

Anna Kondratowicz-Krasińska
Poznań

Antypsychologiczna charakterystyka natury ludzkiej w filozofii moralności Davida Hume'a

Stwierdziłem, iż filozofia moralna [...] bardziej zależy od namysłu aniżeli doświadczenia. W ustanowieniu porządku cnoty i szczęścia wszyscy zasięgnęli rady własnej wyobraźni bez odwoływania się do natury ludzkiej, od której zależy każda moralna konkluzja. Przeto ludzką naturę postanowiłem uczynić głównym celem moich dociekań i źródeł, z którego wyprowadzę zarówno wszelką prawdę [...] jak i moralność.

*David Hume*¹

Pojęcie natury ludzkiej jest jednym z ważniejszych w tradycji filozofii moralności. Uznanie, że takowa istnieje wiąże się z przekonaniem o istnieniu pewnej niezbywalnej i niezmiennej cechy decydującej o tym, że człowiek jest właśnie człowiekiem. Odwołanie do natury ludzkiej czyniono albo wtedy, gdy potrzebne było uchwycenie cechy wyróżniającej człowieka spośród innych żywych organizmów (perspektywa przyjmowana m.in. przez antropologię filozoficzną), albo też, gdy próbowano wyjaśnić fenomen łączenia się jednostek ludzkich w organy państwowe.² Co prawda już Arystoteles, chcąc uchwycić swoistość istoty ludzkiej, nazwał ją *zoon politikon*, ale pojęcie natury ludzkiej szczególnie „modne” stało się

¹ *The Letters of David Hume*, cyt. za: M. Rutkowski 2001, s. 216.

² M. Król jest zdania, że na gruncie filozofii polityki odrzucenie pojęcia natury ludzkiej prowadzi do wielu problemów, w związku z tym konieczne jest jego przyjęcie, chociażby w osłabionej wersji (Oczkowska 2010, s. 55). Jestem świadoma, że przyjmując tę dychotomię czynię znaczne uproszczenie – odcinam się przykładowo od religijnych konotacji dotyczących natury ludzkiej, np. Karola Wojtyły.

w nowożytności – Hobbes, Locke, Spinoza, Smith czy Hume próbowali uchwycić, czym jest owa natura ludzka. Zestawienie jej poszczególnych opisów nie tworzy jednolitego obrazu. Jednak ta tradycja zasadniczo zaważyła na tym, że pojęcie to przeszło na stałe do języka liberalizmu i neoliberalizmu. Jak znaczące miejsce zajmuje w tym dyskursie, niech świadczy fakt, że w książce *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej* (2010) znajdują się aż trzy artykuły poświęcone liberalizmowi, odwołujące się m.in. do osoby Johna Rawlsa, żaden natomiast nie dotyczy bezpośrednio Davida Hume’a, autora *Traktatu o naturze ludzkiej*.

Z drugiej strony zauważalne są również tendencje skłaniające się ku odrzuceniu tego pojęcia – teoria ewolucji, negując to, że człowiek ma jakąś niezmienną naturę, zakwestionowała również myślenie o człowieku jako o wyróżniającej się istocie – dziś takie myślenie funkcjonuje w bioetyce naturalistycznej. Grzegorz Hołub w artykule „Czy bioetyka potrzebuje pojęcia natury ludzkiej?” zauważa również, że współczesny świat zaczyna postrzegać naturę ludzką jako czynnik ograniczający ludzką wolność i moralność (Hołub 2008, s. 142-146). Natura ludzka pozbawiona już odniesienia do moralności staje się wypadkową oddziaływania sił biologicznych i chemicznych, co w konsekwencji prowadzi do tego, że staje się przedmiotem nauk empirycznych, dla refleksji etycznej jako taka traci znaczenie. Jest to o krok za daleko od postulatu Arnolda Gehlena, który kończył jeden z artykułów, wyznaczając zadanie dla empirycznej filozofii. Miała ona, korzystając z wyników badań szczegółowych, przedstawić obraz człowieka, w którym będziemy mogli się rozpoznać (Gehlen 2001, s. 90).

Peter Vardy, przekonując, że z pojęcia natury ludzkiej nie można zrezygnować, podaje pięć argumentów.³ Po pierwsze – pomimo oczywistych różnic, które są zauważalne między poszczególnymi ludźmi, istnieje coś, co stanowi łącznik między tymi różnorodnościami, determinując to, że człowiek jest rozpoznawany jako człowiek. Jako drugi argument podaje, iż prawo międzynarodowe opiera się na pojęciu natury ludzkiej – odwołanie się do istnienia natury ludzkiej umożliwiło postawienie zarzutu zbrodni przeciwko ludzkości w procesach norymberskich. Trzeci argument opiera się na przekonaniu, że istnieją wrodzone prawa ludzkie, których żadna instytucja nie nadaje ani nie jest w stanie odebrać. Po czwarte – gdyby uznać, że natura ludzka jest zrelatywizowana do konkretnego momentu historycznego czy kulturowego, nie istniałyby niezależne prawa jednostki, a rozumienie takich terminów jak sprawiedliwość czy szacunek dla drugiego człowieka pociągałoby za sobą wiele sprzeczności. W piątym argumentcie Vardy odwołuje się do idei sprawiedliwej wojny – dokonuje się tu rozróżnienia na strony zaangażowane i niezaangażowane w konflikt. Te drugie, ponieważ nie ponoszą odpowiedzialności za konflikt, winny być chronione – mają bowiem prawa, wśród nich to, aby niesłusznie nie być pozbawionym życia. Jeżeli te argumenty są nieprzekonujące, Vardy

³ Skrótową rekonstrukcję tych argumentów czynię na podstawie artykułu G. Hołuba (Hołub 2008).

proponuje, by rozważyć konsekwencje odrzucenia pojęcia natury ludzkiej. Jego odrzucenie prowadzi do szeregu sytuacji, które automatycznie budzą sprzeciw – np. do uznania, iż wszystko jest efektem ludzkich konwencji, że ludzkie życie, skoro nie ma wartości samo w sobie, zyskuje sens wtórnie poprzez nadanie z zewnątrz, a także, że ludobójstwo jest jedynie przejawem konfliktu kulturowego.

Jak wynika z przedstawionych rozważań pojęcie natury ludzkiej ma istotne znaczenie, również praktyczne, którego oddziaływanie wykracza poza dysputy *stricte* filozoficzne. Do zadań filozofii należy jednak objaśnienie tego pojęcia, by możliwe było rozumiejące posługiwanie się nim bez wnikania w sprzeczności. Nie jest to łatwe zadanie, ponieważ natura ludzka postrzegana bywa rozmaicie. Znamienne jednak, że dominują opisy (i odczytania) prowadzone z perspektywy naturalistycznej – psychologiczno-przyrodnicze rozumienie natury ludzkiej bywa współcześnie dookreślane przez różnego rodzaju nauki „pochodzenia” biologicznego – nie tylko wspomnianą już bioetykę, ale genetykę, etiologię, socjobiologię czy neuronauki.

Psychologiczno-przyrodniczy paradygmat rzutuje również na odczytanie natury ludzkiej u Hume’a.⁴ Jednak lektura tekstów Hume’a dopuszcza i inną interpretację – w moim odczuciu właściwą. W swoim artykule podejmę próbę wykazania związku natury ludzkiej z kulturą. Spróbuję zatem wyjaśnić jak Hume używa słowa natura, aby wykazać co ma na myśli, posługując się wyrażeniem ‘natura ludzka’. Następnie przejdę do omówienia związku natury ludzkiej i moralności, co umożliwi mi wprowadzenie pojęcia kultury, a poprzez to – różne od dominującego rozumienie Hume’owskiej natury ludzkiej. Będzie to możliwe dzięki zastosowaniu antypsychologicznej perspektywy, na wzór Husserlowskiej krytyki psychologicznej interpretacji logiki.

Antypsychologiczną interpretację będę starała się konstruować na podstawie *Traktatu o naturze ludzkiej*, *Badań dotyczących zasad moralności* oraz *Badań rozumu ludzkiego*. Celem moim jest próba spojrzenia na filozofię moralności Hume’a z perspektywy współczesnej humanistyki.

1.

Anatom nigdy nie powinien iść w zawody z malarzem; krąjąc dokładnie i przedstawiając drobne części ciała ludzkiego; nie powinien też rościć sobie pretensji, że swym rysunkom da pełen wdzięku i pociągający kształt i wyraz. [...] Niemniej anatom może doskonale dawać rady malarzowi; i nawet nie podobna celować w malarstwie bez pomocy anatoma. [...] W ten sam sposób najbardziej abstrakcyjne spekulacje dotyczące natury ludzkiej, choć chłodne i niezajmujące, służą m o r a l -

⁴ Por. np. P. Pieniążek, *Wokół autentycznego sceptycyzmu. Sceptycyzm i życie u Hume’a i Nietzschego*, „Nowa Krytyka Czasopismo Filozoficzne”, 22/23 (2009), s. 247-272.

ności praktycznej i mogą tę ostatnią uczynić wiedzą bardziej poprawną w jej przepisach i bardziej przekonywającą w jej zaleceniach. (Hume 2005d, s. 698)

Tak pisze David Hume kończąc III księgę *Traktatu o naturze ludzkiej*, porównując odegraną przez siebie – jako autora – rolę do zadania anatoma. Ma to oznaczać, że w jego pracy nie znajdziemy poetycznego obrazu natury ludzkiej, ale zapewne przy dokładniejszej analizie można odszukać jej poszczególne składowe.

Wyrażenie ‘natura ludzka’ pojawia się już w tytule najważniejszego i chyba najbardziej niedocenionego przez współczesnych autorowi dzieła Hume’a. Ponieważ nazwisko tego szkockiego filozofa pojawia się zazwyczaj w towarzystwie Johna Locke’a i Georga Berkeleya, tworząc trójcę brytyjskich nowożytnych empirystów, Hume’owska myśl epistemologiczna często rzutuje na interpretację całości filozoficznych treści – również na rozumienie terminu *natura ludzka*. Z drugiej jednak strony, jeżeli umieścimy nazwisko Hume’a obok nazwisk takich filozofów, jak Lord Shaftesbury, Francis Hutcheson czy Adam Smith, mimowolnie może pojawić się nowy trop. Decydujące wydaje się uchwycenie Hume’owskich intencji stojących za posługiwaniem się pojęciem *natura*.

2.

W jednym z fragmentów *Traktatu o naturze ludzkiej*, przy okazji poszukiwania źródła zasad moralnych, Hume zwraca uwagę na wieloznaczność tego pojęcia. Zauważa również, że odpowiedź na pytanie, czy zasad moralnych należy szukać w naturze czy poza nią (a tym samym czy można określić, że cnota jest naturalna czy też sztuczna), jest ściśle uzależniona od tego jakie rozumienie pojęcia *natura* zostanie przyjęte (Hume 2005d, s. 547-553).

Po pierwsze bowiem można to, co naturalne przeciwstawić cudom. W tym znaczeniu wydarzenia, które w ogóle kiedykolwiek miały miejsce (z wyjątkiem cudów, na których opiera się religia) są naturalne.

Po drugie, naturę można również przeciwstawiać temu, co uchodzi za rzadkie i niezwykle. W tym kontekście wszystko to, co budzi zdziwienie i stanowi zaskoczenie poprzez odstępstwo od normy jest tym, co jest sprzeczne z naturą. Przyjęcie tego rozumienia implikuje jednak problem z rozgraniczeniem tego, co uchodzi za naturalne od tego, co uznaje się za nienaturalne:

Co jest częste, a co rzadkie, to zależy od ilości przykładów, jakąśmy obserwowali; że zaś liczba ta może stopniowo zwiększać się lub zmniejszać, przeto będzie niemożliwe ustalić jakąś stałą granicę między tym co częste, a co rzadkie. (Hume 2005d, s. 551).

Komentując to rozróżnienie Hume zauważa, że jeżeli jest jakaś rzecz, którą bezsprzecznie można uznać za naturalną, to należą do niej uczucia moralne.

Po trzecie naturę można równie dobrze przeciwstawiać temu, co sztuczne. Akceptacja tego rozumienia prowadzi z kolei do trudności z określeniem specyfiki cnoty – jej przynależności do sfery rzeczy naturalnych i/lub do sztucznych.

Podsumowując powyższe rozróżnienia Hume zauważa, że nie ma nic bardziej niefilozoficznego niż uznanie cnoty za naturalną, występku za nienaturalny. Przypadek pierwszy temu przeczy, uznając obie te rzeczy za naturalne. W drugim bylibyśmy zmuszeni uznać, że heroiczna cnota jest tak samo naturalna (lub nienaturalna) jak brutalne barbarzyństwo, o ile uznamy, że występują z taką samą częstotliwością. Z kolei trzecie rozróżnienie prowadzi według filozofa do wniosku, że zarówno cnota, jak i występki „są jednakowo sztuczne i leżą poza tym, co jest naturą” (Hume 2005d, s. 552).

Aby przekonać się, które z tych trzech znaczeń słowa ‘natura’ jest najbliższe Hume’owi, przyjrzyjmy się jak wypowiada się o cnocie, jaką jest sprawiedliwość.

Sprawiedliwość jest jedną z cnot społecznych – wraz z lojalnością różni się jednak według Hume’a od ludzkości i życzliwości. Podczas gdy dwie ostatnie z wymienionych cnot są ściśle uzależnione od konkretnej sytuacji czy też są skierowane ku konkretnemu przedmiotowi, tak wartość i korzyść z pierwszych wynika z całości systemu podejmowanych działań. Ponadto sprawiedliwość jest cnotą sztuczną, jej reguły są konstruowane poprzez konkretną społeczność. Ale pomimo tego sztucznego rodowodu Hume pisze, iż:

[...] poczucie, że jest ona moralna, jest naturalne. To, że ludzie wiązali się ze sobą systemem norm postępowania, czyni każdy akt sprawiedliwości czymś zbawiennym dla społeczności. Skoro zaś tak jest, to całkiem naturalnie darzymy go aprobatą; gdybyśmy go zaś nie darzyli, to niemożliwe byłoby, iżby jakieś porozumienie czy jakaś konwencja mogła kiedykolwiek zrodzić to uczucie. (Hume 2005d, s. 697).

Podczas gdy większość ludzkich wymysłów, jak Hume się wyraża, jest raczej krótkotrwała i zmienna, tak moda na sprawiedliwość nie mija. Uszanowanie dla tej cnoty wiąże się z tym, że:

Interes, na którym opiera się sprawiedliwość, jest najbardziej doniosły, jaki tylko można sobie wyobrazić, i rozciąga się na wszystkie czasy i miejsca. I nie może mu służyć żadne inne sztuczne urządzenie. [...] Wszystkie te przyczyny sprawiają, że reguły sprawiedliwości są stałe i niezienne, co najmniej tak niezienne, jak niezmienna jest natura ludzka. (Hume 2005d, s. 697)

Nie jest więc ważne, że sprawiedliwość jest cnotą sztuczną, ważne jest to, że jest ona powszechnie respektowana i pożądana, a to dlatego, że pociąga za sobą użyteczność dla społeczeństwa – w tym sensie można ją określić jako naturalną.⁵ W *Badaniach dotyczących zasad moralności* – omawiając tę cnotę – Hume zauważa, że normalna sytuacja człowieczeństwa to ani stan wiecznej szczęśliwości i powszechnie panującego dostatku, gdzie nikomu nie brakuje żadnych dóbr, ani też stan permanentnego braku, w którym najbardziej podstawowe potrzeby nie

⁵ Hume zaprzecza, jakoby sprawiedliwość mogła mieć źródło w ludzkich konwencjach, bowiem to ona pociąga za sobą wypełnianie powziętych umów. Sprawiedliwość ma źródło w poczuciu wspólnego interesu, które spaja poszczególnych ludzi w pewien system, w tym sensie jest ona użyteczna (Hume 2005c, s. 107).

mogą zostać zaspokojone. W pierwszym przypadku reguły sprawiedliwości są niepotrzebne, w drugim zostają zawieszane. Normalną sytuację człowieczeństwa określa stan pomiędzy tymi dwiema skrajnymi sytuacjami. Ponieważ z jednej strony ludzie są ułomni i bywają stronnicy, z drugiej strony natomiast potrafią wyciągać wnioski z własnego postępowania, stąd możliwe staje się pojawienie się sprawiedliwości jako cnoty (Hume 2005a, s. 19).

W innym miejscu czytamy, iż jeżeli samolubstwo, życzliwość, rozum czy namysł uznamy za naturalne dla człowieka, to za naturalną możemy uznać również sprawiedliwość. Skłonności i realizacja potrzeb skłaniają ludzi do jednoczenia się. Temu łączeniu nie przeszkadza nawet rozum i doświadczenie, chociaż ostrzegają one przed fiaskiem zawiązanej wspólnoty, o ile nie będzie się w niej przestrzegać reguł i respektować własności innych. Sprawiedliwość zatem pojawia się jako spoiwo wszelkiej wspólnoty. Hume stwierdza: „U zwierzęcia tak rozumnego to, co z konieczności wynika z użycia jego władz intelektualnych, zasadnie uznać można za coś naturalnego” (Hume 2005c, s. 108).

Jeżeli odniesiemy tę konkluzję do wymienionych trzech sposobów rozumienia słowa ‘natura’, możemy dostrzec, iż Hume posługuje się nim w drugim znaczeniu. Zatem dla Hume’a to, co naturalne jest tym, co jest typowe, powszechne, charakterystyczne dla jakiejś kwestii czy sytuacji. W innym miejscu pisze wprost, że poprzez słowo ‘naturalny’ rozumie to, co jest wspólne dla danego rodzaju, co jest nierozzerwalnie związane z danym gatunkiem (Pałubicka 2010, s. 16). Stąd też określenie ‘natura ludzka’ nie odnosi się do jakichś psychologicznych układów, ale do określenia tego, co wyjątkowe (w sensie specyficzne, charakterystyczne), co nas określa i w zasadniczy sposób definiuje. Tym czymś, jak zauważa filozof, są uczucia moralne:

[...] nie było bowiem żadnego narodu w świecie ani pojedynczej osoby w narodzie, która by była całkiem pozbawiona tych uczuć i która by nigdy, w żadnym przypadku, nie okazywała najmniejszej aprobaty czy dezaprobaty wobec różnych sposobów zachowywania się człowieka. Te uczucia są tak zakorzenione w naszej konstytucji psychicznej i w naszym charakterze, że niepodobna ich wykorzenić i zniszczyć, nie wywołując całkowitego zamieszania w ludzkim umyśle i nie doprowadzając go do choroby czy obłąd. (Hume 2005d, s. 551)

3.

Hume nie bez powodu mówi o *uczuciach moralnych*. Według niego to nie rozum, ale przede wszystkim uczucia są źródłem moralności.⁶ To one kierują naszymi działaniami i na ich podstawie kształtują się nasze sądy moralne. We-

⁶ W *Badaniach dotyczących zasad moralności* w *Dodatku I* Hume podaje pięć punktów przekonujących o wyjątkowej roli uczuć, ukazując tym samym niedostatek sfery rozumowej w kwestiach moralnych. Rozum nie jest przez Hume’a jednak całkowicie wyeliminowany, ale w kwestiach moralnych nie ma on decydującego głosu; ten przypada uczuciom. (Hume 2005d, s. 91-98).

dług Hume'a właśnie uczuciowo reagujemy na wszystko, z czym się spotykamy w naszym życiu. Dotyczy to np. naszych własnych słabości czy błędów – czujemy się upokorzeni, gdy popełnimy coś niestosownego czy głupiego; jak i oceny zachowania innych ludzi, które jesteśmy w stanie zrozumieć właśnie poprzez to, że dochodzi w nas do głosu *poczucie ludzkości*.⁷

To poczucie ludzkości, czy jak w innym miejscu filozof pisze „oddźwięk uczuciowy”, umożliwi nam wczucie się w sytuację drugiego człowieka i uchwycenie kierujących nim powodów. Dzieje się tak, ponieważ: „Umysły wszystkich ludzi są podobne do siebie, gdy chodzi o uczucia i działania” (Hume 2005d, s. 654-655). Jak stwierdza Hume żadnego człowieka nie może poruszyć wzruszenie, które by w jakimś stopniu nie poruszyło wszystkich innych ludzi – bo tak jak struny, gdy są jednakowo napięte, to wprawienie w ruch jednej wpływa na pozostałe, tak uczuciowe poruszenia jednego człowieka wpływają na innych. Zatem poczucie ludzkości jest pewną specyficzną cechą wspólną każdemu człowiekowi, stanowiącą zarazem podstawę moralności:

Ambicja jednego człowieka nie jest ambicją drugiego; nie zadowoli też obu jeden i ten sam obiekt bądź rezultat, wszelako ludzkość jednego człowieka jest ludzkością każdego innego i ten sam obiekt porusza tę emocję we wszystkich ludzkich istotach. (Hume 2005a, s. 82)

Poczucie ludzkości, będące podstawą moralności u Hume'a, stanowi spoiwo wszelkich moralnych zasad. To ono stanowi horyzont odniesienia dla wszelkiego ludzkiego postępowania, które ma na celu dobro drugiego człowieka. Moralność stanowi więc sferę wyjątkową w tym sensie, że obejmuje sobą wszystkich ludzi. Pomimo to Hume daleki jest od twierdzenia, że wszyscy ludzie na świecie będą przestrzegali tych samych zasad, chcąc postąpić zgodnie z obowiązującymi normami. Jak zauważa, Hiszpan wyprowadzając gości wychodzi z domu pierwszy, pozostawiając mu pomieszczenie do dyspozycji, co jest znakiem zaufania i szacunku, gdzie indziej natomiast przyjęte jest, iż to gospodarz wychodzi ostatni. Mimo różnicy w zachowaniu cel obu gospodarzy jest taki sam – pożegnanie gościa z szacunkiem (Hume 2005a, s. 74). To dlatego, aby poznać uczucia i skłonności, które kierowały życiem starożytnych Greków czy Rzymian, Hume proponuje, aby przyjrzeć się sposobowi postępowania Francuzów czy Anglików:

[...] nie można bardzo zbłądzić, przenosząc na narody dawniejsze większość spostrzeżeń, które dotyczą późniejszych. Ludzie są tak dalece, bez względu na czas i miejsce, tacy sami, że historia nie powie nam w tej materii nic nowego ani niezwykłego. (Hume 1977, s. 100-101)⁸

⁷ Oddziaływanie *poczucia ludzkości* można porównać do działania magii sympatycznej Jamesa Frazera. Opiera się ono na niedostrzegalnym w pierwszym momencie związku łączącym ze sobą dwa różne zjawiska. Pewne podobieństwo można dostrzec również w literaturze socjologicznej o wiele późniejszej niż dzieła Hume'a. Emil Durkheim wyróżnił dwa typy solidarności – mechaniczną i organiczną. Solidarność mechaniczna opiera się na wspólnocie poglądów. Akceptowanie i respektowanie tych samych przekonań niezwykle mocno spaja podmioty. Ta silna więź stanowi podstawę wzajemnego porozumienia i zrozumienia.

⁸ Hume uważa, że gdyby podróżnik wracający z dalekich krajów opowiadał o ludziach absolutnie do-
brych moralnie – szlachetnych, pozbawionych ambicji, skąpstwa, to bez wahania uznalibyśmy jego słowa za kłamstwo.

Natura ludzka jest zatem czymś stałym i niezmiennym, różnice między postępowaniem poszczególnych ludzi są jednak równie naturalne jak ona sama:

Ambicja, skąpstwo, samolubstwo, próżność, przyjaźń, szlachetność, duch obywatelski – uczucia te splatają się w rozmaitych proporcjach i przenikając społeczeństwo, były od początku świata i są do tej chwili źródłem wszystkich czynów i przedsięwzięć w dziejach ludzkości. (Hume 1977, s. 100)

Zauważmy więc, że rozumienie natury ludzkiej można porównać do Husserlowskiego rozróżnienia na akt i treść – pod pojęciem aktu kryje się indywidualne doświadczenie, natomiast treść owego doświadczenia jest już wspólnotowa. Możliwe jest zatem odejście od paradygmatu psychologistycznego – to, co wspólnotowe nie jest tu bowiem determinowane biologicznie, ale – jak wiele przykładów Hume’a ukazuje – kulturowo. Dzięki temu wspólnotowemu statusowi pewne zachowania są spontanicznie rozumiane przez ludzi wychowanych w danym kręgu kulturowym. Już sam Hume, o czym wspominałam wcześniej, mówi, że przez naturę będzie rozumiał cechę gatunkową, objaśniając, że ma tu na myśli coś typowego, powtarzalnego.⁹ Zbyt wielkim uproszczeniem jest więc uznanie, że człowiek to dla Hume’a istota przyrodnicza, którą wyróżnia „zmysł moralny”¹⁰. To nie przyroda determinuje człowieczeństwo u szkockiego filozofa, ale oddziaływanie tej siły, którą jest kultura, rozpoczynające się od pierwszych dni życia. To oddziaływanie jest tak mocne, że berlińczyka będzie cechowało inne zachowanie niż mieszkańca Londynu.

Zauważmy, że Hume’owskie uczucia mają znaczną moc sprawczą – pociągają za sobą podjęcie odpowiedniego działania, którego powodzenie jest uchwytne w odniesieniu do konkretnej obyczajowości. Chcąc uchwycić relację łączącą zróżnicowane obyczaje i Hume’owskie uczucia, można odwołać się Rickertowskiego o d n i e s i e n i a d o w a r t o ś c i, gdzie „wartość kulturowa stanowi zasadnicze odniesienie do wyboru tego, co istotne” (Rickert 1984, s. 62). Wartością w rozważanym przypadku byłoby uczucie, które powoduje odpowiednie działanie – chęć okazania szacunku gościowi poprzez ustąpienie mu pierwszeństwa w drzwiach (tudzież wyjście przed nim). Uczucie życzliwości w stosunku do drugiego człowieka powoduje, że chcemy odnieść się do niego z szacunkiem – to w rozważanym przypadku owa wartość, stanowiąca cel podejmowanych działań. Wyróżniający dla wartości jest ich ponadindywidualny charakter, wykraczający też swoim zasięgiem poza konkretne tu i teraz.¹¹ Zatem w świetle tego, co zostało już omówione

⁹ „[...] jeżeli przez słowo »naturalny« rozumiemy to, co jest wspólne dla całego rodzaju, lub nawet, jeżeli ograniczymy jego znaczenie do tego, co jest nierozłącznie związane z danym gatunkiem” (Hume 1963, t. II, s. 278).

¹⁰ „Człowiek jest więc istotą przyrodniczą i społeczną, istotą przede wszystkim działającą, odczuwającą, zdeterminowaną swą »konstytucją fizyczną i usposobieniem«. [...] Jako istotę przyrodniczą człowieka wyróżnia »zmysł moralny«, neutralizujący związany z zasadą samozachowania egoizm i czyniący celem dążenia ludzkiego pożytek i szczęście ogółu” (Pieniążek 2009, s. 251-252).

¹¹ „Interpretacja odwołująca się do wartości ważna jest jedynie dla tych, którzy choć bezpośrednio nie dokonują wartościowania konstytuującego wartości naczelne, to jednak uznają je za wartości i przyjmują przy

wcześniej, zbiór wartości determinujących ludzkie działanie – w pojęciowości Hume’a uczuć – stanowiłyby cechy gatunkowe natury ludzkiej.¹²

Rozważmy jeszcze jeden przykład: Hume zauważa, iż pozycję społeczną określa albo urodzenie – odziedziczone tytuły, albo też stan posiadania. Każda z tych praktyk pociąga za sobą zarówno wady, jak i pewne zalety. Na przykład tam, gdzie ceniona pozycja zależy od urodzenia, leniwi ludzie pozostają bierni, ambitni z kolei dążą do uznania i władzy. Tam natomiast, gdzie w poważaniu jest bogactwo – z jednej strony pojawia się korupcja, grabież, zepsucie, z drugiej – rozwija się handel i rzemiosło. Te dwie praktyki służą różnym cnotom i odpowiadają im również odmienne ustroje – pierwszej odpowiada przede wszystkim monarchia, drugiej natomiast ustrój republikański. Jeśli chce być cenionym, reprezentant pierwszego ustroju będzie kultywował inne cnoty niż reprezentant drugiego. (Hume 2005a, s. 65)

Przykład ten oraz przykład z gospodarzami wyprowadzającymi gości ze swoich domów ukazuje, że w postępowaniu ludzkim trudno o absolutną jednostajność. Choć Hume zauważa, że takiej jednostajności nie znajdziemy nigdzie w przyrodzie, dostrzega również pewną ogarniającą te niejednostajności prawidłowość. Uwaga ta jest istotna, ponieważ pociąga za sobą kilka kulturowych implikacji.

4.

Używam tu wyrażenia ‘kulturowy’ w szerokim znaczeniu. Moim celem nie jest zwrócenie uwagi na egzotyczność niektórych sposobów postępowania, które mimo swojej odmienności czy oryginalności są zgodne z kanonem obowiązujących w danej społeczności norm – że tak bywa jest łatwo wykazać (przytoczone przykłady stanowią tego *exemplum*). Ważniejszą kwestią, jak sadzę, jest zauważenie, iż moralne zasady kształtowane są przez kulturę w ogóle. Innymi słowy – różnice między zwyczajami poszczególnych społeczności mają swoje źródło w kulturowych odmiennościach, ale, na co chcę w szczególności zwrócić uwagę, spojrzenie z *m e t a p o z i o m u* pozwoli na uchwycenie pewnych regularności ogarniających te odmienności. Te prawidłowości tworzą bowiem spójny system, który możemy nazwać kulturą.

Hume tym pojęciem się nie posługuje, ponieważ w jego czasach jeszcze nie funkcjonowało ono w takim znaczeniu, w jakim używamy go dzisiaj. Jednak uważna lektura jego prac pozwala na tego rodzaju interpretację. Zauważmy chociażby jaki status i jaką moc mają w jego koncepcji moralne zasady – konstruowane

tym, że nie chodzi tu wyłącznie o oceny czysto indywidualne. Zgodność co do takiego traktowania wartości można osiągnąć z uwagi na stosunkowo bardzo duży krąg ludzi” (Rickert 1984, s. 56).

¹² Tak rozumiane pojęcie natury ludzkiej jest pojęciem abstrakcyjnym, ponieważ do jego sformułowania niezbędne jest przyjęcie zdystansowanej (niezaangażowanej) postawy obserwatora względem jednostkowych działań realizujących określone cele (Pałubicka 2010, s. 8-9).

poprzez współzycie z innymi ludźmi oddziałują na nas, powodują pewne reakcje i powstawanie przekonań, które kierują naszymi zachowaniami.

Hume dostrzegł również coś ważnego – zauważył, że ludzie od lat cenią te same wartości – sprawiedliwość, dobro, życzliwość (ich pochwałę znajdujemy już w starożytności w pismach Platona czy Arystotelesa), ale przez wieki wypracowali sobie bardzo różne sposoby ich osiągania. Normy pozostają więc niezmiennie, a przekształceniom ulegają dyrektywy kulturowe. Zatem Hume byłby w pewien sposób bliski późniejszym od niego neokantystom postulującym istnienie *świata wartości obiektywnych* obowiązujących wspólnotę europejską od początku jej istnienia¹³. Jego odmienność polega natomiast na podkreślaniu sposobu partycypacji jednostki w kulturze, który opiera się na uczuciach i nawykach.

Człowiek w koncepcji Hume'a kieruje się przede wszystkim uczuciami, nie jest jednak ich niewolnikiem – jest tak z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze dlatego, że rozum mimo ograniczonej roli ma jednak ważne zadanie do spełnienia w tej koncepcji – odpowiada za rozeznanie się w sytuacji, rozpoznanie wszelkich okoliczności rozpatrywanego zdarzenia – dopiero po tym możliwe jest pojawienie się odpowiednio uczucia aprobaty lub dezaprobaty¹⁴. Po drugie – poczucie ludzkości umożliwia pewien wgląd w sytuację drugiego człowieka, dzięki temu jesteśmy w stanie zrozumieć uczucia kierujące kimś innym. Człowiek nie jest zamknięty w obrębie własnych namiętności i pragnień, potrafi skierować swoje uczucia w stronę drugiego. Jest to możliwe, ponieważ uczy się tego od samego początku – trzeci powód.

W *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Hume wprost pisze, iż źródłem różnic obserwowanych w postępowaniu ludzi oprócz wieku, płci, obyczajów może być również odebrane wychowanie (Hume 1977, s. 103). Ma to szczególne znaczenie, ponieważ proces wychowywania jest zarazem procesem wrastania w kulturę. Jeżeli powrócimy do przykładu z dwoma ustrojami (wiadomo, że filozof miał na myśli Anglię, swoją ojczyznę¹⁵ oraz Francję, w której spędził wiele lat) zauważymy, że odnalezienie się w ich realiach, zyskanie szacunku, wymaga czegoś innego w pierwszym przypadku, czegoś innego w drugim. Jednak będziemy zgodni, że różnice te są na tyle znikome, iż przekonanie o jedności natury ludzkiej jest niezachwiane.

¹³ „Bowiern dokonujący się w przebiegu kilku znanych nam tysiącleci rozwój ludzkości polegał na względnie małych zmianach, jakim ulegała względnie niezmienna natura ludzka” (Rickert 1984, s.64).

¹⁴ „Jeśli jeszcze nie znamy jakiejś istotnej okoliczności albo mamy co do niej wątpliwości, musimy najpierw zyskać pewność – dzięki rozumowi bądź jakimś nowym informacjom, powstrzymując się tymczasem od wszelkich uczuć lub decyzji. [...] Gdy jednak każda okoliczność, każdy stosunek zostanie poznany, na używanie rozumu nie ma już miejsca, brak bowiem przedmiotu, którym mógłby się on zająć. Następująca teraz aprobata lub nagana nie może być dziełem rozumu, lecz jest dziełem serca, i nie jest to spekulatywne twierdzenie albo osąd, lecz żywe uczucie czy też doznanie” (Hume 2005a, s. 94-95).

¹⁵ Mimo że Hume był Szkotem, bardzo chciał uchodzić za Anglika. Alastair MacIntyre poruszył ten temat w jednym z rozdziałów *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*. Pamiętając jednak o zasługach Hume'a jako autora *Historii Anglii* oraz stosując Davidsonowską zasadę życzliwości, odważyłam się napisać o Anglii jako o ojczyźnie Hume'a.

Ostatnia uwaga wymaga jednak komentarza, ponieważ nieopatrznie można dojść do wniosku, że właściwe rozumienie natury ludzkiej będzie miało konotacje przyrodnicze. Byłoby to jednak niezgodne z tym, do czego doprowadziła nas analiza sprawiedliwości. Będę zatem argumentować, że natura ludzka powinna być rozumiana poprzez pryzmat kulturowy. W celu potwierdzenia swojej tezy odwołam się do wybranych koncepcji antropologicznych i psychologicznych, których głównym tematem jest pierwotna socjalizacja.

Nim to jednak uczynię, powrócę jeszcze na moment do *Badań dotyczących zasad moralności*. Znajduje się tam historia opowiedziana przez Palamedesa, traktująca o kraju o tak dziwnych zwyczajach, że jej słuchacz uznaje tę opowieść za żart. Usłyszane rzeczy trudno mu bowiem pogodzić z naturą ludzką. Palamedes odkrywa wówczas przed nim, że przykłady tych dzikich i barbarzyńskich zachowań są zaczerpnięte ze starożytnej Grecji i Rzymu, a pod imionami mieszkańców Fourli kryją się znane i cenione osobistości tych czasów. Wnioski, które płyną z opowiedzenia tej historii są znamienne dla dalszych rozważań (Hume 2005a, s. 121-135).

Okazuje się bowiem, że wszelkie oceny moralne są względne, zależą bowiem od mody i prawa, które stanowią tło dla ich formułowania. W toku rozmowy okazuje się również, że choć wnioski, które ludzie na podstawie zasad moralnych wyciągają bywają różne, to same zasady, do których się odwołują, mimo wszystko są niezmiennie. Na postępowanie ludzi zatem:

Odmienne zwyczaje, jak różne dobra i cele, również mają wpływ; i tworząc od najmłodszych lat pewne nastawienie w umyśle człowieka mogą wzbudzić w nim większą skłonność do cech użytecznych, bądź do cech przyjemnych [...]. (Hume 2005a, s. 131)

Kulturowe uwarunkowania są więc bardzo silne i to one kształtują odpowiednie wzorce zachowań. Stąd też, jak zauważa Hume, mieszkaniec Berlina będzie się inaczej zachowywał niż londyńczyk. Z podobnymi spostrzeżeniami spotykamy się również w pracach antropologów kulturowych. Ruth Benedict we *Wzorach kultury* pisze:

Dziecko urodzone na Wschodzie, zaadoptowane przez rodzinę z Zachodu, uczy się angielskiego, przejawia wobec swych przybranych rodziców postawę właściwą dzieciom, z którymi się bawi, i dorósłszy obiera zawód swoich rodziców. Droga uczenia przyswaja sobie cały zespół cech kulturowych właściwych społeczeństwu, które je przyjęło, podczas gdy zespół cech charakterystyczny dla grupy jego rzeczywistych rodziców nie odgrywa żadnej roli. (Benedict 2005, s. 91)

Zasady przyswojone w procesie socjalizacji niezwykle mocno wpisują się w naszą osobowość, jawią się nam jako naturalne (w znaczeniu ‘oczywiste’) i mimowolnie nierzadko przyznajemy im uniwersalny charakter:

Bronimy nieuchronności każdej znanej nam motywacji, usiłując zawsze utożsamiać własne lokalne sposoby zachowania z zachowaniem jako takim czy też przyjęte w naszym społeczeństwie nawyki z naturą ludzką. (Benedict 2005, s. 84)

5.

Na podstawie wcześniejszych analiz wykazałam, że do natury Hume zalicza cechy gatunkowe, a więc powtarzalne. Tym samym do natury Hume zaliczyłyby również te umiejętności, które zostają przyswojone w procesie kulturowej socjalizacji. Już ogólnikowe omówienie psychologicznych koncepcji socjalizacji pozwoli na uchwycenie ich korelacji z prezentowanym tu ujęciem filozofii Hume'a. Wskazują one na etapowość rozwoju jednostki ludzkiej, stopniowo przyswajającej reguły funkcjonujące w społeczności, w której wyrasta.¹⁶ Poszczególne koncepcje w różny sposób wyznaczają długość kolejnych okresów rozwoju, różnie je nazywają, uwzględniają też różne czynniki mające nań wpływ. Pomimo tych odmienności cechuje je zgoda co do tego, że owo przyswajanie reguł na etapie pierwotnej socjalizacji polega przede wszystkim na naśladowaniu innych członków społeczności. Ponadto zwracają uwagę, że rozwój moralny jednostki ludzkiej przebiega równoległe do jej rozwoju intelektualnego.

Lawrence Kohlberg, rozwijając koncepcję Jeana Piageta, prowadził szeroko zakrojone badania, w których wzięło udział tysiące osób różniących się od siebie wiekiem, poziomem inteligencji czy statusem społeczno-ekonomicznym. Na podstawie tych badań sformułował etapowy schemat rozwoju moralnego i stwierdził, że każdy człowiek przechodzi je w tej samej kolejności, przy czym etap postkonwencjonalny (etap zasad moralnych) nie jest osiągany przez wszystkich. Większość ludzi zatrzymuje się na etapie konwencjonalnym, na stadium prawa i porządku, w którym zostaje ukształtowany szacunek dla autorytetu i poszanowanie dla reguł społecznych.

Etap przedkonwencjonalny to etap pierwotnej socjalizacji. Człowiek jako dziecko zdobywa rozeznanie w tym, co dopuszczalne i tym, co zdecydowanie jest piętnowane przez społeczeństwo, w którym wyrasta, przede wszystkim obserwując reakcje, jakie wywołuje w otoczeniu jego zachowanie. Groźba kary z jednej strony, z drugiej natomiast chęć uzyskania akceptacji kształtują odpowiednie zachowania, a zespół norm, które w wyniku doświadczenia dziecko nabiera, stanowi pewien znaczący system, pozwalający mu odnaleźć się i sprawnie funkcjonować w społeczeństwie. Jeżeli chcielibyśmy to określić za pomocą pojęciowości filozoficznej, można odwołać się do Heideggerowskiej kategorii *p o r ę c z n o ś c i*.

Kategoria 'poręczności' pojawia się przy wprowadzonym przez Martina Heideggera w *Byciu i czasie* rozróżnieniu na rzecz i narzędzie. Narzędzie jest bowiem określane przez to do czego służy. O rzeczy możemy powiedzieć jedynie z czego została ona zrobiona, z czego się składa. Poręczność zatem jest charakterystyczna dla narzędzia. Umiejętne posługiwanie się narzędziem, sprawne manipulowanie nim, pogłębia ową poręczność. Nie jest więc ona dana raz

¹⁶ „W krótkim czasie nawyk i przyzwyczajenie działając na czułe umysły dzieci, dają im świadomość tych korzyści, jakie mogą osiągnąć z życia społecznego, a jednocześnie kształtują je stopniowo i przystosowują do tego życia, przycierając chropawe kanty i uczucia niespołeczne [...]” (Hume 1963, t. II, s. 280).

na zawsze, ale wyuczona. Należy tu zaznaczyć, że owo Heideggerowskie narzędzie jest rozumiane bardzo szeroko – obejmuje sobą m.in. przysłowia, ludową religię, podania – wszystko to, co wyznacza poręcznościowy charakter kultury, a więc to, czego znajomość umożliwiła sprawne w niej funkcjonowanie.

Pojęciowość Heideggerowską można z powodzeniem zastosować do opisu partycypacji w kulturze. Zauważmy, iż Heideggerowskie pojęcia zatroskania oraz poręczności umożliwiają w sposób filozoficzny opisać proces socjalizacji pierwotnej:

W codzienności oglądamy swoje otoczenie w perspektywie *z a t r o s k a n i a*, pod kątem pytania *d o c z e g o*? Nie chodzi tu wyłącznie o pojmowanie pożytku w taki skrajnie utylitarystyczny sposób, jak osiągnięcie najsukcesyjniej najbardziej korzystnego celu, a więc o instrumentalne rozumienie poręczności. Mowa o generalnej perspektywie przekazywanej w procesie pierwotnej socjalizacji – *d o c z e g o* bez względu na normatywnie rozumiany użytek przez każdego człowieka i dowolną kulturę. Dla Heideggera ta perspektywa narzędziowości otoczenia konstytuuje „pierwsze okulary” (kulturowe) każdego człowieka, bez względu na rodzaj kultury i stopień jej zaawansowania rozwojowego. To *p o w s z e d n i o ś ć n a s z e g o b y c i a - w - ś w i e c i e* – jak powiada Heidegger. (Pałubicka 2006, s. 25-26)

W związku z tym wszelkie reguły kulturowe, a więc podstawowe zasady dotyczące tego, jak się w danej sytuacji zachować, co zrobić, co odpowiedzieć, są nabywane w momencie wrastania w daną kulturę. Początkowo odbywa się to poprzez obserwację i naśladowanie innych członków społeczności – najpierw rodziców, z czasem spektrum obserwacji się rozszerza. To, w jaki sposób rodzice odnoszą się do siebie, jak zachowują się wobec swoich obowiązków, uczy ich dzieci przyjmowania odpowiednich postaw. Dzięki temu dziecko wie, jak np. zachować się wobec osób starszych, jak zachować się przy jedzeniu. W jednej kulturze dzieci nabywają sprawności w operowaniu nożem i widelcem, uczą się, że częstuje się najpierw innych, następnie samemu nakłada się jedzenie na talerz. W innej kulturze dziecko uczyć się może innych zasad – np. tego, że mężczyźni nie mogą jeść w obecności kobiet, że posiłek spożywa najpierw głowa rodziny czy plemienia. Odwołując się do przykładów Hume’owskich, uczymy się odpowiednio, że albo przepuszczamy gościa, albo też wychodzimy przed nim

Uważne naśladowanie obowiązków reguł z czasem nabiera charakteru rutynowego. Pewne zachowania stają się tak bardzo wpojone, że powtarzane są nawykowo¹⁷. Staje się tak wtedy, gdy uczestnik danej kultury uzyskał wysoką sprawność w wykonywaniu danej czynności, w umiejętnym stosowaniu się do obowiązujących reguł. Oznacza to, że osiągnął on horyzont poręczności. Wykonując ową czynność, nie musi już reflektować nad każdą jej częścią składową, staje się dla niego niejako naturalna. Partycypuje odtąd nie w otoczeniu *r z e c z y*, ale *n a r z ę d z i* – reguły kulturowe, wcześniej niezrozumiałe, w procesie socjalizacji

¹⁷ Pojęcie ‘nawyku’ w filozofii Hume’a zajmuje szczególne miejsce. W niniejszym artykule nie będę jednak podejmowała wyjaśnienia tej kategorii, ponieważ prowadziłoby to do szeregu nowych kwestii, których omówienie wykracza znacząco poza podejmowaną problematykę.

przyswojone, stają się dla niego narzędziami. Bez wahania rozpoznaje ich strukturę a ż e b y i bezbłędnie potrafi odnieść je do tego, do czego służą. Stają się one dla niego naturalne – w Hume’owskim znaczeniu tego słowa.

6.

Uogólniając, możemy powiedzieć, iż prawidłowo przebiegający proces socjalizacji kulturowej prowadzi jednostkę od stadium egocentryzmu, w którym dziecko swoje potrzeby i pragnienia uznaje za najważniejsze i wyłączne (jest bowiem nieświadome potrzeb innych), przez etap, w którym jego zachowanie jest kształtowane poprzez świadomość kary i nagrody, finalnie do etapu, w którym cechuje je już autonomia moralna, w którym rozumowanie moralne wykracza na poziom społecznych regulacji. Co ważne w tym procesie, i co wiąże się w sposób zasadniczy z omawianą w niniejszym artykule problematyką, to stopniowe wykraczanie poza własne potrzeby i pragnienia, a co za tym idzie zauważenie i wzięcie pod uwagę w indywidualnym działaniu potrzeb drugiego człowieka. Jako komentarz przytoczę wypowiedź Michaella Tomasella:

[...] fundamentalną zdolnością społeczno-poznawczą, na której opiera się kultura ludzka, jest zdolność i tendencja indywidualnych istot ludzkich do utożsamiania się z innymi istotami ludzkimi. Zdolność ta jest częścią dziedzictwa biologicznego właściwego jedynie gatunkowi *Homo sapiens*. (Pałubicka 2006, s. 28)

Hume przekonuje w swoich pismach, że jest to możliwe dzięki dochodzącej do głosu w człowieku zasadzie współodczuwania, dzięki której możliwe jest pojawienie się poczucia ludzkości. To poczucie ludzkości, które Hume wiąże z zasadą sympatii – dziś powiedzielibyśmy empatii – jest spoiwem, a właściwie pewnym w ę z ł e m t r a n s m i s y j n y m pomiędzy ludźmi nie tylko w obrębie danej kultury. Jak wcześniej pisałam, Hume zauważa pewne ogólne tendencje w zachowaniach ludzi różnych czasów i różnych kultur, które jesteśmy w stanie spośród tej odmienności wyłonić właśnie za pomocą owego poczucia ludzkości. Na tej podstawie można stwierdzić, że jest ono znamiennej zdolnością ludzką, stąd też można uznać je za istotny element antypsychologicznie rozumianej natury ludzkiej. Zasady moralne, w które w trakcie życia człowiek jest wyposażony, stanowią jego w e w n ę t r z n e d r o g o w s k a z y, którymi niejednokrotnie się posługuje. Internalizacja tych zasad nie prowadzi jednak do psychologizmu, a wręcz odwrotnie – ich kulturowe pochodzenie dopuszcza antypsychologiczne ujęcie filozofii moralności Davida Hume’a.

Literatura

- Benedict R., 2005, *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, MUZA SA, Warszawa.
- Birch A., Malim T., 1999, *Psychologia rozwojowa w zarysie*, przeł. J. Łuczyński, M. Olejnik, PWN, Warszawa.
- Gehlen A., 2001, *W kregu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemiennowa, Czytelnik, Warszawa.
- Heidegger M., 2004, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, PWN, Warszawa.
- Hołub G., 2008, *Czy bioetyka potrzebuje pojęcia natury ludzkiej? Próby odrzucenia pojęcia natury ludzkiej*, „Medycyna praktyczna”, 1, s. 142-146.
- Hume D., 1977, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, PWN, Warszawa.
- 2005a, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Teszner, Zielona Sowa, Kraków.
- 2005b, *Dodatek I. Dotyczący uczucia moralnego*, [w:] Hume 2005a, s. 91-98.
- 2005c, *Dodatek III. Dalsze rozważania o sprawiedliwości*, [w:] Hume 2005a, s. 105-111.
- 2005d, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. C. Znamierowski, ALETHEIA, Warszawa.
- 1963, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I i II, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa.
- Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, 2010, J. Miklaszewska, P. Spryszak (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Oczkowska Ż., 2010, *Konstruktywizm a koncepcja osoby Johna Rawlsa*, [w:] *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, 2010, s. 55-64.
- Pałubicka A., 2006, *Myslenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.
- 2010, *Charakterystyka kultury modernizmu europejskiego w perspektywie filozofii kultury*, „Filo-Sofija”, nr 10 (2010/1), s. 7-24.
- Pieniążek P., 2009, *Wokół autentycznego sceptycyzmu. Sceptycyzm i życie u Hume'a i Nietzschego*, „Nowa Krytyka Czasopismo Filozoficzne”, nr 22/23, s. 247-272.
- Przetacznik-Gierowska M., Tyszkowa M., 2000, *Psychologia rozwoju człowieka*, PWN, Warszawa.
- Rickert H., 1984, *Obiektywność historii kultury*, [w:] *Neokantyzm*, B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karkowski (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Rutkowski M., 2001, *Rola rozumu w decyzjach moralnych Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Anna Kondratowicz-Krasińska

Anti-Psychological Interpretation of Human Nature in David Hume's Moral Philosophy

Abstract

In the paper, I propose a new perspective on the philosophy of David Hume, different from its current psychological interpretation. I begin with the interpretation of the concept of human nature and Hume's notion of feelings. I analyze several examples which show the cultural dimension of Hume's moral philosophy and the primary socialization. This allows of an anti-psychological interpretation of the philosophy of David Hume.

Keywords: David Hume, moral philosophy, human nature, feelings.