

MARIA MARCINKOWSKA-ROSÓŁ

KONCEPCJA BESTIALSTWA (*THĒRIOTĒS*) W *ETYCE NIKOMACHEJSKIEJ* ARYSTOTELESA

Chociaż etyka Arystotelesa skoncentrowana jest na pojęciu ἀρετή, a jej celem jest wspomoczenie doskonalenia się człowieka już moralnie wysoko stojącego, w siódmej księdze *Etyki nikomachejskiej* napotykamy rozważania dotyczące takiego modusu egzystencji, w którym na osiągnięcie cnoty brak jakichkolwiek widoków, a obecność elementarnych zdolności konstytuujących człowieczeństwo jednostki stoi pod znakiem zapytania. Stan ten Arystoteles wiąże z posiadaniem specjalnego rodzaju dyspozycji etycznej, dla której określenia posługuje się terminem „θηριότης”, utworzonym od rzeczownika „θηρίον” („dzikie zwierzę”, „bestia”) i znaczącym tyle co „bestialstwo”, „zwierzęcość”, „dzikość”¹. Egzemplifikując tę kategorię (EN VII 5, 1148b20-27) Arystoteles przywołuje szereg patologicznych, częściowo drastycznych zachowań (z dominującym wątkiem kanibalistycznym: zjedanie ludzkich narządów bądź płodów, złożenie w ofierze i skonsumowanie ciała własnej matki etc.), przy czym z jego wypowiedzi można wnosić, że przypadki te są jego czytelnikom dobrze znane. Teoretyczne opracowanie leżącej u ich podłoża dyspozycji znajdujemy w trzech niedługich passusach siódmej księgi: VII 1, 1145a15-33, VII 5, 1148b15-1149a24 oraz VII 6, 1149b23-1150a8²,

Dr hab. MARIA MARCINKOWSKA-ROSÓŁ – Instytut Filologii Klasycznej UAM, Zakład Hellenistyki; adres do korespondencji: ul. Fredry, 61-701 Poznań; e-mail: marmarro@amu.edu.pl

¹ Najczęstsze przekłady θηριότης na języki nowożytne to: „brutality” (LSJ, s.v.), „brutishness” (np. ROSS & BROWN 2009), „beastliness” (np. REEVE 2014), „Roheit” (GIGON 2007), „tierisches Wesen” (DIRLMEIER 1983), „tierische Rohheit” (ROLFES 1911), „bestialité” (np. GAUTHIER & JOLIF 2002a), „bestialstwo” (GROMSKA 2000).

² Ponadto zagadnienie to jest poruszane w *Etyce Wielkiej* (i interpretowane nieco inaczej niż w EN): II 4, 1200a-b, II 5, 1200b, II 6, 1202a i 1203a. Poza szkołą perypatetycką i komentarzami do traktatów Arystotelesa θηριότης pojawia się w literaturze antycznej bardzo rzadko (zob. NATALI 2010, 105). Zauważalny jest jednak kulturowy wpływ tej poruszającej wyobraźnię koncepcji: można go stwierdzić u Dantego (*Boska komedia, Piekło*, Pieśń XI, w. 76-90; zob. CIARDI 1982, ad loc.), a według Hankinsa (1947, 797-801) również u Szekspira.

spośród których dwa ostatnie uchodzą za mało klarowne i stosunkowo trudne w interpretacji. Tekstom tym i samej kategorii bestialstwa – jako zagadnieniu o marginalnym znaczeniu dla Arystotelejskiej etyki cnoty – nie poświęcono jednak w dotychczasowych badaniach zbyt wiele uwagi, w związku z czym zarówno podstawowe, jak i bardziej szczegółowe kwestie dotyczące θηριότης nie zostały przekonująco wyjaśnione³. Budzące zasadnicze wątpliwości lub przynajmniej wymagające istotnych uściśleń problemy to: sama istota θηριότης jako specyficznej dyspozycji etycznej, jej konkretne postaci oraz ich możliwa geneza, psychologiczno-moralna kondycja osób dotkniętych bestialską dyspozycją oraz problem świadomości i odpowiedzialności moralnej tychże osób.

W poniższym tekście podjęta zostanie próba rozjaśnienia pierwszych trzech spośród wymienionych kwestii na bazie wypowiedzi Arystotelesa w VII 5 i 6; w przypadku ostatniego zagadnienia (świadomość i moralna odpowiedzialność), które nie zostało przez Arystotelesa *explicite* podjęte, zaproponowane zostanie hipotetyczne rozwiązanie w oparciu o wypracowane w innych tekstach *Etyki nikomachejskiej* teorie i pojęcia. Analizy te poprzedzone zostaną prezentacją wstępnych uwag na temat θηριότης poczynionych przez Arystotelesa w EN VII 1.

I. WSTĘPNE UWAGI NA TEMAT θηριότης W EN VII 1

Wprowadzając kategorię θηριότης do swoich rozważań w pierwszym rozdziale księgi VII *Etyki nikomachejskiej*, Arystoteles określa ją jako negatywną dyspozycję różną zarówno od κακία, czyli wady moralnej lub nikczemności⁴, jak i od ἀκρασία, czyli nieopanowania, polegającego na konflikcie słusznego sądu etycznego z namiętnością (EN VII 1, 1145a15-17). Arystoteles nie wyjaśnia tu jednak, jakie aspekty psychiczno-moralnej kondycji osób posiadających tę dyspozycję decydują o takiej jej klasyfikacji; próbuje natomiast ogólnie przybliżyć kategorię bestialstwa przez skonstruowanie jej z jej przeciwieństwem. Podczas gdy pozytywnym korelatem wady etycznej jest cnota (ἀρετή), a akrazji – opanowanie (ἐγκράτεια), przeciwieństwem

³ Jedynym całościowym opracowaniem zagadnienia bestialstwa zdaje się być artykuł Thorpa (2003); szczegółową analizę rozdziałów VII 5 i 6 przeprowadza Natali (2010), a rozdziału VII 1 Cooper (2010); poza tym istotną interpretację θηριότης przedstawia Curzer (2012, 382-386).

⁴ Określenie to stosuję za D. Gromską w ogólnym sensie zła moralnego, odstępującym nieco od typowego znaczenia tego słowa w języku polskim.

bestialstwa jest, jak stwierdza, „pewna nadludzka, heroiczna, boska cnota” („τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἥρωικὴν τινα καὶ θεῖαν”, 1145a19-20). Otrzymujemy więc następującą, wstępną klasyfikację:

Dyspozycje pozytywne	Dyspozycje negatywne
ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴ	θηριότης
ἀρετὴ	κακία
ἐγκράτεια	ἀκρασία

Pojęcie nadludzkiej cnoty⁵ nie zostaje tu jednak przybliżone, tak że czytelnik zdany jest wyłącznie na pojedyncze uwagi zestawiające ze sobą owe dwie ledwo naszkicowane dyspozycje. Po pierwsze, Arystoteles uzasadnia postulowaną korelację między bestialstwem i nadludzką cnotą za pomocą tezy, że obie są dyspozycjami przekraczającymi zwykłą ludzką wadę i cnotę: ludzie zdają się stawać bogami (θεοί) przez „nadmiar” cnoty („δι’ ἀρετῆς ὑπερβολήν”, 1145a23-24), ponieważ jednak bogowie nie mają ἀρετῆ, owa dyspozycja musi być stanem wyższym czy też bardziej wartościowym niż cnota („τιμιώτερον ἀρετῆς”, 1145a26); analogicznie bestialstwo jest czymś innym niż wada moralna („ἕτερόν τι γένος κακίας”, 1145a27), jako że również zwierzęta (θηρία) – którymi, jak wynika z tej analogii, w jakimś sensie stają się ludzie posiadający θηριότης – nie mają cnót i wad moralnych.

Po drugie, Arystoteles porównuje bestialstwo i boską cnotę ze względu na częstotliwość ich występowania w ludzkiej populacji:

ἐπεὶ δὲ σπάνιον καὶ τὸ θεῖον ἄνδρα εἶναι, καθάπερ οἱ Λάκωνες εἰώθασι προσαγορεύειν, <οἷ> ὅταν ἀγασθῶσι σφόδρα του, σεῖος ἀνὴρ φασιν, οὕτω καὶ ὁ θηριώδης ἐν τοῖς ἀνθρώποις σπάνιος· μάλιστα δ’ ἐν τοῖς βαρβάροις ἐστίν, γίνεται δ’ ἕνια καὶ διὰ νόσους καὶ πηρώσεις· καὶ τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας οὕτως ἐπιδυσφημοῦμεν (1145a27-33).

Jak tedy rzadką jest u człowieka cecha boskości, by użyć wyrażenia Lakończyków, kiedy ktoś wzbudza w nich wielki podziw (zwykli mówić [wtedy]: „boski mąż”), tak też rzadkością jest bestialstwo u ludzi. Najczęściej zdarza się ono wśród barbarzyńców, bywa jednak niekiedy⁶ też spowodowane chorobą lub kalectwem; to

⁵ Na temat tego pojęcia oraz jego recepcji zob. HOFMAN 1976 (zwł. 3-17). Por. poza tym GAUTHIER & JOLIF 2002b, 583n., CURZER 2012, 115, 127n., HARDIE 1978, 72 oraz uwagi COOPERA 2010, 18n.

⁶ Wyraz „ἕνια” można rozumieć przysłówkowo („niekiedy”, Gromska) lub przymiotnikowo z domyślnym rzeczownikiem, np. „some cases” (BARLETT & COLLINS 2011, 135), „some brutish qualities”

obelżywe miano nadajemy też ludziom, którzy w nikczemności swej przekraczają miarę” [tł. D. Gromska].

Rozwijając wątek korespondencji między boską cnotą a bestialstwem, Arystoteles wskazuje w przytoczonym tekście na rzadkość obu dyspozycji jako na kolejne zachodzące między nimi podobieństwo; uwaga o barbarzyńcach⁷ i etiologii bestialstwa rzuca dodatkowe światło na to zagadnienie, antycypując dokładniejsze wywody na temat genezy θηριότης w rozdziale piątym⁸. Zastanawiające i niejednoznaczne jest jednak ostatnie zdanie passusu: „καὶ τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας οὕτως ἐπιδυσφημοῦμεν” (1145a32-33), dopuszczające co najmniej trzy różne interpretacje.

(1) W pierwszej chwili jesteśmy skłonni uznać je za przynależne do wcześniejszej uwagi etnologiczno-etologicznej: wskazawszy na bestialstwo barbarzyńców oraz bestialstwo nabyte wskutek zaburzeń fizjologicznych Arystoteles wymieniałby tu kolejny, trzeci typ bestialstwa, mianowicie dyspozycję polegającą na ekstremalnym natężeniu wady moralnej⁹. Wyodrębnienie tychże trzech typów byłoby tu jednak bardzo chaotyczne (jako że mowa tu najpierw o obszarze występowania, potem o przyczynie, potem zaś o samej naturze bestialstwa), a próba wygładzenia tej klasyfikacji byłaby możliwa tylko na bazie dość daleko idącej interpretacji, tzn. przy założeniu niewyartykułowanego wprost kryterium podziału, np. kryterium genezy¹⁰ (przykładowo: 1. bestialstwo wrodzone, 2. nabyte wskutek chorób, 3. nabyte wskutek przyzwyczajenia¹¹) lub kryterium natężenia i zakresu bestialskich dyspozycji¹² (np. 1. bestialstwo pełne, 2. bestialstwo ograniczone do pew-

(ROSS & BROWN 2009, 118), „manche Erscheinungsformen eines tierischen Wesens” (DIRLMEIER 1983, 141).

⁷ Etnograficzna teza lokująca większość przypadków bestialstwa wśród barbarzyńców wpisuje się oczywiście w typowy grecki sposób postrzegania wielu ludów niehelleńskich, zwł. azjatyckich, jako prymitywnych, niecywilizowanych, niedysponujących prawem, porządkiem społecznym i moralnością, czyli żyjących w sposób zbliżony do zwierząt (skłonności do mordu i kanibalizmu (ἀνθρωποφαγία) przypisuje Arystoteles zamieszkałym nad Morzem Czarnym plemionom również w *Polit.* VIII 4 [wyd. pol.: 3], 1338b19-24).

⁸ O podanej w EN VII 5 genezie dyspozycji bestialskich oraz o stosunku tej teorii do wzmianek etiologicznych w EN VII 1 zob. niżej punkt III.

⁹ Tak m.in. RAMSAUER 1878, 426; PETERS 1886, 209, Anm.; STEWART 1892, 118; por. też HARDIE 1978, 72.

¹⁰ Tak m.in. BÄUMER 1982, 34n.

¹¹ Na temat wykładni dopatrującej się w 1145a32-33 wzmianki o bestialskich dyspozycjach nabytych drogą nawyku zob. niżej przyp. 28. Wspomniana w przyp. 10 interpretacja Bäumer (1982, 34n.) zakłada natomiast, że przyczynami są w 1145a30-33 kolejno: niższy poziom kultury (barbarzyńcy), choroba lub okaleczenie, indywidualna predyspozycja charakterologiczna.

¹² Na temat tego rodzaju interpretacji typologicznych zob. niżej punkt III.

nych zdeformowanych chorobą sfer, 3. bestialstwo „łżejsze” w postaci natężonej wady moralnej).

(2) Wobec tych trudności rozwiązaniem może wydać się rezygnacja z tezy, że zdanie: „καὶ τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας οὕτως ἐπιδυσφημοῦμεν” nazywa kolejny typ bestialstwa. Wyrażenie „οὕτως ἐπιδυσφημοῦμεν” zdaje się sugerować, że mowa tu tylko o dodatkowym, nieterminologicznym użyciu określenia „θηριώδης”, uzusie językowym polegającym na tym, że ludzi moralnie bardzo złych określamy, nieco przesadnie, mianem bestii¹³.

(3) Trzecia możliwa interpretacja zdania: „καὶ τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας οὕτως ἐπιδυσφημοῦμεν” opiera się natomiast na obserwacji, że wspomniane w nim przekraczanie miary (ὑπερβάλλοντας) w zakresie wady moralnej (διὰ κακίαν) może być rozumiane nie tylko jako osiąganie maksymalnego natężenia tej wady, ale również jako jej przekraczanie prowadzące ku pewnej nowej jakości. Takie rozumienie nasuwa się zwłaszcza wobec wcześniejszego twierdzenia o osiągnięciu korespondującej z bestialstwem boskiej cnoty przez ἀρετῆς ὑπερβολή (1145a23-24). W tej interpretacji wzmianka o występowaniu bestialstwa wśród barbarzyńców oraz o chorobach jako jego możliwej genezie byłaby tylko poboczną uwagą na marginesie tezy o rzadkości jego występowania, natomiast zdanie z 1145a32-33 stanowiłoby samodzielną wypowiedź kontynuującą wątek korespondencji boskiej cnoty i bestialstwa: tak jak rzadka jest boska cnota, tak rzadkie jest bestialstwo, i jak boska cnota powstaje przez ὑπερβολή ἀρετῆς, tak bestialstwo jest wynikiem ὑπερβολή κακίας. Oznaczałoby to, że ostatnie zdanie w poświęconym bestialstwu passusowi z EN VII 1 podaje wreszcie oczekiwane przez czytelnika bliższe określenie istoty tego stanu, charakteryzując go jako takie natężenie wady moralnej, które nie podpada już pod definicję wady i przechodzi w nową, analogiczną do boskiej cnoty kategorię.

Choć ostatnia z wymienionych interpretacji może wydawać się najmniej oczywistym odczytaniem Arystotelejskiej wypowiedzi, jest ona godna uwagi z tego względu, że w toku rozważań nad bestialstwem w rozdziale piątym księgi VII pojawia się passus ujmujący bestialską dyspozycję właśnie jako nadmierną (ὑπερβάλλουσα) wadę (tchórzliwość, rozwiązłość itp.) (1149a4-12). Związek z ujęciem z 1145a32-33 zdaje się więc bardzo prawdopodobny; jednakże status tego tekstu (1149a4-12), uznawanego niekiedy jedynie za

¹³ Tak NATALI 2010, 104, RACKHAM 1962, 367, przyp. a, GIGON 2007, 505, HOFMANN 1976, 12; por. BURNET 1900, 290.

kolejną poboczną uwagę na marginesie rozważań nad bestialstwem, wymaga bliższego zbadania.

II. BESTIALSTWO JAKO ὑπερβολὴ κακίας (EN VII 5, 1149a4-12)

Interesujący nas tekst w VII 5, 1149a4-12 jest częścią dłuższych rozważań (VII 4, 1147b20-VII 6, 1150a8) poświęconych pytaniu o konotację terminu „ἀκρατής” w znaczeniu bezwzględnym (tj. bez żadnych bliższych określeń: „ἀπλῶς ἀκρατής”), zwłaszcza zaś o zakres przedmiotów, czyli rodzaj przyjemności, których dotyczy ἀκρασία jako taka (1147b20-21; por. 1146b9-11). W tekście poprzedzającym najbliższy kontekst naszego passusu (1147b21-1148b14) Arystoteles dochodzi do wniosku, że ἀπλῆ ἀκρασία to sprzeciwiające się własnemu postanowieniu i sądowi („παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν” – cecha odróżniająca akrazję od rozwiązłości, ἀκολασία) podążanie za przyjemnościami koniecznymi (ἀναγκαῖα), tj. cielesnymi (σωματικά), płynącymi z doznań zmysłu smaku i dotyku (czyli z jedzenia i miłości fizycznej); natomiast przesadne starania o te spośród przynoszących przyjemność rzeczy, które są same w sobie godne wyboru (αἰρετὰ καθ’ αὐτά, jak np. zwycięstwo, cześć, bogactwo, rodzina), a także niepohamowanie w gniewie (θυμός), nie są właściwymi desygnatami terminu „akrazja”, lecz orzeka się ją o nich jedynie analogicznie (καθ’ ὁμοιότητα) i z precyzującym jej zakres dodatkiem (κατὰ πρόσθεσιν, czyli np. ἀκρασία θυμοῦ, τιμῆς, κέρδους etc.). Wywód przeprowadzony w 1148b15-1149a24 ma na celu dalsze dookreślenie akrazji w sensie bezwzględnym: Arystoteles chce ograniczyć zakres jej przedmiotów do takich przyjemności smaku i dotyku, które uważa za naturalne dla człowieka. W tym celu odróżnia przyjemności naturalne (φύσει) od nienaturalnych, upatrując genezy tych ostatnich w okaleczeniach („διὰ πηρώσεις”), a więc fizjologicznych deformacjach, w zwyczajach („δι’ ἔθη”) oraz w „złych naturach” („διὰ μοχθηρὰς φύσεις”), czyli wrodzonej ułomności moralnej (1148b15-18). Następnie podaje konkretne przykłady na – jak to ogólnie ujmuje – „odpowiadające im dyspozycje” („παραπλησίας [...] ἔξεις”, 1148b19), które dzieli na:

a) dyspozycje bestialskie („θηρώδεις”) (1148b19-24) – jak wynika z całości tekstu – korespondują one ze wspomnianymi w 1148b18 wrodzonymi zaburzeniami w odczuciach przyjemnościami („διὰ μοχθηρὰς φύσεις”); przykłady to: (1) kobieta, która rozpruwała ciężarne i pożerała ich dzieci; (2) dzikie

ludy nad Morzem Czarnym, które żywią się surowym mięsem¹⁴ lub mięsem ludzkim; (3) inne tamtejsze ludy, które – jak czytamy – „pożyczają sobie nawzajem dzieci (τὰ παῖδια) na ucztę”¹⁵; (4) Falaris popełniający przypisywane mu (niesprecyzowane tutaj bliżej) czyny¹⁶;

b) dyspozycje nabyte wskutek choroby („διὰ νόσου”), w tym choroby psychicznej („διὰ μανίαν”) (1148b25-27) – odpowiada im, jak się zdaje, wspomniane wcześniej odczuwanie nienaturalnych przyjemności wskutek „okaleczeń” („διὰ πηρώσει”, 1148b17); przykłady to: (5) mężczyzna, który złożył w ofierze i zjadł swoją matkę; (6) niewolnik, który zjadł wątrobę swego towarzysza;

c) chorobliwe dyspozycje nabyte wskutek przyzwyczajenia („ἐξ ἔθους”¹⁷) (1148b27-31) – korespondujące z przyjemnościami nienaturalnymi odczuwanymi wskutek określonych zwyczajów („δι’ ἔθην”, 1148b17); przykłady: (7) patologiczne wrywanie sobie włosów (trichotillomania); (8) obgryzanie paznokci (onychofagia); (9) jedzenie węgla, ziemi itp. (łaknienie spaczone, czyli

¹⁴ Na temat greckiego postrzegania omofagii jako dowodu dzikości i braków cywilizacyjnych praktykującego ją ludu zob. SEGAL 1974.

¹⁵ Według standardowej interpretacji dzieci są „pożyczane” w celu ich zjedzenia (zob. np. THORP 2003, 675; NATALI 2010, 108; COOPER 2010, 17; REEVE 2014, 121; GAUTHIER & JOLIF 2002b, 627; pol. przekład D. Gromskiej ad loc.; tak już w: Anon., In EN 428.3: „ἴνα τὰυτα κατεσθίωσι”). Dość trudno wyobrazić sobie jednak, na czym miałyby w tej sytuacji polegać implikowany przez czasownik δανείζειν zwrot pożyczonego dziecka (czy oddane w zamian cudze dziecko miałyby być równoważącym ekwiwalentem skonsumowanego?). Być może więc dzieci były „wymieniane” w celach erotycznych dla uniknięcia stosunków kazirodczych, choć anonimowy Recenzent słusznie zauważa, że wówczas należałoby raczej oczekiwać czasownika χράω; por. jednak użycie δανείζειν w Plat., *Tim.* 42e. Rackham (1962, 402, przyp. 2) proponuje koniekturę ἐρανίζειν („przynosić na ucztę składkową jako własny udział”).

¹⁶ Falaris, tyran Syrakuz w VI w przed Ch., kojarzy się dziś głównie z nieludzkim okrucieństwem, zwłaszcza ze słynnym spiżowym bykiem służącym za narzędzie tortur; według części badaczy o tym właśnie wątku jego legendarnej biografii myśli tutaj Arystoteles (tak m.in. BURNET 1900, 311; DIRLMEIER 1983, 485 ad 151,2; ROSS & BROWN 2009, 248 z ciekawą sugestią na temat połączenia tej opowieści z kanibalizmem). Jednakże zarysowany wyżej kontekst passusu każe spodziewać się tu wzmianki o nienaturalnej przyjemności płynącej z doświadczeń zmysłowych i nieco dalej Arystoteles faktycznie przypisuje Falarisowi kanibalizm i nienaturalne praktyki seksualne (1149a13-15); stąd wydaje się prawdopodobne, że ma je na myśli również tutaj (tak m.in. APOSTLE 1980, 304, przyp. 13). Na temat tej kontrowersji zob. też THORP 2003, 675.

¹⁷ Trudną w interpretacji frazę w 1148b27 „αἱ δὲ νοσηματώδεις ἐξ ἔθους” (tak cod. Laurentianus oraz m.in. ROSS 1925 i RACKHAM 1962; podczas gdy inne manuskrypty oraz np. BEKKER 1831, BYWATER 1894 i NATALI 2001 czytają αἱ δὲ νοσηματώδεις ἢ ἐξ ἔθους), niekiedy emendowaną („ἢ <φύσει ἢ> ἐξ ἔθους”, tak za RASSOWEM m.in. Susemihl & Apelt 1903 oraz GIGON 2007), rozumiem jako wprowadzającą drugi typ stanów chorobliwych, mian. typ wynikający z przyzwyczajenia czy nawyku (zgodnie z sensem wyrażenia „ἄσοι νοσηματώδως ἔχουσι δι’ ἔθος” w 1148b33-34). Por. krótką dyskusję u podzielającego to ujęcie Nataliego (2010, 109n.). Inaczej m.in. BURNET 1900, 312, ad loc., STEWART 1892, 180, RAMSAUER 1878, 453n., ad loc.

pika); (10) podejmowanie kontaktów homoseksualnych przez mężczyzn podanych od wczesnej młodości („ἐκ παίδων”) tego typu praktykom¹⁸.

Następujący teraz, uchodzący za niejasny i chaotyczny, passus 1148b34-1149a20 okazuje się całkiem przejrzysty, jeśli będziemy pamiętać, że celem wywodu jest wykluczenie nieopanowania wobec przyjemności nienaturalnych z zakresu ἀπλῆ ἀκρασία¹⁹. Arystoteles przeprowadza to w następujących krokach:

- 1148b34-1149a1: identyfikuje zilustrowane w 1148b19-31 dyspozycje do zażywania nienaturalnych przyjemności jako stany niepodpadające pod zakres wady moralnej („ἔξω τῶν ὀρων ἐστὶ τῆς κακίας”)²⁰;
- 1149a1-4: stwierdza, że w przypadku, gdy dyspozycje te nie mają statusu porównywalnego ze statusem przysługującym wadzie etycznej (czyli nie są trwale ugruntowane w moralnym charakterze osoby), lecz posiadają je podmiot bądź je opanowuje, bądź im ulega („κρατεῖν ἢ κρατεῖσθαι”), podobnie jak ma to miejsce w ἐγκράτεια lub ἀκρασία, nie należy mówić po prostu o akrazji („ἡ ἀπλῆ ἀκρασία”), lecz jedynie o pewnej analogii do niej („ἡ καθ’ ὁμοιότητα sc. ἀκρασία”), tak jak w przypadku omawianej już wcześniej ἀκρασία θυμοῦ.

Na tym stwierdzeniu Arystoteles mógłby w zasadzie poprzestać, jednakże, jak pokazuje ciąg dalszy, chce on wprowadzić bardziej precyzyjną terminologię dla omawianego tu podtypu „niewłaściwej akrazji” dotyczącego przyjemności nienaturalnych – zapewne, aby podkreślić jego odrębność od niewłaściwej akrazji dotyczącej gniewu lub przedmiotów samych w sobie godnych wyboru. W tym celu posługuje się kolejną analogią:

- 1149a4-12: stwierdza, że każda nadmierna („ὑπερβάλλουσα”) wada (np. tchórzliwość, bezmyślność, rozwiązłość czy srogość) – czyli nie zwykła ludzka

¹⁸ W następującym po tym przykładzie kontrowersyjnym zdaniu 1148b31-34 Arystoteles porównuje „tych, u których przyczyną [ich dyspozycji] jest natura” („ὅσοις μὲν οὖν φύσις αἰτία”), do kobiet, które „οὐκ ὀπίουσιν ἀλλ’ ὀπίονται” (por. tł. BARLETT & COLLINS 2011, 146: „are passive rather than active in marital relations”), by wykazać, że nie zasługują oni na miano akratyków. Jest to więc ewidentnie odniesienie do wspomnianych w 1148b29 stosunków homoseksualnych, nie zaś do wszystkich wymienionych wyżej przykładów (na temat tej kontrowersji por. NATALI 2010, 110); poza tym uwaga ta sugeruje, że Arystoteles miał w 1148b29 na myśli nie wszelkie kontakty homoseksualne, lecz konkretnie pasywny homoseksualizm, tj. skłonność dorosłego mężczyzny do przyjmowania roli paciensa; por. Ps.-Arist., *Probl.* IV 26 oraz Thorp (2003, 676n.). Jak słusznie zauważa Natali (2010, 110), zdanie w 1148b31-34 służy jednak jednocześnie za pomost do następujących teraz rozważań na temat klasyfikacji wszystkich wymienionych dyspozycji.

¹⁹ Por. konkluzję w 1149a21-24 oraz szczegółowsze podsumowanie w 1149b23-1150a8 (zwłaszcza 1149b25-31).

²⁰ Por. „ἕτερόν τι γένος κακίας” w VII 1, 1145a27.

nikczemność (por. „ἢ [...] κατ’ ἄνθρωπον [...] μοχθηρία”, 1149a16-17), lecz jej wymagający doprecyzowania analogon (por. „ἢ [...] κατὰ πρόσθεσιν sc. μοχθηρία”, 1149a17) – jest albo bestialska (θηριώδης), tj. wrodzona, albo chorobliwa (νοσηματώδης), tj. nabyta pod wpływem choroby;

- 1149a12-20: postuluje analogiczne rozróżnienie dla niewłaściwej akrazji dotyczącej przyjemności nienaturalnych, a więc rozróżnienie na akrazję bestialską (θηριώδης), czyli wrodzoną, i chorobliwą (νοσηματώδης), czyli nabytą wskutek choroby.

Jak widać z przebiegu przytoczonego wywodu, interesujący nas passus 1149a4-12 nie jest celem rozważań Arystotelesa w VII 5, lecz jedynie środkiem do wprowadzenia pojęć bestialskiej i chorobliwej akrazji. Niezależnie jednak od swej służebnej funkcji, zawiera interesującą informację, której interpretacja może okazać się kluczowa dla zrozumienia Arystotelejskiej kategorii θηριότης, dlatego warto przyjrzeć mu się dokładniej:

πᾶσα γὰρ ὑπερβάλλουσα καὶ ἀφροσύνη καὶ δειλία καὶ ἀκολασία καὶ χαλεπότης αἱ μὲν θηριώδεις αἱ δὲ νοσηματώδεις εἰσὶν· ὁ μὲν γὰρ φύσει τοιοῦτος οἷος δεδιέναι πάντα, κἂν ψοφήσῃ μῦς, θηριώδη δειλίαν δειλός, ὁ δὲ τὴν γαλῆν ἐδεδίει διὰ νόσον· καὶ τῶν ἀφρόνων οἱ μὲν ἐκ φύσεως ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῇ αἰσθήσει ζῶντες θηριώδεις, ὥσπερ ἕνια γένη τῶν πόρρω βαρβάρων, οἱ δὲ διὰ νόσου, οἷον τὰς ἐπιληπτικὰς, ἢ μανίαν νοσηματώδεις (1149a4-12).

Bo wszelka przesada, zarówno w głupocie, jak w tchórzostwie, rozwiązłości czy opryskliwości ma charakter bądź bestialski, bądź chorobliwy. Kto bowiem z natury jest taki, że boi się wszystkiego, nawet chrobotu myszy, ten objawia tchórzostwo bestialskie; u innych wystąpiła obawa przed łasicą, która była chorobliwa; także spomiędzy ludzi umysłowo upośledzonych jedni to typy bestialskie, jak ci, co z natury pozbawieni są zdolności myślenia i żyją życiem zmysłowym tylko, np. niektórzy ludy barbarzyńskie, zamieszkujące dalekie kraje; upośledzenie innych jest wynikiem chorób, jak np. epilepsji, lub skutkiem obłąkania [tł. D. Gromska, z modyfikacjami].

Na pytanie o to, czym jest wspomniana tu nadmierna wada, można *prima facie* odpowiedzieć na trzy różne sposoby (które – jak łatwo zauważyć – odpowiadają wspomnianym wyżej sposobom rozumienia wypowiedzi z VII 1, 1145a32-33):

- 1) ὑπερβολή wady to jeden z tyków θηριότης, wtórny wobec θηριότης *par excellence* omawianej w 1148b19-24 (wzgl. 1148b19-1149a1, jeśli zgodnie z luźniejszą terminologią rozdziału VII 1 zaliczymy do θηριότης również dyspozycje określane w VII 5 jako chorobliwe) i różniący się od niej tym, że jest ograniczony do wybranej sfery osobowości (jak np. bestialskie tchórzostwo, rozwiązłość etc.);

2) ὑπερβολή wady to przypadek, który w zasadzie nie podpada pod kategorię θηριότης, ale jest tak określany na mocy uzusu językowego lub metaforycznie;

3) ὑπερβολή wady to istota θηριότης, innymi słowy: bestialstwo to właśnie dyspozycja odznaczająca się tak ekstremalnym natężeniem nikczemności, że niemieszcząca się już w jej zakresie.

Interpretacja (2)²¹ jest rezultatem analogicznej wykładni omawianego wyżej passusu VII 1, 1145a32-33, wykazującego pewne podobieństwo do naszego tekstu. Jednakże nic w 1149a4-12 (czy w ogóle rozdziale VII 5) nie sugeruje takiego kierunku interpretacji; przeciwko niemu przemawia zaś fakt, że na poczynionych w 1149a4-12 terminologicznych rozróżnieniach Arystoteles opiera istotny dla swych rozważań nad nieopanowaniem postulat odróżnienia akrazji bestialskiej i chorobliwej od akrazji jako takiej – wydaje się więc nieprawdopodobne, by podstawą wywodu było nieterminologiczne i niewłaściwe użycie wyrazu θηριότης (wzgl. θηριώδης).

Pozostaje więc rozstrzygnąć między wykładniami (1) i (3). Poprzedzające 1149a4 wypowiedzi o bestialstwie mogły nasunąć czytelnikowi obraz szalejącej bestii, osobowości całkowicie zdeformowanej i zdolnej do przerażających czynów, takich jak mord i kanibalizm; tymczasem tekst w 1149a4-12 określa jako bestialską wadę np. strach przed łąsica – osoba wykazująca tchórzliwość tego rodzaju pod ów obraz bestii oczywiście nie podpada. Ta dyskrepancja zdaje się więc sugerować wykładnię (1), odróżniającą θηριότης *par excellence* od nadmiernej wady moralnej.

Z drugiej jednak strony okazuje się, że odróżnienie to napotyka na kilka poważnych trudności. Po pierwsze, wymieniona wśród bestialskich wad ὑπερβολή ἀφροσύνης, czyli nadmierna bezmyślność (1149a9-12), zostaje objaśniona jako całkowity brak rozumu, implikujący ograniczenie władz poznawczych do postrzeżenia zmysłowego („ἀλόγιστοι καὶ μόνον τῆ αἰσθήσει ζῶντες”) – nie jest to więc deformacja wąskiego wycinka osobowości, lecz ogólny stan plasujący się bardzo blisko wyobrażenia bestii, które wiążemy z θηριότης *par excellence* (i również on – podobnie jak ta ostatnia – zostaje przypisany pewnym barbarzyńskim ludom). Z kolei wśród przykładów zachowań wynikających z dyspozycji, które miałyby uchodzić za ilustrację θηριότης *par excellence* (1148b19-24) znajdziemy np. spożywanie surowego mięsa – akt, który zdaje się świadczyć o zezwierzęceniu osobowości w sposób nie silniejszy niż egzemplifikujący przesadną wadę irracjonalny strach

²¹ Jej głównym zwolennikiem jest Natali (2010, 112 i 113).

przed wszystkim. Lekkością i ograniczonością do wąskiej sfery osobowości charakteryzują się zaś zwłaszcza przykłady dyspozycji chorobliwych, podpadające pod θηριότης w szerszym (znanym nam z VII 1) znaczeniu tego terminu: jedzenie ziemi i węgla, obgryzanie paznokci, homoseksualizm – trudno uznać, że zachowania te czynią z człowieka bestię. Problem ten prowadzi nas do trzeciej, ogólniejszej trudności: czym właściwie miałyby być θηριότης *par excellence*, jeśli odróżnimy ją od bestialskiego natężenia ułomności moralnych oraz intelektualnych? Wypowiedzi Arystotelesa w EN VII 1 i przykłady bestialskich zachowań z 1148b19-1149a1 nie pozwalają na sformułowanie żadnej przekonującej definicji tego stanu. Przyczyna tej trudności staje się jasna, gdy uświadomimy sobie, że to, co łączy wszystkie przykłady bestialskich zachowań z 1148b19-1149a1, mające rzekomo ilustrować θηριότης *par excellence*, to nie bycie przejawem osobowości szalejącej bestii, lecz fakt, że jako przykłady wynaturzenia w zakresie doznawania przyjemności zmysłowych podpadają one pod pojęcie bestialskiej rozwiązłości (ἀκολασία), która to dyspozycja wymieniona jest wśród nadmiernych wad w 1149a5-6²². W istocie, gdybyśmy próbowali podać przykłady na bestialską i chorobliwą ὑπερβάλλουσα ἀκολασία, porównywalne z Arystotelejskimi przykładami na ὑπερβάλλουσα ἀφροσύνη oraz δειλία z 1149a7-12, musiałyby to być zachowania tego właśnie typu, co przypadki opisane w 1148b19-1149a1: poszukiwanie przyjemności zmysłowych w obszarach, które w oczach cywilizowanej, greckiej społeczności są jednoznacznie wykluczone z zakresu przedmiotów dostarczających ἡδονή.

Okazuje się zatem, że najbardziej przekonującą odpowiedzią na pytanie o sens omawianej w 1149a4-12 nadmiernej wady jest interpretacja (3), która upatruje w niej istoty dyspozycji określonej przez Arystotelesa jako θηριότης. Jak przeciwstawiona jej w EN VII 1 heroiczna cnota jest ἀρετῆς ὑπερβολή – stanem przekraczającym zwykłą cnotę (1145a23-24), tak bestialstwo jest κακίας ὑπερβολή – dyspozycją plasującą się już poza granicami wady moralnej bądź intelektualnej. Korespondencja terminologiczna między 1149a5 („ὑπερβάλλουσα”) i tekstem w 1145a32-33 („καὶ τοὺς διὰ κακίαν δὲ τῶν ἀνθρώπων ὑπερβάλλοντας οὕτως ἐπιδυσφημοῦμεν”)²³ zdaje się przy tym

²² Tak też *implicite* CURZER 2012, 69, przyp. 6. W przeciwieństwie do tego ujęcia część badaczy pod wpływem przykładów z 1148b19nn. zawęża kategorię θηριότης do bestialskiej rozwiązłości; tak np. Hofmann (1976, 12), który definiuje θηριότης jako „eine vollkommen verkehrte und widernatürliche Stellungnahme zu den Sinnengenüssen (...), so daß diese – zum Teil in gänzlich widersinniger Einschätzung – das einzig leitende Motiv für das menschliche Tun darstellen”.

²³ Korespondencję tę oraz bazującą na niej tezę, że oba teksty dotyczą tej samej kwestii, przyjmują również m.in. Natali (2010, 112) i Burnet (1900, 312).

sugerować, że również w tym ostatnim miejscu mowa jest nie tyle o jednym z typów θηριότης bądź o nieterminologicznym użyciu wyrazu „θηριώδης”, ale – zgodnie z omówionym wyżej trzecim typem interpretacji tego zdania (zob. wyżej cz. I) – o samej istocie fenomenu bestialstwa.

III. TYPOLOGIA I ETIOLOGIA DYSPOZYCJI BESTIALSKICH

Zanim podejmiemy próbę bliższego scharakteryzowania θηριότης w aspekcie psychologiczno-moralnym (cz. IV) warto usystematyzować zawarte w VII 1 oraz VII 5 informacje na temat form oraz genezy bestialskich dyspozycji. Jeśli przyjmiemy zaproponowaną wyżej definicję θηριότης jako nadmiernej wady, okaże się, po pierwsze, że możemy w jej obrębie wyróżnić dwa główne typy: ὑπερβολή wady moralnej oraz ὑπερβολή wady intelektualnej, analogicznie do znanego podziału cnót z EN I 13 (i idącego za nim podziału wad) na etyczne i dianoetyczne. Do pierwszej kategorii zaliczają się wymienione w 1149a5-6 nadmierne tchórzostwo (δειλία), rozwiązłość (ἀκολασία) i srogość (χαλεπότης)²⁴, które zapewne należy traktować jako najbardziej reprezentatywne formy bestialskich dyspozycji, niewyczerpujące jednak tej kategorii. Natomiast zawartość drugiej kategorii jest nieco bardziej problematyczna, ponieważ podany w 1149a5 przykład bestialskiej ἀφροσύνη ma charakter tak szeroki i radykalny (całkowita nieobecność rozumu), że w zasadzie nie dopuszcza istnienia innych równoważnych co do natężenia deformacji intelektualnych, a co najwyżej słabsze formy upośledzeń umysłowych, co do których nie ma pewności, czy podpadałyby już pod ułomności bestialskie.

Na tym wszakże nie kończy się Arystotelejska typologia bestialskich dyspozycji. Jak widzieliśmy wyżej, w EN VII 5 Arystoteles wyróżnia obok θηριότης jako nadmiernej wady bestialską akrazję (1149a12-20), która jednak jest akrazją tylko w sensie niewłaściwym i analogicznym (καθ' ὁμοιότητα, 1149a3). Jej *pendant* stanowi nieuleganie posiadanym pragnieniom doznawania przyjemności nienaturalnych – dyspozycja, której istnienie Arystoteles jak najbardziej dopuszcza (1149a2), a nawet ilustruje czysto hipotetycznym przykładem Falarisa powstrzymującego żądzę zjedzenia dziecka lub

²⁴ ὑπερβάλλουσα χαλεπότης to (skutkująca zapewne nieludzkim okrucieństwem) ὑπερβολή wady gniewliwości (właśc. jednego z jej typów, zob. EN IV 5, 1126a26-28), przeciwstawiającej się łagodności (πραότης).

pragnienie nienaturalnej rozkoszy cielesnej (1149a12-15)²⁵. Dyspozycji tej Arystoteles z oczywistych względów nie określa jako „ή θηριώδης ἐγκράτεια”²⁶ – dla celów roboczych możemy posłużyć się prowizoryczną formułą „ή τῶν θηριωδῶν ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια”. Ostatecznie więc sześćcioelementowa klasyfikacja dyspozycji z VII 1 może w oparciu o VII 5 zostać rozszerzona o dwa kolejne elementy, prezentując się następująco:

Dyspozycje pozytywne	Dyspozycje negatywne
ή ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετή	θηριότης
ἀρετή	κακία
ἐγκράτεια	ἀκρασία
ή τῶν θηριωδῶν ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια	ή θηριώδης ἀκρασία

Klasyfikacja ta wymagałaby jednak dalszych uściśleń, ponieważ rozdział VII 5 wprowadza w obrębie dyspozycji związanych z odczuwaniem nienaturalnych przyjemności terminologiczne rozróżnienie na dyspozycje bestialskie w ścisłym sensie (θηριώδεις) oraz chorobliwe (νοσηματώδεις), przy czym pierwszy typ to, wspomniane już, dyspozycje wrodzone („φύσει”, 1149a7; „ἐκ φύσεως”, 1149a9), drugi zaś dyspozycje nabyte wskutek choroby („διὰ νόσου [...] καὶ διὰ μανίας”, 1148b25; „διὰ νόσον”, 1149a9; „διὰ νόσου, οἷον τὰς ἐπιληπτικὰς, ἢ μανίας”, 1149a11-12) lub też wskutek przyzwyczajenia („ἐξ ἔθους”, 1148b27, 30; „νοσηματώδως ἔχουσι δι’ ἔθος”, 1148b33-34)²⁷. W omówionym na wstępie

²⁵ Fakt, że Arystoteles przytacza tu jako przykład opanowania bestialskich pragnień postawę Falarisa, któremu wyżej przypisane jest posiadanie „zwykłej” dyspozycji bestialskiej (1148b24), wywołał w badaniach sporo zamieszania; tak np. Burnet (1900, 313) atetuje jego imię z tekstu uznając, że jest ono dodatkiem kopisty nierozumiejącego bezpodmiotowego użycia czasownika κατεῖχεν; z propozycją tą sympatyzują m.in. Gauthier & Jolif (2002b, 630). Jednakże wbrew wielu tłumaczom i interpretatorom, fraza „λέγω δὲ οἷον εἰ” w zdaniu „λέγω δὲ οἷον εἰ Φάλαρις κατεῖχεν ἐπιθυμιῶν παιδίου φαγεῖν ἢ πρὸς ἀφοδισίων ἄτοπον ἡδονήν [...]” (1149a13-15) wprowadza hipotetyczny irrealis („I mean, for example, if a Phalaris had restrained his appetite [...]”, jak słusznie tłumaczy Ostwald 1962, 190, w przeciwieństwie do np. Gromskiej 2000, 220: „[...] przykładem Falaris, który pohamował żądzę [...]”) – funkcją tekstu w 1149a13-16 jest jedynie objaśniająca ilustracja teoretycznej sytuacji, w której bestialskie skłonności mogłyby zostać poskromione, a wymieniony już wcześniej Falaris jest tylko najłatwiejszym do przywołania, bo jedynym opatrzonym imieniem, przykładem osoby takie skłonności wykazującej. Kwestia ta jest istotna również dla dyskusowanego niżej problemu odpowiedzialności moralnej człowieka-bestii, o czym zob. przyp. 78.

²⁶ Por. CURZER 2012, 383: „the brutishly continent”.

²⁷ Co do przyporządkowania dyspozycji z nawyku klasie dyspozycji chorobliwych zob. wyżej przyp. 17.

rozdziale VII 1 Arystoteles prezentuje podobną, lecz nieco uproszczoną, bo pozbawioną ostatniego członu (tj. dyspozycji nawykowych)²⁸ klasyfikację genezy dyspozycji bestialskich: mówiąc o występowaniu θηριότης wśród barbarzyńców ma na myśli, jak się zdaje, formę wrodzoną²⁹, obok której wyróżnia też formę nabytą „διὰ νόσους καὶ πηρώσεις” (1145a31-32).

Wyżej (cz. II) pokazano już także, że tym trzem typom dyspozycji bestialskich odpowiadają trzy typy przyjemności nienaturalnych wymienione w 1148b15-18. Wynikają one z ułomności natury („διὰ μοχθηρὰς φύσεις”), z okaleczeń, czyli chorób („διὰ πηρώσεις”), i ze zwyczajów („δι’ ἔθη”).

W tym miejscu wyjaśnienia domagają się dwie istotne kwestie. Ponieważ omawiając owe trzy typy przyjemności (1148b15-18) oraz odpowiadające im dyspozycje bestialskie, chorobliwe i nawykowe (1148b19-31), Arystoteles nie precyzuje jeszcze, o jakie konkretnie dyspozycje chodzi (czy o bestialską akrazję lub opanowanie, czy też o nadmierną wadę etyczną, czy wreszcie o nadmierną wadę intelektualną), rodzi się po pierwsze pytanie o to, czy podział przyjemności jest relewantny dla wszystkich rodzajów dyspozycji bestialskich (akrazji, opanowania, wady etycznej i wady intelektualnej), po drugie zaś o to, czy we wszystkich tych rodzajach mogą pojawić się formy nawykowe (jak pamiętamy, w 1149a4-20 mowa tylko o akrazji i wadach bestialskich i chorobliwych), tj. o to, czy formy nawykowe kryją się pod typem chorobliwym akrazji i nadmiernej wady.

Jeżeli uznamy postulowaną wyżej definicję θηριότης jako nadmiernej wady etycznej lub intelektualnej, pytanie pierwsze nie przedstawia większych trudności: podział przyjemności jest wówczas relewantny tylko dla tej wady, która polega na zażywaniu przyjemności nienaturalnych, czyli dla bestial-

²⁸ Niektórzy badacze sądzą, że nawiązanie do dyspozycji nabywanych drogą nawyku pojawia się we wzmiance o bestialstwie barbarzyńców (NATALI 2010, 107), inni zaś (PETERS 1886, 209, Anm.; STEWART 1892, 118; THORP 2003, 678) dopatrują się jej w zdaniu o „ludziach przekraczających miarę w nikczemności” (1145a32-33). Co do pierwszej interpretacji por. następny przypis; druga interpretacja, odwołująca się do Arystotelejskiej tezy, że drogą nabywania wady jest przyzwyczajenie, jest możliwa tylko przy zanegowaniu korespondencji między 1145a32-33 a 1149a4-12, jako że 1149a4-12 za genezę nadmiernych wad uznaje naturę lub chorobę.

²⁹ Inaczej Natali (2010, 107), który bestialstwo barbarzyńców wspomniane w 1145a30-31 uważa za dyspozycję nabytą i łączy je z wymienionym w 1148b17-18 wynaturzeniem odczuć przyjemności pod wpływem zwyczajów. Problem ten można sprowadzić do pytania: czy (rzekomo) częstsze niż u Greków przypadki bestialstwa wśród barbarzyńców tłumaczy Arystoteles poziomem cywilizacyjnym tych ludów, czy też zarówno częstsze przypadki bestialstwa, jak i niski poziom cywilizacyjny, wynikają według niego z wrodzonych deficytów tychże ludów? Za tym drugim ujęciem (zgodnym z proponowanym tu rozumieniem 1145a30-31) przemawiają m.in. znane ustępy *Polityki*: III 9, 1285a19-21 oraz VII 6, 1327b23-27.

skiej rozwiązłości (ἀκολασία), a także dla bestialskiej akrazji i panowania nad bestialskimi pragnieniami. Natomiast pozostałe etyczne wady bestialskie (wzgl. bestialskie i chorobliwe) są wprawdzie – jak wszystkie wady i zalety etyczne – na różne sposoby powiązane z przyjemnościami i przykrościami, jednakże nie są to nienaturalne przyjemności zmysłu dotyku i smaku, o których mowa w 1148b15-18³⁰.

Druga kwestia, sprowadzająca się do pytania, jakie konkretnie spośród dyspozycji chorobliwych można rozwinąć pod wpływem przyzwyczajenia, jest znacznie trudniejsza z tego względu, że samo pojęcie bestialskiej dyspozycji wynikającej „ἐξ ἔθους” nie otrzymało w VII 5 wystarczającego omówienia. Wymienione w 1148b27-29 przykłady (obejmujące, jak pamiętamy, trichotillomanię, onychofagię, pikę i pasywny homoseksualizm) ilustrują, tak jak wszystkie pozostałe przykłady 1148b19-29, jedynie nadmierną rozwiązłość. Ponieważ jednak posiadanie tego typu skłonności z pewnością może współistnieć ze słusznymi przekonaniami i świadome – niekiedy skuteczne – starania o zarzucenie nałogów, takich jak np. obgryzanie paznokci, są również dziś dobrze znane, dla skłonności tych jest z pewnością miejsce również w obrębie bestialskiej akrazji oraz panowania nad bestialskimi pragnieniami. Czy jednak pod wpływem jakichkolwiek przyzwyczajzeń można nabyć pozostałe wady bestialskie, takie jak wymienione w tekście tchórzliwość, srogość lub bezmyślność? Nie wydaje się, by było to możliwe w przypadku bestialskiej ἀφροσύνη. Wady etyczne nabywamy natomiast, wedle Arystotelesa, właśnie drogą powtarzania niewłaściwych zachowań³¹, w związku z czym można by przypuszczać, że również bestialskiej wady etycznej można nabyć się po prostu przez wielokrotne ponawianie nieodpowiedniej czynności. Współczesny czytelnik nie zgodzi się jednak zapewne z ujęciem, wedle którego właściwą przyczyną chorobliwej tchórzliwości nabytej wskutek nawyku – której Arystoteles przyporządkowałby może np. natręctwa polegające na wielokrotnym powtarzaniu tzw. czynności sprawdzających (czy drzwi są zamknięte itp.) – albo właściwą przyczyną chorobliwej rozrzutności, w postaci np. kompulsywnych zakupów, jest samo ponawianie owych czynności (założenie to wydaje się zresztą psychologicznie wątpliwe również w przypadku wymienionych przez Arystotelesa trichotillomanii, onychofagii i piki). Stąd (kierując się *principle of charity*) kwestię istnienia nawykowych form bestialskich wad innych niż *explicite* wymieniona rozwiązłość pozostawimy otwartą.

³⁰ Na temat związku cnót z przyjemnością i przykrością zob. EN II 3.

³¹ Zob. EN II 1 i 4.

Ostatecznie odpowiedź na pytanie o rodzaje oraz przyczyny bestialskich dyspozycji prezentowałyby się więc następująco:

Typy dyspozycji bestialskich (θηριώδεις w szerszym sensie)	Etiologia		Forma nabyta (νοσηματώδης – chorobliwa)	
		Forma wrodzona (θηριώδης – bestialska w węższym sensie)	wskutek choroby (zwłaszcza psychicznej) lub deformacji fizjologicznej	wskutek przyzwyczajenia
(1) ὑπερβολή wady etycznej	(1.1) tchórzliwości	(1.1a) [strach przed wszystkim]	(1.1b) [strach przed łąsica]	?
	(1.2) rozwiązłości	(1.2a) [zjadanie ludzkich płodów; omofagia, kanibalizm i pedofilia barbarzyńców; Falaris] ³²	(1.2b) [ofiarowanie i zjedzenie matki; zjedzenie wątroby współniewolnika]	(1.2c) [trichotillomania, onychofagia, pika, pasywny homoseksualizm ³³]
	(1.3) srogości	(1.3a)	(1.3b)	?
(2) ὑπερβολή wady intelektualnej	(2.1) bezmyślności	(2.1a) [wrodzony brak rozumu]	(2.1b) [upośledzenie w wyniku epilepsji lub szaleństwa]	–
(3) bestialska akrazja (ἡ θηριώδης ἀκρασία)		(3a)	(3b) ³⁴	(3c)
(4) orapanowanie (ἐγκράτεια) pragnień nienaturalnych		(4a)	(4b)	(4c)

³² Prawdopodobnie należy tu również przyporządkować wspomnianą w 1148b29 wrodzoną formę pasywnego homoseksualizmu (por. następny przypis).

³³ W sensie sprecyzowanym wyżej, zob. przyp. 18.

³⁴ Współczesne badania neurologiczne zdają się potwierdzać tezę Arystotelesa o możliwości fizjologicznej genezy bestialskich form akrazji, zob. np. Archives of Neurology 60, 2003, 437-440.

IV. PSYCHOLOGICZNO-MORALNE WYZNACZNIKI
DYSPOZYCJI BESTIALSKICH

Zrozumienie istoty wyróżnionych wyżej bestialskich dyspozycji (bestialstwa w sensie nadmiernej wady etycznej lub intelektualnej, bestialskiej akrazji oraz panowania nad bestialskimi pragnieniami) wymaga uchwycenia specyfiki psychiczno-moralnej kondycji osób nimi dotkniętych, tj. wydobycia wszystkich tych cech, które odróżniają dyspozycje bestialskie od zwykłej wady, akrazji i opanowania. Zanim podejmiemy próbę zrekonstruowania takiego opisu na bazie raczej skąpych w tym względzie wypowiedzi Arystotelesa, przypomnijmy, że podstawowa Arystotelejska kategoria etyczna, czyli cnota etyczna w sensie właściwym, definiowana jako *ἔξις προαιρετική*, implikuje nie tylko – jak cnoty wrodzone – słuszną miarę w doznawaniu namiętności (czyli adekwatną do sytuacji reakcję afektywną), ale również trafny osąd etyczny, będący tej miary wyznacznikiem. Z kolei trafny osąd etyczny dotyczący konkretnej sytuacji zależny jest od poprawnego uchwycenia ogólnej zasady (*ἀρχή*) określającej cel działania, czyli dobro (w bardziej współczesnej terminologii: nadrzędną wartość, której działanie powinno być podporządkowane)³⁵. Oznacza to, że pełna charakterystyka bestialskich dyspozycji etycznych powinna uwzględniać trzy aspekty: sferę pragnień i uczuć, znajomość nadrzędnej zasady działania oraz zdolność do wydania słusznego sądu etycznego odnośnie do działań w konkretnej sytuacji. Należy przy tym pamiętać, że wszelkie definicje charakteryzujące dyspozycje etyczne w tych trzech zakresach mają charakter jedynie przybliżony; ich silna schematyczność oczywiście nie oddaje licznych i niekiedy bardzo istotnych niuansów i odcieni stanów ludzkiej moralności, na ogólnym poziomie jest jednak dogodnym narzędziem ich opisu.

Wyjdźmy od krótkiego opisu zwykłej wady i akrazji, od których, jak widzieliśmy, Arystoteles odróżnia *θηριότης* na samym wstępie swoich rozważań o bestialstwie (EN VII 1, 1145a15-17). Istotą nieopanowania jest konflikt między słusznym sądem etycznym (*ὁ ὀρθὸς λόγος*)³⁶ i namiętnością (*πάθος*): akratyk nie jest zdolny do kierowania się w działaniu powziętym na

³⁵ Cnota jako *ἔξις προαιρετική*: EN II 6, 1106b36 i VI 2, 1139a22-23; cnota jako miara w doznawaniu namiętności: EN II 6-9; cnoty wrodzone: EN VI 13, 1144b1-17; cnota właściwa jako nie tylko *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον*, ale i *μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου*: EN VI 13, 1144b16-28; zasada etyczna określająca nadrzędny cel działania: EN VI 12, 1444a31-33 i VII 8, 1151a16-17; zasada jako zrozumiała tylko dla człowieka cnotliwego: EN VII 8, 1151a17-19; VI 12, 1144a34; I 4, 1095b4-8.

³⁶ Na temat *ὀρθὸς λόγος* zob. EN VI 1, 1138b18-25 oraz VI 13, 1144b21-30.

podstawie słusznego osądu sytuacji postanowieniem (προαίρεσις)³⁷, ponieważ ulega³⁸ sprzecznym z nim, silnym żądom (ἐπιθυμίας)³⁹; odróżnia on jednak działania słuszne od niesłusznych, ponieważ zasada działania (ἀρχή) jest u niego – jak ujmuje to Arystoteles – nienaruszona („σώζεται”)⁴⁰, a więc poprawnie uchwytuje on jego nadrzędny cel. Wada etyczna to natomiast przejawiające się w tak samo błędnym postępowaniu trwałe usposobienie polegające na degeneracji zarówno sfery pragnieniowo-uczuciowej (doznawanie namiętności o niewłaściwej intensywności, w niewłaściwym czasie, wobec niewłaściwych osób etc.), jak i samego rozeznania etycznego: człowiek zły nie jest w stanie wydać trafnego sądu co do właściwego zachowania w danej sytuacji, ponieważ najwyższe zasady działania są u niego zdegenerowane⁴¹; w efekcie żywi on błędne przekonania etyczne, na podstawie których podejmuje nietrafne moralnie postanowienia i zgodnie z nimi postępuje⁴².

W rozdziale VII 5 Arystoteles podaje istotne informacje dotyczące sfery pragnieniowo-uczuciowej osób dotkniętych dyspozycjami bestialskimi, a konkretnie – wedle zaproponowanej wyżej interpretacji – bestialską rozwiązłością (1148b19-31): przypisuje im on wrodzone lub wynikające z chorób bądź przyzwyczajzeń posiadanie pragnień nienaturalnych (1148b15-19). Arystoteles nie formułuje definicji nienaturalnych pragnień; oddziela je jedynie od pragnień naturalnych „po prostu” („ἀπλῶς”) bądź „wedle gatunku” („κατὰ γένη καὶ ζῶων καὶ ἀνθρώπων”), z czego wynika, że obok ogólnonaturalnych pragnień, takich jak np. pragnienie zaspokojenia głodu, istnieją naturalne pragnienia specyficzne dla danego gatunku, które mogą być nienaturalne dla innego gatunku (np. pragnienie spożycia surowego mięsa lub mięsa ludzkiego). Wszystkie podane w 1148b19-31 przykłady bestialsko-rozwiązłych zachowań polegają przy tym na realizacji pragnienia, które jest nie tyle zbyt intensywne, co skierowane na błędny przedmiot, tj. obiekt, który nie powinien być źródłem zmysłowej przyjemności albo w ogóle przyjemności (tak zapewne w przypadku trichotillomanii, onychofagii, piki, pasywnego homo-

³⁷ Na temat προαίρεσις zob. EN III 2-3, VI 2.

³⁸ Pytanie, co w chwili akratycznego zachowania dzieje się z etyczną wiedzą człowieka, rozpatruje Arystoteles szczegółowo w EN VII 3, 1146b8-1147b19.

³⁹ EN VII 3, 1147b2-3; VII 8, 1151a11-13 i 1151a20-24.

⁴⁰ EN VII 8, 1151a24-25.

⁴¹ EN VI 5, 1140b13-20; VI 12, 1144a29-b1; VII 8, 1151a14-16.

⁴² Przyjęte tu tradycyjne ujęcie wady etycznej, zgodnie z którym działanie człowieka złego orientuje się na błędną (zdegenerowaną) zasadę etyczną, próbował niedawno podważyć Müller (2015), który (głównie w oparciu o EN IX 4, 1166b6-25, nie rozróżniając między ludźmi złymi a οι πολλοί) odmawia złemu człowiekowi stałej zasady działania i przypisuje mu konflikty wewnętrzne zbliżone do konfliktów akratyka.

seksualizmu i pedofilii), albo przynajmniej dla gatunku ludzkiego (kanibalizm, omofagia). Z drugiej strony w podsumowaniu rozważań na temat pojęcia i zakresu przedmiotów ἀπλή ἀκρασία w EN VII 6, 1149b23nn. Arystoteles – przypominając podział pragnień na naturalne i nienaturalne – mówi o tych pierwszych jako „φυσικαὶ καὶ τῷ γένει καὶ τῷ μεγέθει” (1149b28-29), z czego wynika, że również prosta intensyfikacja pragnień naturalnych może, po przekroczeniu pewnej miary („τῷ μεγέθει”), prowadzić do ich przejścia w kategorię pragnień nienaturalnych.

Jako że według Arystotelesa akrazja i opanowanie dotyczą tych samych przedmiotów co rozwiąźłość (ἀκολασία) i powściągliwość (σωφροσύνη)⁴³, sfera pragnieniowa osób cechujących się bestialską akrazją i opanowaniem będzie naznaczona tymi samymi pragnieniami, które żywią osoby dotknięte bestialską rozwiąźłością. Różnica między nimi będzie więc leżała wyłącznie w sferze poznawczej.

Analogicznie do pragnień występujących w bestialskiej rozwiąźłości zdaje się przedstawiać sprawa uczuć przy pozostałych bestialskich wadach etycznych. Chociaż Arystoteles nie mówi tu wprost o ich nienaturalności, podane przez niego przykłady na bestialską (wzgl. chorobliwą) tchórzliwość dotyczą strachu wywołanego przez obiekty, które z natury nie powinny zatrzęcać człowieka (łasiczka wzgl. w ogóle „wszystko”). Na podstawie wspomnianej wyżej uwagi w 1149b28-29 możemy poza tym przypuszczać, że uczucia doznawane w bestialskich wadach to nie tylko zupełnie nieuzasadnione, nieadekwatne i w tym sensie irracjonalne reakcje afektywne na zwykłe przedmioty i sytuacje, ale i zbyt intensywne, przekraczające zakres wady etycznej, reakcje na przedmioty i sytuacje, które również u człowieka cnotliwego wywołują pewną odpowiedź emocjonalną.

Wreszcie pytanie o sferę pragnieniowo-uczuciową możemy też zadać w odniesieniu do bestialskiej ἀφροσύνη. Ponieważ mamy tu do czynienia z wadą intelektualną, a nie etyczną, możemy uznać, że w punkcie wyjścia pragnienia człowieka całkiem pozbawionego rozumu mogłyby być naturalne, a nawet poprawne; obserwacje Arystotelesa na temat natury pożądania w EN III 12 – jako dążenia nienasyconego, które przy braku ograniczeń nabiera siły i gwałtowności, a w przypadku istoty nierozumnej („τῷ ἀνοήτῳ”)⁴⁴ rozpalane jest przez niemal wszystko (1119b8-10) – sugerują jednak, że osoba

⁴³ EN VII 5, 1149a21-22.

⁴⁴ Kontekstem tej wypowiedzi w EN III 12 jest porównanie rozwiąźłości do swawolności wieku dziecięcego jako szczególnie podatnego na naciski pożądania z uwagi na brak rozwiniętej instancji hamującej, tj. rozumu.

dotknięta bestialską ἀφοσύνη będzie z czasem żywić żądze (przynajmniej pod względem ich intensywności) nienaturalne. Możemy przypuszczać, że analogicznemu wynaturzeniu ulegną tu zapewne z czasem również pozbawione wytycznych rozsądku uczucia, co może doprowadzić do rozwinięcia całego szeregu bestialskich wad.

Inaczej przedstawia się natomiast pytanie o sferę myślenia praktycznego u osób o dyspozycjach bestialskich. Człowiek cechujący się bestialską bezrozumnością będzie z definicji pozbawiony zarówno znajomości zasad etycznych, jak i słusznego sądu etycznego w odniesieniu do konkretnej sytuacji; podobnie jak zwierzę, nie będzie on w ogóle zdolny do postanowienia (προαίρεσις), które jest aktem wynikającym z racjonalnego namysłu⁴⁵. Natomiast w przypadku bestialskiej akrazji i odpowiadającego jej opanowania możemy na podstawie analogii do definicji zwykłej akrazji i opanowania przyjąć, że zachodzi tu zarówno trafne ujęcie zasady działania, jak i sformułowanie słusznego sądu etycznego oraz powzięcie adekwatnego etycznie postanowienia, za którym jednak tylko w przypadku ἐγκράτεια nienaturalnych żądz idzie również faktyczne działanie, podczas gdy w przypadku bestialskiej akrazji zostaje ono zarzucone pod wpływem siły pożądania, mimo uświadamiania sobie przez podmiot występności, a być może nawet nienaturalności tego pragnienia.

Pozostaje wreszcie pytanie o sferę praktycznego poznania w przypadku bestialskiej wady etycznej. Analogia do zwykłej wady mogłaby nas skłonić do uznania, że również tutaj ma miejsce przyjęcie zdegenerowanej zasady etycznej, sformułowanie błędnego sądu oraz powzięcie niemoralnego postanowienia, którym podmiot obarczony wadą bestialską z pełną świadomością kieruje się następnie w swym postępowaniu. Jednakże interpretacja ta nie wydaje się poprawna ani w przypadku bestialskiej tchórzliwości (jawiącej się raczej jako irracjonalna fobia niż świadoma realizacja racjonalnego postanowienia), ani podpadających pod bestialską rozwiązłość kompulsywnych zachowań, takich jak trichotillomania, onychofagia czy pika; z całą zaś oczywistością nie jest ona adekwatnym opisem rozwiązłych zachowań wynikających z szaleństwa (μανία). Poszukując rozwiązania tej kwestii, warto zwrócić się ku tekstowi, w którym sam Arystoteles (podsumowując swe rozważania na temat ἀπλή ἀκρασία) dokonuje porównania pomiędzy θηριότης a zwykłą ludzką nikczemnością⁴⁶ (EN VII 6, 1150a1-8):

⁴⁵ Brak προαίρεσις u zwierząt (oraz dzieci): Ph. II 6, 197b7-8, EN III 2, 1111b8-9.

⁴⁶ Interpretacja, według której przedmiotem porównania są w EN VII 6, 1150a1-8 bestialstwo i wada etyczna, jest przyjmowana przez większość badaczy, zob. np. NATALI 2010, 121-125, CURZER

ἐλαττον δὲ θηριότης κακίας, φοβερώτερον δὲ· οὐ γὰρ διέφθαρται τὸ βέλτιον, ὥσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, ἀλλ' οὐκ ἔχει. ὁμοιον οὖν ὥσπερ ἄνυχον συμβάλλειν πρὸς ἔμψυχον, πότερον κάκιον· ἀσινεστέρα γὰρ ἢ φαυλότης ἀεὶ ἢ τοῦ μὴ ἔχοντος ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς ἀρχή. παραπλήσιον οὖν τὸ συμβάλλειν ἀδικίαν πρὸς ἄνθρωπον ἀδικόν. ἔστι γὰρ ὡς ἐκάτερον κάκιον· μυριοπλάσια γὰρ ἂν κακὰ ποιήσειεν ἄνθρωπος κακὸς θηρίου.

Bestialstwo jest mniejszym złem aniżeli nikczemność, choć jest od niej straszniejsza, bo to, co lepsze, nie uległo zniszczeniu, jak u człowieka, lecz go brak. Zatem [porównywanie nikczemności z bestialstwem] jest jak porównywanie istoty żywej z istotą nieożywioną, dla ustalenia, która z nich jest gorsza; mniej bowiem szkodliwa jest zawsze istota, która przyczyny [działania] nie ma w sobie; tą zaś przyczyną jest rozum. Podobnie porównuje się też niesprawiedliwość z człowiekiem niesprawiedliwym; każde z nich jest na swój sposób gorsze, bo zły człowiek może stokroć więcej zła wyrządzić niż zwierzę [na podst. tł. D. Gromskiej, ze znacznymi modyfikacjami].

Istotny dla interpretacji tej enigmatycznej i kontrowersyjnej⁴⁷ wypowiedzi jest jej kontekst. W poprzedzającym ją passusie Arystoteles tłumaczy, że zwierzęta (τὰ θηρία, τὰ ζῷα), z racji braku postanowienia i zdolności rozumowania, nie są rozwiązłe ani powściągliwe. Kontekst ten sugeruje, że θηριότης jest w tym miejscu ujęta nie tyle jako typowo ludzka dyspozycja etyczna, co raczej jako stan zasadniczo zwierzęcy, który wyjątkowo może stać się również udziałem człowieka⁴⁸. Interpretacja ta pozwala wyjaśnić problematyczne wyrażenie „ὥσπερ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ” (1150a2-3), które zwłaszcza w kontekście wcześniejszego passusu może błędnie sugerować, że Arystoteles porównuje tu moralną kondycję człowieka ze stanem zwykłego zwierzęcia⁴⁹: fraza ta tłumaczy się faktem, że człowiek naznaczony θηριότης nie jest już człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu, stąd Arystoteles może przeciwstawić sobie bestię i człowieka, choć bestia, która go tu najbardziej interesuje, to oczywiście zdegradowany do poziomu zwierzęcia człowiek⁵⁰.

2012, 383, THORP 2003, 680, DIRLMEIER 1983, 487n. O alternatywnych wykładniach zob. niżej i przyp. 49.

⁴⁷ „No two commentators read the same sense into this section” (RACKHAM 1962, 410, przyp. b).

⁴⁸ Wbrew Nataliemu (2010, 122n.), taka perspektywa nie jest całkowicie obca Arystotelesowi – można ją dostrzec również w EN VII 1 (zob. zwł. 1145a25-26; por. wyżej cz. I).

⁴⁹ Tak np. Bäumer (1982, 36) i Loening (1903, 239). Tutaj mają swe źródło również interpretacje, według których od słów „φοβερώτερον δὲ” porównywane jest bestialstwo człowieka z bestialstwem zwierzęcia, np. Gauthier & Jolif (2002a, 202) tłumaczą: „La bestialité est un moindre mal que le vice, encore qu'elle soit plus redoutable chez l'homme que chez la bête. Dans le cas de la bête, en effet, on ne peut dire que la partie la meilleure est dépravée, comme cela se produit chez l'homme: la bête ne possède pas cette partie”. Podobną wykładnię przyjmują Burnet (1900, 317) i Tricot (1987, 347n., przyp. 6); por. także przekłady Ostwalda (1962, 193) i Gromskiej (2000, 223).

⁵⁰ Por. przekład Rackhama (1962, 411): „for <in a bestial man as in an animal> the highest part [...] is not corrupted, as it is in a man <who is wicked in a human way>, but entirely lacking”.

W przytoczonym tekście Arystoteles stwierdza więc, że bestialstwo jest z jednej strony bardziej przerażające⁵¹ niż wada moralna, z drugiej jednak jest w jakimś sensie mniejszym złem („ἐλαττον”), co uzasadnione jest twierdzeniem, że w przypadku bestialstwa „to, co lepsze” (wzgl. „to, co najlepsze”⁵²), w ogóle nie występuje („οὐκ ἔχει”), podczas gdy u człowieka obciążonego moralną wadą jest ono zniszczone, tj. zdeprawowane („διέφθαρται”). Teza o mniejszym złu bestialstwa jest następnie zilustrowana przez odwołanie do szeregu analogicznych par (nieożywione – ożywione, niesprawiedliwość – człowiek niesprawiedliwy, zwierzę – zły człowiek) i wyjaśnienie, że bestia – podobnie jak pierwsze człony wymienionych par (czyli byt nieożywiony, abstrakcyjne pojęcie niesprawiedliwości oraz zwierzę) – nie ma w sobie ἀρχή, zasady (działania), w związku z czym jest mniej szkodliwa (i w tym sensie mniej zła niż człowiek nikczemny). Zasada działania, o której tu mowa, zostaje w 1150a5 zrównana z νοῦς („ὁ δὲ νοῦς ἀρχή”), z czego zdaje się wynikać, że pod określeniem „to, co lepsze” (wzgl. „to, co najlepsze”) w 1150a2 kryje się właśnie νοῦς⁵³.

Kluczowe dla interpretacji naszego tekstu jest więc pytanie, jak należy rozumieć ów nieobecny w człowieku-bestii, a zdeprawowany u człowieka złego νοῦς. Podczas gdy w badaniach dominuje bardzo szerokie rozumienie tego terminu („rozum”, „intelekt” czy „inteligencja”⁵⁴), David Sedley (1999, 166) trafnie przypomina, że tym, co „zniszczone” u człowieka złego, jest – w myśl etyki Arystotelesa – nie rozum w sensie zdolności rozumowania, lecz zdolność rozumu praktycznego do uchwycenia najwyższych zasad działania, czyli nadrzędnego celu lub dobra. Jak tłumaczy Arystoteles w EN VI 5, 1140b13-20:

[...] nie wszelki sąd ulega zaćmieniu czy spaceniu (διαφθείρει οὐδὲ διαστρέφει) pod wpływem przyjemności czy przykrości (nie ulega im np. sąd, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm prostym), lecz tylko sądy odnoszące się do działania.

⁵¹ Atrybut φοβερώτερον wynika zapewne ze spektakularnego efektu bestialskich zachowań, łamiących ludzkie tabu, choć jednocześnie może również, jak sądzi Natali (2010, 123), przysługiwać bestialstwu jako stanowi przerażającemu egzystencjalnie, bo pozbawiającego człowieka istotnych elementów człowieczeństwa.

⁵² Lekcję „τὸ βέλτιστον” przyjmują m.in. Bywater (1894) i Burnet (1900, 318); alternatywną lekcję „τὸ βέλτιστον” akceptują natomiast m.in. Brewer (1836, 284), Grant (1866, 219), Ramsauer (1878, 461), Susemihl & Apelt (1903, 157), Rackham (1962, 410) i Natali (2001, 282). Rozstrzygnięcie tej kwestii nie wydaje się kluczowe dla interpretacji passusu.

⁵³ Por. określenia νοῦς w EN X 7: „τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ” (1177b34), „τὸ κύριον καὶ ἄμεινον” (1178a3).

⁵⁴ Zob. np. NATALI 2010, 123 i 125.

Zasady bowiem działania (αἱ μὲν γὰρ ἀρχαὶ τῶν πρακτῶν) to cel, do którego ono zmierza. Kogo jednak uwiodła przyjemność czy przykrość (τῷ δὲ διεφθαρμένῳ δι' ἡδονὴν ἢ λύπην), ten traci z oczu ową zasadę (ἀρχή) i świadomość, że w tym celu i dla niego powinien wszystko wybierać i czynić – ponieważ zły charakter działa niszcząco na ową zasadę (ἔστι γὰρ ἡ κακία φθαρτικὴ ἀρχή)⁵⁵ [tł. D. Gromska, z modyfikacjami].

Interpretacja ta jest przekonująca również dlatego, że rozumienie terminu νοῦς w szerokim sensie intelektu czy inteligencji implikowałoby, że człowiek-bestia w ogóle nie posiada rozumu, co – jak widzieliśmy wyżej – jest prawdą w odniesieniu do jednego tylko typu bestialskich dyspozycji, mianowicie bestialskiej ἀφροσύνη. Natomiast ani rządzący Akragas Falaris, ani barbarzyńcy „wypożyczający” sobie na ucztę dzieci, ani tym bardziej osoby dotknięte kompulsjami, nie mogą być podejrzewani o nieposiadanie inteligencji. To, czego brakuje tym osobom, to zatem w myśl przytoczonego tekstu 1150a1-8 nie tyle w ogóle zdolność rozumowania, co zasada będąca punktem wyjścia wnioskovania w sferze praktycznej, mająca formę „Jako że celem (τὸ τέλος) i tym, co najlepsze (τὸ ἄριστον), jest to a to [...]”⁵⁶. W przypadku człowieka złego, zasada ta jest formułowana i daje początek wnioskowaniu, jednakże jest zdegenerowana, czyli etycznie fałszywa (np. „Ponieważ celem i tym, co najlepsze, jest moja własna korzyść / przyjemność⁵⁷ etc.”), tak iż przeprowadzone wnioskovanie praktyczne wiedzie do błędnej konkluzji, nawet jeśli jest formalnie poprawne. Natomiast człowiek-bestia, w myśl 1150a1-8, zasady tej w ogóle nie formułuje, jego działanie – oczywiście nie wszelka aktywność, lecz działanie w danej, dotkniętej bestialstwem sferze⁵⁸ – nie orientuje się na żadną ogólną maksymę i wartość, lecz jest prostą realizacją jego popędów⁵⁹. Dzięki temu, jak stwierdza Arystoteles w naszym tekście, jest on też mniej szkodliwy, ponieważ nie jest

⁵⁵ Por. także EN VII 8, 1151a14-16 („ἢ [...] μοχθηρία τὴν ἀρχὴν [...] φθείρει [...], ἐν δὲ ταῖς πράξεσι τὸ οὐ ἕνεκα ἀρχῆς”) oraz EN VI 12, 1144a34-36 („διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ διαμειδέσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχάς”).

⁵⁶ EN VI 12, 1144a31-33.

⁵⁷ Por. EN VII 3, 1146b22-23: „νομιζῶν ἀεὶ δεῖν τὸ παρὸν ἢ δὴ διώκειν”.

⁵⁸ Wypowiedzi Arystotelesa nie dają podstaw do uznania, że człowiek dotknięty np. bestialskim strachem przed łasicą cierpi na analogiczne zaburzenia w pozostałych sferach swego działania.

⁵⁹ Psychiczna aktywność prowadząca do aktu będzie tu zapewne przypominać naszkicowany w MA 7, 701a32-33 proces występujący u zwierząt, ograniczony do sprzężenia pragnienia („chcę pić”) i wrażenia zmysłowego lub wyobrażenia („to jest napój”). Proces ten może być nazwany sylogizmem praktycznym tylko w bardzo szerokim i nieprecyzyjnym znaczeniu tego terminu; por. NUSSBAUM 1978, 187.

w stanie dokonywać wymagających celowego planowania akcji zakrojonych na szeroką skalę, do czego zdolny jest człowiek zły.

Ujęcie to wydaje się całkiem trafne dla przypadków uwarunkowanej szaleństwem rozwiązłości, dla zachowań kompulsywnych, a nawet dla bestialskiej tchórzliwości. Podczas gdy dość wiarygodnie brzmi (uproszczona) rekonstrukcja rozumowania „Ponieważ najwyższym dobrem jest moje życie, a ta bitwa mu zagraża, uciekam” (zakończony postanowieniem sylogizm „zwykłego” tchórze), to wnioskowanie w rodzaju „Ponieważ najwyższym dobrem jest moje życie, a ta udomowiona łośniczka mu zagraża, uciekam” jest problematyczne m.in. dlatego, że zawiera fałszywą przesłankę – strach przed łośnicą jest ewidentnie irracjonalną fobią i Arystoteles słusznie nie uzależnia go od wnioskowania z zasad ogólnych i od racjonalnego postanowienia. Natomiast przypadek rozwiązłości prowadzącej np. do kanibalizmu jest już nieco mniej oczywisty. Zakładając, że sylogizm osoby zwyczajnie rozwiązłej brzmiałby w uproszczeniu: „Ponieważ najwyższym dobrem jest moja przyjemność, a to ciastko jest z pewnością smaczne, zjem je”, sylogizm rozwiązłej bestii mógłby brzmieć: „Ponieważ najwyższym dobrem jest moja przyjemność, a ta osoba jest z pewnością smaczna, zjem ją” – wnioskowanie takie w zasadzie trudno uznać za całkiem niemożliwe. Odrzucenie przez Arystotelesa takiej genezy rozwiązłych zachowań bestialskich zdaje się więc świadczyć o tym, że stan psychiczno-moralny, który opisuje, nie jest tym samym stanem, który współczesna psychologia określa jako psychopatię⁶⁰: bestie Arystotelesa nie są inteligentnymi i bezwzględными manipulatorami, lecz istotami, których afektywne reakcje i wynikające z nich czynności (w określonym obszarze zachowań) całkowicie wymykają się racjonalnemu warunkowaniu, analizie i kontroli, przypominając tym samym raczej instynktowne zachowania zwierząt niż normalne ludzkie działania. Jeżeli natomiast irracjonalnemu zachowaniu tego typu towarzyszy świadomość jego niestosowności i próby jego powstrzymania, będziemy mieli do czynienia z bestialską akrazją, która z kolei przerodzi się w *ἐγκράτεια*, jeśli faktyczne działanie podąży za powziętym postanowieniem.

Podsumowując, najważniejsze elementy psychiczno-moralnej kondycji osób dotkniętych dyspozycjami bestialskimi prezentowałyby się następująco:

⁶⁰ Wbrew sądowi Moline'a (1989, 292, przyp. 21).

	uczucia i pragnienia	obecność zasady działania	zdolność do słusznej oceny
ὑπερβολή wady etycznej	nienaturalne	nie	nie
ὑπερβολή bezmyślności	nienaturalne (wyjściowo potencjalnie naturalne)	nie	nie
bestialska ἀκρασία	nienaturalne	tak	tak
ἐγκράτεια żądz nienaturalnych	nienaturalne	tak	tak

V. BESTIALSTWO A PROBLEM ŚWIADOMOŚCI I ODPOWIEDZIALNOŚCI MORALNEJ

Dla pełniejszego zrozumienia Arystotelejskiego ujęcia psychologiczno-moralnej kondycji osób dotkniętych dyspozycjami bestialskimi oraz społecznego znaczenia ich zachowań nieodzowne jest rozważenie problemu świadomości towarzyszącej podejmowanym przez nie działaniom i ich dobrowolności, a także ściśle z tym związanego zagadnienia moralnej odpowiedzialności za owe działania⁶¹. Pytanie to nie dotyczy wszystkich dyspo-

⁶¹ Pytanie o świadomość bestialskich działań stawia kilkakrotnie Natali (2010, 113, 125), ostatecznie konstatuje jednak niejasność tej kwestii (zob. s. 125, pod *Conclusion*). Natomiast najbardziej szczegółowe rozważenie problemu moralnej odpowiedzialności za bestialskie zachowania zaproponował Thorp (2003, 679n.), który jednak dochodzi do sprzecznych wniosków: tekst w 1150a1-8 sugeruje według niego, że Arystoteles usprawiedliwia człowieka-bestię („the point is presumably that just as we do not blame an inanimate object for the hurt it may cause, so we should not blame a brutish person for the hurt which he or she may cause”, s. 680), podczas gdy wspomniana w 1149a1nn. możliwość powstrzymania bestialskich żądz oraz tekst w 1149b4-8 („[...] wybaczymy łatwiej uleganie pragnieniom naturalnym, bo i w odniesieniu do żądz wybaczymy łatwiej uleganie takim, które są wspólne wszystkim ludziom, i o tyle, o ile są wspólne. Gniew zaś ze swymi porywami jest czymś bardziej naturalnym aniżeli żądze tego, co jest nadmierne i nie jest konieczne”, tł. D. Gromska) zdają się według niego znaczyć, że człowiek-bestia zasługuje na moralną naganę. Jednakże passus 1150a1-8 nie daje pewnego oparcia dla konkluzji dotyczących moralnej odpowiedzialności (o jego znaczeniu por. wyżej, cz. IV), tym bardziej zaś przytoczona wypowiedź w 1149b4-8, która w swym porównaniu stopnia naturalności gniewu i żądz w ogóle nie sięga kwestii pragnień nienaturalnych *par excellence*. Wreszcie przekonanie Arystotelesa, że niekiedy bestialska żądza może zostać powstrzymana (1149a1nn.) jest bez znaczenia dla kwestii odpowiedzialności w przypadku tych spośród dyspozycji bestialskich, w których możliwość powściągnięcia pragnienia czy uczucia nie występuje (a występuje ona *de facto* tylko w przypadku ἐγκράτεια). Zob. też Thorp (2003,

zycji bestialskich w tym samym stopniu. Jest ono istotne głównie dla tych spośród nich, które są źródłem aktów szkodliwych bądź krzywdzących wobec innych osób (ewentualnie również wobec własnej osoby); jest poza tym jasne, że w przypadku panowania (ἐγκράτεια) nad pragnieniami nienaturalnymi problem moralnej odpowiedzialności nie powstaje, stąd w poniższych rozważaniach dyspozycja ta zostanie uwzględniona tylko jako tło dla analizy bestialskiej akrazji.

Czy zatem sprawcy bestialskich aktów działają świadomie? Aby odpowiedzieć na to pytanie konieczne jest sprecyzowanie, jak w ramach etyki Arystotelesa należałoby rozumieć świadomość, o którą tu pytamy, a także jej brak. Istotne dla etycznego kontekstu znaczenia tego pojęcia dają się wyróżnić w oparciu o rozważania Arystotelesa w EN III 1; w toku prowadzonej tu dyskusji pojawiają się cztery różne sensy relewantnej etycznie i podlegającej potencjalnemu ograniczeniu wiedzy⁶²:

1) przytomność (zdawanie sobie sprawy ze zjawisk wewnętrznych i zewnętrznych) – ograniczona lub zniesiona we śnie, w stanach utraty przytomności lub po przyjęciu określonych substancji chemicznych (u Arystotelesa: alkohol);

2) trzeźwa ocena znaczenia sytuacji – zaburzona zwłaszcza przez silne bodźce emocjonalne (np. gniew, pożądanie);

3) znajomość szczegółowych okoliczności danej sytuacji (takich jak: przedmiot działania, cel, czas, miejsce, materia, narzędzie działania etc.) – ograniczona wskutek braku informacji o nich (np. o możliwych skutkach podania komuś danego leku albo użycia danego rodzaju broni);

4) świadomość moralna, czyli rozumienie tego, co należy czynić, co jest słuszne w danej sytuacji czy też w ogóle – zniesiona, według Arystotelesa, u ludzi złych.

Jeśli chodzi o świadomość w sensie przytomności (1), to żaden z wyróżnionych wyżej typów bestialstwa nie implikuje w sposób konieczny jej zaburzeń⁶³. Nie mamy też podstaw do tego, aby sądzić, że w jakimkolwiek typie θηριότης z definicji naruszona jest funkcja świadomości w sensie wiedzy o szczegółowych okolicznościach danej sytuacji (3); wyjątkiem może tu być

687n.), gdzie autor opiera się, podobnie jak poniższa analiza, na EN III, dociera jednak do całkiem odmiennych konkluzji (por. niżej, przyp. 78).

⁶² Arystoteles posługuje się tu wyrażeniami „εἰδέναι”, „εἰδός”, „ἀγνοεῖν”, „ἀγνοῶν”, „ἄγνοια”.

⁶³ W ramach filozofii Arystotelesa tego typu świadomość jest funkcją nie intelektu, lecz percepcji, αἴσθησις, która występuje również u zwierząt (zob. na ten temat np. KAHN 1992), a zatem także u ludzi dotkniętych ὑπερβολὴ ἀφροσύνης.

jedynie ὑπερβολή ἀφροσύνης, która pociąga za sobą również poważne braki w świadomości moralnej (4) oraz duże ryzyko zaburzeń (występującej tu zapewne i tak tylko w szczątkowej postaci) zdolności do trzeźwej oceny sytuacji (2).

Ta właśnie zdolność (2) oraz dotycząca danej sytuacji świadomość etyczna (4) to punkty odróżniające ὑπερβολή wady etycznej od bestialskiej akracji: o ile człowiek cechujący się etyczną wadą trafnie ocenia sens sytuacji, w jakiej się znalazł (2), ale w rzeczywistości nie rozumie, co należy czynić, a czego nie (4), o tyle akratyk z definicji posiada poprawny sąd etyczny (4), ulega jednak dezorientacji w obszarze (2): wedle analizy Arystotelesa jego pożądanie wypiera czy też dezaktywuje mniejszą przesłankę sylogizmu praktycznego, dotyczącą tego, co tu i teraz⁶⁴. Ten intrygujący proces nie zachodzi natomiast u człowieka zdolnego do opanowania swych (nienaturalnych) pożądań, stąd ἐγκράτεια nienaturalnych pragnień to jedyna z bestialskich dyspozycji nie wykazująca żadnych istotnych braków w obszarze świadomości. Odpowiedź na pytanie o świadomość przedstawiałaby się zatem następująco:

	przytomność	trzeźwa ocena sytuacji	znajomość okoliczności	świadomość moralna
ὑπερβολή wady etycznej	+	+	+	-
ὑπερβολή wady intelektualnej	+	-	-	-
bestialska ἀκρασία	+	-	+	+
ἐγκράτεια żądz nienaturalnych	+	+	+	+

Wychodząc od tych ustaleń, można podjąć pytanie o to, czy w myśl etyki Arystotelesa działanie wpływające z pierwszych trzech dyspozycji bestialskich jest działaniem dobrowolnym, zgodnym z wolą podmiotu, czy też bezwolnym, przypadkowym w stosunku do jego rzeczywistych intencji, choć zachodzącym *de facto* w wyniku podjętych przez niego działań. Jest oczywiste, że brak świadomości w pierwszym, podstawowym znaczeniu, nie pozwala mówić o działaniu wolicjonalnym – jak jednak widzieliśmy, bestialstwo nie pociąga za sobą deficytu w tej sferze. Pozostaje zastanowić się, jak

⁶⁴ Zob. na ten temat EN VII 3, 1146b8-1147b19.

przekładają się pozostałe sfery świadomości na kwestię woli. W EN III 1 Arystoteles daje jasne wytyczne co do wnioskowania o działaniu wolicjonalnym ze stanu świadomości. Wskazuje na różnicę między czynem zależnym od woli, dobrowolnym (który określa jako ἐκούσιον) oraz czynem niezależnym od czy też popełnionym wbrew woli (ἀκούσιον), tj. bądź pod przymusem, bądź właśnie na skutek nieświadomości⁶⁵. Pod pojęcie czynu niezależnego od woli popełnionego skutkiem nieświadomości podpada według jego analizy tylko czyn dokonany wskutek nieznanego szczegółowych okoliczności danej sytuacji (a więc np. wskutek niewiedzy, że podawany choremu lek okaże się dla niego zabójczy) i to jedynie wtedy, gdy wywołuje on żal i skruchę (EN III 1, 1110b31-1111a21)⁶⁶.

Ujęcie to ma oczywiste znaczenie dla klasyfikacji czynów popełnionych w wyniku posiadania interesujących nas dyspozycji bestialskich. Jeśli chodzi o działania osoby cechującej się ὑπερβολή wady etycznej, to okazują się one całkiem dobrowolne. Czynom osoby dotkniętej ὑπερβολή wady intelektualnej będzie często towarzyszyć nieznanie szczegółowych okoliczności danej sytuacji, ale nie mamy podstaw sądzić, że wywołują one żal i skruchę, stąd – chociaż nie mieszczą się one w klasie czynów zależnych od woli czy dobrowolnych (ἐκούσια) – nie podpadają też pod kategorię czynów od woli niezależnych czy też popełnianych wbrew niej (ἀκούσια), lecz pod szerszą kategorię czynów określonych w EN III 1 jako οὐχ ἐκούσια (niebędące zależnymi od woli czy dobrowolnymi). Całkiem jasno rysuje się natomiast kwestia dobrowolności w odniesieniu do działań bestialskiego akratyka. Arystoteles wprost podważa zasadność uznawania czynów dokonanych w afekcie lub pod wpływem pożądania (czyli w braku trzeźwej oceny znaczenia sytuacji) za niezależne od woli: jak stwierdza, przy takim ujęciu postępowanie dzieci i zwierząt, będące prostą realizacją ich pozaracjonalnych pragnień, nigdy nie mogłoby być uznane za dobrowolne (1111a24-b3). Działanie dobrowolne definiuje tu jako „οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότει τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πράξις” (1111a23-24) – „takie, którego przyczyna jest w podmiocie zdającym sobie sprawę z jednostkowych okoliczności, w których działanie się rozgrywa”. Czyn popełniony pod wpływem afektu bądź pożądania podpada pod tę definicję, ponieważ czynniki te oczywiście są w nas samych. Arystoteles zauważa też, że działania pod wpływem ἄλογα πάθη są wręcz czymś

⁶⁵ Arystoteles przyjmuje też typ czynów mieszanych, który jednak ostatecznie przyporządkowuje klasie czynów dobrowolnych – zob. 1110a4-b1 oraz celną analizę w: WOLF 2002, 118-120.

⁶⁶ Por. na ten temat rozważania w: Wolf (2002, 120-124) i Moline (1989, 290-295), który próbuje wykazać, że brak żalu ujawnia w tym wypadku brak świadomości moralnej, czyli wadę etyczną.

właściwym człowiekowi, stąd tym bardziej nie ma sensu uważać ich za działania od niego niezależne (1111b1-3). Analiza ta, choć dokonana w odniesieniu do afektów i pragnień uchodzących za normalne, zdaje się obowiązywać również dla nienaturalnych pożądań występujących w akrazji bestialskiej. Podsumowując, okazuje się, że bestialskie czyny popełnione przez osoby dotknięte bestialską wadą lub akrazją są w pełni dobrowolne, natomiast działania osoby o bestialskiej bezmyślności w wielu przypadkach zapewne nie są takimi, choć nawet wówczas nie są one całkiem niedobrowolne.

Czy zatem osoby o bestialskich dyspozycjach są odpowiedzialne za swe czyny? Innymi słowy: czy są winne? Zasadniczo Arystoteles uznaje, że czyny dobrowolne podlegają pochwalę lub naganie⁶⁷, co zdaje się oznaczać, że implikują moralną odpowiedzialność⁶⁸. Zauważono⁶⁹ jednak, że takie ujęcie jest zbyt szerokie, ponieważ, jak już wspomniano, w ujęciu Arystotelesa niedobrowolnymi nie są nawet akty dokonane przez zwierzęta i dzieci, którym – jak się zdaje – Arystoteles moralnej odpowiedzialności nie przypisywał⁷⁰. Poszukując trafniejszego kryterium, wskazywano⁷¹ wielokrotnie na obcą dzieciom i zwierzętom⁷² *προαίρεσις* – postanowienie oparte na rozumnym namyśle i dające wyraz dyspozycji etycznej człowieka. Jednakże to kryterium wydaje się z kolei zbyt wąskie, jako że nacisk Arystotelesa na dobrowolność działań pod wpływem *ἄλογα πάθη* oraz czynów dokonywanych nagle (czyli bez namysłu poprzedzającego postanowienie)⁷³ sugeruje, że włącza on je do klasy działań obarczonych moralną odpowiedzialnością⁷⁴. Interesującym rozwiązaniem tego problemu jest zaproponowana przez Irwina (1980, 132) i zgodna z duchem Arystotelejskich wywodów, choć niepoświad-

⁶⁷ EN III 1, 1109b30-35; V 8, 1135a19-23.

⁶⁸ Por. EN V 8, 1135a19-20, gdzie Arystoteles przy pomocy tezy, że czyn dobrowolny podlega naganie, uzasadnia twierdzenie, że dobrowolność czynu jest kryterium jego podlegania ocenie moralnej (kwalifikacji jako czyn sprawiedliwy bądź niesprawiedliwy).

⁶⁹ Np. IRWIN 1980, 124n. i RAPP 1995, 121.

⁷⁰ Arystoteles nigdzie nie potwierdza, ale też nigdzie nie neguje zdroworozsądkowego i powszechnego również w antyku przekonania, że dzieci i zwierzęta nie ponoszą moralnej odpowiedzialności za swoje zachowanie; poza tym wielokrotnie wskazuje on wprost na istotne, ujawniające się w refleksji etycznej różnice między dorosłymi agensami a dziećmi i zwierzętami (zob. MEYER 1993, 22-24; IRWIN 1980, 126n.).

⁷¹ Np. Rapp (1995, 121-127). Innych zwolenników tego rozwiązania i ich konkretne ujęcia wymienia i krytycznie omawia Irwin (1980, 151n., przyp. 32).

⁷² EN III 2, 1111b8-9; Ph. II 6, 197b7-8.

⁷³ EN III 2, 1111b9-10.

⁷⁴ Por. też EN V 8, 1135b19-24: czyn, którego ktoś dokonuje świadomie (*εἰδώς*), choć bez namysłu (*μὴ προβουλευσας*), jest klasyfikowany jako *ἄδικημα*, choć jego sprawca nie jest *ἄδικος* czy *πονηρός*.

czona w jego pismach, formuła: „A is responsible for doing x if and only if (a) A is capable of deciding effectively about x, and (b) A does x voluntarily” – sprawca dobrowolnego czynu jest za niego odpowiedzialny wówczas, gdy *mógł* dokonać namysłu i powziąć postanowienie (czyli zarówno wtedy, gdy tego dokonał, jak i wtedy, gdy *de facto* tego nie uczynił, choć leżało to w jego mocy).

Jeśli tę (hipotetyczną) formułę odniesiemy do interesujących nas zachowań wyływających z dyspozycji bestialskich, okaże się, że osoby dotknięte bestialską ἀφροσύνη oraz bestialską wadą nie będą odpowiedzialne za swoje działania: w pierwszym przypadku namysł i postanowienie są niemożliwe z uwagi na całkowity brak rozumu, w drugim natomiast – w myśl zaproponowanej wyżej interpretacji 1150a1-8 – ze względu na fakt, że dana sfera działania jest tu wyłączona z obszaru podlegającego wychodzącemu od ogólnej zasady etycznej i prowadzącemu do postanowienia namysłowi⁷⁵. Odpowiedzialny za swoje postępowanie będzie natomiast bestialski akratyk, który znając nadrzędny cel etycznego działania przeprowadza zakończone postanowieniem wnioskowanie dotyczące poprawnego zachowania w danej sytuacji, lecz postanowienie to zarzuca pod wpływem nienaturalnej żądz. Mimo to jest bardzo prawdopodobne, że Arystoteles częściowo zdjąłby z bestialskiego akratyka moralną odpowiedzialność, tak jak robi to w stosunku do „zwykłego akratyka”, który, jak stwierdza w EN VII 10, 1152a14-17, tylko w pewnym sensie wie, co czyni, przypominając w tym względzie człowieka śpiącego lub pijanego, i nie jest zły we właściwym znaczeniu tego słowa, ponieważ jego postanowienie jest prawe⁷⁶.

Na pytanie o odpowiedzialność osób dotkniętych dyspozycjami bestialskimi można jednak odpowiedzieć nieco dokładniej bez uciekania się do pojęcia προαίρεσις oraz hipotetycznej formuły Irwina. Obiecującego punktu wyjścia dla wniosków w tym zakresie dostarczają Arystotelejskie rozważania na temat odpowiedzialności za własną kondycję moralną zawarte w EN III 5. Arystoteles dowodzi tu, że człowiek sam jest przyczyną (ἀρχή) i, jak to ujmuje, rodzicem (γεννητής) swoich czynów (1113b18). W tym celu rozprawia się m.in. z poglądem, który zdejmowałby z niego odpowiedzialność za złe czyny na podstawie argumentu, że człowiek cechujący się jakąś wadą

⁷⁵ Brak znajomości nadrzędnej zasady działania, czyli celu, wyklucza postanowienie, ponieważ προαίρεσις to z definicji akt racjonalnego pragnienia oparty na namyśle nad środkami do osiągnięcia celów w perspektywie celu ostatecznego (tj. szczęścia), zob. IRWIN 1980, 128n., MEYER 1993, 24-27 oraz EE 1227a3-5.

⁷⁶ Zob. także EN VII 8, zwł. 1151a5-11 oraz 24-25.

etyczną (np. rozwiązłością), zachowuje się w dany sposób (np. w sposób rozwiązły), właśnie wskutek posiadanej przez niego wady, tak iż inne zachowanie (w tym przypadku wstrzeźliwość) w ogóle nie leży w jego mocy (1114a4-31). Arystoteles zgadza się, że człowiek rozwiązły nie może w dowolnym momencie przestać być rozwiązłym; zauważa jednak, że stanie się rozwiązłym wynika z jego własnych działań⁷⁷, jako że rozwijamy wadę etyczną właśnie przez powtarzanie złych zachowań i przyzwyczajanie się do nich. Porównuje tę sytuację do rzutu kamieniem: fakt, że rzucony kamień nie daje się już wycofać, nie implikuje, że za rzut nie jest odpowiedzialny ten, kto go rzucił (1114a16-19). (Ujęcie to pozwala uzasadnić odpowiedzialność za czynny nawet u pewnych osób spośród tych, które popełniły je przy ograniczonej świadomości: po pierwsze – nietrzeźwych, którzy sami doprowadzili się do stanu upojenia, po drugie – niezających ważnych okoliczności czynu, o ile uniknięcie tej niewiedzy leżało w ich mocy, a więc nieświadomych wskutek własnego zaniedbania (1113b30-1114a4)).

Analiza ta wskazuje na zasadniczą różnicę pomiędzy czynem popełnionym wskutek posiadania zwykłej etycznej wady i czynem popełnionym wskutek posiadania wady bestialskiej: otóż tylko w pierwszym przypadku podmiot jest z definicji odpowiedzialny za nabycie dyspozycji będącej źródłem czynu. W przypadku bestialskiej wady wrodzonej lub nabytej pod wpływem choroby podmiot ewidentnie nie jest odpowiedzialny za jej posiadanie, w związku z czym nie może być również uznany za odpowiedzialnego za czyn będący tego posiadania skutkiem⁷⁸. Tenże wniosek możemy powtórzyć również dla pytania o bestialską wadę intelektualną, która, jak widzieliśmy wyżej, jest wyłącznie wrodzona bądź nabyta na skutek choroby⁷⁹. Natomiast

⁷⁷ Jak wielokrotnie zauważano, formułując tę tezę, Arystoteles zdaje się nie brać pod uwagę wpływu wczesnego wychowania na rozwój moralny jednostki, mimo że wpływ ten był dla niego skądinąd ewidentny (por. np. EN X 9, 1179b20-1180a1). Być może rację ma Irwin (1980, 140 z przyp. 43) sugerując, że jego teza odnosi się tylko do dyspozycji rozwiniętych w dorosłej fazie życia człowieka.

⁷⁸ Tę konsekwencję doktryny z EN III dostrzega również Thorp (2003, 687n.), który jednak uważa, że popada ona w sprzeczność z tekstem w 1149a13-16 o Falarisie – według Thorpa ten tekst mówi, że Falaris, mimo wrodzonego charakteru swego bestialstwa (1148b24), był w stanie powstrzymać się od bestialskich aktów, z czego wynika, że był on za swoje akty odpowiedzialny. Wniosek ten bazuje jednak na problematycznej interpretacji 1149a13-16, o czym zob. wyżej, przyp. 25.

⁷⁹ Por. także wypowiedź Arystotelesa z EN III 5: „nikt [...] nie gani tych, którzy są brzydki z natury, ganimy jednak takich, którzy są nimi przez brak ćwiczeń fizycznych i zaniedbanie” oraz „nikt nie mógłby lżyć niewidomego od urodzenia lub skutkiem choroby czy uderzenia, lecz raczej litowałby się nad nim; każdy natomiast zganiłby człowieka, który stracił wzrok z powodu opilstwa” (EN III 5, 1114a23-25, 25-28, tł. D. Gromska) – jak sugeruje 1114a29-31, analogicznie chce Arystoteles podchodzić do błędów i wad duchowych.

w przypadku bestialskiej wady powstałej na skutek przyzwyczajenia kwestia odpowiedzialności jest nieco trudniejsza. Możemy założyć, że odpowiedzialność jest minimalna lub wręcz zniesiona we wspomnianym przez Arystotelesa przypadku tendencji nabytych wskutek podlegania pewnym praktykom od wczesnej młodości. Arystoteleskie analizy nie dają natomiast wyraźnych podstaw do podważenia odpowiedzialności za rozwinięcie wymienionych przez niego chorobliwych nawyków w wieku dorosłym. Sytuacja wyglądać będzie analogicznie w przypadku nabytej wskutek przyzwyczajenia bestialskiej akrazji.

Mniej jednoznaczny jest natomiast przypadek bestialskiej akrazji wrodzonej lub nabytej wskutek choroby, w której podmiot dysponuje poprawnym sądem etycznym i pełną zdolnością do rozumnego namysłu nad swoim postępowaniem, tak iż mogłoby się wydawać, że jest on władny zaniechać złego czynu. Z drugiej strony akratyk z definicji nie panuje nad żądzami, a więc podążenie za rozumnym postanowieniem nie leży w jego mocy. Arystoteles sądzi więc, że zwykły akratyk ponosi ograniczoną odpowiedzialność za swoje zachowanie, przy czym znaczenie ma z jednej strony siła żądy, z drugiej zaś siła stawianego im oporu. Jak czytamy w rozdziale siódmym księgi VII: „Nic dziwnego, jeśli ktoś ulega w walce z gwałtowną i przemożną rozkoszą, i jest to do wybaczenia, o ile stawiał jej opór [...], jak np. ci, którzy wybuchają gwałtownym śmiechem, choć usiłowali go stłumić [...]; niewybaczalną natomiast jest rzeczą, jeżeli ktoś ulega żądzom, którym większość ludzi umie się przeciwstawić, i nie umie stawić im oporu, *i to nie z powodu wrodzonej natury ani choroby* [...]” (EN VII 7, 1150b6-14; [tł. D. Gromska, z modyfikacjami; podkr. MMR]). Kończąca ten cytat wzmianka o genezie akrazji jest oczywiście kluczowa dla naszego pytania o odpowiedzialność w przypadku akrazji bestialskiej wrodzonej lub nabytej wskutek choroby: okazuje się, że Arystoteles i w tym przypadku uznaje genezę słabości woli za rozstrzygającą. Bestialski akratyk zasługuje zatem na wybaczenie, z czego wynika, że jego odpowiedzialność jest albo bardzo ograniczona, albo – co chyba bardziej prawdopodobne – wręcz zniesiona.

Podsumowując, choć czyny dokonywane przez osoby o dyspozycjach bestialskich są zasadniczo dobrowolne (lub – w każdym razie, jak w przypadku bestialskiej bezmyślności – nie są popełniane wbrew woli), niemal żaden ze sprawców nie ponosi za nie odpowiedzialności – wyjątkiem mogą tu być tylko akty wynikające z dyspozycji nabytych wskutek wielokrotnego, pierwotnie dobrowolnego powtarzania niewłaściwych czynności w życiu dorosłym. Akurat te zachowania nie są jednak przeważnie szkodliwe społecznie, pro-

wadząc co najwyżej do szkody własnej, co dość istotnie modyfikuje pytanie o moralną odpowiedzialność ich sprawców.

W odniesieniu do bestialskich zachowań krzywdzących dla innych osób pojawia się natomiast pytanie o adekwatną reakcję społeczeństwa, tj. o stosowną odpowiedź ze strony systemu prawnego, o środki naprawcze, które można podjąć, oraz o metody ochrony, do jakich należy się uciec. Odnośnie do pierwszej kwestii, wydaje się jasne, że prawo rozpatrywane w funkcji przywracania sprawiedliwości poprzez wyrównanie krzywd za pomocą „umniejszenia zysku sprawcy” (EN V 4, 1132a10; τὸ διορθωτικὸν δίκαιον)⁸⁰ nie dysponuje właściwą odpowiedzią na te czyny, których okrucieństwo przekracza pewną normę. Jeśli chodzi o środki naprawcze, należy przyjąć, że normalne metody resocjalizacyjne (takie jak pouczenie i nagana, a także i kara w uznanej tak przez Arystotelesa, jak i Platona funkcji zadawania leczniczej przykrości⁸¹) nie będą skuteczne w przypadku dyspozycji, których przyczyną jest zmiana fizjologiczna lub wrodzona (a więc zapewne również fizjologicznie ugruntowana) struktura psychiczna. W sytuacji faktycznego braku możliwości usunięcia bestialskich dyspozycji kluczowe okazuje się więc pytanie o sposób zabezpieczenia społeczeństwa przed drastycznym nieraz działaniem osób nimi dotkniętych. Normalnym środkiem stosowanym wobec osób niepodatnych na argumenty i pouczenia jest kara – w tym przypadku rozumiana nie jako metoda „leczenia”, lecz jedynie jako narzędzie doraźnego odstraszenia od (ponownego) popełnienia złego czynu; Arystoteles sądzi zresztą, że jest to *de facto* strategia konieczna dla utrzymania w dyscyplinie większości społeczeństwa (EN X 9, 1179b4-16; 1180a4-5)⁸². Jednak w przypadku osób z dyspozycjami ugruntowanymi fizjologicznie nawet ta metoda nie ma szans na powodzenie. Pozostaje więc zapewne posłużenie się środkiem, który Arystoteles – powołując się na Platona – aprobejuje w odniesieniu do osób „nieuleczalnych” (ἀνίατοι), mianowicie wygnaniem (EN X 9, 1180a9-10). Usunięcie ich ze społeczeństwa mogłoby zostać usprawiedliwione faktem, że do społeczeństwa tego w rzeczywistości nigdy nie należeli – jak czytamy w pierwszej księdze *Polityki*: „Kto nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest częścią państwa, a zatem jest albo bestią (θηρίον), albo bogiem (θεός)”⁸³.

⁸⁰ Na temat sprawiedliwości wyrównującej zob. LOENING 1903, 338-344.

⁸¹ Por. EN II 3, 1104b16-18 oraz Loening (1903, 345n.; 348n.).

⁸² Na temat prewencyjnej funkcji kary u Arystotelesa zob. LOENING 1903, 346-348.

⁸³ *Polit.* I 1, 1253a27-29; tł. L. Piotrowicz, z modyfikacjami.

BIBLIOGRAFIA

- APOSTLE H.O. 1980. Aristotle, The Nicomachean Ethics, translated with commentaries and glossary by H.O. Apostle, Dordrecht: Reidel.
- BARLETT R.C. & COLLINS S.D. 2011. Aristotle's Nicomachean Ethics. A new translation by R.C. Bartlett and S.D. Collins, with an Interpretive Essay, Notes, and Glossary, Chicago-London: The University of Chicago Press.
- BÄUMER Ä. 1982. Die Bestie Mensch: Senecas Aggressionstheorie, ihre philosophischen Vorstufen und ihre literarischen Auswirkungen, Frankfurt am Main-Bern: Verlag Peter Lang.
- BEKKER I. 1831. Aristoteles Graece ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, vol. II, Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- BREWER J.S. 1836. The Nicomachean Ethics of Aristotle, with English Notes, Oxford: Henry Slatter.
- BURNET J. 1900. The Ethics of Aristotle, edited with an introduction and notes by J. Burnet, London: Methuen & Co.
- BYWATER I. 1894. Aristotelis Ethica Nicomachea, ed. I. Bywater, Oxford: Clarendon Press.
- CIARDI J. 1982. Dante Alighieri, The Inferno, translated by J. Ciardi, New York: Signet Classics.
- COOPER J.M. 2010. Nicomachean Ethics VII.1-2: Introduction, Method, Puzzles, in: Aristotle, Nicomachean Ethics, Book VII. Symposium Aristotelicum, ed. by C. Natali, Oxford: University Press, s. 9-39.
- CURZER H.J. 2012. Aristotle and the Virtues, Oxford: University Press.
- DIRLMEIER F. von. 1983. Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, 8. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag.
- GAUTHIER R.A. & JOLIF J.Y. 2002a. L'éthique à Nicomaque, introd., trad. et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, t. I, deuxième partie: Traduction, Louvain-La-Neuve-Paris-Sterling, Virginia: Éditions Peeters.
- GAUTHIER R.A. & JOLIF J.Y. 2002b. L'éthique à Nicomaque, introd., trad. et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, t. II: Commentaire, deuxième partie. Livres VI-X, Louvain-La-Neuve-Paris-Sterling, Virginia: Éditions Peeters.
- GIGON O. von. 2007. Aristoteles, Die Nikomachische Ethik: griechisch-deutsch, übers. von O. Gigon, neu hrsg. von R. Nickel, 2. Aufl. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- GRANT A. 1866.: The Ethics of Aristotle, illustrated with essays and notes by A. Grant, vol. II, London: Longmans, Green, and Co.
- GROMSKA D. 2000. Arystoteles, Etyka nikomachejska, przełożyła, wstępem i komentarzem opatrzyła D. Gromska, w: Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. V, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HANKINS J.E. 1947. Caliban the Bestial Man. „PMLA” 62, s. 793-801.
- HARDIE W.F.R. 1978. 'Magnanimity' in Aristotle's Ethics, „Phronesis” 23, s. 63-79.
- IRWIN T.H. 1980. Reason and Responsibility in Aristotle, w: Essays on Aristotle's Ethics, ed. by A.O. Rorty, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, s. 117-155.
- KAHN Ch.H. 1992. Aristotle on Thinking, w: M.C. Nussbaum, A.O. Rorty, Essays on Aristotle's „De anima”, Oxford: Clarendon Press, s. 359-379.
- LOENING R. 1903. Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre, Bd. 1: Die Zurechnungslehre des Aristoteles, Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- MEYER Sauvé S. 1993. Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause, Oxford-Cambridge: Blackwell.

- MOLINE N.J. 1989. Aristotle on Praise and Blame, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 71, s. 283-302.
- MÜLLER J. 2015. Aristotle on Vice, „British Journal for the History of Philosophy” 23, s. 459-477.
- NATALI C. 2001. Aristotele, *Etica nicomachea*; traduzione, introduzione e note di Carlo Natali, Roma: Laterza.
- NATALI C. 2010. Nicomachean Ethics VII.5-6: Beastliness, Irascibility, akrasia, w: Aristotle, *Nicomachean Ethics, Book VII, Symposium Aristotelicum*, ed. by C. Natali. Oxford: University Press, s. 103-129.
- NUSSBAUM M.C. 1978. Aristotle’s *De motu animalium*, Text with Translation, Commentary and Interpretive Essays by M.C. Nussbaum, Princeton: Princeton University Press.
- OSTWALD M. 1962. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated, with introduction and notes, by M. Ostwald, Indianapolis: Bobbs Merrill Educational Publishing.
- PETERS F.H. 1886. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, translated by F.H. Peters, London: Kegan Paul, Trench & Co.
- RACKHAM H. 1962. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by H. Rackham, London–Cambridge, MA: Harvard University Press.
- RAMSAUER G. 1878. *Aristotelis Ethica Nicomachea*, edidit et commentario continuo instruxit G. Ramsauer, Leipzig: Teubner.
- RAPP Ch. 1995. Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit, w: O. Höffe (hrsg.), *Aristoteles: Die Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlags, s. 109-133.
- REEVE C.D.C. 2014. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Translated With Introduction and Notes By C.D.C. Reeve, Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- ROLFES E. 1911. *Aristoteles’ Nikomachische Ethik*, übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von E. Rolfes, Leipzig: Verlag von Felix Meiner.
- ROSS W.D. & BROWN L. 2009. Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, translated by W.D. Ross, revised with an Introduction and Notes by L. Brown, Oxford: University Press.
- SEDLEY D. 1999. Aspasius on akrasia, w: Aspasius: the Earliest Extant Commentary on Aristotle’s *Ethics*, Essays ed. by A. Alberti and R.W. Sharples, Berlin–New York: Walter de Gruyter, s. 162-175.
- SEGAL Ch. 1974. The Raw and the Cooked in Greek Literature: Structure, Values, Metaphor, „The Classical Journal” 69, s. 289-308.
- STEWART J.A. 1892. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press.
- SUSEMIHL F. & APELT O. 1903. *Aristoteles, Ethica Nicomachea*, recognovit F. Susemihl; editio altera, curavit O. Apelt, Leipzig: Teubner
- THORP J. 2003. Aristotle on Brutishness, „Dialogue: Canadian Philosophical Review” 42, s. 673-694.
- TRICOT J. 1987. *Aristote, Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- WOLF U. 2002. *Aristoteles’ Nikomachische Ethik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

KONCEPCJA BESTIALSTWA (*THĒRIOTĒS*)
W *ETYCE NIKOMACHEJSKIEJ* ARYSTOTELESA

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest pojęciu bestialstwa (*thēriotēs*), wprowadzonemu przez Arystotelesa w VII księdze *Etyki Nikomachejskiej* i zdefiniowanemu przez niego jako negatywna, różna zarówno od niczemności (*kakia*) jak i od nieopanowania (*akrasia*) dyspozycja etyczna, prowadząca do patologicznych zachowań takich jak kanibalizm, pedofilia, omofagia, fobie i kompulsje. W tekście zostaje podjęta próba interpretacji wypowiedzi Arystotelesa dotyczących bestialstwa (EN VII 1, 1145a15-35; VII 5, 1148b15-1149a24; VII 6, 1149b23-1150a8) w celu rozjaśnienia szeregu istotnych dla rozumienia tej koncepcji kwestii, takich jak: istota bestialstwa jako specyficznej dyspozycji etycznej (cz. I-II), jej konkretne postaci oraz ich geneza (cz. III), psychologiczno-moralna kondycja osób dotkniętych bestialską dyspozycją (cz. IV) oraz problem świadomości i odpowiedzialności moralnej tychże osób (cz. V).

Słowa kluczowe: bestialstwo; wada etyczna; akrazja; psychologia moralna; *Etyka Nikomachejska*; Arystoteles.

THE CONCEPT OF BRUTISHNESS (*THĒRIOTĒS*)
IN ARISTOTLE'S *NICOMACHEAN ETHICS*

Summary

The article deals with the „brutishness” or „beastliness” (*thēriotēs*), a concept introduced by Aristotle in the seventh book of the *Nicomachean Ethics* and defined by him as a negative ethical disposition, different both from vice (*kakia*) and from incontinence (*akrasia*), and leading to such pathological behaviours as cannibalism, paedophilia, omophagia, phobias and compulsions. Aristotle's statements concerning the brutishness (VII 1, 1145a15-35, VII 5, 1148b15-1149a24 and VII 6, 1149b23-1150a8) are examined and interpreted in order to clarify the following issues: the essence of the *thēriotēs* as a specific ethical disposition (Part I-II), its concrete forms and their causes (Part III), the moral-psychological condition of persons with a brutish *hexis* (Part IV), and their self-consciousness and moral responsibility for their bestial acts (Part V).

Key words: brutishness / beastliness; vice; akrasia; moral psychology; *Nicomachean Ethics*; Aristotle.