

MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI

UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI w OLSZTYNIE

E-MAIL: MJAG@UWM.EDU.PL

ORCID: 0000-0001-6548-8324

## Strach na Zachodzie na przełomie XIX i XX wieku Żyjąc z wrogiem\*

**Abstract:** Referring to the famous work of Jean Delumeau *La peur en Occident, XIVe–XVIIIe siècles. Une cité assiégée (Fear in Western Culture in the 14<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Centuries. A City under Siege)* and assuming that man is always afraid of something and that in every historical era there is some dominant form of fear, in the article we ask what the West feared at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. The Western culture of this period was scientific in nature; therefore, it was assumed that the sources of fear in this era should be sought in science. The pessimistic demographic diagnosis of Thomas Robert Malthus of 1798 was indicated as the starting point for the growing anxiety, while the concepts strengthening this fear were theories of degeneration (Bénédict-Augustin Morel, Cesare Lombroso, Max Nordau), of evolution (Charles Darwin, Herbert Spencer) and of the eugenics (Francis Galton). Based on the analysis of these theories, it was concluded that science has become a source of fear primarily due to their failure to meet its own criteria of scientific knowledge, in particular due to the presence of certain convictions in its area specific to the religious mentality

---

\* Artykuł powstał przy wsparciu Narodowego Centrum Nauki, numer grantu 2017/27/B/HS1/00234.

(such as the belief in the teleological nature of reality) which it naively recognized by scientists for already overcome.

**Keywords:** fear, Malthusianism, degeneration theory, evolutionism, eugenics, scientism, religion

Tytuł tego eseju nawiązuje oczywiście do tytułu znanej pracy Jeana Delumeau *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w. (La peur en Occident, XIVe–XVIIIe siècles. Une cité assiégée, 1978)*<sup>1</sup>, a zmiana podtytułu występującego we francuskim oryginale tej pracy z „oblężonego grodu” na „życie z wrogiem” sugeruje, że pewne fakty już się dokonały: „gród” został zdobyty, wróg zaś zdążył się w nim zadomowić. Tę sugestię można by wyrazić formułą „kultura strachu”, występującą w tytułach znanych prac diagnozujących współczesność, takich jak np. *Culture of Fear Revisited* (1997) Franka Furediego czy *The Culture of Fear* (1999) Barry’ego Glassnera, gdyby nie obawa, że skieruje ona uwagę czytelnika na współczesność, która nie będzie tu obiektem rozważań. Będą one dotyczyły tego okresu, w którym kończy się epoka opisana przez Delumeau, a nie zaczęły się jeszcze czasy, którym swe prace poświęcili Glassner i Furedi. Publikacje na temat tego, czego ludzie na Zachodzie bali się w tym czasie, są raczej rzadkie. Wniosek, że brak tego rodzaju opracowań świadczy o tym, że ludzie w tym okresie nie odczuwali jakiegoś charakterystycznego dla tej epoki strachu, byłby bezpodstawny, ponieważ strach wiąże się z ludzką egzystencją w sposób istotny. Zmieniają się jedynie jego źródła i to, czego człowiek się boi. Przyjmując zatem, że ludzie zawsze czegoś się boją, chcemy zapytać: czego bano się we wskazanym w tytule szkicu okresie? By odpowiedzieć na to pytanie, próbujemy najpierw zarysować to, co można nazwać tłem kulturowo-epistemicznym, na którym mógł się pojawić i pojawił się w owym czasie strach, dominujący w tej epoce „ogólnie obowiązujący system znaczeń”, w którego perspektywie członko-

---

<sup>1</sup> Tematykę tę Delumeau rozwija w pracy *Le Péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe–XVIIIe siècles)* [Jean Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, przeł. Adam Szymanowski (Warszawa: Pax–Volumen, 1994)], którą w *Strachu w kulturze Zachodu* zapowiada jako drugi tom tego dzieła [Jean Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. Adam Szymanowski (Warszawa: PAX, 1986), 28].

wie społeczeństwa „odnajdują siebie i swój świat i zgłębiają jego sens” – jak to określa Aron Guriewicz, łączony, tak jak Delumeau, ze „szkołą Annales”<sup>2</sup>. Próbując zbliżyć się do odpowiedzi na wyżej postawione zagadnienie, pytamy więc o dawniejszy – ten, do którego odnosi się Delumeau w swoim *Strachu w kulturze Zachodu* – fundamentalny system znaczeń, z którego wyewoluował naukowy światopogląd XIX wieku. Jak wiadomo, Delumeau należy do tej intelektualnej formacji historyków, którzy rozpatrują dzieje w perspektywie procesów długiego trwania. W odniesieniu do rozważanego tu zagadnienia oznacza to objęcie spojrzeniem rozległego okresu europejskich dziejów, jakim było średniowiecze. Wieki średnie w tej perspektywie metodologicznej zaczynają się w IV/V wieku i kończą dopiero w XVIII stuleciu<sup>3</sup>. Uzasadniając takie wyodrębnienie tej epoki, Jacques Le Goff, inny uczony ze „szkoły Annales”, autor *Długiego średniowiecza*, zwraca uwagę na rzecz z punktu widzenia podjętego tu zagadnienia nader istotną: „kultura średniowieczna zawarła w sobie zespół wartości – wzorzec organizacyjny wartości – który zaczął się rozpadać w latach 1750–1850, a ostatecznie przestał istnieć w latach pięćdziesiątych XX wieku”<sup>4</sup>. Twierdzi on, że „jeśli istnieje jakiś typ człowieka, którego należałoby wykluczyć z panoramy człowieka średniowiecznego, to właśnie tego, kto nie wierzył w świat absolutny”<sup>5</sup>. Podobne opinie znajdujemy u innych badaczy. Guriewicz konstatuje, że szczytowym uogólnieniem społecznej praktyki średniowiecznego człowieka była teologia, która „tworzyła ogólnie obowiązujący system znaczeń, w terminologii tego systemu członkowie społeczeństwa feudalnego odnajdowali siebie i swój świat i zgłębiali jego sens”<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Aron Guriewicz, *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. Józef Dancygier (Warszawa: PIW, 1976), 13.

<sup>3</sup> „Wciąż taka sama zależność od gospodarki rolnej, skazanej na łaskę i niełaskę kłęk głodu, ten sam brak maszyn, takie samo życie w miastach, gdzie mieszczaństwo nie było w stanie ująć władzy w swoje ręce, taka sama silna obecność Kościoła, taka sama »feudalna« mentalność oraz wciąż głęboka wiara w cuda, wciąż scholastyczne metody nauczania uniwersyteckiego, te same obrzędy na dworze królewskim – wszystko to przedłużało średniowiecze” – Jacques Le Goff, *Długie średniowiecze*, przeł. Maria Żurowska (Warszawa: Wydawnictwa UW, 2007), 10–11.

<sup>4</sup> Tamże, 48.

<sup>5</sup> Jacques Le Goff, *Człowiek średniowiecza*, w: *Człowiek średniowiecza*, red. Jacques Le Goff, przeł. Maria Radożycka-Paoletti (Warszawa–Gdańsk: Marabut, 1996), 12.

<sup>6</sup> Guriewicz, *Kategorie*, 13.

Również Philippe Ariès twierdzi, że toczące się w cieniu Kościoła życie tamtej epoki oznaczało „przyjęcie wspólnego języka, tego samego systemu komunikowania się i rozumienia. Pragnienia i fantasmagorie, wyłaniające się z głębi istoty, wyrażano pewnym systemem znaków, a znaków tych dostarczały leksyki chrześcijańskie”<sup>7</sup>. Język teologiczny był w tej epoce językiem źródłowym, z którego sens i znaczenie czerpały „języki profesjonalne”, jak je określa Guriewicz, będące jedynie jego dialektami<sup>8</sup>. Delumeau z tym „masowym wtargnięciem teologii w codzienne życie cywilizacji zachodniej”<sup>9</sup> wiąże ukształtowanie się między połową XIV i początkiem XVII wieku na Zachodzie „krainy strachu”, twierdzy oblężonej przez Szatana i atakowanej od wewnątrz przez jego agentów. Dwa główne „lęki teologiczne”, dwa najważniejsze „eschatologiczne przerażenia” epoki – obsesja Antychrysta i strach przed końcem świata – miały swe źródło we właściwej Zachodowi „religii niepokoju”, w jej dramatycznej wizji grzechu i jego konsekwencji.

Przywołajmy jeszcze raz tezę Le Goffa, według której ustalony w średniowieczu „wzorzec organizacyjny wartości” zaczął się rozpadać w latach 1750–1850, trwał jednak w coraz bardziej zmitygowanej postaci jeszcze do lat 50. XX wieku. Jest ona tutaj ważna zwłaszcza ze względu na dość rozpowszechniony pogląd, że Oświecenie „wygnało mit”, a czasy, które po nim nastąpiły, miałyby już być epoką rozumu. Są podstawy, by sądzić, że Le Goff ma sporo racji. Samo Oświecenie żywiło się jeszcze mitem i można przypuszczać, że jeżeli coś z tego, co należy do mitu i religii, przetrwało w kulturze epoki późniejszej, to była to przede wszystkim teologiczno-religijna matryca dyskursu, z której strach był nadal gotów wypływać i czerpać swe emocjonalne uzasadnienie. Kantowskie wezwanie *sapere aude!* brzmiało dumnie, mówiąc jednak słowami Guriewicza, łatwiej można zniszczyć albo zdyskredytować starych bogów niż tradycyjne nawyki świadomości<sup>10</sup>. Sam królewiecki filozof, uzasadniając metafizykę moralności, nie potrafił sobie wyobrazić praktycznego rozumu bez chrześcijańskich pojęć Boga i nieśmiertelnej duszy. Oświe-

<sup>7</sup> Philippe Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. Eligia Bąkowska (Warszawa: PIW, 1989), 104.

<sup>8</sup> Guriewicz, *Kategorie*, 14–15.

<sup>9</sup> Delumeau, *Strach*, 26–27.

<sup>10</sup> Aron Guriewicz, *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Zdzisław Dobrzyński (Warszawa: PIW, 1987), 148–149.

cenie angielskie rozwijało się w łonie światopoglądu chrześcijańskiego – by się o tym przekonać, wystarczy przekartkować dzieła Johna Locke’a. Oświecenie francuskie rozwijało się wprawdzie w opozycji do chrześcijaństwa, ale „większość *philosophes* oświeceniowych bezdyskusyjnie wierzyła w istnienie jakiegoś Boga”<sup>11</sup>. Obecność religii wyraźnie zaznaczyła się np. w myśli Jana Jakuba Rousseau jako rdzeń jego idei umowy społecznej. „Religię cywilną”, obejmującą wszystkie wymiary życia jednostkowego i społecznego, uznawał on za niezbędną do ochrony stabilności zasad życia społecznego. Rewolucję (którą później nazwano Wielką) postrzegano w perspektywie religijnej: jako Sąd Ostateczny nad starym światem, oddzielający siły dobra od sił zniszczenia i zła, zapowiadający totalną regenerację duchową człowieczeństwa, jako akt drugiego stworzenia<sup>12</sup>. Niemniej „starzy bogowie”, a przede wszystkim Bóg chrześcijaństwa (i stale towarzyszący mu Szatan ze swą świtą), odchodzili na marginesy życia, umierali, religia przesuwiała się na peryferia kultury. W opuszczanych przez nich i przez nią miejscach swą obecność umacniała natomiast nauka, jej kapłani, prorocy i kaznodzieje. Jeżeli więc zakładamy, że ludzie wówczas czegoś się bali, i pytamy o rodzaj owego strachu, to jego źródła powinniśmy szukać w nauce, w jej opisach rzeczywistości.

## Konfluencja teorii

Pierwszego w tamtych czasach tak niepokojącego opisu, który był następnie potwierdzany i rozwijany przez kolejnych uczonych, dostarczył angielski ekonomista Thomas Robert Malthus (1766–1834) w pracy *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvement of Society*, opublikowanej tuż u progu XIX wieku, w 1798 roku. Rozumowanie Malthusa brało początek w dwóch założeniach („dwóch prawach natury”, jak je określał), stwierdzających: „po pierwsze, że żywność jest potrzebną dla utrzymania człowieka. Po drugie, że namiętność w pozyciu pomiędzy osobami róż-

---

<sup>11</sup> Karen Armstrong, *Historia Boga*, przeł. Barbara Cendrowska (Warszawa: Świat Książki, 1995), 311.

<sup>12</sup> Jan Baszkiewicz, *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej* (Warszawa: PIW, 1993), 20, 55.

nej płci jest konieczna i że będzie trwała mniej więcej w obecnym napięciu<sup>13</sup>. Z tych założeń wnioskował on, że „siła wzrostu ludności jest nieskończenie większą aniżeli zdolność ziemi do produkowania środków utrzymania. [...]. To wywołuje istnienie stałej przeszkody wzrostu ludności, wypływającej z trudności utrzymania”<sup>14</sup>. Ekonomista konstatował, że w związku z takim stanem rzeczy nie widzi „możliwości zaistnienia społeczeństwa, którego członkowie mogliby żyć w spokoju, szczęściu i powodzeniu; i nie mieli trosk zdobycia środków utrzymania dla siebie i swych rodzin”<sup>15</sup>. „Bez względu na koniecznością” działania dwóch wskazanych przez Malthusa praw miała być nędza i występki. Dowodził on przy tym, że pomoc społeczna ubogim przyczynia się do pogorszenia sytuacji wszystkich:

pierwszem złem jest spowodowanie wzrostu ludności bez spowodowania wzrostu ilości żywności, potrzebnej dla ich utrzymania. [...] Po drugie, ilość prowiantów skonsumowana w domach pracy dla ubogich przez tę część społeczeństwa, której nie można uznać za najbardziej wartościową, przyczynia się do zmniejszenia części, którą w przeciwnym razie przypadła pracowitszym i lepszym członkom społeczeństwa, i tem samem zwiększa ilość osób zależnych. Jeżeli robotnicy w domach robotniczych żyli w lepszych warunkach aniżeli obecnie, to ten nowy rozdział pieniędzy przyczyniłby się poważnie do pogorszenia się położenia tych, którzy nie korzystają z domów robotniczych, a to wskutek podniesienia się cen środków utrzymania<sup>16</sup>.

Za „pozytywne hamulce” tempa wzrostu ludności Malthus uznawał biedę, głód, choroby i ciężką pracę, powodujące wzrost liczby zgonów. Wskazywał też hamulec prewencyjny o charakterze moralnym, mający wpływ na poziom dzietności: wstrzymanie się od posiadania potomstwa do czasu osiągnięcia przez rodzinę dochodu, który umożliwi jego utrzymanie.

Być może najważniejszą konsekwencją koncepcji Malthusa było zainspirowanie idei walki o byt i przetrwania najsilniejszych w darwinowskim ewolu-

---

<sup>13</sup> Thomas Robert Malthus, *Prawo ludności*, przeł. K. Stein (Kraków: Nakład Gebethnera i Wolffa, 1925), 57–62.

<sup>14</sup> Tamże, 58.

<sup>15</sup> Tamże, 59.

<sup>16</sup> Tamże, 77–78.

cjonizmie. Karol Darwin (1809–1882) był pod przemożnym wrażeniem obserwacji Malthusa dotyczącej większej zdolności ludzi do rozmnażania się niż produkowania żywności. Rozszerzył on tezę Malthusa na inne żywe organizmy (przeniósł jego społeczne idee na grunt nauk o przyrodzie) i wywnioskował, że w tym świecie musi istnieć konkurencja o zasoby. Pojmowanie życia jako walki o byt już jest wizją budzącą co najmniej niepokój. „Komentatorzy kultury wkrótce połączą ideę rozwoju z lękiem przed upadkiem, tworząc jeden z najpotężniejszych podziałów binarnych w kulturowych, społecznych i politycznych dyskursach fin de siècle’u. Układ binarny postęp/regres funkcjonował w wielu dziedzinach, od imperialnej polityki ekspansji [...], po poprawę transportu poprzez budowę nowych linii kolejowych”<sup>17</sup>. Niepokój ten przerodził się w strach, gdy pojawiły się koncepcje ukazujące, że walce o byt towarzyszy wzrost degeneracji ludzkości, stale powiększającej obszar nędzy i występku, o których Malthus pisał jako o zjawiskach „zmniejszających część, któraby przypadła pracowitszym i lepszym członkom społeczeństwa”.

Zaniepokojenie degeneracją organizmów było obecne w dyskursie osiemnastowiecznych przyrodników, takich jak Georges-Louis Leclerc de Buffon (1707–1788) czy Jean-Baptiste de Lamarck (1744–1829), lecz w XVIII wieku idea degeneracji odnosiła się niemal wyłącznie do problemu ras i była zasadniczo powiązana z kwestią klimatyczną. Źródła degeneracji wiązano wówczas zwłaszcza z ekstremalnym klimatem (idea „klimatycznego pesymizmu”)<sup>18</sup>. Postrzeganie degeneracji głęboko zmieniło się w połowie XIX wieku pod wpływem pracy Bénédicta-Augustina Morela (1809–1873) pt. *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l’espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives* (1857). Morel w swoim dziele odwoływał się do statystyk dotyczących moralności i przestępczości, które wskazywały na „poważną sytuację moralną i fizyczną”, ukazując m.in. wzrost liczby samobójstw, przestępstw przeciwko mieniu i ludziom, „potwornie przedwczesny rozwój młodych przestępców”, hybrydyzację rasy. Uznał on tę

---

<sup>17</sup> Heike Bauer, „The Idea of Development: Decadence, Aestheticism and Late-Victorian Notions about Sexual Identity in *Marius the Epicurean* (1885)”, *Australasian Journal for Victorian Studies* 9 (2003): 1.

<sup>18</sup> Sandra Caponi, „Para una genealogía de la anormalidad: la teoría de la degeneración de Morel”, *Scientiae Studia* 7 (2009): 429.

sytuację za alarmującą, wpływającą na zdrowie obecnych pokoleń oraz zagrażającą zdrowiu pokoleń przyszłych<sup>19</sup>. Istotny wpływ na teorię Morela miało jego wychowanie naznaczone religią katolicką (był wychowankiem seminarium duchownego). U jej podstaw leżała teologiczna doktryna stworzenia człowieka przez Boga. Pojmował on degenerację jako „niezdrowe odchylenie od pierwotnego typu”, odstępstwo od doskonałego stanu człowieka, którego źródłem był grzech pierworodny. Wprawdzie później, za sprawą naturalizmu Darwina, przestano się odwoływać do tego wzorca doskonałości w tak jednoznacznie wyrażonej formie, jednak, zdesakralizowany i znaturalizowany, nadal funkcjonował on w teorii ewolucjonizmu w postaci wartościowania form życia, w ich podziale na niższe i wyższe. Tego rodzaju oceny mogły być przyjęte jedynie przy założeniu teleologicznego charakteru procesów ewolucyjnych, co świadczy o implikowanym przywiązaniu naturalistów do tradycyjnego (religijnego) postrzegania rzeczywistości.

Wychodząc od chrześcijańskiej idei doskonałości Bożego Stworzenia, Morel podążał za hipotezą, zgodnie z którą skutki grzechu pierworodnego (błędy, zło i wady przodków) są przekazywane kolejnym pokoleniom, z tendencją do uwydatniania cech nabytych przez poprzedników w następnych pokoleniach. Owo „odchylenie od pierwotnego typu”, najpierw proste, tak się pogłębia, że osoba, która jest jego nosicielem, „staje się coraz bardziej niezdolna do wypełniania swej ludzkiej funkcji, a postęp intelektualny, już w niej wstrzymany, jest jeszcze bardziej zagrożony w przypadku jej potomków”<sup>20</sup>. Natura znalazła jednak sposób, by wyeliminować nagromadzone i rozwinięte przez pokolenia wady: „istnienie istot zdegenerowanych jest z konieczności ograniczone i, cudowna rzecz, nie zawsze jest konieczne, aby osiągnęły one ostatni stopień degradacji, tak iż zostają one dotknięte bezpłodnością, a w konsekwencji niemożnością przekazania swej degeneracji”<sup>21</sup>.

Koncepcja Morela tworzyła podstawową strukturę wyjaśniającą, która pozwoliła utrzymać teorię degeneracji z pewnymi wariacjami przez po-

---

<sup>19</sup> Bénédicte Augustin Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives* (Paris: Baillière, 1857), VIII–IX.

<sup>20</sup> Tamże, 5.

<sup>21</sup> Tamże.



nad 50 lat. Solidne oparcie znalazła w niej rodząca się właśnie psychiatria. W omawianej epoce była ona główną dziedziną nauki, która ustanawiała standardy dotyczące normalności ludzkich charakterów i zachowań. Przywiązanie do tezy Morela było wśród alienistów masowe. Jego kontynuatorem, mającym bardzo wielki wpływ na psychiatrię, szeroko wykorzystującym argumenty zaczerpnięte z teorii degeneracji, był Emil Kraepelin (1856–1926). Twierdził on, że degeneracja jest stanem zagrażającym coraz większej części ludzkości. Apelowo o pilne przeciwdziałanie grożącemu niebezpieczeństwu. Ponieważ nie dostrzegał żadnej dostępnej skutecznej terapii, opowiadał się za strategią prewencyjną: walką z alkoholem i kiłą oraz higieną rasową<sup>22</sup>.

Wśród prac, które przyczyniły się w owym czasie do wzmocnienia strachu przed powszechną degeneracją, było dzieło włoskiego profesora psychiatrii Cesarego Lombroso (1835–1909) pt. *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie* (1876). Główna teza tej pracy głosi, że niektórzy ludzie są dziedzicznie zdeterminowani do popełniania zbrodni. Lombroso nazywa ich „urodzonymi zbrodniarzami”<sup>23</sup>. Jego teoria o wrodzonym charakterze skłonności kryminalnych podważała dotychczasowe założenie, że człowiek ma wolną wolę i możliwość świadomego wyboru postępowania. Przedkładając determinizm biologiczny nad indywidualną odpowiedzialność, zredukował on przestępczość do zjawiska naturalnego. Przestała ona być interpretowana jako kwestia etyczna, stała się natomiast kwestią medyczną. W ogólniejszym sensie sformułowana przez niego teza podkreślała, że wobec „odchylenia od pierwotnego typu”, jakby to ujął Morel, jednostki są bezbronne i podlegają nieubłagany siłom natury.

W tej perspektywie Lombroso rozpatrywał także zjawiska polityczne i społeczne. Na przykład w pracy *Il delitto politico* (1890), której współautorem był Rodolfo Laschi, kryminalizował i patologizował wystąpienia robotnicze, podkreślając ich związek z nadużywaniem alkoholu. Kilka lat później,

---

<sup>22</sup> Volker Roelcke, „Biologizing Social Facts: An Early 20<sup>th</sup> Century Debate on Kraepelin's Concepts of Culture, Neurasthenia, and Degeneration”, *Culture, Medicine and Psychiatry* 21(4) (1997): 391.

<sup>23</sup> Cesare Lombroso, *Człowiek-zbrodniarz w stosunku do antropologii, jurysprudencji i dyscypliny więziennej*, t. 2, przeł. Jan Ludwik Popławski (Warszawa: Nakład W. Wołowski, 1891), 20.

w *Gli anarchici* (1894), z przestępczością powiązał anarchizm, argumentując, że anarchiści są naznaczeni szeregiem fizycznych i psychicznych stygmatów degeneracji. W kilku swoich wcześniejszych publikacjach, spośród których największą sławą cieszyła się (i nadal jest wznawiana we wszystkich chyba językach świata) praca pt. *Genio e follia* (1864), Lombroso wykazywał organiczny związek degeneracji z geniuszem twórczym, utrzymywał, iż „nie ma żadnej wątpliwości, że między człowiekiem obłąkanym w czasie ataku choroby a człowiekiem genialnym i wcielającym w życie swe idee istnieje zupełne podobieństwo”<sup>24</sup>. Nie posunął się jednak tak daleko, by twierdzić, że genialność jest zawsze neurozą i rodzajem obłąkania<sup>25</sup>. Pod koniec stulecia węgiersko-austriacki pisarz, filozof i lekarz Max Nordau (1849–1923) mocniej skojarzył literaturę i kulturę z moralną i fizyczną degeneracją jej twórców. Jego książka *Entartung* (*Degeneracja*, 1892–1893) skupiała się na artystach fin de siècle’u, których wytwory, jego zdaniem, wskazywały na degenerację psychiczną i moralną. W otwierającej książkę dedykacji, skierowanej do Lombroso, Nordau stwierdzał, że „degeneraci nie zawsze są przestępcami, prostytutkami, anarchistami i zdeklarowanymi wariatami; często są autorami i artystami. [...] Niektórzy z tych degeneratów w literaturze, muzyce i malarstwie osiągnęli w ostatnich latach niezwykłą rangę i są czczeni przez licznych wielbicieli jako twórcy nowej sztuki i zwiastuny nadchodzących stuleci”<sup>26</sup>. W tej optyce interpretował on twórczość takich autorów jak: Oscar Wilde, Émile Zola czy Charles Baudelaire jako „sztukę zdegenerowaną”, pozbawioną sensu moralnego. Wyobrażał sobie, że wpływ artystyczny ma szeroki zasięg, dotyka nie tylko jednostek, ale także ich potomstwa i całego gatunku ludzkiego. Postrzegał oddziaływanie tekstu literackiego na czytelnika jako transmisję choroby, pisał, że „książki i dzieła sztuki wywierają potężny wpływ na masy. Z tych przedstawień czerpie epoka ideały piękna i moralności”<sup>27</sup>. Ze względu na dostrzegany przez siebie zasięg degeneracji Nordau ukazywał swój czas jako „zmrok narodów, w którym wszystkie słońca

<sup>24</sup> Cesare Lombroso, *Geniusz i obłąkanie*, przeł. Jan Ludwik Popławski (Warszawa: PWN, 1987), 50.

<sup>25</sup> Lombroso, *Geniusz i obłąkanie*, 336–369.

<sup>26</sup> Max Nordau, *Degeneration* (New York: D. Appleton and Company, 1895), VII–VIII.

<sup>27</sup> Tamże, VIII.

i wszystkie gwiazdy stopniowo gasną, a ludzkość ze wszystkimi jej instytucjami i wytworami trwa w umierającym świecie”<sup>28</sup>. Kategorię degeneracji przyjęła krytyka literacka, która szczególnie hojnie szafowała tym określeniem (i jego pochodnymi) w odniesieniu do utworów łamiących klasyczne kanony literackie. Patologizowała twórców i ich dzieła, demaskując w nich liczne oznaki upadku moralnego, umysłowego i artystycznego. Idea upadku i degeneracji zyskiwała na sile również w samym świecie sztuki literackiej. W latach 80. i 90. XIX wieku pojawiła się grupa nonkonformistycznych pisarzy i artystów, którzy rozwijali głęboką krytykę norm i wartości społecznych, określając się mianem dekadentystów oraz kojarząc tę nazwę ze stanem ówczesnego społeczeństwa (wulgarną przeciętnością, dominacją burżuazyjnego utilitaryzmu). W swoich dziełach pisarze ci przedstawiali osoby i całe rody dotknięte postępującym upośledzeniem umysłowym, moralnym i fizycznym oraz cierpiące na dolegliwości fizyczne, spowodowane – jak uważano – społeczną dekadencją, takie jak: choroby weneryczne, lenistwo, niewrażliwość na bliźniego i degradacja behawioralna. Przepowiadali, że wszystkie te skazy zostaną przeniesione na kolejne pokolenia, które w końcu zostaną głęboko upośledzone intelektualnie, zatrute alkoholem i narkotykami i przeniosą te problemy na resztę społeczeństwa. Znakomitym (i wzorcowym dla pokolenia dekadentystów) przykładem tego rodzaju literatury może być opublikowana w 1884 roku powieść *À rebours* francuskiego pisarza Jorisa-Karla Huysmansa (1848–1907). W swym dziele przedstawia on upadek elit społecznych, ich stopniową, acz nieprzerwaną degenerację fizyczną (m.in. z powodu endogamii), psychiczną, emocjonalną, moralną i intelektualną, której skutkiem – jak sugeruje – będzie ich zagłada. Oryginalność powieści Huysmansa polega m.in. na tym, że osoby przedstawione w niej jako degeneraci nie należą do klas niższych, lecz do społecznej elity. Innym przykładem tego rodzaju literackich eksploracji może być twórczość norweskiego dramatopisarza Henryka Ibsena (1828–1906). Jego dramaty przenika idea dziedzicznej – biologicznej i psychicznej – degeneracji bohaterów.

Teoria degeneracji była koncepcją niejasną i opierała się bardziej na elementach spekulacyjnych niż na danych empirycznych i rzetelnym rozumo-

---

<sup>28</sup> Tamże, 2.

waniu naukowym. Pojęcie degeneracji nigdy nie zostało jasno zdefiniowane. Jednak to właśnie za sprawą swej niejasności i otwartości teoria degeneracji wyszła poza granice psychiatrii, obejmując wszystkie dziedziny kultury, zagadnienia socjologii, filozofii, ekonomii, medycyny, antropologii i prawa, które, połączone tą ideą, zaczęły się wzajemnie przenikać. Wyjaśniająca moc pojęcia degeneracji wydawała się nie mieć granic. W jej świetle można było zrozumieć wszystkie odbiegające od normy zjawiska o bardzo różnorodnej naturze. Psychiatrizy, kryminolodzy i higieniści tworzyli powiązania między szaleństwem, przestępczością, prostytutką, alkoholizmem i dziedziczną degeneracją. W latach 80. XIX wieku te obawy przekształciły się w powszechny lęk. Wydawało się, że degeneracja jest wszędzie, dotyczy całych populacji oraz wymaga masowych kampanii publicznych mających na celu jej zapobieganie i eliminowanie. W istocie takie działania podjęto na całym świecie. Opierały się one na założeniu, że wiedza medyczna jest zdolna do reagowania na problemy społeczne, ekonomiczne, moralne, intelektualne i in. Jak komentuje Michel Foucault, kiedy psychiatria powiązała wszelkiego rodzaju dewiacje ze stanem degeneracji, zyskała możliwość nieograniczonej ingerencji w ludzkie zachowanie: „pod koniec XIX wieku może ona twierdzić, że zastąpi samą sprawiedliwość, i to nie tylko sprawiedliwość, ale także higienę, i nie tylko higienę, ale ostatecznie większość form interwencji i kontroli społecznej, aby stać się generalnym organem obrony społeczeństwa przed niebezpieczeństwami, które osłabiają je od wewnątrz”<sup>29</sup>.

## Ewolucjonizm jako medium strachu i nadziei

Przez cały XIX wiek debata na temat naturalnego pochodzenia człowieka była głęboko naznaczona metaempiryczną konfrontacją<sup>30</sup> między materialistycznym ewolucjonizmem nauk przyrodniczych a koncepcją antropogene-

---

<sup>29</sup> Michel Foucault, *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974–1975* (London–New York: Verso, 2003), 316.

<sup>30</sup> Juan Manuel Sánchez Arteaga, „La biología humana como ideología: el racismo biológico y las estructuras simbólicas de dominación racial a fines del siglo XIX”, *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia* 23(1) (2008): 109.

zy utrzymywaną przez religię chrześcijańską. Nowe horyzonty intelektualne dotyczące ludzkiej doskonałości otworzyły prace Darwina: *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859) oraz *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871). Model ewolucji gatunków Darwina zakładał dobór naturalny i adaptację jako jedyne czynniki napędzające ewolucję, w której gatunki się zmieniają, ponieważ muszą przystosować się do nowych środowisk. Czynniki te sprawiają, że gatunki ulegają przemianom, stale się doskonalą, najsilniejsze osobniki przeżywają, a słabe zanikają. Darwin wprawdzie nie czynił absolutnego rozróżnienia między organizmami wyższymi i niższymi, jednak wielokrotnie wpadał w pułapkę teleologicznego sposobu myślenia, odnosząc się do gatunków jako „wyższych” i „niższych”. I „choć Darwin fetowano w swoim czasie za wyrzucenie spekulatywnej teleologii z nauk biologicznych, ten sposób myślenia był tak głęboko zakorzeniony, że ci sami biolodzy, którzy najgłośniej trąbili jego imię, nadal trzymali się modelu ewolucji, kładącego nacisk na konieczny, zdeterminowany, całkowicie przewidywalny ruch, oraz konsekwentnie nie potrafili odróżnić »ewolucji«, »rozwoju« i »doskonałości«<sup>31</sup>.

Wraz z odkryciem ewolucji człowieka biolodzy zdawali się przekonani, że osiągnęli ostateczne zwycięstwo logosu nad mythosem<sup>32</sup>. Jak zauważa Maciej Zaremba Bielawski: „nie upłynęła dekada od publikacji *O pochodzeniu gatunków*, a już stosowano teorię ewolucji do wszystkiego, co popadło, z historią narodów, kulturą, sztuką i martwymi przedmiotami włącznie<sup>33</sup>. Uniwersalizacji specyficznemu biologicznemu ewolucjonizmowi dokonał Herbert Spencer (1820–1903). Prawo, które włada najogólniejszymi aspektami ewolucji biologicznej, według Spencera jest tym samym prawem, które rządzi umysłowym i fizycznym rozwojem indywidualnego organizmu, postępem społeczeństw, ich instytucji i działań, tak samo historią języków, jak planet i całego kosmosu. Rozpoczął się wówczas proces biologizacji, a w następnej kolejności medykalizacji społeczeństwa, postrzeganego jako chore ciało. Ważnym sprzy-

---

<sup>31</sup> Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor* (New York: Cambridge University Press, 2002), 29–30.

<sup>32</sup> Sánchez Arteaga, „La biología”: 108.

<sup>33</sup> Maciej Zaremba Bielawski, *Higienności. Z dziejów eugeniki*, przeł. Wojciech Chudoba (Wrocław: Wydawnictwo Czarne, 2011), 46.

mierzeńcem władzy publicznej jako podstawowy instrument społecznej transformacji stała się wówczas medycyna, ponieważ to choroby i patologie zostały uznane za główne przeszkody w tworzeniu zdrowego społeczeństwa.

U wszystkich wybitnych ewolucjonistów powtarza się w różnych formach myśl Malthusa, że „pierwszem złem jest spowodowanie wzrostu ludności bez spowodowania wzrostu ilości żywności, potrzebnej dla ich utrzymania”, oraz niepokój o możliwość zbudowania takiego społeczeństwa, w którym życie toczyłoby się w szczęściu i powodzeniu. Nędza i występki, jako skutki owego „pierwszego zła”, zostały już zidentyfikowane w teorii degeneracji, a determinizm biologiczny oraz teleologicznie pojmowana ewolucja gatunku potęgowały ich obawy. U Darwina, bezpośredniego intelektualnego spadkobiercy Malthusa, czytamy:

u narodów dzikich jednostki słabe, czy to umysłowo, czy też fizycznie, giną zwykle dość szybko, te zaś, które zostają, są zawsze zdrowe i silne. Natomiast narody cywilizowane starają się wszelkimi siłami stawić przeszkodę temu procesowi przyrodniczej eliminacji. Budujemy domy przytułku dla chorych, kalek i warjatów, ustanawiamy podatki dla ubogich (*poor-law*), troszczymy się o dobrobyt kretynów i idiotów, a nasi lekarze poświęcają całą swą zręczność i wiedzę, aby najsłabsze istoty zachować jak najdłużej przy życiu. [...] W ten sposób dajemy możliwość słabym członkom społeczeństwa do propagowania nadwątłej swjej rasy<sup>34</sup>.

Rozwijając tę myśl, Darwin zauważa jednak, że pomoc niesiona słabym i ułomnym jest niezbywalnym społecznym instynktem o takiej „mocy i potędze”, iż „wypada więc bez szemrania znosić szkodliwe następstwa, wynikające z protegowania istot słabych i wadliwie zbudowanych, a pocieszać się tą myślą, że już z samej natury rzeczy osoby takie znacznie rzadziej wstępują w związki małżeńskie aniżeli zdrowe i silne”<sup>35</sup>. W podobnym duchu kilka lat wcześniej (w 1851 roku) wypowiedział się Spencer. W *Social Statics*, przed-

---

<sup>34</sup> Karol Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, przeł. Ludwik Masłowski (Lwów: Księgarnia Polska, 1884), 186–187.

<sup>35</sup> Tamże.

stawiając niektóre swoje oczekiwania dotyczące idealnego społeczeństwa, pisał on o wrażliwych, jednak nierozsądnych ludziach, ślepych na fakt, że:

zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy społeczeństwo nieustannie wydała swoich niezdrowych, imbecylów, powolnych, chwiejnych, niewiernych członków, ci bezmyślni, choć mający dobre intencje, opowiadają się za ingerencją, która nie tylko zatrzymuje proces oczyszczania, ale nawet zwiększa winy – absolutnie zachęca do pomnażania lekkomyślnych i niekompetentnych, oferując im niezawodne zaopatrzenie, a zniechęca do pomnażania kompetentnych i przezornych, zwiększając potencjalne trudności związane z utrzymaniem rodziny. I tak, w swej gorliwości, aby zapobiec naprawdę zbawiennym cierpieniom, które nas otaczają, ci wzdychający i jęczący głupi ludzie zostawiają potomnym nieustannie narastającą klątwę<sup>36</sup>.

W drugiej połowie XIX stulecia coraz śmieiej wypowiedziano tezę, że zachodnia cywilizacja balansuje na krawędzi zapaści biologicznej, a dzielnice biedy jej głównych miast są wylęgarnią degeneracji, hysterii i wyczerpania nerwowego, które miały, jak twierdzono, osłabiać witalność białej rasy i powodować regres społeczeństw do stanu dzikości. Jako świadectwa procesu degeneracyjnego przywoływano epidemie patologii społecznych, takich jak: alkoholizm, perwersja seksualna, przestępczość, szaleństwo i anarchizm. To właśnie te obawy stały się głównym źródłem ruchu eugenicznego. Za dzieło teoretyczne fundujące podstawy tej dziedziny nauki, mającej na celu udoskonalenie gatunku ludzkiego, jest uznawana praca *Hereditary Genius* (1869) angielskiego statystyka i psychologa, kuzyna Darwina, Francis Galtona (1822–1911). Pracę tę rozpoczyna stwierdzenie: „w związku z tym, jak łatwo jest, pomimo ograniczeń, uzyskać przez staranny dobór stałą rasę psów lub koni obdarzonych szczególnymi zdolnościami biegania lub robienia czegośkolwiek innego, tak byłoby całkiem praktyczne wyhodowanie wysoce uzdolnionej rasy ludzkiej”<sup>37</sup>. Galton w kolejnych swoich pracach określał kierunki badań dotyczące możliwości manipulowania dziedzicznymi cechami biolo-

---

<sup>36</sup> Herbert Spencer, *Social Statics or the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed* (London: John Chapman, 1851), 322–324.

<sup>37</sup> Francis Galton, *Hereditary Genius. An Inquiry into its Laws and Consequences* (London: Macmillan, 1869), 1.



gicznymi człowieka i maksymalnego wzmocnienia tych, które są uznawane za pożądane, przede wszystkim umysłowych, stanowiące drogę do osiągnięcia tego celu. Twierdził, że ludzkie zasady i działania powinny być zgodne z zasadami ewolucji i doboru naturalnego. Pisał, że „credo eugeniki opiera się na idei ewolucji; nie na jej biernej odmianie, lecz na takiej, której biegiem do pewnego stopnia może ona kierować”<sup>38</sup>. Podkreślał, że eugenika wpisuje się w teorię ewolucji i ma z nią współpracować, prowadząc ludzkość ku idealnemu światu, wolnemu od zła w postaci zbrodni, szaleństwa, chorób i brzydoty, od indywidualnych nieszczęść, które negatywnie wpływają na grupy.

Ze względu na rozmiary dostrzeganego przez eugeników zagrożenia degeneracją eugenika była nie tylko nauką biologiczną, lecz także zacieśniała coraz silniejsze związki z socjologią, pedagogiką, demografią i antropologią, myślą polityczną i społeczną. Zdawała się ona „uniwersalnym lekarstwem na większość bolączek epoki: nieobyčajność niższych klas, problemy porządkowe w szpitalach psychiatrycznych, rosnące wydatki na pomoc biednym, jak również zagrożenie ze strony nadchodzącej demokracji”<sup>39</sup>. Galton pisał m.in., że „entuzjazm do ulepszenia rasy jest tak szlachetny w swoim celu, że może zrodzić poczucie obowiązku religijnego”<sup>40</sup>, podkreślał, że eugenika ma „silne roszczenia, aby stać się ortodoksyjną religijną zasadą przyszłości”, oraz postulował, by wprowadzić ją „do świadomości narodowej jako nową religię”<sup>41</sup>. Bardzo podobną retorykę dotyczącą religijnego aspektu eugeniki znajdujemy w wypowiedziach wielu innych wybitnych przedstawicieli ruchu eugenicznego na całym świecie<sup>42</sup>. Trafna jest uwaga Kingi Marulewskiej,

<sup>38</sup> Francis Galton, *Essays in Eugenics* (London: Eugenics Education Society, 1909), 68.

<sup>39</sup> Zaremba Bielawski, *Higieniści*, 54.

<sup>40</sup> Galton, *Essays*, 25; zob. także Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and its Development* (London: Macmillan, 1883), 337.

<sup>41</sup> Galton, *Essays*, 42, 57; Francis Galton, „The Part of Religion in Human Evolution”, *National Review* 23 (1894): 765.

<sup>42</sup> Zob. Julian Huxley, *What Dare I Think?* (London: Chatto and Windus, 1933), 253; Renato Kehl, *Lições de Eugenia* (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1935), 46; Emma M. Gattley, „Sir Robert Stout as Freethinker and Eugenics Enthusiast”, w: *Eugenics at the Edges of Empire. New Zealand, Australia, Canada and South Africa*, red. Diane B. Paul, John Stenhouse, Hamish G. Spencer (Cham: Palgrave Macmillan, 2018), 206–211; Nikolai Kremontsov, „From ‘Beastly Philosophy’ to Medical Genetics: Eugenics in Russia and the Soviet Union”, *Annals of Science* 68(1) (2011): 72; Marius Turda, „A New Religion? Eugenics and Racial



że myśl naukowa „zbliżyła się w tym aspekcie do wszelkich odmian milenaryzmów”<sup>43</sup>. Wieszcząc erę powszechnego szczęścia, zwykle zapowiadają one także poprzedzający ją czas cierpień i unicestwienia tych, którzy stoją na drodze do Millennium. W wypadku eugeniki byli to negatywni bohaterowie cytowanych wyżej prac dziewiętnastowiecznych uczonych, nosiciele złych „zarodków”: chorzy, kalecy, wariaci, ubodzy, kretyni, idioci, obłąkani, „najsłabsze istoty”, „ta część społeczeństwa, której nie można uznać za najbardziej wartościową”. Dla nich przewidziano horror przymusowej sterylizacji, eutanazji, Holokaustu...

## Wnioski

1. Źródłem strachu na Zachodzie na przełomie XIX i XX stulecia była konfluencja kilku teorii naukowych, które wzajemnie się przenikały i umacniały w przekonaniu, że ludzkości grozi zagłada z powodu wzrastającej biologicznej degeneracji gatunku. Podstawowe znaczenie dla przewidywania takiego kierunku zdarzeń miały wprawdzie tezy Malthusa, Morela, Darwina, Spencera i in., jednak fundamentalną rolę odegrało pochodzące z religijnego światopoglądu założenie o teleologicznym charakterze procesów biologicznych. Dziewiętnastowieczna nauka, chociaż dążyła do zastąpienia religijnego światopoglądu światopoglądem opartym na biologicznym determinizmie, nie zdołała od niego uciec. Ponadto temu jej dążeniu towarzyszyło pragnienie zaanektowania wszystkich funkcji światopoglądowych, jakie dotąd w zachodniej kulturze pełniło chrześcijaństwo. Skutkowało to wszczęciem jej naturalistycznego dyskursu w matrycę dyskursu religijno-teologicznego, a w dalszej kolejności – powieleniem biblijnej opowieści o upadku człowieka, choć przebranej w naturalistyczne szaty. Teorie naukowe tamtego okresu, zwłaszcza ewolucjonizm i eugenika, dawały jednak uczonym nadzieję, że współpracując z siłami ewolucji, ludzkość będzie potrafiła odzyskać dosko-

---

Scientism in Pre-First World War Hungary”, *Totalitarian Movements and Political Religions* 7(3) (2006): 309.

<sup>43</sup> Kinga Marulewska, „Eugenika w świetle idei postępu. Rozważania wokół fundamentów filozoficznych”, *Dialogi Polityczne* 10 (2008): 74.

nały stan, w jakim człowiek znajdował się u początków swego istnienia. Niestety, działania w tym kierunku przyniosły chyba bardziej tragiczne rezultaty niż „długie średniowiecze” ze swoją obsesją wykrywania agentów Szatana (czarownic, heretyków, apostatów) i ich unicestwiania. Sytuację tę można zinterpretować w teoretyczny sposób w perspektywie koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera (1874–1945). Formą symboliczną nazywa on podmiotową aprioryczną strukturę epistemiczną, organizującą ludzkie doświadczenie. Poszczególne obszary kultury – język, mit, religię, sztukę, historię, naukę – uznaje on za autonomiczne modi odmiennych porządków sensu, ustanawiane odrębnymi zasadami wiązania doświadczanych treści w jedność<sup>44</sup>. Według Cassirera w mitycznym sposobie ujmowania rzeczywistości tym, co określa jej sens, jest afekt („w miłości i nienawiści, w nadziei i obawie, w radości i trwodze przeobrażają się rysy rzeczywistości”), natomiast w naukowym – doświadczenie empiryczne ujmujące jej cechy ilościowe, „które stanowią wszystko, co dla poznania pozostaje obiektywną rzeczywistością”<sup>45</sup>. Ponadto religijno-mityczne postrzeganie rzeczywistości opiera się na założeniu o jej boskiej celowości, natomiast poznanie naukowe na zasadzie materialistycznego determinizmu<sup>46</sup>. Religia i nauka „wytwarzają” światy odmienne, ponieważ teleologizm i determinizm nie dają się połączyć w jeden spójny sposób rozumienia. Niemniej naukowy sposób obiektywizacji świata nie zawsze potrafi całkowicie wyzbyć się elementów mitycznego sposobu doświadczania rzeczywistości. Przywołując Gastona Bachelarda, można rzec, że ich obecność w poznaniu naukowym stanowi dla niego przeszkodę epistemologiczną<sup>47</sup>, skutkując konsekwencjami wykraczającymi poza naukowy obiektywizm – np. takimi, jakie zostały ukazane w tym szkicu: uwikłaniem nauki

---

<sup>44</sup> Ernst Cassirer, *Symbol i język*, przeł. Bolesław Andrzejewski (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 1995), 112–114.

<sup>45</sup> Ernst Cassirer, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, przeł. Przemysław Parszutowicz (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2011), 65.

<sup>46</sup> Zob. Józef Tarnowski, „Ernst Cassirer i Nelson Goodman: Konstruktywna siła symbolizacji kulturowych”, *Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych* 28(2) (2016): 53.

<sup>47</sup> Gaston Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, przeł. Damian Leszczyński (Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2002), 24, 64–65.

w aksjologiczną, ideologiczną, polityczną czy religijną interpretację badanych zjawisk.

2. To, co napisano wyżej, może wyglądać na apologię scjentyzmu. I rzeczywiście nią jest. Scjentyzm bywa jednak rozumiany na kilka sposobów. Można go pojmować jako pewien rodzaj religijnego credo, które w XIX wieku zajęło miejsce chrześcijańskiego opisu świata oraz przejęło rolę autorytetu kulturowego i źródła wartości intelektualnych, moralnych i duchowych<sup>48</sup>. Można jednak scjentyistyczną postawę rozumieć w bardziej zawężony sposób, tak jak proponuje Andrzej Szahaj, tzn. nie jako religię *tout court*, lecz jako „religię nauki”, jako „przekonanie, że człowiek winien ukorzyć się przed władzą sił go przekraczających – natury samej, która, jeśli chce, objawia nam swe tajemnice, a jeśli nie chce, utrzymuje je w sekrecie”<sup>49</sup>. Tak rozumiana scjentyistyczna postawa nie pozwala uczonemu wypowiadać zdań wartościujących, ponieważ tego rodzaju wypowiedzi „nie stwierdzają niczego i nie dają się dowieść ani obalić”<sup>50</sup>, jak zauważał Rudolf Carnap, jeden z apologetów scjentyzmu. Wydaje się, że tak rozumiany scjentyzm jest godny zaakceptowania jako postulat, by nauka nie wykraczała poza swoje poznawcze kompetencje – by nie usiłowała być czymś więcej niż nauką (np. ideologią, polityką, religią czy praktyką emancypacji). Nie miał co do tego wątpliwości także Hans-Georg Gadamer, który w swoich licznych publikacjach podkreślał, że „nauka wysuwa swe roszczenia daleko poza wymiar tego, w czym jest naprawdę kompetentna”<sup>51</sup>, stwarzając niebezpieczny dla życia pozór totalności poznania, podzielany przez społeczną większość, która oddaje naukowemu ekspertowi decyzje dotyczące najważniejszych obszarów życia (rodziny, społeczeństwa, gospodarki, polityki, wymiaru sprawiedliwości), mimo że „praktyczne następstwa jego wiedzy

---

<sup>48</sup> Anne DeWitt, *Moral Authority, Men of Science, and the Victorian Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 33; Bernard Lightman, „The Creed of Science and its Critics”, w: *The Victorian World*, red. Martin Hewitt (London–New York: Routledge, 2012), 452.

<sup>49</sup> Andrzej Szahaj, „Postmodernizm a scjentyzm”, w: *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmicie w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Barbara Kotowa, Jacek Sójka, Krystyna Zamiara (Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora, 2001).

<sup>50</sup> Rudolf Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. Andrzej Zabłudowski (Warszawa: PWN, 1969), 16.

<sup>51</sup> Hans-Georg Gadamer, „Teoria, technika, praktyka”, w: Andrzej Przyłębski, *Gadamer* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 2006), 228–229.

nie podlegają [...] jego naukowej kompetencji”<sup>52</sup>. Do kompetencji nauki nie należy kontrolowanie stosowania możliwości przez nią stwarzanych – jest to zadanie rozumu praktycznego i społecznego, „roztropnej wiedzy”, stworzonej przez moralną, społeczną i polityczną wspólnotę obywateli, ich praktycznej mądrości czy rozsądku. Na przełomie XIX i XX wieku, dążąc do zajęcia w kulturze dotychczasowego miejsca religii, nauka wchłonęła jednak pewien „ładunek metaempiryczny”<sup>53</sup>, pochodzący właśnie z niej. To przenikanie się dwóch różnych form symbolicznych skutkowało ostatecznie mocnym praktycznym wpływem na rzeczywistość ludzką – nie mniej tragicznym niż ten, który przyniosła religijność średniowiecza. Horror, jaki wiązał się z tym praktycznym wykorzystaniem poznawczych sukcesów nauk biologicznych przełomu XIX i XX wieku, bywa też przywoływany jako świadectwo opresyjności (czy nawet zbrodniczości) naukowego rozumu. W świetle dotychczasowych ustaleń trzeba jednak zauważyć, że źródłem owego koszmaru nie była sama racjonalność nauki, lecz te jej elementy, które nie miały naukowego pochodzenia. W tym kontekście można dostrzec, że upór niektórych scjentyistów (np. cytowanego wyżej Carnapa) w rugowaniu z nauki sądów normatywnych i oceniających (ujmowanych w ogólnej kategorii wypowiedzi metafizycznych) ma sens i jest etycznie uzasadniony – to właśnie powiązanie tego rodzaju sądów z obiektywistyczną retoryką naukowego dyskursu umożliwia bowiem przekraczanie granic, poza którymi zaczyna się zło. Jego przyczyną nie jest zatem nadmiar naukowego rozumu, lecz jego niedostatek. Jeżeli ten wniosek jest poprawny, to zachętę do ideologicznego, politycznego czy religijnego angażowania się nauki, powiązaną zwłaszcza z krytyką scjentyzmu, trzeba uznać za lekkomyślną namowę do zła.

---

<sup>52</sup> Tamże, 233.

<sup>53</sup> Sánchez Arteaga, „La biología”: 109.

## Bibliografia

- Ariès Philippe. 1989. *Człowiek i śmierć*, przeł. Eligia Bąkowska. Warszawa: PIW.
- Armstrong Karen. 1995. *Historia Boga*, przeł. Barbara Cendrowska. Warszawa: Świat Książki.
- Bachelard Gaston. 2002. *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, przeł. Damian Leszczyński. Gdańsk: Słowo/obraz te-rytoria.
- Baszkiewicz Jan. 1993. *Nowy człowiek, nowy naród, nowy świat. Mitologia i rzeczywistość rewolucji francuskiej*. Warszawa: PIW.
- Bauer Heike. 2003. „The Idea of Development: Decadence, Aestheticism and Late-Victorian Notions about Sexual Identity in *Marius the Epicurean* (1885)”. *Australasian Journal for Victorian Studies* 9: 1–15.
- Caponi Sandra. 2009. „Para una genealogía de la anormalidad: la teoría de la degeneración de Morel”. *Scientiæ Studia* 7: 425–445.
- Carnap Rudolf. 1969. *Filozofia jako analiza języka nauki*, przeł. Andrzej Zabłudowski. Warszawa: PWN.
- Cassirer Ernst. 1995. *Symbol i język*, przeł. Bolesław Andrzejewski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Cassirer Ernst. 2011. *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, przeł. Przemysław Parszutowicz. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Darwin Karol. 1884. *O pochodzeniu człowieka*, przeł. Ludwik Masłowski. Lwów: Księgarnia Polska.
- Delumeau Jean. 1986. *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w.*, przeł. Adam Szymanowski. Warszawa: Pax.
- Delumeau Jean. 1994. *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII–XVIII w.*, przeł. Adam Szymanowski. Warszawa: Pax–Volumen.
- DeWitt Anne. 2013. *Moral Authority, Men of Science, and the Victorian Novel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault Michel. 2003. *Abnormal. Lectures at the Collège de France 1974–1975*. London–New York: Verso.
- Gadamer Hans-Georg. 2006. „Teoria, technika, praktyka”. W: Andrzej Przyłębski, *Gadamer*, 141–155. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Galton Francis. 1869. *Hereditary Genius. An Inquiry into its Laws and Consequences*. London: Macmillan.
- Galton Francis. 1883. *Inquiries into Human Faculty and its Development*. London: Macmillan.
- Galton Francis. 1894. „The Part of Religion in Human Evolution”. *National Review* 23: 755–763.
- Galton Francis. 1909. *Essays in Eugenics*. London: Eugenics Education Society.

- Gatley Emma M. 2018. „Sir Robert Stout as Freethinker and Eugenics Enthusiast”. W: *Eugenics at the Edges of Empire. New Zealand, Australia, Canada and South Africa*, red. Diane B. Paul, John Stenhouse, Hamish G. Spencer, 195–217. Cham: Palgrave Macmillan.
- Guriewicz Aron. 1976. *Kategorie kultury średniowiecznej*, przeł. Józef Dancygier. Warszawa: PIW.
- Guriewicz Aron. 1987. *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*, przeł. Zdzisław Dobrzyński. Warszawa: PIW.
- Huxley Julian. 1933. *What Dare I Think?*. London: Chatto and Windus.
- Kehl Renato. 1935. *Lições de Eugenia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Kremontsov Nikolai. 2011. „From ‘Beastly Philosophy’ to Medical Genetics: Eugenics in Russia and the Soviet Union”. *Annals of Science* 68(1): 61–92.
- Le Goff Jacques. 1996. „Człowiek średniowiecza”. W: *Człowiek średniowiecza*, red. Jacques Le Goff, przeł. Maria Radożycka-Paoletti. Warszawa–Gdańsk: Marabut.
- Le Goff Jacques. 2007. *Długie średniowiecze*, przeł. Maria Żurowska. Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Lightman Bernard. 2012. „The Creed of Science and its Critics”. W: *The Victorian World*, red. Martin Hewitt, 449–465. London–New York: Routledge.
- Lombroso Cesare. 1891. *Człowiek-zbrodniarz w stosunku do antropologii, jurysprudence i dyscypliny więziennej*, t. 2, przeł. Jan Ludwik Popławski. Warszawa: Nakład W. Wołowski.
- Lombroso Cesare. 1987. *Geniusz i obłąkanie*, przeł. Jan Ludwik Popławski. Warszawa: PWN.
- Malthus Thomas Robert. 1925. *Prawo ludności*, przeł. K. Stein. Kraków: Nakład Gebethnera i Wolffa.
- Marulewska Kinga. 2008. „Eugenika w świetle idei postępu. Rozważania wokół fundamentów filozoficznych”. *Dialogi Polityczne* 10: 63–84.
- Moore Gregory. 2002. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. New York: Cambridge University Press.
- Morel Bénédict-Augustin. 1857. *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés malades*. Paris: Baillière.
- Nordau Max. 1895. *Degeneration*. New York: D. Appleton and Company.
- Roelcke Volker. 1997. „Biologizing Social Facts: An Early 20<sup>th</sup> Century Debate on Kraepelin's Concepts of Culture, Neurasthenia, and Degeneration”. *Culture, Medicine and Psychiatry* 21(4): 383–403.
- Sánchez Arteaga Juan Manuel. 2008. „La biología humana como ideología: el racismo biológico y las estructuras simbólicas de dominación racial a fines del siglo XIX”. *Theoria. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia* 23(1): 107–124.

- Spencer Herbert. 1851. *Social Statics or the Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of them Developed*. London: John Chapman.
- Szahaj Andrzej. 2001. „Postmodernizm a scjentyzm”. W: *Kultura jako przedmiot badań. Studia filozoficzno-kulturoznawcze. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Kmiciu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. Barbara Kotowa, Jacek Sójka, Krystyna Zamiara. Poznań: Wyd. Fundacji Humaniora.
- Tarnowski Józef. 2016. „Ernst Cassirer i Nelson Goodman: Konstruktywna siła symbolizacji kulturowych”. *Idea – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych* 28(2): 52–63.
- Turda Marius. 2006. „‘A New Religion’? Eugenics and Racial Scientism in Pre-First World War Hungary”. *Totalitarian Movements and Political Religions* 7(3): 303–325.
- Zaremba Bielawski Maciej. 2011. *Higieniści. Z dziejów eugeniki*, przeł. Wojciech Chudoba. Wrocław: Wydawnictwo Czarne.