

Joanna Górnicka

PARADOKS SŁABEJ WOLI

Według powszechnej opinii człowiek o słabej woli to ten, który działając świadomie i bez przymusu postępuje wbrew temu, co sam uważa za słuszne. Najczęściej zwrot „silna/słaba wola” używany bywa w języku moralnych ocen, możemy sobie jednak wyobrazić sytuacje pozamoralne, gdzie brak silnej woli oznacza zbyt łatwą rezygnację z wcześniej wyznaczonych celów, brak wytrwałości w realizowaniu zamierzeń czy też odstąpienie od celów długofalowych na rzecz korzyści doraźnych. Jest to więc swego rodzaju psychologiczna niemożność, obejmująca różne obszary ludzkich zachowań, jednak powszechnie oceniana ujemnie jako słabość charakteru. Na człowieka słabej woli, bez względu na to, w jakiej dziedzinie daje ona o sobie znać, nie można liczyć; nie dotrzymuje on złożonych przyrzeczeń, odstępuje od własnych zamierzeń moralnych, zawodzi w trudnych sytuacjach, z reguły przedkłada przyjemność nad obowiązek, jest nieodpowiedzialny.

Owa zawodność moralna i swego rodzaju strategiczna niesprawność w potocznych sytuacjach życiowych nie są oczywiście oceniane równie źle jak postawa człowieka, który sumiennie i konsekwentnie wciela w życie moralnie złe intencje. Na ogół surowiej oceniamy zło wyrządzone rozmyślnie, czyli działania wynikające ze świadomie przyjętych przez kogoś, a krytykowanych przez nas wartości – niż zło będące skutkiem słabości woli działającego. Określenie „słaby człowiek” nie zawiera w gruncie rzeczy bezwzględnego potępienia. O człowieku słabym nie można powiedzieć, że jest moralnie ślepy, ponieważ z pewnością ma on jasne odróżnienie dobra i zła. Z pewnością chciałby postępować dobrze, a składane przez niego moralne obietnice – przede wszystkim względem samego siebie – są szczerze; z pewnością również wyrzuca sobie zło, którego stał się powodem.

Czy owe dobre chęci mogą jednak stać się usprawiedliwieniem moralnym? Jakie są przyczyny moralnej nieskuteczności człowieka o słabej woli? Czy słaba wola to wada moralna *sensu stricto* – ponieważ powoduje moralnie negatywne stany rzeczy, nadto jest oznaką odstąpienia od moralnej reguły – czy też swego rodzaju niesprawność charakterologiczna, utrudniająca czy też

uniemożliwiająca osiągnięcie przez podmiot działań zamierzonego celu? W jakiej mierze możemy zapanować nad słabością woli? Czy można ją przezwyciężyć?

Przedstawiona lista pytań wprowadza nas w centrum rozważań nad moralnością. Spróbujmy więc raz jeszcze określić moralny fenomen słabej woli. Mamy z nim do czynienia, kiedy akcentowane przez nas reguły moralne nie stanowią wystarczającego motywu działań, kiedy generowane przez system wartości normy nie mają siły perswazyjnej, nie stanowią dość silnej konkurencji dla doraźnych motywów hedonistycznych, takich jak beczynność, perspektywa bliskiej przyjemności czy wygoda.

Rodzą się więc następne pytania: czy psychologiczny syndrom akrasji (*akrasia*, *akrateia* (gr.) – brak siły, brak opanowania, brak woli) spowodowany jest nie dość silnie ugruntowaną wiedzą moralną (np. niepewny autorytet moralny, nie dość jasno uświadomione argumenty na rzecz słuszności określonych norm postępowania) – czy też siłą i atrakcyjnością pokusy? Spośród przyczyn tzw. słabej woli można by także wymienić nieznamość własnych możliwości; często czujemy się zaskoczeni ciężarem decyzji wymagającej od nas zbyt dużego wysiłku czy rezygnacji z wygod spokojnego życia. Nie umiemy sprostać trudom moralnego konfliktu, wybieramy więc rozwiązanie łatwiejsze czy też zgoła unikamy wnikania się w sytuację moralnego wyboru. Swojego rodzaju tłem zachowań akratycznych może być również brak tzw. życiowego projektu czy też brak wyobrażenia sensu własnego życia, ujętego w normatywne ramy. Stąd osobnicy o tzw. słabym charakterze często skłaniają się ku celom doraźnym i krótkowzrocznym, chętniej też kierują się motywami emocjonalnymi niż namysłem. Z pewnością nie jest to pełna lista możliwych przyczyn słabej woli. Być może należałoby do niej dołączyć przyczyny organiczne (chorobliwy brak energii) czy też często psychopatyczne (nadmierna podatność na cudze, przypadkowe opinie, uniemożliwiająca trwanie przy własnych poglądach).

Zapewne każda z wymienionych przyczyn domaga się szczegółowej analizy. Niestety nie zawsze skromny warsztat filozofa zdolny jest temu zadaniu sprostać; interesującym przyczynkiem mogłyby tu okazać się także wyniki badań psychologa, psychiatry lub informatyka.

W niniejszym szkicu zajmę się jedynie kwestią możliwości postawienia problemu słabej woli w teorii moralnej. Czy problem ten można odnaleźć w każdej koncepcji moralności, czy tylko w niektórych teoriach moralnych o szczególnej konstrukcji logicznej, w specyficzny sposób rozważających moralne powinności i motywy postępowania?

Z punktu widzenia teorii działania hipoteza słabej woli jest hipotezą paradoksalną. Jak jest możliwe, by ktoś, będąc w sytuacji wolnego wyboru alternatywnych dróg postępowania, świadomie decydował się na wybór drogi gorszej (lub powstrzymywał się od wyboru drogi lepszej, którą uważa za jedynie słuszną) – niejako wbrew własnym, ugruntowanym przekonaniom?

Potoczne doświadczenie psychologiczne, a także analiza odzwierciedlającego owe doświadczenie, potocznego języka moralnego wskazują na to, że fenomen taki jest możliwy. Jednak tylko niektóre filozoficzne koncepcje moralności traktują syndrom słabej woli jako problem istotny. Należą do nich w pierwszym rzędzie teorie operujące kategorią moralnej podmiotowości w których podkreśla się rolę motywów i woli (a nie tylko reguł) w dokonywaniu moralnych wyborów oraz zwraca się uwagę na charakterologiczną tożsamość podmiotu działań. Są to m.in. koncepcja Arystotelesa, tomizm, teoria Milla oraz niektóre współczesne teorie działania (Brandt, Mandalbaum, Davidson, Cooper, Watson i inni). W innych koncepcjach natomiast – w których np. cnotę utożsamia się z wiedzą moralną (Sokrates) lub gdzie spontaniczność uczuć moralnych jest gwarancją słuszności każdego (a więc i akratycznego) wyboru (Hume, emotywiści), problem słabej woli jest zdecydowanie postawiony na drugim planie, choć nie znaczy to, że jest całkowicie pominięty. Traktuje się go raczej jako efekt nieporozumień pojęciowych, które sprawiają, że sylogizm moralny („Sądzę, że każdy człowiek w sytuacji C powinien x”, „jestem człowiekiem w sytuacji C, «powiniennem x»”) przybiera formę paradoksu, siłą rzeczy nieskutecznego jako motyw działania. Jest to w jakiejś mierze przypadek Sokratesa, zwłaszcza jednak przypadek Hare'a.

Zacznijmy od tzw. Sokratejskiego paradoksu słabej woli. Zasadniczy wątek rozważań nad słabą wolą przedstawia Platon w *Protagorasie* (351b–358d). Mamy tu jasną opozycję wiedzy (o tym, co dobre i w życiu właściwe) i namiętności „wiedza nieraz bywa w człowieku, ale mimo to wiedza człowiekiem nie rządzi, tylko coś innego; raz afekt, raz rozkosz, raz ból, nieraz miłość, czasem strach; po prostu [ludzie – J.G.] uważają wiedzę za niewolnika, którego wloką za sobą wszystkie te czynniki” (352c). Nieco dalej zaś: „Wielu wie, co najlepsze w danym wypadku, ale nie chcą tego robić, choćby mogli, tylko robią coś całkiem innego. [...] każdy mówi, że to pokusom rozkoszy człowiek ulega albo bólowi” (352d). Rzecz jasna kierowanie się w życiu afektem, rozkoszą, chwilową pokusą, bólem *etc.* jest, zdaniem Sokratesa, rzeczą naganną, jednak przewaga wiedzy nad namiętnością ma także uzasadnienie praktyczne. Człowiek kierujący się wiedzą w i e l e p i e j co jest słuszne dla jego natury moralnej, co jest w jego życiu słuszne i pożyteczne. Ponieważ jednak rzeczywiście ulegamy chwilowym namiętnościom, należy zbadać, czym są w istocie owe pokusy rozkoszy – i skąd bierze się ich siła. Sokrates przeczy, jakoby wynikały one z jakos rozumianej ułomności natury ludzkiej czy z defektów charakteru; przecież nie jest możliwe, by ktoś świadomie szkodził swojej naturze postępując inaczej niż wskazuje mu jego wiedza („Nawet nie leży w naturze człowieka, żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym”, 358d). Pozostaje więc, zwyczajem Sokratejskim, zbadać, co ludzie w rzeczywistości mają na myśli mówiąc o pokusie, bólu czy przyjemności. W rozmowie z Protagorasem Sokrates stopniowo dochodzi do przekonania, że uleganie pokusom, to nic

innego jak nieumiejętność przewidywania złych skutków, jakie niosą ze sobą doraźne przyjemności. Uleganie afektom, to więc pozór wiedzy, wiedza powierzchowna, błędne mniemanie o tym, co naprawdę dobre.

Cały ten wywód Sokratejski opiera się w gruncie rzeczy na utożsamieniu dobra i przyjemności czy też raczej na utożsamieniu zła i przykrości (ból) (por. 356b). Przecież tylko człowiek ślepy i lekkomyślny pod wpływem afektu wybierze przyjemność doraźną i krótkotrwałą nie przewidując jej przykrych skutków – zamiast z rozważą dążyć do długofalowego szczęścia, takiego jak zdrowie, ocalenie państwa, bogactwo (354b). „Ponieważ więc to, co przyjemne i to, co dobre jest tym samym, nikt [...] nie będzie robił źle, mogąc zrobić to, co lepsze. Ulegać pokusom i nie móc opanować siebie, to nic innego jak głupota, a panować nad sobą to [...] mądrość” (538c).

Mamy oto Sokratejską koncepcję słabej woli jak na dłoni. Nie istnieją żadne słabości charakteru, nie ma żadnej rzekomej opozycji wiedzy moralnej i pokusy – jest tylko lepsza i gorsza wiedza o tym, co dobre. Inaczej mówiąc, potrafiemy lepiej lub gorzej przewidywać skutki naszych działań. Ktoś, kto przedkłada przyjemność doraźną, o wątpliwych rezultatach (np. dla zdrowia lub dla państwa) nad przyjemność długotrwałą – wykazuje niedostatek prawdziwej wiedzy moralnej. Utożsamiając w ten sposób dobro i przyjemność (jakkolwiek rozumianą, chociażby jako realizację tego, c o p o ż ą d a n e Sokrates praktycznie wyeliminował ze swej koncepcji problem słabej woli. To, co symptomatyczne dla fenomenu słabej woli – zejście ze słusznej drogi moralnej pod wpływem chwilowej pokusy – w teorii Sokratejskiej przedstawione jest jako uleganie m n i e j s z e m u dobru, jednak porównywalnemu, co do charakteru doznań, z dobrem właściwym, możliwym tylko dzięki prawdziwej wiedzy.

Warto dodać, że w podobnym duchu rozwijają swe poglądy moralne współcześni utylitaryści (np. R. Brandt), także dzieląc hedonistyczne dobra na lepsze i gorsze (krótko i długofalowe, pierwotne i wtórne, ważniejsze i mniej ważne *etc.*) i umieszczają je na wspólnej drabinie aksjologicznej. Tyle tylko, że nie sama wiedza, jak chciał filozof ateński, lecz także w o l a bierze, ich zdaniem udział w dochodzeniu do owych lepszych dóbr. Skądinąd warto zauważyć, że Sokrates nie dość wyraźnie odróżnia wiedzę techniczno-hipotetyczną, zupełnie wystarczającą do zrealizowania dobra (w rozumieniu Sokratejskim, jako pomyślności, szczęścia, pożytku) od wiedzy normatywnej *sensu stricto*. Czym innym jest bowiem wiedzieć, jak pewne stany rzeczy (zdrowie, pogoda ducha, pomyślność państwa, bogactwo) osiągnąć, czym innym zaś jest o c e n i ć je jako wartościowe i godne realizacji. A może jednak Sokratesowi chodzi o to, że wiedza pozorna, skażona krótkowzroczną perspektywą bólu czy rozkoszy, nie daje możliwości odróżnienia rzeczy lepszych i gorszych – i powoduje, że w istocie nie dość jasno widzimy w a r t o ś ć celu działań? („Prawda, że waszemu wzrokowi jedna i ta sama wielkość z bliska wydaje się większa, a z daleka mniejsza?”, 356c). Oba komentarze wydają się uzasadnione.

Paradoks słabej woli Sokrates rozwiązał doszukując się błędu w potocznym rozumieniu dwóch zasadniczych pojęć: pokusy i wiedzy. Ponieważ nie jest możliwe, by wiedząc, co lepsze, wybrać gorsze, więc zapewne często po prostu nie dość dobrze wiemy, co w istocie dla nas lepsze; mniemanie bierzemy za rzeczywistą wiedzę. Tym samym Sokrates wskazał na empiryczną niemożliwość zjawiska słabej woli.

Trudno natomiast o lepszy i bardziej szczegółowy opis tego psychologicznego fenomenu niż ten, który znajdujemy w VII księdze *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa. Dla Arystotelesa jest to centralny problem filozofii moralnej. Niemniej ważne niż to, czym jest dobro, jest to, w jaki sposób człowiek staje się dobry, ile kosztuje go to wysiłku i przewyciężeń. Ważne jest także to, co wiemy na temat wartości, jednak pojęcie cnoty zyskuje tu pozaepistemologiczny, inny niż u Sokratesa, sens. Cnota nie jest tożsama z wiedzą, nie wystarczy bowiem wiedzieć, czym jest dobro, by stać się człowiekiem dobrym. Po to, by urzeczywistnić dobry cel, trzeba mieć dobry charakter moralny, to zaś jest dziełem aktywnej woli i moralnych ćwiczeń.

W szczegółach rozumowanie to wygląda następująco. W trzystopniowym podziale psychologicznej natury ludzkiej – uczucia (gniew, namiętność, litość *etc.*), zdolności do ich przeżywania i dyspozycje charakteru – tylko ta ostatnia instancja może w istocie stać się częścią naszej natury moralnej. Tylko dzięki odpowiednio ukształtowanym moralnie dyspozycjom potrafimy zapanować nad namiętnościami i nadać im właściwy kierunek. To właśnie na przekształcaniu dyspozycji w trwałe, dobry nawyk polega wychowanie moralne; właśnie dyspozycje oceniamy jako dobre lub złe; one wreszcie stanowią istotę woli.

Arystoteles poświęca dużo miejsca słabej woli, czyli nieopanowaniu (akrasia). Po nikczemności i bestialstwu jest to trzecia poważna wada moralna. Polega ona, ogólnie biorąc, na nieumiejętności zapanowania nad zbyt gwałtownym uczuciem lub na odstępianiu od powziętego po namyśle moralnego zamiaru. Znane są arystotelesowskie określenia akrasii: „... bo jeśli się posiada [wiedzę – *J.G.*], a nie robi z niej użytku, to [...] poniekąd się ją posiada i nie posiada, jak to się dzieje np. u ludzi śpiących, szalonych lub pijanych. Owóż podobnie ma się rzecz z ludźmi opanowanymi przez namiętność. [...] Słowa ludzi nieopanowanych nie więcej znaczą niż to, co mówią aktorzy na scenie” (*EN* 1147a, 10–25). Warto przypomnieć także różnicę między człowiekiem nieopanowanym i nieumiarkowanym. Obaj zapewne zachowują się równie nagannie nadmiernie folgując namiętnościom; jednak nieumiarkowany człowiek postępuje tak zgodnie ze swymi świadomie podjętymi (choć nagannymi) przekonaniami, podczas gdy człowiek nieopanowany ulega motywom doraźnym, sprzecznym z własnymi poglądami na temat dobra.

Szukając przyczyn akrasii Arystoteles często wraca do Sokratejskiego pytania: co to znaczy, że posiadam wiedzę moralną? Czy nie jest to tylko mniemanie? („... niektórzy żywiąc pewne mniemanie nie mają wątpliwości, lecz sądzą, że

wiedzą na pewno”, *EN* 1146b, 25). Czy nasza wiedza jest wystarczająca? Często nieopanowanie wynika z faktu, iż znamy i akceptujemy przesłankę ogólną (np. X jest niezbędne dla zdrowia), mamy natomiast niedokładną wiedzę na temat przesłanki szczegółowej (czy ten oto przedmiot/działanie na pewno jest x?).

Tak oto trzy są główne przyczyny słabości woli: zbyt silne pożądanie, zbyt niepewna wiedza moralna i zbyt słabo wykształcony nawyk panowania nad skrajnymi uczuciami.

Warto zwrócić uwagę, że dla Arystotelesa sam fakt powściągnięcia namiętności, swego rodzaju wewnętrzna dyscyplina moralna, jest cnotą o bezwzględnej wartości, kto wie, czy nie ważniejszą niż dalsze cele moralne, które są dzięki niej możliwe. Ten deontologiczny aspekt arystotelizmu, w którym do bro to tyle, co panowanie nad własnym charakterem, stawia jednak pod znakiem zapytania sensowność odróżnienia wiedzy i mniemania. Czyż nie wszystko jedno, jaka wiedza (byle w dobrej wierze uznana za słuszną) pozwala nam opanować namiętności? Zarazem mędrzec, jak i głupiec kierujący się mniemaniem, mogą być w równej mierze cnotliwi i opanowani, jeśli tylko powściągną swą naturę afektywną w imię jakichś, ich zdaniem słusznych, zasad – i włożą w to odpowiednio dużo wysiłku. Oczywiście ta metodologiczna trudność nie istniała w wywodach Sokratesa, dla którego człowiek cnotliwy tylko tym różnił się od człowieka słabego moralnie, że wiedział więcej na temat absolutnej istoty dobra.

Jednak każdy znawca arystotelizmu zna również drugą, teleologiczną stronę tej teorii, zgodnie z którą cnota moralna człowieka, to nie tylko psychologiczna zdolność osiągnięcia złotego środka, ale także znajomość zasad umożliwiających realizację funkcji (*telos*) właściwych istocie ludzkiej. Ta funkcja to także synonim dobra, z którego wynikają praktyczne wskazówki postępowania. Nie dziwi więc, że – niejako wbrew wcześniejszym oświadczeniom – Arystoteles broni niektórych przypadków akrasii, jeśli wiążą się z odstępieniem od przekonań moralnie błędnych. Zaniechanie działań podjętych pod wpływem fałszywego mniemania może okazać się zbawienne. „Istnieją też tacy, co zwykli trwać przy swoim zdaniu, nazywa ich się upartymi; trudno ich przekonać i skłonić do zmiany zapatrywania; mają oni w sobie pewne podobieństwo do ludzi opanowanych, tak jak rozrzutnik do człowieka szczodrego, a zuchwalec – do odważnego. [...] Upór cechuje ludzi subiektywnych, zapatrzonych w swój punkt widzenia, a także nieuków. [...] Odstępstwo [Neoptolemosa – *J.G.*] podyktowane było względem na przyjemność, lecz na moralnie piękną: pięknym bowiem wydawało mu się mówienie prawdy. [...] Bo nie każdy jest rozwiązły, zły czy nieopanowany, kto czyni coś ze względu na przyjemność, lecz tylko ten, kto czyni to ze względu na przyjemność haniebną” (*EN*, 1151b, 5–25). Nawet więc wśród przyjemności niektóre są dobre („piękne”), inne zaś naganne.

Wszystkie te uwagi są oczywiście możliwe tylko pod warunkiem przyjęcia doskonałej i obiektywnej skali dobra, niejako ważniejszej niż cnota polegająca na dyscyplinie indywidualnej natury ludzkiej. Czy więc owa dyscyplina moralna

pozwalająca nam zachować idealny umiar w postępowaniu jest tylko cnotą strategiczną, dzięki której możliwe staje się osiągnięcie dóbr rzeczywistych? I tak, i nie.

Przecież Arystoteles wielokrotnie daje do zrozumienia, że człowiek umiarkowany, więc ten, kto nie odczuwa zbyt intensywnych pożądań, ma niewielką zasługę; moralnie zasłużony jest natomiast człowiek, który zdołał drogą wysiłku i długotrwałych ćwiczeń opanować dręczące go namiętności. Czemu jednak ma służyć tak rozumiana cnota? Jeśli są przyjemności piękne i hańbiące, to może właśnie przeżywanie godnych przyjemności stanowi ludzki *telos*? Chyba najbliższa duchowi arystotelizmu jest przyjemność kontemplacji prawdy. Przecież właśnie filozof jest najszczęśliwszy i najbliższy bogom (*EN*, 1176, 5–10) (*EN*, 1178a, 25–30)k. Szczególną ewolucję przechodzi Arystoteles między księgą drugą a dziesiątą *Etyki Nikomachejskiej*, w której już tylko bardzo niewiele różni go od Platona. Cnota wstrzemięźliwości staje się pomostem ku cnocie mądrości – i tylko ten jest dobry, kto ową mądrość posiada, kontemplanuje i wciela w życie.

Arystotelesowska koncepcja moralna, mimo swych niewątpliwie racjonalistycznych korzeni, zbudowana była na pojęciu woli, charakteru i cnoty. Zagadnienie akrasii było więc dla Arystotelesa zagadnieniem centralnym. Rozsądek, cnota, panowanie nad sobą, siła charakteru były drogą do osiągnięcia wyższych dóbr duchowych – niezależnie od tego, że same stanowiły moralną zasługę.

We współczesnej filozofii moralnej problem akrasii pojawia się niezbyt często, warto jednak odnotować kilka prób analizy tego zjawiska. Każda z owych prób, mimo pewnych naiwności i metodologicznych uproszczeń, zawiera stosunkowo oryginalne spojrzenie na kwestię słabej woli; często są to komentarze do poglądów Platona i Arystotelesa (G. Santas, W.F.R. Hardie), czasem zaś analizy metaetyczne, zgoła rozważające zasadność kategorii słabej woli w dyskusji moralnym.

Do najbardziej znanych krytyk tego pojęcia należą komentarze R.M. Hare'a (*The Language of Morals* 1961, *Freedom and Reason* 1963). Zasadniczy argument Hare'a opiera się, po pierwsze, na zdefiniowaniu zdań wartościujących (*value judgement*) jako zdań preskryptywnych, a w nie deskryptywnych, po drugie – na prześledzeniu ról woległości naszych normatywnych deklaracji i rzeczywistych stanów świadomości. W kwestii pierwszej Hare stoi na stanowisku zdecydowanie antynaturalistycznym; sądy wartościujące nie zawierają żadnego opisu rzeczywistości, bowiem dobro nie da się przedstawić językiem faktów i doświadczeń. Ich podstawową funkcją jest natomiast kierowanie ludzkimi działaniami. Antynaturalizm Hare'a okazuje się mocnym argumentem w dyskusji nad słabą wolą. Nie ma żadnej logicznej sprzeczności między opisem pewnych faktycznych („dobrych”) stanów rzeczywistości, a tym, że nie stanowią one wystarczającego motywu do działań; naturalizm dopuszcza więc, twierdzi Hare, zjawisko akrasii. Jeśli jednak za istotę sądów wartościujących uznamy ich

preskryptywny charakter – to tym samym nabierają one cech bezwzględnych imperatywów moralnych. Mówiąc inaczej, preskryptywizm Hare'a przypisuje sądom wartościującym większą siłę motywacyjną, niż pogład naturalistyczny.

Dalszy wywód Hare'a jest już tylko konsekwencją stanowiska preskryptywistycznego. Ponieważ w naturze sądu wartościującego tkwi moralny *n a k a z*, więc nie jest logicznie możliwe, by zarazem uznać imperatyw za słuszny i odnieść go do siebie (większa i mniejsza przesłanka) – po czym nie zastosować się do niego (konkluzja). To, co potocznie nazywamy słabą wolą, sądzi Hare, nie jest niczym innym, jak niedotrzymaniem moralnych zobowiązań wobec samego siebie. Istotą moralnego zobowiązania jest więc, obok zawartej w nim normy, szczerłość deklaracji. Nie można mówić o słabej woli (rozbieżność postanowienia i działania) tam, gdzie obowiązek moralny nie został w pełni zinternalizowany, gdzie, mówiąc inaczej, mimo złożonej deklaracji nie oczuwamy się do wypełnienia powinności przewidzianej przez normę wynikającą z sądu wartościującego. Tylko wówczas możemy sądzić, że X jest przekonany o słuszności pewnej normy, jeśli *r z e c z y w i ś c i e* się do niej zastosował – twierdzi Hare. Rozumuje on następująco: „Jeśli wypowiadam pewien są d, opinia moja jest szczerą tylko wówczas, kiedy sądzę, że jest on prawdziwy. Jeśli uznaję za słuszne skierowane do mnie *z a l e c e n i e*, jestem szczerą tylko wówczas, kiedy staram się to zalecenie wypełnić”. Lub jeszcze inaczej: „Jeśli akceptuję zdanie «powiniennem zrobić y», to tym samym akceptuję zdanie «zrobię y». Tzw. paradoks słabej woli bierze się więc stąd, że nie dostrzegamy elastyczności takich pojęć, jak „uznaję”, „akceptuję”, „myślę”, „sądzę” *etc.* Zdanie „A sądzi, że powinien y” często ma sens następujący: „A sądzi, że y, ale się waha; A w zasadzie akceptuje y; A myślał, że y, ale zmienił zdanie *etc.*”. Trudno więc ocenić, co było powodem, że A odstąpił od moralnego postanowienia; brak dyscypliny językowej, zmiana stanowiska aksjologicznego czy jakaś inna forma *n i e s z c z e r o ś c i*. Jak widać, Hare wierzy w to, że właściwe traktowanie sądów wartościujących, czyli, w praktyce przestrzeganie swojego rodzaju *r ó w n o l e g ł o ś c i* ciągów myślowych i ciągów językowych, wyeliminuje problem słabej woli z rozważań etycznych. Hare zakłada jednak tożsamość powinności i możliwości działania. Tym samym, jak się zdaje, zbyt słabo dostrzega trudność łączenia dwóch dyskursów moralnych: dyskursu psychologicznego indywidualizmu – z dyskursem preskryptywizmu i uniwersalizmu etycznego, opierającym się na założeniu doskonałej wymienialności podmiotów moralnych.

Można więc uznać, że problem słabej woli nie mieści się w teorii Hare'a, podobnie jak z innych powodów nie mieści się w koncepcji Sokratejskiej. Zagadnienie to wypływa natomiast w takich konstrukcjach teoretycznych, w których wyraźnie odróżnia się *p o w i n n o ś ć* (*ought*) i tzw. *ch c e n i e* (*want*), gdzie dostrzega się fakt, iż powinność jest uniwersalna, podczas gdy „chcenie”, czyli psychologiczna *m o ż l i w o ś ć* działania, są indywidualne.

Kwestię relacji wartości i motywów działań – centralną dla problematyki słabej woli – podejmuje kilku współczesnych autorów ze szkoły analitycznej. M.in. H.J. Horskburgh (*The Criteria of Assent to a Moral Rule, Mind*, 1954/63) proponuje, by dla terminologicznej jasności odróżnić autorytet moralnej normy od władzy motywów. W ten sposób np. motywy narkomana mają nad nim władzę, choć nie cieszą się w jego oczach autorytetem. Inne wartości moralne cieszą się jego autorytetem, nie mają natomiast władzy motywacyjnej. U człowieka o silnym charakterze autorytet wartości moralnych i władza motywów stapiają się w jedno, u człowieka o słabej woli konkurują ze sobą.

W podobnym duchu rozważa tę kwestię G. Watson (*Scepticism about Weakness of Will*, „The Philosophical Review” 1977, July). To on właśnie, choć nie jest tu wyjątkiem, wskazuje na przydatność kategorii *chce n i a* (*want*), która w jego przypadku oznacza rzeczywisty, realizowany kierunek woli, coś w rodzaju syntezy pragnienia i obowiązku. Tę spójną psychologicznie postawę wolicjonalną możemy rozważać albo w sensie motywacyjnym, albo w sensie wartościującym. Tak więc np. zwrot „A chce x bardziej niż y” w sensie motywacyjnym oznacza, że A jest silniej motywowany do x niż do y, w sensie aksjologicznym zaś, że A wyżej ceni x niż y. Celem wywodów Watsona jest częściowe przynajmniej uwolnienie od winy ludzi, którzy nie mogą zapanować nad motywami (czytaj: pragnieniami) swych działań. Istnieją przypadki, sądzi Watson, kiedy siła motywów (pragnień) ogranicza swobodę wyborów; oskarżając kogoś o słabą wolę musimy zbadać (jak? – tego Watson nie podaje), czy był on w stanie powstrzymać swoje naganne pragnienia (przykład Watsona: czy alkoholik jest świadomie niewstrzemięźliwy, czy ma słaby charakter, czy też nie może zapanować nad nałogiem?)

Wiemy jednak aż nadto dobrze – poza przypadkami, kiedy postępowanie moralnie naganne jest zgodne z przekonaniem podmiotu działań – że nie sposób orzec, czy ktoś zaniedbał moralny obowiązek z powodu zbyt silnego pragnienia, czy też zbyt słabej samokontroli. Watson świadom tej trudności proponuje, by za kryterium winy moralnej uznać odstępstwo od przeciętnej. Jeśli przeciętny („normalny”) poziom samokontroli wystarczy do przewyciężenia moralnie naganego pragnienia – to nie sprzeciwiając się mu okazujemy słabą wolę. Propozycja Watsona brzmi jednak naiwnie (choć znajdujemy ją także w *Etyce Nikomachejskiej*), jeśli wziąć pod uwagę różnorodność sposobów akceptacji normy moralnej i nierówny poziom odporności na hedonistyczną pokusę. Inna jest postawa pryncypialisty, inna tzw. bohatera moralnego, inna wreszcie – człowieka słabego. Jak zresztą ocenić przeciętną odporność na pokusę? Moglibyśmy mierzyć ów standard siły woli na skali wybranego kodeksu moralnego; w najlepszym razie byłyby to wszak tylko analiza poziomu przestrzegania norm owego kodeksu w określonej wspólnotie moralnej. Należy jednak pamiętać, że w gruncie rzeczy słabość woli jest zawsze relatywna do naszych indywidualnych przeżyć związanych z moralnością. Jest sprzeniewierze-

niem się m o j e j własnej wiedzy moralnej i m o i m psychologicznym możliwościami; tylko j a s a m, niejako od wewnątrz mogę ocenić jej rozmiary. Także i ten wątek rozważań na temat akrasii znajdujemy w poglądach Arystotelesa. Oczywista słuszność ostatnich uwag nie zmienia jednak faktu, że metodologiczny ideał Watsona – owa przeciętna miara słabej woli – może okazać pewną przydatność w praktyce wychowawczej, choć niesie ze sobą zarówno dobre, jak i złe skutki: zapobiega zbytnej permissywności społeczeństwa, zwiększa jednak także represyjność systemu edukacyjnego.

Przedstawione poglądy na temat słabej woli skupiają się wokół tych samych problemów. Jest to zawsze opozycja sądu wartościującego i hedonistycznego pragnienia, opozycja obowiązku i pokusy, kwestia zobowiązania wobec samego siebie i odstąpienia od owego zobowiązania. W pewnych konstrukcjach teoretycznych, zwłaszcza w etyce deontologicznej, a w etyce podmiotu w szczególności, postawienie tych kwestii jest nieodzowne; w innych natomiast – w których cnotę utożsamia się z wiedzą lub gdzie spontaniczność (i tym samym słuszność) uczuć moralnych *a priori* niejako uprawomocnia wszelkie odstępstwa od społecznie przyjętych standardów moralnych (emotywizm) – problem słabej woli nie jest logicznie możliwy. Tezę tę potwierdza cała klasyka filozofii moralnej.

JOANNA GÓRNICKA – THE WEAKNESS OF WILL PARADOX

The paper presents the classical and the modern discussions concerned with weakness of will, i.e. with psychological phenomenon of acting against one's better (moral) judgment. The author examines three views of a possible discrepancy between moral conviction and action. In Socratic view (1) no one willingly does wrong because of the resulting evils for himself; for Aristotle (2) so-called incontinent (akratic) actions result from the lack of virtue or from the defective form of awareness; according to Hare's prescriptivist doctrine (3) it is **logically** impossible for a man to fail to do what he believes he ought to do, because it is the prescriptivity of „ought” that implies „can”.