

ZBIGNIEW DROZDOWICZ*

Między nauką i pseudonauką. Epikurejski fizykalizm i tzw. naukowy rasizm

W tych rozważaniach odwołuję się do takich poglądów, które pretendowały do miana naukowych lub przynajmniej na tyle racjonalnych, że można było dla nich podać jakieś racje uzasadniające ich akceptowanie. Należy do nich epikurejski fizykalizm i tzw. naukowy rasizm. Wprawdzie ich naukowość i racjonalność była i jest w jakiejś mierze nadal akceptowana przez jednych, to jednak była ona i jest kwestionowana przez wielu innych. Nie wszystkie przyjmowane w nich założenia i wyprowadzane z nich wnioski można zaliczyć do pseudonaukowych i irracjonalnych. Przynajmniej o niektórych z nich można powiedzieć, że stanowiły świadectwo naukowości i racjonalności „skrojonej” na miarę swoich czasów i gdy ich czas minął, powinny trafić na karty historii. Jeśli zatem tam nie trafiły i nadal pozostają w społecznym obiegu, to warto się przyjrzeć temu, jakie przemawiają za tym względy. Można powiedzieć już na wstępie, że stanowiły one część składową szeroko pojętego naturalizmu i pretendowały do roli swoistej alternatywy dla błędów i zbyt daleko idących uproszczeń panpsychizmu, parapsychologizmu i psychologii analitycznej (Drozdowicz 2021). Było i jest kwestią dyskusyjną to, czy potrafiły one sprostać tej roli.

Epikurejski fizykalizm

Do poważanych dyskusji nad żywotnością w kulturze zachodniej takich założeń i wierzeń, które pretendowały do miana naukowych racjonalnych i których ta naukowość i ta racjonalność była od momentu ich pojawienia się kwestionowana, należą te, które stanowią swoistą wizytówkę epikurejskiego fizykalizmu. Wprawdzie dzisiaj postać Epikura z Samos (341–270 r. p.n.e.) przyciąga uwagę głównie filozofów, jednak przyjmowane przez niego generalne założenia i związane z nimi wierzenia przez wiele stuleci stanowiły swoiste wyzwanie nie tylko dla nich, ale także dla chrześcijańskich teologów i przedstawicieli różnych nauk przyrodniczych. Przypomnę zatem, że Epikur był założycielem szkoły filozoficznej (nazywanej: *Ogrodami Epikura*) oraz autorem licznych pism filozoficznych na różne tematy (napisać miał ich ponoć ponad 300). Według Diogenesa Laertiosa, jego filozofia „dzieli się na trzy części: kanonikę, fizykę i etykę. Kanonika zawiera wstęp do całej doktryny, wyłożony w jednej księdze zatytułowanej

* Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz (drozd@amu.edu.pl), Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Kanon. Fizyka obejmuje całą teorię przyrody i jest wyłożona w trzydziestu siedmiu księgach noszących tytuł *O przyrodzie*, w sposób zaś bardziej elementarny – w listach. Etyka obejmuje zagadnienia dotyczące wyboru i unikania, a jest wyłożona w dziele *O sposobie życia*, w listach oraz w dziele *O najwyższym dobru*. Zazwyczaj jednak epikurejczycy łączą razem kanonikę i fizykę. Kanoniką nazywają naukę o kryterium i początku, a także naukę elementarną. Fizykę uważają za naukę o powstawaniu i ginięciu, a także o przyrodzie. Etyka jest według nich wiedzą o tym, co wybierać, a czego unikać, w jaki sposób należy żyć i jaki jest cel życia” (Laertios 1984, s. 599 i d.). Autor tego przekazu o filozofii Epikura przedstawia zarówno przyjęte w każdej z tych części założenia i związane z nimi wierzenia, jak i ich liczne dopełnienia w formie różnego rodzaju mniej i bardziej ogólnych postulatów i szczegółowych wniosków.

Wprawdzie *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa nie uchodzą za najbardziej wiarygodne źródło informacji o starożytnych filozofach, jednak przynajmniej najistotniejsze części składowe poglądów Epikura zdają się być przez niego trafnie wskazane. Można zatem z przekonaniem powiedzieć, że w kanonice przyjmował on założenie, że realnie istniejący świat jest wieczny oraz podlega zależnościom przyczynowym, a za kryteria prawdy uznawał „wrażenia zmysłowe, pojęcia i czucia, czyli doznania”. W fizyce przyjmował on założenie, że świat ten składa się z bytu, którego najmniejszymi i niepodzielnymi cząstkami są atomy, oraz z próżni, która sprawia, że atomy mają możliwości przemieszczania się. Stąd można wprawdzie mówić o narodzinach świata, ale oznacza to tylko tyle, że „odpowiednie atomy zaczynają napływać z innego świata, z międzyświatów lub wielu innych światów” (tamże, s. 627). Natomiast w etyce przyjmował założenie, i wierzył w to, że wszyscy ludzie dążą do szczęścia, jednak osiągają je jedynie ci nieliczni, którzy chcą i potrafią posługiwać się swoim rozumem. Epikur nazywa ich mędrkami. Dodawał przy tym, że „kto raz stał się mędrkiem, nie może już nigdy zmienić usposobienia ani z rozmysłem przekształcić charakteru. Namiętności mogą go trapić mocniej niż innych ludzi; nie przyniesie to jednak jego mądrości żadnego uszczerbku” (tamże, s. 641). Bardziej złożona i trudniejsza do rozwiązania jest sytuacja życiowa tych licznych osób, których udziałem jest nieszczęście. Epikur sporządził zarówno krótszą listę przyczyn nieszczęść ludzkich (należy do nich „albo nienawiść, albo zazdrość, albo pogarda”), jak i dłuższą i trudniejszą do zrealizowania. Diogenes Laertios umieścił na niej zarówno różnego rodzaju namiętności (takie np. jak te, które „sprawiają przyjemność rozpustnikom”), jak i różnego rodzaju lęki – takie jak lęk przed śmiercią, bólem, zagrożeniem ze strony innych ludzi czy przed zjawiskami niebiańskimi („Na nic się nie zda zapewnienie sobie bezpieczeństwa wobec ludzi, jeżeli zjawiska zachodzące tam na górze i w nieskończonym wszechświecie wzbudzają w nas trwogę”). Te ostatnie słowa odczytywane były przez epikurejczyków jako świadectwo niewiary Epikura nie tyle nawet w istnienie Boga czy bogów, co nie-

wiary w to, że te siły i zjawiska niebiańskie wpływają na losy ludzkie, oraz wiary w to, że świat fizyczny jest na tyle doskonały i dobrze zorganizowany, że nie tylko w gruncie rzeczy jest samoistny, ale także niezniszczalny i zapewnia człowiekowi wszystko to, co jest mu niezbędne do szczęśliwego życia. Był to ten fizykalizm, który stał się swoistym wzorem dla wielu późniejszych pokoleń mniej lub bardziej jawnych epikurejczyków.

Trzeba jeszcze powiedzieć chociażby parę słów o epikurejskiej etyce, bowiem wywoływała ona stosunkowo największe kontrowersje oraz pokazywała, jak filozof ten przekładał ów fizykalizm na grunt moralny. Co do tego, że była ona całkowicie naturalistyczna, nie mieli wątpliwości ani jej zwolennicy, ani też przeciwnicy. Jednak ci pierwsi nie widzieli w niej niczego uwłaczającego godności człowieka i oponowali przeciwko jej odczytywaniu jako ten rodzaj hedonizmu, w którym liczą się wyłącznie cielesne przyjemności. Na potwierdzenie tego powoływali się oni m.in. na twierdzenie Epikura, że „żadna rozkosz nie jest sama w sobie czymś złym, jednak pewne rzeczy zdolne do jej wywołania przynoszą z sobą częstokroć więcej kłopotu niż przyjemności” (tamże, s. 653). Z kolei przeciwnicy i krytycy etyki epikurejskiej przywoływali jego twierdzenie, że „cnoty mają wartość tylko ze względu na przyjemność”, oraz że „dla ciała granice przyjemności są nieograniczone” i „mędrzec nie unika przyjemności nawet wówczas, gdy okoliczności zmuszą go do rozstania z życiem”. Dzisiejsi znawcy epikureizmu zgodni są przynajmniej co do tego, że Epikur miał krytyczny stosunek do takich rozpowszechnionych wierzeń, jak wiara w to, że bogowie mają wpływ na ludzkie losy i nagradzają ludzi sprawiedliwych oraz karzą niesprawiedliwych (Fish, Sanders 2011). Stanowiło to bez wątpienia dobry punkt zaczepienia dla tych przeciwników poglądów Epikura, którzy uważali, że prowadzą one nie tylko do całkowitej utraty wiary religijnej, ale także do takiej amoralności, która wyraża się w rozwiązłości, rozpuszczeniu i wielu jeszcze innych niegodnych chrześcijanina zachowaniach. Wprawdzie jego obrońcy oponowali przeciwko takiemu pojmowaniu i przedstawianiu epikurejskiej etyki, jednak aż do czasów nowożytnych nie za wiele w tym zakresie działali. Jeszcze w XVII stuleciu stawiano znaków równości między takimi określeniami, jak: epikurejczyk, libertyn (czytaj: rozpustnik), pirronista i ateista. Wszystkie one miały pejoratywną wymowę (Spink 1974).

W drugiej połowie tamtego stulecia pojawili się jednak tacy uczeni, którzy próbowali przywrócić do łask w nauce, jeśli nawet nie epikurejską etykę, co przynajmniej epikurejską fizykę, w tym wpisany w nią fizykalizm. Można do nich zaliczyć angielskiego matematyka i fizyka Isaaca Newtona (1667–1727), autora opublikowanego w 1687 roku dzieła zatytułowanego: *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Przedstawił w nim m.in. te prawa, które dzisiaj uchodzą za kanon klasycznej fizyki, nazywanej również *mechaniką klasyczną*, tj. prawo bezwładności, prawo przyspieszenia oraz prawo działania i reakcji. W dziele tym wykazywał on, że sformułowane przez niego prawa odnoszą się zarówno do ruchu makroobiektów (takich jak planety, gwiazdy czy galaktyki), jak

i mikroobektów (takich jak cząstki elementarne materii). Co więcej, sformułowanym przez siebie prawom nadał ściśle matematyczną formę wyrazu (stąd m.in. w tytule jego dzieła mówi się o *zasadach matematycznych*). Ta matematyzacja fizyki i bezpośrednio z nią związanych optyki, astronomii i alchemii (traktowanej nie tylko przez Newtona jako ścisła nauka), dla jednych stanowiła zaletę, natomiast dla wielu innych, jeśli nawet nie pewną wadę, to przynajmniej istotne utrudnienie w podążaniu za wskazaniem autora *Zasad matematycznych filozofii naturalnej*. W akademickim środowisku Newtona (był on wykładowcą matematyki, fizyki i optyki na Uniwersytecie w Cambridge) takie łączenie tych nauk było jednak czymś normalnym, a nawet pożądanym, a ci, którzy z nim polemizowali (tacy uczeni jak np. Robert Hooke), również posiadali matematyczne kwalifikacje oraz proponowali konkurencyjne rozwiązania, posługując się językiem matematycznym.

Problem jednak w tym, że wielu z tych oświeceniowych filozofów i uczonych, którzy nawiązywali do jego poglądów i przedstawiali je jako wzór do naśladowania, nie było ani akademikami, ani też nie posiadało odpowiedniego matematycznego przygotowania. Przykładem może być Voltaire. Jego *Elementy filozofii Newtona* stanowią swoistą apologię nie tylko tytułowej filozofii, ale także jej autora. Jednak w niejednym z fragmentów tego dzieła daje on świadectwo swoich braków w wykształceniu; i nie tylko zresztą w zakresie matematyki, ale także fizyki i optyki (Voltaire 1956). Problem zresztą nie tylko w tym, że filozof ten nie posiadał odpowiedniego przygotowania w zakresie nauk ścisłych i przyrodniczych, ale także w tym, że uważał, iż te kompetencje, które posiada, w zupełności wystarczają do zrozumienia, ocenienia i docenienia poglądów Newtona na naturę (przyrodę) i rządzące nią prawa mechaniki, a także odsądzenia od „czci i wiary” tych wszystkich, którzy ich nie przyjmowali oraz nie postępowali za wskazaniem tego filozofa i uczonego. Jednym z tych napiętnowanych przez Voltaire’a filozofów i uczonych jest Kartezjusz (zdaniem bardziej bezstronnych znawców jego dokonań, postać wyrastająca ponad miarę jej epoki). Problem krytyki kartezjanizmu miał jednak szerszy i głębszy charakter. Przekonywająco pokazuje to Panatios Kondylis, włączając ją w oświeceniową „walkę z hipotezami”, oznaczającą nie tylko opowiedzenie się za empiryczno-indukcyjnym postępowaniem w naukach przyrodniczych, ale także za naturalistycznym ujmowaniem i przedstawianiem tego wszystkiego, co realnie istnieje (Kondylis 1986, s. 226 i d.).

Jak to się przekładało na konkretne poglądy, pokazują m.in. dzieła francuskiego medyka i filozofa Julienu Offray’a de la Mettriego (1709–1751), autora takich rozpraw, jak: *Naturalna historia duszy*, *System Epikura*, *Człowiek maszyna czy Człowiek roślina*. Łączyło je głębokie przekonanie La Mettriego, że wszystko to, co realnie istnieje, albo należy do natury, albo też od niej zależy i to w tak znaczącym stopniu zależy, że nie ma podstaw, aby dzielić świat na naturalny i nadnaturalny, uduchowiony i nieuduchowiony

itd. Za swoje filozoficzne powołanie uznał on pokazanie i wykazanie w sposób systematyczny, że świat stanowi ontologiczną całość, a ci, którzy myślą i mówiąc co innego, albo sami nie wiedzą, co mówią, albo też świadomie wprowadzają innych w błąd i czerpią z tego korzyści (nie zawsze materialne, bowiem przynajmniej niektórym z nich wystarczy bycie filozoficznym autorytetem).

W stosunkowo najbardziej systematyczny sposób przedstawił to w opublikowanej w 1745 roku rozprawie pt. *Naturalna historia duszy*. Wyszedł w niej od zakwestionowania sensowności tego, co na temat duszy mieli do powiedzenia tacy filozofowie, jak Arystoteles, Platon czy Kartezjusz, a następnie przeszedł do sformułowania generalnej tezy, że dusza i ciało są bytem tego samego rodzaju, oraz „pojawiły się razem w jednej i w tej samej chwili i jak gdyby za jednym pociągnięciem pędzla” (La Mettrie 2010, s. 4 i d.). Byłoby to jeszcze jakoś do zaakceptowania przez tego czytelnika jego dzieła, który dotychczas był głęboko przekonany, że jego dusza jest jednak czymś dużo lepszym i wyższym od ciała. Jednak La Mettrie nieco dalej dodawał, że „ciało ludzkie jest na początku tylko robaczkiem, którego wszystkie metamorfozy nie przedstawiają niczego bardziej zaskakującego od metamorfozy innego owada”, a to, co nazywamy duszą, jest z zasady tym, co „każe pełzać temu robaczkowi z dumą po powierzchni ziemi”. Jest to tylko wstęp do pozbawiania czytelnika tego dzieła przekonania o jego duchowej wyższości nad wszystkim tym, co należy do naturalnego (przyrodniczego) świata. W kolejnych rozdziałach swojej rozprawy stwierdza on bowiem, że wszystko to, co istnieje, powstało z materii, a siłą sprawczą tego powstawania i zróżnicowania świata materialnego znajduje również w samej materii. W tytule jej rozdziału IV wprost mówi on o „własnościach mechanicznych i pasywnych materii (do tych ostatnich zalicza on „wielkość, postać, spoczynek i położenie”). W tytule rozdziału V mówi on o „poruszającej mocy materii” (sprowadzając ją – podobnie jak filozofowie jońscy – do zderzenia się siły zimna i gorąca). Natomiast w tytule rozdziału VI mówi on o „zdolności materii do odbierania wrażeń” (przyznając jednak, że „nie wiemy, czy materia ma w sobie bezpośrednią zdolność odczuwania wrażeń, czy też jedynie możliwość nabywania jej przez modyfikacje albo przez formy”). W sumie rozprawa ta składa się z XV rozdziałów i stanowi przełożenie na konkrety tego, co wynika z generalnych tez sformułowanych w jej pierwszych częściach; konkrety te to: funkcjonowanie zmysłów i wyobraźni, powstawanie i funkcjonowanie duszy wegetatywnej (w większym lub mniejszym stopniu posiadać ją mają również rośliny i zwierzęta), oraz zmysłowej (posiadać ją mają zarówno zwierzęta, jak i ludzie), powstawanie i funkcjonowanie namiętności („są zwykłymi modyfikacjami tchnień życiowych animalnych, które dostarczają duszy prawie zawsze wrażeń przyjemnych lub nieprzyjemnych”), oraz takie naturalne zdolności, jak: nawyki, skłonności, żądze, instynkty czy pragnienia. Jeśli wszystko to złożymy w pewną całość, to w przekonaniu La Mettrie otrzymamy nie tylko pełnowymiarowego człowieka, ale także

take zwierzę, które od tego pierwszego różni się jedynie stopniem rozwinięcia tych zdolności. Wprawdzie w pierwszej części rozdziału XIII La Mettrie wydaje się skłaniać do uznania istnienia „duszy racjonalnej”, posiadającej takie zdolności, jak: „postrzeganie intelektualne, wolność, uwaga, refleksja, porządek albo aranżacja idei, badanie i sądzenie”, jednak w jego dalszych częściach stara się pokazać, że w gruncie rzeczy nie ma w pełni przekonujących racji, aby odmówić jej posiadania zwierzętom, natomiast już w tytule rozdziału XIV stwierdza on jasno, że „tylko wiara może umacniać nasze przekonanie o naturze duszy rozumnej”.

Opublikowana trzy lata po ukazaniu się *Naturalnej historii duszy* rozprawa zatytułowana *Człowiek-maszyna* była w jakiejś mierze inspirowana skonstruowanymi w tym czasie przez Jacquesa de Vaucansona automatami, mającymi ludzką postać i wykonującymi niektóre ludzkie czynności (Fryer, Marshall 2018, s. 268 i d.). Problem jej autora polegał na tym, że w swoim dziele nie mówił o pewnym podobieństwie człowieka do maszyny, lecz stwierdzał wprost, że człowiek „jest maszyną” – „tak złożoną, że nie można od razu wyrobić sobie o niej jasnego pojęcia, a w konsekwencji jej zdefiniować”. Jednak on (La Mettrie) nie tylko potrafił tego dokonać, ale także pokazać, że „daremnymi były wszelkie badania przeprowadzone przez najwybitniejszych filozofów w sposób aprioryczny, kiedy pragnęli posługiwać się w pewnym sensie skrzydłami ducha”, a on posłużył się w tym celu organami ciała (tamże, s. 247 i d.). Nieco dalej podaje on „definicję ciała-maszyny”, stwierdzając, że „jest ono taką maszyną, która sama nakręca swoje sprężyny. Jest to żywy obraz *perpetuum mobile*. Pokarmy podtrzymują to, co gorączka spala. Bez pokarmu dusza marnieje, wpada w szal i ginie z wyczerpania. Jest to świeca, której płomień ożywa na chwilę przed zgaśnięciem. Kiedy jednak nakarmicie ciało i wlejecie do jego naczyń ożywiające soki i mocne likiery, wówczas dusza stanie się silna jako ono, uzbroi się w dumną odwagę”. Jednak ludzie – podobnie zresztą jak zwierzęta – od „surowego mięsa stają się drapieżni”, a „ta drapieżność budzi w duszy pychę, nienawiść, pogardę dla innych narodów, hardość oraz inne uczucia deprawujące charakter, jako że ordynarne pokarmy czynią umysł tępym i krnąbrnym, a jego lenistwo i gnuśność są przymiotami, do których ma szczególną predylekcję”. Już te fragmenty *Człowieka-maszyny* mogły wywołać oburzenie czytelników tego dzieła; i je wywołały, i to takie, że La Mettrie zmuszony był opuścić „oświeconą” Francję i szukać schronienia na dworze króla Prus Fryderyka II Wielkiego. Jest to jednak dopiero początek listy takich bulwersujących owego czytelnika twierdzeń. Kolejne związane są „z bardziej szczegółowym wnikaniem w owe sprężyny ludzkiej natury” i z pokazywaniem, jak wyglądają i od czego zależą różnego rodzaju „skurcze” i „rozkurcze” – takie np. jak skurcze i rozkurcze serca, czy tych mięśni, które powodują „automatyczną erekcję prącia u mężczyzny i u samców zwierząt”. Na bazie tych ustaleń La Mettrie dochodzi do wniosku, że „ciało jest tylko zegarem, którego zegarmistrzem jest nowy sok odżywczy”.

Stosunkowo nieobszerna rozprawa pt. *Człowiek-roślina* jest o tyle interesująca, że jej autor z „chirurgiczną” dokładnością przeprowadza „operację” sprowadzenia świata ludzkiego do zwierzęcego, a zwierzęcego do roślinnego. Już w słowie wstępnym stwierdza on, że „człowiek został w niej przemieniony w roślinę”. Jeśli ktoś sądzi, że jest to jakaś „fikcja w stylu *Metamorfoz* Owidiusza”, to jest w błędzie, bowiem jest to taka analogia, której zasadność postara się on wykazać, tocząc batalię o Prawdę (pisaną przez niego z dużej litery), a polem tej batalii jest Natura (również pisana przez niego z dużej litery). Najpierw pokazuje on analogię między rośliną i człowiekiem „w stanie już uformowanym, gdy jest ona najbardziej wyrazista i najłatwiejsza do uchwycenia” (taką m.in. jaka występuje między zapłodnieniem przez „małe drobinki wychodzące z ziaren pyłku”, oraz zapłodnieniem „kroplą naszego nasienia”), a następnie analogię „bardziej subtelną, którą chce oprzeć na zjawisku zapłodnienia najpierw w królestwie roślin i zwierząt, a następnie w królestwie zwierząt i ludzi” (tamże, s. 183 i d.). Do bardziej zabawnych uwag sformułowanych przez La Mettriego przy tej okazji należy ta, w której stwierdza on, że „nie ma takiego zwierzęcia, którego widok nie umniejszyłby miłości własnej filozofa”. Natomiast do skłaniających do nieco głębszej refleksji można zaliczyć jego twierdzenie, że „małpa jest podobna do człowieka ze względu na wiele innych rzeczy niż zęby”. Jakby na to nie patrzeć, wychodzi na to, że La Mettrie nie znajduje w człowieku żadnej takiej duszy, która byłaby czymś różnym od ciała, albo przynajmniej mogłaby żyć takim życiem, któremu sens nadaje nadzieja na znalezienie się w świecie dużo lepszym niż świat doczesny. Jest natomiast kwestią dyskusyjną, czy ta rozprawa wpisuje się jeszcze w szeroko pojęty epikurejski fizykalizm, czy też znajduje się już na gruncie któregoś z form oświeceniowego fizjologizmu. Andrzej Bednarczyk, analizując i prezentując w swojej *Filozofii biologii europejskiego Oświecenia* poglądy La Mettriego, skłania się do drugiej z tych opcji, a nawet uważa, że nie tylko *Człowiek-roślina*, ale także *Człowiek-maszyna* „ma charakter bardziej anatomiczny i fizjologiczny” niż fizykalistyczny (Bednarczyk 1984, s. 103 i d.).

Warto powiedzieć również parę słów o jeszcze jednym wielkim „skandalistcie” tamtej epoki. Był nim osiadły we Francji niemiecki baron Paul-Henri Thiry d’Holbach (1723–1789). Rozgłoszyskał on nie tylko za sprawą swojego radykalnego materializmu i ataków na chrześcijaństwo tak gwałtownych, że nawet jego najbliższe otoczenie nazywało go „kapucynem ateistów”, ale także sprawą prowadzonego w Paryżu salonu, w którym spotykało się wiele znakomitości filozoficznych, naukowych i politycznych tamtych czasów (Blom, 2005, s. 124 i d.). Jego intelektualnym wkładem do tego fizykalizmu, który został zapoczątkowany przez Epikura i modyfikowany był przez kolejne pokolenia filozofów i uczonych, jest traktat pt. *System przyrody*. Pierwsza część tego dzieła poświęcona jest prezentacji przyrody i jej praw. Natomiast druga analizie pochodzenia wiary w bóstwa i jej praktycznemu funkcjonowaniu. W jednej i w drugiej w znaczącej

roli występuje człowiek. Jednak w tej pierwszej w pozytywnej, natomiast w tej drugiej w negatywnej, tj. jako osoba nie tylko wierząca w bóstwa lub w Boga, ale także próbująca przekonać siebie i innych do tej wiary „dowodami” na jego istnienie. Obie części łączy przekonanie ich autora, że wszystko to, co istniało, istnieje i istnieć będzie albo stanowi poruszającą się zgodnie z prawami mechaniki materię, albo też jej pochodne. Należać ma do niej również człowiek, łącznie z tym wyposażeniem, które ogólnie nazywa się duszą, a w szczególności – zdolnością intelektualnego myślenia i emocjonalnego odczuwania, pragnienia czegoś i unikania czegoś innego itd. Na początku jednak przyroda „wysła człowieka nagim i bezbronny” i potrzeba czasu oraz wysiłków z jego strony, aby najpierw „odział się on w skórę zwierząt”, później „zaczął prąść złotą i jedwabną nić”, aż w końcu „pogrążył się w przepychu i wynajdowaniu codziennie tysięcy nowych potrzeb i odkrywaniu tysięcy nowych sposobów ich zaspokajania. (...) Wszystko, co przedsięwzięmy dla zmiany naszego bytu, stanowi ogromny łańcuch przyczyn i skutków będących jedynie rozwinięciem pierwotnych impulsów, które nadała nam przyroda” (Holbach, 1957, s. 55 i d.).

W tym długim i zróżnicowanym łańcuchu pojawia się również ten „mózg człowieka, na który działają często rozmaite i skomplikowane siły” i „rozmaicie modyfikują go w różnych momentach życia” oraz sprawiają, że „zmieniają się jego upodobania, pragnienia i namiętności”, a także pojawiają się takie wyobrażenia, które „wzbudzają niepokój zwany wstydem, żalem, wyrzutami sumienia”. Te ostatnie stanowią „bolesne uczucia wzbudzone w nas przez przykrość, jaką nam sprawiają obecne lub przyszłe skutki naszych namiętności. Jeżeli skutki te są dla nas stale korzystne, to nie odczuwamy wcale wyrzutów sumienia; ale gdy tylko jesteśmy pewni, że nasze czyny narażają nas na nienawiść lub pogardę innych, albo gdy obawiamy się jakiegokolwiek kary, stajemy się niespokojni i niezadowoleni z siebie; wyrzucamy sobie nasze postępowanie, wstydzimy się go w głębi serca; obawiamy się sądu istot, na których szacunku, przychylności i życzliwości nam zależy...” (tamże, s. 281). Może to się łączyć z wiarą w bóstwa lub Boga. Jednak taka wiara sprawia, że człowiek „pogardza sobą, nienawidzi siebie, sumienie jego jest wечно dręczone” i – co gorsza – nie zmienia on swojego postępowania („w narodzie rozwiążym nikt nie wstydzi się cudzołóstwa; w narodzie zabobonnym mord w imię poglądów nie wywoła na niczym obliczu rumieńca wstydu”).

Jeśli ktoś sądzi, że przywoływanie tych filozofów i uczonych stanowi jedynie jakies „odkurzanie” kart historii i dzisiaj nie spotyka się już w nauce różnych form fizykalizmu, to powinien się zapoznać chociażby z tymi debatami bostońskimi, które w latach 90. XX wieku miały miejsce w Amerykańskim Towarzystwie Psychologicznym. Brali w nich udział m.in. fizycy – tacy m.in. jak obrońca teizmu, w tym teorii tzw. Inteligentnego Projektu, John Polkinghorne (ur. 1930 r.), oraz opowiadający się za ateizmem i negujący racjonalność tej teorii Steven Weinberg (ur. 1933 r.), laureat Nagrody Nobla za osiągnięcia

nięcia w zakresie fizyki kwantowej. Ten pierwszy przyznawał w tej polemice, że „gdy wchodzimy do królestwa badań metafizycznych nie możemy mieć racjonalnej pewności”. Jednak dodawał przy tym, że możemy wówczas liczyć m.in. na znalezienie odpowiedzi na takie pytania, które związane są z ludzkim cierpieniem”, oraz na takie, które związane są z tymi zasadami moralnymi, które powinny być przestrzegane przez wszystkich ludzi. W odpowiedzi na te argumenty S. Weinberg stwierdził m.in.: „Wydaje się, że istnieje nieredukowalna tajemnica, której nauka nigdy nie wyeliminuje. Jednak religijne teorie Inteligentnego Projektu mają ten sam problem. Albo masz na myśli coś określonego przez Boga, projektanta, albo nie. (...) Jeśli na przykład wierzysz w Boga, który jest zazdrosny, kochający, inteligentny lub kapryśny, to nadal musisz stawić czoła pytaniu «dlaczego»? Religia może twierdzić, że wszechświatem rządzi ten rodzaj Boga, a nie jakiś inny rodzaj Boga i może dostarczyć dowodów na to przekonanie, ale nie może wyjaśnić, dlaczego tak jest. Pod tym względem wydaje mi się, że fizyka jest w lepszej pozycji, aby dać nam częściowo satysfakcjonujące wyjaśnienie świata niż religia, ponieważ chociaż fizycy nie będą w stanie wyjaśnić, dlaczego prawa przyrody są tym, czym są, a nie czymś zupełnie innym, przynajmniej możemy być w stanie wyjaśnić, dlaczego nie różnią się one znacznie. Na przykład nikt nie był w stanie wymyślić logicznie spójnej alternatywy dla mechaniki kwantowej (...). Kiedy zaczniesz próbować dokonywać niewielkich zmian w mechanice kwantowej, wejdiesz w teorie z ujemnym prawdopodobieństwem lub innymi logicznymi absurdami” (Frankenberry 2008, s. 353 i d.). Rzecz jasna, nie jest to już ten sam fizykalizm, za którym opowiadał się Epikur, a nawet ten, za którym opowiadał się Newton, czy przywoływani tutaj przedstawiciele francuskiego oświecenia. Jest to jednak nadal fizykalizm.

Tzw. naukowy rasizm

Pojawienie się i funkcjonowanie w kulturze rasizmu ma znacznie dłuższą historię niż pojawienie się i używanie pojęcia *rasa* dla wskazania różnic między ludźmi i ich kulturą. Jego synonimy można znaleźć m.in. w tych starożytnych wierzeniach, które dzieliły ludy na cywilizowane i barbarzyńskie oraz uprawnione do panowania i zobowiązane do służenia im. Towarzyszyły temu różnorakie uzasadnienia – począwszy od powoływania się na wolę bogów lub Boga, a skończywszy na powoływaniu się na wolę i siłę tych ludów, które potrafiły wyjść zwycięsko z konfrontacji z innymi ludami. W epoce Oświecenia podjęto próby racjonalnego uporządkowania tego obrazu wyższości jednych ludów nad innymi, w tym przedstawienia go w taki sposób, z którego jasno wynikało, że to, co jest tutaj, na ziemi, zależy i należy do tych, którzy żyli i żyją tutaj, na ziemi. Taką wymowę miał m.in. opublikowany w roku 1684 na łamach „Journal des Savants” artykuł francuskiego lekarza i podróżnika François Berniera pt. *Nowy podział Ziemi według różnych gatunków lub ras ludzkich*. Przynajmniej w tym wydaniu rasizm wygła-

dał dosyć naiwnie. Autor tego podziału wyróżnił bowiem cztery rasy według kryterium geograficzno-klimatycznego (pierwsza z tych ras zamieszkiwać miała oznaczające się umiarkowanym klimatem tereny Europy, Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu, Indii, Azji Południowo-Wschodniej oraz obu Ameryk) oraz uznał białych Europejczyków za taką podgrupę, która stanowi swoisty wzorzec kulturowy do porównań i oceny innych grup i podgrup rasowych (Bernier 1863–1864, s. 360 i d.). Więcej było w tym jednak powielania kulturowych stereotypów niż naukowości. Podobnie rzecz się ma z tymi quasi-naukowymi założeniami i wierzeniami dotyczącymi poszczególnych ludów, które pojawiają się na kartach takiego wpływowego i cenionego do dzisiaj dzieła, jakim jest rozprawa Monteskiusza *O ducha praw*. Jeśli już coś nowego można tam znaleźć, to jest nim nie tyle nawet eurocentryzm, co frankofilizm, wyrażający się w przypisywaniu żyjącym w strefie umiarkowanej Francuzom wielu takich zdolności i umiejętności, których nie posiadają nie tylko ludy zamieszkujące strefę zimną oraz strefę gorącą, ale nawet takie ludy jak Hiszpanie czy Włosi, żyjące również w strefie umiarkowanej (Montesquieu 1957). Można to oczywiście potraktować z pewnym przymrużeniem oka. Jednak tylko do momentu, gdy zaczęto wprowadzać z tego dzieła wnioski i zalecenia o wyraźnie rasistowskim charakterze (takie chociażby jak te, które wspierały politykę kolonialną Francji).

Etnocentryzmu nie brakuje również w klasyfikacji typów ludzkich zaproponowanej przez szwedzkiego lekarza, biologa i botanika Karola Linneusza (1707–1778). Na kartach jego rozprawy pt. *System natury* pojawia się podział na pięć odmian gatunku ludzkiego oraz wskazanie dla każdego z nich specyficznych cech fizjologicznych i psychologicznych. Przykładowo: Europejczycy nie tylko odznaczają się białą skórą, ale także optymizmem, delikatnością, przenikliwością i pomysłowością. Rdzenni Amerykanie odznaczają się nie tylko czerwoną skórą, ale także upartością, gorliwością i powolnością. Natomiast Azjaci są nie tylko żółtoskórzy, ale także wyniośli i chciwi (Müller-Wille 2014, s. 190 i d.). Dzisiejsi znawcy poglądów tego uczonego uważają, że klasyfikacji tej sporo brakuje do naukowości. Natomiast nie brakuje w niej europocentrycznych stereotypów (Gould 1981, s. 67 i d.). Związki z późniejszym rasizmem można znaleźć także w poglądach francuskiego przyrodnika Georges’a Cuviera (1769–1832). Wyróżnił on tylko trzy rasy (białą, żółtą i czarną) i różnicował je zarówno według koloru skóry, jak i cech mentalnych (takich np. jak odwaga i inteligencja u przedstawicieli rasy białej). W uzasadnieniu tej klasyfikacji utrzymywał on, że rasa czarna swoimi „dolnymi partiami twarzy i grubymi wargami najwyraźniej zbliża się do małp” i – co nie mniej istotne – jest mniej inteligentna niż rasa biała (Cuvier 1789, s. 71 i d.). Wyraźne związki z rasizmem występują również w poglądach amerykańskiego polityka i filozofa Thomasa Jeffersona (1743–1826). Dzisiaj dla niejednego z Amerykanów uchodzi on za wizytówkę amerykańskiego oświecenia. On sam nazywał siebie „epikurejczykiem”. Nie można powiedzieć,

że jego poglądy miały niewiele wspólnego z prezentowanym w poprzednim punkcie rozważań epikurejskim fizykalizmem. Tak czy inaczej Jeffersonowi wychodziło na to, że Afroamerykanie sytuują się niżej niż Europo-amerykanie zarówno pod niektórymi względami fizycznymi i fizjologicznymi, jak i umysłowymi. Przyznawał on przy tym wprawdzie, że „murzyni są równie odważni i skłonni do ryzyka jak biali”, jednak dodawał przy tym, że wynika to nie z ich rozumności, lecz z braku przezorności (Jefferson 1787, s. 322 i d.).

Okolo połowy XIX stulecia pojawili się tacy „znawcy” ras, którzy nie tylko nie mieli wątpliwości, że zróżnicowanie rasowe stanowią klucz do zrozumienia zróżnicowania ludzkości, ale także wyjaśnienia, dlaczego kultura jednych ras stoi wyżej niż kultura innych. Jednym z bardziej znaczących i wpływowych filozofów i uczonych był Hipolit Taine (1828–1893), autor m.in. rozpraw *O inteligencji oraz Historii literatury angielskiej*. W obu nawiązywał on do zyskującej wówczas pewne uznanie w środowisku uczonych teorii ewolucji. Jednak nadawał jej nie tylko filozoficzny, ale także kulturoznawczy charakter. Ten pierwszy wyraża się przede wszystkim w takiej jego pochwalie naturalizmu, z której jednoznacznie wynika, że Natura (pisana przez niego z dużej litery) wyposaża człowieka we wszystko to, co jest mu niezbędne do w miarę szczęśliwego życia. Okazuje się, że niezbędne mu są do tego nie tylko określone zmysły, ale także ich pobudzenie (impulsy) ze strony Natury (Taine 1920). Natomiast w świetle tej drugiej okazuje się, że nie tylko literatura angielska jest zróżnicowana z uwagi na rasową przynależność jej autorów, ale także przynależność ta wpływa na zróżnicowanie zarówno tej, jak i innych kultur pod wieloma innymi względami. Związane to jest z tym, że ludzie przychodząc na świat, posiadają już „wrodzone i dziedziczne dyspozycje, które zazwyczaj łączą się ze szczególnymi właściwościami ich temperamentu i struktury fizycznej”. Zdaniem H. Taine’a są one różne u różnych ras, a rasy są tylko trzy, tj. chińska, aryjska i semicka (Taine 1882).

Za takiego „znawcę” ras uchodził w XIX i na początku XX stulecia również Artur Gobineau (1816–1882), autor *Eseju o nierówności ras ludzkich*. Wyróżniał w nim nie tylko trzy podstawowe rasy (białą, żółtą i czarną), ale także twierdził, że rasa biała posiadała pierwotny „monopol na piękno, inteligencję i siłę”, a jej mieszanie się z innymi rasami doprowadziło do upadku kultury i cywilizacji. W dziele tym pojawia się po raz pierwszy zaliczenie ludów germańskich do rasy aryjskiej, oraz uznanie jej cech za najlepsze z możliwych (Biddiss 1970). W 1899 roku opublikowana została książka Georges’a Vachera de Lapouge’a pt. *Aryjczycy i ich społeczna rola*, której autor nie tylko podtrzymywał założenie o wyższości rasy aryjskiej nad innymi rasami (za jej przedstawicieli uznawał on południowoeuropejskich chłopów), ale także wskazywał na tę rasę, która w jego przekonaniu była i jest największym zagrożeniem dla „aryjskiej arystokracji” (miał nią być *homo mediterraneus*). Do tych poglądów nawiązywał później

amerykański antropolog William Ripley, autor książki pt. *Europejskie rasy*, w której przyjmował założenie nie tylko o wyższości rasy białej nad innymi rasami, ale także przekonanie, że Żydzi stanowią odrębną rasę i są zagrożeniem dla rasy białych Amerykanów (Ripley 1899).

Zdaniem amerykańskiego biologa ewolucyjnego i przeciwnika rasizmu Stephena Jaya Goulda, najbardziej wpływowym traktatem naukowego rasizmu była opublikowana 1916 roku książka Madisona Granta pt. *Przejście Wielkiej Rasy* (Gould 1981). Jej autor był amerykańskim prawnikiem i antropologiem, zasłużonym m.in. w działalności na rzecz obrony naturalnego środowiska oraz ratowania zagrożonych gatunków zwierząt (w l. 1925–1937 stał on na czele Nowojorskiego Towarzystwa Zoologicznego). Rozgłoszyszy jednak również za sprawą wspierania takich rasistowskich praktyk, jak umieszczanie w klatkach razem z małpami „egzotycznych” Afrykanów (takich jak Pigmeje), oraz jako zwolennik eliminowania ze społeczeństwa osób nieprzystosowanych. W swojej książce postulował on „pozbycie się osobników zapelniających nasze więzienia, szpitale i zakłady dla umysłowo chorych. To praktyczne, miłosierne i nieuniknione rozwiązanie można zastosować do rosnącej rzeszy osobników będących wyrzutkami społeczeństwa, poczynając od przestępców, chorych i obłąkanych, stopniowo obejmując typy, które można nazwać słabymi raczej niż wybrakowanymi, a ostatecznie być może typy, które są rasowo bezwartościowe” (Grant 1916). W ten sposób zwolennicy „higieny rasowej” łączyli się we wspólnym frontie ze zwolennikami „higieny eugenicznej”. Stąd już była prosta droga do polityki rasowej, prowadzonej przez nazistowskie Niemcy (na książkę M. Granta powoływał się m.in. Hitler) oraz segregacji rasowej w Stanach Zjednoczonych i w Republice Południowej Afryki.

Takich propagujących rasizm i eugenikę publikacji i organizacji w XX wieku pojawiło się jednak znacznie więcej. Spotkały się one z głosami krytycznymi, kwestionującymi nie tylko ich naukowość, ale także wskazującymi na ich społeczną szkodliwość, w tym przyczynianie się do pogłębiania napięć i konfliktów społecznych. W 1950 roku ogłoszona została przez UNESCO rezolucja zatytułowana: *Kwestia ras*. Nie neguje się w niej wprawdzie biologicznej podstawy zróżnicowania rasowego (w rezolucji tej definiuje się rasę jako „jedną z grup populacji wchodzących w skład gatunku *Homo sapiens*”), jednak dodaje się przy tym, że „testy inteligencji same w sobie nie pozwalają nam bezpiecznie odróżnić tego, co jest spowodowane wrodzonymi zdolnościami, od tego, co jest wynikiem wpływów środowiskowych, szkolenia i edukacji” (Banton 2008, s. 1096). Opinii tej nie podzielali i nie podzielają nadal niektórzy publicyści. Należy do nich brytyjski dziennikarz (były redaktor czasopism *Nature* i *Science*) Nicolas Wade. W 2014 roku ukazała się jego książka pt. *Kłopotliwe dziedzictwo: geny, rasa i historia ludzkości*. Broniąc naukowych podstaw rasizmu, powołuje się on w niej na ustalenia wielu genetyków i biologów (Wade 2014). Publikacja ta spotkała się z krytyką przedstawicieli tych

dyscyplin naukowych. W sierpniu 2014 roku na łamach „The New York Times” ukazał się podpisany przez 142 uczonych list otwarty przeciwko „spekulacjom” Wade’a.

Kilka podsumowujących sugestii

Pierwsze z tych sugestii związane są z próbą odpowiedzi na pytanie, czy występuje logiczny związek między epikurejskim fizykalizmem i tzw. naukowym rasizmem. Zapewne występują między nimi związki historyczne, bowiem niejednokrotnie jeden i drugi występowały w tym samym miejscu i w tym samym czasie, a nawet wspólnie przyczyniały się do zyskiwania na społecznym uznaniu różnych form naturalizmu. Jeśli już jednak miałbym wprost odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie, to powiedziałbym, że ów fizykalizm i ów rasizm wprawdzie różnią się istotnie w niejednym punkcie, jednak znajdowały i znajdują one takie wspólne obszary, na których mogły się nie tylko porozumiewać, ale także wzajemnie wspierać (widoczne jest to u niejednego z przywoływanych tutaj filozofów i uczonych). Odpowiadając na pytanie: co je łączy? można powiedzieć, że wspólny jest dla nich redukcjonizm wyższych form ludzkiego życia i współżycia z bliższym i dalszym otoczeniem do niższych. W przypadku fizykalizmu jest to ich zredukowanie do form fizycznych. Natomiast w przypadku tzw. naukowego rasizmu do antropologicznych i mentalnych. Pytanie: jak je połączyć w jednym jest jak najbardziej zasadne. Niewątpliwie jest to trudne, a być może nawet niemożliwe do takiego przeprowadzenia, które spełniałoby kryteria naukowości. Rzecz jednak w tym, że żaden z nich z osobna nie spełnia takich kryteriów. W jaki zatem sposób mogłyby one je spełniać łącznie?

Odpowiedź na to pytanie nie może być jednoznaczna przede wszystkim dlatego, że różnie to wyglądało u tych filozofów i uczonych, którzy starali się myśleć całościowo i systemowo oraz zachować w tym myśleniu logiczną spójność. Takim filozofem był bez wątpienia Epikur. Jednak nawet on miał on świadomość, że jego etyka w jakiejś mierze „wyłamuje się” z jego kanoniki i fizyki, a przekładana na konkretne zachowania w niejednym przypadku „żyje własnym życiem”. O ile jednak potrafił on znaleźć na to jakieś uzasadnienie i usprawiedliwienie, o tyle tacy współcześni zwolennicy fizykalizmu jak S. Weinberg nie chcą się pod nim podpisać, a nawet twierdzą, że nie ma ono i mieć nie może naukowego charakteru – rzecz jasna, o ile chcemy zachować daleko idącą logiczną spójność teorii opisujących i wyjaśniających istnienie i funkcjonowanie wszechświata. Trzeba przy tym dodać, że takie całościowe i systemowe myślenie, jakie było udziałem Epikura, pozostawia on filozofom i nie traktuje ich jako uczonych. Natomiast takie całościowe myślenie, jakie było udziałem jego oponentów w debatach bostońskich, pozostawia on teologom i wyznacza wyraźną granicę między religijną wiarą oraz taką ścisłą nauką, jaką jest fizyka teoretyczna. W takim podejściu nie jest on zresztą odosobniony. Prowadzone przez socjologów badania nad wiarą uczonych pokazują,

że za rozdzieleniem naukowej wiedzy od religijnej wiary opowiada się ich znaczący procent; w Stanach Zjednoczonych jest to nawet ponad 50% (Ecklund 2010, s. 16 i d.).

Złożona jest również sytuacja rasizmu – zarówno tego mającego naukowe aspiracje, jak i bardziej pospolitego. Uwikłany jest on bowiem nie tylko w różne tradycje kulturowe, ale również w różne wierzenia i wyobrażenia tych, którzy się pod nimi podpisali, a także w niejednym przypadku w politykę tych polityków, którzy stawiali sobie hegemonistyczne cele i je realizowali, posiłkując się nie tyle siłą racjonalnych argumentów, co „argumentem” tej siły, która umożliwia im sprawowanie władzy i realizowanie takiej polityki. Rzecz jasna, nie jest to odpowiedź na pytanie o logiczny związek rasizmu z fizykalizmem. Jest to natomiast wskazanie szerszych kontekstów ich funkcjonowania i zachodzących w nich historycznych zmian. Nie sądzę, aby gruntowna analiza tych zmian dostarczyła racji uzasadniającej twierdzenie, że w miarę upływu czasu rasizm tracił na swojej pseudonaukowości i zyskiwał na naukowości. W każdym bowiem przypadku wymagałoby to odstąpienia od jego fundamentalnych założeń i postulatów lub przynajmniej odsłonięcia jego najbardziej wstydlivych części składowych. Trzeba jednak powiedzieć, że chętnie przybierał on takie „kostiumy”, które bądź to pozwalały je ukryć, bądź nawet przedstawiać je w pozytywnym świetle.

Interesującym przyczynkiem do dyskusji na ten temat może być zarówno przybranie przez niego „kostiumu” narodowego (takiego np. jaki nosił w faszystowskich Niemczech i jakie noszą dzisiaj w różnych krajach nacjonalistyczne formacje), jak i „kostiumów” tych przodków, którzy żyli w okresie przedchrześcijańskim. Te ostatnie przybierają dzisiaj grupy neopogańskie. W krajach zachodnich ich liczebność szacuje się na ok. 300 tys. (Berger 2019). Można przy tym spotkać się z opinią, że stanowią one obecnie stosunkowo najbardziej dynamicznie rozwijające się formacje kultowe (Cowan 2005). Występują one również w niejednym kraju wschodniej i środkowej Europy. Nie są one w nich wprawdzie aż tak liczne i tak mobilne, jak w krajach zachodnich, jednak również przyciągają uwagę badaczy i zwyczajnych ciekawskich, obserwujących ich wierzenia i praktyki demonstrowane podczas różnego rodzaju neopogańskich uroczystości (Aitamuto, Simpson 2013). Rzecz jasna, że nie każde przybranie takiego „kostiumu” oznacza opowiedzenie się za rasizmem. W niejednym przypadku bowiem mamy do czynienia nie tyle z ruchem neopogańskim, co grupą rekonstrukcyjną, przybierającą okazjonalnie takie kostiumy. Po zakończeniu takiej inscenizacji jej członkowie powracają do swojego codziennego życia. Warto jednak pamiętać, że w niejednym przypadku to, co na początku wyglądało dosyć niewinnie, a nawet naiwnie, w którymś momencie stawało się poważnym zagrożeniem dla społecznego życia i współżycia z tymi, którzy są postrzegani i przedstawiani jako „obcy”, bowiem mają inny kolor skóry, niearyjskich przodków lub odmienną od naszej przynależność wyznaniową. Potwierdzeniem tego jest zresztą pojawienie się rasizmu w niektórych ruchach neopogańskich – takich np. jak odwołujący

się do skandynawskich tradycji ruch asatru (Strimiska 2005). Rasizmu nie da się obronić w konfrontacji z naukową wiedzą na temat ludzkich ras. Można wprawdzie dyskutować, czy takich ras jest kilkanaście czy kilkadziesiąt, jednak żaden poważny antropolog nie będzie dzisiaj twierdził, że jest ich tylko kilka i znakiem rozpoznawczym jest kolor skóry lub oczu. Jeśli jednak ktoś nie jest specjalnie zainteresowany tym, co mają do powiedzenia na temat ras dzisiejsi antropolodzy, to przynajmniej powinien zachować zdrowy rozsądek w wypowiedaniu się w tej kwestii. Stanowi to najogólniejszą z sugestii zawartych w tym podsumowaniu. Mam jednak wrażenie, że tego rodzaju sugestie nie wystarczą, aby ci, którzy dzisiaj mniej lub bardziej otwarcie głoszą rasistowskie przekonanie, w końcu się opamiętali.

Bibliografia

- Aitamurto K., Simpson S., *Modern pagan and navite faith movements in Central and Eastern Europe*, Routledge, London and New York 2013.
- Bernier F., *A New Division of the Earth*, [w:] *Memoirs Read Before the Anthropological Society of London*, t. 1, London 1863–1964.
- Banton M., Race, *Unesco statements on*, [w:] *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society*. London 2008.
- Bednarczyk A., *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*, PWN, Warszawa 1984.
- Berger H., *Solitary Pagans. Contemporary Witches, Wiccans, and Others Who Practice Alone*, The University of South Carolina Press, South Carolina 2019.
- Biddiss M.D., *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*. Littlehampton Book Services Ltd. 1970.
- Blom P., *Enlightening the world: Encyclopédie, the book that changed the course of history*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- Cowan, D.E., *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*, Routledge, New York 2005.
- Cuvier G., *Tableau élémentaire de l'histoire naturelle des animaux*, Paris, 1798.
- Drozdowicz Z., *Między nauką i pseudonaukami. Od panpsychizmu do psychologii analitycznej*, „Nauka” nr 1/2021.
- Ecklund E.H., *Sciences vs. Religion. What Scientists Really Think?*, New York 2010.
- Fish J.; Sanders K.R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Frankenberry N.K., *The Faith of Scientists in their own Words*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2008.
- Fryer D.M., Marshall J.C., *The Motives of Jaques de Vaucanson*. Technology and Culture, t. 20 (2), Retrieved October 31, 2018.
- Gordon P., *The Invention and Gendering of Epicurus*, The University of Michigan Press. Michigan 2012.
- Gould S.J., *The mismeasure of man*, W.W. Norton & Company, New York 1981.
- Grant M., *The Passing of the Great Race, or the Racial Basis of European History*, New York 1916.
- Holbach P.T., *System przyrody czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, t. I, PWN, Warszawa 1957.

- Howard J., *Epicurus and Epicureanism*, [w:] Grafton A., Most G., Settis S. (red.), *The Classical Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 2010.
- Jefferson Th., *Notes on the State of Virginia (1787)*, John Stockdale, London 2016.
- Kondylis P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Stuttgart 1981.
- Laertios D., *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, PWN, Warszawa 1984.
- La Mettrie J.O., *Dzieła filozoficzne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010.
- Müller-Wille S., *Linnaeus and the Four Corners of the World. The Cultural Politics of Blood, 1500–1900*, Suny Press, New York 2014.
- Ripley W.Z., *The Races of Europe: A Sociological Study*, D. Appleton and Co., New York 1899.
- Spink J.S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Książka i Wiedza, Warszawa 1974.
- Strmiska, M.F. (red.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*, ABC-Clio, Santa Barbara, Dencer, and Oxford 2005.
- Taine H., *Histoire de la Littérature Anglaise*, Paris 1882.
- Taine H., *De l'Intelligence*, Paris 1920.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, PWN, Warszawa 1956.
- Wade N., *A Troublesome Inheritance: Genes, Race and Human History*, Penguin Random House, New York 2014.

Between science and pseudoscience.

Epicureic physicalism and the so called scientific racism

In these remarks I recall such views which pretended to be scientific or at least rational enough to give some acceptable arguments to support them. One of such notions is made by epicureic physicalism and the so called scientific racism. Not all assumptions of those notions or the conclusions drawn from them may be included in the pseudoscientific and irrational sphere. At least some of them may be said that they had made a testimony of science and rationality „designed” for the context of their times and when this time passed they still remain in social circulation it is worth to look how they present themselves today and what arguments speak for their prevailing.

Key words: science, pseudoscience, epicureic physicalism, so called scientific racism