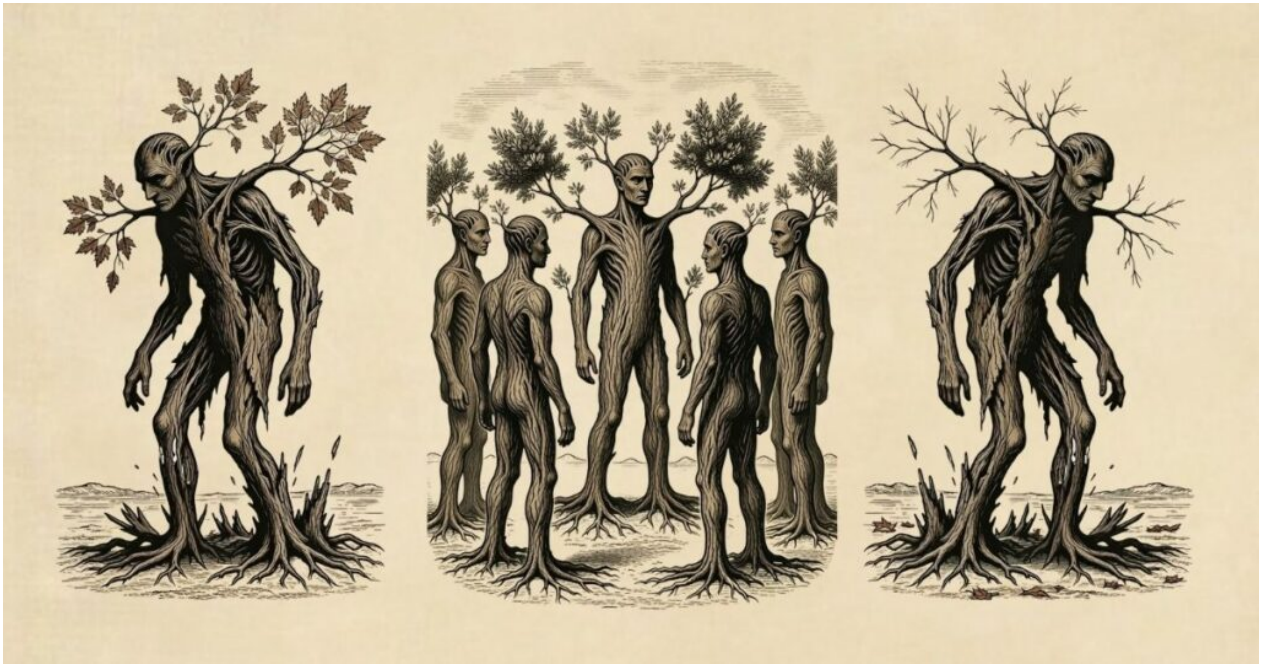
TOŻSAMOŚĆ · #POLITYKA NARODOWA

GLOBALIZM JAKO BUNT PRZECIW NATURZE (CZY WSZYSCY JESTEŚMY KSENOFOBAMI?)

Jan Fiedorczuk · 7 lutego 2026

Artykuł stanowi próbę opisania antropologii politycznej globalizmu oraz przedstawienia krytyki tegoż z perspektywy klasycznego namysłu nad miejscem człowieka w świecie.



Usiłują zaradzić katastrofie mojego narodu,
mówiąc beztrosko: „Pokój, pokój”,
a tymczasem nie ma pokoju.
(Jr 6,14)

Z perspektywy biologicznego ewolucjonizmu globalizm jawi się jako wielki regres gatunkowy. Tysiąclecia, epoki, całe eony podporządkowane żmudnemu procesowi różnicowania, dzielenia i wyławiania najbardziej optymalnych form rozwoju *homo sapiens* zostają zaprzepaszczone na ołtarzu idei nowego, globalnego człowieka i marzenia o wielkiej gatunkowej unifikacji. Globalizm jest nie tylko nową mutacją egalitaryzmu, ale również

buntem przeciw ludzkiej naturze – niebezpiecznym marzeniem i fałszywą obietnicą wiecznego pokoju.

Niniejszy artykuł stanowi próbę opisania antropologii politycznej globalizmu oraz przedstawienia krytyki tegoż z perspektywy klasycznego namysłu nad miejscem człowieka w świecie, a także jego natury i politycznych konsekwencji z niej wynikających. W pierwszej części tekstu referuję pojęcie globalizmu oraz fundujące go cechy dystynktywne z naciskiem na antropologiczny wydźwięk tej idei, w kolejnej staram się odpowiedzieć na pytanie, dlaczego globalizm jest nurtem niekompatybilnym nie tylko z klasycznym pojmowaniem człowieka i wspólnoty, ale również z wiedzą, jakiej na temat współczesnego społeczeństwa dostarczają nam nauki przyrodnicze.

Już wiele lat temu moją uwagę zwróciła praca *Ksenofobia i wspólnota* autorstwa Zbigniewa Musiała i Bogusława Wolniewicza. To od niej zaczęło się moje zainteresowanie kwestią ksenofobii oraz jej antropologicznych uwarunkowań. W swej pracy autorzy stwierdzają bowiem: „Walka z ksenofobią zmierza – świadomie lub nie (...) – do amputowania człowiekowi jego duszy historycznej (...). Utopia powszechnego braterstwa chce stwarzać człowieka odciętego od historycznych korzeni, które jawią się jej jedynie jako źródło «etnicznych przesądów» i agresji"[1]. Oczywiście ani demaskacja „przeciwników ksenofobii", ani krytyka liberalnych założeń antropologicznych (*tabula rasa*) nie były szczególnie oryginalnym wkładem obu filozofów w dzieje politycznej refleksji. Intrygujące jednakże wydaje się idące w poprzek politpoprawnym schematom powiązanie zjawiska ksenofobii z ideą wspólnoty *per se* oraz konstatacja, iż atak na ksenofobię *de facto* jest tożsamy z atakiem na patriotyzm (ojkofilię)[2].Ksenofobia, strach przed obcym, wydaje się być nieodłączną częścią polityki, konieczną do stawiania granic i budowania społeczeństwa. Jest tak, bo przecież tylko w odróżnieniu od Innego możemy określić samych siebie.

Czy zatem wszyscy jesteśmy ksenofobami?

Globalizacja a globalizm

Globalizm jest ideą stojącą na antypodach ksenofobii. Dążąc do zjednoczenia ludów i unifikacji kultur, nie może on wszak tolerować żadnej niechęci wobec Obcego, gdyż w świecie prawdziwie zglobalizowanym „obcy" nie istnieje – sąsiad zza miedzy jest mi równie bliski jak człowiek po drugiej stronie globu.

Jednak globalizm nie jest jedynie opisem (po?)nowoczesnego świata, w którym handel łamie państwowe granice, a technologia przekracza to, co wydawało się nieprzekraczalne – uwarunkowania kulturowe, psychologiczne i biologiczne. Globalizm, postrzegany jako miernik płynności towarów, ludzi i informacji, to tylko jedna strona medalu. Zygmunt Bauman w jeden ze swych prac stwierdza, że „wszyscy uważają «globalizację» za nieunikniony los świata, a także za nieodwracalny proces, który dotyczy każdego z nas w takim samym stopniu i w ten sam sposób"[3]. Ten posępny, deterministyczny ton łączy z jednej strony eksmarksistę z czołową twarzą neoliberalizmu Margaret Thatcher (hasło *There is no alternative*), a jednocześnie wpisuje się w quasieschatologiczną wizję postępu jako trwałego pochodu przez ludzkie dzieje: od ciemnych jaskiń Lascaux, gdzie nasi praojcowie zostawiali pierwsze malowidła, aż po lot człowieka na Marsa.

Rzeczywistość wygląda zgoła inaczej. Globalizacja i postęp nie podążają liniowo, tylko skokowo – cza-

sem ten proces zamiera, czasem się cofa, by następnie znowu przyspieszyć. „Te skoki i zrywy nie polegają wcale na podążaniu ciągle dalej, w tym samym kierunku; towarzyszą im zmiany kierunku podobne trochę do ruchów konika szachowego, który ma zawsze do dyspozycji wiele posunięć, lecz nigdy w tym samym kierunku" – obrazowo stwierdza Claude Lévi-Strauss, dodając, że sam postęp ludzkości nie jest niczym koniecznym, nie jest nieuniknionym losem człowieka[4]. Historia nie biegnie liniowo ku górze, nie stanowi schodów wiodących do liberalnego postępu i powszechnej unifikacji. To wizja zgoła fukuyamowska i jako taka – anachroniczna. Dość powiedzieć, że świat XIX wieku był zdecydowanie bardziej zglobalizowany niż czas państw narodowych, który nastąpił już po *belle époque.*

Największy fałsz dotyczy jednak prezentacji globalizmu nie jako nieuniknionego procesu sprzężonego ze zjawiskiem postępu, tylko jako czegoś neutralnego światopoglądowo. Globalizm w powszechnej świadomości zostaje odarty ze swego *stricte* politycznego ciężaru, stając się po prostu procesem polegającym na integracji państw, społeczeństw i gospodarek. To neutralizacja doktryny politycznej na potrzeby współczesnego odbiorcy. W gruncie rzeczy to jedynie pijar. W rzeczywistości globalizm jest projektem ideologicznym – propozycją antropologiczną dla świata postnarodowego. To ideologia nie tylko nowego ładu międzynarodowego, ale również, przede wszystkim, nowego człowieka. Dlatego też użyteczne będzie dla nas rozróżnienie między globalizacją (procesem dotyczącym intensyfikacji handlu i współpracy międzynarodowej) a globalizmem (procesem *stricte* politycznym)[5].

> Globalizm to ideologia bez ideologów – to formacja intelektualna, która uległa rozproszeniu. To nurt, który nie ma swojego „Trewiru" czy „Królewca". Jednakże ideologia, by taką być, nie potrzebuje jednego ojca założyciela; ideologią jest połączenie danej, totalnej wizji świata z praktyką działania. Jej sednem nie jest odkrywanie prawdy o świecie, tylko tegoż świata zmienianie. Realizacja postulatów globalizmu oznaczałaby tymczasem właśnie rewolucję współczesnego świata – całkowitą zmianę panującego porządku na poziomie geopolitycznym, społecznym, ekonomicznym i antropologicznym.

Ten ostatni wątek wydaje się najciekawszy, a jednocześnie najrzadziej eksponowany. Ponadto zwróćmy uwagę, że „naturalny" i oddolny charakter globalizacji, który podnosi wielu teoretyków, jest tylko częściowo prawdziwy – aby się poszerzać i rozrastać, globalizacja potrzebuje sprzyjającego środowiska ideowo-prawno-politycznego. Innymi słowy, aby w pełni rozkwitnąć, globalizacja potrzebuje globalizmu.

Antropologia polityczna globalizmu

Fundamentalnym – acz przez wielu jego apologetów zapewne nawet nieuświadomionym – celem, do którego dąży globalizm, jest zaprojektowanie nowego człowieka, oderwanego od wszelkich form lokalności, gdyż w świecie zglobalizowanym lokalność „jest oznaką społecznego upośledzenia i degradacji"[6]. Nie wnikamy tutaj, w jakim stopniu jest to świadome działanie, a wjakim naturalna konsekwencja idei globalizmu – jedno założenie nie wyklucza wszak drugiego. Aby zatryumfowała globalizacja **prawdziwa**, przełamująca dawne narodowe linie demarkacyjne, konieczne jest wykorzenienie człowieka z jego tożsamości, wyrwanie go z tego, co rodzime i tradycyjne, a zatem z jego potencjału reakcyjności. Globalizm, aby mógł się urzeczywistnić, musi posunąć się naprzód po trupie tego, co Alain de Benoist określa mia-

nem „holistycznego społeczeństwa organicznego", czyli musi nastąpić przejście od wspólnoty do społeczeństwa, od życia w jedności mitów i kodów kulturowych, do życia opartego na umowie[7]. Mówiąc językiem politologii, konieczne jest przejście od etnonacjonalizmu, organizującego wspólnotę na podstawie kultury, języka, instytucji i historii, do nacjonalizmu liberalnego, sprowadzającego narodowość do obywatelstwa, a wspólnotę do biurokratycznej statystki. W tym przejściu zostają uchylone drzwi do priorytetyzacji jednostki względem całości, a w ostateczności – przekroczenia jakiejkolwiek całości.

Jak mógłby taki scenariusz wyglądać w praktyce? Klaus Schwab, założyciel i przewodniczący Światowego Forum Ekonomicznego w Davos, proponuje na przykład wprowadzenie „globalnego korporacyjnego obywatelstwa" (*global corporate citizenship*),w którym to firmy i korporacje miałyby stać się równoprawnym partnerem dla państw w rozwiązywaniu problemów społecznych***[8].*** Nie jest to jednak żadna pozytywna propozycja w perspektywie antropologicznej, a jedynie próba ograniczenia kompetencji tradycyjnych podmiotów państwowych[9]. Człowiek zostaje podporządkowany machinie kapitalizmu i nawet jego prawa obywatelskie stają się podrzędne względem jego „przynależności" korporacyjnej. Jest to doskonałym dopełnieniem uwag Baumana, że na ponowoczesnym etapie rozwoju sposób, „w jaki kształtowani są przez współczesne społeczeństwo jego obywatele, podporządkowany jest przede wszystkim roli konsumenta, jaką mają do odegrania"[10].

Zauważmy, że idea „nowego, globalnego człowieka" ma wymiar *stricte* negatywny – określa, kim człowiek ma nie być, ale nie wskazuje, kim być powinien. Człowiek ma nie być Francuzem, Polakiem czy Amerykaninem, ale nie wiadomo, kim ma zostać w zamian – „obywatel świata", „człowiek globalny" to *de facto* nic nieznaczące pustosłowie. W tym podejściu wszelka etyka – definiowanie tego, jak żyć dobrze – jest bowiem projektem potencjalnie autorytarnym; ludziom nie wolno wskazywać, kim mają być, gdyż wszelka forma ekspresji i tożsamości ma taką samą wartość. Pozostaje jedynie wskazać, kim człowiek być nie powinien.

Globalizm w teorii dąży do redukcji suwerenności, a zatem likwidacji granic i ujednolicenia świata. Jest to zatem ideologia teoretycznie egalitarna, ale zarazem wewnętrznie sprzeczna, gdyż w połączeniu z neoliberalnym paliwem w praktyce wytwarza wewnętrzną hierarchię opartą głównie na sile pieniądza. Świat bez granic nie jest ukonstytuowaniem kantowskiego wieczystego pokoju, tylko stworzeniem globalnej areny walki, w której nie będzie już politycznego suwerena w postaci narodowego państwa potrafiącego balansować między grupami poprzez choćby prospołeczną politykę. Taką politykę da się bowiem prowadzić wyłącznie, jeżeli dysponujemy jakimś aksjomatem, podmiotem, do którego się odwołujemy. Jeżeli tymczasem *demos* ma być zastąpiony zbiorem wykorzenionych jednostek, to globalny Lewiatan nie będzie posiadał wewnętrznego kompasu, który umożliwiałby podjęcie decyzji w sprawie wymierzenia sprawiedliwości. To paradoks polegający na niezrozumieniu istoty polityczności. Polityczność to sfera *stricte* ludzka, odwołująca się do naszych najbardziej pierwotnych, podstawowych instynktów, której sednem jest schmittiańskie rozróżnienie przyjaciela i wroga. Podejmując decyzję polityczną, państwo angażuje się w spór dwóch grup i opowiada się po stronie określonych wartości, których obronę uznaje za nadrzędną. W apolitycznej wersji świata decyzja ta ma być wyrazem nie aksjologii, tylko proceduralizmu – administrowania, nie rządzenia. Nie ma wówczas przyjaciela i wroga, nie ma dobra i zła, jest jedynie obywatel świata i neutralny światopoglądowo sąd, który rozstrzyga konflikty. Tylko że taki świat jest fikcją.

Na początku lat 30. XX wieku Carl Schmitt stwierdził, że cywilizacja Zachodu przeszła trzy fale se-

kularyzacji: pierwsza przypadła na XVI i XVII wiek i dotyczyła przejścia od teologii do metafizyki; druga, z XVIII wieku, oznaczała przejście z od metafizyki do humanistyki; trzecia, XX-wieczna, od humanistyki do ekonomizacji świata[11]. Podmiotami kolejnych epok byli zatem: Bóg, Człowiek i w końcu Pieniądz. Ekonomizacja świata, jego neutralizacja i apolityzacja, nie oznacza ostatecznego końca państwa jako takiego, ale jego kastrację – pozbawienie suwerena wszelkich wyróżniających go prerogatyw. Państwo zneutralizowane to państwo relatywizmu, gdzie każdy może być sobie sędzią, a jedność polityczna przestaje być ostatecznym punktem lojalności, ustępując miejsca wielu innym bytom[12].

Z myśli Schmitta wyłania nam się jednak jeszcze jedna niezwykle istotna kwestia. Otóż jeżeli polityczność jest ufundowana na rozróżnieniu między wrogiem a przyjacielem, a naczelną ideą globalizmu jest zniesienie tegoż rozróżnienia w celu zaprowadzenia wiecznego pokoju, to konsekwencją musi być głęboka, rewolucyjna wprost zmiana dla gatunku ludzkiego.

Człowiek w epoce neutralizacji

Człowiek od zarania cywilizacji europejskiej był postrzegany jako istota społeczna, głęboko osadzona w życiu swej polis. *No man is an island*, nikt nie jest samotną wyspą, aby żyć potrzebujemy innych ludzi, potrzebujemy społeczności. Ta niemalże fizjologiczna konieczność egzystencji w ramach większej całości była czymś oczywistym dla starożytnych. Dlatego też, gdy Kriton proponuje Sokratesowi ucieczkę z więzienia, gdzie następnego dnia miał być stracony, ten odpowiada bez chwili wahania, że od wygnania woli śmierć. „Czy nikt nie powie, że ty, stary człowiek, któremu prawdopodobnie już niewiele życia zostało, ważyłeś się tak bardzo pragnąć życia, że łamałeś największe prawa?" – zastanawia się mędrzec na kilka godzin przed egzekucją[13]. Życie poza wspólnotą było dla Sokratesa, duchowego ojca całej naszej cywilizacji, po prostu niewyobrażalnym upokorzeniem i tragedią.

Słynny passus z *Polityki* Arystotelesa głosi, że kto „nie potrafi żyć we wspólnocie (...) jest albo zwierzęciem, albo bogiem"[14]. Osadzenie jednostki we wspólnocie było traktowane jako jej naturalna, przyrodzona cecha, czego nie podważano przez całe wieki. Jak ujął to de Benoist, polityka jest „elementarnym wymiarem każdego ludzkiego społeczeństwa czy wspólnoty"[15]. Przeświadczenie Arystotelesa o tym, że człowiek jest z natury istotą społeczną, zostało przeniesione do średniowiecznej filozofii przez św. Tomasza z Akwinu, który wskazywał, że polityka stanowi szczególną dziedzinę wiedzy, jest nauką praktyczną o tym, co „może być inne, niż jest"[16].

Polityka to działanie dla wspólnoty, a sam czyn polityczny staje się „czynem uszczęśliwiającym, stwarza bowiem dobry ład wspólnoty"[17]. Święty Tomasz częściowo zaadaptował na użytek swojej filozofii arystotelesowską antropologię[18], wskazując, że człowiek jest „z natury zwierzęciem społecznym i politycznym" i *de facto* jest zmuszony żyć w gromadzie „bardziej nawet niż wszystkie zwierzęta"[19]. Nasze życie może stawać się lepsze jedynie poprzez kontakt z drugim człowiekiem, a zatem „sama natura przesądza o powstaniu państwa"[20]. Także i według Katechizmu Kościoła katolickiego „osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymaganiem jej natury. (...) Społeczność jest nieodzowna do urzeczywistniania powołania ludzkiego"[21].

Warto tu przywołać słynne słowa Josepha de Maistre'a, który wskazywał, że „na świecie żadnego *człowieka* już nie ma. W życiu mym widziałem Francuzów, Włochów, Rosjan itd. Wiem nawet, dzięki Monteskiuszowi, że można być Persem. Jeśli jednak chodzi o człowieka, oświadczam: jak żyję, nie spotkałem żadnego. Jeśli gdzieś jest, ja nic o tym nie wiem"[22]. Każdy pozostaje dzieckiem swej wspólnoty, nawet

jeżeli jest tego związku nieświadomy albo gdy go umyślnie odrzuca. Jak wskazuje Maurras w swym najsłynniejszym traktacie: „Nowonarodzonemu dziecku brakuje wszystkiego (...). Malutki, niemal bezsilny człowiek, który zginąłby w starciu z brutalną naturą, zostaje przyjęty na łono innej natury, troskliwej, dobrej i ludzkiej: żyje tylko dlatego, że jest małym obywatelem (...). Miną całe lata, zanim pamięć i rozum uświadomią mu, że ma dług wdzięczności"[23].

Jeżeli zatem globalizm zakłada zniesienie tego, czym w istocie jest polityczność, jeżeli chce wykorzenić jednostkę z jej naturalnej wspólnoty, jeżeli dąży do anihilacji granic dzielących państwa i narody, a zatem decydujących o tym, kto jest przyjacielem, kto wrogiem, to czyż nie jest to nurt jawnie antyludzki?

Największym fałszem tej idei jest próba wykreowania tożsamości globalnej. Wszelka tożsamość z samej swej najgłębszej istoty jest ugruntowana na schmittiańskim rozróżnieniu między przyjacielem i wrogiem, między naszymi współplemieńcami a obcymi, między dobrymi a złymi, między podzielającymi nasze mity i wartości a tymi, którzy je odrzucają.

> Globalizm, budujący świat bez granic, nie może stworzyć żadnej tożsamości, gdyż ktoś pochodzący z całej planety w rzeczywistości nie pochodzi znikąd, tzw. obywatel świata to w gruncie rzeczy obywatel niczego. Arystoteles pisał, że „wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie"[24], globalizm tymczasem próbuje odwrócić ten porządek rzeczy, stwierdzając, że wspólnota człowieka znajduje się wszędzie.

Tylko że osoba bez zakorzenienia w konkretnym porządku narodowym, rodzinnym, konfesyjnym nie jest żadnym obywatelem świata, tylko apartydą – okaleczoną duszą, którą pozbawiono tego, co czyni nas ludźmi. Aby umierać za swój dom, trzeba go najpierw mieć. Jeżeli nie mamy domu, to nie mamy za co umierać, a jeżeli zakładamy, że świat, w którym nie ma za co umierać, jest światem naszych marzeń, to oznacza, że nic nie jest wart.

Bunt przeciw naturze

Jarosław Zadencki – jeden z najciekawszych, a niestety, dość zapomnianych eseistów III RP – stwierdza dobitnie, że globalizm jest sprzeczny z ludzką naturą[25]. W swoich rozważaniach powołuje się na dorobek biopolityki, przekonując, że z punktu widzenia biologii ideologia globalizmu to wielki zwrot antyrozwojowy, podcinanie przez człowieka gałęzi, na której siedzi. Przywołuje on przy tym ustalenia Rogera Mastersa, jednego z teoretyków biopolityki (a przy okazji ucznia Leo Straussa), który stwierdził, że „filozofowie długo zastanawiali się nad naturą człowieka. Biologia ewolucyjna uczy nas, że ten «człowiek» filozofów tak naprawdę nie istnieje. To, co rzeczywiście istnieje, to populacje istot ludzkich"[26]. Tak oto, po dwóch stuleciach, biolodzy dochodzą do wniosków spisanych przed laty przez de Maistre'a.

Biopolityczne podejście jest w swym przesłaniu nie tylko antyglobalistyczne, ale też radykalnie antyliberalne. Masters idzie w sukurs całej mainstreamowej narracji progresywistów, zgodnie z którą to właśnie jednostka jest realna, podczas gdy wszelka wspólnota to jedynie konstrukt etniczno-politczyny, wytwór umysłu. Ten trop zainspirował nas do głębszego zainteresowania się tematem.

Wszakże sam Karol Darwin w dziele *O pochodzeniu człowieka* wskazywał, że poczucie patriotyzmu, utożs-

amienia się ze swą wspólnotą i gotowość ponoszenia ofiar na rzecz swego narodu wprost wypływa z teorii ewolucji: „Bo czyż można wątpić o rezultacie walki dwu ludów, postawionych w zupełnie tych samych warunkach ekonomicznych, przemysłowych i wreszcie klimatycznych, a różniących się tylko tem, że jeden z nich liczy więcej jednostek obdarzonych uczuciami patrjotyzmu, wierności, posłuszeństwa, odwagi, sympatji i w końcu skłonniejszych do większej abnegacji swych osobistych interesów na korzyść ogółu? Sądzę, że zagadnienie tego rodzaju każdy łatwo rozwiązać potrafi, i rozwiązanie to właśnie zgodne z tem, jakie tworzy sama przyroda będzie doborem naturalnym”[27].

> To patriotyzm, rozumiany jako cnota, i nacjonalizm, jako ukonstytuowana refleksja i nurt polityczny, są zgodne z naturą człowieka, podczas gdy atomizujący społeczeństwo skrajny liberalizm, dla którego jedynym odniesieniem staje się wolność człowieka i wzrost PKB, albo internacjonalistyczna lewica budująca wspólnotę abstrakcyjnego „człowieka” jawią się jako nurty antyrozwojowe.

Simone Weil pisała, że „bycie zakorzenionym jest być może najważniejszą i najmniej rozpoznawaną potrzebą ludzkiej duszy”. Innymi słowy, konieczność posiadania tożsamości jest nieodzowną cechą człowieczeństwa. Tymczasem tożsamość, wszelka tożsamość, opiera się na podziale, na rozróżnieniu, na tym, co nas dzieli, nie łączy. Ja jestem sobą, gdyż nie jestem Tobą, Nim, Nią. My jesteśmy Polakami, gdyż Wy jesteście Obcym. Inny nie może być mną, a z kolei ja jestem Innym dla drugiego człowieka – to rozróżnienie dzieli nas, pozwala wykształcić się dwóm osobowościom. Świat zuniwersalizowany, do którego dąży globalizm, nie może wykreować żadnej tożsamości, skoro wszystko jest ujednolicone. Sama idea wspólnoty polega na stawianiu granic i podświadomie zakłada rozróżnienie. Prymarną, niezbywalną cechą **uniwersalizmu prawdziwego**są bowiem jego korzenie – wszelki uniwersalizm, który nie jest liberalną pogadanką, musi wszak wyrastać z tego, co lokalne, z naszych zależności i zaszłości. Innymi słowy, uniwersalizm musi wynikać z historii i tego co nieuniwersalne. Tylko jako członkowie danych etnosów i wspólnot możemy się spotkać na polu, które nas wszystkich jednoczy – dzięki naszym zależnościom, a nie pomimo ich.

Ksenofobia wydaje się zatem nieodzowną częścią człowieczeństwa i polityczności. Psycholog Karim Bettache specjalizujący się w temacie rasizmu i dyskryminacji stwierdza w jednym z artykułów, że ksenofobia to charakterystyczna dla rodzaju ludzkiego skłonność do obawiania się nieznajomych i jako taka „wydaje się być zakorzeniona w ludzkiej naturze”[28]. Źródeł tegoż zjawiska dopatruje się on w początkach *homo sapiens*, gdy żyjąc jako łowcy-zbieracze, nasi przodkowie odczuwali „naturalny” strach przed członkami konkurencyjnych plemion[29]. Dość ponurym potwierdzeniem tej tezy są niekończące się przykłady bratobójczych walk na przestrzeni tysiącleci, bo jak czytamy już w Ewangelii wg św. Mateusza: „Będziecie słyszeć o wojnach i wieściach wojennych. Uważajcie, abyście się nie trwożyli; bo musi się to stać, ale to jeszcze nie koniec. Powstanie bowiem naród przeciw narodowi i królestwo przeciw królestwu...”. Nie chodzi tutaj o budowanie „teologii wojny” i czerpanie atawistycznej radości z cierpienia – wprost przeciwnie. Autorzy Pisma rozumieli doskonale, że świat nie jest idealny – to brutalna arena, a w samą istotę polityki wpisana jest pewna doza tragizmu, którego nie da się uniknąć[30]. To, że świat jest niebezpieczny, nie oznacza, że należy czerpać z tego faktu radość. To właśnie troska o to, co nam bliskie – nasz dom, rodzinę, naród – skłania nas do ostrożności w formułowaniu wskazań politycznych. Odrzuca-

my postulaty globalizmu nie dlatego, że nienawidzimy innych ludów, tylko dlatego, że kochamy własny naród. Stawiamy granice nie z niechęci do innych, tylko z troski o swoich.

Jeżeli mówię, że mam dzieci, że te konkretne dzieci są moje, to automatycznie stawiam granicę, wskazującą, że wszystkie inne są mi obce i znajdują się poza moją rodziną. Analogicznie, gdy wskazujemy, że ci konkretni ludzie – Polacy – należą do naszego *oikos*, to automatycznie zakładamy, że wszyscy pozostali są obcy. To, że dbam w sposób szczególny o własne potomstwo, nie oznacza oczywiście, że muszę czuć nienawiść do pozostałych dzieci – tak myślą jedynie prostacy. Nie chodzi tu o nienawiść, tylko o porządek lojalności i poczucie obowiązku. Kto tego nie rozumie, ten niczego nie rozumie z polityki.

I tak jak zauważają Wolniewicz i Musiał, „to, że ksenofobia – podobnie jak wiele innych cech ludzkich – staje się w wyższych stopniach cechą groźną, nie oznacza, że w stopniach niższych nie jest może cechą dla życia wręcz nieodzowną"[31]. Do absurdu można doprowadzić absolutnie każde zjawisko – nie tylko ksenofobię, ale i ksenofilię, jak nieświadomie czyni to globalizm. Ujednolicenie ludzkości musi bowiem negatywnie wpływać na rozwój lokalnych, narodowych etnosów, zamieranie kultur i miksowanie się poszczególnych ludów w jeden bezosobowy i anonimowy, gdyż pozbawiony wyróżniających go cech, tłum. Masę. Tymczasem, jak podkreśla antropolog Joseph Henrich zajmujący się biologią ewolucyjną, *r*óżnice kulturowe są w znacznym stopniu różnicami *de facto* biologicznymi (aczkolwiek nie można ich sprowadzić do różnic genetycznych): „Biologia człowieka, w tym nasz mózg, obejmuje znacznie więcej niż tylko geny (...). Najnowsze badania wyraźnie pokazują, że kultura może kształtować biologię poprzez zmiany w architekturze mózgu, modelowanie naszego ciała i wpływanie na hormony. Ewolucja kulturowa jest rodzajem ewolucji biologicznej; po prostu nie jest rodzajem ewolucji genetycznej"[32].

Liczba Dunbara

Słynny brytyjski antropolog i profesor psychologii ewolucyjnej Robin Dunbar w swoich pracach podkreśla, że *homo sapiens* jest zdolny do utrzymywania około 150 więzi społecznych (to tzw. liczba Dunbara). W jego opinii „wspólną cechę ludzkich systemów społecznych na całym świecie" jest orbitowanie wokół właśnie tej liczby członków. Społeczności liczące więcej osobników zaczynają się rozpadać[33]. Dunbar buduje swoją teorię na podstawie zjawiska intencjonalności, czyli umiejętności postrzegania rzeczywistości na kolejnych poziomach. Najprostsze organizmy (jednokomórkowce i proste organizmy wielokomórkowe) operują na poziomie zerowym, bez żadnej świadomości istnienia, większość organizmów wyposażonych w mózgi i choćby szczątkową świadomość posiada jednak wiedzę dotyczącą ich własnych odczuć (np. emocji i potrzeb – „boję się", „jestem głodny" etc.) – to poziom pierwszy intencjonalności. Część zwierząt potrafi również działać na drugim poziomie intencjonalności, czyli ma przekonania dotyczące przekonań innych istot („wydaje mi się, że on jest głodny", „ona chyba mnie lubi" itd.). Humanoidy opanowały w większości trzeci poziom intencjonalności („X myśli, że Y chce, by Z się go bał"). Jak widać, każdy kolejny poziom wymaga umiejętności coraz bardziej abstrakcyjnego myślenia oraz umiejętności przydatnych do konstruowania społeczeństw. Przeciętny *homo sapiens* potrafi operować do piątego poziomu intencjonalności (chociaż na co dzień oczywiście nie jest to nam potrzebne), a po przekroczeniu tej granicy następuje załamanie – nieliczne przypadki potrafią operować na poziomie szóstym, a pojedynczy geniusze na siódmym[34].

Dzięki tej umiejętności gromady *homo sapiens* sięgały właśnie liczby Dunbara, czyli ok. 150 osobników, podczas gdy konkurencyjne grupy *homo erectusa* i neandertalczyka nie potrafiły przekroczyć granicy ok.

50 osób. Człowiek rozumny, dzięki osiągnięciu czwartego i piątego poziomu był w stanie opowiadać mity i baśnie, budować skomplikowane systemy wierzeń i złożone mechanizmy społeczne oparte na hierarchii i poczuciu moralnego zobowiązania. Jak dodaje Dunbar – wyższe poziomy intencjonalności, niezbędne do budowy złożonych organizmów społecznych, pojawiły się najprawdopodobniej na dość późnym etapie, zapewne dopiero wraz z pojawieniem się *homo sapiens*. Antropolog wskazuje, że wyniki badań sugerują, iż „intencjonalność piątego rzędu i wszystkie złożone fenomeny społeczne, które się na niej opierają, nie pojawiła się przed wejściem na scenę ludzi anatomicznie współczesnych (naszego własnego podgatunku), zaledwie 200 tysięcy lat temu”[35].

Do życia we wspólnocie, która jest większa niż nasz klan czy ród, ale jednocześnie mniejsza niż ogólnoplanetarna mozaika ludów, wydaje się nas predestynować sama natura i to w stopniu zdecydowanie większym niż inne gatunki ludzkie, nie mówiąc o reszcie królestwa zwierząt.

Oczywiście praktyka dnia codziennego pokazuje, że z biegiem ewolucji ludzie opracowali sposób na przeskoczenie liczby Dunbara – tworząc wspólnoty liczące tysiące, setki tysięcy, a w końcu miliony członków, zgrupowanych we współczesnych narodach. Dzieje się tak dzięki wypracowaniu przez człowieka szeregu narzędzi pozwalających omijać bezpośrednie relacje w celu budowy wspólnot przekraczających limit 150 osobników. Zaczynając od języka, poprzez hierarchię i instytucje, a kończąc na spoiwie kulturowym, władzy i państwowym monopolu na przemoc, człowiek powoli uzyskiwał umiejętność budowania coraz większych społeczności. Te wszystkie aspekty musiały się jednak obracać wokół tego, co prymarne i konkretne.

Przenosząc te ustalenia na poziom naszych rozważań o projekcie globalizmu, trzeba stwierdzić, że nie istnieje coś takiego jak „kultura ludzkości”, gdyż nawet termin „kultura europejska” jest mocno nieczytelny – dla jednego będzie oznaczał on freski Michała Anioła, a dla drugiego twórczość Marcela Duchampa i jego następców; dla jednych będą to gotyckie katedry rozsiane po kontynencie, dla innych dziedzictwo rewolty 1968 roku. Specjalnie wymieniam tak skrajne przykłady, by unaocznić, że w obrębie jednej „kultury europejskiej” mogą istnieć tradycje wzajemnie się wykluczające. Dla wielu współczesnych liberałów Europa zaczęła się po 1789 roku, a w takiej perspektywie trudno tu mówić o jakiejkolwiek unifikującej tradycji. Dla niektórych polska kultura nie zalicza się do europejskiego dziedzictwa, wielu Europejczyków nie jest świadomych dorobku kulturalnego państw południa, tak samo dla przeciętnego Polaka abstrakcją jest dziedzictwo portugalskie czy bułgarskie. „Kultura europejska” to pewien skrót myślowy, którym próbujemy objąć dorobek ludów Europy, ale niekoniecznie oznacza ona kulturę w sensie państwowotwórczym, będącą podglebiem etnicznego podłoża narodowego. Dlatego też fakt, że człowiek przekroczył liczbę Dunbara, nie implikuje, że będzie w stanie osiągnąć poziom globalnej wspólnoty.

Zew krwi i imperatyw terytorialny

Jak wskazuje dalej Henrich, umysł ludzki w naturalny sposób dzieli rzeczywistość na to, co uważa za swoje – znajome – oraz na to, co jest obce, kategoryzuje i upraszcza świat do fundamentalnych podziałów: swój⁄obcy, przyjaciel⁄wróg. Nie wszystkie podziały są jednak równie istotne, szczególne znaczenie mają bowiem te, które przebiegają podług linii etnicznych: „nasze umysły są przygotowane do dzielenia świata społecznego na grupy etniczne, ale nie na klasy czy ideologie”[36].

W toku ewolucji, przez tysiąclecia nasze umysły rozwijały się podług paradygmatu dzielącego świat na wspólnoty. Jak wskazuje amerykański psycholog społeczny Jonathan Haidt, ludzie są z natury **grupo-**

lubni, a „nasze umysły wydają się stworzone do pracy zespołowej”[37]. Naród nie jest nowoczesnym konstruktem ideologów, który w magiczny sposób z kartek papieru przewędrował na pola bitew. Plemiona, etnie, narody to żywa, pulsująca rzeczywistość. To odpowiedź na nasze biologiczne potrzeby. Henrich i Haidt swoim naukowym wywodem potwierdzają jedynie słowa Arystotelesa sprzed dwóch tysięcy lat. Człowiek wzrasta w pewnej konkretnej kulturze, w lokalnych uwarunkowaniach, które kształtują jego umysł, sposób, w jaki postrzega rzeczywistość. Globalizm tymczasem dąży do budowy świata anonimowego, bez więzów i tradycji. Pseudotożsamość bez wartościowania, bez rozróżnienia, bez granic – oto projekt globalizmu. Piekło na ziemi.

Postrzeganie świata w kategoriach swój/obcy powoduje, że projekt globalizmu staje się niemożliwy do wprowadzenia w życie: „Nasze moralizujące umysły sprawiają, że owe skłonne do współpracy ludzkie grupy już zawsze będą skazane na moralistyczne konflikty. Pewien poziom konfliktów międzygrupowych może być nawet niezbędny dla zdrowia i rozwoju każdego społeczeństwa”[38].

Nawet optymistycznie nastawiony do tematu Edward Osborne Wilson, klasyk socjobiologii, wskazywał, że: „Jeżeli zaprogramowane reguły uczenia się i skanalizowany rozwój emocjonalny kierują ludźmi tak, że będą faworyzować krewnych i własne plemię, powszechna «harmonia» może istnieć na świecie tylko w niewielkim stopniu. Poziom międzynarodowej współpracy będzie osiągać górny pułap, a następnie ulegać obniżeniu wskutek zaburzeń w postaci wojen i walk ekonomicznych likwidujących każde, oparte na rozumie, dążenie wzwyż. Zew krwi i imperatyw terytorialny staną się pasjami, których niewolnikiem będzie człowiek”[39].

> Rozróżnienie swój/obcy jest dla polityczności równie konstytutywne jak rozróżnienie barw dla malarstwa. Tylko odróżniając czarne linie od białego tła, jesteśmy w stanie powołać do życia dany obraz i tylko wskazując tego, kto jest obcy, możemy dostrzec tego, kto jest swój. Istnienie „swego”, istnienie wspólnoty *par excellence* implikuje istnienie obcego.

Zwolennicy globalizmu usiłują nas przekonać, że ze świata można usunąć jego konstytutywną cechę, jaką jest tragizm losów ludzkich, aby na miejsce wielości etnosów, państw i cywilizacji, różnorodności, bogactwa i związanego z nimi ryzyka, zbudować świat nowy – bez granic, bez narodów, bez ani jednej łzy. Pokój, pokój! – wołają beztrosko, tymczasem prawda jest zgoła inna i wpisana w samą naturę ludzką: pokoju nie ma.

Bibliografia

Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
Bettache K., *Xenophobia May Be Natural. Racism Is Not*, psychologytoday.com
Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, Warszawa 1929.
Benoist A. de, *Przeciw liberalizmowi. Społeczeństwo to nie rynek*, Warszawa 2022.
Maistre J. de, *Rozważania o Francji*, [w:] tenże, *O rewolucji, suwerenności i konstytucji politycznej. Wybór pism*, Kraków 2019.
Doğan G., Glowacki L., Rusch H., *Are strangers just enemies you have not yet met? Group homo-*

geneity, not intergroup relations, shapes ingroup bias in three natural groups, „*Philosophical Transactions of the Royal Society B”* 2022, Vol. 377, Issue 1851, dostęp: royalsocietypublishing.org.
Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, Kraków 2019.
Dylus A., *Globalizacja. Refleksje etyczne*, Wrocław–Warszawa.
Fiedorczuk J., *Polityka kroczy we krwi (kilka uwag o nieusuwalnym tragizmie dziejów), cz. 1 i 2*, dostęp: nowylad.pl.
Filipowicz S., *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2006.
Grzybowski J., *Średniowieczne spory papieży i cesarzy a teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu – teokracja czy republika*, [w:] tenże, *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016.
Haidt J., *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka*, Warszawa 2014.
Henrich J., *The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating our Species, and Making us Smarter*, Princeton 2016.
Katechizm Kościoła katolickiego.
Lévi-Strauss C., *Rasa a historia*, [w:] *Rasa a nauka. Trzy studia*, Warszawa 1961.
Makhanova A., *The Behavioral Immune System and Intergroup Bias: Evidence for Asian-Specific Bias at the Onset of the COVID-19 Pandemic*, *Evolutionary Psychological Science* 2022, no. 8(2).
Maurras Ch., *Moje idee polityczne*, [w:] tenże, *Przyszłość inteligencji i inne pisma*, Dębogóra 2020.
Musiał Z., Wolniewicz B., *Ksenofobia i wspólnota*, Kraków 2003.

Platon, *Kriton,* Warszawa 2017.
Schmitt C., *Epoka neutralizacji i apolityzacji*, [w:] Kunicki W., *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918‒1933*, Poznań 1999.
Schwab K., *Global Corporate Citizenship. Working with Governments and Civil Society*, *Foreign Affairs* 2018, Vol. 87, Issue 1.
Święcicki Ł., *Carl Schmitt i Leo Strauss. Krytyka pozytywizmu prawniczego w niemieckiej myśli politycznej*, Warszawa 2015.
Św. Tomasz, *O władzy*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, Kęty 1999.
Wilson E. O., *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1998.
Zadencki J., *Tożsamość globalna czy partykularna*, [w:] tenże, *Ragnarök. W obliczu anarcho-tyranii i chaosu ludów*, Biała Podlaska 2019.
Załuska P., *Globalizm jako nowy totalizm*, *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 2025, t. 31, nr 2.
Ziętek-Wielomska M., *Imperium Klausa Schwaba*, Warszawa 2021.

---

[1] Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Kraków 2003, s. 26‒27.

[2] Tamże, s. 89.

[3] Z. Bauman, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika?*, Warszawa 2000, s. 5.

[4] C. Lévi-Strauss, *Rasa a* historia, [w:] *Rasa a nauka. Trzy studia*, Warszawa 1961, s. 145.

[5] P. Załuska, *Globalizm jako nowy totalizm*, „*Rocznik Filozoficzny Ignatianum”* 2025, t. 31, nr 2.

[6] Z. Bauman, *Globalizacja...,* dz. cyt., s. 7.

[7] A. de Benoist, *Przeciw liberalizmowi. Społeczeństwo to nie rynek*, Warszawa 2022, s. 83.

[8] K. Schwab, *Global Corporate Citizenship. Working with Governments and Civil Society*, „Foreign Affairs" 2018, Vol. 87, Issue 1, s. 107–118.

[9] M. Ziętek-Wielomska, *Imperium Klausa Schwaba*, Warszawa 2021, s. 62‒66.

[10] Z. Bauman, *Globalizacja...*,dz. cyt., s. 95.

[11] C. Schmitt, *Epoka neutralizacji i apolityzacji*,[w:] W. Kunicki, *Rewolucja konserwatywna w Niemczech 1918‒1933*, Poznań 1999, s. 427 i n.

[12] Zob. Ł. Święcicki, *Carl Schmitt i Leo Strauss. Krytyka pozytywizmu prawniczego w niemieckiej myśli politycznej*, Warszawa 2015, s. 220‒221.

[13] Platon, *Kriton,* Warszawa 2017, s. 97.

[14] Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 28.

[15] A. de Benoist, *Przeciw liberalizmowi...*, dz. cyt., s. 293.

[16] S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2006, s. 122.

[17] J. Grzybowski, *Średniowieczne spory papieży i cesarzy a teologia polityczna św. Tomasza z Akwinu – teokracja czy republika?*, [w:] tenże, *Uciec z krainy zapomnienia*, Warszawa 2016, s. 270.

[18] Oczywiście nie można mówić o dosłownym przeniesieniu filozofii Arystotelesa do systemu św. Tomasza, który przede wszystkim był teologiem – „doktorem anielskim" żyjącym w rzeczywistości chrześcijańskiej, średniowiecznej Europy. Należy zawsze pamiętać o tym fakcie. Zob. J. Grzybowski, *Średniowieczne spory papieży i cesarzy...*, dz. cyt., s. 265, 275‒277.

[19] Św. Tomasz, *O władzy*, [w:] tenże, *Dzieła zebrane*, Kęty 1999, s. 225‒226.

[20] S. Filipowicz, *Historia myśli polityczno-prawnej*, Gdańsk 2006, s.123.

[21] Katechizm, 1879 i 1886.

[22] J. de Maistre, *Rozważania o Francji*, [w:] tenże, *O rewolucji, suwerenności i konstytucji politycznej. Wybór pism*, Kraków 2019, s. 62.

[23] Ch. Maurras, *Moje idee polityczne*, [w:] tenże, *Przyszłość inteligencji i inne pisma*, Dębogóra 2020, s. 331.

[24] Arystoteles, *Polityka*, dz. cyt., s. 28.

[25] J. Zadencki, *Tożsamość globalna czy partykularna?*, [w:] tenże, *Ragnarök. W obliczu anarcho-tyranii i chaosu ludów*, Biała Podlaska 2019, s. 13.

[26] Cyt. za J. Zadencki, *Tożsamość globalna czy partykularna?*, dz. cyt., s. 20.

[27] K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, Warszawa 1929, s. 173.

[28] K. Bettache, *Xenophobia May Be Natural. Racism Is Not,* psychologytoday.com.

[29] Naturalną skłonność człowieka do ksenofobii potwierdzają też niektóre badania. Zob. np. A. Ma-

khanova, *The Behavioral Immune System and Intergroup Bias: Evidence for Asian-Specific Bias at the Onset of the COVID-19 Pandemic*, „Evolutionary Psychological Science" 2022, no. 8(2), s. 333–342; G. Doğan, L. Glowacki, H. Rusch, *Are strangers just enemies you have not yet met? Group homogeneity, not intergroup relations, shapes ingroup bias in three natural groups,* „Philosophical Transactions of the Royal Society B" 2022, Vol. 377, Issue 1851, dostęp: royalsocietypublishing.org.

[30] Zob. J. Fiedorczuk, *Polityka kroczy we krwi (kilka uwag o nieusuwalnym tragizmie dziejów),* cz. 1 i 2, dostęp: nowylad.pl.

[31] Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt, s. 26‒27.

[32] J. Henrich, *The Secret of Our Success: How Culture is Driving Human Evolution, Domesticating our Species, and Making us Smarter,* Princeton 2016, s. 263.

[33] R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, Kraków 2019, s. 97 i 145.

[34] Tamże, s. 65‒69.

[35] Tamże, s. 101.

[36] Tamże, s. 204.

[37] J. Haidt, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka*,Warszawa 2014, s. 319.

[38] Tamże, s. 23.

[39] E.O. Wilson, *O naturze ludzkiej,* Warszawa 1998, s. 197.

Nagranie: https://www.youtube.com/watch?v=UpZp6Wu9Hr0

Oryginał: https://nlad-kopia1113.instawp.site/globalizm-jako-bunt-przeciw-naturze-czy-wszyscy-jestesmy-ksenofobami/

DOBRA ANALIZA WYMAGA CZASU

Rzetelny tekst to dni pracy: źródła, dane, redakcja. Każda wpłata pozwala nam przygotować kolejny. Nawet niewielka kwota ma znaczenie.

WSPIERAM ANALIZY

wspieram.nlad.pl



Zeskanuj, aby wesprzeć