

***De uitgelezen Hume.* Samengesteld en ingeleid door Patricia de Martelaere.
Vertaald door Joost van Brussel en Frans van Zetten. Onder hoofdredactie van
Ger Groot en Guido van Heeswijck. Lannoo/Boom**

Op zekere nacht nam de Schotse filosoof David Hume (1711-1776), in zijn woonplaats Edinburgh op weg naar huis, een kortere route langs een diepe poel. Hij gleed uit en viel in de drek. Hume, die buitengewoon gezet was, lukte het niet om er op eigen kracht weer uit te komen en riep om hulp. Een oude visvrouw hoorde het, maar toen zij de beruchte 'atheïst' Hume herkende, weigerde zij hem te helpen. Hume wees haar op haar christelijke plichten, zij op haar beurt eiste dat hij eerst enkele gebeden zou opzeggen, om zijn christelijke gezindheid te bewijzen. Waarop Hume deed wat er van hem gevraagd werd en de visvrouw hem uit de poel trok.

De anekdote (door het slachtoffer zelf in een brief verteld) is tekenend voor Hume, voor zijn zelfspot én voor zijn praktische zin. Want hoewel hij niet de atheïst was waarvoor men hem hield, een christen was hij evenmin. Toch zag hij er geen been in om de gevraagde gebeden op te zeggen. Elk fanatisme was hem vreemd, al zal ook enig aristocratisch *dédain* jegens de domme gelovigen hebben meegespeeld. 'Men toont voor de massa en haar bijgelovigheden te veel respect door jegens hen oprechtheid te betrachten', schreef hij ooit aan een vriend.

In de praktijk nam hij nauwelijks een blad voor de mond. Neem het essay *Of miracles*, waarin hij het christelijke 'bijgeloof' in het hart trof door het geloof in wonderen aan flarden te analyseren: niet door de mogelijkheid van wonderen bij voorbaat uit te sluiten, maar door de degelijkheid van de getuigenissen inzake alle tot nu toe geclaimde wonderen onderuit te halen, inclusief natuurlijk die van de Here Jezus, ook al wordt dat nergens met zoveel woorden gezegd.

Minder makkelijk is het om uit te maken wat Hume nu precies zelf geloofde - of niet geloofde.

In zijn *Natural history of religion* (1757) lijkt hij het deïsme te verdedigen, terwijl daarnaast de voordelen van het antieke polytheïsme breed worden uitgemeten. Zijn postuum gepubliceerde *Dialogues concerning natural religion* (waarin zowel een orthodoxe gelovige als een deïst en een scepticus aan het woord komen) eindigen daarentegen in een op het eerste gezicht zeer dubbelzinnige conclusie.

In *De uitgelezen Hume*, een nieuwe en welkome bloemlezing uit Hume's werk in Nederlandse vertaling, heeft samenstelster Patricia de Martelaere het essay over wonderen en een deel van de *Dialogues* opgenomen, zodat de lezer zelf een oordeel kan vormen. Dat is geen kwelling, want Hume behoort tot de filosofen die je ook voor je plezier leest. De Martelaere overdrijft als ze zijn stijl 'stroefheid' en 'taaiheid' verwijt; dat geldt hoogstens voor de meer technische passages in de *Treatise of human nature*, Hume's geniale eersteling uit 1739, die in feite al zijn hele filosofie bevat. Zijn teksten over de religie lijken bovendien bijzonder actueel, maar in hoeverre dát klopt is de vraag.

Dankzij de islam staat de godsdienst twee eeuwen na de Verlichting weer volop in de belangstelling, en in de gedaante van per internet bedreigingen in het rond slingerende moslimfundamentalisten heeft de godsdienst tegenwoordig weer even

fanatieke en onverdraagzame kampioenen gekregen als in de achttiende eeuw. Destijds werden hun christelijke soortgenoten alom onthaald op scabreuze, satirische en ook toen ongetwijfeld als 'provocerend' ervaren kritiek - alleen niet door David Hume, tenzij je zijn scherpzinnige essay over wonderen als zodanig zou willen aanmerken.

Hume was graag bereid de wandaden van de grote monotheïstische religies te erkennen, maar hij nam niet de moeite deze gedetailleerd - met Bijbel en Koran in de hand - te bestrijden. Zijn doelwit bestond eerder uit de moderne gelovigen, die de resultaten van de nieuwe natuurwetenschappen ter harte hadden genomen en hun godsbewijs ontleenden aan de verbluffende regelmaat en harmonie die Newton *cum suis* in het universum hadden aangetoond.

In de *Dialogues* laat Hume, bij monde van de scepticus Philo, haarfijn zien dat dit 'argument from design' op een misvatting berustte: het bestaande universum mocht dan te verenigen zijn met het idee van een almachtige en goedertieren God, diens bestaan werd er beslist niet door bewezen.

De scepticus trekt bij Hume dus aan het langste eind: zijn houding komt neer op een principieel agnosticisme, alle dubbelzinnigheid in de conclusie van de *Dialogues* (bij nader inzien een bijna letterlijke parafrase van het slot van Cicero's *De natura deorum*) ten spijt. Letten we op de rest van Hume's werk, dan blijkt zijn ontzenuwing van het 'argument from design' slechts een specifieke toepassing te zijn van de sceptische kritiek, die door hem op elke vorm van rationalistische metafysica werd losgelaten.

Terecht wordt Hume meestal geplaatst in de typisch Britse empiristische traditie van Locke en Berkeley. Tegen het continentale rationalisme van Descartes, Malebranche, Spinoza en Leibniz verdedigde hij dat alle kennis gebonden is aan de zintuiglijke perceptie. Hij ging zelfs met Berkeley mee, die alléén deze percepties voor waar aannam, alsof de buitenwereld niet echt bestond. Omdat die buitenwereld er uiteraard wél toe deed, zocht Berkeley een uitweg bij God, Hume bij de natuur en haar betrouwbaarheid. Ook al kunnen we niet met volstrekte zekerheid bewijzen dat de buitenwereld bestaat, we zouden wel stapelgek zijn als we het niet geloofden.

Geloof (*belief* - in deze bloemlezing vertaald met 'overtuiging', wat jammer is omdat daardoor de welhaast onbewuste werking ervan verloren gaat) kon zo een uitermate belangrijk begrip worden in Hume's denken. Bijna alles wat doorgaans aan de rede wordt toegeschreven, blijkt op geloof te berusten. Maar dat geloof heeft niet dezelfde zekerheidsgraad. De zekerheid die metafysici via de rede denken te bereiken is volgens Hume alleen in de wiskunde haalbaar; zodra het gaat om 'feiten' en het 'bestaan' van dingen, beslist de 'ervaring', en meer dan 'waarschijnlijkheid' zit er dan niet in.

Het centrale voorbeeld van Hume, zowel in de *Treatise* als in de latere, gedeeltelijke herschrijving van het eerste boek daarvan, de *Inquiry concerning human understanding* (1748), betreft de causaliteit, hét principe waarop alle feitelijke kennis berust, zeker in het nieuwe mechanistische wereldbeeld, waar alles van oorzaken en gevolgen aan elkaar hangt. Hume demonstreert een en ander aan de hand van twee biljartballen, de beroemdste van de hele filosofiegeschiedenis.

Stoten we de ene biljartbal tegen de andere, dan begint die andere biljartbal door toedoen van de stoot te bewegen - een even simpel als helder geval van causaliteit. Maar wat blijkt nu? Hoezeer we onze ogen ook uitkijken, die causaliteit zelf (als kracht of als essentie) krijgen we niet te zien. Dat we desondanks in zo'n causaliteit geloven, komt doordat we in identieke gevallen nog nooit iets anders hebben waargenomen. Het werkelijke fundament van de causaliteit berust dus op 'gewoonte', een gewoonte die een gevolg is van de ervaren regelmaat of herhaling van dezelfde verschijnselen. Vandaar dat God (als oorzaak) onmogelijk uit de harmonie van het universum (als gevolg) kan worden afgeleid, omdat het bij de Schepping om een eenmalige gebeurtenis gaat.

Hume's denken getuigt enerzijds van een extreem radicalisme dat korte metten maakt met de meest onmisbaar schijnende zekerheden (zelfs het eigen 'ik' moet er bij hem aan geloven!), anderzijds verwijderd het zich in de praktijk nauwelijks van de status quo. Ook al doet Hume hier en daar aan Nietzsche denken, het is niet zo dat hij uit was op zoiets als een *Umwertung aller Werte*. De conclusies die hij aan zijn scepsis verbond, waren eerder conservatief; niet voor niets stelde hij zijn vertrouwen in de gewoonte. Toch is de spanning tussen deze beide elementen hem niet ontgaan, getuige het - helaas niet in de bloemlezing opgenomen - schitterende slot van Boek I van de *Treatise of human nature*.

Overweldigd door de consequenties van zijn eigen denken, klaagt Hume over wanhoop en melancholie. Overal om hem heen dreigen tegenspraak, woede en laster, in zijn binnenste vindt hij niets dan twijfel en onzekerheid, en terwijl de rede het laat afweten verandert de scepsis onwillekeurig in vertwijfeling. Het enige wat hem redt, is de (menselijke) natuur, die simpelweg voor afleiding zorgt: 'Ik dineer, ik speel een potje backgammon, ik converseer en ben vrolijk met mijn vrienden; en als ik dan na drie of vier uur vermaak terugkeer naar deze speculaties, komen ze me zo koud en geforceerd en lachwekkend voor, dat ik het niet kan opbrengen om er nog verder mee door te gaan'.

Dat laatste is in het geval van Hume niet uitgekomen, het filosoferen zat nu eenmaal in de aard van het beestje. Maar belangrijker is: het was hem nooit te doen om kritiek om de kritiek, zoals zijn tegenstanders wel hebben beweerd. Zij verkeerden in de veronderstelling dat Hume alle causaliteit botweg ontkende. Maar daarvan was geen sprake, iets wat Kant (in het voorwoord bij zijn *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*) heel goed begreep: Hume's kritiek op de causaliteit gold niet de onmisbaarheid, maar slechts het fundament van dit principe en de mogelijkheid om het *a priori* toe te passen.

Aangezien dat fundament niet de rede bleek te zijn, maar de gewoonte, kreeg alle kennis opeens een heel andere status. Dáárdoor werd Kant naar eigen zeggen uit zijn 'dogmatische sluimer' gewekt en vond hij de weg naar zijn eigen 'kritische' filosofie. Hume's scepsis was dodelijk voor alle 'dogmatische' metafysica, die zich uit naam van de zuivere rede aan de zwaartekracht van de empirie ontstegen waande.

De grote paradox van Hume is dat hij de rede gebruikte om de rede te onttronen. En wel ten gunste van de wetenschap, waarvan hij blijkens de ondertitel van zijn *Treatise* de in de fysica beproefde 'experimentele methode' ook wilde

toepassen op 'moral subjects', zoals psychologie, ethiek en politiek. In dezelfde lijn ligt zijn latere belangstelling voor de geschiedenis (hij schreef een zesdelige *History of England*): deze gold als een empirische of in Hume's termen: 'experimentele' goudmijn voor de kennis van de menselijke natuur.

Met Hume begint de moderne zelfrelativering van de filosofie, die nog altijd doorwerkt in pragmatisme en analytische filosofie. Hume geldt er niet voor niets als een voorloper. Zelf putte hij uit antieke bronnen en liet hij zich inspireren door moderne sceptici als Montaigne en Bayle, en door de al eerder genoemde Britse empiristen. Maar een *totaal* scepticisme wees hij af als onleefbaar. Zijn gematigde sceptisis had slechts tot doel aan de menselijke eindigheid en vooral aan de beperkingen van het menselijke kennisvermogen recht te doen. Te gemakkelijk lieten filosofen (om over theologen nu maar te zwijgen) zich op sleeptouw nemen door hun overspannen verbeelding.

Dit wantrouwen jegens de verbeelding mag typerend heten voor de Verlichting. Aan de andere kant is Hume juist de Verlichtingsdenker die meer dan wie ook het kapitale belang van de verbeelding heeft onderstreept. De lege plek die de onttroonde rede in de psychische huishouding achterliet werd namelijk voor een belangrijk deel gevuld door de *imagination*, waarvan Hume nota bene het geheugen, de zintuigen en zelfs het verstand afhankelijk maakte.

In hetzelfde licht moeten we zijn herwaardering zien van het gevoel oftewel de passies. 'Reason is, and only ought to be the slave of the passions', luidt een van de meest spraakmakende zinnen uit de *Treatise*. Het klinkt uitdagend, misschien zelfs opwindend, maar wat Hume eigenlijk wil zeggen is niet veel meer dan dat onze bewegredenen niet van de rede, maar van onze emoties afhangen.

Ook voor de moraal heeft dat consequenties: tot daden, goede of slechte, worden we aangezet door onze gevoelens. Zij vormen het ware fundament van alle ethiek, en niet de rede, die Hume overigens omschreef als een vorm van 'instinct', als zodanig niet principieel verschillend van wat we bij andere dieren kunnen aantreffen.

Van de mens als *animal rationale* blijft op deze manier niet veel over. Vóór de achttiende eeuw was dat vaak een motief (denk aan de 'sublieme misantroop' Pascal) om de mens op zijn misère te wijzen. Maar zo is het niet bij Hume, wiens mensbeeld eerder optimistisch was. Je bevordert de deugdzaamheid meer door goed dan door kwaad te spreken over de menselijke natuur, lezen we in een van zijn prachtige *Essays*, waarvan er gelukkig een aantal in de bloemlezing zijn opgenomen.

Wellicht mede om deze reden was hij niet bereid in het eigenbelang de belangrijkste morele drijfveer te zien. Er bestond ook nog zoiets als *sympathy*, meende Hume, het vermogen om je in een ander te verplaatsen, dat steeds meer de bron zou worden van een menslievende morele instelling, die hij *humanity* noemde. Hume ontkende het egoïsme niet, hij was niet naïef, maar hij geloofde dat andere, meer sociale motieven uiteindelijk de doorslag gaven. Die motieven behoorden óók tot de menselijke natuur, met als gevolg dat deze natuur bij Hume een veel grotere complexiteit kreeg dan bij de meeste andere, op dit punt eenzijdiger Verlichtingsdenkers.

Gewoonlijk geldt de tegenstelling tussen rede en gevoel als hét criterium om

Verlichting en Romantiek van elkaar te onderscheiden. Maar als dat zo is, wat moeten we dan met David Hume? Met zijn kritiek van de rede en zijn nadruk op het belang van gevoel en verbeelding maakt hij bijna een romantische indruk; op grond van zijn afkeer van 'bijgeloof', zijn classicistische smaak, zijn vertrouwen in de wetenschap, en eigenlijk zijn hele houding en temperament behoort hij onmiskenbaar tot de Verlichting. Zelf noemt hij de mens ergens een 'vat vol tegenstrijdigheden', maar in dit geval valt er ook iets meer over te zeggen: met al zijn contradicties laat Hume, misschien nog beter dan Rousseau, zien hoe de Romantiek uit de Verlichting is voortgekomen.

Dat dit niet zonder misverstand en ironie ging, toont de wonderlijke reactie op Hume's denken van Kants vriend en stadsgenoot Johann Georg Hamann, waarop Isaiah Berlin ons (in *Against the current*) opmerkzaam maakt. Hamann, die veel invloed heeft gehad op de Duitse *Sturm und Drang* en Romantiek, vatte Hume's strikt neutrale notie van *belief* op als een stimulans voor het christelijke geloof. Omdat het bestaan van de buitenwereld niet rationeel te bewijzen viel, moesten we er wel in geloven, meende Hume. Maar waarom dan ook niet geloven in de Openbaring? Of zoals Hamann in een brief aan Kant schreef: Hume heeft geloof nodig om een ei te eten of een glas water te drinken - 'waarom verloochent hij zijn eigen principe, zodra het erom gaat dingen te beoordelen die hoger zijn dan eten en drinken?'

Hamann deed dat in elk geval niet, en beaamde zelfs de ironische passage in *Of miracles*, waar Hume het geloof in de christelijke waarheid zelf een 'voortdurend wonder' noemt. Weliswaar begreep Hamann heel goed dat Hume het zo niet bedoeld had, maar dat achtte hij van ondergeschikt belang, omdat God in het verleden wel vaker van heidense spreekbuizen gebruik had gemaakt om Zijn waarheid te verkondigen.

In haar op een enkele vergissing na (de *Dialogues* werden niet in 1761 gepubliceerd, maar pas na Hume's dood) competente inleiding gaat Patricia de Martelaere in op de vraag of Hume 'postmodern' mag worden genoemd. Even zinloos of anachronistisch is het om je af te vragen in hoeverre Hume een romanticus is geweest. Het cruciale punt lijkt me dat Hume op eminente wijze de zelfkritiek van de Verlichting belichaamt. Mede aan die zelfkritiek heeft de westerse cultuur sinds de achttiende eeuw haar unieke verdeelde karakter te danken, waaruit de Romantiek evengoed als het postmodernisme niet meer is weg te denken.

(NRC Handelsblad, 10-9-2004)