art, som med alle sine implisitte intensjoner har "provosert" metaforene. Man må ikke la seg skremme av den naiviteten som syntes å ligge i det å formulere disse spørsmålene - selv om de kanskje aldri er blitt uttrykkelig stilt. Hvilken del har mennesket i sannhetens helhet? Hvilken situasjon befinner den som søker sannheten seg i: Kan han tillate seg å stole på at sannheten vil åpne seg for han, eller er erkjennelse i grunnen en voldshandling, overlisting, utpressing, et desperat avhør av gjenstanden? Er menneskets andel i sannheten ordnet på en fornuftig måte, for eksempel etter behov eller etter en evne til å føle lykken i overfloden, ifølge ideen om *visio beatifica* - en saliggjørende åpenbaring? Dette er spørsmål som knapt noen filosofisk skole har påtatt seg å besvare teoretisk og med systematiske midler.³⁰

²⁷ Kövecses, *Where metaphors come from*, s. 5-6

²⁸ Blumenberg, Hans. *Tenkning og metafor* (originalt: Paradigmen zu einer Metaphorologie). Oversatt av Elvind Lilleskjæret og Tor Ivar Østmoe. (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2002)

²⁹ Blumenberg, *Tenkning og metafor*, overs. Lilleskjæret og Østmoe, s. 26-27

³⁰ Blumenberg, *Tenkning og metafor*, overs. Lilleskjæret og Østmoe, s. 28

Altså, hva er det som man prøvde å gripe tak i ved de forskjellige formuleringene av hva sannhet er og hvordan man kan oppnå den, tvinge den fram eller på andre måter gripe fatt i den. Hvordan har måten man har stilt disse spørsmålene på til forskjellige tider i historien endret seg? Hva betyr det når man snakker om at sannheten presser seg frem og er unektelig, versus å snakke om å undersøke og forhøre naturen for å finne fram til sannheten, hvordan er meningen i de to setningene annerledes? Hva gjør det med de forskjellige meningen som man kan tillegge ordet sannhet i seg selv?

Dette er noe av det Kövecses går inn på med å beskrive kognitive metaforer som forskjellige måter å tenke på subjekter på, og at kilde dolmenen, det som er objektet for metaforen, skaper mål dolmenen. At det er til en stor grad umulig å snakke om en rekke forskjellige abstrakte temaer uten å ty til en eller annen grad av metaforer, Blumenberg refererer til dette som absolutte metaforer. Metaforer som ikke lar seg «oversettes» til noe konkret, og slik problematiserer den ideen som Blumenberg beskriver med utgangspunkt i Descartes at filosofisk fremskritt må nødvendigvis involvere å stadig renske mer og mer av språket for billedlige og overført tale, til det var blitt et fullstendig klart og logisk konsistent system der alle ord har en fast og konkret mening.³¹ Blumenberg skriver om dette i hans egne ord slik:

Påvisningen av absolutte metaforer ville vel måtte ses på som en oppfordring til å tenke gjennom forholdet mellom fantasi og logos på nytt. Med det menes at vi oppfatter fantasien ikke bare som et substrat som skal omformes til begreper – dvs. analyseres og omdannes element for element helt til forrådet av bilder er tømt – men som en katalysatorisk sfære som begrepsverdenen kan betjene seg av, vel å merke uten å omforme og bruke opp dette grunnleggende billedforrådet.³²

At metaforer har en verdi i seg selv, de tilfører en merverdi til språket fordi de spiller en essensiell rolle i måten menneskelig forståelse og meningsdannelse fungerer på, og de kan ikke da fjernes fra språket. Metaforens meningsbærende fusjon innen språket er derfor ikke bare verdt å ta høyde for i seg selv, men også når det kommer til analyse av bestemte tekster kan man ta et nærmere blikk på hvilke metaforer som teksten tar i bruk og hvordan de skaper og former mening i teksten. Metaforer er som sagt ofte brukt ubevisst som del av daglig tale, men det utelukker ikke at de å kan bli tatt i bruk på en mer bevisst og presis måte, og spesielt da i et såpas bearbeidet medium som essay.

³¹ Blumenberg, *Tenkning og metafor*, overs. Lilleskjæret og Østmoe, s. 20-25

³² Blumenberg, *Tenkning og metafor*, overs. Lilleskjæret og Østmoe, s. 24

Kapittel 2: Opplysningstidens historiografi, Humes historiske kontekst og *conjectual history*

Hva «opplysningstiden» er og hva den omfatter er et konstant spørsmål når det kommer til alt som kan ha noe med opplysningstiden i det hele tatt å gjøre. Det er nært like mange ideer om hva opplysningstiden er som det er folk som snakker om en opplysningstid, noe som går helt tilbake til da den tiden som vi referere til som opplysningstiden da denne ideen først startet.

Den definisjonen av opplysningstiden som jeg fant mest relevant for denne oppgaven er den som jeg fant i boken *The Enlightenment: A Genealogy* av Dan Edelstein.³³ Edelstein argumenterer mot en vanlig ide om at det skal ha vært et flertall av opplysningstider, og kommer istedenfor med den ideen at det som definerer opplysningstiden, singulært, og personers tilhørighet til den, var en form for annengrads konsiderasjon, en selvbevisst identifikasjon med det som ble forstått å være opplysningstiden.³⁴ Dette var spesifikt en form for historisk bevissthet, en bevissthet om en egen plass i historien og relasjon til den.

Edelstein beskriver "opplysningstiden" slik den ble forstått i samtiden som en type historisk narrativ, en fortelling om opplysningens ånd som først hadde vært tilgjengelig for de antikke, hadde svinnet hen i middelalderen, og nå hadde flammet opp igjen.³⁵ Det er denne selvbevisstheten om historisk utvikling som ligger i hjerte av 1700-tallets identifikasjon med ideen om "opplysningstiden", med ideen om at de lever i en opplyst tid, og at personer kan delta og ta del i denne tidens opplyste ånd.³⁶

En sentral del av dette var hvordan det på 1700 tallet var en betydelig selvbevissthet om de store samfunnsmessige endringene som hadde tatt sted i relativt nylig tid, om nyvinning innen vitenskap, medisin også teknologi, etterhvert, men først og fremst de endringene som hadde tatt sted i den sosiale strukturen til samfunnet.³⁷ Samfunnet for opplysningstiden var blitt til en målestokk for alt, for ting som framskritt og nytteverdi, og dette kan kobles til for eksempel behovet for å rettferdiggjøre historie som fag basert på dens nytteverdi for samfunnet.³⁸

Denne historiske selvforståelsen er da også interessant fra et historiografisk perspektiv, i hvordan det er et narrativt som fokuserer spesifikt på samfunnet som helhet og dets fremgang,

³³ Edelstein, Dan. *The Enlightenment: A Genealogy*. (Chicago: University of Chicago Press, 2010)

³⁴ Edelstein, *The Enlightenment, a genealogy*, s. 13

³⁵ Edelstein, *The Enlightenment, a genealogy*, s. 1

³⁶ Edelstein, *The Enlightenment, a genealogy*, s. 16

³⁷ Edelstein, *The Enlightenment, a genealogy*, s. 23

³⁸ Edelstein, *The Enlightenment, a genealogy*, s. 33-36

heller enn heroiske individer, og dette hadde i stor grad en effekt på den typen historie som ble skrevet, inkludert å være en av de faktorene som kan sees på til å a ledd til skapelsen av den nye sjangeren for historieskrivning som er et fokus for denne oppgaven, *conjectural history*.

Bevisstheten om å leve i en historisk tid i et samfunn som virket i stadig endring hadde naturlig nok en effekt på historieskrivningen, på hvordan denne disiplinen nå ble forstått så vel som skrevet, og også hvilke temaer som var av interesse for historikeren, virket jeg har gått noe inn på tidligere. Kort sagt så kan en si at opplysningstiden så fremveksten av, i tillegg til veksten av det som hadde vært og blir fortsatt sett på i dag som det tradisjonelle fokuset for historie, politisk historie orientert rundt sentrale individuelle aktører, også en økende interesse for en rekke nye historiske subjekter som kjønn, moralitet, kulturelle aktiviteter og sosio-økonomi. En mer samfunnsorientert historie, kort sagt, hvilket er sammenknyttet med hvordan det generelt var en stor opptatthet av, om man ikke kan si, oppdagelse av, samfunnet som et emne for filosofisk og vitenskapelig interesse. Det var en feiring av samfunnet, offentlighet, og en bevissthet om dette som en ting som omfattet all mennesker og var uavhengig av statlige institusjoner. Oppdagelsen av en sosial og økonomisk sfære i samfunnet, kan en i si, uavhengig av det politiske statlige sfæren og den religiøse, alle tre som hadde blitt før sett på som en og samme ting før. Og denne samfunns sfæren kunne observeres og teoretiseres om lik andre aspekter ved naturen.³⁹

Dette er ikke å si at historikere ikke fortsatt var i stor grad interessert i individuelle historiske aktøren, men det var nå kommet nye utviklinger i fremgangsmåten for også denne tradisjonelle typen historieskrivning. Det var en ny trend for "sentimentalisme", en litterær trend som hoppet over fra romaner til historie da som nevnt tidligere det var på denne tiden en mye mer flytende overgang mellom disse to kategoriene.⁴⁰ Sentimentalisme var en form for historieskrivning som involverte et nytt fokus på psykologiske og kulturelle årsaker til et individs handlinger, på deres indre liv og følelser. David Humes *History of England* kan sees på som et eksempel på denne trenden, da som nevnt i introduksjonen så hadde HoE et betydelig fokus på å skildre de forskjellige sentrale personene som kom opp i det historiske narrative. Et annet eksempel på en ny type historieskrivning, en ikke opptatt av individer men heller på samfunnet i mer overordnet og også en mer generell forstand, er *conjectural history*,

³⁹ Edelstein, *The Enlightenment, a genealogy*, s. 32-33

⁴⁰ Kow, "Politics and Culture in Hume's History of England" s. 61-99

som er den sjangeren historieskrivning som denne oppgaven som nevnt tidligere er høyst opptatt av.⁴¹

Om essensen til opplysningstidens historiografi skriver Sophie Bourgault og Robert Sparling i introen til *A Companion to Enlightenment Historiography* at:

In political philosophy, the attempt to construct geometrical systems had produced modern natural law. Enlightenment historiography thoroughly transformed this study. For if one pastime was to derive laws of nature from a speculative natural origin or some extra-historical human essence (two things that often ran together), another was to derive a rational politics from the study of actual institutions in history.⁴²

Altså at vi kan snakke om to typer eller sjangere historieskrivning i opplysningstiden, "civil history" som best passer til den moderne ideen om historieskrivning og *conjectural history*.⁴³

Det er et poeng i denne boken og andre beskrivelser av opplysningstidens historiografi at disse to sjangerne ofte var blandet sammen, Montesquieu tok i bruk begge i hans bok *Lovenes Ånd* og mange filosofer som skrev en type skrev også en annen.⁴⁴

Det var i opplysningstiden med henhold til historieskrivning både et forsøk på å derivere naturlover/morallover fra et spesifikt grunnpunkt eller overhistorisk essens, og også et forsøk på å komme fram til rasjonelle prinsipper for politikken med utgangspunkt i studie av historiske begivenheter og institusjoner. Dette var to distinkte prosjekter, som førte til to klart forskjellige fremgangsmåter og resulterende historietekster, "sivil historie" og "naturhistorie", eller som jeg hovedsakelig kaller det i denne oppgaven, *conjectural history*.⁴⁵ Individuelle forfattere tok gjerne i bruk begge og i noen tilfeller mikset de to sammen i et verk, Hume er et klart eksempel på dette da mens NHR er *conjectural history* så er HOE en langt mer konvensjonell historie og en som er ofte snakket som hoveddelen eller den eneste historien som Hume skal ha skrevet. "Conjectual history" involverte til en stor grad spekulasjon hvilket er hvorfor det gjerne er sett på med kritiske øyne i ettertiden, en annen mulig oversettelse av

⁴¹ Edelstein, *The Enlightenment, a genealogy*, s. 330-335

⁴² Bourgault, Sophie. Sparling, Robert. "Introduction", i *A Companion to Enlightenment Historiography* redigert av Sophie Bourgault and Robert Sparling. (Leiden: Brill, 2013) s. 8

⁴³ Bourgault. Sparling. "Introduction" s. 1-22

⁴⁴ Det er verdt å påpeke at til tross for å komme med dette poenget i introduksjonen så går *A Companion to Enlightenment Historiography* kun inn på *History of England* i kapittelet med fokus på Hume og drar ikke in *Natural History of Religion* til tross for at NHR kan godt passe til beskrivelsen «...the study of actual institutions in history».

⁴⁵ Bourgault. Sparling. "Introduction" s. 8

begrepet på norsk er "hypotetisk historieskriving". Det var derimot noe som gjennomsyret opplysningstiden, og var spesielt den skotske, det var noe som var sterkt knyttet til et viere opplysningstid filosofisk prosjekt og en rettferdiggjørelse av historiens nytteverdi.⁴⁶

Opplysningstidens fokus på samfunnet og det historiske var mest tydelig i opplysningstidens Skottland, som i både sin samtid og ettertid er erkjent som en av opplysningstidens ledestjerner. Ideen om nasjonale opplysningstider er noe omdiskutert, som nevnt argumenterer Edelstein mot ideen om forskjellige opplysninger, men mens man kan debattere om i hvor stor grad de forskjellige nasjonale miljøene var separate fra hverandre, så er det tydelig det var visse partikulære tendenser i forskjellige land som resultat av at folk tilknyttet de samme universitetene og byene utbyttet meninger mye raskere og oftere enn de nødvendigvis gjorde med folk langt unna, og dette ble kommentert på også i samtiden. I Skottland tilfelle var det bemerket at flere av de mest berømte filosofene derifra var spesielt opptatt av samfunn og historie. David Hume skrev selv I et brev til hans redaktør at "*I believe this is a historical Age and this is a historical Nation*"⁴⁷.

Det er relevant å påpeke i sammenheng med å snakke om dette at "Scotland" som en samlet og enhetlig nasjon var på 1700-tallet noe med en lang og ikke så altfor fjern historie av konflikt og spenning, noe som kan kobles til hvorfor historie skulle bli et svært betydelig fag der. Skottland hadde også nylig en rask en rask industrialisering på 1700 tallet, hvilket også kan kobles til både en interesse for historie generelt for å få et bedre perspektiv på de store samfunnsendringene som hadde funnet sted. Man kan si det i Hume sin samtid var en akutt selvbevissthet og spørsmål rundt hva skotsk identitet besto i, spesielt blant den nylig fremmadtrede skotske middelklassen og intellektuelle.⁴⁸

Det var også blant disse personene i stor grad en bevissthet om opplysningstiden som et fenomen. En slik bevissthet som Edelstein pekte på som en viktig del av hans definisjon av opplysningstiden- inkludert bruk av hva er også i dag den mest brukte termen i engelsk til å beskrive perioden, at en var i eller i alle fall opplevde ånden til utfoldelsen av en "enlightened age". Edelstein fokuserer hovedsakelig på Frankrike i *The enligthenment, a genealogy*, mye av denne boken er eksplisitt et argument om hvordan opplysningstiden er best forstått som et fenomen som oppsto i Frankrike. Likevel er my av det han diskuterer om opplysningstidens

⁴⁶ Bourgaault. Sparling. "Introduction" s. 8-9

⁴⁷ Online Library of Liberty: Letters of David Hume to William Strahan, s. 89

⁴⁸ Allan, David. "Identity and innovation: Historiography in the Scottish enlightenment" i *A Companion to Enlightenment Historiography* redigert av Sophie Bourgaault and Robert Sparling. (Leiden: Brill, 2013) s. 330-332

fokus på samfunn, og om opplysningstiden som en spesifikk historisk bevissthet om og selv-identifikasjon med opplysningstiden som kjennetegn på den, alt høyst relevant for å diskutere spesifikt Skottland (og også sikkert andre mer spesifikke nasjonale kontekster, men det er Skottland som er del av fokuset for denne oppgaven).

Conjectural history

Stadie historie er et vanlig brukt begrep for å snakke om den spesielle typen historieskrivning som er observert å ha oppstått i opplysningstiden, og spesielt i Skottland. *Conjectural history* er det begrepet jeg har hovedsakelig brukt om denne sjangeren, en term først brukt av Douglas Stewart i hans biografi av Adam Smith som en samlebetegnelse om en type spesielt filosofisk og hypotetisk historieskrivning som var å finne mange tilfeller av blant tekstene til de fremste forfatterne i den skotske opplysningen.⁴⁹

I *Narratives of enlightenment* definerer stadie historie slik: “*Stadial history, narrowly defined, describes a natural trajectory or spiral of development in which societies undergo change through successive stages based on different forms of subsistence.*”⁵⁰ Altså at man kan dele historien inn i distinktive stadier basert på den dominerende produksjonsformen eller levemåten, og disse stadiene følger hverandre i en bestemt rekkefølge så det ene stadiet av samfunnet er en grad mer avansert enn de tidligere. Det er også karakterisert som en primært skotsk ide, om en til en stor grad inspirert av fransk tenkning, spesielt teksten *Lovenes ånd* av Montesquieu.

Stadie historie som jeg ser det kan forstås som et annet ord for *conjectural history*, men også muligens som en undersjanger eller et karakteristisk trekk ved det, fordi det er noen andre essensielle trekk ved *conjectural history* i tillegg til inndeling av historien i stadier som kan sies å kjennetegne sjangeren og å bruke begrepet *conjectural history* peker på et annet viktig, kanskje enda mer påfallende trekk ved sjangeren, nemlig at *conjectural history* er konjunktur, det vil si, en hypotese eller en skisse av en mulig historien, heller enn en gjenfortelling av konkrete historiske begivenheter.

Conjectural history sjangeren kan generelt forklares som å være basert på det premisset at "avanserte" samfunn med deres institusjoner, lovverk, kultur... osv. er noe som er vokst ut over tid fra "primitive" samfunn. "Primitive folk" er nærmere naturen, nærmere menneskets naturlige og opprinnelige tilstand, og utviklingen derfra til moderne og avansert sivilisasjon vil nødvendigvis da foregå over tid og skje i flere stadier. Så sivilisasjon kan forestilles som

⁴⁹ Allan, «Identity and innovation: Historiography in the Scottish enlightenment», s. 319

⁵⁰ O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, s. 133

en trapp der mennesker kan gå opp et trinn av gangen, men også kan muligens bli stående på et trinn uten å bevege seg oppover, eller også «falle nedover», det vil si, gå gjennom en samfunnsmessig regresjon fra avansert sivilisasjon tilbake til barbari.

Denne gradvise historiske prosessen, samfunnets overgang fra et stadiet til et annet, en prosess som nødvendigvis skjedde over flere generasjoner ikke i et menneskets egen livstid og da kunne ikke vitnes om i kildemateriale slik historiske kilder var forstått på 1700-tallet. Det var derimot noe som en kunne utlede, hypotetisk, basert på denne logikken og kunnskap om menneskets natur og samfunn, selv om store deler av denne prosessen ikke etterlot seg konkret bevis material. Man kunne sette ut den mulige, om ikke den beviselige eller faktiske, historiske prosessen. Et naturlig historisk forløp. Og det er dette som er essensen til *conjectural history*.⁵¹

Conjectural history var beskrivende og kritisk, i kontrast til "narrativ historie", det vi kan også kalle "civil historie". Slik beskrivende var brukbar for å vise generelle lover og tendenser i historien, narrativ historie på den andre hånden kunne gå inn på det historiske partikulære istedenfor det generelle, den kunne forklare spesifikke historiske personers handlinger og gjøre dem forståelig for publikum.⁵²

I artikkelen «Conjectural History and the origins of Sociology» diskuterer forfatteren Palmeri *conjectural history* som en spesifikk sjanger av historieskrivning, og den definisjonen han legger frem her av hva *conjectural history* er passer godt overens med denne oppgaven. Spesifikt så identifiserer han fire sentrale trekk for *conjectural history*, alle som NHR kan argumenteres for å ha. Disse fire sentrale trekkene ved *conjectural history*, dens sjangertrekk er; At samfunnets historie kan deles opp i distinkte stadier av utvikling, at det er en organisk forståelse av samfunnet, at forklaringene og årsakssammenhengene i historien er sekulære, og at det er en vektlegning av uforutsette og uintenderte historiske utslag og utviklinger⁵³. Jeg skal nå gå gjennom disse fire trekkene i noe mer detalj.

At samfunnets historie kan deles opp i distinkte stadier av utvikling

Det er dette som er mest det mest karakteristiske trekket ved *conjectural history*, og også i mer generell forstand historie produsert i den skotske opplysningstiden. Jeg har allerede gått over noen av de sentrale ideene i denne tanken, og det er verdt å påpeke hvor essensielt metaforisk denne ideen om historiske stadier er når man går inn i sømmene på den. At et

⁵¹ Hopfl, H.M. «From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment» *Journal of British Studies* (Vår, 1978), utgitt av Cambridge University Press. s.19-20

⁵² O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, 132-135

⁵³ Palmeri, Frank. "Conjectural History and the origins of Sociology". *Studies in Eighteenth-Century Culture*, Volume 37, 2008, s. 3-4

samfunn kan bevege seg *fremover* langs sivilisasjonens nedlagte utviklingslinje, at et samfunn kan *falle ned* fra sivilisasjonens høyder tilbake i barbari. Dette er ideer jeg vil gå nærmere inn på i neste kapittel da de er høyst til stede og relevant for en nærmere tolkning av NHR med metafor-teori.

En organisk forståelse av samfunnet

At aspekter ved samfunnet er i gjensidige avhengighetsforhold til hverandre (engelsk: Interdependent), og at samfunnet dermed er en sammenhengende, sammenknyttet enhet. Enda mer enn hvordan historien oppdeles i utviklingsstadier kan denne organiske forståelsen av samfunnet pekes på som eksplisitt en metaforisk forståelse. At man kan se at det er en spesifikk type metaforikk knyttet til denne modellen av samfunnet, at det systematisk trekkes koblinger mellom aspekter ved samfunnet og ved levende organismer, og at dette gir utslag både i de språklige uttrykkene man bruker, hvordan man kan snakke om ulike samfunns institusjoner som organer (for eksempel: hovedstaden er landets hjerte, politiet og hæren tjener som et lands immunforsvar, etc. ...), og det gir også mening i innholdet til det man snakker om. At man beskriver et samfunn av mennesker som et levende vesen, noe som lever og vokser men kan også ikke gjøre det, kan dø eller visne hen viss det tar skade av noe slag eller får en mangel på vitale ressurser. Det er noe som kan vokse og eldre, det er høyst vanlig å snakke om en kultur eller et lands «tidlige barndom» eller at den har «modnet med tid».

At den er naturalistisk og sekulær i dens forklaringer,

Det vil si, at gud eller det gudommelig providens er ikke et essensielt element av forklaringen for sosial organisasjon og utvikling. Historiens gang er heller noe naturlig, noe som utfolder seg ifølge visse prinsipper som andre naturfenomener uten gud, eller for den sags skyld menneskers, direkte styring eller påvirkning.

Vektlegningen av uforutsett og uintendert utvikling av institusjoner

At det for de individuelle menneskelige aktører, selv de med stor politisk makt, er svært vanskelig eller rent umulig å bevisst styre historisk utvikling til noen betydelig grad, og at fullstendige uforutsette historiske monumenter kan oppstå som følge av komplekse samfunnsprosesser.

Delkapittelet "Hume's Natural History of Religion" i *The Oxford Handbook of Hume* argumenterer at NHR er hovedsakelig fokusert på spørsmål om religionens framvekst på

bakgrunn av menneskets natur.⁵⁴ En annen måte man kan beskrive NHR på, ikke nødvendigvis i motsetning til dette, er at det er en tekst hovedsakelig opptatt av et fundamentalt historisk spørsmål, og besvarer dette med utgangspunkt i *conjectural history*. Konjunktur, i at Hume teoretiserer om historiske utviklingslinjer som det nødvendigvis ikke kan være konkret kildemateriale å vitne om, og fordi historiske sammenhenger og narrativ utover enkeltmenneskets liv og opplevelser er nødvendigvis alltid spekulativt. Det er en hypotetisk historie, en skissering av et ideelt/abstrakt/teoretisk utviklingsforløp ikke forankret i den faktiske historien. Mest iøynefallende så unngår Hume direkte henvisninger til kristendommen. NHR er også en helt og holdent sekulær tekst, det vil si, religion forklares på bakgrunn av verdslige årsaker heller enn åpenbaringer og mirakler, en naturlig historie.

En annen vinkel for beskrivelse av opplysningstidens historieskrivning, fra boken *Faces of history*, og som er også relevant for *conjectural history*, vektlegger den underliggende metaforikken til opplysningstidens historieforståelse. Spesifikt at man kunne se menneskeheten som helhet som en ting som lik individer gikk gjennom en barndom, voksenalder og alderdom. Et konseptuelt skjema som var nyttig for å organisere historie inn i et forståelig mønster, men også en som på grunn av hvor lettførdig og forståelig det var kunne da føre til problemer.⁵⁵ Folk har generelt en gjennomgående tendens til å "forveksle kartet med territoriet" eller å ta skjemaer og mønstre laget for å organisere informasjon om verden og naturalisere dem, å begynne å tenke at disse mønstrene er innebygd i det som studeres heller enn å være kunstig pålagt det. Forståelsen av historie som likedannes et menneskets livsløp fører til klar verdivurdering av de forskjellige stadiene, mest tydelig kanskje i hvordan menneskets tidlige tilsand, barndommen, eller "det primitive stadiet" ble sett på som mer naturnært, enfoldig og enkelt, generelt sett underlegent samfunn som var mer utviklet og avansert slik barn er ment til å være underlagt voksne. Dette fløt lett sammen med de generelle europeiske holdningene til fremmede kulturer de så som mer primitiv, holdninger som kom til å intensiveres utover på 1800-tallet.

Det er innenfor *conjectural history* et poeng at selv om den historien som skisses ut er høyst generell, så er det likevel ment å være snakk om reell historie. Det var ment til å være et teoretisk historisk forløp, gjerne tatt i bruk for å fylle spesielt de strekningene i historien der man ikke har de skriftlige skildringene til å komme med påstander om faktiske konkrete

⁵⁴ Yandell, "The Oxford Handbook of Hume", 547-648

⁵⁵ Kelley, Donald. R. *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. (Yale: Yale University Press, 1999) s. 217

historiske begivenheter. Ordet naturtilstand (*state of nature*) var et som var alt tatt i bruk av Hobbs og andre til å diskutere kontraktteori, men innen *conjectural history* er det et poeng at det tidlig «primitivt» stadier av menneskelig samfunn ikke var et tankeeksperiment men var ment å forstås å være noe som hadde faktisk eksister historisk, og for eksempel rapporter om urbefolkning i Amerika ble oppfattet å gi empirisk tyngde til denne ideen.⁵⁶

I konklusjonen til «From savage til scotsman» går Hopfl inn på hvordan *conjectural history* ble forstått som i samsvar med den vitenskapelige metoden til dels nettopp fordi det ble sett å være basert på faktisk empiri, at man kunne peke på urfolk i Amerika og også antikke germanere som eksempler på tidligere, mer «naturnære» samfunn. Et utviklingsstadium som da i tilfelle med de historiske germanerne utviklet seg til den moderne europeiske sivilisasjon.⁵⁷

En del av empirien som underbydde stadie teori var som nevnt observasjonen av det som ble klassifisert som eksempler på mennesker som fortsatt eksistert på det "primitive" stadiet av utvikling, som urbefolkningen i Amerika. I *Narratives of the enlightenment* diskuteres William Robertson sin holdninger til den amerikanske urbefolkningen i hans bok *History of America* som var høyst typisk for opplysningstiden generelt. William Robertson fremstiller urbefolkningen som primitive, manglende "vitalitet"(engelsk: vigor). De skulle visstnok være uten evne til abstrakt tenkning og er ofte direkte beskrevet som å være like barn i sammenlignet med de mer avanserte europeerne. Det er en sterk kobling i tenkingen her mellom fortid, primitivitet, natur, og også barndom. Det første stadiet av menneskets utvikling er «naturlig» eller «naturnært», i at det er enkelt, ikke avansert eller utviklet. Natur defineres som noe i kontrast til menneskeskapte ting som samfunn, kultur, sivilisasjon og teknolog, så desto enklere og mindre utviklet et samfunn er desto nærmere er det naturen. Barn er også da naturnære i denne forstand, de er uvitende, uten kultur og kunnskap, alt dette er hva oppdragelse er ment til å bringe dem.

Med unntak av inkaene og aztekerne ble urfolk i Amerika som en helhet fremstilt som et rent og klart eksempel på jeger-og-samler stadiet, deres identitet og kultur fullt ut en funksjon av deres levemåte (*mode of sustenance*). O'Brien vektlegger at Robertson var standhaftig i sin innsamling av bevismateriale for å bygge opp under sine konklusjoner, hans arbeidsmåte er i tråd med datidens ideer om vitenskap og viktigheten av empiri. Han kommer likevel for dagens lesere frem som håpløst fordomsfulle og rasistiske i sin karakteriseringer. Hans forståelse var uimotstridelig farget av hans egen tids fordommer om europeisk overlegenhet,

⁵⁶ O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, 133-136

⁵⁷ Hopfl, «From Savage to Scotsman», 39

men en kan argumentere at de også var påvirket av de innebygde fordommene og verdivurderingene i stadie teori.⁵⁸

De metaforiske strukturene som stadie teori bygger på er også en viktig del av dette. Hvordan en forståelse av de amerikanske urfolkernes levemåte som mer naturnært også innebære å forstå den som mer primitiv i forhold til den europeiske, som essensielt barnslig og uutviklet. Et eksempel på et stadiet av samfunnsutvikling som europeernes sivilisasjon hadde forbigått, utviklet seg vekk fra slik voksene har utviklet seg ut av barndom.

Dette er en god illustrasjon av hvor betydelig metaforer kan være til ideer. Noe som kanskje er på grensen til et trivielt poeng. Metaforer slik jeg definerer dem for denne oppgaven er en essensiell del av menneskelig forståelse, hvordan vi strukturerer og skaper mening ut av ideer. Dette eksempelet viser derimot også godt hvorfor å forsøke en nærmere analyse av disse underliggende metaforiske strukturene kan være så nyttig. Fordi disse metaforene er ikke nøytrale i hvordan de former vår tenkning, og de kan veldig lett «naturliggjøres», (eller kanskje «gjøre usynlig» er bedre å si hær sett at bruk av natur metaforer har alt kommet opp) gi en logisk tyngde og overbevisningskraft til argumenter som ultimat bygger på språkkonvensjoner og oppfinn. Det er ingen nødvendig kobling mellom levemåtene og samfunnsstrukturene til de amerikanske urfolkene (og å klassifisere disse som «jegere og sanker» samfunn er høyst problematisk og misledende ...) og hvor «naturnære» og utviklet disse er, heller ikke at dette skulle føre med seg at disse urfolkene var mindre intellektuelt kapable eller modne enn europeerne. Dette ble likevel forstått som nær selvsagt av majoriteten av europeiske intellektuelle og det er nærmest et fundamentalt for den tenkningen som *conjectural history* bygger på.

Alt dette viser igjen hvor sentralt metaforer er for å forstå meninger og holdninger innad i en tekst, selv om de metaforiske strukturene kan være «usynlige» i hvordan de ikke er en eksplisitt del av teksten, eller fordi de virker såpass selvsagte at man ikke legger merke til det, kan å bryte ned hvordan hevdelsene og argumentene i et tekst ultimat bygger på metaforiske strukturer gi en ny innsikt i hva det er denne teksten prøver å formidle.

⁵⁸ O'Brien, *Narratives of Enlightenment*, 157-161

Kapittel 3: Metaforanalyse av *The Natural History of Religion*

I dette kapittelet skal jeg forsøke å direkte analysere NHR med metafor-teori, og se på hvordan i praktisk Hume brukte metaforisk språk og hvilken rolle de forskjellige sentrale metaforer som han bruker kan sies å spille for de argumentene som han kommer med. Om de kan sies å ha en rolle i å forme disse argumentene og ideene så vel som hvordan de påvirker måten NHR leses og forstås på.

Jeg skal hovedsakelig fokusere denne analysen på tre temaer/elementer i NHR som jeg mener er spesielt fruktbar grunn for en slik metafor analyse. Disse er:

- "Det mekaniske universet", hvordan gud, skapelsen av universet og naturlover blir diskutert og referert til av Hume og hvordan han bruker spesielt mekaniske metaforer til å snakke om dette. Jeg skal også gå noe inn på de mer implisitte organiske metaforene i NHR, da det er gjerne satt opp en kontrast mellom spesifikt organiske og mekaniske måter å beskrive noe på, men disse to konseptene er ikke nødvendigvis i konflikt med hverandre, og man kan til en grad finne tegn på begge i NHR.
- Tid, historie, progresjon og utvikling. Hvordan den høyst abstrakte ideen om "tiden" og "historiens gang" blir gitt en spesiell tyngde og virksomhet i det metaforiske språket til Hume.
- Menneskets natur. Som jeg har lagt frem tidligere i denne oppgaven så er ideen om en vitenskap om menneske en sentral del av Humes filosofiske prosjekt. NHR er ikke en tekst om menneskers natur direkte, det er heller en tekst der Hume bygger videre på de ideene han har utviklet tidligere om bevissthet, psykologi, samfunnsvitenskap etc..., til å nærme seg et mer komplisert aspekt ved menneskers, nemlig religion, sett fra et historisk perspektiv og som en viktig del av menneskers kultur og samfunn.

Jeg har ikke gjort religion til et eget tema her, da det er hva NHR er hovedsakelig om og det er flere forskjellige ideer om religion i vid betydning gjennom hele teksten. De tre temaene jeg skal fokusere på er alle relevante for forskjellige deler av disse argumentene og ideene som Hume kommer med om dem.

Når det kommer til Humes egen tro og syn på religion (i motsetning til det han sier om religiøse praktiser til andre), så er dette ikke et tema for denne oppgaven og når det er relevant så tar jeg kun utgangspunkt i de synspunktene fremlagt i NHR. Spørsmålet om hva Hume sitt

egentlige syn på religion var, om han var en ateist eller ikke, etc. er en stor og pågående debatt. Jeg mener at i NHR så uttrykker han en klart deistisk ide om religion, at den allmektige, perfekte skaperguden skapte vårt univers og deretter ikke blander seg inn i det. Denne ideen om det guddommelige er en som kommer opp konstant i NHR, og da som det teksten viser til som den korrekte, rasjonelle religiøse ideen, i kontrast til de religiøse overbevisningene og praktisk majoriteten av folk faktisk har hatt opp gjennom historien og fortsatt i tekstens samtid. Det kan argumenteres om dette er i overstemmes med andre argumenter Hume kommer med om religion og hvordan og til hvilken grad dette reflekterer Humes egen holdning. Dette er et spørsmål som har vært det dominerende utgangspunktet for lesninger av NHR i lang tid, men som sagt i innledningen er denne oppgaven hovedsakelig et forsøk på å lese NHR som et historisk verk og disse spørsmålene er da ikke relevante.⁵⁹

Det mekaniske universet; Hvordan Hume snakker om verden/naturen/ universet/skaperverket

Opplysningstiden er et bredt og mye omdiskutert begrep som gått inn på tidligere, og en gjennomgående ide når det kommer til å prøve å oppsummeres hva egentlig man snakker om når man bringer opp opplysningstidens ideologi, eller mer løst dens ideer, er ideen om at den omfavnet et høyst nytt syn på verden, et *mekanistisk verdenssyn*. Å snakke om et mekanistisk verdenssyn er essensielt å snakke om metaforisk språk, å snakke om de implisitte forskjellene i forståelsen av hva universet er som gir seg uttrykk i det bildespråket som velges for å uttrykke seg om det. Spørsmålet her er da hvordan denne metaforen gir seg uttrykk i språket i NHR, men også hvilke andre typer metaforer som brukes om verden og gud, og hvordan mekaniske metaforer er implisitt tilstede i andre deler av teksten, som i hvordan Hume snakker om sin modell for menneskesinnet. Språklige uttrykk om det mekanistiske universet er høyst tilstede for Hume- og er noe som spesifikt har blitt påpekt av kritikere av hans historieskrivning som holder at det mekanistiske verdenssynet til Hume og resten av opplysningstiden er grunnen til den periodens svake og mangelfull historieskrivning. At Hume sin ide om menneskets natur var statisk og uten mulighet til variasjon og endring, at Hume slik i for stor grad kopierte naturvitenskaplige metoder for hans vitenskap om menneske og slik endte opp med å se menneskesinnet som noe konkret og ikke-historisk som et mineral eller en plante.⁶⁰ Jeg har alt

⁵⁹ For et eksempel på debatten rundt Humes eget syn på religion er det den elektroniske *Stanford Encyclopedia of Philosophy* artikkelen «Hume on Religion» som går i detalj inn på dette. (<https://plato.stanford.edu/entries/hume-religion/>)

⁶⁰ Collingwood, R. G. *The Idea of History: with Lectures 1926-1928*. (Oxford: Oxford University Press, 1994) <https://hdl-handle-net.ezproxy.uio.no/2027/heb.05489> s. 77-85

argumentert noe om hvordan Hume hadde et langt mer dynamisk syn på menneskets natur enn dette, og vil gå senere inn på i seksjonen i dette kapitlet om mennesket natur hvordan dette gir uttrykk for seg i NHR. Det poenget her er hvordan Collingwood implisitt tillegger Hume et høyst mekanistisk menneskesyn, det vil si, at Hume så på menneskets natur som en ren mekanisk prosess, at det er alltid den samme prosessen og de kan ikke endre seg fordi de er statiske, alltid det samme. I motsetning til dette er det Collingwood sin ide om menneskets natur, at det er noe i stadig endring, noe langt mer vitalt og fleksibelt enn det opplysningstenker som Hume visstnok skal ha sett det som. Denne kontrasten mellom det mekaniske, statiske, uendret, maskin lignende, etc., og noe fleksibelt, dynamisk, og livaktig ... ect. Dette er en høyst metaforisk kontrast, men det er ikke egentlig en nødvendighet at de to konseptene skal være i konflikt med hverandre. Et mekanisk system kan være høyst dynamisk og fleksibelt avhengig av hvordan man ser det, det er egentlig ikke i realiteten et skille på substansen til et tre eller en annen levende organisme og en menneskeskap maskin, det er et skille skap av hvordan det snakkes om, hvilke kategorier som tas i bruk.

I NHR diskuteres Gud i termer som en håndverker og designer av universet, at alt i verden hvis analysert rasjonelt er åpenbart skapt av en skaper, "*the workmanship of that divine being, the original cause of all things.*"⁶¹ Når det kommer til Humes beskrivelse av hva det korrekte monoteistiske gudebildet er tar han i bruk høyst metaforisk språk. Han trekker i stor grad på den konseptuelle metaforen [the universe is a machine], men denne er sammenvevet med andre implisitte konseptuelle metaforer, hvilket vis man kaster et mer granskende blikk å dem, kan gi et mer nyansert bilde av Humes forståelse av universet. Den første betydelige bruken av maskin metaforikk kommer i seksjon to med denne passasjen:

Were men led into the apprehension of invisible, intelligent power by a contemplation of the works of nature, they could never possibly entertain any conception but of one single being, who bestowed existence and order on this vast machine, and adjusted all its parts, according to one regular plan or connected system. [...] All things in the universe are evidently of a piece. Every thing is adjusted to every thing. One design prevails throughout the whole. And this uniformity leads the mind to acknowledge one author...⁶²

Det er betydelig her at å snakke om universet som en maskin ikke er hovedfokuset for denne passasjen, hva Humes argument her angår universets skapelse, at det må nødvendigvis ha blitt skapt av en intelligent skaper, maskinens ingeniør, eller også dens *forfatteren* Hume kaller

⁶¹ NHR 5.2

⁶² NHR 2.2

denne skaperguden her og andre steder.⁶³ Det er også et gjennomgående poeng, i den siterte passasjen og repetert gjennom resten av teksten, hvordan alt i verden er en sammenhengende helhet, "*All things in the universe are evidently of a piece.*"⁶⁴, en altomfattende maskin designet og skapt, hvert element og hver prosess en nødvendig del av den større strukturen. En enhetlighet som kan også sees på som et kjennetegn på en organisk forståelse av universet, at lik en levende organisme så er de forskjellige delene alle knyttet sammen og avhengig av hverandre.

Hume snakker om universet (også "the world" eller "nature") som noe som må nødvendigvis sees, når tatt inn av en rasjonell observatør i alle fall, som en helhet. At:

A purpose, an intention, a design is evident in every thing; and when our comprehension is so far enlarged as to contemplate the first rise of this visible system, we must adopt, with the strongest conviction, the idea of some intelligent cause or author. The uniform maxims too, which prevail throughout the whole frame of the universe, naturally, if not necessarily, lead us to conceive this intelligence as single and undivided, where the prejudices of education oppose not so reasonable a theory. Even the contrarieties of nature, by discovering themselves every where, become proofs of some consistent plan, and establish one single purpose or intention, however inexplicable and incomprehensible.⁶⁵

En maskin, i at denne enorme strukturen er styrt av fornuftige prinsipper, og at en slik fornuftig helhet må ha blitt skapt og satt i gang av en skaper. At den må ha blitt designet, planlagt og utført med en gjennomtenkt planmessighet og hensikt, men at etter denne skapelsen er det ikke lenger nødvendig med noe innblanding fra skaperen, universet går av seg selv like en klokke som har blitt trukket opp og slått på, en lang kjede av årsak og effekt. Det er da ikke nødvendigvis universets forståelighet som Hume henviser til med hans bruk av dette metaforiske språket, men heller hvordan det er en sammenhengende helhet, skapt av en vilje og intensjon.

Det er betydelig også igjen at maskin metaforen ikke er den eneste som er tilstede i NHR når det kommer til beskrivelser av verden og naturen. Det er for eksempel i tillegg til sitatene over flere steder i NHR der verden blir beskrevet som en bok skrevet av Gud.⁶⁶ En metafor som i større grad vektlegger hvordan verden er noe intensjonalt skapt, at det er en planmessighet med alt. En bok må derimot også ha lesere, men spørsmålet om hvor godt folk generelt klarer å tyde denne boken er et Hume er ganske klart negativ til i NHR.

Et stort tema i NHR er nettopp hvor lett villedet mennesker er når det kommer til hvordan

⁶³ For eksempel: "*The doctrine of one supreme deity, the author of nature...*" (NHR 6.1) og "*...that they may not see a sovereign author in the more obvious works of nature...*" (NHR 15.1)

⁶⁴ NHR 2.2

⁶⁵ NHR 15.1

⁶⁶ "*...that they may not see a sovereign author in the more obvious works of nature...*" (NHR 15.1), "*The doctrine of one supreme deity, the author of nature...*" (NHR 6.1)

verden fungerer, at de er ute av stand til å forstå selv det Hume omtaler som de mest åpenbare sannheter om hvordan verden fungerer, og at selv når noen tar inn over seg dette, at alt i verden er en sammenhengende helhet, så er dette bare begynnelsen på en bedede forståelse av verden. Hume skriver at:

Could men anatomize nature, according to the most probable, at least the most intelligible philosophy, they would find, that these causes are nothing but the particular fabric and structure of the minute parts of their own bodies and of external objects; and that, by a regular and constant machinery, all the events are produced, about which they are so much concerned.⁶⁷

Og videre i en senere del av NHR at:

The vulgar, that is, indeed, all mankind, a few excepted, being ignorant and uninstructed, never elevate their contemplation to the heavens, or penetrate by their disquisitions into the secret structure of vegetable or animal bodies; so far as to discover a supreme mind or original providence, which bestowed order on every part of nature.⁶⁸

Å ta inn over seg helheten i universet krever en evne til å bryte ned naturen til dens mindre biter, like en lege dissekerer et lik og studerer de forskjellige delene av menneskekroppen⁶⁹, og i begge tilfeller målet er å forstå hvordan det alt henger sammen. Slik menneskekroppen er en sammenhengende enhet er også hele verden det.

En passasje som viser dette er følgende:

We are placed in this world, as in a great theatre, where the true springs and causes of every event are entirely concealed from us; nor have we either sufficient wisdom to foresee, or power to prevent those ills, with which we are continually threatened. We hang in perpetual suspense between life and death, health and sickness, plenty and want; which are distributed amongst the human species by secret and unknown causes, whose operation is oft unexpected, and always unaccountable.⁷⁰

At hele verden er en scene er en av Shakespeares berømte passasjer "*All the world's a stage, And all the men and women merely players*"⁷¹. I denne passasjen bruker Hume den samme underliggende konseptuelle metaforen, men flytter fokuset fra mennesker som skuespillere med forskjellige roller til de gjemte triksene, maskineriet som skaper de slående og forbløffende effekter på scenen. Disse maskinene er gjemt og mystiske, nær magisk hvis du sitter i publikum og ikke kan se bak scenen som er fokuset for denne metaforen, like mye som å vektlegge at det er en forståelig årsakssammenheng i hvordan verden fungerer, en fornuftig orden. Dette er et mekanisk verdensbilde ikke i forstand av at verden skal kunne reduseres til forståelige prinsipper, men i at det er en fornuftig orden og sammenheng til

⁶⁷ NHR 3.1

⁶⁸ NHR 8.1

⁶⁹ En metafor som blir i stor grad analysert i artikkelen «Hume, history painter» av Jacob Sider Jost

⁷⁰ NHR 3.1

⁷¹ Fra «As You Like It», teaterstykke av William Shakespeares

universet i dets helhet, til tross for at dette kan være svært vanskelig for mennesker å forstå, og at selv om man forstår det kan man ikke nødvendigvis forstå de partikulære prosessene og hvordan de fungerer. Man kan forstå at de imponerende effektene i et skuespill bare er triks og ikke virkelig magi uten å nødvendigvis forstå hvordan triksene blir utført.

Historie som aktør; metaforer om tid, historie og fremskritt

En av hovedforskjellene på *conjectural history* og den mer typiske politiske historien er fraværet av sentrale personer. *Conjectural history* starter på begynnelsen av historiens løp slik det ble oppfattet, med en primitiv, naturnær menneskehet. Dette primitive utviklingsnivået var et opplysnings filosofene så det som helt selvfølgelig at kunne observere i deres samtid også, "primitive" og "avanserte" folk kunne eksistere samtidig med hverandre så vel som i fortiden fordi utviklingen fra et stadiet til et annet var ikke nødvendigvis automatisk, linjert og determinert. Amerikanske urfolk og de antikke germanerne var mulig å sammenligne og å snakke om som fundamentalt like, fordi de var begge på samme "utviklingsnivå", begge eksempler på den samme idealtypen.⁷² Hopfl skriver om dette at:

The point to be stressed here is that the subject of conjectural history is not this or that society, or (still less) the human race, but the typical 'society,' 'nation,' or 'people.'⁸ This typical, or in Weber's sense 'ideal,' society is taken to have a typical starting-point, namely the 'rude and savage condition,' just as it has a typical course of advancement. This starting-point was thought of as an historical one in the sense that in the case of the very first societies in remotest antiquity, that starting-point and the typical or 'ideal' starting point must have been identical, and also in the sense that of certain actual societies, although not of all, it could be confidently assumed that they were not the relics of some previously advanced and then decayed society.⁷³

Det er altså et poeng at *conjectural history* ikke er ment å leses som en påstand om faktisk historie men er ment som en form for tankeeksperiment forankret i virkeligheten og logisk utledet, en teoretisering av et typisk samfunn fra dets utgangspunkt og gjennom utviklingen fra en type samfunnsstruktur til en annen.

I NHR bringer Hume opp historiske personer og kulturer som eksempler⁷⁴, og han snakker om mennesket i generell forstand, men han peker aldri på noen spesifikk person eller typen person som drivkraften til de historiske utviklingene han diskuterer, det er historisk utvikling som i seg selv får en hovedrolle i hvordan endring tar sted. Tidens gang i seg selv skaper historien.

⁷² Hopfl «From Savage to Scotsman» s. 24-26

⁷³ Hopfl «From Savage to Scotsman» s. 25-26

⁷⁴ For noen eksempler så er det passasjen med eksempler på historisk religiøs intoleranse I NHR 9.2, og paragrafen i kapittel 13, paragraf nr. 5 der Hume går inn på hva han mener er eksempler på motsiende ideer om det gudommelige i det klassiske Hellas.

I spesielt del 9 til 13, der Hume setter polyteisme og monoteisme direkte opp mot værandre og diskuterer hva de sentrale forskjellene er, bringer han opp en rekke eksempler hentet fra historien til å støtte opp om og illustrere de poengene han kommer med. I for eksempel del 9; "Comparing the two with regard to persecution and toleration", begynner Hume med å hevde at polyteisme, fordi det var en så løs og åpen tradisjon at alt mulig kunne tillates under den, og en kultur kunne lett innlemme gudene fra et annet Pantheon i sitt eget, gjorde dette at polyteisme fremmet en høy grad av toleranse ovenfor forskjellige tradisjoner. Monoteisme derimot, fordi det tilbes en gud som alene har det korrekte budskapet om rettferdighet og det gode liv, må nødvendigvis da ifølge Hume her forsøke å undertrykke og eliminere alle andre religioner.⁷⁵

Etter å ha så lagt frem denne ideen bygger så Hume opp under denne ved å bringe fram en rekke eksempler som støtter opp under den. At "*When the oracle of **Delphi** was asked, what rites or worship was most acceptable to the gods? Those which are legally established in each city, replied the oracle.*"⁷⁶ og at romerne når de erobret andre folkeslag lot dem beholde sine religiøse praktiser. På den andre hånden peker Hume på jøder og muslimer som eksempler på monoteistiske religioner der dens tilhengere er ekstremt intolerante ovenfor andre religioner.⁷⁷

Hume refererer til spesifikke historiske personer også i denne seksjonen, han skriver at:

So sociable is polytheism, that the utmost fierceness and antipathy, which it meets with in an opposite religion, is scarcely able to disgust it, and keep it at a distance. **Augustus** praised extremely the reserve of his grandson, **Caius Cæsar**, when this latter prince, passing by **Jerusalem**, deigned not to sacrifice according to the **Jewish** law. But for what reason did **Augustus** so much approve of this conduct? Only, because that religion was by the **Pagans** esteemed ignoble and barbarous.⁷⁸

Poenget her er at Hume ikke tillegger enkeltpersoner, eller spesifikke kulturer virkelig, en sentral rolle i historien om religionens utvikling. Den gresk romerske antikken er en stor kilde til de eksemplene han kommer med, men alle disse eksemplene er som sagt brukt til å bygge opp under Humes poenger, heller enn å være en essensiell del av disse. NHR er et verk av *conjectural history* og en stor del av denne sjangeren var å forsøke å finne fram til generelle regler og lovmessigheter i historien, en abstrakt historie kan man kalle det, en historie om Religion som en abstrakt ide heller enn en historie om spesifikke historiske og nåtidiges religioner.

⁷⁵ NHR 9.1

⁷⁶ NHR 9.2

⁷⁷ NHR 9.3

⁷⁸ NHR 9.5

Religionen blir da på et vis hovedpersonen i denne fortellingen, religionen og også de på mange måter like abstrakte ideene som tid og historie. Det er historiens gang som forårsaker religionens utvikling først og fremst, ikke handlingene til personer eller grupper. Eller, ikke de bevisste, intensjonelle handlingene til personer og grupper er det mer korrekt å si.

I *Metaphor, a practical introduction* bruker Kövecses tid som et eksempel på et konsept i stor grad forstått gjennom strukturelle metaforer. Tid er et av de abstrakte konseptene som er umulig å snakke om uten å ta i bruk en form for metaforisk uttrykk, og kan da til en grad sies at konseptet tid, eller domenet tid som er det uttrykket Kövecses gjerne bruker, blir skapt gjennom de metaforiske uttrykkene man bruker om det, eller at det blir *strukturert*.

Kövecses bruker metaforen [Time is motion] for å illustrere dette, en ganske grunnleggende konseptuell metafor for tid på engelsk (og også på norsk der det er [tid er bevegelse]).⁷⁹

Hume starter fra starten av I NHR å snakke om polyteisme som en mer primitiv religion og da som nødvendigvis noe som tilhører fortiden.

The farther we mount up into antiquity, the more do we find mankind plunged into polytheism. No marks, no symptoms of any more perfect religion. The most ancient records of human race still present us with that system as the popular and established creed.⁸⁰

Denne passasjen er først og fremst et eksempel på hvordan Hume bruker metaforer til å pynte opp teksten. At "jo høyere man kommer" ("*The farther we mount up*", høyere her gir assosiasjoner til en ekspedisjon opp et fjell), desto mer finner vi at menneskeheten har dramatisk falt ned i polyteisme. At [opp er bra] er en av de grunnleggende konseptuelle metaforene som Kövecses identifiserte som nært universelle hos mennesker⁸¹ og det er en assosiasjon som vil komme helt automatisk til de fleste og være nært umerkelig i en tekst. Andre eksempler på dette i NHR, i en annen sammenheng, er: "...to sink the human mind into the lowest submission and abasement..."⁸² og "The mind rises gradually, from inferior to superior..."⁸³ Denne metaforen er da igjen relevant for hvordan Hume snakker om tid, som det siste eksempelet viser til.

Et uttrykk som Hume tar i bruk et par ganger er "*the natural progress of human thought*"⁸⁴, med andre ord, at utvikling etter et spesielt mønster er en gitt del av menneske/kulturer, en

⁷⁹ Kövecses, "Metaphor, a practical introduction" s. 33-34

⁸⁰ NHR 1.2

⁸¹ Kövecses, "Where metaphors come from" s. 3-6

⁸² NHR 10.2

⁸³ NHR 1.5

⁸⁴ For eksempel: "*It seems certain, that, according to the natural progress of human thought....*" (NHR 1.5)

utvikling "oppover" eller "fremover", det vil si, en positiv progresjon med tid. Dette er naturlig slik veksten av planter er naturlig, slik et barn på naturlig vis vokser seg større og blir mer modent, slik man i løpet av sitt liv kan akkumulere en større mengde kunnskap og erfaring. Denne prosessen kan overføres til slike mer abstrakte størrelsen som en kultur, et samfunn, eller til og med menneskeheten som helhet.

Et argument som Hume kommer med tidlig i NHR er at polyteisme kan antas å være den eldste religionen til menneskeheten. Han kommer med flere argumenter for dette, inkludert et argument basert på bruk av metafor.

We may as reasonably imagine, that men inhabited palaces before huts and cottages, or studied geometry before agriculture; as assert that the Deity appeared to them a pure spirit, omniscient, omnipotent, and omnipresent, before he was apprehended to be a powerful, though limited being, with human passions and appetites, limbs and organs.⁸⁵

Her er det en eksplisitte metaforen Hume tar i bruk for denne ideen om historisk utvikling som han argumenterer for at [religion er en bygning], som er en mer spesifikk variant av den primære metaforen [abstrakte ideer og tanker er fysiske konstruksjoner].

En metafor som er mer sentral til Humes argumenter er en som er mindre åpenbar i hvordan den blir brukt siden den er en så naturlig del av språket.

At [tid er bevegelse fremover] er en metaforikken er stede fra starten av i NHR som en viktig del av Hume sin argumentasjon, "*It appears to me, that, if we consider the improvement of human society, from rude beginnings to a state of greater perfection, polytheism or idolatry was, and necessarily must have been, the first and most ancient religion of mankind.*"⁸⁶ At det er mest logiske er å anta at de tidligste mennesker var de mest primitive og naturnære, og at menneskeheten og dens samfunn og institusjoner, som religion, ble med tid ble mer og mer avansert, og at derfor, siden polyteisme er en mer primitiv religion enn monoteisme, må den ha vært menneskehetens første religion. Vekten blir lagt på den første delen av argumentet, at samfunn utvikler seg over tid fra primitivt til avansert.

Det er spesifikt at dette er en positive progresjon som er viktig her, at tid ikke bare er bevegelse men bevegelse framover, bevegelse som bringer en nærmere et mål, noe i seg selv positivt, fordi [framover er bra] er en like grunnleggende konseptuell metafor som [opp er bra].

⁸⁵ NHR 1.5

⁸⁶ NHR 1.1

Hume skriver at:

Shall we assert, that, in more ancient times, before the knowledge of letters, or the discovery of any art or science, men entertained the principles of pure theism? That is, while they were ignorant and barbarous, they discovered truth: But fell into error, as soon as they acquired learning and politeness.⁸⁷

Å gå over til polyteisme vil si å "falle ned" i feilaktige, og dette gir ikke mening å skje som resultat av å ha oppnådd mer avansert kultur, mer kunnskap, fordi dette er ting som løfter sinnet oppover, og det er denne implisitte forståelsen at alle disse metaforiske bevegelsene oppover er parallelle på et vis, de går alle i retning av det samme stedet, et sted der sinnet er mer avansert og sofistikert på alle måter det kan være, enten det er kultur, vitenskap, religion eller annet. Det gitte sitatet der Hume hevder at å forestille seg at primitive mennesker kunne ha hatt en avansert ide om gud(monoteisme) gir like lite mening som å forestille seg de bygde palasser før de bygde enkle hytter- eller at de hadde kunnskap om geometri før de praktiserte jordbruk er et basert på denne ideen. At det er fast utviklingsløp, fra enkel og primitiv til avansert og sivilisert, og disse utviklingsløpene på forskjellige områder, kultur, religion, teknologi, forskjellige typer kunnskap, er alle del av det samme utviklingsløpet, den samme bevegelsen oppover. Hume skrver om hvorfor polyteisme oppstår at:

Adam, rising at once, in paradise, and in the full perfection of his faculties, would naturally, as represented by Milton, be astonished at the glorious appearances of nature, the heavens, the air, the earth, his own organs and members; and would be led to ask, whence this wonderful scene arose. But a barbarous, necessitous animal (such as a man is on the first origin of society), pressed by such numerous wants and passions, has no leisure to admire the regular face of nature, or make enquiries concerning the cause of those objects, to which from his infancy he has been gradually accustomed.⁸⁸

Hume legger her ut eksplisitt det premisset at det tidligste stadiet til menneskeheten var et primitivt og naturnært et, og at dette er å forstå som spesifikt en historisk tilstand og ikke et tankeeksperiment slik ideen om naturtilstanden ble brukt av Hobbs og andre som fremmet kontrakt teorien om samfunnet. Dette er startpunktet for menneskeheten, og det er med dette startpunktet nødvendigvis en historie om fremskritt og utvikling, hvordan man gikk fra en slik dyrisk og naturnær primitive tilværelse og til avansert sivilisasjon. Denne ideen om tid som fremskritt blir noe komplisert senere i NHR da Hume begynner å diskutere monoteisme i hans egen samtid, og overgangen fra polyteisme til monoteisme.

Å forestille seg en bevegelse oppover som nødvendigvis kontinuerlig i den retningen hvis ikke noe påvirker den til å endre seg gir en viss automatisk mening i tankene, spesielt hvis man da forestiller seg tiden som konstant pågående, en konstant fremmarsj. Alternativt, at det

⁸⁷ NHR 1.3

⁸⁸ NHR 1.6

fortsetter fremover til det når et eller annet form for mål eller destinasjon, her et teoretisk fremtidig utopi der perfekt kunnskap og rasjonalitet er oppnådd, som er enten det eventuelle målet for historien eller idealet som man konstant strekker seg mot og kommer stadig nærmere. Dette er ikke den eneste metaforiske modellen som er mulig for endring over tid derimot. Man kan se på et menneskets livsløp- eller livsløpet til et dyr, eller en plante. At en organisme vokser fra liten til stor (et frør gror til en blomst, trær blir større og høyere konstant med tid, et foster utvikler seg til et spebarn som så blir større og større, mer i stand til å gjøre ting, mer kunnskapsrik, "moden", til det når voksenalder), men som så når et punkt der det slutter å vokse eller i alle fall senker farten på vekst betydelig, og at etter en voksenalder begynner organismen å svinne hen, alderdom setter inn og for mennesker så vel som dyr (ikke planter, nødvendigvis, trær kan stå lange å legge til en etter en ny årring...) er dette en nedgang, et forfall fra høydepunktet som er den voksenalderen, da kroppen blir mer skrøpelig og sinnet begynner å svinne i kapasitet, og denne prosessen til slutt ender med død. Her ligger da en sentral forskjell mellom historien som et livsløp og historien som stadier- at et livsløp har i seg implikasjonene om alderdom, om forfall etter et storhetspunkt, hvilket var den passende modellen for det dominerende synet på historien i Europa for en lang tid, på spesielt Romerrikets historie om en om å nå et høydepunkt og deretter begynne å forfalle.

Det er da to sentrale trekk ved måten Hume snakker om historiens gang på, og disse er til en viss grad i konflikt- at på den ene hånd er det ideen om fremskritt og tidens gang som positiv progresjon, at menneskeheten må naturlig bli mer avansert og sivilisert med tid, og være mer barbarisk desto lengere tilbake man går. For eksempel skriver han: "... *polytheism, the primitive religion of uninstructed mankind.*"⁸⁹ og senere at "...*to these doctrines we are so accustomed, that we never wonder at them: Though in a future age, it will probably become difficult to persuade some nations, that any human, two-legged creature could ever embrace such principles.*"⁹⁰ At det er sannsynlig at man i fremtiden vil ha blitt mer avansert, mer opplyst, så for folk i den tiden vil det være vanskelig å forstå hvordan folk noen gang kunne ta seriøst slike tåpelige religiøse ideer som Hume har satirisk beskrevet flere eksempler av før dette.

I konflikt med synet på historie som en rekke utviklingstrinn, en stadig fremmarsj til nye høyder, er det hvordan det er et gjennomgående kynisk syn på mennesker i NHR, en statisk ide om menneskenatur som noe konstant og uendret. Ikke nødvendigvis i den forstand at

⁸⁹ NHR 2.1

⁹⁰ NHR 12.5

Hume så på mennesker til alle tider som fundamentalt like, men heller at det er de samme drivkreftene innad i oss nå som før, at selv om vi forestiller oss å være mer avanserte enn omgivelsene våre, at samfunnet og de forskjellige delene av det, som religion er nå langt mer avansert og sivilisert, så er utviklingen disse har gjennomgått kun et resultat av tidens gang, ikke at mennesker har blitt annerledes.

Hume har et høyst negativt syn på allmenne folks og deres forståelsesevne, og det er et sentralt poeng når han diskuterer overgangen fra polyteisme til monoteisme at dette ikke var forårsaket at folk innså hvor mye mer rasjonelt monoteisme var, og at de aller fleste i hans samtid, hvis spurt om hvorfor det bare er en gud, ville gi høyst feilaktige argumenter for dette.⁹¹ Videre, disse samme drivkreftene i mennesker som gjør det naturlig at polyteisme gir vei for monoteisme gjør også at med tid faller monoteismen tilbake i polyteisme.

But the same anxious concern for happiness, which begets the idea of these invisible, intelligent powers, allows not mankind to remain long in the first simple conception of them; as powerful, but limited beings; masters of human fate, but slaves to destiny and the course of nature. Men's exaggerated praises and compliments still swell their idea upon them; **and elevating their deities to the utmost bounds of perfection**, at last beget the attributes of unity and infinity, simplicity and spirituality. Such refined ideas, being somewhat disproportioned to vulgar comprehension, remain not long in their original purity; but require to be supported by the notion of inferior mediators or subordinate agents, which interpose between mankind and their supreme deity. These demi-gods or middle beings, partaking more of human nature, and being more familiar to us, become the chief objects of devotion, and gradually recal that idolatry, which had been formerly banished by the ardent prayers and panegyrics of timorous and indigent mortals. But as **these idolatrous religions fall every day into grosser and more vulgar conceptions**, they at last destroy themselves, and, by the vile representations, which they form of their deities, make the tide turn again towards theism. [...] **The feeble apprehensions of men cannot be satisfied with conceiving their deity as a pure spirit and perfect intelligence; and yet their natural terrors keep them from imputing to him the least shadow of limitation and imperfection. They fluctuate between these opposite sentiments. The same infirmity still drags them downwards, from an omnipotent and spiritual deity, to a limited and corporeal one, and from a corporeal and limited deity to a statue or visible representation. The same endeavour at elevation still pushes them upwards, from the statue or material image to the invisible power; and from the invisible power to an infinitely perfect deity, the creator and sovereign of the universe.**⁹² (Egen utheving)

Den abstrakte religionen er da en ting som kan svinge fram og tilbake mellom de to motpolene monoteisme og polyteisme. Det er igjen et abstrakt utviklingsløp som beskrives her, ikke en konkret religion med dens konkrete historie av endring over tid, men en abstraksjon av religion og en hypotetisk skisse over hvordan den går fra en abstrakt tilstand til en annen, en *conjunctural history*. Det er også en prosess som tar sted over historisk tid, som strekker seg langt utover enkeltmenneskers livsløp og som så derfor ikke forårsakes av noen bevisst intensjon hos personer, men isteden springer ut av generelle menneskelige drifter, fra menneskers natur.

⁹¹ NHR 7.1 gir en oppsummering av dette.

⁹² NHR 8.2

Overgangen fra polyteisme til monoteisme er ikke noe som krediteres til at spesielle personer satte ut bevisst for å lage et bedre samfunn (eller et verre samfunn, lettere for dem å kontrollere). Religion er menneskeskapt og har en historie, men det er ikke en historie om menneskelige aktører og deres handlinger. Det er historien selv som på et vis får hovedrollen, det er tidens gang som skaper endring, forårsaker at religion utvikler seg fra et stadiet til et annet, som konsekvens av de motstridene prinsippene innad i mennesker. Hvilket da går over i det siste temaet i NHR som jeg skal forsøke å analysere utfra en metaforteori lense, nemlig menneskets natur.

Menneskets natur; Hvordan Hume bruker metaforisk språk om folks tenkning/bevissthet, tro og følelser

Det er i NHR stadige referanser til menneskenatur og menneskers tilbøyeligheter, noe som ikke er uniformt på det individuelle nivå, da individuelle personer kan ha sine partikulære tendenser og impulser, men er konstant nok til at en kan generalisere om dem og med fornuft resonere seg fram til hvordan de kan ha gitt uttrykk for seg hos grupper mennesker fjerne og fremmede på grunn av historisk og geografisk avstander. Et eksempel på dette er denne passasjen her der Hume legger fram et av hovedpoengene til NHR:

But it is chiefly our present business to consider the gross polytheism of the vulgar, and to trace all its various appearances, in the principles of human nature, whence they are derived.⁹³

Det er også dette sitatet fra introduksjonen I verket der Hume mer eksplisitt snakker om hva han mener forårsaker menneskers religiøse tilbøyeligheter:

It would appear, therefore, that this preconception springs not from an original instinct or primary impression of nature, such as gives rise to self-love, affection between the sexes, love of progeny, gratitude, resentment; since every instinct of this kind has been found absolutely universal in all nations and ages, and has always a precise determinate object, which it inflexibly pursues. The first religious principles must be secondary; such as may easily be perverted by various accidents and causes, and whose operation too, in some cases, may, by an extraordinary concurrence of circumstances, be altogether prevented. What those principles are, which give rise to the original belief, and what those accidents and causes are, which direct its operation, is the subject of our present enquiry.⁹⁴

Hume kommer her med hva han mener er de primære drivkreftene eller instinktene til mennesker, for å argumentere at religion ikke er en av disse men heller en tilbøyelighet som oppstår utfra disse, et sekundært instinkt, og et som derfor til større grad er påvirket og formet av omstendigheter. Dette er også et sitat der Hume snakker om universelle menneskelige

⁹³ NHR 5.1

⁹⁴ NHR 0.1

instinkter, men betydningsfullt så er det spesifikt instinkter han snakker om her, ikke en universell menneske natur. Disse instinktene er viktige bestanddeler av hva Hume henviser til når han snakker om menneskers natur, men det er mer komplisert enn den forståelsen av begrepet tilstede i den typiske kritikken av Hume sin historieskrivning.

En ide som Blumenberg bringer opp i «*Tenkning og Metafor*» er at Newtons teorier om gravitasjonskraft og planetenes baner ble en stor inspirasjon for en spesifikk form for mekanisk bakgrunnsmetafor- at ideen om naturfenomener som planetenes bane var et resultat av interaksjoner mellom forskjellige krefter og motkrefter som avbalanserte hverandre på et vis som resulterte i faste, beskrivelige og så derfor forutsigbare bevegelser.⁹⁵ Blumenberg bringer opp Montesquieu som et eksempel på noen som lot seg inspirere av dette, og at man kan se denne newtonske mekaniske bakgrunns metaforikken i hans ide om maktfordelingsprinsippet og hvordan dette har oppstått som følge av historiske utviklinger- et annet godt eksempel på denne ideen kunne vært David Hume.

Jeg gikk inn på tidligere hvordan Hume har flere tilfeller av [universet er en maskin] metaforen i NHR. Denne metaforen kan også forstås som veldig relevant for Humes modell av menneskesinnet, og hvordan han ser på religion i relasjon til dette. Det er en gjennomgående metaforikk i hvordan Hume snakker om religion (og også moral, overtro, følelser og generelt sinnstilstander og mentale fenomener), at disse er gjort til aktive krefter som påvirker eller former mennesket. Noe som dytter på en person utenfra, drar i dem og får dem til å handle eller. To eksempler på dette er, "... *his claim of merit appears still to rise upon him*"⁹⁶ og "*The unknown causes, which continually employ their thought...*".⁹⁷

Dette er i tråd med ideen at Humes hadde et prosjekt om å skape en newtons modell av menneske, å ta ideen om et solsystem fylt med objekter påvirket av forskjellige krefter og motkrefter som gir utslag i spesifikke, forutsigbare bevegelser, og appellere dette til menneskesinnet, og mens den underliggende ideen er tydelig en som er bevisst inspirert av Newtons modell så er de spesifikke beskrivelsene av dette gjennom teksten; språket brukt om følelser og overbevisning, de konkrete ordvalgene i forskjellige passasjer- ikke nødvendigvis språk som med første blick er slående metaforisk, men er likevel fullt ut i tråd men denne spesifikke bakgrunns metaforikken, og denne partikulære modellen av hvordan menneskesinnet fungerer.

⁹⁵ Blumenberg, *Tenkning og Metafor* s. 219

⁹⁶ NHR 14.6

⁹⁷ NHR 3.2

Et godt eksempel på nettopp dette overordnede synet på menneskesinnet i NHR er denne passasjen:

Here therefore is a kind of contradiction between the different principles of human nature, which enter into religion. Our natural terrors present the notion of a devilish and malicious deity: Our propensity to adulation leads us to acknowledge an excellent and divine. And the influence of these opposite principles are various, according to the different situation of the human understanding.⁹⁸

At det er to motstridene krefter som påvirker menneske, to prinsipper innad i menneskets natur, og disses relative styrke ovenfor værandre og hvordan de da gir utslag varierer fra person til person.

Mer spesifikke eksempler på denne modellen for menneskesinnet er hvordan følelser som oftest blir beskrevet som noe som blir forårsaket eller påført mennesket, som av noe utenfor dem selv, en kraft som driver og drar dem i en eller annen retning- men også noe som igjen er iboende menneske, som utkommer av menneskets natur. Følgende er en rekke eksempler på dette fra NHR: *"...that this preconception springs not from an original instinct or primary impression of nature, such as gives rise to self-love, affection between the sexes, love of progeny, gratitude..."*⁹⁹, *"...where men are affected with strong sentiments of veneration or gratitude..."*¹⁰⁰, *"Madness, fury, rage, and an inflamed imagination, though they sink men nearest to the level of beasts..."*¹⁰¹ *"....they are guided to that notion [...] but by the adulation and fears of the most vulgar superstition."*¹⁰², og *"for men`s attention to be carried beyond..."*. I det siste eksempelet her er det snakk om hvordan oppmerksomheten trekkes i en retning eller en annen, her blir den tatt opp og dratt av sted av noe utenfor, den går ikke naturlig eller automatisk i retning av høyere rasjonell spekulasjon, spesielt ikke for allmenne folk, "de vulgære", som er *"pressed by so many wants and passions..."*, lidenskaper og nødvendigheter er ting som dytter seg inn på bevisstheten, trenger seg inn på den, og er med på å skyve den eller dra den i en retning eller annen. De vulgære har også det mot seg at de har for *"narrow capacities"* for å forstå helheten og sammenhengen til universet, deres bevissthet har ikke nok rom for å få plass til en så stor ide hvilket er en annen konseptuell metafor igjen, at bevisstheten er et fysisk rom med viss kapasitet, at ideer er noe med fysisk størrelse og tar opp rom.

⁹⁸ NHR 13.3

⁹⁹ NHR 0.1

¹⁰⁰ NHR 5.6

¹⁰¹ NHR 6.3

¹⁰² NHR 6.5

Det er som oftest kraftfulle, aktive ord som blir brukt på å beskrive følelser og andre krefter som påvirker mennesker og forårsaker dem til å ta forskjellige handlinger. Det er ikke bare at ulykke inspirerer eller forsaker sterkere religiøsitet i folk, han beskriver det som at man kaster seg selv på knærne, at tankene synker ned i frykt¹⁰³. Dette ordvalget implisitt gjør religiøsiteten til mennesker til noe utenfor dem selv, det er noe de drives inn, hvilket ikke gir mening nødvendigvis å si om noe som er en del eventuelt en person fra starten av, selv om det da også er en del av Hume sin argumentasjon. Metaforisk språk trenger ikke nødvendigvis å være fullstendig sammenhengene, en til en analogt til hva man diskuterer. Likevel så er det vært å se på hvilken rolle det metaforiske språket spiller i argumenter som dette, da hvis man følger Kosevec sine argumenter¹⁰⁴ så er metaforisk språk en stor del, kanskje en essensielt del, av hvordan vi forstår abstrakte ideer. "Menneskets natur", og også "selvet", "religiøsitet" og "mennesker" er til en grad alle abstrakte begreper her som blir mer eller mindre eksplisitt gjort mer håndgripelig og substansielt av det metaforiske språket som blir brukt om dem. Moral er også noe som blir beskrevet både som et innad instinkt hos menneske og som noe pålagt det, at å være en god person er å ha så sterkt instinkt for moral at det legger både på dine handlinger og ikke lar deg gjøre noe mot den. For eksempel så er det denne passasjen:

The duties, which a man performs as a friend or parent, seem merely owing to his benefactor or children; nor can he be wanting to these duties, without breaking through all the ties of nature and morality. A strong inclination may prompt him to the performance: A sentiment of order and moral obligation joins its force to these natural ties: And the whole man, if truly virtuous, is drawn to his duty, without any effort or endeavour. Even with regard to the virtues, which are more austere, and more founded on reflection, such as public spirit, filial duty, temperance, or integrity; the moral obligation, in our apprehension, removes all pretension to religious merit; and the virtuous conduct is deemed no more than what we owe to society and to ourselves.¹⁰⁵

Her beskriver Hume hvordan personer blir motivert til moralsk atferd, at man hvis man har en god karakter så er man dratt i retning av sin plikt, moral er et bånd på handlinger, det utøver en kraftig innflytelse sammen med de naturlige familie og vennskaps forbindelsene mellom personer og slik forhindrer en fra å handle i motsetning til den. Sympati og sosiabilitet er en del av de prinsippene som er iboende menneskets natur, hvilket er hvorfor Hume snakker om et allment og naturlig instinkt for hva god moral er hos mennesker. At "*All virtue, when men are reconciled to it by ever so little practice, is agreeable: All superstition is for ever odious and burthensome.*"¹⁰⁶, og at "...*there is no man so stupid, as that, judging by his natural*

¹⁰³ "...that men are much oftener thrown on their knees by the melancholy than by the agreeable passions..." (NHR 3.4)

¹⁰⁴ At metaforer er en essensiell del av hvordan vi forstår og til en grad skaper abstrakte ideer og generelt formidler mening, jeg gikk nøyere inn på dette tidligere i kapittel 1.

¹⁰⁵ NHR 14.6

¹⁰⁶ NHR 14.5

*reason, he would not esteem virtue and honesty the most valuable qualities, which any person could possess."*¹⁰⁷

Moral er knyttet til fornuft, det dreier seg om å ha forståelse nok til å se hva som er bra og dårlig oppførsel, det vil si, hvilken oppførsel som er best for en selv fordi det er det som skaper et godt samfunn å leve i. Moral for Hume er fundamentalt pragmatisk, det handler om hva som i praktisk tilrettelegger best (og har tilrettelagt opp gjennom historien) for at mennesker skal kunne komme sammen og omgås på en produktiv og tilfredsstillende måte. Hva som er best for samfunnet som helhet kort sagt, og Hume sier dette eksplisitt i NHR, at: *"Nothing can preserve untainted the genuine principles of morals in our judgment of human conduct, but the absolute necessity of these principles to the existence of society."*¹⁰⁸

Fornuft og moral er derimot ikke de eneste prinsippene innad i menneskets natur, de eneste kreftene som utøver innflytelse på mennesket. Hume har som sagt flere passasjer som enten argumenterer for eller som tar for gitt hvor irrasjonelle mennesker ofte er. For eksempel skriver han at:

...in order to carry men's attention beyond the present course of things, or lead them into any inference concerning invisible intelligent power, they must be actuated by some passion, which prompts their thought and reflection; some motive, which urges their first enquiry. But what passion shall we here have recourse to, for explaining an effect of such mighty consequence? Not speculative curiosity surely, or the pure love of truth. That motive is too refined for such gross apprehensions; and would lead men into enquiries concerning the frame of nature, a subject too large and comprehensive for their narrow capacities. No passions, therefore, can be supposed to work upon such barbarians, but the ordinary affections of human life; the anxious concern for happiness, the dread of future misery, the terror of death, the thirst of revenge, the appetite for food and other necessaries. Agitated by hopes and fears of this nature, especially the latter, men scrutinize, with a trembling curiosity, the course of future causes, and examine the various and contrary events of human life. (NHR 2.5)

Det er også flere referanser til irrasjonell overtro og praktiser både når det kommer til hedensk religion og monoteistisk, mange spesielt i kapittel 4 og 13.

Religion og hvordan den er både skapt av mennesker men også påvirker dem er et av de sentrale temaene i NHR. Hume skriver eksplisitt hvordan å finne koblingen mellom religion og menneskers natur er formålet med denne teksten.¹⁰⁹ Religion også er noe som utkommer av menneske og også blir pålagt det. Det er ikke et primært prinsipp av menneskets natur men et sekundært¹¹⁰, det er et resultat av dynamikken som utkommer av menneskers mer primære

¹⁰⁷ NHR 14.4

¹⁰⁸ NHR 13.7

¹⁰⁹ *"But it is chiefly our present business to consider the gross polytheism of the vulgar, and to trace all its various appearances, in the principles of human nature, whence they are derived."* (NHR 5.1)

¹¹⁰ *"...this preconception springs not from an original instinct or primary impression of nature [...] The first religious principles must be secondary; [...] What those principles are, which give rise to the original belief, and what those accidents and causes are, which direct its operation, is the subject of our present enquiry."* (NHR 0.1)

instinkter, og hvordan da religion manifesterer i samfunnet er noe som får en historisk dimensjon, det er noe som går utover enkeltmenneske og er heller en effekt av og en påvirkning på samfunnet, hvilket er det abstraksjonsnivået der Hume er mest interessert i å snakke om menneskers natur.

Avslutning

Humes *The Natural History of Religion* er en tekst som søker å svare på spørsmål om hvordan religion kommer til å oppstå blant menneske, og hvordan religion utvikler seg med tidens gang. Det er da like mye om ikke mer en grunnleggende historisk tekst enn det er en teologisk en, selv om den historiske dimensjonen i NHR virker å ha blitt til en stor grad oversett. Jeg vil også si jeg har oppnådd det prosjektet jeg la frem i innledningen om å analysere NHR med utgangspunkt i metafor-teori, selv om det er vanskelig å si om jeg kom til noen endelig konklusjon eller ny innsikt i denne teksten og Hume sin filosofi generelt. Det er et såpass massivt akademisk subjekt med en lang historie og jeg kunne bare som del av arbeide med denne skaffe meg et veldig røft overblikk over den relevante litteraturen. Det som kan sies som en samlet konklusjon er at metafor-teori har vist seg å kunne være et godt verktøy for å nærmere analysere de mer dypgående meningsstrukturene i en tekst, og at i NHR spesifikt kan det gi et nytt perspektiv på hva det er som gjør elementene i *conjectural history* så langvarige og treffende. Oppdelingen av historien i progressive stadier, ideen om forskjellige nivåer av samfunn fra primitivt barbari til avansert sivilisasjon, sivilisasjoner og kulturer forestilt som levende vesener som blir født og elders og dør. Disse er alle ideer som er høyst tilstede i historiefaget fortsatt, i populærhistorie spesielt men også i språket brukt innen akademisk historien, selv om man har beveget seg vekk fra de eksplisitte intellektuelle premissene bak disse ideene. Det er i bunn og grunn umulig å komme vekk fra en eller annen form for metaforikk når man skal forsøke å kommunisere komplekse ideer og sette sammen et narrativ fra den informasjonen man har, de sentrale aktivitetene i historiefaget. Hvis vi da ikke kan unngå metaforer, og hvis det er som jeg har argumentert i denne oppgaven slik at metaforer ikke kun er ornamentale, men har en reell påvirkning på hvordan våre meninger og ideer formes- da er det i så fall verdt å studere disse metaforene som vi bruker med omhu, og å prøve å gjøre oss selv mer bevisste på vår bruk av disse og hvilken funksjon de tjener.

Litteraturliste

- Allan, David. "Identity and innovation: Historiography in the Scottish enlightenment" i *A Companion to Enlightenment Historiography* redigert av Sophie Bourgault and Robert Sparling. (Leiden: Brill, 2013) s. 307-341
- Blumenberg, Hans. *Tenkning og metafor* (originalt: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*). Oversatt av Elvind Lilleskjæret og Tor Ivar Østmoe. (Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, 2002)
- Bourgault, Sophie. Sparling, Robert. "Introduction", I *A Companion to Enlightenment Historiography* redigert av Sophie Bourgault and Robert Sparling. (Leiden: Brill, 2013)
- Collingwood, R. G. *The Idea of History: with Lectures 1926-1928*. (Oxford: Oxford University Press, 1994) Lenke: <https://hdl-handle-net.ezproxy.uio.no/2027/heb.05489>
- Edelstein, Dan. *The Enlightenment: A Genealogy*. (Chicago: University of Chicago Press, 2010)
- Engh, Line Cecilie. «Om å tenke med kvinner i middelalderen: kjønnsperspektiver og kognitive perspektiver i idéhistorisk forskning». I *Grep om fortiden: perspektiver og metoder i idéhistorie*. (2017) s. 119-136
- Falkenstein, Lorne. «Hume's Project in 'The Natural History of Religion'». *Religious Studies*, Vol. 39, Nr. 1 (2003), side. 1-21
- Grigoriev, Serge. "Hume and the Historicity of Human Nature". I *Journal of the philosophy of history* nr.9 (2015) s. 118–139
- Harris, James A. "Hume's Life and Works". I *The Oxford Handbook of Hume* redigert av Paul Russell. (Oxford: Oxford University Press, 2016) s. 1-16
- Hopfl, H.M. «From Savage to Scotsman: Conjectural History in the Scottish Enlightenment» *Journal of British Studies* (Vår, 1978), utgitt av Cambridge University Press. s.19-40
- Jost, Jacob Sider. "David Hume, History Painter." *ELH* 81, no. 1 (2014). s. 143-165.
- Kail, P. J. E. «Understanding Hume's Natural History of Religion» *The Philosophical Quarterly* Vol. 57, Nr. 227 (2007), side 190-211
- Kelley, Donald. R. *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. (Yale: Yale University Press, 1999)

- Koveces, Zoltán. *Where metaphors come from, reconsidering context in Metaphor*. (New York: Oxford University Press, 2002)
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor: A practical introduction*. (New York: Oxford University Press, 2002)
- Kow, Simon. "Politics and Culture in Hume's History of England". I *A Companion to Enlightenment Historiography* redigert av Sophie Bourgault and Robert Sparling. (Leiden: Brill, 2013) s. 61-99
- O'Brien, Karen. *Narratives of Enlightenment: Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)
- Palmeri, Frank. "Conjectural History and the origins of Sociology". *Studies in Eighteenth-Century Culture*, Volume 37, 2008, s. 1-21
- Robertson, John. *The Enlightenment: A very Short Introduction*. (Oxford: Oxford University Press, 2015)
- Russell, Paul og Anders Kraal, "Hume on Religion". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Vinter 2021), Edward N. Zalta (redaktør) Lenke: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/hume-religion>
- Wertz, S. K. "Hume, History, and Human Nature". I *Journal of the History of Ideas* 36, No. 3 (Jul. – Sep., 1975), side. 481-496
- Yandell, Keith E. «Hume's Natural History of Religion». I *The Oxford Handbook of Hume*, redigert av Paul Russell, 647-659. (Oxford: Oxford University Press, 2016).

Av David Hume

- Online Library of Liberty: Letters of David Hume to William Strahan

Tekster hentet fra nettsiden Hume Texts Online, (<https://davidhume.org/>)

- *The Natural History of Religion* (NHR)
- *A Treatise of Human Nature* (THN)
- *An Enquiry Concerning Human Understanding* (EHU)
- *The History of England* (HoE)