DOI: 10.14746/sh.2015.20.3.001

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XX (2015/3)
s. 11-26

Anna Kondratowicz-Krasińska
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

O naturze ludzkiej w filozofii moralności Davida Hume'a

Dialog Davida Hume'a, kończący zbiór esejów omawiających zasady moralności, inspiruje do rozważań dotyczących natury ludzkiej i jej powiązań z moralnością. Palamedes[1] opowiada w nim o pobycie w kraju Fourli, który ocenia jako nadzwyczaj cywilizowany i inteligentny. Ostateczna ocena jest tak korzystna choć podróżnik przyznaje, że sporo czasu mu zabrało rozeznanie się w zwyczajach odwiedzonego kraju — przyszło mu nie tylko przyswoić sobie nowe znaczenia używanych tam pojęć, ale jeszcze rozpoznać ich sens (Hume 1975: 187). Wspomina również, że bardzo często zdarzało się, że jego początkowe intuicje były zawodne i niewłaściwie oceniał obserwowane wydarzenia.

Obyczaje Fourlijczyków i historie opowiadane przez Palamedesa, a przede wszystkim komentarze oceniające owe dziwne wydarzenia, budzą niedowierzanie rozmówcy, że ten posądza go o kpinę. Palamedes wyprowadza z błędu swego towarzysza i odkrywa przed nim, że wszystkie te niezwykłości są historiami zaczerpniętymi ze starożytnych Aten i Rzymu. Co więcej — przedstawione przezeń postaci uosabiają wszelkie cnoty doskonałego obywatela, choć w pierwszym momencie wydaje się to nieprawdopodobne[2]. Rozmówca nie pozostaje dłużny i skoro poznał konstrukcję opowiadanej historii, to sam ciągnie wywód o zwyczajach, które wydają się również nie

[1] Pamiętajmy, że Palamedes jest postacią związaną z tradycją grecką — według jednej z wersji wojny trojańskiej został oskarżony o zdradę i zmowę z Priamem. W *Obronie Palamedesa* Gorgiasz zaprezentował próbę odparcia zarzutów przez oskarżonego. *Dialog* Hume'a, prezentujący równie wysoki poziom argumentacji, stanowi celowe nawiązanie do tekstu starożytnego. Poza tym osoba i losy Palamedesa (choć akurat Homer w ogóle o nim nie wspomina) były wielokrotnie przywoływane w sztuce — dla przykładu wspomnę tylko obraz Rembrandta „Palamedes przed Agamemnonem".

[2] „[…] ten, kto w Atenach mógł być człowiekiem pełnym wszelakich zalet, u nas uchodziłby za kazirodcę, parycydę, mordercę, niewdzięcznika, zdrajcę, krzywoprzysiężcę oraz za coś jeszcze, co zbyt jest wstrętne, by nazwać rzecz po imieniu […]" (Hume 1975: 193).

do przyjęcia i jawnie niesprawiedliwe, a które przedstawiają, jak się można domyślić, praktyki nowożytnych.

Palamedes wyjawia, że snując swoje wspomnienia, miał dwa cele. Po pierwsze — chciał zwrócić uwagę na względność i niepewność sądów dotyczących ludzkich zachowań i ich motywów. Po drugie — chciał sprawdzić czy moda, prawa i zwyczaje stanowią podstawę ocen moralnych; zauważył bowiem, że

> Bez wątpienia Ateńczycy byli ludem cywilizowanym i inteligentnym; w dzisiejszych jednak czasach nieposzlakowany Ateńczyk budziłby strach i złorzeczenia. Francuzi to bez wątpienia także naród wysoce cywilizowany i inteligentny, dla Ateńczyków jednak nieposzlakowany Francuz byłby może przedmiotem największej pogardy, istotą śmieszną, a nawet nienawistną (Hume 1975: 197).

W tym kontekście wydaje się zupełnie słuszne przyznanie racji Palamedesowi. Istotne jest jednak zwrócenie uwagi na konsekwencje, które zgoda z nim za sobą pociąga. Palamedes przekonuje nas, że to, co czynili uchodzący za wzór Ateńczycy, jest całkiem niewspółmierne z tym, co jest przyjęte we współczesnych mu czasach. Dotyczy to również kwestii — zdawałoby się — fundamentalnych jak obowiązki i prawa rodziców względem dzieci albo tzw. sprawiedliwego postępowania, które zawsze cieszyło się szczególnym szacunkiem, jednak nie zawsze tak samo było rozumiane. Właśnie owo odmienne pojmowanie i wynikające zeń postępowanie może budzić niepokój i zastrzeżenia, co zresztą w *Dialogu* jest sugerowane. Przyjęcie poglądu o względności zasad moralnych pociąga za sobą posądzenie o nieuznawanie żadnych norm, o przekreślenie jakiejkolwiek możliwości ustalenia zasad o charakterze uniwersalnym, co ostatecznie uniemożliwia jakiekolwiek porozumienie:

> Jak olbrzymia zatem różnica w poglądach na moralność istnieć musi między narodem cywilizowanym a barbarzyńcami lub pomiędzy narodami, które w charakterze niewiele mają ze sobą wspólnego! Jak mamy próbować znaleźć wspólną miarę dla tego rodzaju sądów? (Hume 1975: 198)

W historii filozofii często próbowano sprostać podobnym trudnościom. Thomas Kuhn, wprowadziwszy swą koncepcję rewolucji naukowych, zwracał uwagę na trudność w porozumiewaniu się naukowców osadzonych w różnych paradygmatach (Kuhn 2001). Bardzo często zdarza się, zwracał uwagę Kuhn, że naukowcy, mimo iż posługują się tak samo brzmiącymi terminami, mówią o zupełnie różnych sprawach — wystarczy tu przypomnieć pojęcie masy z fizyki Newtonowkiej i pojęcie masy z fizyki Einsteina, których nie sposób sprowadzić do siebie.

Alasdair MacIntyre, korzystając z pojęcia niewspółmierności oraz mechanizmu rewolucji (w tym przypadku zamiast rewolucji naukowych mowa o rewolucji w obrębie przenikania, zanikania i wchłaniania tradycji), znalazł

rozwiązanie na przezwyciężenie impasu w dziedzinie moralności. W *Dziedzictwie cnoty* (MacIntyre 1996) zwrócił uwagę, że współczesne spory moralne kształtują się tak, jakby poszczególne argumenty można było przedstawiać bez ich zapośredniczenia. Wyrwanie z kontekstu i dowolne wybieranie argumentów bez chęci znalezienia płaszczyzny porozumienia powoduje, że wszelkie dysputy etyczne przybierają charakter forsowania własnego stanowiska bez uwzględniania cudzych racji. W rezultacie mamy do czynienia z bezładną k o m p i l a c j ą wielu odmiennych, wzajemnie sprzecznych stanowisk — pluralizm poglądów, jak może niektórzy chcieliby tę wielość widzieć, pozostaje pobożnym życzeniem.

MacIntyre znajduje receptę na ten nieład, którą prezentuje m.in. w *Dziedzictwie cnoty*. Jednak przezwyciężenie zdiagnozowanego przezeń relatywizmu pozostawia wiele do życzenia — Adam Chmielewski w przedmowie do jego dzieła przedstawił istotne zastrzeżenia dotyczące MacIntyre'owskiego projektu. W rezultacie rozwiązanie, które miało być przezwyciężeniem i wzniesieniem się ponad różnorodność tradycji w celu ich wzajemnego uwspólnienia, jest opowiedzeniem się za jedną z nich. Trudno więc mówić o przezwyciężeniu relatywizmu, skoro — jeśliby przywołać polemikę Rorty'ego i Geertza — mamy tu do czynienia raczej ze zwycięstwem etnocentryzmu.

David Hume nie popełnia tego błędu. Z jednej strony, świadomy różnic i odmienności w zachowaniach ludzi, wielokrotnie je podkreśla, jak we wspomnianym *Dialogu*. Z drugiej strony niejednokrotnie wypowiada się też nt. pewnej stałości: „ludzie zawsze są tak dalece bez względu na czas i miejsce tacy sami, że natura nie powie nam w tej materii nic nowego ani niezwykłego" (Hume 1977: 100-101). To właśnie stałość natury ludzkiej gwarantuje pewne „porozumienie ponad podziałami". Wydawać by się mogło, że Hume wikła się w sprzeczności, jednak wskazywanie na odmienności w zachowaniach ludzi przy jednoczesnym głoszeniu stałości natury ludzkiej jest do pogodzenia poprzez uchwycenie różnych poziomów występowania tych — pozornie — wzajemnie się wykluczających zależności.

* * *

Trudności, które tu sygnalizuję, Marshall Sahlins zauważył już u Tukidydesa, który również był przekonany o stałości natury ludzkiej. Sam Sahlins, omawiając obraz natury ludzkiej wyłaniający się z pism Tukidydesa, sięga zresztą do Hume'a. David Hume był historykiem (*Historia Anglii*), znał także prace Tukidydesa i bardzo je cenił: „Pierwsza strona Tukidydesa jest moim zdaniem początkiem prawdziwej historii" — napisał Hume (Sahlins 2011: 115). Tukidydes był przekonany o niezmienności natury ludzkiej, w której dominującą rolę spośród trzech żądz: seksu, władzy i zysku, odgrywają dwie ostatnie. Celem Tukidydesa było spisanie dziejów w taki sposób, by miały

znaczenie uniwersalne. W związku z tym odwoływał się on do natury ludzkiej skupionej na własnej korzyści, w przekonaniu, że uchwycił tym samym najtrwalsze i najbardziej podstawowe pierwiastki budujące swoistość i tożsamość ludzkości. Dotarcie do owych podstaw stało się możliwe po odrzuceniu i pominięciu tego, co współcześnie nazywamy kulturą. Tukidydes spisywane dzieje oczyszczał z tego co swoiście greckie, wierząc, że tym samym uzyskuje uniwersalny obraz.

Referując zamierzenia Tukidydesa, Sahlins posługuje się rozróżnieniem na *phýsis* i *nómos*. *Nómos*, umowa, to, co powstaje na podstawie pewnej konwencji, ma tu oczywiście o wiele mniejsze znaczenie niż to, co źródłowo pochodzi od *phýsis*. Opozycja *nómos* — *phýsis* to opozycja tego, co przygodne i względne do tego, co konieczne. Opiera się ona na przekonaniu, że natury w żaden sposób nie można nagiąć ani nią manipulować. To wszystko, co przygodne, pozostaje poza pierwszoplanowym zainteresowaniem starożytnego badacza, chociaż z drugiej strony Tukidydes wymienia cały szereg praktyk i instytucji kulturowych, które w różny sposób są uzależnione od natury ludzkiej: pokrewieństwo, przyjaźń, etniczną przynależność, imperium, prawo, honor, sprawiedliwość i moralność, a także bogów, świętość, religię, język oraz znaczenie słów (Sahlins 2011: 117). Jednak te kulturowe instytucje, mimo że powiązane z naturą ludzką, okazują się niczym wobec dbałości o własne interesy tkwiącej odwiecznie w naturze ludzkiej.

Koncepcja natury ludzkiej Tukidydesa napotykała jednak pewne trudności i to właśnie w związku z przekonaniem o jej niezmienności. Kłopotliwy i niespójny z teorią historyka okazał się choćby przypadek różnic zachodzących pomiędzy Spartanami i Ateńczykami. Na podstawie założenia, że natura ludzka jest stała, można by oczekiwać, iż w takich samych okolicznościach różne osoby, czy też grupy, postępować będą co najmniej podobnie. Choć pogląd ten wydaje się naiwny, można go niesprzecznie wyprowadzić z założeń przyjętych przez Tukidydesa (względnie również przez Hume'a — „natura ludzka pozostaje zawsze co do swych pierwiastków i zasad (*principles*) taka sama" [Hume 1977: 100]). Historia jednak nie raz pokazała, że Spartanie reagowali inaczej niż Ateńczycy.

Sahlins, śledząc tekst Tukidydesa, stara się znaleźć wyjaśnienie tej problematycznej kwestii. Pierwsza sugestia Sahlinsa wskazuje, że przedstawiciele tych dwóch *pólis* mogą kierować się odmiennymi interesami: skoro władza i chęć zysku podyktowane są dbałością o własny interes, to o ile ich interesy się różnią — ich odmienne postępowanie staje się zrozumiałe.[3] Odmienność interesów ma jednak źródło w odmienności obowiązujących wzorców kulturowych — przypisuje się im (interesom) różne wartości. „Ich

[3] Sahlins podaje jeszcze kilka ewentualności odmienności Sparty i Aten w kontekście przekonania Tukidydesa o stałości natury ludzkiej (por. Sahlins 2011: 118-120).

wartości i rozwiązania praktyczne, a także, odpowiednio, motywacje i działania, wywodziły się z porządku kulturowego, a nie naturalnego" (Sahlins 2011: 118). Zauważmy, że nawet ukształtowanie terenu sprzyja rozwijaniu się innych wzorców kulturowych — wymagania stawiane mimowolnie przez przyrodę osobom zamieszkałym na danym terenie przekładają się na konkretne oczekiwania współmieszkańców względem siebie — przykład nadmorskich Aten i lądowej Sparty dobrze odzwierciedla te zależności. Przypomnijmy sobie słowa Hume'a:

> Ren płynie na północ, Rodan — na południe; obydwie rzeki wypływają jednak z tej samej góry, a w ruch o przeciwstawnym kierunku wprawia je ta sama zasada ciążenia. Cała odmienność ich biegu spowodowana jest odmiennością ukształtowania terenu, przez który płyną. (Hume 1975: 198)

Jeżeli uwzględni się jeszcze wierzenia czy praktyki decydujące o charakterze codziennego życia mieszkańców — czyli to wszystko, co składa się na tradycję — wszelkie odmienności stają się zrozumiałe. W celu potwierdzenia słuszności tego wniosku możemy odwołać się do antropologii kulturowej, do rozstrzygnięć Ruth Benedict, która prowadząc badania, zwróciła uwagę na mnogość wzorów kulturowych decydujących o odmienności poszczególnych plemion czy społeczności (Benedict 2005) lub — pozostając w kręgu badaczy historii — do Ferdynanda Braudela, który świadom ograniczeń obracania się w kręgu jednej dyscypliny naukowej, nawoływał do prowadzenia badań integralnych — łączących w sobie spojrzenia z różnych dyscyplin w taki sposób, by się wzajemnie uzupełniały.

Braudel świetnie zdawał sobie sprawę z tego, co Tukidydes przeoczył, że chcąc — w rozumieniu jak najbardziej prawdziwie, wiarygodnie — dobrze przedstawić to, co stanowi przedmiot badań, np. historię Morza Śródziemnego w epoce Filipa II — musi, oprócz chronologicznego odnotowania wydarzeń, uwzględnić również wszelkie okoliczności, m.in. natury społecznej, gospodarczej, a także warunki geograficzne stawiające często swoiste wymagania. Żeby jednak oddać sprawiedliwość Tukidydesowi, należy zwrócić uwagę, że cel, który obrał, różnił się od zamierzeń Braudela. Podczas gdy Braudel zamierzał dokonać opisu jak najbardziej rzeczywistego, czyli oddać swoistość badanego obszaru i omawianych wydarzeń, Tukidydes — jak było wspomniane — próbował przedstawić obraz Greków nieodbiegający od uniwersalnego obrazu natury ludzkiej.

Sahlins zauważa:

> [...] skoro ludy różnią się kulturowo i rozmaicie działają w tym świecie oraz oddziałują na świat, trzeba znać ich systemy wartości i relacje, aby rozumieć ich historie. Inaczej w historiografii bez antropologii nasze ujęcia sprowadzają się do niedookreśleń ogólnie rozumianej natury ludzkiej lub do zdro-

> wego rozsądku — przy czym etnocentryzm tych ostatnich, przybierający postać racjonalnej interesowności, często jest brany za uniwersalizm tej pierwszej. (Sahlins 2011: 121)

* * *

Hume, przyjmując stałość natury ludzkiej jako oczywistość i pisząc, że historia niczego nowego nas nie nauczy, że ludzie byli, są i będą wciąż tacy sami, wielokrotnie zwraca uwagę na pewne odmienności. Podaje np., że Francuzi różnią się od Anglików, starożytni Ateńczycy odbiegali znacząco od starożytnych Rzymian albo też, że zwyczaje i zachowania starożytnych są nie do przyjęcia we współczesnym mu świecie. Trudno byłoby przypuszczać, że nieświadomie wikła się w sprzeczności. Przyczyna tych nieścisłości tkwi raczej w tym, że Hume operował o wiele mniej rozbudowaną pojęciowością niż ta, którą już współcześnie dysponujemy, i która z pewnością wiele kwestii by mu uporządkowała. Tak jest np. z pojęciem kultury, które kształtuje się po Humie.

Z jednej strony tego szkockiego filozofa można posądzić o relatywizm[4] — świadom różnorakich odmienności cechujących różne narody — naród to zresztą również późniejsze pojęcie — wielokrotnie je zaznaczał. Z drugiej strony, głoszone przezeń przekonanie o stałości natury ludzkiej zdaje się wprowadzać tu pewne nieporozumienie. Pogodzenie tych dwóch stanowisk jest jednak, w moim przekonaniu, możliwe. Wymaga tylko uprzedniego uporządkowania pewnych pojęć.

* * *

Koncepcje relatywizmu znajduje wciąż wielu przeciwników — dotyczy to przede wszystkim relatywizmu moralnego. Względność wydaje się być niebezpieczna — zwłaszcza w przypadku norm moralnych, które wówczas wymykają się jakiejkolwiek możliwości oceny. Istnieje bowiem obawa, że to, co jakaś grupa przyjmie jako szczególnie istotną (dobrą w znaczeniu korzystną) wartość, może okazać się zgubne dla innej. Przeciwnicy relatywizmu wskazują przede wszystkim na powszechne (rzekomo) przekonanie o uniwersalności pewnych wartości i zasad moralnych. Seweryn Dziamski (Dziamski 1996: 70-71) podaje trzy przesłanki, które są przytaczane na poparcie owego przekonania. Po pierwsze — wspólne wszystkim ludziom ma być biologiczne uwarunkowanie — wzrost, rozwój, umieranie. Pierwsza przesłanka dotyczy

[4] Mirosław Rutkowski zauważa, że rozważając różne wersje warunków oceny moralnej u Hume'a, posądzano go nawet o subiektywizm moralny. Podkreśla jednak, że mimo iż Hume zaprzeczał obiektywności ocen, daleki był od twierdzenia, że ilu jest ludzi, tyle wersji ocen moralnych. Jeśli więc przyjmiemy, że obiektywność oznacza w tym przypadku, że moralne oceny nie zmieniają się wraz z obserwatorem, to bez przeszkód możemy uznać Hume'a za zwolennika obiektywizmu etycznego (por. Rutkowski 2001: 152).

więc podobieństwa funkcjonowania organizmu u wszystkich ludzi. Po drugie — wszyscy ludzie zmuszeni są podejmować się różnych zadań (np. produkcyjnych, wytwórczych) w celu zaspokajania własnych potrzeb. Po trzecie — wspólna jest dla ludzi konieczność współdziałania z innymi.

Tego rodzaju uzasadnianie uniwersalności zasad aksjologicznych jest jednak zawodne. Już przy pierwszym zastanowieniu wydaje się nie do przyjęcia słuszność opierania przekonania o powszechności norm na uniwersalności pewnych zjawisk przyrodniczych. Doskonale zdawał sobie sprawę z tego Kant, który sformułował swój imperatyw kategoryczny jako formułę prawa powszechnego. Również Hume był tego świadomy. Mówiąc o stałości natury ludzkiej na podstawie jego filozofii, można co najwyżej mówić o pewnej fizjologii, która jest wszystkim ludziom wspólna. Zmysł moralny i owszem — Hume pisał o sympatii jako ważnym elemencie natury ludzkiej — też by ją potwierdzał, ale już jakość tego zmysłu jest cechą indywidualną. Sam Dziamski przytacza słowa Marii Ossowskiej:

> Widok słońca jest wspólnym bodźcem dla różnych społeczeństw, ale w jednych się ludzie do słońca modlą, a w innych kult słońca nie przychodzi im do głowy. We wszystkich społeczeństwach istnieją rodzice i dzieci, ale w jednych rodzice korzystają z prawa życia i śmierci do ich potomstwa, a winnych dzieci terroryzują rodziców, wygrażając im możliwością kompleksów. Wszędzie istnieją ludzie starzy, ale w jednych kulturach się ich szczególnie szanuje, w innych ma się ochotę ich pozbyć. (Cyt. za: Dziamski 1996: 70-71)

Moralność jest nierozerwalnie związana z praktyką życia codziennego. Wyznacza ona jak należy postępować, wskazuje na to, co dobre, pozwala rozpoznać, czego należy się wystrzegać, jakie zachowanie może narazić nas na dezaprobatę społeczeństwa. Stanowi to powód pewnej trudności w odróżnieniu zachowań czysto moralnych od innych. Zasadniczo bowiem uznaje się, że to, co jest

> [...] dobre i wartościowe stanowi zarazem składnik ogólnego porządku aksjologicznego [wyróżnienie — S.D.] panującego w danej społeczności. [...] Rozmaite dobra i wartości kwalifikowane są w mniejszym lub większym stopniu jako moralne i zarazem religijne, obyczajowe i zwyczajowe, prawne czy też należące do tzw. dobrego wychowania i właściwego taktu. (Dziamski 1996: 73)

Szczególnie istotne byłoby wskazanie na różnice między moralnością a obyczajem. Sam Hume często utożsamiał oba pojęcia, podając przykłady uzasadniające jego koncepcję moralności — zważyć tu wystarczy na różne sposoby żegnania gości obowiązujące w różnych kulturach. Utożsamienie obu tych pojęć ma swoje uzasadnienie etymologiczne. Greckie ē*thos*, od którego pochodzi słowo etyka, występowało w języku oryginalnym w dwóch zapisach έτος oraz ητος. Pomimo tej samej wymowy, każdy zapis miał inne

znaczenie. Pierwszy zapis oznaczał tyle, co zwyczaj, przyzwyczajenie, z kolei ητος — stałe miejsce zamieszkania, domostwo lub też stały sposób postępowania ludzi, obyczaj, a później również charakter [por. Grad 1993:151]. Władysław Witwicki pisał:

> Etyka znaczy bądź to nauka obyczajów albo nauka o obyczajach [...]. Dlatego też naukę o obyczajach nazywają także etyką normatywną, a naukę o obyczajach różnych ludów, grup i epok — etyką opisową. (Witwicki 1962: 9)

Na co dzień ludzie posługują się takimi zwrotami jak „obyczajowość moralna" czy „dobre obyczaje". Te określenia mają jednak konotacje nie tyle etyczne, co erotyczne. Nauki o kulturze uściślają znaczenie używanych terminów i wykluczają tym samym dowolność obecną w potocznym języku. Za obyczaj uznaje się zachowanie charakterystyczne i powszechne w danej grupie społecznej, innymi słowy — pewien ustalony wzór zachowań obowiązujący w danej wspólnocie. Co ważne — ten ustalony wzór zachowań ma charakter przymusu moralnego, oznacza to, że obyczaje podlegają pewnym sankcjom społecznym.

Ponieważ obyczaj jest formą konwencjonalnej umowy społecznej, to wraz z pewnymi zmianami zachodzącymi w społeczeństwie i obyczaje ulegają pewnym przemianom. W tym niektórzy badacze dostrzegają różnicę zachodzącą między obyczajem a moralnością —

> Obyczajowi, jako swoistego rodzaju umowie społecznej, przeciwstawia się postępowanie moralne, regulowane odpowiednimi normami, które mają obowiązywać nawet wówczas, gdy nie są przestrzegane. (Dziamski 1996: 75)

Uwaga ta ma swoje uzasadnienie w postrzeganiu moralności jako mającej swoje oparcie w sumieniu, nie w umowie społecznej. Jako taka moralność miałaby charakter indywidualny, nie społeczny. Można tu od razu zauważyć, że owo rozróżnienie nie mogłoby być przyjęte np. przez Locke'a. Z Hume'em kwestia jest dużo bardziej skomplikowana (zależna w znacznym stopniu od przyjętej interpretacji) — przyjmując jednak, że sympatia ma ściśle kulturowe pochodzenie i charakter, upatrywanie pochodzenia moralności w sumieniu jest nie do przyjęcia.

Kolejną cechą odróżniającą obyczaj od moralności jest utożsamianie obyczaju z zachowaniami bezrefleksyjnymi, podczas gdy postępowanie moralne miałoby polegać na świadomym odnoszeniu się do akceptowanego porządku aksjologicznego (Dziamski 1996: 75). Nie jest to jednak powszechnie przyjęty pogląd. Nic dziwnego. Wystarczy wspomnieć o różnych koncepcjach kształtowania się moralności wraz z rozwojem osobowości[5]. Jeżeli przyjmie się, że moralność jest nabywana wraz z procesem socjalizacji, to okazuje się,

[5] Wystarczy przywołać tu koncepcje J. Piageta, L. Kolhberga czy E. Ericsona.

że i w codziennym życiu stosujemy się do różnych norm moralnych bezrefleksyjnie. Nie oznacza to, że nie potrafimy ich wyjaśnić czy uzasadnić. Podobnie jest zresztą z obyczajami — mimo iż potrafimy postępować stosownie do obyczaju bez szczególnego angażowania refleksji, to jednak potrafimy odnośne postępowanie wyjaśnić.

Jan Grad wskazuje jeszcze na różnicę w mocy obowiązywania moralności i obyczaju. Zauważa, że powszechnie uznaje się, iż reguły moralności obowiązują nawet wówczas, gdy nie są przestrzegane, natomiast obyczaj obowiązuje wtedy, gdy jest faktycznie respektowany. Rozróżnienie odwołujące się do szczególnej mocy obowiązywania wartości moralnych (na wzór neokantowskiego ujęcia wartości „drugiego królestwa" Rickerta, o czym autor wspomina) ocenia jako bezużyteczne dla celów naukowych. Podkreśla jednocześnie inny powód czynionych przez naukowców odróżnień: obyczaj postrzega się jako pewnego rodzaju zachowania, działania praktyczne, podczas gdy moralność rozumiana jest jako forma świadomości społecznej (lub choćby jej część) i przynależy do sfery przekonaniowej, a nie działaniowej (Grad 1993: 149-150).

Oddzielenie zdecydowaną linią postępowania zgodnego z obyczajem od postępowania zgodnego z moralnością okazuje się w wielu przypadkach niemożliwe. Chociaż zakresy obu grup często się pokrywają, to jednak bywają zachowania, które przynależą ściśle do jednej z grup. Chłopiec, który nie zdejmie nakrycia głowy, wchodząc do kościoła, postąpi wbrew obowiązującemu obyczajowi, ale już nie niemoralnie. Z drugiej jednak strony, gdy ktoś to zauważy i zwróci mu uwagę mówiąc, że postąpił źle i że tak grzeczni chłopcy nie postępują, że jest niedobry — to owa wypowiedź „zawadza" już o język moralności. W języku potocznym i w codziennej praktyce ignoruje się pewne rozróżnienia, co — w moim odczuciu — „rozgrzesza" Hume'a z jego niekonsekwencji, bowiem — jak sam zapowiadał — jego refleksja nad moralnością ma mieć podłoże empiryczne, ma odwoływać się do faktów i obserwacji.

Wszystko to jednak nie tłumaczy jeszcze, jak utrzymać spójność między różnymi wypowiedziami Hume'a dotyczącymi z jednej strony stałości natury ludzkiej, z drugiej natomiast — oczywistych różnic zachodzących między ludźmi. Badacze najczęściej odczytują filozofię Hume'a, w tym również i jej część dotyczącą moralności, jako jedną z wersji psychologizmu[6]. Pozostanie jednak w tym

[6] Władysław Skarbek przypomina, że w *Traktacie o naturze ludzkiej* „zamiarem Hume'a było wyeliminowanie z natury ludzkiej wszelkich, odziedziczonych po tradycji filozoficznej dodatków metafizycznych oraz potraktowanie jej bez *a priori* przyjętych założeń. Zadośćuczynić temu miała analiza aktywności umysłu prowadzona na drodze introspekcji, a także obserwacja zachowań ludzi, które można potraktować jako manifestacje tej aktywności" (Skarbek 1981: 121). W *Badaniach dotyczących zasad moralności*, jak zauważa, Hume odchodzi od zasadności psychologicznych analiz w odniesieniu do etyki, nie dostarcza jednak wyjaśnień powodów tej

paradygmacie nie rozwiązuje powyższego problemu. Pozwala na to dopiero wykorzystanie pojęcia kultury. Jeżeli odwołamy się do definicji kultury, już choćby tych pierwszych, np. do definicji Edwarda Burnetta Tylora, który do kultury zalicza wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje oraz inne zdolności i zwyczaje nabywane przez człowieka należącego do danej społeczności, zauważymy, że obejmuje ona wszystkie te sfery, do których Hume się odwołuje i z których czerpie przykłady, próbując przedstawić ludzką naturę.

* * *

Maria Ossowska podaje, że natura ludzka to nic innego jak „pewien zespół dyspozycji przysługujących człowiekowi z uporczywą stałością" (Ossowska 1949: 10). Tak naturę ludzką postrzegano już w starożytności. Problematyczną kwestią było, jak wyłonić te dyspozycje — czy oddzielać to, co nabyte od tego, co wrodzone (podobnie, choć nieco inaczej niż u Tukidydesa) czy też spróbować wyłonić to, co swoiste dla człowieka i co odróżnia go od zwierząt. Ossowska zauważa, że bardzo szybko uznano, że właśnie rozum stanowi o wyjątkowości człowieka, stąd też utożsamiono naturę ludzką z rozumem. Ta opcja była jednak nie do przyjęcia dla Hume'a, dla którego istotą człowieczeństwa jest możliwość podążania za swoimi uczuciami, choć przyznaje, że powszechnie przyjęte jest przekonanie przeciwne:

> Nie ma rzeczy bardziej zwykłej w filozofii, a nawet w życiu codziennym, niż mówić o walce uczucia i rozumu, dawać pierwszeństwo rozumowi i twierdzić, że ludzie są tylko o tyle cnotliwi, o ile przystosowują się do tego, co rozum dyktuje. Mówi się, że każda rozumna istota zobowiązana jest regulować swe działania rozumem; i jeśli jakiś inny motyw czy sprężyna działania chce kierować jej postępowaniem, to winna ona przeciwstawić się temu i całkowicie go podporządkować lub co najmniej doprowadzić do zgodności z tą wyższą zasadą. Na tym sposobie myślenia zdaje się być oparta większa część filozofii moralnej, starożytnej i nowoczesnej; i nie ma rozleglejszego pola zarówno dla argumentów metafizycznych, jak i dla popularnych deklamacji niż ta domniemana przewaga rozumu nad uczuciem. (Hume 1963: 185-186)

Adam Smith przypisywał ugruntowanie się poglądu o wyjątkowej roli rozumu, zwłaszcza w zakresie moralności, Thomasowi Hobbesowi. Przedstawiony w *Lewiatanie* (Hobbes 1954) wielce niechwalebny obraz natury ludzkiej

---

zmiany. Skarbek sugeruje; „Być może, obserwacja życia potocznego pouczyła go o zawodności pragmatycznej wyników uzyskanych w ten sposób. W *Badaniach* punkt ciężkości zostaje przeniesiony z analiz »rzeczywistości moralnej« na analizy języka opisującego tę rzeczywistość; metoda empiryczna przekształca się tutaj w eksperyment myślowy, czyli refleksję nad tym, czy by się chciało mieć przypisane sobie pewne własności oraz czy to przypisanie pochodziłoby od wroga czy przyjaciela" (Skarbek 1981: 121-122).

domagał się odzewu od zgorszonych czytelników, dla których koniecznością stało się dowieść, iż nim powstały prawa i jakiekolwiek instytucje, człowiek miał już rozeznanie w działaniu i potrafił rozpoznać, co jest godne i słuszne, co z kolei haniebne i naganne. Skoro więc, wyjaśnia Smith, podążając za tropem adwersarzy Hobbesa, człowiek był już uprzednio wyposażony w takową wiedzę, uznano, iż musiała ona wynikać z rozumu.

> [T]en zaś wniosek, choć prawdziwy pod pewnymi względami, raczej nie przemyślny w innych względach, łatwiej było przyjąć w czasach, gdy abstrakcyjna nauka o naturze ludzkiej była dopiero w powijakach i zanim uważnie przestudiowano odrębne funkcje i dyspozycje różnych władz umysłu ludzkiego i dokonano między nimi różnicy. W czasie tego gorącego i ciętego sporu z panem Hobbesem nie myślano o żadnej innej władzy umysłu, z której można by wywodzić pochodzenie takich koncepcji. (Smith 1989: 479)

Kolejne przeorientowanie myślenia o naturze ludzkiej i zwrócenie uwagi na jej przeciwny aspekt zawdzięczmy Francisowi Hutchesonowi — wskazuje Smith. Hume zresztą również niejednokrotnie czyni aluzje do Hutchesona (często nie powołując nań się wprost):

> Pouczył nas jeden z najnowszych filozofów, za pomocą argumentów jak najbardziej przekonywających, że moralność nie tkwi w oderwanej istocie rzeczy, lecz że zależy ona zupełnie od uczucia lub poczucia każdej poszczególnej istoty. [...] Nie należy zatem zaliczać percepcyj moralnych do czynności rozumu lecz do uczuć czy do poczucia. (Hume 2001: 13)

W filozofii Hume'a natura ludzka wiąże się przede wszystkim z pojęciem moralności. Rozważając, czy sprawiedliwość jest cnotą naturalną czy sztuczną, filozof uznaje ostatecznie, że naturalną: „skoro żaden czynnik w umyśle ludzkim nie jest bardziej naturalny niż poczucie cnoty, żadna cnota nie jest bardziej naturalna niż sprawiedliwość" (Hume 1963b:. 278). Ponieważ ludzki umysł jest wynalazczy, to w przypadku, gdy jakiś wynalazek narzuca się jako konieczny i oczywisty, można go bez przeszkód uznać za naturalny. Poza tym, dodaje Hume, nawet jeżeli reguły sprawiedliwości są sztuczne, to w żadnym wypadku nie są dowolne, stąd też można nawet nazwać je p r a w a m i p r z y r o d y. W tym samym akapicie Hume wprowadza kolejne rozumienie słowa naturalny: „to, co jest wspólne dla danego rodzaju, lub nawet, jeżeli ograniczymy jego znaczenie do tego, co jest nierozłącznie związane z danym gatunkiem" (*ibidem*).

Taką nieodłączną cechą ludzkiego gatunku jest bez wątpienia p o c z u c i e l u d z k o ś c i. Hume wielokrotnie podkreśla szczególne znaczenie owego poczucia, chociaż w różnych miejscach, pisząc o nim, posługuje się różnymi określeniami: raz pisze o poczuciu ludzkości, raz o oddźwięku uczuciowym, innym razem o współdoznawaniu albo współodczuwaniu czy nawet współczuciu,

gdzieś indziej znów o sympatii czy życzliwości, w jednym z przekładów pojawia się nawet określenie „empatia". Wielość określeń tej samej cechy (gatunkowej) jest wynikiem pewnych subtelnych rozróżnień i przesunięć, których filozof dokonuje w poszczególnych fragmentach poświęconych rozważaniom na temat moralności; świadczy także o pewnych zmianach zachodzących w jego poglądach. Ta wielość jest także przyczyną trudności translatorskich i powodem sporów między badaczami pism Hume'a.[7] Sądzę jednak, że w tym miejscu mogę uznać wszystkie te określenia za synonimiczne[8], wyjaśniając jednak, że w moim przekonaniu nie mają one charakteru indywidualnego, jak zwykło się uznawać. Jedynie wówczas pojawia się możliwość kulturowej interpretacji filozofii moralności Hume'a. On sam podpowiada tę możliwość:

> Pojęcie moralności implikuje pewien rodzaj wspólnego wszystkim ludziom uczucia, które przedmiotem powszechnej aprobaty czyni jeden i ten sam obiekt i sprawia, że wszyscy albo prawie wszyscy, zgadzają się w swoich na ten temat opiniach i decyzjach. Implikuje ono również pewien rodzaj uczucia o tak uniwersalnym i rozległym zasięgu, że dotyczy ono całego rodzaju ludzkiego, przez co czyny i postępowanie osób bardzo nawet od nas oddalonych stają się przedmiotem pochwały lub nagany, w zależności od tego, czy zgadzają się, czy nie zgadzają z przyjętą normą. Jedynie poczucie ludzkości, o którym się tu mówi spełnia oba te kryteria.[9]

Ten fragment nasuwa ponownie naszą uwagę na rozmowę z Palamedesem. Przyglądając się różnicom zachodzącym między przywoływanymi kulturami w *Dialogu*, Hume poucza nas, iż zasady, którymi ludzie posługują się w kwe-

[7] Pewne kwestie zostały szczegółowo omówione również w polskojęzycznej literaturze przedmiotu, m.in.: Grzeliński 2005, Rutkowski 2003. Bibliografie tych publikacji wskazują odniesienia do literatury zagranicznej.

[8] W przypisie do *Dodatku II Badań dotyczących zasad moralności* Hume zauważa, że istnieją dwa rodzaje życzliwości: ogólna i szczególna. Szczególna życzliwość opiera się na przekonaniu o czyjejś cnocie lub na przysłudze, którą nam ktoś wyświadczył. Ta pierwsza z kolei występuje wówczas, gdy z drugim człowiekiem nie łączy nas żadna bliższa zażyłość, „[...] gdy doznajemy w stosunku do niego jedynie pewnego ogólnego uczuciowego oddźwięku, czyli współczujemy jego cierpieniom i cieszymy się z jego radości. [...] o życzliwości ogólnej, czyli o poczuciu ludzkości, czyli o oddźwięku uczuciowym, mamy nieraz sposobność mówić w trakcie niniejszej rozprawy, na podstawie ogólnego doświadczenia i bez żadnego poza tym dowodu przyjmuje, iż to uczucie istnieje rzeczywiście" (Hume 1975: 155).

[9] Hume 1975: 124. Por. także: „Widzimy, że to, co zmierza do publicznego dobra i sprzyja pokojowi, harmonii i porządkowi w społeczeństwie porusza życzliwe zasady naszej konstytucji, każąc nam opowiedzieć się po stronie cnót społecznych. Jako dodatkowe potwierdzenie naszej tezy widzimy wreszcie, iż zasady ludzkości oddźwięku uczuciowego przenikają wszystkie nasze uczucia tak głęboko i wpływają na nas tak potężnie, że pozwala to im wzbudzać naganę i uznanie o najwyższym nasileniu" (Hume 1975: 77).

stiach moralnych, są zawsze takie same, choć na przestrzeni dziejów różne wnioski są z nich wyciągane (por. Hume 1975: 200).

> Choć od czasów upadku Grecji i Rzymu minęło wiele stuleci, choć religia, język, prawa i zwyczaje uległy wielu zmianom, żaden przecież z przewrotów nie spowodował istotnych przemian w podstawowych poglądach etycznych, tak, jak nie spowodował ich w podstawowych poglądach na piękno zewnętrzne. [...] Wszystkie rozbieżności w etyce można sprowadzić do jednej podstawy ogólnej, objaśniając je różnymi poglądami ludzi na powyższe kwestie. (Hume 1975: 200-201)

Ostatecznie, pomimo zmagania się z problemami podobnymi do tych, przed którymi stanął Tukidydes, Hume podąża inną drogą, tropiąc ślady ludzkiej natury. Chcąc ukazać jej spójny obraz, zwraca uwagę na jej pozytywny aspekt. Jest przy tym świadom, że prezentowane przezeń podejście różni się od wcześniejszych. W jego mniemaniu nie egoizm czy chęć panowania ma decydujący wpływ na charakter natury ludzkiej, ale — jak sam powiada — ta cząstka gołębia, która zespoliła się z cząstką wilka i węża w człowieku, choćby była najdelikatniejsza. Ma bowiem moc tak wielką, że ostatecznie to ona kieruje działaniami ludzkimi, wskazując, co dobre i pożyteczne, a co szkodliwe i niebezpieczne.

Prezentowany przez Hume'a obraz natury ludzkiej jest ważny nie tylko z tego powodu, że jest pozytywny — przy czym jego ufność w kierowanie się uczuciami w codziennym życiu i poddawanie się działaniu poczucia ludzkości nie jest naiwną wiarą we wzajemną miłość gwarantującą zapanowanie wspólnej szczęśliwości[10] — tym w sposób szczególny różni się od Hutchesona, który we wszystkim dopatrywał się dobrej woli i życzliwości, w którego opinii tłumy ludzi przyglądające się egzekucjom przybywały tam powodowane współczuciem, nie ciekawością (Ossowska 1966: 207).

W *Traktacie o naturze ludzkiej* jasno stwierdza, że nie ma czegoś takiego jak miłość do całego rodzaju ludzkiego. Istnienie oddźwięku uczuciowego nie polega na darzeniu wszystkich ludzi szczególnym uczuciem miłości (Hume 1963b: 274-275). Do miłości nikogo zmusić niepodobna, jak zauważa Kant (Kant 2001: 17). Oddźwięk uczuciowy zachodzący między ludźmi działa podobnie jak struny instrumentu — poruszenie jednej wprawia w drganie pozostałe z różną mocą, w zależności od odległości, w jakiej się znajdują. Nie pozostawia jednak żadnej obojętnej na owo poruszenie. Poczucie człowieczeń-

[10] Zauważa to również Maria Ossowska, pisząc: „Hume nie chce okazać się zbyt wielkim optymistą, tak jak w ogóle przestrzega przed skrajnymi poglądami na naturę ludzką. Błądzą zarówno Ci, którzy wynoszą człowieka bardzo wysoko, jak i ci, którzy z rzadka tylko godzą się przypisać mu mądrość czy cnotę. Ci ostatni nie dostrzegają, że odmawiając ludziom mądrości często czynią to *ex definitione*, definiują bowiem mądrość jako zespół rzadkich kwalifikacji, tak jak tylko kobietę o rzadkich własnościach nazywają piękną" (Ossowska [1966] s. 304).

stwa sprawia, że czyny drugiego człowieka nie są mi obojętne — aprobuję je bądź nie na mocy przyjętych reguł. Owe reguły w szczegółach są wynikiem konkretnej rzeczywistości, w której przyszło nam żyć.

> To właśnie życie jest dla człowieka najwyższą wartością. Nie postanowienia Stwórcy, lecz wymogi natury i potrzeby społeczne stanowią źródło zasad moralnych. Wspomagają one człowieka, określają jego dążenia, regulują jego stosunki z innymi ludźmi. Moralność — powiadał Hume — jest po prostu „konkluzją dotyczącą działań ludzi, opartą na rozważeniu ich motywów, usposobienia i warunków, w których żyją". (Sikora 2002: 236)

Nie sposób zrozumieć działania człowieka, jeśli nie uwzględni się kontekstu, w którym ono zachodzi. To druga istotna cecha przedstawionej przez Hume'a natury ludzkiej.

Już we *Wstępie* do *Traktatu o naturze ludzkiej* pisał, że jedynie poprzez uważną obserwację życia ludzkiego w jego zwykłym toku zdarzeń, a więc przyglądając ludzkiemu zachowaniu „w towarzystwie, w interesach i rozrywkach", możemy uchwycić pewne regularności, których zbadanie pozwoli na uchwycenie pewniejszego obrazu natury ludzkiej. W *Badaniach dotyczących zasad moralności* Hume poświęcił aż dwa rozdziały omówieniu cnót i są to cnoty społeczne: życzliwość i sprawiedliwość. Znamienne jest również uwzględnienie aspektu użyteczności i powiązanie jej z przyjemnością wzbudzaną przez zewnętrzną aprobatę.

> Pochwały, które dyktuje nam ludzkość, chwalą rzeczy o wysokiej użyteczności dla współżycia. Możliwości samotnego człowieka nie pozwalają mu zaspokoić wszystkich jego potrzeb. Zezwala na to zaspokojenie dopiero zrzeszanie się z innymi. (Ossowska 1966: 304)

Hume zauważa, że życie ludzkie cechuje się pewnymi prawidłowościami, a regularności te zachodzą w konkretnych kontekstach. Konteksty z kolei zmieniają się, stąd więc różnice w zachowaniach i ocenach starożytnych Greków, Rzymian czy współczesnych Hume'owi Anglików *etc.*[11]

Pomocne może się okazać rozróżnienie na kulturę narodową i kulturę europejską, które oczywiście nie mogło być wprowadzone przez samego Hume'a. Pozwoli to na uchwycenie — ponad pewnymi charakterystycznymi wartościami, które zwykło przypisywać się poszczególnym narodom, dokonując tym samym z jednej strony znacznych uproszczeń, z drugiej jednak, porządkując pewne spostrzeżenia — zestawu wartości ważnych w równym stopniu dla wszystkich. Mam tu na myśli wartości, które wyznaczają zestaw wspólnych odniesień, przez co możliwe jest porozumienie. Taki uniwersalny status w kulturze europejskiej

[11] Rutkowski, krytycznie odnosząc się do niektórych interpretacji filozofii moralności Hume'a, uważa za błędne twierdzenie, jakoby wedle Hume'a ludzie zawsze tak samo emocjonalnie reagowali na podobne wydarzenia. W związku z tym trudno — uważa — utrzymać pogląd o stałości natury ludzkiej (por. Rutkowski 2001: 154).

mają np. wartości wywodzące się z tradycji chrześcijańskiej: godność człowieka, sprawiedliwość, miłosierdzie, przykazanie „nie zabijaj". Są to wartości praktykowane w naszym kręgu kulturowym od setek lat i choć na przestrzeni czasu nieraz były redefiniowane, bez wątpienia należą do d ł u g i e g o t r w a n i a Ferdynanda Braudela — są trwale sprzęgnięte z kulturą europejską i już nie muszą czerpać uzasadnienia ze swojego religijnego rodowodu.[12] Podobnie u Hume'a: natura ludzka wyposażona jest zarazem w uniwersalne i partykularne wartości — stwierdza bowiem, że różnice zwyczajów i sytuacji nie zmieniają podstawowych wyobrażeń o tym, co się szczególnie ceni i aprobuje, a jest to możliwe dzięki poczuciu ludzkości (Hume 1975: 203).

Wartości, o których tu mowa, a tym samym i natura ludzka, mają charakter kulturowy. Ważna jest ta uwaga przede wszystkim w odniesieniu do poczucia ludzkości, które w konsekwencji nie może być interpretowane biologicznie (Pałubicka 2013: 83) — sam Hume zwraca uwagę na jego społeczny charakter. Porozumienie co do podstawowych wyobrażeń tego, co się ceni, jest możliwe dzięki procesowi socjalizacji, w trakcie którego przyswojone zostają obowiązujące wzorce kulturowe. Tym samym, pomimo ukazania zachodzących różnic, udaje się Hume'owi obronić pogląd o stałości natury ludzkiej.

Literatura

Benedict R. (2005), *Wzory kultury*, przeł. J. Prokopiuk, MUZA, Warszawa 2005

Braudel F. (1976), *Morze Śródziemne świat śródziemnomorski w epoce Flipa II*, t. I przeł. T. Mrówczyński, M. Ochab, Gdańskie Wydawnictwo Morskie, Gdańsk 1976

Dziamski S. (1996), *Wykłady z nauki o moralności*, Instytut Historii UAM, Poznań 1996

Geertz C. (2003), *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, przeł. Z. Pucek, TAiWPN Universitas, Kraków 2003

Grzeliński A. (2005) *Kategorie „podmiotu" i „przedmiotu" w Dawida Hume'a nauce o naturze ludzkiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005

Grad J. (1993), *Obyczaj a moralność, Próba metodologicznego uporządkowania badań dotychczasowych,* Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993

Hobbes T. (1954), *Lewiatan czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954

Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, t. I (1963a), t. II (1963b), przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963

[12] Można spróbować znaleźć zestaw wartości ważnych dla wszystkich kręgów kulturowych, nie tylko europejskiego. Peter Singer (Singer 2003: 25), przyglądając się różnicom w obrębie moralności w różnych kulturach, zauważa, że tym, co łączy je wszystkie są: zasada wzajemności i obwarowania dotyczące zabijania — nie ma kultury, która pozostawiałaby w tej kwestii dowolność, choć poszczególne przyjmują różne regulacje; podobnie zasada wzajemności, zwana też złotą regułą, choć różnie formułowana, głoszona była np. przez Konfucjusza, Buddę, Talesa, Jezusa.

Hume D. (1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasieiwcz, K. Twardowski, PWN, Warszawa 1977
Hume D. (2005a), *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. M. Filipczuk, T. Tesznar, Zielona Sowa, Kraków 2005
Kant I. (2001), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Mścisław Wartenberg, Antyk, Kęty 2001
Kondratowicz-Krasińska A. (2012), *Antypsychologiczna charakterystyka natury ludzkiej w filozofii moralności Davida Hume'a*, „Filo-Sofija" 16(2012/1), s. 95-110
Kuhn T. (2001), *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Fundacja Aletheiwa, Warszawa 2001
MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996
Ossowska M. (1949), *Motywy postępowania*, Książka i Wiedza, Warszawa 1949
Ossowska M. (1966), *Myśl moralna Oświecenia Angielskiego*, PIW, Warszawa 1966
Pałubicka A. (2013), *Gramatyka kultury europejskiej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2013
Rorty R. (1999), *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi* w: *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999
Rutkowski M. (2001), *Rola rozumu w decyzjach moralnych Etyka Davida Hume'a*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001
Sahlins M. (2011), *Z przeprosinami dla Tukidydesa*, przeł. W. Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011
Singer P. (2003), *Etyka Praktyczna*, przeł. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003
Skarbek W.W. (2003), *Teoria wartości etycznych Hume'a*, Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie, Piotrków Trybunalski 2003
Smith A. (1989), *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, PWN, Warszawa 1989
Witwicki W. (1962), *Pogadanki obyczajowe,* PWN, Warszawa 1962

Anna Kondratowicz-Krasińska

On human nature in David Hume's moral philosophy

Abstract

In this article I try to show the coherence of David Hume's views on human nature, despite the fact that the formulae of his statements seem to contradict each other. The apparent contradiction between what Hume proclaimed about the constancy of human nature, which he believed in, and the diversity occurring between communities and nations, which he pointed out, is abolished by recognizing the different levels of expression. This interpretation is possible when adopting a cultural perspective and abandoning the naturalistic interpretation, which usually prevails

Keywords: David Hume, Marshall Sahlins, morality, human nature, culture, sense of humanity, values, mores.