

Joanna Górnicka

Sumienie egoisty

1. Łatwość, z jaką operujemy słowami „egoizm” oraz „egoistyczny” dowodzi, jak bardzo słowa te zakorzenione są w naszym języku moralnym i jak dalece nie mamy wątpliwości, co do ich sensu. Używamy ich często; można by więc domniemywać, że charakterologiczny fenomen egoizmu jest czymś powszechnym i łatwo rozpoznawalnym.

Potoczne intuicje na temat tego, jaką postawę możemy uznać za egoistyczną, nie wyjaśniają jednak kilku ważnych kwestii etycznych związanych z egoizmem. Oprócz pytania o aksjologiczne tło egoizmu, nasuwają się również pytania inne: czy postawę tę można uogólnić, czy istnieją teoretyczne przesłanki, by ustanowić egoizm jako normę powszechną, czy norma ta sprzyjałaby utrwalaniu wspólnot społecznych *etc.*

W myśleniu moralnym o ambicjach teoriiwórczych pytania te są oczywiste, ponieważ myślenie to z reguły zorientowane jest na konstruowanie systemów społecznej etyki wzajemności, etyki *z a s a d*, w której podstawową przesłanką aksjologiczną jest równowartościowe traktowanie wszystkich podmiotów ludzkich jako potencjalnych członków społeczeństwa. W stosunku do takiej etyki — a jest to sens etyki w najszerszym pojmowaniu — egoizm jest przypadkiem skrajnym. Postawa ta nie mieści się w systemie zasad społecznego współżycia, kłóci się także z ideałem etyki rozumianej jako system symetrycznego rozdziału praw i obowiązków w społeczeństwie. Sumienie egoisty koncentruje się na jego moralnych, przeważnie arbitralnie formułowanych uprawnieniach, lekceważąc społecznie (lub metafizycznie) ukonstytuowany system powinności.

Zbadajmy następujące kwestie: (1) Co na ogół rozumie się przez postawę egoistyczną? (2) Czy tzw. egoizm etyczny może być teorią normatywną? (3) W jakim znaczeniu możemy mówić o egoistycznym sumieniu?

2. Najchętniej mówimy o egoizmie, jako o względnie trwałej dyspozycji charakterologicznej, która skłania ludzi do działań zmierzających ku realizacji ich własnego interesu. Postawa ta ujawnia się szczególnie wyraźnie, a może tylko wówczas, kiedy wchodzimy w sytuację rzeczywistego czy wyimaginowanego konfliktu, kiedy dobra, które staramy się zdobyć, są w ilości ograniczonej, kiedy — inaczej mówiąc — musimy wybierać między zaspokojeniem własnych pragnień i potrzeb innej osoby. Nie wnikając w istotę owego dobra — jest to osobny, wcale niełatwy problem — możemy jedynie stwierdzić, że z reguły przedmiotem konkurencji jest dobro nas samych bezpośrednio dotyczące, więc w jakiejś mierze osobiste, zaspokajające nasze świadome dążenia. Nie obchodzi nas natomiast, w jakim stopniu mogłoby być ono również osobistym i bezpośrednim dobrem innej osoby, a także obojętni jesteśmy na fakt, iż osoba ta o nie się ubiega. Nie trzeba dodawać, że w większości kultur moralnych postawa taka oceniana jest negatywnie.

W wielu teoriach filozoficznych postawa koncentrująca zainteresowanie podmiotu działań na nim samym, czyli wedle naszej kwalifikacji postawa egoistyczna, traktowana jest jako *datum* naturalne, jako skłonność wrodzona, normalna i w tym sensie pozytywna, bo kierująca działania ludzkie ku celom samozachowawczym. Zwolennicy tej teorii (Hobbes, w jakiejś mierze Hume, a także Mill) nie byli jednak całkowicie przekonani, czy niekontrolowane odruchy egoizmu rzeczywiście zagwarantują ludziom bezpieczeństwo i przetrwanie. W miejsce pierwotnego, wrodzonego egoizmu proponowali więc tzw. egoizm oświecony, który wbudowany w reguły współżycia społecznego na dłuższą metę lepiej zaspakajałby samozachowawcze interesy jednostek.

Osobny sens zyskuje pojęcie egoizmu jako teorii etycznej, której podstawowa norma brzmi: postępuj zawsze zgodnie z interesem własnym; ów „własny interes” działającego w teorii egoizmu etycznego jest dobrem najwyższym usytuowanym w moralnej hierarchii dóbr.

W niniejszych rozważaniach interesuje nas egoizm, jako teoria etyczna. Zakładamy, że podmiotowość moralna, a więc postawa, sumienie, charakter moralny *etc.*, formuje się pod dominującym wpływem logicznie spójnej teorii moralnej, nie jest zaś zespołem reakcji czysto mechanicznych czy skrajnie emocjonalnych, które tylko akcydentalnie dotyczą sfery moralnej. Analiza samych postaw egoistycznych jest więc analizą niepełną: konstatacje behawioralne warto uzupełnić odpowiedzią na pytanie o sens egoizmu jako teorii normatywnej, o jej możliwe założenia i warunki metodologicznej oraz aksjologicznej spójności.

3. Nie ulega wątpliwości, że „interes własny” jest pojęciem, które organizuje zarówno egoistyczną postawę, jak i etyczną teorię egoizmu. Powstaje jednak pytanie, jak należy ów interes rozumieć: jako moją przyjemność, jako moje dobro lub osób mi najbliższych, jako samospełnienie (realizacja człowieczeństwa, ary-

stotelesowski ludzki *telos*), czy jako zachowanie własnego życia? Nie ulega jedynie wątpliwości, że pobudką i celem działania egoistycznego musi być osiągnięcie stanu rzeczy korzystnego dla podmiotu działań.

Deontologiczna formuła etycznego egoizmu daje równie duże pole do wieloznaczności, co formuła teleologiczna. Brzmi ona: (1) *powiniennem dbać o moje dobro* (przyjemność, korzyść, sukces, samorealizację *etc.*). Teoretycznie biorąc, norma ta wspiera się na normie ogólniejszej: (2) *każdy powinien dbać o swoje dobro* (przyjemność, sukces *etc.*). Jednak dla egoisty logika ta jest zawodna. Co prawda każdy powinien dbać o własne dobro, ale z mojej perspektywy moralnej moje dobro ma wartość nieporównanie większą niż dobro (korzyść, sukces, przyjemność *etc.*) innych osób.

Formalnie biorąc, oczywiście zachodzi wynikanie zdania (1) ze zdania (2). Niewątpliwie z przesłanek „każdy człowiek powinien x” oraz „jestem człowiekiem” wynika, iż „powiniennem x”. Sylogizm ten zawodzi jednak w przypadku sumienia egoistycznego, które zawsze stawia podmiot wyboru w wyjątkowej i uprzywilejowanej pozycji moralnej; egoista bowiem, godząc się na wnioski, z którego wynika, że powinien dbać przede wszystkim o własny interes, najchętniej odebrałby innym prawo cieszenia się z tego przywileju. O ile więc w etyce zwykło się mniemać, że z normy „każdy powinien mówić prawdę” rzeczywiście wynika norma szczegółowa „powiniennem mówić prawdę”, o tyle w świadomości egoisty powodem mówienia prawdy może być tylko jego własny interes. Z pewnością życzyłby on sobie jednak, żeby inni z a w s z e mówili prawdę, ponieważ byłoby to dla niego korzystne. Tak więc, rozumowanie egoisty wygląda następująco: „ponieważ zaspokojenie moich interesów jest dobrem najwyższym, każdy człowiek powinien dbać o moje interesy.

Czy oznacza to jednak, że dla egoisty fakt, że inni dbają o swoje własne interesy, byłby naganny? Nie, o ile zaspokojenie ich nie wchodzi w kolizję z interesami egoisty. Tak więc np. hedonizm jako ogólna zasada dążenia do przyjemności byłby przez egoistę akceptowany, ponieważ nigdzie nie jest powiedziane — choć jest to możliwe — że moja przyjemność musi wykluczać lub umniejszać twoją przyjemność; z chwilą jednak, kiedy dobra, o które zabiega egoista są ograniczone, a w każdym razie droga do ich osiągnięcia przez egoistę jest utrudniona przez analogiczne zabiegi innych jednostek, wówczas z pewnością zabiegi te egoista ocenia negatywnie.

Konflikt dwóch jednostek zmierzających do osiągnięcia tego samego konkretnego dobra, a więc sytuacja, w której zdobycie go przez jedną stronę odbiera szansę stronie drugiej — jest jak widać istotnym polem manifestowania się postaw egoistycznych. Należałoby rzec więcej: tak długo, dokąd owego konfliktu nie ma — co może się zdarzyć — moglibyśmy obyć się bez pojęcia egoizmu. Okazuje się jednak ono niezbędne wówczas, kiedy wobec wyboru: moje własne dobro (przeważnie osobiste, nierzadko materialne) — analogiczne dobro cudze, kierujemy się dobrem własnym. Moglibyśmy więc skorygować zasadniczą normę moralną egoi-

sty: każdy powinien dbać o moje interesy, lub przynajmniej im nie szkodzić, nawet jeśli wchodzi w kolizję z interesem jego własnym.

W teleologicznej wersji egoizmu operującej kategorią celu, a więc mniej lub bardziej rzeczywistego czy wyobrażonego dobra (przeważnie materialnego stanu rzeczy) sytuacja konfliktu dwóch konkurujących ze sobą stron, wobec ograniczonej ilości owego dobra, wyklucza skonstruowanie tej samej metafizyki dobra dla obu stron. Najwyższym dobrem jest mój interes (przyjemność, zaszczyt *etc.*): wobec niedostatku środków, które doń prowadzą uznaję twój interes za nieważny, *ergo* za dobro niższego rzędu. W wielkim kłopotcie znalazłby się więc tzw. obiektywny obserwator, doradca, który musiałby — biorąc pod uwagę obie konkurencyjne perspektywy — wydać jednoznaczny werdykt oceniający wedle tych samych kryteriów ważność argumentów każdej ze stron.

W deontologicznej wersji teorii egoizmu¹ wspomniany konflikt jest mniej dramatyczny. Po pierwsze, jak wspomnieliśmy, zasada „powiniennem dbać przede wszystkim o moje dobro” nie kłóci się z zasadą „powiniennem dbać o twoje dobro”; po drugie, łatwiejsza jest sytuacja obserwatora broniącego obu konkurencyjnych stron. K. Baier² sądzi, iż obserwując walkę dwóch pojedynkujących się mężczyzn nie możemy, rzecz jasna, powiedzieć czy ważniejsze jest dobro X-a czy Y-ka; możemy natomiast wyrazić opinię, że zarówno X, jak i Y powinni starać się unieszkodliwić przeciwnika (ewentualnie zwyciężyć, zachować życie *etc.*). Werdykt ten jest możliwy dzięki okazjonalności takich pojęć jak „przeciwnik” czy „zwyciężyć”.

Przykład Baiera nie jest zbyt szczęśliwy, bo o grze, której przedmiotem jest ludzkie życie na ogół nie mówimy, iż dochodzą w niej do głosu postawy egoistyczne. Trafniejszy byłby przykład konkurencji o dobro natury hedonistycznej, w której dobra tak ostatecznego jak życie własne lub najbliższych: przykład konkurencji o pieniądze, karierę czy atrakcyjne przedmioty. Bezstronny arbiter mógłby wówczas obu stronom radzić, by starały się zdobyć upragnione cele, osoby te zaś miałyby szansę wykazać się swoim egoizmem.

Nasuwa się jednak pytanie, czy rzeczywiście sytuacja współzawodnictwa jest już polem przejawiania się egoizmu. Być może chętniej za egoistę uważamy kogoś, kto z pozycji silniejszego (zamożniejszego, lepiej poinformowanego) mógłby podzielić się swoim dobrem z kimś, kto również ma na nie ochotę (lub jest mu ono w jakimś sensie potrzebne) — a tego nie czyni. Maria Ossowska³ gry czy też otwartej walki nie traktuje jako sytuacji, w której manifestowane postawy mogłyby być uznane za przejawy egoizmu. Jeśli egoizm zdefiniujemy jako dowolnie obraną postawę moralną, to automatycznie nie będzie egoizmem postawa wymuszona okolicznościami walki, czy też postawa przyjęta chwilowo, jako warunek ustalonych z góry reguł gry. Uwagi te na dobrą sprawę dotyczą również wszelkich

¹ J. Hospers: *Baier and Medlin on Ethical Egoism*. W: „Philosophical Studies” 1961, nr 12, s. 10—16.

² K. Baier: *The Moral Point of View*. 1958 (r. 7.8) oraz *Ethical Egoism and Interpersonal Compatibility*. „Philosophical Studies” 1973, nr 24.

³ M. Ossowska: *Motywy postępowania*. Warszawa 1949, rozdz. IV.

szerszych społecznych umów między ludźmi, w których wybory i zachowania jednostki określone są rolą wyznaczoną społecznym podziałem funkcji czy zawodów. Nie uważamy więc za egoizm zabiegów kupującego, który chce kupić jak najtaniej, podobnie jak trudno nazwać egoizmem próbę uzyskania najlepszej ceny za sprzedawany towar. Nie jest również egoizmem domaganie się robotnika, by zapłacono mu więcej za jego pracę, czy też żądanie petenta, by urzędnik poświęcił mu więcej czasu — choć we wszystkich tych przypadkach przedmiotem przetargu są dobra w jakiejś mierze osobiste.

Tak więc o postawie egoistycznej mówimy wówczas, kiedy stosunki międzyludzkie, na których tle się ona pojawia, mają charakter osobowy, kiedy w akcie egoizmu przekładamy wartość własnej korzyści nad wartość podmiotową owych stosunków. Najchętniej używamy pojęcia egoizmu w relacjach rodzinnych (egoizm dziecka wobec rodziców, męża wobec żony) lub przyjacielskich; najwyraźniej manifestuje się on wówczas, kiedy charakter stosunków społecznych pozwalałby się spodziewać raczej gestów życzliwości czy poświęcenia. Przekładając widoki własnej korzyści nad realizację owych oczekiwań, egoista traktuje jednak drugą osobę przedmiotowo; przyznaje sobie pewne prawa, których odmawia innym. Wszelako egoista nie może postąpić inaczej. Jego własna podmiotowość jest jedynie rzeczywistą podmiotowością. Wszystkie istoty ludzkie, które — co nieuniknione — wchodzą z nim w określone stosunki, mają zawsze ważnego przedmiotowy, są tylko środkami czy też przeszkodami do jedynego ważnego celu, własnej korzyści egoisty. Perspektywa egoisty jest notorycznie niesymetryczna. Traktując innych podmiotowo zrezygnowałby z moralnych przywilejów, jakie mu daje świadomość egoisty.

Bronią egoisty jest obojętność, a nie po prostu przewaga w konkurencyjnym układzie sił i wola zwycięstwa. Egoista lekceważy konkurenta, często rzeczywiście słabszego; jest całkowicie obojętny wobec jego potrzeb, krzywd czy przyjemności. Jego jedynym celem jest własny interes. Żadna świadoma wrogość nie jest tu jednak założona: raczej jest to odrzucenie gestu opieki czy podzielenia się wspólnym dobrem. Egoista nie zadaje sobie pytania, czy jego ofiara jest zadowolona, czy też zmartwiona z powodu jego działań — pytanie to po prostu go nie interesuje.

4. Warto zastanowić się nad treścią „interesu” egoisty. Niestety co do tego nie są zgodne ani potoczne intuicje językowe, ani konstruowane na ich podstawie normatywne teorie egoizmu. Ustaliliśmy na razie, że postawę egoistyczną determinują dwie rzeczy: obojętny stosunek podmiotu działań do otoczenia społecznego oraz koncentracja na własnej osobie.

Czy jednak koncentracja na sobie samym to po prostu zaspakajanie swoich pragnień, czy też realizacja swoich potrzeb? Jak słusznie wskazuje N.J. Brown⁴, czym innym jest zdanie „X ma pragnienia (czegoś chce)”, czym innym zaś: „pragnienia (czyjekolwiek) mają na celu dobro X-a”. Przekładając to na język pierwszej osoby, jest to bowiem jedyna możliwa perspektywa egoisty, a być

⁴ N.J. Brown: *Psychological Egoism Revisited*. „Philosophy” 1979, nr 4.

może w ogóle jedyna perspektywa moralna, należało by odróżnić dwa sformułowania: „ja, jako źródło pragnień” i „ja (ewentualnie mój interes), jako cel moich lub czyichś pragnień”.

Rozróżnienie to stawia nas w gruncie rzeczy wobec pytania następującego: czy za egoistyczny motyw działania można uznać już samo zaistnienie aktu woli („chcenie”), czy też istotna jest dopiero wartość, która determinuje treść owego aktu? Czy egoizmem jest samo kierowanie się moim „chceniem”, czy też decyduje o postawie egoistycznej przedmiot moich — oczywiście dobrowolnych — działań, którym jest moje własne dobro? Kwestia ta wydaje się z pozoru nieistotna, zważywszy założoną w obu wypadkach wolność wyboru kierunku działań: bez względu na przedmiot mojej akcji (osobę partnera, ewentualnie ofiary, typ dobra, zastosowane środki, możliwe krzywdy *etc.*), jest to akcja wynikła z mojej nieprzymuszonej woli; wyraża ona mój „wolicjonalny” interes, a więc teoretycznie przynajmniej nosi znamiona egoizmu. Absurdalność tego wniosku jest jednak jaskrawa. Jeśli pomagam innym, bo mam na to ochotę, nikt nie nazwie mnie egoistą, chociaż świadomie realizuję w ten sposób pewien akt woli, *ergo*, kieruję się motywem zaspokojenia jakiegoś pragnienia (w tym wypadku pomocy innym).

Tak więc pojęcie egoizmu należałoby zastrzec dla działań, których celem jest zawsze realizacja osobistych dóbr działającego: materialnych, związanych ze społecznym prestiżem lub z indywidualnym wyobrażeniem o własnej wartości czy też o własnym bezpieczeństwie. Przy proponowanym wyżej rozszerzeniu tej kategorii, musielibyśmy nią objąć pełnienie wszelkich aktów woli, czyli właściwie wszystkie możliwe postawy moralne: pojęcie egoizmu straciłoby wówczas całkowicie swój sens.

Czy jednak troska o tzw. cele wyższe, z punktu widzenia całości naszego życia, także objęta jest kategorią egoizmu? Czy np. zabiegi wokół własnej kariery kosztem obowiązków względem przyjaciół w biedzie, nazwiemy postawą egoistyczną? Czy egoizmem będzie również poświęcenie się sztuce ze szkodą dla materialnego bytu najbliższej rodziny? Z pewnością na oba te pytania trzeba odpowiedzieć twierdząco, ponieważ i w tych przypadkach koncentracja na celu własnym eliminuje zainteresowanie losem innych osób i ich moralnymi uprawnieniami.

Fakt, że chodzi tu jednak o tzw. cele życiowe, o świadomie wybrany model egzystencji, a nie po prostu o lekceważenie cudzych pragnień, kieruje nas do pytania następnego: czyje życie warte jest więcej, moje czy moich bliźnich? Asymetryczna perspektywa moralna egoisty dyktuje odpowiedź jednoznaczna: zawsze powinienem przekładać dobro własne — a tym bardziej dobro długofalowe — nad dobro cudze. Owo dobro długofalowe, niejako życiowo ważniejsze, ma zresztą dobrą legitymizację w tradycji etyk indywidualistyczno-perfekcjonistycznych. Wszelkie systemy etyczne operujące wzorem gatunkowym człowieka, w tym również aristotelesowska etyka ludzkiego *telos*, dają możliwość filozoficznego uzasadnienia postaw egoistycznych, a tym samym w jakiejś mierze uchylają je od powszechnej krytyki. Uwaga ta dotyczy również etyk, które jako wartość naczelną prezentują

ideał samorealizacji (Fromm), ale także etyki nietzscheańskiej, głoszącej otwarcie bezwzględny indywidualizm.

Wszystkie te perspektywy moralne są w jakimś sensie równie „asymetryczne” jak perspektywa egoizmu, choć tym razem przedmiotem zabiegów egoisty nie są proste zaspokojenia hedonistyczne, lecz jego własna droga życiowa. E. Regis jr.⁵ twierdzi, że etyki indywidualistyczne przemawiają innym językiem niż etyki społeczne, trudno więc mieć do nich pretensje o brak postulatów prospołecznych. To, co w etykach indywidualistycznych uznaje się za dobre, może być złe dla etyk społecznych. Nieco inaczej sądzi jednak Th. Nagel⁶, głosząc komplementarność postulatów egoizmu i altruizmu: po to, żeby być dobrym altruistą, a więc respektować osobę w Innym, muszę być dobrym egoistą, tzn. znać i respektować potrzeby swoje własne.

Kwestię tę można by rozwiązać wzorem Kanta: o ile nagannie egoistyczne jest używanie prymitywnych „uciech i próżniaczych rozkoszy”, pielęgnacja „darów przyrodzonych” i rozwój talentów jest obowiązkiem wobec przyrody, *ergo* prawem równie obowiązującym jak postulaty etyki państwa celów⁷.

Zarówno więc w świadomości potocznej, jak i w świadomości wartościotwórczej etyka, indywidualne cele perfekcjonistyczne tylko o tyle kojarzą się z egoizmem, o ile cierpi na ich realizacji otoczenie społeczne egoisty. Jak ustaliliśmy bowiem wcześniej, do zaistnienia aktu egoistycznego potrzebny jest zamiysł działań zmierzających do spełnienia własnych interesów działającego (przyjemności, korzyści, kariery, sukcesu, a również interesu *ży ci o w e g o*) oraz szkodliwe dla innych (bądź ich deprecjonujące) rezultaty owych działań. Warunek pierwszy — motyw zaspokojenia własnego interesu — jest tu konieczny, ale nie wystarczający; warunkiem wystarczającym stają się dopiero niekorzystne dla otoczenia społeczne konsekwencje realizacji owego interesu.

5. Czy egoizm etyczny może być uznany za powszechnie obowiązującą teorię normatywną?

Wcześniej już zwracaliśmy uwagę na *n i e s y m e t r y c z n o ść* etycznego egoizmu. W etyce zwykło się sądzić, że jednym z formalnych warunków teorii normatywnej jest przestrzeganie symetrii praw i obowiązków moralnych. Wszyscy członkowie wspólnoty, którą teoria ta ma obowiązywać, muszą mieć te same prawa i obowiązki: mój obowiązek wobec ciebie daje ci w stosunku do mnie pewne uprawnienia (np. mój obowiązek mówienia prawdy daje ci prawo, by się tego ode mnie domagać), nakłada jednak na ciebie analogiczny obowiązek w stosunku do mnie. Jeśliby uznać zasadność tego warunku, to etyczny egoizm teorią normatywną być nie może. Z pewnością żadna formuła egoizmu nie obliguje podmiotu działań do respektowania uprawnień moralnych pozostałych członków wspólnoty; przeczyłoby to istocie egoizmu.

⁵ E. Regis jr.: *What is Ethical Egoism*. „Ethics” 1980, nr 10.

⁶ Th. Nagel: *The Possibility of Altruism*. Oxford 1970, s. 84 i nast.

⁷ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1984, s. 53, 64.

Egoizm etyczny nie spełnia również jako teoria warunku bezstronności. Na dobrą sprawę pozycja bezstronnego obserwatora, hipotetycznego czy rzeczywistego, nie da się tu w ogóle pomyśleć. Obserwując współzawodnictwo ludzi o pewne dobra, możemy co prawda bezstronnie udzielać im rady, wspólnie lub każdemu z osobna, by za wszelką cenę starali się zwyciężyć, ale chcąc uszczegółowić ową radę musielibyśmy zalecać im działania wzajem sprzeczne. Świadom był tego Moore⁸, dowodząc niemożliwości skonstruowania „egoistycznej” metafizyki obiektywnego dobra. Skądinąd obserwator bezstronny wypowiadający się w imieniu teorii egoizmu etycznego musi być również egoistą, więc *ex definitione* jego werdykt nie będzie sprawiedliwy, lecz będzie to werdykt taki, który odpowiada jego, obserwatora, interesom.

Stosując typowy zabieg psychologiczny w etyce, czyli zadając sobie pytanie, czy powinienem postępować egoistycznie, tym samym zwracam się do wyimaginowanego sędziego, który w moim wyobrażeniu zajmuje pozycję wyższego piętra etycznego niż moje ugruntowane, egoistyczne przekonania. Pytając go jednak, jak postąpiłby jako idealny sędzia—egoista, skazuję się na odpowiedź z jego egoistycznego, a nie z mojego punktu widzenia. Cały mechanizm przenoszenia ciężaru decyzji moralnej na wyobrażoną osobę trzecią, bezstronną, nie daje się skonstruować w rozumowaniu egoistycznym. Konsekwentny egoista w ogóle nie zadaje podobnych pytań; jest przekonany, że moralny sędzia powinien wydać wyrok dla niego korzystny, nie jest to jednak wyrok osoby postronnej lecz zawsze jego własny. Sumienie egoisty jest strukturą wyjątkowo trwałą; wykluczając, praktycznie biorąc, pozycję bezstronnego obserwatora, egoizm wyklucza tym samym możliwość jakiegokolwiek arbitrażu moralnego.

Warto zresztą zwrócić uwagę na to, że pytanie o opinię obserwatora jest z reguły pytaniem o arbitraż sumienia przeważnie uformowanego prospołecznie, lub ściślej, sumienia operującego jakąś kategorią sprawiedliwości, lub jeszcze inaczej — jakimś wyobrażeniem bezwzględnie i obiektywnie słusznego rozdziału dóbr i ciężarów życiowych w społeczeństwie. Egoizm etyczny, nie dysponując owym obiektywnym kryterium, bo okazałby tym wewnętrzną sprzeczność, jako teoria etyczna nie jest w stanie rozstrzygać aksjologicznych konfliktów: żadna hierarchiczna ponadindywidualnie ważna skala dóbr moralnych nie da się tu skonstruować. Uniemożliwia to założona przez egoizm — jakkolwiek rozumiany — wielość podmiotowych perspektyw moralnych. Żadna z owych perspektyw nie bierze pod uwagę cudzych potrzeb i wartości, ponieważ jest to zawsze perspektywa egoisty, który jedynie sam siebie traktuje podmiotowo, wcale nie wynika natomiast z egoizmu, że należy innych tak traktować. Egoista nie neguje faktu jednokowej wrażliwości ludzkiej, jednakowych potrzeb biologicznych, czy też psychologicznego faktu ceniienia przez innych pewnych wartości. Egoista po prostu faktów tych nie przyjmuje jako podstawy aksjologicznej swoich zachowań: wartość tych cierpień wcale nie odbiera mnie, egoiście, prawa do zadawania ci ich w imię mojego dobra.

⁸ Por G. E. Moore: *Zasady Etyki*. Warszawa 1919, s. 95—105 i nast.

Formalnie rzecz biorąc, egoizm jest jednak na swój sposób teorią uniwersalną, zakłada bowiem w skrajnej wersji, iż każdy powinien dbać o mój interes. Nakazując tedy powinność powszechnie obowiązującą, mógłby funkcjonować jako jedna z alternatyw moralnych; brakuje mu jednak podstawowej dla większości systemów etycznych przesłanki egalitarystycznej. Jeśli więc przyjmujemy, że tylko takie postawy moralne można uogólniać, które przesłankę tę zawierają, to egoizm do postaw takich należeć nie może. Zasada „każdy powinien dbać o mój interes” ma co prawda pozór zasady uniwersalnej, formułowany przezeń obowiązek dotyczy bowiem wszystkich ludzi — zawiera ona jednak zaimek dzierżawczy pierwszej osoby („mój”), co wyraźnie wskazuje na nierówny rozkład uprawnień w zbiorowości, do której się odnosi. Możliwość zastąpić wprawdzie zaimek „mój” imieniem własnym („każdy powinien dbać o X-a, czyli mój, interes”), nie zmieni to jednak zasadniczo ułomności egoizmu jako teorii moralnej. Szerzej kwestię tę porusza J. Rawls⁹ zwracając uwagę na to, iż adresat teorii moralnej musi być anonimowy: zarówno podmiot jak i partner (ewentualnie ofiara) działań. Tylko z zaślony niewiedzy możemy formułować zasady moralne rzeczywiście stawiające w jednakowej pozycji odbiorców owych zasad. Nic więc dziwnego, że egoizm, który programowo nie przyjmuje aksjologii egalitaryzmu — przeczy bowiem, jakoby wszyscy ludzie mieli te same, godne respektowania prawa i potrzeby — nie jest dla Rawlsa rzeczową alternatywą moralną: nie da się na jego podstawie zbudować sprawiedliwego ładu społecznego¹⁰.

Jeśli jednak odrzucimy hasło powszechnej równości, zastąpiwszy je filozoficzną tezą, z której wynika, że potrzeby (wartości, pragnienia *etc.*) każdej jednostki są różne, nadto nie dają się wyrazić wspólnym językiem, ani też zaspokoić standardowym działaniem, to program etyczny egoizmu nabiera pewnej powagi. Stanowisko takie nie wróży dobrych perspektyw etyce społecznej, sprawdza się jednak w programach etyki indywidualistycznej. Przy przyjęciu umiarkowanej formuły egoizmu („każdy powinien dbać przede wszystkim o swój interes”), godzimy się po prostu na to, by każdy najlepiej jak umie realizował własne potrzeby (pragnienia, wartości, korzyści *etc.*). Przy pewnych założeniach filozoficznych możemy traktować je jako niezbywalne (np. moje życie, moja subiektywnie przeżywana potrzeba bezpieczeństwa, moja spontaniczność) i wzajem na siebie nieprzekładalne. Do przyjęcia takiego stanowiska upoważnia odpowiednio zinterpretowany cały nurt filozoficznego personalizmu, czy węższej, wątki kartezyjańsko-egzystencjalistyczne. Mierzenie poziomu autentyczności ludzkiego życia stopniem samodzielności w formułowaniu własnych pragnień i wartości, w jakimś stopniu legitymizuje egoizm jako teorię etyczną. Jest to jednak legitymizacja aksjologiczna a nie lo-

⁹ J. Rawls: *Theory of Justice*. Cambridge 1971, s. 134.

¹⁰ Por. J. A. Brunton: *Egoism and Morality*. „The Philosophical Quarterly” 1956, nr 6, s. 289—303. Wg Bruntona żadna teoria etyczna nie jest stuprocentowo uniwersalna i bezstronna: np. utilitaryzm mówi o dobru większości, altruizm o dobru innych, egoizm o dobru własnym. Dzieje się tak, ponieważ moralność zawsze dotyczy ludzi konkretnych; postulat „uniwersalizowania” ludzi tak, by zawsze byli gotowi wczuwać się w pozycję i w potrzeby innych — jest utopią.

giczna, odpowiadająca wymaganiom konstrukcji teorii etycznych, milcząco lub jawnie zakładających równość wszystkich podmiotów ludzkich.

Na istnienie dwóch filozoficznie niekonkurencyjnych punktów widzenia zwraca uwagę Jesse Kalin¹¹, autor wielu publikacji na temat egoizmu. Punkt widzenia tradycyjny (T) stawia nas wobec pytania: co powinienem robić? Pytanie to jest właśnie pytaniem o swoistą autentyczność moralną, pytaniem, które sobie zadajemy niejako biorąc w nawias istnienie innych podmiotów moralnych. Może je zadać Robinson Crusoe na bezludnej wyspie lub bohater powieści Sartre'a, możemy je sobie zadać poszukując ludzkiego *telos*. Zdaniem Kalina, jest to pierwotna logicznie, najwcześniejsza refleksja ustanawiająca status moralnej osoby, jej wartości i prawa. Punkt widzenia niejako „późniejszy” — Kalin nazywa go podejściem nietradycyjnym (NT) — jako moment wyjściowy traktuje stosunki międzyludzkie. Owa moralność społeczna podporządkowana ideałom harmonii między ludźmi ma za zadanie znoszenie konfliktów; można jednak przeżyć życie nigdy się do niej nie odwołując, czego nie da się powiedzieć o tzw. podejściu (T).

O ile (NT) zakłada (T) — po to, by regulować konflikty potrzeb i interesów należy zdefiniować ich istotę — o tyle nie jest konieczna sytuacja odwrotna. Moralność w tym rozumieniu tradycyjna, którą można by nazwać etycznym indywidualizmem, jest pierwotna i nieczywalna; w niej właśnie biorą źródło postawy egoistyczne¹², w sensie koncentracji uwagi wyłącznie na własnej osobie i towarzyszącej temu obojętności na los innych. Moralność prospołeczna, czyli tzw. nietradycyjna, rzecz jasna odrzuca egoizm jako możliwą teorię etyczną. Zdaniem Kalina absurdem jest jednak krytykować egoizm z tej pozycji. To co dla moralności społecznej — operującej ustaloną wizją sprawiedliwości — jest złem, w etyce egoistycznej jest być może jedynie rozwijaniem własnego *élan vital*. Dla indywidualistycznego modelu myślenia natomiast, lekceważenie własnej osoby w imię przypadkowo pojętych dóbr innych osób jest moralnym błędem. Kalin sądzi, że perspektywy te istnieją obok siebie nie konkurując wzajemnie. Wydaje się wszelako — wbrew Kalinowi — że ich niekonkurencyjność da się pomyśleć jedynie na kartach podręcznika filozofii; w rzeczywistości są to perspektywy notorycznie konfliktowe. Większość „teoretyków” egoizmu proponuje rozwiązanie umiarkowane, w myśl którego każdy powinien dbać o własne dobro, starając się jednak tym samym nie szkodzić innym. Owo uznanie etycznej autonomii podmiotu, który jest celem dla siebie, jest zarazem uznaniem prawa do analogicznej autonomii innych jednostek¹³.

Choć wydaje się wątpliwe, by tak opisaną postawę etyczną nadal można było nazwać egoizmem, wątek ten rozwijany jest przez wielu autorów jako problem tzw. oświeconego egoizmu. Jak wiadomo tradycję tę rozpoczął Hobbes wskazując

¹¹ J. Kalin: *Two Kinds of Moral Reasoning. Ethical Egoism as a Moral Theory*. „Canadian Journal of Philosophy” 1975, nr 5.

¹² Rozumowanie to zawodził, jeśli za ideał indywidualnego życia uznaję np. komunikację z Innym.

¹³ Por. E. Regis jr.: *What is ...*, wyd. cyt.

na opłacalność podporządkowania się rygorom życia grupowego, rozwijał ją Hume i nade wszystko Mill. Jego teoria utylitaryzmu, wzbogacona o wątek tzw. oświeconych elit, to nic innego jak pochwała zasad ładu społecznego w imię powszechnej, a więc także indywidualnej, użyteczności¹⁴.

W nieco innym, choć nieodległym tonie utrzymuje swoistą obronę racjonalnego egoizmu Richard Hare¹⁵. Kontynuując myśl Pricharda, iż należy oddzielić argumenty strategiczne (*prudential*) od argumentów moralnych, Hare dezawuuje egoizm jako teorię moralną; nie daje ona podstaw do formułowania sądów uniwersalnych i bezstronnych. Jednocześnie Hare dowodzi, iż racją przemawiającą za trzymaniem się zasad moralnych powściągających odruchy ciasnego egoizmu jest opłacalność owych zasad na dłuższą metę. Zachowania bliskowzrocznie egoistyczne są strategicznie i moralnie błędne: znacznie trudniejsze jest życie ludzi, którzy notorycznie łamią reguły współżycia społecznego, nawet jeśli drogą aktów egoistycznych udało im się zdobyć fortunę. Skądinąd Hare świadom jest tego, że sądy moralne *prima facie* mają ten sam kształt co sądy instrumentalne, mając przy tym o wiele słabszą moc perswazyjną. Wprowadzenie wątku racjonalnego egoizmu, jako jednego z uzasadnień respektowania prospołecznych sądów moralnych, miało zwiększyć ich siłę przekonywania. Trzeba jednak przyznać, że odbyło się to ze stratą dla klarowności tego ze wszech miar płodnego i często stosowanego odróżnienia myślenia strategicznego, i myślenia moralnego¹⁶.

Również w obronie racjonalnego egoizmu — choć w nieco innym znaczeniu — występuje R. Brandt w artykule *Rationality, Egoism & Morality*¹⁷. Autor ten, podobnie jak Hare, Frankena czy W.D. Falk, oddziela strategiczny i moralny sens terminu „powinienem”, zastanawiając się jednocześnie na jakich warunkach termin ten mógłby zawierać się w normie egoizmu i nie stracić zarazem swojego moralnego zabarwienia. W obu prezentowanych przez Brandta formułach egoizmu etycznego, obiektywistycznej „(X, y) X powinien zrobić y, o ile to zwiększy X-a korzyść” oraz subiektywistycznej „(X, y) X powinien zrobić y, o ile powiększy to jego oczekiwaną korzyść” — słowo „powinien” występuje w znaczeniu strategicznym. By nadać mu sens moralny, co zdaniem Brandta nastąpi, jeśli owo „powinien” odniesiemy do powszechnie obowiązującej reguły, a nie do indywidualnego

¹⁴ J. S. Mill: *Utylitaryzm*. Warszawa 1959: „...człowiek, dzięki samej tylko wyższości inteligencji, zdolny jest do zrozumienia wspólnoty interesów wiążącej go ze społeczeństwem, w skład którego wchodzi, wspólnoty takiej, że każde zachowanie, które zagraża bezpieczeństwu całego społeczeństwa, zagraża także i jemu...” (s. 89); „...reguły moralne, które zabraniają ludziom krzywdzić się wzajem (a do tej kategorii czynów należy zawsze włączać także bezprawne wkraczanie w sferę czyjejś wolności) są bardziej istotne dla ludzkiego szczęścia niż jakiegokolwiek inne, choćby nawet ważne zasady” (s. 103); oraz „Na to, by zasada kantowska miała w ogóle jakiś sens, należy ją interpretować jako stwierdzenie, że musimy kształtować nasze postępowanie wedle takiej reguły, którą wszystkie stworzenia rozumne mogłyby przyjąć z korzyścią dla ich wspólnych interesów” (s. 91). Także J. S. Mill: *O wolności*. Warszawa 1959: „Jedyną swobodą [słuszną — J.G.] jest swoboda dążenia do własnego dobra na swój własny sposób, o ile nie usiłujemy pozbawić innych ich dobra lub przeszkodzić im w jego osiągnięciu. [...] Ludzkość zyskuje więcej, pozwalając każdemu żyć wedle jego upodobań, niż zmuszając każdego, by żył wedle upodobań pozostałych” (s. 134).

¹⁵ R. M. Hare: *Moral Thinking*. Oxford 1981, s. 191—196.

¹⁶ Por. R. Grice: *The Grounds of Moral Judgement*. Cambridge 1967, rozdz.: *Motive, Reason & Obligation*.

¹⁷ R. Brandt: *Rationality, Egoism & Morality*. „Journal of Philosophy” 1972, nr 20.

dobra X-a, Brandt proponuje wersję następującą: „(X, y) Od X-a, by zrobił y, wymaga moralny system wybrany przez wszystkie osoby racjonalne (o ile mają one wolny wybór) w akcie kolektywnej zgody na zespół reguł, co do którego osoby te życzą sobie, by regulował życie ich i ich dzieci — o ile y maksymalizuje spodziewana przez X-a korzyść”. Za racjonalne Brandt uważa osoby w pełni władz fizycznych i umysłowych, dobrze poinformowane, logicznie przewidujące *etc.*

Formułę tę skonstruowaną według logiki utilitaryzmu czynów możnaby zastąpić inną, zbliżoną do utilitaryzmu reguł: „(X, y) X powinien zrobić y, jeśli y wynika z systemu reguł ustanowionych dobrowolnie na mocy społecznego kompromisu, których przyjęcie zwiększy korzyść X-a.” Ten proponowany przez Brandta kompromis myślenia społecznego z myśleniem strategicznym, bez względu na to, czy będziemy je rozumieć jako dążenie do realizacji indywidualnej podmiotowości egoisty, czy też do realizacji jego prostych hedonistycznych zaspokojień, jest w gruncie rzeczy umieszczeniem teorii egoizmu etycznego w ramach systemu utilitarystycznego. Jak się zdaje jednak, tak rozumiany egoizm („powinieniem troszczyć się o moje dobro, o ile zezwalają na to takie czy inne reguły współżycia społecznego”) przestaje być egoizmem w potocznym i powszechnie uznanym sensie tego słowa, ponieważ reguluje konflikt interesów ewentualnego egoisty i społeczeństwa na korzyść systemu moralnego obranego przez wspólnotę społeczną; co najwyżej jest on egoizmem „racjonalnym”. Ponieważ jednak reguły ustanowione przez wspólnotę chronią również długofalowo pojęty interes egoisty — możnaby ów „racjonalny” egoizm nazwać egoizmem reguł, w odróżnieniu od krótkofalowego i „antyspołecznego” egoizmu czynów.

Warto przypomnieć także jeszcze jedną z pochwał egoizmu proponowaną przez wspomnianego już Jesse Kalina¹⁸. Według Kalina system moralny egoizmu etycznego jest zbiorem „obiektywnie prawdziwych”, bo rzeczywiście istniejących i dobrze funkcjonujących, reguł prowadzących do stabilnego i wygodnego systemu społecznego. Nie byłby to system oparty na zasadach o charakterze absolutnym, *ergo* zasadach trwałych i niezmiennych, lecz rodzaj społecznie sprawnej konwencji, wrażliwej i szybko reagującej na zmieniające się różnorodne ludzkie cele. Delikatna natura wspólnot społecznych wymaga — sądzi Kalin — by myślenie moralne było efektem wzajemnej korelacji ról komunikacyjnych w społeczeństwie. Tylko tak zorganizowane społeczeństwa i ich instytucje dobrze będą spełniały ludzkie cele i interesy. Traci więc sens odwieczne pytanie o „moralny punkt widzenia”; wejście w układ społeczny spojony moralnością umowy będzie zależało od odpowiedzi na inne pytanie: czy jest w moim interesie przystąpić do owego układu? Jeśli moje wyobrażenie mojego własnego (egoistycznego) celu skłania mnie do tego, by układ ten zaakceptować — to go akceptuję wnosząc weń bagaż własnych potrzeb i interesów. Fakt, że każdy z uczestników tego układu — jako egoista właśnie — chce czego innego, wcale nie psuje perspektyw harmoni społecznego kompromisu. Przeciwnie — twierdzi Kalin — im lepsza artykulacja indy-

¹⁸ J. Kalin: *Two Kinds...*, wyd. cyt.

widualnych interesów jednostek, tym lepsze prawodawstwo, tym większa nadzieja na skonstruowanie powszechnie akceptowanego systemu moralnych zobowiązań.

Wreszcie wypada jeszcze wspomnieć o zwolennikach teorii etycznego egoizmu (E. Mack, Ayn Rand)¹⁹ opierających swoje argumenty na obronie wartości życia (lub przeżycia). Myśl owego nurtu jest prosta: wszelkie akty aksjologiczne zmierzające do zachowania wartości życia są dobre. Powraca tu raz jeszcze motyw egoizmu „racjonalnego”: nie każde pragnienie, aspiracja czy uczucie w równym stopniu zasługuje na pochwałę, z pewnością jednak słuszne są te, które są funkcjonalne z punktu widzenia biologii ludzkiego przetrwania. Funkcje zwierzęcych instynktów kultura zastąpiła wartościowaniem moralnym: jego akty są właściwe, jeśli sprzyjają indywidualnym celom samozachowawczym.

6. W jakim sensie możemy mówić o egoistycznym sumieniu? Odpowiedź na to pytanie zależy w równej mierze od tego, jak szeroko pojmować będziemy sam egoizm — jako chwilową postawę, cechę moralnego charakteru czy teorię normatywną o ambicjach uniwersalistycznych — jak też od tego, co rozumiemy przez sumienie.

Powróćmy raz jeszcze do logiki egoizmu. Jak stwierdziliśmy, egoizm nie mieści się w schemacie systemu uniwersalistycznego. Staraliśmy się pokazać nieprzekładalność właściwej dla egoizmu perspektywy pierwszej osoby na perspektywę Innego, a także swoistą dla perspektywy egoisty asymetrię praw i obowiązków społecznych. Zasada umiarkowanego egoizmu „każdy powinien dbać przede wszystkim o swój interes” jest w gruncie rzeczy zasadą moralną *prima facie*. Słusznie krytykuje ją Moore (nie można na jej podstawie skonstruować obiektywnej, nawet w społecznym sensie, hierarchii dóbr), słuszne są również uwagi krytyczne m.in. Baiera i Hare’a zarzucające tzw. klasycznemu egoizmowi deontologiczną sprzeczność (jak skonstruować na jego podstawie regułę moralną, substancjalną a nie abstrakcyjną, która obowiązywałaby wszystkich?).

Tak więc biorąc pod uwagę owe sygnalizowane zresztą wcześniej zastrzeżenia, a są one konieczne zarówno z perspektywy metafizyki moralnej jak i z perspektywy reguł — klasyczny egoizm należałoby sformułować następująco: „każdy powinien dbać o swoje dowolnie przez siebie pojęte dobro²⁰, stosując dowolnie wybrane reguły”. Jak już wspomnieliśmy, tylko etyka indywidualistyczna, czy w jakiejś mierze perfekcjonizm, mógłby oprzeć się na takiej zasadzie, jednak przy bardzo dziwnych dla etyki założeniach: całkowicie subiektywnym pojmowaniu moralnego ideału i dowolnym doborze środków. Obiektywna w tym wypadku pozostałaby jako „wartość” tylko czysta ekspansja życiowa *à la* Nietzsche czy pusta ekspresyjność egzystencjalistycznego autentyzmu. Jako cel „obiektywny” można także wskazać przyjemność, tu jednak otwiera się całe pole pytań, jak obiektywnie mierzyć wyższość mojej przyjemności nad twoją, lub też cały obszar

¹⁹ A. Rand: *The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism*. New York 1964, s. 13—27; E. Mack: *How to Derive Ethical Egoism*. „The Personalist” 1971, nr 52.

²⁰ Tym dobrem mogłoby być nawet dobro innych.

fenomenologicznych rozważań nad istotą indywidualnego przeżywania przyjemności i przykrości.

Powyższe zastrzeżenia dezawuuują logikę egoizmu jako spójnej teorii moralnej, która mogłaby wypracować jakiś model obiektywności moralnej (choćby umownej) — nie mogą jednak obalić podstawowych faktów psychologicznych. Oto większość ludzi przyjmując w życiu postawy egoistyczne, skupiając się na własnej korzyści, lekceważąc dobro innych *etc.* Ponieważ logika moralnych teorii przeczy tu psychologicznej i empirycznej rzeczywistości, być może należałoby raczej przyznać tym, którzy dla postaw egoistycznych rezerwują osobną logikę strategii, a nie moralności. Logika ta nie domaga się ani przesłanek egalitarnych (wszyscy ludzie mają tę samą wartość, *ergo* te same prawa), ani powszechności normy, ani też niczego nie musi w społeczeństwie regulować. Jest to logika korzyści, która operuje jednym podstawowym argumentem: faktem rzeczywistego istnienia ludzkich potrzeb, aspiracji, doznań, wrażliwości, zawiści. To czy są one jednakowe u wszystkich, czy też jaka jest ich wartość w porównaniu z analogicznymi potrzebami (aspiracjami, dążeniami *etc.*) innych ludzi, nie ma żadnego znaczenia. Etyczny egoizm jeśli więc miałby być jakąś teorią, to nie teorią moralną, lecz antropologiczną, stwierdzającą pewne psychologiczne (choć krytykowane z moralnej perspektywy) fakty i płynące z nich dla społecznego otoczenia egoisty konsekwencje.

Czy jednak powyższe wywody wykluczają możliwość mówienia o egoistycznym sumieniu? Wbrew pozorom wydaje się, że nie — ponieważ egoizm sam nie będąc postawą moralną *sensu stricto*, przez fakt swych empirycznych manifestacji jest ustosunkowaniem się do rzeczywistych postaw ludzkich i stojących za nimi teorii moralnych — i jako taki podlega społecznej ocenie. Będąc świadomym stanowiskiem w kwestii wyboru dobra oraz w kwestii związanego z owym wyborem stosunku do innych ludzi, egoizm dotyka więc sfery moralnej: reguluje i rozstrzyga, choć w sposób moralnie ułomny, relacje podmiotu działań i ludzkiego otoczenia. Na pytanie o sumienie egoisty należałoby więc odpowiedzieć, że jest ono możliwe, o ile przez sumienie rozumiemy indywidualną świadomość dobra i zła, i związane z tym poczucie słuszności naszych działań, a tym samym nieobecność sankcji psychologicznych, czyli tzw. wyrzutów sumienia, w wypadku, kiedy działania te przybierają kierunek egoistyczny. W tym sensie sumienie egoisty i altruisty — jako pewna struktura formalna — niczym się od siebie nie różnią; różny jest bagaż aksjologiczny w obu przypadkach i normy, które go konkretyzują, wspólna jest jednak psychologiczna pewność co do słuszności obranego celu działań, psychologicznie podobne są także reakcje na odstępianie od owego celu. Altruistę cieszy dobro sprawione innym, martwi zaś zaniedbanie własnych wysiłków w tym kierunku; egoista cieszy się z pomyślnego dla siebie obrotu sprawy, wyrzuca sobie natomiast nadmiar skrupułów, który udaremnił mu osiągnięcie korzyści jeszcze większej.

Jak dobrze wiemy, hermetyczność przeżyć będących udziałem sumienia, jego nieintersubiektywność i niewymienialność, nie pozwala zastosować obiektywnej skali, która pozwoliłaby ocenić sumienie egoisty jako gorsze, altruisty zaś jako le-

psze: oba są w równej mierze dobre i sprawne — mierzone subiektywnym przeświadczeniem ich nosicieli, a tylko tę miarę możemy tu stosować. Argument chrześcijanina, że tylko przez niego obrane dobro — np. miłosierdzie — może być ideałem powszechnym, *ergo* sumienie, które się ideałem owym kieruje, jest ważne, w przeciwieństwie do sumienia egoisty, którego ideały są notorycznie partykularne, a więc w jakimś sensie „nieważne”, jest przy wspomnianym sensie sumienia argumentem nieprzekonującym.

Istnieje jednak takie znaczenie pojęcia sumienia, przy którym klóci się ono z egoizmem; znaczenie być może właściwsze i lepiej przez tradycję uzasadnione. Wedle tradycji tej, od Arystotelesa począwszy, poprzez chrześcijaństwo, aż po superego Freuda, istotą moralności jest przeciwstawianie się naturze ludzkiej, spontanicznej, nieokielzanej i egoistycznej. Ideały moralne, bez względu na to, czy legitymizuje je boski absolut, umowa społeczna, logika Rozumu czy psychologiczny imperatyw, zyskują swój sens poprzez opozycję do owej natury, niejako ją naprawiając. Przewyciężanie tego co w człowieku gorsze ku temu, co lepsze, jest funkcją naszego wyobrażenia jakiejś doskonalszej „obiektywności”, którą usiłujemy pojąć i przełożyć na język codziennych restrykcji, i ograniczeń.

Jak się zdaje taką właśnie rolę zwykliśmy przypisywać sumieniu. Jest ono czymś więcej niż świadomością tego, co słuszne: owa słuszność jawi się nam jako coś obiektywnego, ponadindywidualnie i uniwersalnie ważnego, jako coś, co transcenduje naszą gorszą naturę ku naturze lepszej i doskonalszej. Jak wiemy z autopsji, aktom sumienia nie zawsze towarzyszy psychiczny komfort; są to przeważnie z istoty swojej stany wewnętrznych konfliktów, stany przewyciężenia okazjonalnych „chceń” i dążeń — na rzecz obowiązku. Owa naturalna i konieczna dwoistość aksjologiczna, rodzaj wewnętrznego dialogu między przyjemnością (korzyścią, interesem *etc.*) a powinnością ideału, jest czymś, bez czego o sumieniu w ogóle nie może być mowy. Sumienie jest więc strukturą wolicjonalną o represyjnym charakterze: czegoś zakazuje, ku czemuś skłania. Może być zatem słabe lub mocne, słabiej lub mocniej opierając się skłonnościom, pokusom czy przyjemnościom. Ich opozycją jest zawsze pewna ogólność normy, wyobrażenie doskonałego Innego, którego racje są ważniejsze niż moja własna, egoistyczna perspektywa. Owe racje, to kategorie praw ludzkich, boskiego porządku czy słuszność społecznie ustanowiona. Są one jednak powszechne, operujące zbiorowym wyobrażeniem człowieka, jego praw i zobowiązań; pytanie „co powinienem robić?” uzależniają od pytania „co p o w i n n o się robić?”

Przy takim pojmowaniu sumienia, jako świadomej woli ograniczania własnej natury na rzecz zewnętrznego wobec niej ideału — nie możemy mówić o sumieniu egoistycznym: byłoby to *contradictio in adiecto*, zaprzeczenie tego, co w pojęciu sumienia konieczne i fundamentalne.