

Pytając o okrucieństwo

Włodzimierz Galewicz

Wstęp

Czy jest okrucieństwem wymierzanie kary śmierci sprawcom najcięższych zbrodni? Czy jest nim używanie tortur psychicznych w celu zdobycia informacji o wadze państwowej? Czy nie jest okrucieństwem odmawianie ciężko cierpiącej osobie, proszącej nas o pomoc w samobójstwie? Czy nie jest nim oglądanie filmów obfitujących w sceny przemocy i gwałtu? Czy jest czy też nie jest okrucieństwem przeprowadzanie bolesnych eksperymentów na wyższych zwierzętach? Albo uczenie tańca niedźwiedzi przez stawianie ich łap na rozżarzonych węglach? A także stosowanie kar cielesnych wobec krnąbrnych dzieci?

Pytając o pojęcie okrucieństwa, można zastanawiać się nad jego zakresem – nad tym, co do niego należy, a co nie należy, co jest okrucieństwem, a co okrucieństwem nie jest. Wszystkie zestawione powyżej pytania mają właśnie ten charakter i wszystkie one mogą być przedmiotem dyskusji – są sporne. Gdy jednak mamy ustalić, z czego wynika ich kontrowersyjność, zauważamy, że powoduje ją ta albo inna z wielu różnych przyczyn, a najczęściej kilka z nich naraz.

Okrucieństwo jako zło

Pojęcie okrucieństwa jest jednym z typowych pojęć hybrydycznych – zarazem opisowych i oceniających. Określając jakieś zachowanie jako okrutne, nie tylko przypisujemy mu pewną cechę, lecz także dokonujemy jego oceny. Stąd też nawet osoby, które zgadzają się z sobą co do cech pewnych praktyk, mogą toczyć spór o to, czy są to praktyki okrutne czy nie. Uwyraźnijmy tę możliwość na pewnym

przykładzie. J. S. Mill¹ bronił kary śmierci jako „bez porównania najmniej okrutnego sposobu, w jaki można skutecznie odstraszyć od zbrodni”² Argumentował, że właśnie w wypadku *tej* kary stosunek między jej faktyczną dolegliwością i utylitarną skutecznością wypada nam ocenić najbardziej korzystnie, jeżeli tylko z jednej strony uznamy, że nic nie odwodzi od zbrodni tak dobrze jak strach przed śmiercią, a z drugiej strony zgodzimy się na to, że w porównaniu z innymi karami, które można by jeszcze wymierzać największym zbrodniarzom, „krótkie ukłucie nagłej śmierci” (*a short pang of a rapid death*)³ bynajmniej nie jest dla nich czymś najgorszym. Argumentację Milla da się oczywiście podważyć, na przykład zarzucając jej, że nie kładzie na szalę *psychicznych* męczarni, jakich doznaje człowiek skazany na śmierć i czekający – czasami dość długo – na dzień egzekucji. Ale nawet dwaj rozmówcy, którzy z grubsza zgadzają się co do szacunkowej ilości fizycznego i psychicznego cierpienia, jakie zazwyczaj wiąże się z „karą główną”, mogą być odmiennego zdania, gdy chodzi o okrucieństwo tej kary. Jeden z nich może bowiem uważać, że aplikowanie takiej ilości cierpienia sprawcom najcięższych nawet zbrodni jest mimo wszystko moralnie złe, drugi zaś sądzić, że ci najwięksi zbrodniarze zasługują na taki sposób traktowania, i nie dostrzegać w nim żadnego zła. Ten ostatni przystanie na to, że kara śmierci jest dolegliwa, surowa, bolesna, ale nie na to, że jest okrucieństwem. Albowiem nazywając jakieś zachowanie „okrutnym”, orzekamy o nim, że jest moralnie złe, albo przynajmniej ma w sobie coś moralnie złego.

„Jest złe” i „ma w sobie coś złego” to oczywiście dwie różne oceny. Gdybyśmy mieli rozstrzygnąć, która z nich jest niejako wpisana w treść pojęcia okrucieństwa, moglibyśmy się wahać. Przypuśćmy, że dwaj rozmówcy zastanawiają się nad pewnym sposobem postępowania – np. używaniem tortur psychicznych dla zdobycia informacji o wadze państwowej – i oceniają go w zasadzie tak samo: uważają, że jest to postępowanie moralnie haniebne, lecz w

¹ John Stuart Mill, *Speech in favour of capital punishment*, w: *Applied Ethics*, ed. by P. Singer, Oxford 1986, ss. 97-104.

² Ibid., s. 98.

skrajnych okolicznościach usprawiedliwione. Pomimo tej zasadniczej zgodności ich opinia na temat okrucieństwa tego zachowania może być różna. Jeden z nich stwierdzi na przykład, że są to środki „okrutne, lecz czasem usprawiedliwione”, stosując pojęcie okrucieństwa także do postępków, które jedynie *mają w sobie* coś moralnie złego; drugi, stosujący to pojęcie wyłącznie do czynów, które w ostatecznym rozrachunku *są* moralnie złe, będzie raczej wolał powiedzieć: „usprawiedliwione, a więc nie okrutne”. „Okrucieństwo” jako pojęcie negatywnie oceniające dopuszcza oba te zastosowania – jest chwiejne.

Pola okrucieństwa

Chwiejność pojęcia okrucieństwa dotyczy jednak przede wszystkim jego treści opisowej. Nie bardzo wiemy, czym jest okrucieństwo, a w rezultacie nie zawsze umiemy rozstrzygnąć, czy coś nim jest, czy też nie jest. Są pewne zachowania, które z całą pewnością zaliczymy do zachowań okrutnych, lecz znajdują się i takie, przy których nie będziemy mieli tej całkowitej pewności, i to nie dlatego, aby ich opisowa natura albo moralna kwalifikacja była dla nas nieznana lub niejednoznaczna. Wyjdźmy od tych pierwszych.

Jedna osoba zadaje ból drugiej – drugiej osobie lub innej istocie czującej – chociaż nie robi tego ani po to, aby coś od niej uzyskać, ani po to, aby jej za coś odpłacić, lecz dla samego zadawania bólu, dręczy żeby dręczyć. Wskazany przypadek okrucieństwa jest wprawdzie tylko przypadkiem szczególnym, ale i szczególnie wyraźnym. Z okrucieństwem mamy do czynienia także i gdzie indziej, lecz tutaj stoimy w samym jego środku. Ten centralny przypadek okrucieństwa może nam służyć poniekąd za jego wzorzec, będą go zatem nazywał również „okrucieństwem paradygmatycznym”.

Paradygmatyczna postać okrucieństwa charakteryzuje się trzema cechami. Po pierwsze, jest ona okrucieństwem *praktycznym*, tzn. przejawiającym się w czynach, a nie jedynie w sferze uczuć albo życzeń. Po drugie, jest to również okrucieństwo (w ontologicznym tego słowa sensie) *pozytywne*, polegające na dokonywaniu określonych czynów, a nie tylko na powstrzymywaniu się od nich,

³ Ibid., s. 99.

na działaniu, a nie na braku działania. Po trzecie wreszcie, paradygmatyczne okrucieństwo jest także okrucieństwem *czysto sadystycznym*, co ma tutaj znaczyć: przez nic innego nie sprowokowanym i niczemu też nie służącym („bezinteresownym”). Żadna z tych trzech cech charakterystycznych dla centralnej formy okrucieństwa nie wydaje się konieczna dla wszelkich „okrucieństw”. Mówiąc obrazowo, to jedno centralne pole jest od wszystkich stron otoczone przez inne – przez różne inne „pola okrucieństwa”.

Paradygmatyczne okrucieństwo jest okrucieństwem praktycznym. Wydaje się jednak, że istnieje również coś takiego, jak okrucieństwo *czysto emocjonalne* – okrucieństwo, które nie przejawia się w okrutnych czynach, lecz rozładowuje się w samych uczuciach: cieszeniu się z nieszczęść drugiego, życzeniu mu niepowodzeń itp., nawet gdyby ktoś doskonale skutecznie dbał o to, aby te nieakceptowane uczucia w żaden sposób nie odbijały się na jego działaniu. Czy zatem przejawem tego okrucieństwa nie jest również oglądanie filmów obfitujących w sceny przemocy i gwałtu?

Paradygmatyczne okrucieństwo jest okrucieństwem pozytywnym. Ale czy oprócz okrucieństwa aktywności nie ma również czegoś takiego jak okrucieństwo bierności? Czy okrutnie nie zachowuje się również i ktoś, kto wprowadzie sam nie męczy drugiego, lecz pozwala się mu męczyć? Zdaniem niektórych takim *negatywnym* okrucieństwem jest odmawianie pomocy w samobójstwie ciężko cierpiącym osobom, które o nią proszą. A jeżeli ich pogląd wydaje się sporny, to przede wszystkim dlatego, że niejednoznaczny dla nas jest etyczny sens takiej odmowy – to, czy można jej wytknąć coś niemoralnego. Podobna dwoistość zaznacza się zresztą również w obrębie okrucieństwa czysto emocjonalnego: i ono może się przejawiać albo w doznawaniu pewnych uczuć, albo właśnie w ich nieodczuwaniu – w radości z cudzego cierpienia lub w obojętności na cudze cierpienie, nawet jeśli to ostatnie – okrucieństwo obojętności – ma granice o wiele bardziej sporne aniżeli to pierwsze (czy moja obojętność na cierpienia osób, które umierają z głodu „gdzieś w świecie”, świadczy o tym, że jestem człowiekiem okrutnym?).

Paradygmatyczne okrucieństwo jest okrucieństwem czysto sadystycznym. Ale i ten charakterystyczny rys centralnej formy okrucieństwa nie wydaje się konieczny dla wszystkich jego postaci. Najpierw więc wypada przypomnieć, że nie każde okrucieństwo musi być okrucieństwem niesprowokowanym. A gdyby dokonać jakiejś statystyki, czysto spontaniczna forma okrucieństwa mogłaby się okazać rzadkością. W większości wypadków jeden gwałt nie tylko „odciska się” drugim, ale także sam tłumaczy się innym; najpospolitszą formą okrucieństwa jest okrucieństwo reaktywne, *okrucieństwo w rewanżu*: zadaje ból moim wrogom, bo i oni sprawili mi ból. Być może pod tę samą formułę dałoby się podciągnąć niejedno z okrucieństw, które popełniamy na ludziach obcych i z pozoru nic nam nie winnych; także ten nieznajomy, który pojawia się na mojej drodze i staje się przedmiotem mej agresji, przychodzi bowiem z tego samego świata, co *oni*: ci, którzy w moim odczuciu zrobili mi krzywdę. A kto nie czuje się skrzywdzony przez los i przez świat?

Następnie jednak należy podkreślić, że nie każde okrucieństwo musi być również okrucieństwem „bezinteresownym”. Czyż bowiem zachowaniem okrutnym – wręcz kwintesencją tego zachowania – nie jest w naszej ocenie zadawanie tortur? Tymczasem torturowanie uprawiano wprawdzie *również* dla niego samego, ale *nie tylko* dlatego. Człowiek czynił z tortury wyrafinowaną sztukę, lecz na ogół nie była to „sztuka dla sztuki”. W większości wypadków tortura służyła (i do dzisiaj służy) także jednemu z dwóch dalszych celów: wymuszeniu zeznań (tortura typu śledczego) albo posianiu postrachu (tortura terrorystyczna). Zresztą ból jest stosowany jako środek nie tylko w torturach; podobną rolę spełnia częstokroć w tresurze. Czy nie jest okrucieństwem uczenie tańca niedźwiedzi przez stawianie ich łap na rozżarzonych węglach, nawet jeżeli „nauczyciel” jest pełen serdecznego współczucia dla „ucznia”? W bliskim sąsiedztwie okrucieństwa „po nic” rozciąga się zatem rozległa dziedzina *okrucieństwa instrumentalnego*, okrucieństwa, dla którego cierpienie drugiej osoby – lub innej istoty – jest (tylko lub także) środkiem do jakiegoś celu.

Celem, któremu ma służyć cierpienie drugiego, jest w większości wypadków nasz interes własny. Dziedzina *okrucieństwa w interesie własnym*

(jednostki lub zbiorowości) staje się przy tym jeszcze obszerniejsza, jeżeli włączy się do niej pewne zjawiska pokrewne. Jedną z takich praktyk, które nie dają się co prawda utożsamić z zadawaniem tortur, lecz wykazują z nim wyraźne pokrewieństwo, stanowią bolesne eksperymenty na wyższych zwierzętach. Eksperymentator nie „posługuje się”, ściśle biorąc, cierpieniem zwierzęcia w taki sam sposób, w jaki oprawca posługuje się męką torturowanego. Ból zwierzęcia nie jest bowiem dla niego ani celem samym w sobie, ani też środkiem do jakiegoś celu, lecz tylko nieuniknionym skutkiem ubocznym pewnego celowego działania. Niemniej działanie wywołujące ten ból może być nazwane wprawdzie nie „celowym”, lecz jak najbardziej *umyślnym* sprawianiem cierpienia, a jeśli jego cel jest na tyle błahy, że nie usprawiedliwia tak bolesnych środków, uznane tym samym za zachowanie okrutne i zaliczone do okrucieństwa instrumentalnego.

Okrucieństwa instrumentalnego nie należy wszakże utożsamiać z okrucieństwem w interesie własnym, okrucieństwem egoistycznym. Może to zabrzmieć paradoksalnie, ale istnieje również *okrutny altruizm*. Nie ulega bowiem wątpliwości, że wiele okrucieństw popełnia się w trosce o dobro – czy też domniemane dobro – pewnych innych osób, a w szczególności dla dobra osoby, wobec której postępuje się w sposób okrutny. Weźmy pod uwagę ojca, który od czasu do czasu karze swego syna, na kilka godzin zamykając go w ciemnym, ciasnym pomieszczeniu. Zgodzimy się zapewne, że ten środek wychowawczy jest – a przynajmniej w pewnych okolicznościach może być – środkiem okrutnym. Zarazem jednak jako kara wychowawcza ma on na względzie dobro karanego dziecka. Można by co prawda zauważyć, że ojciec stosujący tego typu sankcje będzie najczęściej w głębi ducha sadystą, jedynie racjonalizującym swoje prawdziwe instynkty. Uwaga jest może słuszna, ale nie na temat. Albowiem oceniając opisaną karę jako okrutną, nie uzależniamy naszej oceny od tego, czy wychowawcze intencje karzącego są szczerze czy nie; postępuje on w sposób okrutny, nawet gdy rzeczywiście wierzy, że jego postępowanie służy dobru dziecka, i gdy ta jego wiara nie jest tylko racjonalizacją. Podobne okrucieństwo – *okrucieństwo paternalistyczne* – wykazywał być może ten czy ów inkwizytor, jeżeli poddając swoich podsądnych torturom czynił to w tym celu, aby zmusić ich do

wyznania autentycznej wiary, i w jak najgłębszym przekonaniu o tym, że dzięki temu zwiększą się ich szanse na zbawienie.

W poszukiwaniu przyczyny

Tak oto wychodząc od centralnej formy okrucieństwa – od zjawisk, do których to chwiejne pojęcie stosuje się jak gdyby najpewniej – możemy poszerzać jego zakres o coraz to nowe pola. Niektóre z tych jego dalszych zastosowań są może bardziej, inne mniej właściwe. Czy mamy jakiś niearbitralny sposób, aby odróżnić jedne od drugich?

Kiedy szukamy takiej metody, obiecujący wydaje się plan, ażeby najpierw znaleźć i rozpoznać *istotną przyczynę* tego okrucieństwa, które uchodzi za centralne lub wzorcowe, a następnie posprawdzać, czy i w jakiej mierze tłumaczy ona lub warunkuje jego inne formy. Co jednak stanowi ową „istotną przyczynę”?

Z rozróżnionych rodzajów okrucieństwa najbardziej wyzywającym dla ludzkiego rozumu, najgłośniejszym „wołającym o wytłumaczenie”, jest okrucieństwo czysto sadystyczne – bezinteresowne i niesprowokowane dręczenie dla samego dręczenia. Rozumiemy człowieka, który zadaje cierpienie drugiemu, aby coś na tym skorzystać. Wczuwamy się również w motywy tego, kto chce w ten sposób odpłacić za ból, którego sam doznał. Czym jednak wyjaśnić zadawanie bólu, którego celem nie jest ani korzyść, ani odpłata?

Zachowania okrutne określa się też często jako „niehumanitarne”. Skoro jednak *nie ludzkie*, w takim razie jakie? Ktoś chciałby może szepnąć, że diabelskie, ale częściej powiemy: zwierzęce. Okrucieństwo bywa wiązane albo wręcz utożsamiane z *bestialstwem*. Pragnąc dotrzeć do źródeł postępków okrutnych, możemy więc najpierw podążać tym tropem – śladem ludzkiej bestii.

Jeżeli zastanawiamy się, jak właściwie rozumieć ludzkie bestialstwo lub zezwierzęcenie, najbardziej zapewne narzuca się myśl, by utożsamić je z pojęciem pewnego braku – z pozbawieniem, czy choćby tylko upośledzeniem jakichś cech, władz lub zdolności, które nie przysługują zwierzętom, należą natomiast do pełnego człowieczeństwa. Zgodnie ze starą metafizyczną teorią zło nie jest bytem, lecz nieobecnością bytu. Stosowałoby się to również do zła okrucieństwa.

Pierwszą możliwą interpretacją okrucieństwa jako bestialstwa jest więc interpretacja *prywatywna*.

Różnicuje się ona jeszcze zależnie od tego, jak dokładniej określamy ów brak lub niedostatek, będący charakterystycznym rysem osób okrutnych. Na pytanie, czego właściwie brakuje tym ludziom, odpowiadamy często: ludzkich uczuć. Zarodki okrucieństwa byłyby wprowadznie rozsiane także w osobnikach zupełnie normalnych, ale równoważone przez „dobre” lub „ludzkie” skłonności, nie miałyby w nich warunków, aby się rozplenić. Normalny człowiek odczuwa współczucie dla innych. Jest mu w ogóle przykro, jeśli cierpią, a już tym bardziej, gdy cierpią przez niego. Człowiek okrutny jest człowiekiem okrojonym; jego złe skłonności nie znajdują przeciwwagi w dobrych; pewna warstwa ludzkich uczuć, i właśnie ta „wyższa”, jest w nim nieobecna lub nierozwinięta. Ten brak wyższych uczuć łączy go ze zwierzętami i usprawiedliwia mowę o bestialstwie: drapieżniki także nie znają litości.

Oprócz tej wersji emocjonalnej, prywatywna koncepcja okrucieństwa posiada jeszcze inną, intelektualną. Na pytanie, czego brak ludziom okrutnym, odpowiadamy: brak im rozumu. Rzecz oczywista, tej odpowiedzi nie należy brać całkiem dosłownie. Nie w tym zatem rzecz, by ludzie okrutni byli zupełnie pozbawieni zdolności lub władzy rozumu – wówczas bowiem nie byłiby w ogóle ludźmi – ale że pewne istotne funkcje, które zwykliśmy przypisywać tej władzy, są w nich jakby wykasowane. Taką funkcją rozumu, w okrutniku wyciętą albo osłabioną, jest przede wszystkim kontrola pożądań i uczuć. Człowiek okrutny różni się od innych wcale nie tym, że *posiada* okrutne pragnienia, lecz tym, że im *ulega* – że nie potrafi ich opanować mocą rozumnej refleksji, wskazującej na ich szkodliwość czy też niemoralność. Tak rozumiane okrucieństwo jest zatem inwalidztwem rozumu.

Obie te wersje prywatywnej koncepcji ludzkiego bestialstwa jako próby wytłumaczenia okrucieństwa okazują się jednak niewystarczające. Samym brakiem ludzkich uczuć lub niedowładem rozumu da się być może wyjaśnić negatywne formy okrucieństwa – okrucieństwo obojętności lub okrucieństwo bierności. Dla jego form pozytywnych, a zwłaszcza dla okrutnego działania,

trzeba wszakże wyszukać przyczynę polegającą na pewnym bycie, nie na samym braku.

Gdy rozglądamy się za taką pozytywną siłą, która mogłaby tłumaczyć czynne okrucieństwo, naszą uwagę ściąga zwłaszcza jedna. Człowiek, który może znęcać się nad drugą osobą, tym samym nad nią góruje, trzyma ją w szachu, ma ją w swojej władzy. Źródłem okrucieństwa może być zatem potrzeba przewagi, dominacji, „mocy”.

Ta hipoteza nasuwa się niemal wszystkim, ale najbardziej trafia do przekonania Nietzschemu. W II rozprawie *Z genealogii moralności*⁴ odsłania on okrucieństwo jako „wielką, świąteczną radość dawniejszej ludzkości” (II, § 6). Żadna większa uroczystość – fabularyzuje – nie mogła się obyć bez jakiejś publicznej egzekucji lub tortury. Tym krwawym rozrywkom dawniejsi, a nawet nie tak całkiem jeszcze dawni przedstawiciele naszego gatunku oddawali się z naiwną szczerością i bez żadnych wyrzutów sumienia, traktując „bezinteresowną złośliwość” nie jako dewiację, lecz jako najzupełniej normalną cechę człowieka. Mieli oni zatem niezakłamaną świadomość tego, co w późniejszym czasie tak często próbowano utaić: że „oglądanie cierpienia dobrze robi człowiekowi, a zadawanie cierpienia jeszcze lepiej” (tamże). Jeśli jednak zapytamy, dlaczego tak jest – czemu zatem sprawianie bólu tak wydatnie poprawia nam samopoczucie – typowa odpowiedź Nietzschego brzmi: ponieważ podnosi w nas poczucie mocy.

Ta Nietzscheańska genealogia okrucieństwa nie rozwiązuje wszakże wszystkich nasuwających się kwestii. Podobną hipotezę jak do okrucieństwa, Nietzsche stosuje bowiem do zachowania, które jeszcze u Schopenhauera uchodziło za jego skrajne przeciwieństwo: do czynnego współczucia, troszczenia się o dobro innych, wspierania ich w biedzie. Także więc ten, kto pomaga innym, mniej lub bardziej świadomie stara się ich sobie podporządkować, poddać swojej władzy, wciągnąć w sferę swych wpływów. Zgodnie z tym w *Wiedzy radosnej*⁵ (§ 13) czytamy: „Świadczeniem dobrodziejstw i wyrządzaniem bólu wywiera się

⁴ Tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

⁵ *Wiedza radosna* („*La Gaya Scienza*”), tłum. L. Staff, Nakład Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1910-1911.

moc swoją na innych”. Skoro jednak ową moc (*Macht*) wywiera się zarówno świadczeniem dobrodziejstw, jak wyrządzaniem bólu, to chciałoby się zapytać: dlaczego właśnie tym, a nie tamtym; czemu być dręczycielem, a nie dobroczyńcą? Nietzsche zauważa to pytanie, lecz zbywa je żartem: „Zależy to od tego, jakim *korzeniem* zwykło się zaprawiać sobie życie”. Z tej kulinarnej metafory widać, że samo dążenie do „mocy” nie wyjaśnia w pełni zachowań okrutnych, tak samo jak czyjeś upodobanie do pikantnych potraw nie tłumaczy jeszcze – powiedzmy – jego zamiłowania do chrzanu. Istnieją co najmniej dwie strategie dominacji, jedni z nich wolą tę, inni tamtą. Gdyby jednak ktoś spytał, dlaczego, pozostawałoby nam tylko *de gustibus...* – nie wszystkie nozdrza lubią zapach krwi.

Koncepcja woli mocy jako hipoteza tłumacząca okrucieństwo staje się tym bardziej niewystarczająca w późniejszej fazie filozofii Nietzschego, w której *Wille zur Macht* awansuje do rangi metafizycznej zasady, rządzącej już nie tylko wszelkim życiem, ale wręcz wszelkim istnieniem. W tym stanie rzeczy odpowiedź, że jeden człowiek pastwi się nad drugim, ażeby nad nim górować, może być w najlepszym razie półprawdą: tak jakby na pytanie: „co było przyczyną powodzi?”, odpowiadało się: siła ciężkości.

Ktoś mógłby powiedzieć, że niezadowolający wynik naszych poszukiwań nie jest zaskakujący i nie może być inny, dopóki istotnej przyczyny okrucieństw poszukuje się w jakiejś bardziej uniwersalnej pobudce, takiej jak dążność do dominacji. Taka ogólna hipoteza z natury rzeczy nie może być wystarczająca. Ażeby ją uzupełnić, powinniśmy raczej skierować się w inną stronę, a mianowicie... wrócić na trop bestii. Oprócz wskazanego wcześniej aspektu prywatnego pojęcie ludzkiego bestialstwa posiada bowiem także pewien inny, który można by określić jako *ekscesywny*. Ludzkie bestialstwo nie musi być traktowane jako mankament – brak lub niedorozwój pewnych rodzajów uczuć lub funkcji rozumu; można w nim też dostrzegać raczej pewien nadmiar, przerost, wybujałość. Człowiek ewolucyjnie rozwinął się z bestii i wiele jeszcze z bestii zachował. Osobnikiem okrutnym, ludzkim drapieżnikiem jest po prostu ten, kto zachował z niej więcej od innych; okrucieństwo to pewien atawizm, spadek po naszych zwierzęcych praszczurach. Jeżeli zatem trzeba wyjaśnić, dlaczego jedni

ludzie dręczą i zabijają innych, odpowiedź okazuje się zupełnie prosta: ponieważ popycha ich do tego pierwotny, potężny, elementarny popęd – instynkt dręczenia i zabijania.

Czy jednak ślad ludzkiej bestii nie sprowadza nas tutaj na fałszywe ścieżki? Czy rzeczywiście ludzkie okrucieństwo wywodzi się z tego, co człowiek dziedziczy po swoich zwierzęcych przodkach? Czy nie jest ono zagnieżdżone raczej w jego *novum* – w tym, co aż za bardzo *nasze*?