

ARTYKUŁY

MARIA CIEŚLA-KORYTOWSKA

(Kraków)

AKRASJA W FILOZOFII I LITERATURZE

Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię.

Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę.

św. Paweł, *List do Rzymian*, 7.15,19

Słowa św. Pawła wprowadzają nas bezpośrednio w zagadnienie, któremu, moim zdaniem, warto poświęcić trochę uwagi. Zagadnienie, które łączy refleksję filozoficzną (etyczną) i literaturę – problem *akrasji* (*ἀκρασία*), słabej woli. Pojęcie to kojarzymy najczęściej z etyką Arystotelesa, który poświęcił mu wiele miejsca m.in. w *Etyce nikomachejskiej*. Nieliczne przykłady literackie, do których chciałabym się odwołać, to sytuacja postaci, które w jakiś sposób mają problem z kwestiami, które Filozof poruszał¹.

Powracając do kwestii *akrasji* jako problemu etycznego, trzeba pokrótce przypomnieć jego obecność i sposób rozumienia u różnych myślicieli². Grecy filozofowie pod tym pojęciem rozumieli brak kontroli nad sobą, nieopanowanie; po łacinie *incontinentia*, traktowane rzecz jasna jako wada. Przecistawiano mu zaletę: silną wolę, umiejętność panowania nad sobą, czyli *enkrateję* (*continentię*). Zarówno *ἀκρασία* jak *ἐγκράτεια* traktowane były jako akcydentalne zjawiska lub

¹ O ile losy owych postaci wynikają w dużej mierze z ich decyzji będących skutkiem słabości woli, o tyle kwestia samobójstwa niektórych z nich wydaje się osobnym, pobocznym zagadnieniem; jest rezultatem wejścia na drogę bez odwrotu, przynajmniej ich zdaniem – nie będąc się nią tu zajmować.

² Na ten temat por. m.in. *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, red. Ch. Bobonich, P. Destrée, Koninklijke Brill NV, Leiden 2007.

jako utrwalone cechy charakteru, jednak ich przyczyny, a nawet sam fakt występowania, bywały różnie tłumaczone. Chociaż to Arystoteles dał pierwszą i to wnikliwą analizę zjawiska *akrasji*, w filozofii pojawić się miała jako problem po raz pierwszy u Sokratesa, który – jeśli wierzyć Platonowi – zanegował fakt jej istnienia³. Uczynił tak (przedstawiony w *Protagorasie*), przyjmując założenie, że żaden człowiek nie działa pod wpływem słabości, jeśli posiada wiedzę, że dane działanie będzie niekorzystne: kluczowym elementem była dla niego wiedza lub jej brak. Człowiek, posiadający taką wiedzę, nie będzie chciał postąpić wbrew niej, a więc siła lub słabość woli nie ma tu znaczenia. Sokrates uważał, że właściwa wiedza, *ἐπιστήμη* czy *φρόνησις* (tłumaczona niekiedy jako roztropność⁴), zapobiega działaniu idącemu wbrew wynikającemu z wiedzy przekonaniu. Jego opinię można streścić w paradoksalnym twierdzeniu, że nikt świadomie nie popełnia błędu: wynika on albo z niewiedzy, albo z niezrozumienia (*ἀγνοια*, *ἀμαθία*) – taką postawę określa się mianem intelektualizmu etycznego⁵. Skądinąd Platon w pochodzącym z późniejszego okresu *Państwie* (też ustami Sokratesa) przyznawał, że motywacje ludzkie są skomplikowane i może się zdarzyć, że utrata kontroli nad sobą wynika i z braku dostatecznej wiedzy, i z palącego pragnienia (choć pojęcia *akrasji* nie używał). Wprowadził natomiast pojęcie temperamentu (*θυμός*) jako trzeciego, obok intelektu i pożądania, składnika duszy. Jego rola polegać by miała na niezgodzie na to, ku czemu popycha pożądanie, a więc w pewnym sensie temperament popierałby żądanie rozumu, nie będąc z nim identycznym⁶.

³ Arystoteles polemizuje z tym poglądem w *Etyce nikomachejskiej* [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, przeł. D. Gromska, Warszawa 1996, s. 212.

⁴ Na temat trudności z przetłumaczeniem pojęcia *sofrosyne* (cnoty umiaru, roztropności, umiarkowania, opanowania itp.) ze względu na jego wieloznaczność i różnicę kulturową, jaka nas dzieli od starożytnych, por. R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2013, rozdz. V, 3.3, s. 42–421.

⁵ „Więc jeżeli [...] to co przyjemne i to co dobre jest jednym i tym samym, to nikt, jeśli bądź to wie, bądź to myśli, że coś innego jest lepsze niż to, co on robi i ono jest mu dostępne, nie będzie robił źle, mogąc robić to, co lepsze. Ulegać pokusom i nie móc opanować siebie, to przecież nic innego jak głupota, a panować nad sobą, to nic innego, tylko mądrość. [...] Na to, co złe, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to, co uważa za złe. To, zdaje się, nawet nie leży w naturze człowieka”, Platon, *Protagoras* [w:] tenże, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. I, s. 326.

⁶ Platon przywołuje tutaj przykład Leontiosa i jego niechętnego, lecz w końcu dokonanego spojrzenia na rozkładające się zwłoki oraz późniejszego gniewu na samego siebie za to, że to jednak zrobił. Warto tu przytoczyć fragmenty rozważań z IV ks.

Jednak dopiero Arystoteles z całą mocą podjął polemikę z Sokratesem i odrzucił jego przekonanie, że jedynie brak wiedzy może być przyczyną złego wyboru. Uczynił tak między innymi w VII księdze *Etyki nikomachejskiej*, gdzie szeroko opisuje różne przypadki *akrasji*, doprecyzowując pojęcia nieopanowania i nieumiarkowania i sytuując

Państwa Platona, w których szeroko te kwestie dyskutuje. „[...] są dwa pierwiastki i to różne od siebie; jeden, którym dusza rozumuje, nazwiemy jej intelektem, a drugi, którym ona kocha i łaknie, i pragnie, i innymi się żądzami unosi, ten czynnik nierozumny – pożądliwością; ta się z pewnymi zaspokojeniami i z rozkoszami brata. [...] nieraz to spostrzegamy, kiedy żądze kogoś gwałtem przymuszają, wbrew rozsądkowi; wtedy on się gniewa na to, co w nim samym siedzi, a gwałt mu chce zadawać, i jakby się w nim walka odbywała, jego gniew przeciw temu czemuś zwrócony sprzymierza się z intelektem; a żeby się gniew sprzymierzał z żądzami, kiedy intelekt mówi, że nie trzeba mu się sprzeciwiać, taki wypadek – tak myślę – nie powiesz, żebyś spostrzegł kiedy w sobie samym albo w kimkolwiek innym. [...] temperament przedstawia wprost przeciwnie niż przed chwilą. Przedtem się nam zdawało, że to jest pewna pożądliwość, a teraz mówimy, że daleko do tego; on w chwili rozterki wewnętrznej staje się bronią w rękę po stronie intelektu. [...] on jest czymś różnym także od intelektu, czy też to jest pewna postać intelektu, tak że dusza miałaby w sobie nie trzy, ale dwie postacie: intelekt i pożądliwość. [...] Intelektowi władca wypada, bo jest mądry i powinien myśleć z góry o całej duszy, a temperament powinien mu podlegać i być z nim w przymierzu [...]. I te dwa pierwiastki tak prowadzone wyuczają się naprawdę robić to, co do nich należy; dobrze wychowane, będą władzały pożądliwością, której jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby. Tamte dwa pierwiastki będą na nią uważały, żeby się nie syciła rozkoszami, które się nazywają cielesne, bo jak się przez to rozrośnie i wzmoże na siłach, to przestanie robić swoje, a zacznie brać za łeb i będzie próbowała rządzić tym, nad czym jej żadna władza nie przypada z natury [...]. Człowiek, który tak postępuje, jest więc mężny, mądry, rozważny i sprawiedliwy: A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiające, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego harmonię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje”, Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, ks. IV, s. 140, 142–143, 145–146.

je w szerokim kontekście możliwych motywacji, podejmowanych decyzji, psychologicznych skłonności oraz ich skutków⁷.

Jednym z przypadków *akrasji* jest sytuacja, w której człowiek w ogóle się nie zastanawia, lecz idzie za podszeptem pragnienia. Kolejny przykład to sytuacja, gdy człowiek dokonuje pewnego czynu, o którym jego wiedza oraz intelekt pouczają go, że czyn ten jest (z różnych powodów) niewłaściwy, niesłuszny lub dlań szkodliwy, lecz pragnienie (pożądanie) przeważa⁸; ten rodzaj słabości woli ma najczęściej charakter akcydentalny: człowiek nie potrafi oprzeć się konkretnemu pragnieniu w konkretnym momencie – tak, jakby na moment pozbywał się (ignorował?) wiedzy o tym, że tego robić nie powinien. Inny rodzaj *akrasji* ma miejsce wówczas, gdy człowiek, wiedząc, co jest dobre i słuszne, wskutek nieopanowania⁹ postępuje wbrew tej wiedzy

⁷ „[Obecnie zaś] zająć się trzeba nieopanowaniem, słabą wolą, czyli uleganiem pokusom, i rozpustnością, a także panowaniem nad sobą i silną wolą, czyli odpornością na pokusy. Nie należy bowiem przypuszczać, by te trwale dyspozycje, zarówno dobre, jak i złe, były bądź tym samym co dzielność etyczna czy niegodziwość, bądź też czymś innego rodzaju aniżeli dzielność etyczna i niegodziwość. [...] trzeba powiedzieć, czy można być nieopanowanym w znaczeniu bezwzględnym, czy też wszyscy nieopanowani są nimi tylko pod pewnym względem, a jeśli to pierwsze jest możliwe, to jakich przedmiotów tyczy się brak opanowania. Owóż jasne, że istnieją ludzie opanowani i obdarzeni silną wolą oraz ludzie nieopanowani i odznaczający się słabą wolą – w odniesieniu do przyjemności i przykrości. Spomiędzy rzeczy, które dają rozkosz, jedne są konieczne, inne zaś wprawdzie same w sobie godne wyboru, lecz dopuszczają nadmiar; rozkoszami koniecznymi są rozkosze fizyczne; należą tu zarówno te, które tyczą się jedzenia, jak i te, które dotyczą stosunków miłosnych – tj. te [wszystkie] fizyczne przyjemności, w odniesieniu do których mówiliśmy o rozwiązłości i o umiarkowaniu. Drugi rodzaj przyczyn to przyczyny niekonieczne, lecz godne wyboru same w sobie; tu należą: zwycięstwo, cześć ludzka, bogactwo i inne tego rodzaju dobra i rzeczy przyjemne. Owóż [a] ludzi, którzy pod względem tych drugich rzeczy przesadzają wbrew swej własnej słusznej ocenie, nazywamy nieopanowanymi nie w znaczeniu bezwzględnym, lecz z tym dodatkiem, że są nimi w odniesieniu do pieniędzy, zysku, czci ludzkiej czy też swej złości; nie nazywamy ich zaś nieopanowanymi w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, bo różnią się od tych ostatnich i mówi się o ich braku opanowania [tylko] przez analogię. [...] brak opanowania w znaczeniu bezwzględnym lub w odniesieniu do jednej z przyjemności gani się nie tylko jako błąd, ale nawet jako pewien rodzaj niczemności, nieopanowanie zaś pod innymi wspomnianymi względami nie bywa przedmiotem nagany”, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VII, s. 211, 217. Podobne tematy podejmuje też Arystoteles w *Etyce eudemejskiej*.

⁸ Przykład ze zjedzeniem ciastka, o którym wiadomo, że człowiekowi zaszkodzi (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VII).

⁹ „[...] spomiędzy ludzi nieopanowanych w odniesieniu do rozkoszy cielesnych, których tyczą się umiarkowanie i rozwiązłość, ten, kto nie na podstawie postanowienia goni za nadmiarem uciech, a unika nadmiaru przykrości, głodu, pragnienia, upału,

permanentnie: mamy wówczas do czynienia z człowiekiem nieopanowanym.

Arystoteles, oceniając z punktu widzenia etyki te rodzaje nieopanowania, przywołuje – jako najważniejsze – dwa rodzaje pożądań: namiętność i gniew; wyraźnie podkreśla przy tym, że słaba wola w odniesieniu do gniewu powinna być – z punktu widzenia etyki – traktowana łagodniej niż wówczas, gdy dotyczy ona żądz. Argumenty, do jakich się ucieka, są następujące: gniew jest bardziej naturalny, ponadto towarzyszy mu przykrość, podczas gdy namiętności zmysłowe wynikają z poszukiwania przyjemności i bliższe są odruchom zwierzęcym, stąd „brak opanowania żądz jest czymś haniebniejszym aniżeli ten sam brak w odniesieniu do gniewu”¹⁰.

Pragnienia i pożądania zmysłowe Arystoteles dzieli na te, które odczuwają tylko ludzie (naturalne), te, które są im wspólne ze zwierzętami, i te, które wynikają z choroby: tylko do tych pierwszych odnosi się, jego zdaniem, postulat umiarkowania (*σωφροσύνη*)¹¹. Jednocześnie wyraźnie hierarchizuje ocenę etyczną działań negatywnych w zależności od tego, czy powstały pod wpływem gwałtownych uczuć (te ocenia łagodniej), czy też zimnego postanowienia, mianem ludzi o słabej woli określając sprawców tych pierwszych, zaś rozwiązyłych – tych drugich¹². Porównuje człowieka opanowanego i nieopanowanego, wyżej stawiając opanowanie (czyli stawianie oporu pokusom) niż odporność

mrozu i wszystkiego, co dane we wrażeniach dotykowych i smakowych – lecz czyni to wbrew swemu postanowieniu i rozumowi – ten nazywa się nieopanowanym bez żadnego dodatku, lecz tylko w znaczeniu bezwzględnym”, Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, ks. VII, s. 218.

¹⁰ Tamże, s. 222.

¹¹ „[...] ten, kto goni za nadmiernymi uciechami lub goni za przyjemnościami w sposób przesadny, a czyni to na podstawie postanowienia – dla nich samych, a nie dla czegokolwiek innego od nich różnego – ten jest rozwiązyły; taki bowiem człowiek nie może doznawać skruchy, jest więc nieuleczalny; bo kto nie doznaje skruchy, nie może być uleczony. Przeciwieństwem jego jest ten, kto w ten sam sposób odnosi się do niedostatku przyjemności, środka zaś trzyma się człowiek umiarkowany”, tamże, s. 223.

¹² „[...] A już każdemu gorszym wydawać się będzie ten, kto dopuści się czegoś szpetnego nie odczuwając pożądania, lub słabe tylko, aniżeli ktoś, kto gwałtownej doznaje żądy i gorszym ktoś, kto nie czując gniewu [θυμός – MC-K] obłą drugiego, aniżeli ten, kto to uczynił w gniewie; do czego bowiem mógłby posunąć się pierwszy z nich, gdyby działał pod wpływem namiętności? Dlatego to człowiek rozwiązyły [ἀκόλαστος] jest gorszy od nieopanowanego [ἀκρατής – MC-K]. A więc z powyżej omówionych sposobów zachowania się jeden zbliża się bardziej do słabości woli, drugi zaś cechuje ludzi rozwiązyłych”, tamże, s. 224.

na pokusy, która takiego oporu nie wymaga¹³. Konkludując, porównuje człowieka nieumiarkowanego (takiego, który dobrowolnie i stale decyduje się na złe postępowanie) i nieopanowanego, stwierdzając, że ten pierwszy, jako niezdolny do odczuwania skruchy, jest „nieuleczalny”, ten drugi zaś, jako skłonny do jej odczuwania – „uleczalny” (czyli może się zmienić, jeśli go na przykład przekonać – tu w grę wchodzi możliwy wpływ rozumu na działanie człowieka nieopanowanego)¹⁴.

Pogląd, że Arystoteles całkowicie odrzucił intelektualizm Sokratesa na rzecz woluntaryzmu, czyli uznał wolę za decydujący element dokonywania wyboru i oceny postawy człowieka, nie jest jednak do końca słuszny. W wielu miejscach bowiem, również w księdze VII *Etyki nikomachejskiej*, Arystoteles odwołuje się do udziału rozumu w podejmowaniu decyzji¹⁵. W tradycji rozważań nad zjawiskiem *akrasji* jednak

¹³ „Przeciwnieństwem człowieka nieopanowanego jest opanowany, a człowieka ulegającego pokusom – człowiek odporny na nie; odporność bowiem na pokusy polega na stawianiu oporu, opanowanie zaś na owładnięciu czymś, a stawiać opór czemuś i owładnąć czymś – to dwie rzeczy różne, tak jak nie być pokonanym jest czymś innym niż zwyciężyć; dlatego też opanowanie [żądź] jest czymś bardziej wyboru godnym aniżeli odporność na nie. Kto ulega tam, gdzie większość ludzi stawia i umie stawić opór, ten jest człowiekiem podatnym na pokusy i rozpustnym, bo rozpustność jest poniekąd uleganiem pokusom [...]”, tamże, s. 224.

¹⁴ „Jasne więc, że brak opanowania nie jest nikczemnością, (choć może jest nią w pewnym sensie), gdyż nieopanowanym jest się wbrew postanowieniu, nikczemnym zaś – zgodnie z postanowieniem; a jednak obie te dyspozycje podobne są do siebie pod względem postępowania. Skoro tedy jeden z nich, człowiek nieopanowany, jest taki, że, goniąc za rozkoszami cielesnymi w stopniu przekraczającym zwykłą miarę i wbrew słusznej ocenie, czyni to nie na podstawie przekonania, drugi zaś, człowiek nieumiarkowany, czyni to z przekonania, ponieważ jest taki, że za nimi goni – to pierwszego z nich można przekonać, że postępuje źle, drugiego zaś nie. [...] Brak opanowania i opanowanie dotyczą pewnego nadmiaru w stosunku do trwałych dyspozycji większości ludzi; człowiek bowiem opanowany trwa bardziej przy swych postanowieniach, człowiek zaś nieopanowany – mniej, aniżeli to potrafi większość ludzi. Forma nieopanowania, występująca u osobników pobudliwych, jest łatwiejsza do uleczenia aniżeli ta, która cechuje ludzi, co namyślają się wprawdzie, lecz nie trwają przy swych postanowieniach; i łatwiej jest uleczyć tych, u których nieopanowanie płynie z przyzwyczajenia, aniżeli tych, którym jest wrodzone; trudniej bowiem zmienić czyjąś naturę aniżeli jego zwyczaj; dlatego zresztą i zwyczaj trudno jest zmienić [...]. Tyle więc o istocie opanowania i nieopanowania i o silnej i słabej woli oraz o wzajemnym stosunku tych cech charakteru”, tamże, s. 225, 229.

¹⁵ Kwestię różnic interpretacyjnych badaczy na temat wywodów Arystotelesa por. m.in. P. Destrée, *Aristotle on the Case of Akrasia* [w:] *Akrasia in Greek Philosophy, From Sokrates to Plotinus*, s. 140 i dalsze. Autor rozdziału dowodzi, że Arystoteles w istocie zajmował stanowisko pośrednie, łącząc obydwa podejścia (intelektualne

wyraźnie przeciwstawia się postawę intelektualistyczną (czyli pogląd przypisywany Sokratesowi) oraz woluntarystyczną, z jej przedstawicielem Arystotelesem. Za prawdziwie woluntarystyczną interpretację *akrasji* można by uznać poglądy św. Augustyna (choć i on nie odrzucał udziału *ratio* w podejmowaniu decyzji¹⁶). Uważał jednak, że człowiek może być całkowicie świadom tego, że wybiera coś, co jest sprzeczne z jego najlepszym na ten temat sądem; wola człowieka jest wówczas zaburzona, gdyż pragnienie całkowicie przeważa nad świadomością tego, że jego dążenie jest niesłuszne: tak więc akratyczne działanie jest wedle niego wybrane, nie zaś w jakikolwiek sposób narzucone człowiekowi, określa się to często mianem „ściślej *akrasji*” (*akrasji* w ścisłym tego słowa znaczeniu)¹⁷.

Pomijając sposoby, w jakie w tę dyskusję włączali się kolejni myśliciele i filozofowie¹⁸, warto pokrótce odwołać się do poglądów św. Tomasza z Akwinu, który najpełniej, m.in. polemizując z Arystotelesem w swoich komentarzach do *Etyki nikomachejskiej*, wypowiedział się w kwestii woli z pozycji chrześcijańskich: wolna wola, będąc jednym z ważnych elementów chrześcijańskiego światopoglądu¹⁹, w oczy-

i woluntarystyczne), i argumentuje, że kluczowe jest m.in. rozumienie tego, co oznacza, że ktoś „wie”, jak powinien postąpić.

¹⁶ Jak pisze J. Domański: „Tak zwany woluntaryzm Augustyński nie ma nic wspólnego z irracjonalizmem. Jest to w całym tego słowa znaczeniu woluntaryzm praktyczny, dotyczący wyłącznie porządku działania. I tylko z tym ważnym zastrzeżeniem można mówić o św. Augustynie jako o filozofie, który zerwał z intelektualizmem greckim i przyznał woli pierwszeństwo nad rozumem”, J. Domański [wstęp do] Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala [w:] tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 492.

¹⁷ „[...] mądrość ludzka to panowanie myśli w człowieku [...] może także brakować tego panowania [...] tylko własna wola i wolny wybór czynią myśl, wyposażoną we władzę i cnotę, współniczką namiętności”, Św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. I, X-20, s. 512, XI A, s. 513.

¹⁸ W. Saarinen utrzymuje, że problem *akrasji*, wbrew sądom twierdzącym, że w czasach nowożytnych stał się mniej doniosły niż w starożytności, poczynając od XIII wieku jest nadal przedmiotem rozważań, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, E. J. Brill 1994, rozdz. I, s. 2, https://books.google.pl/books?id=6pLBirouRcC&pg=PA185&lpg=PA185&dq=thomas+aquinas+akrasia&source=bl&ots=v1NH6etz81&sig=CJl5ip7yHX_AO2q9gA4W4Zl8vd8&hl=pl&sa=X&ei=33G9VN_ZFsSxUdfpgugL&ved=0CCsQ6AEwBQ#v=onepage&q=thomas%20aquinas%20akrasia&f=false.

¹⁹ Istnieli oczywiście myśliciele negujący istnienie wolnej woli (*liberum arbitrium*), a więc jednocześnie ignorujący kwestię jej słabości bądź siły: od wrogiego Arystotelesowi i scholastyce Lutra poczynając, z jego *servum arbitrium* (*unfreie Wille, serf volonté, servile will*), jednak ich poglądy nie stanowią raczej w literaturze punktu od-

wisty sposób nie zawsze podlegała nakazom rozumu, czego Tomasz był świadom. Kwestię woli poruszał w związku ze swoją koncepcją *synderesis* (centrum duchowego – z greckiego *συντήρησις*), którą uważał za część intelektu człowieka: to dzięki niej człowiek rozumie podstawowe zasady postępowania, zaś sumienie (*συνείδησις*, *conscientia*) stosuje je do konkretnych sytuacji. Błąd rozumienia jest przyczyną złego postępowania. Akwinata oczywiście uznaje istnienie pragnień czy pożądań, które mogą zakłócać tok myślenia, a zatem i postępowania, uważa jednak, że rozważa (*prudentia*), wykształcona wskutek właściwego postępowania człowieka w przeszłości, pozwoli na ich podporządkowanie rozumowi: rozważa współpracuje z *synderesis* oraz z sumieniem²⁰.

Jego zainteresowanie kwestią słabej woli wiązało się między innymi ze stosunkiem do poglądów Arystotelesa: twierdził, że *ἀκρασία* (*incontinentia*) wynika albo z błędu uznania aktu nieopanowania za dobry, albo też wybrania go bez względu na to, czy za taki się go uważa. Pierwszy przypadek to człowiek nieopanowany, drugi – nieumiarkowany; podobnie rozumował Arystoteles. Zły czyn (grzech) może być dokonany z wyboru (*peccatum ex electione*) lub wbrew wyborowi (*peccatum eligens*). Ten drugi rodzaj aktu wynikałby więc z charakteru i stanowił niejako wyjątek w sposobie postępowania człowieka nieopanowanego (Arystoteles powoływał się tu na przykład epilepsji, która tylko niekiedy zakłóca normalne funkcjonowanie człowieka), podczas gdy w przypadku człowieka nieumiarkowanego jego czyny wynikają z przyzwyczajenia do wybierania zła. Tomasz podkreśla, że nieopanowanie może wynikać z uprzedniego postępowania (zaniedbania osiągnięcia wiedzy na temat tego, jak postępować, lub praktykowania właściwego postępowania), czyli z niedostatecznego wprawiania się w cnotę roztropności (*prudentia*): akt słabości woli to zarazem klęska sumienia. Podobnie Arystoteles mówił o kształtowaniu w sobie charakteru i odpowiedzialności za to, jakim on się staje²¹.

niesienia; por. A. Szwed, *Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, rozdz. I.1; P. Ricoeur, *Symbolika zła*, przeł. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1986, rozdz. III.

²⁰ Na ten temat por. np. Douglas C. Langston, *Aquinas on Conscience, the Virtues and Weakness of Will*, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediLang.htm>, dostęp 5.02.2015.

²¹ „[...] skoro istnieje charakter (*ἦθος*) i, jak nazwa wskazuje, wykształca się poprzez przyzwyczajanie (*ἔθος*), przyzwyczajamy się [...] w wyniku kierowania, które nie jest wrodzone, za pośrednictwem częstego, w określony sposób odbywającego się ruchu, i w ten sposób [przyzwyczajanie] staje się pierwiastkiem czynnym [...]”, Arystoteles, *Etyka eudemejska*, przeł. W. Wróblewski [w:] tenże, *Dziela wszystkie*, Warszawa 2000, t. 5, s. 419–420.

Zdaniem niektórych badaczy²² Akwinata łączy poglądy Arystotelesa i św. Augustyna: zgadza się z Arystotelesem, zaprzeczając istnieniu „ściślej *akrasji*” (czyli działania przy pełnej świadomości tego, jak powinno się postąpić, lecz wbrew temu). Obydwaj uznają, że jest rzeczą niemożliwą, żeby człowiek chciał działać w taki sposób, że w momencie dokonywania czynu uważa go za zły. Z Augustynem Tomasz dzieli pogląd, że akratyczne działanie jest wybierane; z Arystotelesem, że nie jest jednak dokonywane „wskutek wyboru” (*ex electione*). Uznaje, że intelekt człowieka jest jakby rozdarty między chęcią uznania danego czynu za dobry i jednocześnie za zły; oznacza to większe zrozumienie dla wewnętrznej walki człowieka. W jego refleksji brak przyjęcia tej możliwości, że człowiek świadomie wybierałby zło, z którego czerpałby przyjemność. Akwinata nie jest woluntarystą w tak dużym stopniu jak Augustyn jeśli idzie o sposób traktowania wolnej woli, gdyż wierzy w to, że rozum kieruje wolą silniej, niż uważał autor *Wyznań*²³. Istnieją jednak okoliczności ograniczające działanie woli (*involuntarium est privatio boni*)²⁴, są nimi: strach, przemoc i brak wiedzy (*ignorantia*), zawiniony lub nie; z jednej strony człowiek pod ich wpływem może podejmować decyzje wynikające z woli, z drugiej – ograniczają one jej pełne działanie.

Warto podkreślić, że Akwinata, podobnie jak Arystoteles, wiele miejsca poświęcał uczuciom oraz ich oddziaływaniu na wolę, a co za tym idzie ich związkowi z dobrem i złem²⁵ – ma to duże znaczenie dla

²² Por. Daniel P. Thero, *Understanding Moral Weakness*, Rodopi B. V., Amsterdam–New York, NY 2006, rozdz. VIII.

²³ Tamże, s. 80.

²⁴ „[...] konieczność z przymusu jest całkowicie sprzeczna z wolą”, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, przekład zbior. pod dyr. S. Bełcha, Londyn 1966–1998, t. 6, zagadnienie 82, art. 1, <http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/Suma%206.pdf>, dostęp 26.02.2015.

²⁵ Warto zwrócić uwagę zwłaszcza na niektóre fragmenty; Tomasz pisze mianowicie, że „[...] jedynie uczucia pozbawione kierownictwa rozumu można nazwać chorobami lub zaburzeniami duszy [...] Uczucia niezgodne z porządkiem rozumu skłaniają do grzechu, jeśli zaś są uporządkowane przez rozum, stają się cnotliwe [s. 21]; Uczucie może następować po sędzi rozumu w dwojaki sposób: przez promieniowanie, gdy wyższa władza duszy mocno zwraca się ku czemuś i wówczas władze niższe idą za tym poruszeniem – w ten sposób uczucie, będące przejawem pożądania zmysłowego, jest znakiem natężenia woli i wskazuje na większą dobroć moralną; a także przez wybór, gdy człowiek pod wpływem sądu rozumu postanawia wzbudzić w sobie jakieś uczucie, by przy współdziałaniu pożądania zmysłowego szybciej działać; Wydaje się, że żadne uczucie z natury swego gatunku nie jest dobre lub złe pod względem moralnym, gdyż [...] Dobro i zło moralne zależy od stosunku do rozumu [s. 22]; Uczucia, które zmierzają

jego (i naszych) rozważań na temat *akrasji* jako tematu literackiego, gdyż niemal zawsze w literaturze problem słabej woli jest – w dużej mierze – powiązany z kwestią uczuciowości bohaterów.

Aκρασία jest nie tylko zagadnieniem psychologicznym, filozoficznym (deontologicznym), religijnym (kwestia *acedii*), ale i literackim. Problem *akrasji*, podjęty i uwydatniony przez Arystotelesa, pojawia się już w antycznych tragediach, takich choćby jak *Hippolitos uwieczony* Eurypidesa. Tematem tej tragedii jest miłość Fedry do pasierba, Hipolita, syna jej męża, Tezeusza. Sytuacja Fedry jest złożona: Tezeusz jest nieobecny (wyjechał i jego los na początku tragedii jest nieznan), wcześniej porzucił siostrę Fedry, Ariadnę, ma skłonność do flirtów, natomiast Hipolit jest wielbicielem Artemidy lekceważącym Afrodytę (wedle kryteriów współczesnych – mizoginem). Fedra jest rozdarta wewnątrz między świadomością, że jej uczucie jest złe, wstydem z powodu jego odczuwania, a gwałtowną namiętnością do Hipolita, której nie potrafi pokonać²⁶. Ma świadomość nie tylko swoich uczuć, ale i problemu, jaki stanowi przeciwstawne dążenie pragnienia (tu: namiętności) i woli (pozostającej pod wpływem rozsądku). Świadczy o tym jej słynny monolog, w którym dokonuje autoanalizy oraz snuje refleksję na temat prawidłowości rządzących ludzkimi uczuciami.

I zdaje mi się, że to nie z namysłu
 ludzie źle czynią, bo roztropnie myśli
 wielu z nich. Ale – na to trzeba zważać –
 co dobre, wiemy i rozpoznajemy,
 lecz nie czynimy: jedni z beczynności,
 drudzy zaś inną jaką rozkosz kładąc
 nad piękno. Wiele w życiu przyjemności,
 długie rozmowy, czas wolny – zła rozkosz
 i wstyd. A wstydy są dwa: jeden dobry,
 a drugi – plaga; gdyby rozeznanie
 miano, inaczej by pisano oba.
 [...]
 kiedy mnie miłość zraniła, rozważam,

do dobra, są dobre, jeśli to dobro jest prawdziwe; dobre są również i te uczucia, które oddalają się od rzeczywistego zła. Na odwrót: uczucia, które oddalają się od dobra lub zbliżają się do zła są złe [s. 23]”, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10: *Uczucia*, przeł. J. Bardan, http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_10.pdf, dostęp 26.01.2015.

²⁶ Fakt, że to wola Afrodyty spowodowała jej miłość, nie zwalnia Fedry (w jej własnym mniemaniu) od poczucia wstydu i winy.

jak ją najgodniej znieść – więc przede wszystkim
zamilczeć o niej i chorobę ukryć

[...]

po drugie, chciałam ten szal dzielnie znosić,
przewyciężając go cnotliwym życiem;
a kiedy tamtym sposobem nie zdołam
zwalczyć Kiprydy, umyśliłam umrzeć.

To – któż zaprzeczy? – jest najlepsze wyjście.

Bo nie chcę tego, co piękne, ukrywać,
a w tym, co szpetne, mieć przelicznych świadków.
Wiedziałam, że ten czyn i że ta słabość
niosą niesławę, a nadto wiedziałam,
że będę wszystkim ludziom nienawistna.

[...]

To jedno, mówię, warte jest żywota:
gdy się posiada prawe, dobre serce,
a złe – śmiertelnym czas pokaże, kiedy
poda im lustro jak młodej dziewczynie²⁷.

Monolog Fedry w jakimś sensie mógłby być ilustracją rozważań Arystotelesa, gdyby nie to, że rzecz ma się odwrotnie: to *Etyka niko-machejska* powstała później niż tragedia Eurypidesa i mogłaby być skutkiem refleksji podjętej nad jej głównym problemem. Na początku Fedra – jakby była wytrawnym myślicielem – mówi, że „to nie z namysłu / ludzie źle czynią, bo roztropnie myśli / wielu z nich”, czyli odrzuca perspektywę tego, że przyczyną złego postępowania miałyby być nieumiarkowanie. Gdyby było inaczej (w jej czy innych przypadku), tragedia byłaby niemożliwa. Tragizm bowiem (i w tym, i w wielu innych przypadkach) powstaje właśnie nie tylko z powodu koniecznego wyboru między dwiema równorzędnymi wartościami, jak w *Antygonie*, czy nawet tylko popełnionego błędu, ale jest również skutkiem – przegranej – walki rozsądku, nakazu etycznego, powinności z pragnieniem, które jest z nimi niezgodne, a które zwycięża, gdyż człowiek nie ma woli dość silnej, by je podporządkować czy to rozumowi, czy wyznaczanym zasadom. Jego wola jest słaba.

Fedra stawia też diagnozę przyczyn złego postępowania mimo posiadania właściwej wiedzy i rozsądku (*φρόνησις*): czynią tak „jedni z bezczynności, / drudzy zaś inną jaką rozkosz kładąc / nad piękno”. „Bezczynność” (*ἀργία*), jak widzieliśmy, należeć mogłaby do tego rodzaju postawy (postępowania), o której pisał Arystoteles:

²⁷ Eurypides, *Hippolitos uwieńczony* [w:] tenże, *Tragedie*, t. I, przeł., wstępem i przyp. opatrzył J. Łanowski, Warszawa 2005, s. 276 (podkr. – M.C-K).

człowiek, który nie pracuje nad swoim charakterem, wybierając wielokrotnie właściwą drogę i w ten sposób – wskutek przyzwyczajania – ułatwiając sobie właściwy wybór przy każdej następnej okazji, jest winien tego zaniedbania; podobnie myślał też Tomasz z Akwinu. Z kolei przedkładanie „innej rozkoszy” (*ἡδονῆ*) nad „to, co piękne” (*κάλλος*), czyli najwyższą, bo moralną wartość (dobro, piękno, szlachetność), oznacza dokonywanie złego wyboru: hedonistycznego, a więc dalekiego od tego, co etyczne.

Istnieją, zdaniem Fedry, dwie możliwe postawy, mające charakter skromności, wstydu, poczucia godności własnej (*αἰδώς*): „zła” i „dobra”. Fedra podkreśla różnice między nimi: łatwo zgadnąć, że idzie tu o „wstydlivość”, skromność osoby niewinnej („dobry wstyd”) i postawę kogoś, kto ma świadomość tego, że ciąży na nim jakaś wina. Aluzyjnie wskazuje tym sposobem na swoją kondycję moralną: ma więc świadomość błędu, winy, tego, że powinna się wstydzić. Dalszy ciąg monologu ukazuje Fedrę jako osobę o pełnej samoświadomości: nie tylko wie, że jej namiętność jest zła, że wstyd jest jej powinnością, ale wie też i to, że koniecznie musi ukryć swoje uczucia, żeby nie splamić swojej godności kobiecej, a jeśli nie zdoła, pozostanie jej tylko umrzeć. Fedra jest bowiem na początku zdecydowana bronić swojego honoru – gwałtownie atakuje cudzołożnice i rozpustnice, w żadnym wypadku nie chcąc się do nich zaliczać. Jak widzimy – mamy do czynienia z osobą o mocnych etycznych przekonaniach, która doskonale wie, co jest dobre i piękne (te określenia powtarzają się) i jest zdecydowana trwać przy nich. Monolog kończy, w istocie, gnomicznym wyznaniem: najwyższym dobrem dla człowieka (kobiety?) jest „prawe, dobre serce” (*δίκαιος καρὰθός*), i zapowiedzią wytrwania w cnocie. Zwróćmy uwagę, że tam, gdzie polski tłumacz pisze „serce”, a więc odwołuje się do symbolu uczuć, w oryginale mamy *γνώμη*, czyli określenie z dziedziny intelektu lub/i etyki, oznaczające raczej osąd, sposób pojmowania.

Fedra prezentuje więc właściwą postawę moralną, opartą na wiedzy zarówno ogólnej, jak szczegółowej, dotyczącej jej samej; jako jedyne wyjście widzi swoją śmierć – również wówczas (a może właśnie wówczas), kiedy Piastunka (żeby uchronić ją przed śmiercią) zdradza jej tajemnicę Hipolitowi, a więc niszczy jej dobre imię. Fedra popełnia wtedy samobójstwo, oskarżając Hipolita o zamach na jej cnotę.

Czy można w tym wypadku mówić o *akrasji*, czyli słabej woli Fedry? Rzecz jest problematyczna. Fedra bowiem nie ulega pożądaniu, nie wyznaje go nawet Hipolitowi: wstydzi się uczucia, które odrzuca

jej rozum i poczucie etyczne, ale też nie potrafi się od niego uwolnić²⁸. Jest przykładem walki rozsądku (*φρόνησις*) i erosa (*Ἔρως*), zesłanego na nią przez mściwą Afrodytę, urażoną przez Hipolita. Śmierć z własnej ręki ocala jej cześć, ale nie *κάλλος*, o którym mówiła: oskarża bowiem fałszywie Hipolita, lękając się o swoją cześć – nawet pośmiertną. Jeśli więc można uznać, że Fedra mimo wszystko okazuje słabą wolę, to zwłaszcza w odniesieniu do Piastunki, której wyznaje swoje uczucie, i w geście pośmiertnego (napisanego na tabliczce), a fatalnego w skutkach oskarżenia Hipolita: jej gest ratowania swojej opinii wynika z braku odwagi, by stawić czoło własnej namiętności z jednej strony, zaś perspektywie utraty honoru – z drugiej. Na gruncie chrześcijańskim można by za *akrasję* uznać też samobójstwo, ale w antyku rzecz przedstawiała się odmiennie.

Warto pokrótce zaznaczyć, że Fedra, jako bohaterka utworu Seneki, jest znacznie bardziej jednoznacznie negatywną postacią; jej walka wewnętrzna nie jest tak silna – wyznaje swoje uczucie Hipolitowi i mści się z powodu odrzucenia. Również Fedra Racine'a jest postacią odmienną – nie zatrzymujemy się jednak przy różnych wersjach kazirodczej macochy²⁹, gdyż u samego Eurypidesa znaleźć możemy ciekawszy – być może – przykład kobiety miotanej różnymi uczuciami, spośród których zazdrość, gniew, miłość, poczucie krzywdy i lęku przed opinią ludzką stanowią ciekawy konglomerat: najpotworniejszą bodaj zbrodniarkę nie tylko starożytności – Medeę. Spośród targających nią uczuć ona sama (i jej Piastunka) wymienia gniew, zwrócony przeciwko Jazonowi, swemu mężowi. Zamierzał on poślubić córkę Kreona, ten zaś nakazał wygnać Medeę wraz z synami z Koryntu, obawiając się, że może ona zrobić krzywdę swojej następczyni u boku i w łóżu Jazona.

²⁸ W związku z *Fedra* Eurypidesa W. Galewicz przywołuje kwestię – tak przez niego określaną – Zwyczajnej Teorii, czyli przekonania, że „Jeżeli jakiś akt – czy w ogóle proces rozgrywający się w pewnej osobie – dokonuje się bez żadnego pozytywnego ani nawet negatywnego udziału jej woli, nie ma sensu przypisywać mu jakiegokolwiek wartości moralnej”. Dotyczyć miałyby ona tego, czy „dobrowolność” lub „niedobrowolność” są jedynymi kryteriami oceny uczuć i czy poczucie winy w stosunku do nich było i jest uzasadnione w obrębie różnych systemów myślowych, W. Galewicz, *Z Arystotelesem przez greckie tragedie. Glosy i ilustracje do Etyki nikomachejskiej*, Kraków 2002, s. 8–9. Warto dodać, że wątpliwość tę jednoznacznie rozstrzygali romantycy na rzecz twierdzenia, że uczucia nie mogą być osądzone z punktu widzenia etyki, gdyż z natury rzeczy nie mogą podlegać rozumowi (jak twierdził np. św. Tomasz, czy też – w swoim rozumieniu cnoty – Arystoteles).

²⁹ Na ten temat por. M. Budzowska, *Fedra, czyli o etyce uczuć w tragediach Eurypidesa, Seneki i Racine'a*, Warszawa 2010.

Piastunka mówi o „sercu” (*καρδία*) i „żółci” (*χόλον*) – pamiętamy teorię humorów Hipokratesa – oznacza to gwałtowne pobudzenie wskutek przeżycia zazdrości: po prostu gniew.

W literaturze nie mamy wielu przykładów furii, przynajmniej w skutkach tak groźnej jak wściekłość Medei. W omawianej tragedii Eurypides pokazuje studium szalonego gniewu, który jednak nie przeszkadza inteligencji szukać sposobów zrealizowania wynikającego z niego pragnienia zemsty. Czyn Medei nie jest bowiem aktem niekontrolowanego, chwilowego uczucia: jest sekwencją działań, mających na celu przemyślaną, wyrafinowaną zemstę na niewiernym mężu. Jeżeli zdumiewa nas skala okrucieństwa tej postaci, pamiętajmy, że już uprzednio praktykowała ona i podstępnie radziła ćwiartowanie ciała (tyle, że osób obcych, nie własnych dzieci). Można by uznać, za Arystotelesem, że kształtowała swój charakter w taki sposób, że okrucieństwo stało się jej drugą naturą.

Medea, podobnie jak Fedra, wygłasza długi monolog, w którym wyznaje swój ból z powodu nieoczekiwanej zdrady męża i zapowiada swoją śmierć, rozważając jednocześnie położenie mężczyzny i kobiety w małżeństwie: brzmi to, z jednej strony, jak uzalanie się nad sobą, z drugiej – jak usprawiedliwienie zamiaru, z którym się nosi. A zamiar ten precyzuje dokładnie: odplacić mężowi za zło, które ją spotyka – warto pamiętać, że na początku monologu odwołuje się do opinii o sobie jako cudzołożnicy. Jej słowa, że wolałaby po trzykroć bardziej brać udział w walce niż raz rodzić, pokazuje, że ma charakter mało kobiecy.

Interesujące są dwa miejsca tragedii: pierwszym jest przemowa Medei do Kreona, w której manipuluje nim, skutecznie przekonując, żeby nie obawiał się jej sławy kobiety mądrej (*σοφίη*) – czytaj: sprytniej, i osiąga jego zgodę na to, by została jeszcze o dzień dłużej; drugim – kolejny monolog, w którym na początku pogardliwie wyraża się o głupocie Kreona, która pozwoliła jej go podejść, a następnie snuje chłodne rozważania na temat tego, jakim sposobem dokonać zemsty (ogień, trucizna), by na końcu wygłosić opinię, ewidentnie pochodzącą od samego autora, że kobietom znacznie łatwiej przychodzi czynić zło niż dobro³⁰.

Medea, jak na kobietę opanowaną przez gniew, działa zdumiewająco racjonalnie: rozważa różne sposoby zemsty (ogień, trucizna, zabój-

³⁰ Oczywiście wiemy, że Eurypides wkładał w usta swych bohaterów (i bohatererek!) różnego rodzaju sentencje: Medea mówi, że zdradzona kobieta staje się niebezpieczna (krwawą morderczynią – *μυαιφονοτέρα*), a Kreon, że rozgniewana kobieta (*ὀζύθυμος*)

cze dary dla rywalki), oceniając je tylko pod względem skuteczności i możliwości realizacji. Skutecznie i sprytnie manipuluje też ludźmi: Kreonem, Ajgistosem, na końcu Jazonem, wmawiając mu, że poszła po rozum do głowy, pogodziła się z sytuacją, a nawet – własnymi dziećmi, oszukując, że ma zamiar zostawić je w Koryncie z ojcem i posyłając z rzekomym życzliwym darem dla jego żony (w istocie suknią nasączoną trucizną i takim samym wieńcem).

Jedyna rozterka Medei dotyczy dzieci, lecz nie jest ona w tej rozterce bezinteresowna: po krótkiej chwili wzruszenia widokiem synów stawia samej sobie diagnozę – gniew przeważył nad innymi argumentami; pozostawienie dzieci oznaczałoby satysfakcję dla Jazona, a dla niej samotność, wybiera więc ich zamordowanie. Jej konsekwencja jest przerażająca: zarówno argument, że i tak dzieci musiałyby umrzeć za dostarczenie królownie darów niosących śmierć (i jej, i Kreonowi), jak i ten, który głosi, że lepiej, by dzieci, które muszą i tak umrzeć, zabiła ta, co je zrodziła, są być może poprawne z punktu widzenia logiki, lecz nie do przyjęcia z punktu widzenia etyki.

Czy w przypadku Medei można mówić o *akrasji*, czy raczej o jej przeciwieństwie: sytuacji, w której gwałtowne uczucie gniewu nie tyle nie daje się pokonać rozsądkiem i umiarkowaniem, co czyni sobie poddanymi i rozum (spryt, *σοφία*, którą samej sobie przyznaje Medea), i logikę, i pozostałe (słabo jednak u niej prezentowane, nieco lepsze) uczucia? Czy uleganie takiemu uczuciu jak gniew, które prowadzi do potwornych, wynaturzonych zbrodni, to jeszcze przejaw słabej woli? Czy Medea jest osobą nieopanowaną lub nieumiarkowaną? Człowiek nieopanowany to ktoś, kto wyznaje jakiś system wartości, w których zrealizowaniu przeszkadza mu słaba wola; system uniwersalny, a nie stworzony przez siebie tylko dla siebie. Medea jest opanowana, ale przez gniew; trudno postrzegać ją jako nieopanowaną, skoro jej postawa nie odnosi się do jakichś wartości obiektywnych (u Fedry było to *κάλλος*, najwyższe piękno-dobro i poczucie godności własnej). Wszelkie wartości, do których Medea się odnosi, są jej wartościami subiektywnymi: jej dobro, jej pozycja, jej małżeństwo, jej łożo, jej dzieci, jej krzywda. Medea jest nieumiarkowana w swym egoizmie – i w swym gniewie.

W zestawieniu z Arystotelesowską teorią tragedii i jej zaleceniami dotyczącymi bohatera, Fedra jest „raczej dobra” (przynajmniej do momentu fałszywego oskarżenia Hipolita), natomiast Medea, choć bardzo

mniej jest groźna niż milcząca (gdy jest mądra), i wreszcie Jazon – że kobietom chodzi jedynie „o łożo” i że lepiej byłoby płodzić dzieci w jakiś inny sposób.

skrzywdzona, „raczej zła”. Ta pierwsza pozwala odbiorcy identyfikować się ze sobą, gdyż jej zmaganie jest patetyczne i umożliwia przeżycie *κάθαρσις*, ta druga budzi zgrozę i odrazę: litość nie jest chyba najmocniej przeżywanym w stosunku do niej uczuciem. Medea nie popełnia samobójstwa; śmierć, nawet (czy zwłaszcza) z własnej ręki, w jakiś sposób uszlachetnia bohatera jako rodzaj ekspiacji: wymowy czynów Medeji Eurypides nie chciał zapewne w ten sposób osłabić. Można by też zastanowić się, czy twierdzenie Arystotelesa, że łatwiej nam wybaczyć akratykowi gniew niż namiętność, istotnie sprawdza się, gdy idzie o Medę³¹.

Gdyby poszukać analogicznych postaci, mających problem ze słabą wolą, w literaturze czasów późniejszych – nie byłoby to trudne. Różnica polega jednak na tym, że problem *akrasji* stawiany był w niej odmiennie: nie tyle w kontekście etyki, jak u Arystotelesa, ani koncepcji chrześcijańskiej (tomistycznej – grzechu?), co raczej psychologii. Pewne podobieństwo do Fedry znaleźć moglibyśmy w *Annie Kareninie* – studium opanowywania przez uczucie i niemożności pokonania go mimo posiadanych zasad moralnych. Bohaterka jest uczciwą mężatką, nieoczekiwanie dla siebie samej zakochującą się w przystojnym młodym człowieku i brnącą w sekwencję zdarzeń, które doprowadzą ją do samobójczej śmierci. Jest to sytuacja, w istocie, tragiczna: bohaterka „raczej dobra” stopniowo zmienia swoją postawę (pytanie, czy można by tu znaleźć moment, w którym popełniła błąd?) i, pod ciśnieniem uczucia, staje się kim innym. Walka między – na początku – uczuciem a zasadami, a później, kiedy uczucie zwycięża, ze zdrowym rozsądkiem, jest, jak w tragedii, skazana na klęskę.

Podobne jak w *Fedrze* jest rozdarcie bohaterki między opartym na rozsądku poczuciem godności i niepodlegającymi mu emocjami. Na początku, kiedy Anna, już świadoma swoich uczuć, unika Wrońskiego lub wygłasza pod jego adresem stanowcze życzenie, by ją zostawił w spokoju, jak zauważa on sam – jej wygląd mówi coś innego³². Między rozsądkiem, poczuciem przyzwoitości i zasadami (czy, jak by to

³¹ W późniejszej estetyce można by mówić o wzniosłości tej tragedii w stylu Burke’a, opartej na pokonywaniu negatywnych uczuć – to jednak już inny problem. Aż dziw, że Słowacki nie wziął na warsztat tragedii Medeji.

³² „Cała skupiła się w sobie, chcąc powiedzieć to, co powiedzieć było jej powinnością... Lecz ogarnęła go tylko spojrzeniem pełnym miłości – i nic nie rzekła. [...] Niechże pan to dla mnie zrobi i nie mówi tak do mnie nigdy, a będziemy przyjaciółmi – wyrzekły jej usta, podczas gdy oczy mówiły całkiem co innego”, L. Tołstoj, *Anna Karenina*, przeł. K. Iłakowiczówna, Warszawa 1972, t. I, s. 197.

określił Akwinata, jej *synderesis*) a namiętnością nie ma harmonii (podobnie jak w przypadku Fedry, która zachowaniem zdradzała to, co pragnęła utrzymać w tajemnicy).

Kiedy romans zostaje skonsumowany, Anna strasznie rozpacza: to, co się stało, stało się wbrew jej woli (*peccatum eligens*, jak by powiedział Akwinata, czyli wbrew wyborowi), i z całą mocą odrzuca twierdzenie Wrońskiego, że spotkało ich szczęście (można by, za św. Augustynem, uznać to zdarzenie za przykład „*akrasji* ścisłej”: Anna jest całkowicie świadoma tego, że jej czyn jest zły, lecz wola nie potrafi go powstrzymać). To jest moment przełomowy: jej *φρόνησις* (rozum praktyczny) nie uległ jeszcze zaćmieniu i osądza właściwie (w sensie tak racjonalnym jak etycznym) ten postępek, wynikły ze słabości woli³³. Od tego momentu Anna traci, *de facto*, nie tyle możliwość dokonywania aktów woli, co owo „duchowe centrum”. Zastępuje je namiętność, która, jak w antycznej tragedii, przez serię następujących po sobie wydarzeń, w których przypadku jej wola okazuje się całkowicie osłabła, popycha Annę ku ostatecznej klęsce. Bohaterka, która na początku romansu była nieopanowana, pod koniec wydaje się – nieumiarkowana: oczekuje i żąda między innymi tego, co niemożliwe, utrzymania przez kochanka ciągle tej samej wysokiej temperatury uczuć. Wobec spodziewanej śmierci przy porodzie, zdaje się chwilowo wracać do poprzedniej osobowości, pojmując swój stan akratyczki, dostrzega, że jest wewnętrznie rozdarta: jest tą, którą była i, w swym przekonaniu, jest nadal, i tą, która zakochała się we Wrońskim („ona – to nie ja”)³⁴. Tak, jakby rozum – paradoksalnie – czy to wskutek gorączki połogowej, czy świadomości bliskiej śmierci, wyzwolił się spod przemocy uczucia.

Porównywanie Fedry z Anną Kareniną jest, oczywiście, trudne: obszerna powieść daje o wiele więcej możliwości niuansowania odcieni przeżyć bohaterki, w międzyczasie pojawił się romantyzm (o czym

³³ „[...] to [...] co dla Anny było niemożliwym, przerażającym, a przez to samo tym bardziej przerażającym marzeniem o szczęściu – spełniło się. [...] Czowała się tak bardzo występna i winna, że nie pozostawało jej nic innego, jak korzyć się i prosić o przebaczenie, a że nie miała odtąd w życiu nikogo poza nim, do niego zwracała swe błaganie. Widok jego budził w niej uczucie poniżenia podobne do fizycznego urazu [...] To ma być szczęście! – powiedziała z taką odrazą i przerażeniem [...] w snach, gdy opuszczała ją władza nad myślą, sytuacja przedstawiała się jej w całej swej potwornej nagości”, tamże, t. I, s. 210–212.

³⁴ „Jestem zawsze ta sama... Ale jest we mnie inna; boję się jej – to ona pokochała tamtego; więc musiałam cię nienawidzić, ale nie mogłam zapomnieć siebie, tej, która przedtem byłam. Ona – to nie ja. Teraz ja jestem tą prawdziwą, całą nią jestem”, tamże, t. I, s. 574.

za chwilę), a rozwój psychologii też odegrał swoją rolę – jednak podobieństwo sytuacji jest widoczne. To nie rola bliskich ani otoczenia, ani jakiegokolwiek inne czynniki zewnętrzne decydują o losie Anny, którą poznajemy jako piękną, spokojną, zrównoważoną kobietę, mężatkę i matkę, lecz ona, opanowana niechcianym uczuciem, nie ma dość siły woli, by mu się przeciwstawić i traci po kolei wszystko: męża, dzieci, kochanka, szacunek dla samej siebie. *Κάθαρσις*, jaką przeżywamy wraz z samobójczą śmiercią Anny, niewątpliwie polega na współczuciu dla tej postaci i lęku, że brak dostatecznej *enkratei* (ἐγκράτεια) mógłby nas samych kosztować podobną cenę. Być może nawet taką, jaką poniosła Anna, miażdżąc kołami pociągu i unicestwiając swoje piękno zewnętrzne, które stało się przyczyną całego nieszczęścia, skoro jej wewnętrzne *κάλλος* zostało zniszczone już wcześniej.

W kontekście zagadnienia *akrasji* można by rozpatrywać też, lecz w odmienny sposób, Emmę Bovary; postać, która w pewnym sensie jest przeciwieństwem Anny Kareniny, choć jej biografia i samobójcza śmierć są dziwnie zbieżne z losami tamtej. Bohaterka powieści Flauberta mogłaby dowodzić tego, że rację miał Sokrates, gdy twierdził, że słaba wola jest tylko wynikiem niewiedzy (*ἄγνοια*) albo niezrozumienia (*ἀμαθία*). Emma bowiem jest kobietą, która w żadnym momencie nie posiada właściwej wiedzy na temat tego, z czym (kim) ma do czynienia: jej wybory nie wynikają ze zmagania się woli i namiętności, lecz z fałszywych wyobrażeń na temat świata i samej siebie; Flaubert, ironizując na ten temat, nie zostawia co do tego wątpliwości³⁵. Emma, jako klasztorna pensjonarka, nie pojmowała ani istoty religii, ani własnych egzaltowanych uczuć, później zaś tego, kim (jakim człowiekiem) jest jej mąż Karol (skądinąd przykład człowieka, który też nie dostrzega prawdy) i na czym polega małżeństwo. Nie rozumiała motywacji swoich pseudopobożnych i charytatywnych działań, które przedsięwzięła

³⁵ Można zadać sobie pytanie, czy taka postać mogłaby mieć charakter tragiczny. Eagleton tak pisze na ten temat: „Flaubert’s Madame Bovary is a commonplace enough tragic figure, though the emotionally anaestheticized style in which she is presented is also a satirical comment on her lower-middle-class pretensions. The novel thus has its tragedy and disowns it at the same time”, T. Eagleton, *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*, Blackwell 2003, s. 93. Stanowcze twierdzenie Eagletona nasuwa wiele wątpliwości. Niewiedza (Edyp!) może być, oczywiście, przyczyną tragedii (choć w odniesieniu do Edypa mówi się raczej o jego upartym dążeniu do uzyskania wiedzy, która okaże się dlań katastrofalna, oraz o jego nieumiarkowaniu w gniewie). Czy jednak nieznanie samego siebie i – co tu dużo mówić – głupota mogą być tragiczne? I, co równie kontrowersyjne, czy tragizm może wyłączać się spoza ironicznego sposobu przedstawiania bohatera?

po chorobie, będącej skutkiem brutalnego porzucenia jej przez kochanka (prymitywnego w swych zalotach i postępowaniu Rudolfa), czy wreszcie, w okresie romansu z Leonem, psychologicznych przyczyn i skutków gwałtownego zadłużania się – prostej drogi ku katastrofie. Co więcej, całkowicie nie rozumiała samej siebie, tego, że ciągle oczekuje od życia nowych podniet, czegoś lepszego, niezwykłego, ale sama niczego z siebie nie daje: nie kocha ani męża, ani córki, zaś kochanków o tyle, o ile dają jej jakąś satysfakcję. Nie rozumiała nawet tego, że jej postępowanie jest szkodliwe dla niej samej. Tak właśnie Sokrates tłumaczył brak istnienia zjawiska słabej woli – brakiem wiedzy i zrozumienia tego, co dla człowieka korzystne i właściwe.

Emma różni się zdecydowanie od Anny, która cierpiała nie z powodu braku świadomości tego, że czyni źle, lecz z powodu braku silnej woli, która by jej pozwoliła działać zgodnie z tą wiedzą. To, co je łączy, to powolne pograżanie się w rozpacz, postępowanie po drodze, z której nie ma odwrotu. Anna czuła się winna do czasu, kiedy jedyną jej myślą, jedyną obsesją stało się – nieumiarkowane, gdyż oparte na świadomym działaniu wbrew wyznawanym poglądom – pragnienie utrzymania miłości Wrońskiego. Można by zadać sobie pytanie czy, jak chciał Arystoteles, to „nieumiarkowanie” Anny jest nie do wybaczenia: rozumiałe z psychologicznego punktu widzenia, z etycznego – nie do przyjęcia.

Czy jednak w przypadku Emmy ten brak wiedzy, zrozumienia rzeczywistości czy też roztropności (*φρόνησις*) był przez nią zawiniony, czy też nie? Czy człowiek nie dość mądry jest winien swojej głupoty, egzaltacji, wyznawania fałszywych wartości? Czy, uogólniając, brak wiedzy (*ἄγνοια*) jest winą człowieka, czy też nie? A brak zrozumienia samego siebie (skądinąd zasady *γνώθι σεαυτόν*)? Arystoteles, a zwłaszcza arystotelik Tomasz z Akwinu odpowiadali: tak, człowiek powinien dążyć do poznania, zrozumienia, i zgodnie z tym postępować. Ironista Flaubert pozostawiał to pytanie bez odpowiedzi, jeśli nie uznać za nią samobójczej śmierci bohaterki. To w trakcie agonii bowiem Emma po raz pierwszy zaczyna rozumieć i samą siebie, i Karola – jemu mówi, że jest dobry, o sobie myśli z ulgą, że wreszcie kończą się „wszystkie jej nikczemności i niezliczone pożądanias” – tak, jakby światło samowiedzy i zrozumienia mogło stać się jej udziałem dopiero w obliczu śmierci (poniekąd podobnie, jak to miało miejsce w przypadku Anny: tak w chwili jej spodziewanej, lecz niedoszłej do skutku i ostatecznie w momencie samobójczej śmierci – metafora nagle rozświetlającej się tuż przed zgaśnięciem świecy). W jakimś sen-

się to, że Emma umiera jakby nieco mądrzejsza, bardziej świadoma, w większym stopniu może nawet niż naturalistyczny opis umierania otrutej samobójczyni, wbrew całej ironii pisarza, zdaje się umożliwiać czytelnikowi przeżycie katartycznego oczyszczenia. Z głupią Emmą trudno byłoby mu się bowiem utożsamić, mimo jej cierpień³⁶.

Problem *akrasji*, acz nie zniknął całkowicie z pola widzenia filozofii po okresie starożytności (i scholastycznego średniowiecza), to wówczas został postawiony tak wyraziście, że na podstawie tych wczesnych rozstrzygnięć można analizować literaturę czasów znacznie późniejszych. A jednak z czasem, u progu i w czasie trwania romantyzmu, zaczęły pojawiać się jeszcze inne literackie obrazy słabej woli: w jakimś sensie stać miały się one *signum temporis*. U ich źródła znalazły się dwie powieści sentymentalne, co nie dziwi, zważywszy, że sentymentalizm, kładąc tak silny nacisk na uczucia i waloryzując je dodatnio, z natury niejako odsuwał na plan dalszy kwestię silnej woli czy wręcz ją pomijał. Jedną z nich jest, oczywiście, *Nowa Heloiza*; ciekawy przykład preromantycznego odwrócenia znaczeń: tu kobieta w mniejszym stopniu niż mężczyzna będzie ofiarą konfliktu namiętności z wolą. Julia bowiem, mimo chwilowego upadku (romansu i ciąży), odzyskuje władztwo nad swoim życiem, nawet jeśli nie pokonuje całkiem miłości do Saint-Preux. To raczej on pokazany jest jako ten, kogo udziałem jest słaba wola: tak zapowiadał się romantyzm.

Istnieje jednak ciekawszy, znamienity literacki przykład braku woli, silnej czy słabej: całkowitej *abulii* (*αβουλία*) – jest nim Werter. Zważmy: romantyczna perswazja każe nam wzruszać się jego nieszczęśliwą miłością, nie kierując naszej uwagi na fakt, że ów bohater nie robi nic, by miłość ta mogła być spełniona lub by się od niej (jej obiektu) uwolnić. Nie stara się o Lotę, która jest przecież jedynie „prawie zaręczona”, a gdy ta w końcu zostaje mężatką, nie usiłuje zostawić w spo-

³⁶ Kwestia naszego stosunku uczuciowego do bohatera/bohaterki jest kluczowym elementem rozumienia możliwości przeżycia przez nas *katharsis*. Eagleton, przytaczając pogląd Oscara Mandela (zob. O. Mandel, *A Definition of Tragedy*, New York 1961): „Oscar Mandel asks whether we like Emma Bovary well enough to make the novel tragic, but Emma is tragic whether we like her or not”, zaprzecza mu i uznaje Emmę za postać tragiczną bez względu na naszą do niej sympatię bądź jej brak. Rzecz jest jednak dyskusyjna, zwłaszcza w przypadku tej powieści, którą komplikuje ironia autora i jego gra z czytelnikiem, stanowiąca podwójne wyzwanie jeśli idzie o jego stosunek do bohaterki i możliwość identyfikacji z nią, T. Eagleton, *Sweet Violence. The Idea of the Tragic*, s. 155.

koju jej i jej męża, sprowadzając tym sposobem nieszczęście na siebie i być może doprowadzając ukochaną do śmierci z rozpacz³⁷.

Studium człowieka (mężczyzny) pozbawionego woli, jak wiemy, na pewien czas zdominowało (nie tylko) literaturę. Dało wielu romantycznych następców; zarówno akratyków, niezdolnych do walki z samymi sobą lub z przeciwnościami (typowym przykładem byłby Kordian), jak i takich, którzy w ogóle takiej walki nie podejmują, bo, nie wiedząc, czego chcą, nie dążą do niczego konkretnego (abulików): wiele postaci romantycznych cierpi na tę ostatnią, przez filozofów nierozpoznaną, jak się wydaje, przypadłość.

Refleksja filozoficzno-etyczna nad zagadnieniem *akrasji* jako horyzont przyjmuje świat wartości pozytywnych odnoszonych do człowieka. W literaturze romantycznej, ale i późniejszej, mamy jednak także przykłady bohaterów obdarzonych silną wolą – w złym. Tacy są niektórzy bohaterowie bajronowscy; niewalczący ze sobą, lecz świadomi istoty czynionego zła złoczyńcy; bezwzględni, niekiedy mściwi samotnicy, działający w imię jakiegoś własnego celu lub ideologii – podobni w tym do Medei. Taką postacią jest szef zbójców Karol Moor z dramatu Schillera, który działa z takich jak ona pobudek – urazy, gniewu, chęci zemsty za krzywdę – a także własnoręcznie zabija swoją ukochaną Amalię z powodów analogicznych do tych, które przywoływała bohaterka Eurypidesa (skoro ją kocha, to on powinien ją zabić).

³⁷ „30 lipca 1771 [...] Wiedziałem wszystko, co i teraz wiem, zanim Albert przybył; wiedziałem, że nie mogę rościć sobie do niej żadnego prawa, nie rościłem też żadnych. To znaczy, o ile możliwe wobec takiego wdzięku – nie pożądać. I teraz błazen się dziwi, gdy tamten zjawił się naprawdę i zabiera mu dziewczynę. Zaciskam zęby i szpudzę z mego cierpienia, i sztydziłbym podwójnie i potrójnie z tych, którzy by rzekli, że powinienem zrezygnować, ponieważ inaczej być nie może; 8 sierpnia 1771 [...] Na świecie bardzo rzadko rozstrzyga albo-albo; jest tyle odcieni uczuć i sposobów postępowania, ile odmian między nosem orlim i spleśzczonym. Nie weźmiesz mi tedy za złe, jeśli przyjmę cały twój wywód, a jednak postaram się przekraść między twym albo-albo. Albo, powiadasz, masz nadzieję co do Loty, albo jej nie masz. Dobrze! W pierwszym wypadku spróbuj ją urzeczywistnić, staraj się, aby się spełniły twe życzenia. W drugim wypadku nabierz ducha i staraj się pozbyć nieszczęsnego uczucia, które strawi wszystkie twe siły! Najdroższy, tak się mówi, lecz – tylko mówi. Czyż możesz od konającego, w którym życie z powodu ukrytej choroby stopniowo, niepowstrzymanie zamiera, czy możesz od niego żądać, by ciosem sztyletu od razu kres położył męce? Czyż zło, które niszczy jego siły, nie ograbia go zarazem z odwagi uwolnienia się odeń? [...] Dość. Tak, Wilhelmie, mam czasem taką chwilę zrywającej się, otrząsającej się z tego wszystkiego odwagi i wtedy, gdybym jeno wiedział dokąd? – poszedłbym sobie”, J. W. von Goethe, *Cierpienia młodego Wertera*, przeł. L. Staff, Wrocław 2000, s. 51, 52.

To jednak nie ich dylematy, związane ze słabszą czy silniejszą wolą, są w tych utworach istotne, lecz romantyczne absolutyzowanie uczuć jako najważniejszych determinant działania, przy pomijaniu kwestii etosowych, które tak istotne były dla filozofów. Nie zawsze są to uczucia miłosne: w przypadku Juliana Sorela i również Emmy Bovary jest to namiętne pragnienie wzniesienia się ponad swoją sferę, które prowadzi (w jego przypadku zwłaszcza) do czynów niegodnych.

Przykładów literackich słabej woli, bo ona nas tu jednak bardziej interesuje, stanowiącej główny węzeł tematyczny lub problemowy dzieła (marginalnych jest bez liku), można by znaleźć o wiele więcej i później, choćby u Czechowa (*Wiśniowy sad*), Dostojewskiego (*Zapiski z podziemia*), Prusa (*Lalka*) i wielu, wielu innych, jednak nie to jest być może najważniejsze, jeśli próbować kwestię tę rozważać z pozycji nie tylko literackich. Na marginesie warto zaznaczyć, że literacki obraz bohaterów o silnej woli w działaniu na rzecz jakiejś wyznawanej przez nich wartości i ofiarnych w stopniu heroicznym (przykładem choćby *Pieśń o Rolandzie*) jest o wiele rzadszy od obrazu akratyków czy abulików w każdej epoce, nie tylko w romantyzmie (choć akurat w polskim je znajdziemy – *Grażyna*).

Jak widzimy na tych nielicznych przykładach, tak filozofia, jak i literatura, ta pierwsza wprost, ta druga pośrednio, podejmują ważny temat *akrasji*. Ważny, a zarazem trudny...

W *Weselu* Wyspiańskiego pada taka oto kwestia: „duża by już mogli mieć / ino oni nie chcom chcieć!” Jakkolwiek nieadekwatnie wydaje się brzmieć ta rzekoma „mądrość ludowa” w omawianym tu kontekście *akrasji* (choć dotyka centralnego problemu tego dramatu), prowokować może pytanie: czy człowiekowi, jak chciałby Czepiec, może „chcieć się chcieć”? Czy może zmusić swoją wolę do tego, by działała tak, jak by chciał, jak uznaje, że powinna? To jednak jest już inne, obszerne zagadnienie, na którego omówienie nie ma tu miejsca, zaznaczymy tylko, że najbardziej zdecydowanie, twierdząco, w tej kwestii wypowiedział się św. Augustyn: wolna wola może decydować o samej sobie³⁸.

³⁸ Św. Augustyn na pytanie to odpowiadał jednoznacznie: „[...] za pomocą wolnej woli, która służy do używania innych dóbr, możemy posłużyć się również samą wolną wolą. Jak rozum, poznając wszystko, poznaje także siebie, tak samo wolna wola, która używa innych rzeczy, posługuje się też w pewien sposób samą sobą. Przecież i pamięć ogarnia nie tylko te wszystkie rzeczy, które pamiętamy, lecz także pamięta w nas niejako sama o sobie, ponieważ nie zapominamy, że mamy pamięć. Pamięta ona nie tylko o innych rzeczach, ale i o sobie, albo raczej my pamiętamy dzięki niej o wszystkich

Przytoczeni filozofowie kwestię siły woli, *enkratei* (ἐγκράτεια), rozważali w kontekście wyznawanego przez nich ideału człowieka, którego charakteryzować powinna cnota (ἀρετή, *virtus*), zaś jej warunkiem miały być silna wola i opanowanie. Pisarze opisywali raczej przypadki i skutki słabej woli – to nią bowiem szczególnie żywi się literatura.

Gdyż, jak pisał Pascal: „Największa i najważniejsza rzecz w świecie ma za podstawę słabość, i ta właśnie podstawa jest cudownie pewna; nie masz bowiem nic pewniejszego nad to, że lud będzie słaby”³⁹.

AKRASIA IN PHILOSOPHY AND LITERATURE

Summary

Akrasia (weakness of the will) is a problem that has been present in philosophical thought since antiquity (Aristotle) and has been considered by theological thinkers (Aquinas and others). It can also be found in a number of literary works. The author summarizes several philosophical approaches to the problem of *akrasia* and then shows a few literary examples of akratic heroes: from Euripides' Phaedra to Emma Bovary and Anna Karenina.

Maria Cieśla-Korytowska

innych rzeczach i o niej samej”, Św. Augustyn, *O wolnej woli*, ks. II, 51 A, s. 576. Na temat głównych opinii filozoficznych w kwestii wolnej woli por. J. Trzópek, *Problem woli. Między antropologią filozoficzną a psychologią mechanizmów regulacyjnych*, Kraków 2003, rozdz. I.

³⁹ B. Pascal, *Mysli*, 5, 330, przeł. T. Boy-Żeleński, Poznań–Warszawa 1921.