

# Edmunda Jonczyk-Rosół

---

## Czy niektórzy ludzie urodzili się z siodłami na grzbietach? - czyli o niektórych aspektach etycznej krytyki eugeniki

---

Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia nr 5,  
157-163

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Edmunda Jonczyk-Rosół**

## Czy niektórzy ludzie urodzili się z siodłami na grzbietach? – czyli o niektórych aspektach etycznej krytyki eugeniki

Thomas Jefferson (1743–1826) w jednym ze swoich listów napisał:

Rozpowszechnienie się światła nauki objawiło już wszystkim ten namacalny fakt, że ludzkość w swej większości nie narodziła się z siodłem na grzbiecie ani też uprzywilejowana mniejszość nie przyszła na świat w butach jeździeckich z ostrogami, gotowa korzystać z danego przez Boga prawa do ujeżdżania reszty (Fukuyama 2004, s. 23).

Nauka miała więc służyć ugruntowywaniu etycznej i politycznej idei równości ludzi, opierającej się na „empirycznym fakcie, że ludzie są z natury równi”, a różnice mają charakter opisowy nie wartościujący. Jako ludzie posiadamy wszyscy „wspólne cechy ludzkie”, umożliwiające interpersonalny proces komunikacji i pozagenetyczny sposób przekazywania doświadczeń, służący uczeniu się i rozwojowi wiedzy (tamże). Na naukę powoływali się też zwolennicy tezy, że ludzie są z natury nierówni, natomiast o pozycji społecznej decyduje ich pula wyposażenia biologicznego (Szczurkiewicz 1969).

W wieku XIX istniało dramatyczne napięcie pomiędzy tendencjami ugruntowującymi ideę równości ludzi jako fundamentu ich tożsamości moralnej a ideami różnorodnych form elitaryzmu. Eugenika stała się wyraźnym przejawem tych napięć.

Poniższe rozważania, bynajmniej niewyczerpujące tematu, zostaną poświęcone etycznym aspektom zagadnień eugeniki i ograniczone zostaną do refleksji nad eugeniką pozytywną. Na gruncie eugeniki negatywnej formułowano argumentację legitymizującą przymus państwowy, jako narzędzie selekcji, eliminacji, aż po ludobójstwo w faszystowskich obozach koncentracyjnych (Black 2004, s. 422–555).

Obserwuje się dziś narastające zainteresowanie eugeniką (Uzarczyk 2002; Gawin 2003; Black 2004), która w piśmiennictwie filozoficznym jest traktowana

jako teoria antropologiczna, wedle której życie człowieka jest rozpatrywane ze względu na jego jakość, zredukowane do wymiaru użytecznościowego. Jak ostrzegają Francis Fukuyama i Edwin Black, współcześnie eugenika przekształcona w eugenikę wolnego rynku, w genetykę, niesie podobnie groźne następstwa jak jej XIX-wieczny pierwowzór (Black 2004, s. 555–657; Fukuyama 2004, s. 23). Pojęcie eugeniki zostało wprowadzone do nauk w roku 1869 przez Francisa Galtona (1822–1911), antropologa angielskiego, twórcę biometrii, czyli matematycznego ujmowania wszelkich dających się zaobserwować zmienności organizmów biologicznych. Etymologicznie nazwę wywodzi się z języka greckiego, w którym wyraz *eugenos* (*eu-gennao*) – oznaczał dobrze urodzonego, szlachetnego człowieka. W drugiej połowie XIX wieku zaczęto mianem eugeniki nazywać nową dyscyplinę wiedzy, zakładającą możliwość doskonalenia cech dziedzicznych człowieka, wyrażającą postulaty biologicznego i psychicznego doskonalenia gatunku ludzkiego oraz projekty zapobiegania jego degeneracji. Celem eugeniki miało być poszukiwanie metod utrwalania cech dodatnich i eliminowania negatywnych, np. chorób dziedzicznych, także dostarczanie teoretycznej argumentacji dla zapobiegania rozmnażania się osobników słabych (z wadami genetycznymi) i tworzenia korzystnych warunków dla rozwoju osobników o dodatnich cechach genetycznych. F. Galton ujmował eugenikę jako

naukę o doskonaleniu dziedzictwa ojcowskiego, nie ograniczającą się tylko do warunków najbardziej celowego krzyżowania ras, lecz zajmującą się najdrobniejszymi nawet wpływami, które mogłyby przyczynić się do zapewnienia przewagi jednostek wartościowych nad mniej wartościowymi (Uzarczyk 2002, s. 5).

W imię dobra przyszłych pokoleń należało podjąć praktykowanie celowej hodowli człowieka o z góry określonych cechach psychicznych i fizycznych, a zarazem utrudniać rozród osobom chorym i zajmującym najniższe pozycje społeczne, jak żebracy, prostytutki, przestępcy. Inny znany zwolennik eugeniki L. Woltmann pisał:

Nasze humanitarne dążności, ochrona słabych, stają w sprzeczności z opartym na wiedzy przyrodniczej żądaniem oczyszczenia rasy, usuwania z niej wszelkich twórców niedoskonałych (Woltman 1902, s. 462).

Życie, użyteczność życia, życie bezwartościowe, byt zbędny, oto postępujący przejaw degradacji aksjologicznej osoby. Do największych rzeczników nowego sposobu traktowania człowieka należeli ludzie o różnorodnych zapatrywaniach ideowych: Winston Churchill, Bernard Shaw, Gerbert George Wells, Sidney i Beatrice Webb, Leonard Darwin, syn Karola Darwina, Johan Peter Frank, Cesare Lombroso, Alfred Ploetz, Charles Benedict Davenport, w Polsce międzywojennej Leon Wernic i Zofia Daszyńska-Golińska. Przez badaczy eugenika jest widziana jako przejaw darwinizmu społecznego (Uzarczyk 2002, s. 23–35; Gawin 2003, s. 39–43), traktującego ludzi jako uwikłanych w proces ewolucyjny, gdzie przetrwają tylko najlepiej przystosowani. Socjaldarwinizm proponował stosowanie praw selekcji naturalnej wobec etycznych i społecznych kwestii życia ludzi, akcentował „konieczność harmonijnego współżycia różnych elementów społeczeństwa jako niezbędnego czynnika przetrwania i rozwoju” (Uzarczyk 2002, s. 29). Propagatorem organicznej wizji społeczeństwa był, autor *Hi-*

*storii stworzenia (Schöpfungsgeschichte – 1868), Ernst Haeckel (1834–1919). Zdaniem myśliciela,*

pomiędzy obywatelami jedni podejmują się tej roboty, inni innej i spełniają swe powinności jak najlepiej dla dobra ogółu. Dzięki tym podziałom pracy, dzięki tym różniczkowaniom i korzyściom państwo może spełniać prace, które byłyby niemożliwe dla pojedynczego człowieka (Zaborski 1886, s. 201).

Jednostka jest elementem całości, jest „stowarzyszeniem republikańskim komórek”, pełniącym swe zadania w interesie całości. Zdaniem Haeckla, człowiek działa w świecie zdominowanym prawami przyrody i prawem walki o byt, a jego znaczenie, rola i status społeczny są odbiciem indywidualnych walorów i właściwości. To organiczne współistnienie było harmonijną koegzystencją jednostek już uprzednio wyselekcjonowanych drogą selekcji eugenicznej (Uzarczyk 2002, s. 30). Poglądy Haeckla stanowiły uzasadnienie dla ingerencji władzy w różnorodne dziedziny życia społecznego, służyły podporządkowaniu praw jednostki interesom państwa i wspólnoty. Podobnie jak T. Malthus, E. Haeckel wskazywał na zgubne skutki rozwoju opieki medycznej i filantropii, sądził, że

im dłużej chorowici rodzice swą wadłą egzystencją ciągną, tym liczniejsze potomstwo może po nich ich nieuleczalne cierpienia odziedziczyć i tym więcej jednostek następnego pokolenia, dzięki tej sztucznej hodowli medycznej, wstąpi w życiowe stosunki obciążonych ukrytymi ułomnościami (Uzarczyk 2002, s. 33).

Poglądy niemieckiego myśliciela ugruntowywały stanowisko, że tylko selekcja biologiczna zapewni przetrwanie państwa. Uzasadniały ograniczenie praw jednostki na rzecz wspólnoty, a rosnący strach przed rozprzestrzenianiem się degeneracji biologicznej sprzyjał planom radykalnego uzdrowienia gatunku ludzkiego. Życie człowieka przestało być traktowane jako wartość autoteliczna, a stało się wartością instrumentalną (Tulibacki 1998, s. 35) ze względu na dobro wspólne ludzkości, rasy, narodu, rodziny, jakim miał być, wzrastający i co do ilości i jakości, przyrost naturalny i zdrowie przyszłych pokoleń.

Formułowanie i promowanie omawianych treści zbiegło się w czasie z kryzysem liberalizmu (Gawin 2003, s. 37). Człowiek przestał być traktowany jako istota wolna, a dawny obszar jego wolności nie mógł być dalej respektowany. Według zwolenników nowej wiedzy, ludzkość zyskałaby najwięcej wówczas, gdyby życie każdej osoby poddane zostało kontroli przez odpowiednio do tych celów powołane instytucje społeczne lub państwowe. Omawiana teoria kładzie nacisk na osłabienie autonomicznych decyzji osoby w różnych sferach życia osobistego, w sferze rozstrzygnięć o wyborze partnera życiowego, o podjęciu życia erotycznego, w sferze decyzji o posiadaniu potomstwa, o wyborze i realizowaniu własnej drogi życiowej. Wolność została odniesiona do społeczności jako całości, a jednostka została jej pozbawiona. Nastąpiła etatyzacja wolności jako wartości instrumentalnej poprzez różne formy ingerencji w wolność osobistą, legitymizując tym samym interes całości, nadrzędność dobra kolektywnego. Wolność z jednej strony stawała się świadomą koniecznością podporządkowania narzuconym ograniczeniom, a z drugiej stała się narzędziem ograniczania innych, postępującego procesu ekstrapolacji warstwy publicznej życia społecznego na jej warstwę prywatną.

Antyliberalne intencje zwolenników eugeniki zmierzały ku etatyzacji sfer życia dawniej zastrzeżonych dla wyborów moralnych osoby lub zwyczajowo zagwarantowanych normą obyczajową. Stąd konkretne dążenia legitymizowania nowych poczynań poprzez formułowanie ustawodawstwa eugenicznego, dla przykładu, takie ustawy wprowadzono w USA w 1907 r. (Black 2004, s. 12). Rozumowanie w kategoriach eugenicznych opiera się na antydemokratycznych tradycjach myślenia, że człowiek jest częścią kolektywu, że wolność przysługuje państwu nie jednostce. Tradycje takiego myślenia, nie tylko platońsko-heglowsko-marksowskiego (Popper 1987, s. 27), umożliwiały tworzenie ograniczeń uprawomocnionych mocą instytucji państwowych. Doktryna ta postulowała ograniczenie wolności poprzez przymus przyjęcia i zgody na ograniczenie nie z własnej woli. Wolność odebrana pojawi się w postaci tyranii.

Zwolennicy darwinizmu społecznego (Chałupczyński 1880, s. 22) H. Spencer, E. Haeckel, także F. Galton, bez wahania przechodzili od tego, jacy ludzie są, do stanu, jacy być powinni, tworząc pomost pomiędzy bytem i powinnością, nie bacząc na, dobrze znane na gruncie angielskim, dywagacje D. Hume'a, że taki zabieg jest logicznie nieuprawniony.

Dobro utraciło swój metafizyczny i abstrakcyjny charakter, nabrało konkretnych cech jakości życia ludzkości. Można powiedzieć, że F. Galton wpisał eugeniczne rozważania w nurt etyki naturalistycznej w znaczeniu, jakie nadał jej G.E. Moore, twierdząc, że dobro jest własnością „nie-naturalną, poznawaną dzięki specjalnej intuicji” (Bourke 1994, s. 265), a siebie uznał za posiadacza takiej intuicji.

Eugenika z perspektywy moralizatora, uważającego, że etyka winna służyć wzniosłym celom doskonalenia osób, okazuje się jako płytką, banalną, a nawet bardzo groźną (Probuca 1999, s. 134), a jej analizie towarzyszy szereg poważnych zarzutów. Służąc rzekomo naprawie ludzkości, nie służy doskonaleniu jednostki, a przyczynia się do jej uprzedmiotowienia. Krytyka eugeniki musi uwzględnić fakt reifikacji człowieka, alienacji jakości życia wobec wartości życia samego w sobie. Nowi doktrynerzy, budując rzekome szczęście jednych, innych zawieszają w moralnej próżni. Myślenie eugeniczne zakłada możliwość gloryfikacji rzekomego dobra wspólnoty, odbierając samodzielną zdolność do podejmowania decyzji poszczególnym osobom.

Trzeba zadać pytanie, czy można ochronić eugeniczną troskę o człowieka i uniknąć jednostkowej i społecznej dezintegracji, jaką wywarła eugenika? Innymi słowy, czy eugenikę można obronić na gruncie etyki, szczególnie w świetle teorii sprawiedliwości? Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto przypomnieć analizę życia moralnego dotyczącą poziomu myślenia i poziomu działania wprowadzoną przez R.M. Hare'a (Probuca 1999, s. 134). Myśliciel wyróżnił dwa etapy rozwoju moralnego życia człowieka. Poziom pierwszy to poziom tradycyjnej moralności, obejmującej reguły i dyrektywy życia moralnego, które zostały sformułowane w długotrwałym procesie rozwoju. Ten poziom powstaje w wyniku duchowego rozwoju społeczeństwa i obejmuje normy będące rezultatem społecznych doświadczeń, przyjmowane w procesie wychowania.

Poziom drugi według R.M. Hare to poziom jednostkowej świadomości moralnej dostępny wszystkim, a nie jedynie tym, którzy sami podjęli wysiłek wyzwolenia się od uległości wpływom zewnętrznym, ale ci go tylko uzyskują. Drugi poziom rozwoju moralnego narasta jak gdyby na pierwszym, ale wymaga kryterium przyjęcia zasad moralnych, które wykraczałyby poza jednostkowy i zbiorowy partykularyzm. Wymaga uniwersalnej zasady, mogącej służyć następującym celom (Probucka 1999, s. 135): selekcji reguł postępowania, ważnych z punktu widzenia moralnej praktyki, rozstrzygnięcia dylematów i konfliktów moralnych i określenia sposobu postępowania w nowych, nieobjętych teorią sytuacjach. Wbrew propozycjom R.M. Hare'a, zwolennicy eugeniki przekreślają tradycyjne ujęcie moralności przekazywane drogą wychowania i indoktrynacji, na jego miejsce proponują nowe, elitarne zasady głoszące rodzaj atrybutywizmu aksjologicznego, absolutyzującego doktrynalnie ustalone cechy człowieka, mające wzbogacać dobro wspólnoty, w interesie której rozstrzygane są arbitralnie wszelkie ewentualne konflikty moralne. Wynika stąd dość jednoznaczna sugestia, że społeczne praktyki stwarzają własną wizję dobra, własne priorytety i własne kryteria zalet, nie uwzględniając tradycyjnego przekazu świata wartości. Nowo wdrażana moralność uniemożliwia też indywidualny rozwój moralny człowieka, nakazuje jego zatrzymanie na poziomie specyficznym rozumianego ładu społecznego gwarantowanego prawną mocą państwa (Laurence 1998, s. 512–523).

Wspomniana koncepcja rozwoju moralności, rozszerzona przez L. Kohlberga, wywodzi się z tradycji Kantowskiej, zachowanej w pracach współczesnych filozofów moralności jak, wspomniany R.M. Hare, czy J. Rawls. W tej tradycji akcentuje się reguły i zasady o charakterze uniwersalnym, wykraczające poza jednostkowe i zbiorowe interesy. Z perspektywy eugeniki należy przyjąć, jako standard, sposób rozumowania ludzi silnych, na wzór nadczłowieka Nietzschego, lub silnych mocą wykonywanych funkcji urzędniczych, albo przynależnych do warstwy *profesjonal*, i według ustalonych przez nich norm oceniać innych i wykazywać ich braki (Gawin 2003, s. 11).

J. Rawls pisał:

Każda osoba ma oparte na sprawiedliwości prawo do osobistej nietykalności, którego nie można jej pozbawić nawet przez wzgląd na dobro społeczeństwa jako całości. Dlatego sprzeczne jest ze sprawiedliwością, by czyjąkolwiek utratę wolności usprawiedliwiać wzrostem dobra stającego się udziałem innych. Nie pozwala ona, by zadośćuczynieniem za wyrzeczenia narzucone nielicznym było zwiększenie sumy korzyści odnoszonych przez wielu. Stąd w społeczeństwie sprawiedliwym swobody płynące z posiadania równych praw obywatelskich uważa się za nienaruszalne; prawa gwarantowane przez sprawiedliwość nie stanowią przedmiotu politycznych przetargów, czy rachunku społecznych korzyści (1984, s. 13).

Nie można więc za nadrzędne uznawać domniemane dobro całego społeczeństwa, uzyskane ograniczeniem wolności jednostki. Nie można pozbawiać osób nietykalności osobistej, oferując im nakaz sterylizacji. Nie można zalecać dobru małżonków w imię rzekomego dobra potomstwa. Pierwsza zasada sprawiedliwości głosi bowiem: „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerszej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością innych”.

(Rawls 1984, s. 87). W propozycjach F. Galtona tylko przydatność z perspektywy interesów rasy wyznacza granice wolności.

Stanowisko eugeniczne jest wyraźnie powiązane z „esencjalistycznymi” poglądami na naturę ludzką (Grimshaw 1998, s. 538). Podejście opisowe, wedle godności przysługującej każdemu, wobec tejże natury zostało utożsamione z podejściem wartościującym, wedle immanentnych cech, decydujących o gradacji osób, wyznaczając tym samym pewną grupę do kontrolowanego ograniczenia prokreacji. Rozumowanie eugeniczne może funkcjonować jedynie na poziomie przedkonwencjonalnym, wymaga bowiem, z lęku przed karą, zdolności do ofiary i nadrzędności ładu społecznego nad świadomością osobistej dojrzałości. Takie podejście uniemożliwia rozwój autonomii moralnej jednostki, wymaga przyjęcia narzuconych reguł kontrolujących zachowania ludzi bez pytania czy na tę kontrolę się godzą. Burzy reguły sprawiedliwości.

Myślenie etyczne wspiera wzrastanie człowieka w rozwoju moralnym, jego wznoszenie na poziom postkonwencjonalnych uniwersalnych zasad etycznych (Laurence 1998, s. 512–523), czego nie można zrealizować na gruncie eugeniki.

Inni ludzie, zgodnie z imperatywem kategorycznym I. Kanta (1953, s. 56) winni być traktowani jak podmioty moralne, a nie jak środki do celu, którym ma być dobro przyszłych pokoleń. Zasady etyczne muszą mieć formę uogólnioną, a nie można tego dokonać na gruncie eugeniki.

Właściwe więc rozumienie relacji etyki i eugeniki i pytanie, czy wobec eugeniki da się zastosować zasady etyczne, zależy od zrozumienia tych zasad. Błąd popełniają ci, którzy sądzą, że eugenika może być etyczna, że możliwa jest do zastosowania na pierwszym poziomie życia moralnego, poziomie ugruntowanym w określonej tradycji historycznej i podejmują wysiłek jej zaprowadzenia. Priorytety etyczne wynikają z doświadczeń życiowych i ze społecznych sposobów ich wyrażania (Ruse 1998, s. 543). Teoretycy eugeniki lekceważą historyczne korzenie, wspólnotowe ujęcia społeczeństwa, inicjują epokę „nowego barbarzyństwa”.

Trzeba zadać pytanie, czy zasada eugeniczna, że każdy jest wolny w granicach wyznaczonych funkcjonalnością, społeczną przydatnością jego osoby, może być zasadą wyższej instancji rozstrzygającej w dziedzinie życia moralnego? Wówczas zasada byłaby zasadą moralną, czyli „zawierałaby *explicite* co najmniej jedno kryterium moralnej wartości działania” (Probuska 1999, s. 136), ale takiego kryterium tej zasadzie brak – bo tu przecież brak zasad uniwersalizmu etycznego. Eugenika ufundowana jest bowiem tylko na wartości partykularnie aksjologicznej, nie zaś *stricte* moralnej. Już Kant zauważył, że uwzględniając jedną kategorię, jaką jest wzgląd na dobro ogółu czy przymus, nie można zbudować czynu moralnie słusznego (Kant 1953). Wolność w myśleniu eugenicznym nie jest ani punktem wyjścia, ani celem rozważań. Jeśli nie ma wolności, jest tylko przymus, w rezultacie zawieszona zostaje etyka.

Myślenie eugeniczne domaga się wprowadzenia dobra moralnego w wymiarze negatywnym, selektywnie ukazuje, czym jest dobro dla jednych, które jednocześnie nie obejmuje innych.

Z perspektywy zasad sprawiedliwości, rację mają krytycy myślenie eugenicznego, gdyż nie można zbudować teorii postępowania zawierającej zewnętrzne kryterium moralnego wyboru określonych kierunków działań. Umieszczenie zasad myślenia eugenicznego w jej tradycyjnej wersji zabraniającej wyboru prowadzi do neutralizacji wartości bądź do przyjęcia zasady, że w imię wyższych celów można podporządkowywać i instrumentalizować osoby. Innymi słowy, zasady myślenia eugenicznego nie mogą zostać zuniwersalizowane, nie mogą więc mieć wymiaru etycznego.

Teoria eugeniki rozpoczyna swój żywot w tym samym czasie, gdy J.S. Mill akcentuje prawo do wolności, które polega na możliwości dążenia do własnego dobra na swój własny sposób pod warunkiem, iż nie krzywdzi innych (...). Dlatego dopóki nie wy rządząmy nikomu krzywdy, możemy postępować według swego upodobania, choćby inni uznali je za nierozumne, niesłuszne bądź niemoralne (Mill 1959, s. 129).

Eugeniczne myślenie, nawet w jej formie pozytywnej, nie eliminuje krzywdy, bo krzywdą drugiego jest podjęcie działań utrudniających, obniżających, uniemożliwiających realizację jego potrzeb, celów, interesów. F. Galton pragnął nadal wierzyć, że niektórzy urodzili się w „butach jeździeckich z ostrogami” gotowi do „ujeżdżania innych”.

#### Bibliografia

1. Black E. (2004), *Wojna przeciw słabym Eugenika i amerykańska kampania na rzecz stworzenia rasy panów*, tłum. Jankowska H., Warszawa.
2. Bourke V.J. (1994), *Historia etyki*, przeł. Białek A., Warszawa.
3. Chałupczyński A. (1880) *O niektórych błędach teorii Darwina*, Warszawa.
4. Fukujama F. (2004), *Koniec człowieka*, przeł. Pietrzyk B., Kraków.
5. Gawin M. (2003), *Rasa i nowoczesność Historia polskiego ruchu eugenicznego*, Warszawa.
6. Grimishaw J. (1998) *Czy istnieje etyka kobieca?* przeł. A. Jedynak w: *Przewodnik po etyce*, pod red. Singera P., Warszawa.
7. Kant I. (1953), *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. Wartenberg M., Warszawa.
8. Laurence T. (1998), *Moralność i rozwój psychologiczny*, przeł. Górnicka J., w: *Przewodnik po etyce...*
9. Mill J.S. (1959), *O wolności*, przeł. Ossowska M., Warszawa.
10. Popper K. (1987), *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. Korczyk T., Warszawa.
11. Probuca D. (1999), *Czy etyka liberalizmu jest możliwa?*, w: *Dylematy filozofii*, pod red. D. Probućkiej, Kraków.
12. Rawls J. (1984), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Panufnik M., Pasek J., Romaniuk A., Warszawa.
13. Ruse M. (1998), *Znaczenie ewolucji*, przeł. Górnicka J., w: *Przewodnik po etyce...*
14. Szczurkiewicz T. (1969), *Kierunek rasowo-antropologiczny w socjologii*, w: tenże, *Studia socjologiczne*, Warszawa.
15. Tulibacki W. (1998), *Etyka i naturalizm, Problem naukowego kontekstu etyki*, Olsztyn.
16. Uzarczyk K. (2002), *Podstawy ideologiczne higieny ras i ich realizacja na przykładzie Śląska w latach 1924–1944*, Toruń.
17. Woltman L. (1902), *Teoria Darwina i demokracja społeczna*, przeł. Nussbaum J., Warszawa.
18. Zaborski Wł. (1886), *Darwinizm wobec rozumu i nauki*, Kraków.