

SIŁA I SŁABOŚĆ WOLI

„Pragnąć mieć wolę nie wystarczało. Trzeba było właśnie tego, do czego nie byłam zdolna bez woli: chcenia” M. Proust, *La Confession d'une jeune fille*.

1. Siła i słabość woli mocy i woli w wypełnianiu powinności

Król Ludwik XI, jeśli wierzyć Filipowi de Commynes, nie tylko opanował do perfekcji sztukę dyplomacji, intrygi i obłudy; dzięki silnej woli, niezachwianemu zdecydowaniu w dążeniu do swoich celów zdobył przewagę nad przeciwnikami, których władza z daleka wydawała się przyćmiewać jego własną¹. Tak samo niewzruszona wola bez pobłażania w dążeniu do władzy i nie cofająca się przed okrucieństwem pozwoliła Cezarowi Borgii podporządkować w krótkim czasie Romanię Państwu Kościelnemu²; Bernard Diaz del Castillo nie zraża się wydobywaniem na jaw nieugiętej siły woli Hernana Cortesa, kiedy ten z garstką żołnierzy zawładnął imperium Azteków i zniszczył ich cywilizację³. Natomiast król Karol IX, król Henryk VI Lancaster i papież Celestyn V są nam znani jako przykłady władców *par excellence* pozbawionych podobnej woli mocy. Przeciwnie: ich wola polityczna, to znaczy zdecydowanie, nieugiętość i wytrwałość w dążeniu do władzy i w jej sprawowaniu, charakteryzowała się brakiem siły; była zbyt słaba, aby odpowiedzieć na wymagania ich znamienitych funkcji politycznych⁴.

Jednakże słabość woli tych ostatnich, taka jaka przeciwstawia się sile woli pierwszych, niezupełnie jest tym, co rozumiemy przez to słowo. Co zatem rozumiemy przez „słabość woli”? Uważa się ją często za brak porządku moralnego. Jesteśmy zdolni do narzucenia sobie sposobu działania z tej racji, że sądzimy, iż jest

¹ Nic nie pokazuje tego lepiej niż upodobanie króla do polowań i zawziętość, z jaką się temu oddawał: zob. *Mémoires sur Louis XI*, Paris, 1979, VI, 12.

² Zob. np. *Książę*, Warszawa 1997.

³ Zob. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, Mexico 1986.

⁴ „Siła woli” ma tutaj sens ogólny i nie ma znaczenia technicznego, jakie Nietzsche nadaje temu wyrażeniu.

on moralnie właściwy lub nawet moralnie obowiązujący. Aby to wyjaśnić, porzucmy obszar historii, królów, papieży i zdobywców i przejdźmy do banalnej rzeczywistości. Przypuśćmy na przykład, że pewna kobieta, która uświadomiła sobie, że podróże samolotem szkodzą atmosferze, postanowiła korzystać z tego środka transportu tylko w koniecznym przypadku. Swoje następne wakacje chciała spędzić na Lazurowym Wybrzeżu i pojechać tam pociągiem. Jej mąż natomiast od dawna marzył o podróży do Nowej Kaledonii i udaje mu się także ją nakłonić do swojego marzenia o Nowej Kaledonii. Po pewnych wahaniach kobieta zgadza się na ten daleki kierunek, niezmiernie żałując, że na dwa tygodnie w tropikach będzie trzeba spalić tonę nafty oświetleniowej na osobę. To, co odczuwa, każe jej, jako zobowiązanie moralne, nie zgadzać się na tę podróż, ale mimo wszystko widzimy, że się na nią zgadza. Jej wola jest słaba, ponieważ z początku podejmuje plan działania, który jest w zgodzie z jej zasadami moralnymi, lecz w końcu porzuca ten plan, nie porzucając swych zasad moralnych.

To, co dzieje się w duszy tej kobiety, to znaczy: konflikt między dwoma rywalizującymi skłonnościami nakłaniającymi do zrobienia lub niezrobienia jakiejś rzeczy, walka między dwoma sprzecznymi pragnieniami, z których jedno wynika wyłącznie z jej przekonań moralnych, stało się jednak dość rzadkim zjawiskiem wśród mieszkańców społeczeństw przemysłowych późnej nowoczesności. Ta ostatnia bowiem nie charakteryzuje się naprawdę uciskiem ludzi, którzy pozostają przywiązani do moralności, przez innych ludzi, obdarzonych niepokonaną wolą mocy bez reguł i pana — wolą despotyczną opisaną przez Nietzschego — jak to w naszym wieku stworzyło okazję do bezprecedensowych katastrof politycznych i ludzkich. Późna nowoczesność wydaje się raczej wyróżniać masą jednostek kierujących samą sobą; ich zachowanie polityczne jest jedynie wyrazem własnych interesów. Dla większości spośród nich wola polega na tym, że robią to, co im przychodzi do głowy, tyle że nie jest to przeciwne prawu, nie odczuwając najmniejszych skrupułów. Oto zachowanie tego typu człowieka, jaki zakłada i wytwarza w swojej dynamice system ekonomiczny i finansowy bez regulacji, który nie może się obejść bez nieustannego wzrostu, także pozbawionego reguł, rynków i konsumpcji⁵. Mimo to doświadczenie słabości woli nie jest

⁵ Przypomina się, że Montesquieu (*O duchu praw*) uważał „cnotę” za „zasadę” demokracji (zob. t. I), zasadę rządu będącą „tym, co każe mu działać”. Ta cnota zakłada wysoki stopień siły woli względem powinności: „ale cnota polityczna jest wyrzeczeniem się siebie, które jest zawsze rzeczą

całkowicie obce nowoczesnemu człowiekowi znajdującemu się poza dobrem i złem. Słabość woli nie jest w rzeczywistości brakiem z istoty swojej moralnym. Chociaż polega na dysonansie między tym, co, jak sądzimy, powinniśmy zrobić (i co z tego powodu nakazujemy sobie zrobić), a tym, co rzeczywiście robimy, słowo „powinność” nie ma tutaj koniecznie sensu moralnego. Może chodzić o powinność przedmoralną, jak w przypadku dziecka, które zamierza zrobić to, o co prosi matka — posprzątać pokój — ale spędza czas na zabawie z rówieśnikami⁶. Może też chodzić o powinność, która wypływa po prostu z naszych własnych interesów, jak wtedy gdy chcąc przestrzegać diety, którą sobie narzuciliśmy, nakazujemy sobie nie jeść jabłecznika, lecz w końcu ulegamy pokusie.

W przypadkach Nowej Kaledonii, nie posprzątanego pokoju i jabłecznika jest coś wspólnego: za każdym razem plan działania, a zatem i wola początkowa pociągają za sobą odsunięcie pewnych naturalnych skłonności i zostają pokonane przez te same skłonności. Te ostatnie przekształciły się, z ich strony, w wolę. Wola początkowa była słaba, ponieważ nie mogła wytrwać. Silna wola nie pozwoliłaby się pokonać. W dalszym ciągu naszego wykładu przez „silną wolę” będziemy więc rozumieć wolę stałą względem powinności. Ta powinność, jak określiliśmy, musi być pojmowana w najszerszym sensie. Silna wola przeciwstawia się woli słabnącej w wypełnianiu powinności albo „słabej woli”. Jest w tym słabość woli lub brak kontroli (*akrasia, incontinentia*), o których dyskutują filozofowie. Siła woli w wypełnianiu powinności nie utożsamia się oczywiście z wolą mocy, która doprowadza męża stanu do władzy i utrzymuje go u władzy. Z pewnością Karol Wielki i Napoleon musieli walczyć ze swoją naturalną skłonnością do odpoczynku, kiedy dyktowali listy w nocy. Ich determinacja w obronie władzy wymagała też znacznej siły woli względem powinności. Jednakże zachowanie władzy żąda od tego, kto ją posiada, pewnej elastyczności wobec zasad, na podstawie których podejmuje on swoje działania. Wymaga między innymi zdolności do kompromisu. Często się zdarza, że człowiek, który posiada wolę skrajnie silną w wypełnianiu powinności, nie tylko będzie miał słabą wolę mocy, ale będzie także po prostu niezdolny do

trudną. Można określić tę cnotę jako miłość praw i ojczyzny... wymagającą ciągłego pierwszeństwa interesu publicznego nad swoim własnym”; przybiera ona postać umiłowania równości, a nawet „wstrzemięźliwości”. Utrata cnoty pociąga za sobą skażenie demokracji.

⁶ To nie znaczy, że ukierunkowanie poczucia powinności ku autorytetom moralnym, na przykład do woli (zakładanej) Bożej, odsyła zawsze do powinności przedmoralnej, czego nie chciał powiedzieć sam Kant.

sprawowania władzy, gdyby ta dostała się w jego ręce. Jako filozof i teolog Anzelm z Canterbury przerastał wszystkich swoich współczesnych, a jego głębia duchowa zapewniła mu już za życia opinię człowieka świętego. Św. Anzelm wbrew swej woli został arcybiskupem Canterbury i jako polityk był niezdolny do zaakceptowania najmniejszego kompromisu ze swoimi przeciwnikami, normandzkimi królami Anglii; mocno zaszkodził sytuacji Kościoła w sporze o inwestyturę. Skądinąd był on doskonale świadomy swej niezdolności do kierowania Kościołem angielskim w tak niespokojnej epoce ⁷.

2. Siła słabej woli

Zajmiemy się teraz wyłącznie siłą i słabością woli w wypełnianiu powinności. Jak widzieliśmy, być dotkniętym przez słabość woli względem powinności oznacza zawsze, że nakazujemy sobie czyn, który wykracza poza nasze skłonności naturalne. Nie znaczy to jednak, że nakazujemy sobie czyn z tej racji, iż jest on właściwy moralnie: słabość woli dosięga największego egoistę. Nasza umiejętność wykraczania poza nasze skłonności naturalne, przynajmniej w planach, pozostaje jednak niezbędnym warunkiem pragnienia i realizacji dobra. Z drugiej strony słabość woli moralnej pozostaje najbardziej zasmucająca; jak zobaczymy, może ona doprowadzić człowieka do lepszego zrozumienia swojej woli, swojej wolności, swojej godności, krótko mówiąc, samego siebie. Właśnie na tym polega siła słabej woli. Społeczeństwo istot ludzkich, żeby tak powiedzieć, bezwolnych, takie jakie jest opisane w kilku powieściach antyutopijnych ⁸, gdzie wola człowieka traci cały wigor, nie wydaje się bowiem już dzisiaj niepojęte. Jeśli naprawdę chcę tylko tego, co za chwilę przyjdzie mi do głowy, to z całą pewnością nie będę cierpiał na jakąkolwiek słabość woli względem powinności, ponieważ nie istnieje nic, co bym uznawał za powinność. Problemem jest, że w mojej woli nie byłoby już nic ludzkiego. Społeczeństwo istot ludzkich, nie przyjmujące już moralności, z wyjątkiem prostej zgodności z prawem, i nie podatne na doświadczenie jakiegokolwiek słabości woli ściśle moralnej, stało się w znacznej mierze rzeczywistością. Utrzymywanie się słabości woli względem powinności i bardziej jeszcze oka-

⁷ Zob. np. Anzelm z Canterbury, *Epistolae* 310-311, 365, wyd. F. S. Schmitt, *Opera omnia*, t. III, Stuttgart 1984, 233-237; 308-309; Eadmer z Canterbury, *Historia novorum in Anglia* IV.

⁸ Jak w *Nowym wspaniałym świecie* A. Huxleya i szczególnie w *Wehikule czasu* H. G. Wellsa.

zjonalne objawianie się słabości woli ściśle moralnej pokazują nam, że człowiek nie przestał być człowiekiem. Nadal zdarza się, że człowiek cierpi z powodu świadomości konfliktu między swoim postępowaniem a wymaganiami rozumu praktycznego, zarówno gdy ten ostatni pozostaje czysto instrumentalny (jako *Zweckrationalität*, racjonalność celów określająca najlepsze środki do osiągnięcia danego celu), jak i gdy skupia się na rozpoznaniu wartości moralnych celów (jako *Wertrationalität*, racjonalność wartości)⁹.

W dalszym ciągu rozważymy krótko (3) znaczenie słabości woli dla świadomości moralnej człowieka (w szerszym sensie tego terminu) i za pomocą kilku pomysłowych strategii zmniejszymy jej wagę. Spróbujemy lepiej wyjaśnić (4) pojęcie słabości woli, przyglądając się bliżej temu, co dzieje się w duszy *akratès*, tego, który jest dotknięty przez tę „chorobę duszy” (*aegritudo animi*), jak nazywa ją św. Augustyn. Temu ostatniemu zawdzięczamy jedną z najbardziej wnikliwych analiz tego zjawiska życia wewnętrznego¹⁰; w końcu zobaczymy (5), jak słabość woli podnosi z naciskiem problem wolności i jaką utrzymuje z nim relację.

3. Waga słabości woli

Konflikty między tym, co zamierzaliśmy zrobić, a tym, co rzeczywiście zrobiliśmy, na ogół każą człowiekowi bardziej cierpieć niż większość sprzeczności sytuujących się na planie czysto intelektualnym. Waga złej świadomości, która z tego wynika, może być dość ciężka. Z uwagi na słabość własnej woli człowiekowi nasuwa się kilka możliwości wyboru. Możemy po prostu ją stwierdzić i znosić. Możemy ją rozpoznać, aby uczynić z niej temat refleksji o nas samych, próbując ustalić jej przyczyny w naszym życiu wewnętrznym. Możemy też odwołać się do różnorodnych strategii, które eliminują ją ze świadomości. Strategie

⁹ Sytuacja późnej nowoczesności charakteryzuje się samowładztwem gwałtownej i ślepej racjonalności celów i w związku z tą mutacją całkowitym schyłkiem racjonalności wartości. Dogmat liberalny ogranicza poznanie wartości w dziedzinie ostatecznie irracjonalnej: indywidualnego aktu wiary; jednocześnie ogranicza poznanie wartości, które tworzą sam liberalizm. Zabójczy charakter takiego stanowiska wobec problemów politycznych, społecznych, ekologicznych i technologicznych, które narzucają się człowiekowi współczesnemu i przyszłemu, jest w zasięgu ręki. Zob. K.-O. Apel, *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique: l'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille 1987.

¹⁰ Zob. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 9.

te urzeczywistniamy, najczęściej nie zdając sobie z tego sprawy, tak że lepiej byłoby nazywać je mechanizmami. Jeśli chodzi o strategię, zauważmy przede wszystkim obniżenie norm, według których oceniamy nasze czyny. Jeżeli wierność przestaje być wartością uznawaną przez grupę społeczną, niewierność jej członków nie zależy już od słabej woli; podobnie jak okrucieństwo esesmana, który w odróżnieniu od swojego ojca i dziadka uważa, że prawa człowieka nie odnoszą się do Żydów. Za to ewolucja moralna w przeciwnym sensie: w kierunku rozwijania zasad moralnych, zwiększa dla woli możliwość okazania się słabą.

Liczne są sposoby ukrywania przed samym sobą prawdziwej natury swoich intencji i czynów, a więc ich oddalenia od uznanych zasad moralnych najważniejsze spośród nich są: zaprzeczenie, racjonalizacja i stłumienie. Zostały one ujawnione między innymi przez moralistów XVII wieku, Nietzschego, później przede wszystkim przez psychoanalizę¹¹. Wcześniej jednak brak szczerości i złudzenia człowieka, który uważa się za sprawiedliwego, ukazywali chrześcijańscy mistrzowie życia duchowego. Moralisci i współcześni mistrzowie podejrzeń są pod tym względem jedynie ich spadkobiercami, tak jak duchowość chrześcijańska dziedziczy długą żydowską tradycję „mądrości”¹². Jak podsumowanie każdego poruszenia uwagi krytycznej skierowanej na samego siebie brzmią słowa autora *O naśladowaniu Chrystusa* (I, 2): „Kto dobrze zna samego siebie, ten czuje swoją nieprawość i nie lubuje się w pochwałach ludzkich” oraz „Rzetelne poznanie samego siebie i pogardzanie sobą, oto najwyższa i najpożyteczniejsza nauka”

Jest jednak coś radykalnie nowego, zupełnie niezwykłego, przynajmniej dla mentalności grecko-rzymskiej, w badawczym spojrzeniu mnicha chrześcijańskiego rozważającego swoje życie wewnętrzne. Dążąc do zjednoczenia z Bogiem w czystości serca, bada on swoje dyspozycje wewnętrzne za pomocą introspekcji w głębi woli, która staje się techniką. Wola nie jest tutaj rozpa-

¹¹ Podczas gdy La Rochefoucauld widzi „najczęściej” w naszych cnotach ukryte wady (zob. jego dewizę w *Maksymach*), Nietzsche kategorycznie wyklucza wszelką szczerość naszych intencji (zob. np. *Poza dobrem i złem*, IV, 78: „Ten, kto pogardza sobą, odczuwa mimo wszystko pogardę dla siebie”). Psychoanaliza zdaje się to utrzymywać, w takiej mierze, w jakiej Freud, przez wiedzę o podświadomości, wypełnia nietzscheański program pochodzenia moralności. Pamiętajmy w każdym razie, że proste uwidocznienie genezy postawy moralnej nie może nigdy określać jej ważności, jak gdyby geneza była nie kategorią opisową, lecz normatywną.

¹² Zob. np. *Księgę Przysłów* 16, 2: „W oczach człowieka wszystkie jego drogi są czyste, ale to Jahwe ocenia serca”.

trywana jako po prostu dana. Chodzi o ustalenie, co naprawdę dzieje się w samej woli. Mnich jest zobowiązany do przepędzenia złych intencji, zlokalizowania swoich pragnień, uznania swoich pokus. Zaparcie się siebie dla miłości Boga wymaga, aby uznał on słabość swej woli, tę „wolę własną” (*propria voluntas*) nie dającą się wykorzenić, która oddala go od Boga, oraz swoją niezdolność do całkowitego dostosowania się do woli Bożej ze swoich własnych sił¹³. W okresie reformy monastycznej XI wieku św. Anzelm poucza swoich korespondentów o praktykowaniu tego, co nazywa *cordis custodia*, czujnością serca, w celu osiągnięcia poprzez przemianę swoich intencji (*convertere intentionem suam*) „czystości serca” (*cordis munditia*). Mnich ulegający często złudzeniom co do swych prawdziwych intencji tym bardziej powinien uważać na samego siebie. To dlatego Anzelm ostrzega swoich korespondentów, że diabeł kusi nas czasem *sub specie rectae voluntatis*, w postaci prawej woli, która w rzeczywistości jest tylko wolą słabą¹⁴. W duchowości św. Anzelma średniowiecze łacińskie uzyskuje nowy poziom poznania duszy ludzkiej i jej słabości. Stąd w św. Anzelmie trzeba widzieć prekursora, jeśli nie protagonistę ruchu uwewnętrznienia moralności w średniowieczu łacińskim, który to ruch osiągnął apogeum w XII wieku. Ponadto byłoby to przeciwstawienie się obiegowej opinii i uznanie, że „przebudzenie świadomości w cywilizacji średniowiecznej”, według słynnej formuły Ojca Chenu¹⁵, miało miejsce w klauzurze klasztorów, na długo przedtem, zanim w następnym wieku przekroczyło bramy miasta.

Jakkolwiek byłoby z początkami interioryzacji moralności w średniowieczu, jest jasne, że u jej źródła nie znajdowało się co innego jak renesans idei rozwijanych w późnej starożytności przez Ojców Kościoła, a przede wszystkim przez św. Augustyna¹⁶. One z kolei sięgają do listów św. Pawła i Ewangelii. W nauczaniu moralnym Jezusa występuje wszędzie kwestia szczerości intencji

¹³ Też M. Foucault jest, że poprzez tę uwagę skierowaną na samego siebie konstytuuje się „ja”, „podmiot”. Tym sposobem introspekcja mnicha chrześcijańskiego wpisywałaby się w historię genezy podmiotu współczesnego. Byłby to paradoksalny sukces zaparcia się siebie mnicha chrześcijańskiego; zob. *Les techniques de soi* (1988), w: *Dits et écrits*, t. IV, Paris 1994, 783-813.

¹⁴ Zob. Anzelm z Canterbury, *Epistolae* 37, 46, 185, w: *Opera omnia*, t. III, 147, 160; t. IV, 70, 179.

¹⁵ Zob. M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Montréal 1969.

¹⁶ Wydaje się, że wpływ etyki stoickiej w większości zwracał na siebie uwagę tylko w drugim okresie, kiedy ruch interioryzacji nie ograniczał się już do kultury monastycznej.

i konieczności działania ze względu na samą miłość królestwa Bożego¹⁷. Z naszej zdolności do odpowiedzi na powinność kochania Boga z czystej i bezinteresownej woli św. Paweł i św. Augustyn uczynią problem; ich pesymizm pod tym względem wynika z osobistego doświadczenia słabości woli; słabości woli, która tym bardziej doprowadzała ich do rozpacz, im bardziej wydawała im się zupełnie nie do pokonania.

4. Metamorfozy słabości woli

W okresie hellenistycznym i cesarstwa mamy już oczywiście do czynienia z intensywną uwagą człowieka zwróconą na samego siebie, z rodzajem „troski o siebie”; pomyślmy choćby o słynnym badaniu świadomości u stoików. Te praktyki różnią się jednak od praktyki monastycznej, gdy chodzi o ich cel, jeśli nie oceniają rzeczy czysto zewnętrznych, jak zdrowie, przywołują bowiem to, co jednostka zrobiła lub czego nie zrobiła, a nie to, czego chciała lub nawet dlaczego tego chciała¹⁸. Jeżeli intencje są przywoływane, to są to, jak zauważa M. Foucault, jedynie dobre intencje pozostającego w stadium intencji, co do których odczuwa się żal, że nie zostały urzeczywistnione. Nie są to złe intencje pozostające w stadium intencji ani przyczyny intencji, dobre lub złe, jakie badanie świadomości chrześcijańskiej powinno wykryć. Jeszcze mniej niż stoikom wrażliwość na poruszenia woli była bliska duchowi greckiemu epok wcześniejszych. To prawda, że w dialogach Platona znajdujemy wyjątkowo wnikliwą obserwację różnych strategii, które pozwalają człowiekowi uniknąć uznania porażki intelektualnej, czy to przed samym sobą, czy przed innymi. Jednak porażki woli pozostawały powszechnie znanym problemem w myśli starożytnej, do tego stopnia, że uważano go za nieistniejący. Taki był pogląd Sokratesa (przynajmniej w pierwszych dialogach Platona), według którego nikt nie działa z rozmysłem przeciwko temu, co uważa za najlepsze. Dla Sokratesa niewiedza jest źródłem wszystkich złych czynów, ponieważ utożsamia on cnotę z ludzką wiedzą. Aby zrozumieć nieznaną psychologię głębi woli u Greków, wystarczy zestawić *Charaktery* La Bruyère'a, zawierające dziedzictwo ponad szesnastu wieków chrześcijańskiej

¹⁷ Zob. np. Łk 9, 24b: „kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa”; zob. także 18, 29 i Mt 6, 2: „Kiedy... dajesz jałmużnę, nie trąb przed sobą, jak obłudnicy czynią w synagogach i na ulicach, aby ich ludzie chwalili”.

¹⁸ Zob. M. Foucault, dz. cyt. i *Le souci de soi (Histoire de la sexualité, t. III)*, Paris 1984.

nieufności wobec własnej woli człowieka upadłego, z ich wzorem antycznym, *Charakterami* Teofrasta, który był uczniem jednocześnie Platona i Arystotelesa.

Wyzwanie, jakie stanowi problem słabości woli (albo, jak lepiej byłoby powiedzieć bez tłumaczenia, aby nie przywoływać pojęcia woli, *akrasia*, to znaczy „braku kontroli”) dla greckiej antropologii, wynika z tego, że ta ostatnia rozpatruje działanie ludzkie jako racjonalne, podczas gdy działanie *akratès* zapewne takie nie jest. Skąd pochodzi element irracjonalny? W jakim sensie działanie *akratès* pozostaje działaniem ludzkim, jeśli działanie ludzkie charakteryzuje się ściśle swoją racjonalnością? Jak można mówić o działaniu, przypuszczając, iż rozum został przyćmiony przez namiętność? Zauważmy, że ani Sokrates, ani Arystoteles nie uznają istnienia w człowieku woli niezależnej od rozumu, czyli właściwej instancji, której można by było przypisać wtargnięcie irracjonalności do działania ludzkiego, przypisując je wyłącznie człowiekowi, a nie siłom czysto zewnętrznym (lub wewnętrznym, ale cielesnym). To, co nazywamy wolą arystotelesowską, jest tylko „pragnieniem racjonalnym” (*orexis dianoètikè*) albo rozumem pragnącym (*orektikos nous*)¹⁹. Słabość powinna zatem sytuować się zarówno na poziomie właściwego funkcjonowania rozumu, jak też mocy i oswojenia pragnień. Takie było rozwiązanie Sokratesa, który powiedział, że człowiek, który zjada placek z jabłkami mimo diety, jaką sobie nakazał, albo nie rozpoznał placka z jabłkami jako tego, czym on jest, to znaczy plackiem z jabłkami, albo nie wie, że placek z jabłkami nie jest przewidziany w diecie, albo musiał popełnić inny błąd na planie poznawczym. Nie można jednak zaprzeczyć, że są ludzie stosujący dietę, którzy wszystko to rozumieją, ale mimo to w końcu zjadają placek z jabłkami. Dlatego Arystoteles ocenia, że pogląd Sokratesa w sposób oczywisty sprzeciwia się obserwowanym faktom²⁰. Według Arystotelesa, *akrasia* jest jedną z sześciu postaw, jakie człowiek może rozwijać w stosunku do swoich pragnień²¹; w odróżnieniu od człowieka nieokiełznanego (*akolastos*), na przykład, *akratès* nie oddaje się całkowicie swoim złym pragnieniom. Jedynie przejściowo działa na przekór rozumowi pod ich wpływem. Analizując różne stany duszy w związku z relacją skłon-

¹⁹ Zob. *Etyka Nikomachejska*, VI, 2.

²⁰ Zob. tamże, VII, 2, 2. Na temat arystotelesowskiej koncepcji *akrasia* zob. R. Robinson, *Aristotle on akrasia*, w: O. Höffe (red.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*, Berlin, 1995, 187-206; J. O. Urmsen, *Aristotle's Ethics*, Oxford 1988, 89-96; P. Engel, *Aristote, Davidson et l'akrasia*, w: *Philosophie* 3 [1984] 11-20.

²¹ Zob. *Etyka Nikomachejska*, VII; *Magna Moralia*, II, 6.

ności racjonalnej do pragnień i sposoby ich przekształcania, Arystoteles wykracza poza intelektualizm Sokratesa ²². Jednakże również dla niego — w tym przyłączy się do stanowiska Sokratesa — *akrasia* sprowadza się, w ostatecznej analizie, do braku wiedzy. Arystoteles utrzymuje, że w przypadku *akratès* nie brakuje całkowicie rozeznania. Jeśli brakuje mu rozeznania, to dlatego że nie użytkuje on wiedzy, którą w zasadzie dysponuje. Zdarza się, że człowiek wystawiony na nadmiar gwałtownych namiętności oddala się od części swej wiedzy na kształt człowieka, który śpi, człowieka w stanie zamroczenia alkoholowego lub chorego psychicznie. W tym przypadku wynika z tego inne działanie, jak wyjaśnia nam Arystoteles, odwołując się do wzoru sylogizmu (praktycznego) ²³. Jest możliwe, że *akratès*, jeśli się go poprosi, odtworzy tę wiedzę, jak gdyby śpiąc; jest wtedy podobny do pijaka, który recytuje poematy filozoficzne Empedoklesa, nie rozumując ich sensu.

Podnosząc znaczenie wyboru (*proairesis*) i przyzwolenia (*sugkatathesis*) w genezie działania ludzkiego, późni stoicy przygotowują pojęcie woli jako możliwości poddania się lub niepoddania się sugestiom rozumu w celu, jak się wydaje, zapewnienia odpowiedzialności osoby działającej. Rozwój tego pojęcia woli zostanie dopełniony przez wczesną filozofię św. Augustyna, który w odróżnieniu od stoików dojdzie niemal do zaprzeczenia, że wola ma przyczynę poza samą sobą. Augustyn nazywa wolę „pierwszą przyczyną grzechu” (*prima causa peccandi*) ²⁴; pytania: „Jaka jest przyczyna woli” nie zadał, ponieważ każda możliwa odpowiedź zakładałaby nowe badanie dotyczące przyczyny przytoczonej przyczyny, i tak dalej ²⁵. Taka wola podejmowałaby wolną decyzję pomiędzy głosem rozumu a naporem skłonności naturalnych. Byłaby to najważniejsza instancja duszy ludzkiej, przyczyna powinności — termin nieobecny jeszcze w etyce Arystotelesa, ale pojawiający się już w etyce stoickiej. Poprzez taką wolę człowiek zyskiwałby zasługę i stawałby się winny.

Odpowiedzialność osoby działającej nabiera nowego wymiaru w chrześcijaństwie w następstwie idei sądu ostatecznego i problemu zła.

²² Szczegółową analizę roli wiedzy w arystotelesowskiej analizie działania zob. P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris 1993²; C. Michon, *Ne soyez pas bêtes, soyez prudents! Saint Thomas d'Aquin et la règle de l'action*, *Communio* 22 (1997) nr 6, s. 59-77.

²³ *Etyka Nikomachejska*, VII, 3.

²⁴ Zob. *De libero arbitrio*, III, 17, 49, 168.

²⁵ Zob. tamże, III, 17, 47-48, 163-164.

Jednak wraz z pojęciem woli rozumnej problem braku kontroli (który odtąd słusznie będzie się nazywał „słabością woli”) również zyskuje nowy wymiar. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że pojęcie woli oderwanej od rozumu może wyjaśnić wszelką niezgodność między tym, co sądzimy, że powinniśmy zrobić, a tym, co rzeczywiście robimy. Wydaje się, iż możemy wyjaśnić, jak człowiek jest zdolny nawet do wyboru zła jako takiego, z zimną krwią, nie będąc do tego popchniętym przez żadną namiętność. W ten sposób św. Augustyn opowiada nam w *Wyznaniach* o tym, jak w wieku szesnastu lat ukradł gruszki „wyłącznie po to, żeby ukraść” (*tantum ut furarer*)²⁶. Jednakże gdy przyjrzymy się bliżej, słabość woli, która uważa się za autonomiczną, okazuje się nie do opanowania. Tym sposobem Medea u Owidiusza nakazuje sobie z całej siły swojej woli przestać kochać Jazona, ale zwyciężenie tej namiętności jest dla niej niemożliwe: *Video meliora proboque; deteriora sequor*²⁷. Podobnie jest u św. Pawła, który skarży się, że nie czyni dobra, którego pragnie, ale zło, którego nie pragnie. Sprawiedliwość, jakiej wymaga prawo, wydaje się nieosiągalna przez człowieka²⁸. Św. Augustyn zaś jest pełen rozpacz z powodu bezsilności swojej woli wobec nie dającej się wykorzenić „pożądliwości”, jest zmartwiony swoją niezdolnością do wzniesienia się do kochania Boga dla Boga samego (*caritas*). Słabość woli przybiera wymiar nieuleczalnej „choroby duszy”, groźnej „potworności” konstytucji ludzkiej²⁹.

To skrajnie niepokojące doświadczenie zakłada pojęcie woli niezależnej od rozumu i od pragnień, utożsamianej z *ja*, które widzi się podawane w wątpliwość. „To już nie ja” (*non ego*), wydaje się św. Pawłowi i św. Augustynowi, ta siła, która mimo mojej woli czynienia dobra czyni „we mnie” zło³⁰. *Ja*, utożsamiane ze spontaniczną wolą, wydaje się znikać, tak że człowiek staje się problemem dla samego siebie: *quaestio mihi factus est*³¹. Zamiast być znakiem niemal Boskiej suwerenności, niezależności woli w stosunku do rozumu wynika raczej z całkowitego poddania woli bezosobowym pragnieniom. W drugiej fazie rozwoju swojej myśli św. Augustyn powie, że słabość woli nie pozwala nam uczynić dobra z naszych własnych sił. Istnieje rozdźwięk pomiędzy tym, co jesteśmy zdolni chcieć, a tym, co możemy zrobić, po-

²⁶ Augustyn, *Wyznania*, II, 6.

²⁷ *Metamorfozy*, VII, 5, 20.

²⁸ Zob. 7 rozdział *Listu do Rzymian*.

²⁹ Zob. Augustyn, *Wyznania*, VIII, 9.

³⁰ Tamże, VIII, 10: *et ideo non iam ego operabar illam*; zob. Rz 7, 20.

³¹ Tamże, X, 33.

między chceniem (*velle*) a możliwością (*posse*). Wreszcie w ostatniej fazie rozwoju swej myśli, w okresie sporu pelagiańskiego, Augustyn powie, iż nasza wola nie pozwala nam nawet chcieć dobra. Pragnienie go jest wszystkim, co możemy. Rozróżnienie pomiędzy pragnieniem i chceniem czegoś jest w istocie nieodzowne, jeśli chcemy sobie zdać sprawę ze zjawiska słabości woli. Ponieważ nasza wola nigdy nie jest całkowicie bezinteresowna, trzeba by było innej woli niż nasza, abyśmy mogli kierować się ku miłości Boga dla Niego samego. Dlatego usiłowanie człowieka nawrócenia się o własnych siłach będzie zawsze daremne. Jeżeli grzesznik się nawraca, to znaczy, że jego wola została do tego przygotowana przez Stwórcę, i wszystko należy przypisać łasce Bożej. Podobnie trzeba by było innej woli niż nasza, abyśmy mogli wybrać zło dla niego samego. Jeśli wola interesowna, taka jak nasza, wybiera zło, to zawsze z uwagi na dobro, które wywołuje. Król Ryszard III w dramacie Szekspira (który Kierkegaard ocenił jako zawierający więcej prawdy psychologicznej niż cała specjalistyczna literatura z epoki) jest wyposażony w wolę demoniczną, która wydaje się ożywiana jedynie przez zło jako takie. Jest jednak jasne, iż obsesja króla ranienia innych wynika z jego głęboko zranionej osobowości nieszczęśnika ośmieszonego przez nieprzyjemną powierzchowność, człowieka pogardzanego przez kobiety. Ryszard chce mścić się na całym świecie za całe zło, jakiego musiał doświadczyć przez całe swoje życie: oto „dobro”, do którego dąży, ciągle wybierając zło³².

5. Jaka wolność dla słabej woli?

Stajemy oto przed dylematem. Ani brak kontroli, dyskutowany przez Greków, ani słabość woli, opisywana przez św. Augustyna, nie wydają się możliwe do przypisania człowiekowi. Żadne z dwóch wyjaśnień słabości naszych wyborów nie wydaje się zdolne do ustanowienia odpowiedzialności moralnej. Według antropologii greckiej, nasza wola byłaby racjonalnym pragnieniem, funkcją naszych skłonności naturalnych i osądu rozumu, *akrasia* w ostatecznej analizie byłaby problemem wiedzy. Słabo rozumiemy, jak osąd rozumu w danej sytuacji mógłby być inny niż jest³³. Chociaż bowiem człowiekowi jest właściwe działanie

³² Analizę teorii słabości woli, późniejszych niż św. Augustyna, zob. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Leiden 1994; J. Gosling, *Weakness of the Will*, London/New York, 1990, 69-95.

³³ Jest to jeden z głównych argumentów wysuwanych już przez Jana

z jakichś powodów, to jest intencjonalne, i chociaż niewiele brakuje, aby powiedzieć, że te powody nie są przyczynami, fakt, iż te powody są dla nas stosowne, że je znamy i uznajemy, ma jakąś przyczynę. Nie ma żadnej sprzeczności między zapatrywaniem, że działałam z jakiegoś powodu, a zapatrywaniem, że nie mogę działać inaczej niż działałam, zapatrywaniem, iż jestem całkowicie zdeterminowany do działania dokładnie w sposób, w jaki działałam, ponieważ jestem całkowicie zdeterminowany do rozumowania dokładnie w sposób, w jaki rozumiem³⁴. Jeśli jednak moja wola, jakkolwiek racjonalna, nie jest przyczyną samej siebie, ale skutkiem przyczyn uprzednich, to jakim prawem przypisujemy swoje decyzje sobie?

Z drugiej strony, pojęcie woli, żeby tak powiedzieć, transcendentnej, rozumianej jako ostatnia niezależna instancja, która ucina konflikty między świadomością a pożądlivością, wydaje się nie do utrzymania. Przygotowana przez stoicyzm okresu cesarstwa i ukuta w pierwszej fazie filozofii św. Augustyna, koncepcja człowieka, według której bylibyśmy wszyscy małymi bogami, została później poddawana w wątpliwość nawet przez samego autora. Słabość takiej woli jest całkowita: utworzona ze względu na obronę siedziby osobowości w duszy ludzkiej, paradoksalnie doprowadza do depersonalizacji człowieka. Pojęcie bowiem woli ludzkiej jako rodzaju *voluntas ex nihilo*, jedynej przyczyny samej siebie, jest puste; nie ma nic przed aktem woli, któremu można by było ją przypisać. W jakim sensie taka wola byłaby jeszcze moja, jeżeli nic we mnie jej nie spowodowało?

Mimo głęboko trudnego charakteru to pojęcie woli obsta je przy określeniu wizji, jaką człowiek ma o samym sobie. Pojęcie

Dunsa Szkota przeciw intelektualizmowi arystotelizmu chrześcijańskiego teologów dominikańskich.

³⁴ Kilku reprezentantów filozofii anglosaskiej, odwołując się do myśli Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu ze względu na opracowanie teorii umysłu ludzkiego i wolności, ma tendencję do ignorowania właśnie tego punktu; zob. np. A. Kenny, *Will, Freedom and Power*, Oxford 1975; tenże, *Freewill and Responsibility*, Oxford 1978; krytykę zob. U. Pothast, *Die Unzuläglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht*, Frankfurt a. M. 1980. Pojmując teorię działania Arystotelesa, Tomasz z Akwinu dziedziczy arystotelesowski problem odpowiedzialności; to, że odpowiedzialność moralna nie zajmowała bardzo Arystotelesa, którego myśl moralna jest raczej z natury opisowa niż normatywna, nie znaczy oczywiście, że nie chodzi tu o bardzo realny problem. Obronę teorii działania św. Tomasza z Akwinu zob. w artykule C. Michon, *Ne soyes pas bêtes, soyez prudents*, art. cyt. w przyp. 22.

to zostało odnowione przez filozofię praktyczną Kanta³⁵, a następnie podjęte i doprowadzone do skrajnych konsekwencji w tym wieku przez Sartre'a, który z kolei widział jego zapowiedź u Kartezjusza. Jednakże neoarystotelesowska koncepcja woli może równie dobrze dać sposobność do nadmiernych roszczeń nowoczesnego subiektywizmu. Jest to przypadek, gdy uwaga przywiązywana do intencjonalności woli i działań ludzkich pociąga za sobą zapomnienie o tym, że pozostając racjonalna, nasza wola zależy od naszych skłonności naturalnych i ich obiektów. Tak więc zaprzeczanie, że moja wola jest rezultatem przyczyn, które nie zależą od niej samej, byłoby odwołaniem się do pojęcia woli powstającej z niczego, a zatem zaprzeczaniem, iż jest ona moja. Moja wola jest więc w sposób konieczny rezultatem przyczyn, które nie zależą od niej samej. Wobec tego problemu filozoficznego św. Augustyn powie: Jeśli nasza wola jest dobra, to nigdy z samej siebie, uczyniła ją taką łaska.

Jaka wolność pozostaje więc człowiekowi? Wydaje nam się, że powinny być spełnione dwa warunki, aby decyzja mojej woli mogła być przypisana mnie, to znaczy, aby była naprawdę moja: 1) decyzja została spowodowana przez coś we mnie, coś wcześniejszego w stosunku do niej; 2) moja decyzja jest swoją własną przyczyną. Te dwa warunki wydają się jednak wykluczać wzajemnie. Wobec tego dylematu nasuwa się następujące rozwiązanie: Trzeba, aby moja decyzja była taka, że moja wola, jeśli można tak powiedzieć, obejmuje wszystkie przyczyny, które przyczyniły się do jej powstania. Inaczej mówiąc, trzeba, abym się identyfikował, dzięki mojej woli, z zasadą bytu, od której zależy wszystko, co istnieje, i która jednocześnie objawia się we wszystkich etapach rozwoju świata, które doprowadziły do uformowania mnie i mojej decyzji, a także w prawach kierujących następstwem tych etapów. Zakładając jeszcze, iż zasada bytu i zasada dobra są jednym, to jest Bogiem, oznacza to, że człowiek wolny w całym tego słowa znaczeniu — to człowiek moralny. Byłoby to także przyznaniem, iż nie ma prawdziwej wolności poza dobrem i poza Bogiem. Taki jest, między innymi, pogląd św. Anzelm, Mistra Eckharta i większości mistyków, pogląd Leibniza, a następnie idealizmu niemieckiego. Według nich, problem wolności nie jest prostym problemem „teorii działania” lecz problemem etycznym i metafizycznym. „Nic nie jest bardziej

³⁵ Według Kanta, empiryczna wola człowieka jest całkowicie zdeterminowana przez wcześniejsze przyczyny, ale wola człowieka jako przynależącego do sfery poznawalnej taka nie jest, czego dowodziłby „akt” powinności moralnej, jaką człowiek napotyka w swoim rozumie.

wolne niż prawa wola” — pisał św. Anzelm³⁶. Podczas gdy grzesznik, dla św. Anzelma, cierpi z powodu tak słabej woli, że stał się niewolnikiem swoich namiętności, człowiek moralny cieszy się wolą tak silną, iż nie istnieje nic, co mogłoby go zmusić do porzucenia dobrej woli, nawet perspektywa gwałtownej śmierci³⁷. Człowiek nie może jednak tej wolności wytworzyć. Jedynie Bóg leczy słabość naszej woli.

Tłum. Aldona Fabiś

³⁶ *De libertate arbitrii*, IX: *Quod nihil sit liberius recta voluntate*.

³⁷ Zob. tamże, III-VII.