

J a c e k B a r t y z e l

Bogusław Wolniewicz jako filozof polityki

Słowa kluczowe: *racjonalizm transcendentálny, chrześcijaństwo, cywilizacja Zachodu, liberalizm, demokracja obywatelska, wspólnota narodowa, ksenofobia, lewactwo, totalizm*

Kwestią, którą musimy rozważyć na samym początku jest to, czy tytuł naszego artykułu nie obiecuje zbyt wiele; innymi słowy – czy Profesor Bogusław Wolniewicz był rzeczywiście filozofem polityki? *Prima facie* wydaje się że nie, bo nie napisał żadnego traktatu filozoficzno-politycznego, który by zagadnienia będące przedmiotem rozważań ogólnej teorii polityki ujmował w sposób systemowy i możliwie kompletny. Uprawiał oczywiście refleksję polityczną, ale znaleźć ją możemy w książkach będących już to (jak *W stronę rozumu*) zbiorem nagranych i spisanych wypowiedzi na różne tematy, już to nawet długimi wywiadami (jak opublikowana przez Tomasza Sommera książka *Wolniewicz. Zdanie własne czy zredagowana* przez Łukasza Kramka *Prof. Bogusław Wolniewicz. Rozmowy z profesorem*). Jedyna praca zwarta – acz też z przydatkami w postaci artykułów prasowych i wywiadów – *Ksenofobia i wspólnota* stanowi wprawdzie studium o wysokim poziomie teoretyzacji, dotyczy jednak pewnego problemu szczegółowego, nadto zaś posiada współautora (Zbigniewa Musiała). Ażeby móc rozstrzygnąć ten problem, musimy tedy zastanowić się nad tym, jakie warunki musi spełnić czyjeś dzieło, aby zakwalifikować je jako filozoficzny typ refleksji nad polityką, oraz czy dorobek prof. Wolniewicza warunki te wypełnia.

Definicji filozofii polityki jest oczywiście wiele – zbyt wiele, aby przytoczyć tu choćby wszystkie ważniejsze, trzeba zatem ograniczyć się do przywołania kilku reprezentatywnych dla współczesnego kanonu tej dziedziny. I tak, Leo Strauss za kluczowe dla odróżnienia filozofii polityki od szerszego

zbioru *myśli politycznej*, rozumianej jako refleksja nad ideami politycznymi lub ich wykład, uważa rozróżnienie pomiędzy opinią (*doksa*) a wiedzą (*episteme*), w takim razie zaś filozofię polityki wyróżnia uwrażliwienie na prawdę (*aletheia*) rozpoznawaną rozumem¹. Z kolei Frederick D. Wilhelmsen filozofię polityki uważa za przeciwieństwo *ideologii*, z tego powodu, iż filozofię stymuluje miłość (*philia*) do świata i umiłowanie mądrości, ideologię zaś nienawiść do świata realnie istniejącego, co prowadzi ją do poszukiwania „teorii” i zarazem praktyki zdolnej zniszczyć to, co realne, aby zbudować „lepszy, nowy świat”². Wreszcie, Michael Oakeshott uznaje, że punktem wyjścia dla filozofii polityki jest doświadczenie polityczne, atoli przekraczane w dialektycznym procesie refleksji (tzn. takim, w którym przyjmuje się, że coś jest prawdą, lecz z założeniem, że może ono nie być prawdą lub być nie całkiem albo niecałą prawdą), a osią rozgraniczenia typów refleksji czyni pojęcie „burzycielstwa”, tj. stanowiska niemającego żadnych względów dla ustalonych przekonań i założeń. Z uwagi na to kryterium zaś można wyróżnić trzy typy refleksji politycznej: 1° refleksję w *szuźbie polityki*, której wynikiem jest określony „kurs polityczny” – o, co najwyżej, minimalnym stopniu burzycielstwa; 2° *doktrynę polityczną*, służącą *pewnego rodzaju* wyjaśnieniu działalności politycznej – burzycielską w stopniu ograniczonym; 3° *filozofię polityki*, nastawioną na wykrycie *trwałego* charakteru działalności politycznej – radykalnie burzycielską, czego dowodem jest jej zupełna „nieprzydatność” praktyczna³.

Przykładając powyższe miary do ewaluacji charakteru refleksji politycznej prof. Wolniewicza, można stwierdzić, że wyczerpuje ona warunki podane przez Straussa i Wilhelmsena, albowiem niewątpliwie ma ona charakter racjonalny i jest wrażliwa na rozróżnienie pomiędzy opinią a prawdą, co więcej – zbijanie fałszywych oraz szkodliwych mniemań jest jej podstawową intencją, jak również sytuuje się w pozycji polemicznej do ideologii zachwaszczających jak kąkol świat współczesny. Nieco bardziej skomplikowane jest natomiast odniesienie do kryteriów podanych przez Oakeshotta, z tego powodu, że w wypowiedziach Wolniewicza, zwłaszcza tych, które mają znamiona gwałtownych często i nieprzebierających w słowach interwencji w rozmaite problemy życia społecznego, dostrzec można pragnienie wpływania na zmianę „kursu politycznego”, wszelako nie przeczy to zasadniczemu nastawieniu na wykrycie trwałego charakteru działalności politycznej, jak również poszukiwaniu ugruntowania

¹ L. Strauss, *Czym jest filozofia polityki?*, w: tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 64–66.

² F.D. Wilhelmsen, *Los saberes políticos (Ciencia, Filosofía y Teología Políticas)*, Barcelona 2006, s. 59–64.

³ M. Oakeshott, *Filozofia polityki*, przeł. A. Lipszyc, w: M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, Warszawa 1999, s. 118–138.

deklarowanych przekonań w racjonalnej refleksji metafizycznej i poniekąd także teologicznej. Naprzód zatem winniśmy zbadać ów metafizyczny fundament refleksji Wolniewicza nad polityką.

Podkład metafizyczny

Dla prof. Wolniewicza „filozofia nie jest ani nauką, ani paranauką, bo nie jest nauką: jest filozofią. Filozofia zajmuje się sprawami wiecznymi, na które nauka nie ma odpowiedzi i w ogóle ich nie podejmuje. «Co robimy na świecie?» «Jaką rolę w naszym życiu odgrywa los, a jaką nasze własne działania?» «Jaką rolę w tym, co jest naszym losem, odgrywają dwie główne składowe, dwie jego główne komponenty?»⁴. Te zaś komponenty to przeznaczenie – to, co nam przydzielił los i czego uniknąć nie możemy; oraz przypadek – to, co przytrafia nam się w sposób nieprzewidywalny i może całkowicie zmienić bieg naszego życia. Na nasze przeznaczenie składają się zaś trzy składniki: genomy rodziców, które złożyły się na nasz genotyp; środowisko ludzkie, w którym się urodziliśmy, a więc wspólnota narodowa i cywilizacyjna; oraz epoka, w której żyjemy, przy czym drugi i (zwłaszcza) trzeci składnik są właściwie też sprawą przypadku. Obie te, jak widać nierozłączne, komponenty wyznaczające nasz los są od nas zupełnie niezależne i nie możemy ich „przewyciężyć”, musimy więc być po prostu tragarzami swojego losu, możemy natomiast próbować je zrozumieć. Tę koncepcję losu Wolniewicz nazywał (za o. Innocentym Bocheńskim OP) *racjonalizmem tychicznym* – od *tyche*, po grecku los⁵, jak również *racjonalizmem transcendentalnym*, który – w przeciwieństwie do materializmu, uważającego, że duch (ludzki, bo innego nie znamy) jest częścią przyrody, *ergo* wytworem materii – sądzi, że rozum to coś, co wykracza poza porządek natury, a być może odzwierciedla się w nim jakieś „drugie dno wszechświata”, co do którego wszelako Wolniewicz agnostycznie mniemał, że nie jest nam ono dostępne⁶. Podobnie jak – też agnostyk, choć formalnie protestant – Benjamin Constant, uważał, że w religii jest coś niezniszczalnego, a mianowicie powaga, z jaką podchodzi ona do sprawy nieodwołalnej w życiu człowieka, czyli śmierci. Ta powaga znamionuje w najwyższym stopniu chrześcijaństwo i jest wyróżnikiem chrześcijanina, co podkreślał cytowany przez Wolniewicza z pełną aprobatą Józef Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI. Śmierć to brama główna, przez którą wkracza w nasz świat metafizyka. „Dlatego sam – oznajmiał Wolniewicz – pozwalam sobie zaliczać się do wyznawców

⁴ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, Warszawa 2015, s. 9–10.

⁵ Tamże, s. 10–11.

⁶ Tamże, s. 13.

tej wiary – nie tylko dlatego, że jestem ochrzczony, ale i dlatego, że uznaję tę właściwość chrześcijaństwa”⁷.

Stanowisko światopoglądowe prof. Wolniewicza było wszelako bardzo nietypowe, indywidualne i w pewien sposób ekscentryczne. Uważał się on bowiem za człowieka niewierzącego, lecz nie ateistę, starannie rozgraniczając oba poglądy. Ateista, w jego ujęciu, to człowiek niewierzący w Boga, zaprzeczający Jego istnieniu, który w nic (co boskie) nie wierzy, natomiast *niewierzący* niekoniecznie oznacza niewierzącego w istnienie Boga, a jedynie takiego, „który nie we wszystko wierzy, co głosi święty Kościół powszechny”. Niewierzącym, lecz nie ateistą, jest również ten, który nie wierzy w to, że Bóg ingeruje w ludzkie sprawy, innymi słowy – nie wierzy w Bożą Opatrzność⁸. Negacja Opatrzności przy jednoczesnym przyjmowaniu istnienia jakiejś Istoty Najwyższej, nakręcającej mechanizm świata niby Wielki Zegarmistrz, by potem wycofać się i nie okazywać już żadnego zainteresowania funkcjonowaniem „zegarka”, jest oczywiście dobrze znana pod nazwą deizmu (o czym Wolniewicz powiadamia) i nie byłoby w tym stanowisku nic nadzwyczajnego. Oryginalne i ciekawe jest natomiast u Wolniewicza rozwinięcie tej kwestii. Odwołuje się on bowiem wprost do chrześcijańskiego *Credo*, składającego się z dwunastu artykułów wiary. Otóż, prawowierny katolik wierzy oczywiście we wszystkie te artykuły, Bogusław Wolniewicz oznajmia natomiast, że wierzy jedynie w sześć z nich. Wierzy na przykład w Ducha Świętego, w święty Kościół Powszechny, nie wierzy natomiast między innymi w świętych obcowanie i w ciała zmartwychwstanie⁹. Uważa nadto, że wraz ze śmiercią życie ludzkie definitywnie się kończy, po śmierci nic nas nie czeka i żadnego „dalszego ciągu” nie ma¹⁰. Historię życia Wolniewicz opisuje przenośnie jako łuk rozpięty między nicością, z której się wyłoniliśmy, a nicością, do której powracamy. Czas naszej egzystencji, upływający pomiędzy niebytem a niebytem, też metaforycznie określa jako tymczasowy pobyt w hotelu, podczas gdy naszym, by tak rzec, stałym zameldowaniem, jest miejsce w niebycie¹¹. To pierwszy i jaskrawy paradoks, gdyż autor wyraźnie ontologizuje nicość, tak jakby w niebycie było coś substancjalnego i trwałego, ale zaraz dochodzi drugi paradoks, gdyż jako uzasadnienie Wolniewicz przywołuje kościelną sentencję: „proch jesteś i w proch się obrócisz”, chociaż jest przecież wykluczone, aby nie wiedział, że odnosi się ona jedynie do fizycznego ciała człowieka, a nie całości jego psychosomatycznego jestestwa¹². Zapytany zaś o to, czy nie ma

⁷ Tamże, s. 151.

⁸ Tamże, s. 13.

⁹ Tamże, s. 15.

¹⁰ T. Sommer, *Wolniewicz. Zdanie własne*, Warszawa 2011, s. 119.

¹¹ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz. Rozmowy z profesorem*, b.m.r.w., s. 63.

¹² Tamże.

przejścia na drugą stronę życia w ramiona miłosiernego Boga, odpowiada, że owszem, przejście takie istnieje, ale jest nim właśnie powrót do niebytu kończący udrękę życia¹³. Wolniewicz wierzył natomiast w istnienie diabła, ale jako siły mieszkającej, względnie objawiającej się, w człowieku oraz pracę do zła, gdyż zgodnie ze słowami Pisma Świętego, „są ludzie z dobrego nasienia i ze złego nasienia”¹⁴ – czy zaś siła ta mieszka także gdzieś indziej, we wszechświecie, sąd zawieszał. Wiare bądź niewiarę w istnienie diabła uważał nawet za najbardziej wyrazisty wyznacznik delimitacji ludzi *prawoskrętnych* i *lewoskrętnych*¹⁵.

Czy wobec tego – sam zadaje to pytanie – jest katolikiem, ale niewierzącym? Świadomy trudności i paradoksalności takiej postawy i takiej selekcji, nie stawia sprawy na ostrzu miecza, godząc się z tym, że w oczach innych może uchodzić po prostu za niewierzącego niekatolika, niemniej sam skłania się ku temu, aby określać się jako niewierzący katolik¹⁶. W innym miejscu wypowiada się jeszcze mocniej: „Jestem katolik rzymski, choć niewierzący. (...) «Niewierzący», bo nie wierzy, że czuwa nad nami jakaś Opatrzność, ani że czeka nas coś po śmierci. A «rzymski katolik», bo rozumie, że cywilizacja Zachodu stoi na chrześcijaństwie, i że jego tradycje najpełniej i najlepiej wcieli i przechowuje święty Kościół powszechny”¹⁷. To jest deklaracja uderzająco podobna do stanowiska francuskich reakcyjnych „katolików-ateistów” sprzed stulecia: Maurice’a Barrèsa czy Charles’a Maurrasa, ale można chyba też rzec, że Wolniewicz jest religijnym decyzyjnistą, dla którego akt decyzji ma moc samostwarzania w konkretnej sytuacji egzystencjalnej, co zresztą zdaje się korespondować z jego zasadniczym stanowiskiem metafizycznym, czyli „ontologią sytuacji”¹⁸. Ten decyzyjizm jest jednak niekatolicki, albowiem, zgodnie z rozróżnieniem pomiędzy herezją a prawowiernością w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, ten, „kto nie ulega temu [wszystkiemu], czego naucza Kościół, lecz przyjmuje lub nie przyjmuje to, co chce, nie jest posłuszny nauczaniu Kościoła jako nieomyślnej regule, lecz idzie za własną wolą. (...) Jest więc jasne, że kto jest heretykiem odnośnie do jednego artykułu, nie ma wiary w pozostałe, lecz jedynie opinię zgodną ze swoją własną wolą”¹⁹. Jak trafnie komentuje ów ustęp wybitny XX-wieczny teolog Romano Amerio, heretykiem jest zatem ten, kto wierzy w to, co wierzy, bo tak mu się podoba: przyjmuje on część nauki Kościoła na przykład dlatego, że odpowiada to jego zmysłowi

¹³ Tamże, s. 64.

¹⁴ Tamże, s. 72.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 16.

¹⁷ T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 119.

¹⁸ Zob. B. Wolniewicz, *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*, Warszawa 1985.

¹⁹ St. Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, II-II, q. 5, a. 3.

moralnemu, albo budzi w nim uczucie obcowania z czymś transcendentnym, albo z jakiegokolwiek innego powodu. W takim razie, człowiek taki „nie wierzy już w Boga, ale w siebie samego, gdyż przyjmuje dogmaty wiary nie dlatego, że objawił je Bóg, lecz dlatego, że wydają się racjonalne dla niego, dla jego rozumu”²⁰. Selektywna aprobata Wolniewicza dla niektórych artykułów katolickiego *Credo*, dla której miarodajnym czynnikiem osądu, który z tych artykułów jest dlań do przyjęcia, a który nie, jest jego intelektualna decyzja, wyczerpuje zatem wszystkie znamiona tego woluntarystycznego podejścia, mającego w istocie swoje źródło w protestanckiej zasadzie *libre examen*, a nie w katolickim *sensus fidei*. Podobnie protestanckie, a ściślej luteranckie, jest coś, co tylko *prima facie* mogłoby się zdawać *stricte* katolickie, to znaczy postrzeganie człowieka jako istoty grzesznej, albowiem tuż potem Wolniewicz dodaje, iż „grzeszność jest wpisana w naturę człowieka”²¹. Kościół katolicki nie naucza przecież, iż to natura człowieka jest grzeszna jako taka – bo przeciwnie, natura nie tylko człowieka, ale każdego bytu stworzonego jest sama w sobie dobra – a jedynie jego natura skańczona grzechem pierwotnym, będąca skutkiem moralnie złego aktu woli.

Wspomniana różnica (pomiędzy niewierzącym a ateistą) ma jednak także wymiar praktyczny, ponieważ ateista musi być żywotnie zainteresowany w tym, aby kultura, w której żyje, nie miała znamienia religijnego, natomiast człowiek *jedynie* niewierzący może, i to zdecydowanie, bronić cywilizacji chrześcijańskiej, rozumiejąc, że cywilizacja Zachodu jest ufundowana na chrześcijaństwie, będącym duchowym kręgosłupem tej cywilizacji, która bez niego kruszy się i wiotczeje²². „Cywilizacja nasza – pisał Wolniewicz – jest w samym swoim normotypie chrześcijańska”²³. Chrześcijaństwo jest trzonem cywilizacji Zachodu, jej „ławą fundamentową”, na której cywilizacja ta stoi²⁴. Jest ono najbardziej racjonalną z form religijności, zwłaszcza z powodu jego realistycznej oceny natury ludzkiej jako ułomnej. Zasługuje ono na wysoką ocenę filozofa-racjonalisty, ponieważ zawsze głosiło (i ostrzegało przed taką pokusą), że „utopią – tragiczną i niebezpieczną – jest wiara, iż można zbudować raj na ziemi”²⁵. Żadna z religii nie wytworzyła takiego racjonalnego systemu teologii, jak chrześcijaństwo²⁶, a jej kwintesencją i kręgosłupem jest tomizm, tak lekkomyślnie dziś odrzucany jako rzekomy balast przez filozoficznych irracjonalistów pokroju ks.

²⁰ R. Amerio, *Stat Veritas. Seguito a „Iota Unum”*, Lindau, Torino 2009; cyt. za: P. Lisicki, *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017, s. 308.

²¹ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 27.

²² Tamże, s. 13–14.

²³ Tamże, s. 43.

²⁴ Tamże, s. 69.

²⁵ Tamże, s. 70.

²⁶ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Kraków 2003, s. 188.

Józefa Tischnera²⁷. Natomiast tzw. nowoczesny humanizm kręgów wolnomyślicielskich jawi się Wolniewiczowi jako „racjonalizm sekciarski, który obraca się we własne przeciwieństwo. Z myśli Oświecenia ci ludzie przyswoili sobie tylko jeden motyw – człowiek jest dobry, a Kościół zły”²⁸.

Sam Wolniewicz przyznawał, że wartość chrześcijaństwa – należąc przez wiele lat do PZPR i będąc krytycznie nastawionym do niektórych poczynań prymasa Stefana Wyszyńskiego²⁹ – zrozumiał nie od razu, aczkolwiek już od 1963 roku stał na stanowisku, że „oświecony marksista” (za jakiego wówczas się uważał) winien popierać Kościół katolicki³⁰. To poparcie z jego strony wzrastało odtąd, by tak rzec, w postępie geometrycznym, aż do ogłoszenia, u schyłku życia, że „święty Kościół powszechny” powinien dziś być prawdziwą *Ecclesia militans*, Kościołem walczącym, a nie *Ecclesia cedens*, Kościołem cofającym się i wystraszonym³¹. „Ponurym nonsensem”, zdaniem Wolniewicza, jest żądać od Kościoła, aby „nie wtrącał się” do polityki, albowiem znaczy to tyle samo, co „powiedzieć, że Kościół nie ma prawa troszczyć się o dobro wspólne”. Kościół nie działa oczywiście w przestrzeni politycznej jako partia, ale jako „siła duchowa nakładająca wędzidła na totalitarne zapędy aparatu państwowego”³². O cywilnej odwadze Wolniewicza świadczy także fakt kwestionowania przezeń konstruktu „tradycji judeochrześcijańskiej”³³,

²⁷ Tamże, s. 191.

²⁸ Tamże.

²⁹ Skądinąd ciekawe, choć niekoniecznie przekonujące, a raczej politycznie naiwne, jest wyjaśnienie tej 25-letniej (od 1956 do 1981 r.) własnej przynależności do partii. Tłumacząc się z tego prof. Wolniewicz zauważał, że „gdy się mówi o przynależności do partii, to trzeba zawsze brać pod uwagę dwie okoliczności: kiedy ktoś w tej partii był, w jakim okresie, oraz co w niej robił”, i dodawał: „To było w latach Władysława Gomułki, a zaczęło się wcześniej, od Nikity Chruszczowa i jego wiekopomnego wystąpienia w 1956 roku na XX Zjeździe Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego. Potępiono tam kult Stalina i szła wielka odnowa. Ludzie jak ja wstępowali do partii, żeby w tej odnowie brać udział: nie siedzieć za piecem, tylko brać się do jakiejś roboty, żeby tę odnowę wspomóc. Ona obejmowała także usamodzielnienie się Polski, czego pierwszym objawem była likwidacja kolchozów” – B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 106; zob. także: T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 52. Należy nadmienić, że Gomułkę Wolniewicz postrzegał zdecydowanie jako polskiego patriotę, a nawet uważał go za jednego z trzech najwybitniejszych mężów stanu, jakich wydała Polska w XX wieku, obok Józefa Piłsudskiego i Stefana Wyszyńskiego – T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 41–42.

³⁰ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 14.

³¹ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 35.

³² Tamże, s. 36.

³³ Ten zwrot frazeologiczny (o czym Wolniewicz nie wspomina, ale być może zdawał sobie z tego sprawę) dotarł do Polski wraz z recepcją tzw. neokonserwatyizmu amerykańskiego, będącego przecież wytworem nowojorskich intelektualistów żydowskich, ale zbuntowanych przeciwko prosowieckiemu nastawieniu większości amerykańskich Żydów. Ma on więc być może pewne uzasadnienie w ponadkonfesyjnej i pluralistycznej religijnie kulturze Ameryki, ale w Polsce i w ogóle w Europie brzmi sztucznie, a nawet dziwnie.

przed którym dziś kapitulują nawet kręgi eklezyjalne. Taka „tradycja” bowiem po prostu nie istnieje i nigdy nie istniała, również dlatego, że religia możeszowa – Stary Testament dla chrześcijan – nie była żadnym „judaizmem”. Judaizm, jak zauważa Wolniewicz, to Talmud, późniejszy, a nie wcześniejszy niż chrześcijaństwo, i powstały w reakcji na nie, „a Talmud na naszą cywilizację wpływu nie wywarł żadnego, był w niej ciałem obcym. Wspólnota jego wyznawców trwała przez tysiąclecia obok naszej – osobno, choć na tym samym terytorium. Podziwiamy niezłomność tego wytrwania. Nie godzimy się jednak na dorabianie przez nich sobie cudzym kosztem sztucznej glorii”³⁴.

Polityka i cywilizacja

Rozumienie polityki przez profesora Wolniewicza było arystotelesowskie: polityka w jego przeświadczeniu winna być troską o dobro wspólne³⁵. Oznacza to także, że polityk naprawdę służący narodowi to taki, który umie, gdy trzeba, pójść „pod prąd życzeń samego narodu”³⁶. Wolniewicz nie zadawał sobie chyba jednak pytania, czy zauważalny brak u polityków tego rodzaju odwagi nie wynika z samej natury rządów demokratycznych, chociaż zauważał, że płyną oni zawsze z prądem dlatego, iż wiedzą, że inaczej przepadną w wyborach³⁷.

Wartością polityczną cenioną szczególnie przez Bogusława Wolniewicza była wolność. Nie jest to jednak wolność w rozumieniu obecnym w dyskursie liberalnym, zwłaszcza w jego dominującym dzisiaj nurcie. Po pierwsze, Wolniewicz nie umiejscawiał wolności w abstrakcyjnym, niezależnym od czasu i miejsca, oraz zideologizowanym kontekście, lecz wiązał warunki jej zaistnienia – oraz rozumności jej wykorzystywania – z konkretnym kręgiem cywilizacyjnym, to znaczy z cywilizacją zachodnią, w korzeniu swoim chrześcijańską, najwspanialszą jego zdaniem, jaką wydała „Matka Ziemia”³⁸, jaką „ludzkość wydała. I nie spodziewam się, żeby powstała jakaś lepsza od niej”³⁹. Ze wszystkich kiedykolwiek istniejących, cywilizacja Zachodu jest też jedyną, jak uważał, cywilizacją wolności, w której człowiek nie jest poddanym, lecz obywatelem⁴⁰. Nie oznacza to ani „rasizmu białego człowieka”, ani negowania racji istnienia innych cywilizacji: „Otóż nie! Tamci inni mają swoje cywilizacje, więc niech

³⁴ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 43.

³⁵ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 11.

³⁶ Tamże, s. 25.

³⁷ Tamże.

³⁸ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 19.

³⁹ Tamże, s. 25.

⁴⁰ Należy zakładać, że Wolniewicz historycznie utożsamiał cywilizację zachodnią także z jej poprzedniczkami, czyli starożytną cywilizacją helleńską oraz rzymską.

je sobie mają, ale my wiemy swoje. Nasza jest lepsza”⁴¹. Takie stanowisko bliskie jest coraz bardziej popularnemu dzisiaj kierunkowi myśli politycznej, zrodzonemu w kręgu francuskiej *Nouvelle droite*, ale poza niego wykraczającym, a nazywanemu identytaryzmem, stojącym na gruncie poszanowania tożsamości, ale i odrębności – również ich terytorialnych nisz ekologicznych – wszystkich cywilizacji i kultur. Wyklucza to natomiast cywilizacyjny egalitaryzm, a więc twierdzenie, że wszystkie cywilizacje są równe, prowadzące współcześnie, zwłaszcza w nurcie postmodernizmu, do głoszenia ideologii tzw. multikulturalizmu („multi-kulti”), czyli wymieszania wszystkich kultur w jednym tyglu. Wolniewicz uważał tę ideologię za niezwykle groźną oraz sprzeczną z naturą człowieka, albowiem „każda cywilizacja opiera się na tym, że ludzie są do niej przywiązani: «To jest moja cywilizacja, ją cenię ponad wszystkie inne. W niej wyrosłem, ona we mnie tkwi – jest częścią mojej osoby i mojej natury»”, tymczasem „ideologia multikulti chce to uczucie z ludzi wykorzystać. Wszystko wymieszać, zniszczyć w ludziach poczucie dumy czy honoru cywilizacyjnego”⁴².

Zauważyć trzeba, że samo rozumienie cywilizacji w ogóle i cywilizacji zachodniej *in concreto* oraz przekonanie o wielości cywilizacji, różniących się metodami ustroju życia zbiorowego, Wolniewicz przejął od Feliksa Konecznego⁴³, z tą drobną różnicą, że nie stosował jego nazewnictwa, czyli określenia *cywilizacja łacińska*. Po drugie, wolność, choć jest wielkim dobrem, to jednak „niebezpiecznym”, gdyż źle użyta, łatwo może stać się narzędziem złej sprawy: autor mówił tu o „obosieczności” wolności, która nadużyta, może uderzyć ludziom do głowy i przerodzić się w samowolę⁴⁴. A takie zastrzeżenie jest właśnie *stricte* nieliberalne. Co więcej, wolność polega na tym, że człowiek został obdarzony nie tylko wolną wolą, ale (i na pierwszym miejscu) rozumem, czyli zdolnością odróżniania prawdy od fałszu⁴⁵. Prawdziwa wolność tedy to wolność rozumna, a w konsekwencji skłaniająca się ku dobru, wybierająca je, a nie zło. W „wolności” samowolnej, w robieniu wszystkiego, czego się chce, nie ma, zdaniem Wolniewicza, nic specyficznie ludzkiego, gdyż taką „wolność” posiada każde zwierzę – to „wolność szczurza”⁴⁶. Te nieodkrywcze przecież, proste prawdy, stanowią jednak fundament głównej tradycji moralnej Zachodu i odnajdziemy je bez trudu u jej wielkich przedstawicieli i kontynuatorów: Arystotelesa, Cycerona, Alexisa de Tocqueville’a i innych, na których zresztą Wolniewicz niejednokrotnie się powołuje.

⁴¹ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 25.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 19.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ W tym kontekście Wolniewicz wspomina – i właściwie utożsamia – wolność z Bożą Opatrznością, czyli niejako zapomina o swojej niewierze w boską providencję.

⁴⁶ Tamże.

Krytyka liberalizmu

Nie-liberalizm Wolniewicza przejawia się chociażby w sceptycznym podejściu do „flagowego” tematu ustrojowego liberałów, czyli koncepcji tzw. trójpodziału władz na legislaturę, egzekutywę i judykaturę. Ten sceptycyzm wyrażał się zresztą nie tyle w teoretycznym sporze z ową koncepcją (tak jak u konserwatystów, czy choćby nawet też klasycznego liberała, ale dostrzegającego, iż w schemacie monteskiuszowskim brakuje władzy po prostu zwierzchniej, koordynującej i moderującej trzy pozostałe, czyli Benjamina Constanta), ile w osądzie rozumu praktycznego, który spostrzega, że wskutek zrostu plutokracji z biurokracją podział ten jest współcześnie fikcją. W Polsce władza ustawodawcza (Sejm) zupełnie jawnie, a sądownicza w sposób nieco tylko zakamuflowany, są podporządkowane władzy wykonawczej i dlatego właśnie trójpodział władz jest „przereklamowany i nieistotny”⁴⁷. Istotny natomiast i fundamentalny, ponieważ na nim to ufundowana została cywilizacja Zachodu, jest, zdaniem Wolniewicza, inny podział: na władzę świecką i duchową, oraz ich wzajemna niezależność⁴⁸. Wolniewicz nie pogłębiał tego tematu, nie wiadomo zatem, jak dokładnie rozumiał on ów podział – czy w duchu tomistycznym, gdzie obie władze są wprawdzie rozdzielone funkcjonalnie, ale nierozłączone duchowo i moralnie, czy też w duchu nowożytnym, gdzie panuje separacja zarówno instytucjonalna, jak światopoglądowa, pewne jednak jest to, że ostrze tego rozróżnienia zwraca się w jego ujęciu przeciwko wszelkim postaciom „cezarpapizmu”, czyli dominacji władzy świeckiej nad duchową, zwłaszcza w zlaicyzowanej postaci (zakamuflowanego) totalizmu dążącego do dechrystianizacji społeczeństwa. Ten „nowy totalizm biurokratyczno-plutokratyczny dąży do zlikwidowania tej odrębnej władzy duchowej lub do podporządkowania jej władzy świeckiej”, a jego narzędziem są, między innymi, media⁴⁹.

Z demoliberalizmem kontrastuje też u Wolniewicza jego sceptycyzm względem *quasi-religijnego* dogmatu *praw człowieka*: „nie wierzę w żadne przyrodzone «prawa człowieka»”⁵⁰. Ich istnienia nie można zidentyfikować ani empirycznie („pod mikroskopem”), ani drogą racjonalnego dowodzenia, „w tym sensie, by w efekcie okazało się, że są one jakoś nam «przyrodzone»: nadane nie przez ludzi, lecz przez instancję ponad-ludzką – przez Boga albo przyrodę”⁵¹. Samo pytanie o to, czy prawa człowieka istnieją, jest zresztą traktowane przez „kapłanów” tej świeckiej religii jako niestosowne czy wręcz bluźniercze, co dowodzi, że hasło to – podobnie jak wspierająca

⁴⁷ Tamże, s. 41.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże, s. 118.

⁵¹ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 91.

je idea „przyrodzonej godności człowieka” – ma status propagandowy, a nie filozoficzny. Tzw. prawa człowieka stanowią tylko pewną fikcję prawną, propagandowo użyteczną dla jakichś celów i dążeń politycznych tych, którzy się tą bronią posługują. W duchu schmittiańskiego realizmu politycznego (acz nie ma żadnego śladu odwołania się do Carla Schmitta) Wolniewicz wyjawia sekret *prawoczołwieczystów*: „Niczym toga adwokata stanowią pewien kostium jurystyczny, w którym dążenia owe wołają występować, gdy w walce o władzę i wpływy przychodzi im wyjść zza kulis na scenę życia publicznego”⁵². Motywacją tego dążenia jest legalizm polityczny (w duchu Kelsenowskiego normatywizmu), zmierzający do naprawy świata drogą sądową, co jednak wskazuje, iż „podszewką” tego procederu jest szukający sobie nowego ujścia „wciąż żywy duch rewolucyjnej utopii”⁵³. Szczególnie dziś widoczne jest, że hasło „obrony praw człowieka” służy „za tytuł egzekucyjny do politycznego wtrącania się w cudze sprawy”⁵⁴ – zwłaszcza pod pozorem zwalczania takich „grzechów głównych” dla *political correctness*, jak „rasizm”, „ksenofobia”, „nietolerancja”, „etnocentryzm”, „homofobia” etc. Kanonem tej „poprawności politycznej” jest libertynizm, stanowiący najgorszą, bo nihilistyczną, odmianę liberalizmu. Co więcej, libertynizm nowoczesny jest jeszcze gorszy od swojej „klasycznej” postaci, występującej w XVII- i XVIII-wiecznej Francji, albowiem do głoszenia hedonistycznego używania życia dodał nieznany tamtemu fanatyzm. „Dawne libertyństwo było raczej tolerancyjnie sceptyczne; dzisiejsze cechuje fanatyczny zelotyzm”⁵⁵.

Pojęcie praw człowieka miałoby może pewien sens, gdyby istniał ktoś, kto byłby gwarantem zdolnym wyegzekwować jakieś uprawnienia nadane człowiekowi, albowiem każde prawo – więc owo mniemane prawo człowieka do czegoś też – jest stosunkiem dwustronnym. W dawnych czasach taką instancją gwarantującą przyznane uprawnienia był Bóg. Ale, po pierwsze, przykazania boskie (Dekalog) nie nadają człowiekowi żadnych praw, tylko nakładają na niego obowiązki⁵⁶; „można by niemal rzec, że z natury człowiek jest wyjęty spod prawa”⁵⁷. Po drugie zaś, w nowoczesnym poglądzie na świat nie ma miejsca dla Boga, Bóg znikł, bo został ze świata nowoczesnego wyproszony. Dlatego „prawa człowieka” nie mają żadnego uzasadnienia i zakotwiczenia. Zamiast używać owej pompacyjnej, niejasnej i niepotrzebnie zjurydyzowanej formuły, należałoby mówić po prostu o moralnym obowiązku poszanowania

⁵² Tamże, s. 92.

⁵³ Tamże, s. 95.

⁵⁴ Tamże, s. 94.

⁵⁵ Tamże, s. 10.

⁵⁶ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 117.

⁵⁷ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 91.

człowieka – „by tak strasznie nim nie poniewierano”⁵⁸, jak zwłaszcza w Oświęcimiu i na Kołymie.

Odmienne natomiast prof. Wolniewicz podchodził do kategorii *praw obywatela*. O ile prawa człowieka jawiły mu się jako niejasne i polisemantyczne zawołanie wiecowe, o tyle prawa obywatela uważał za wielką i konkretną oraz ciężko wywalczoną zdobycz dziejową. To pozwala go jednak uznać za dziedzica nurtu oświeceniowo-rewolucyjnego, bo przecież owe prawa obywatelskie były sztandarem obu XVIII-wiecznych rewolucji: amerykańskiej i francuskiej (na Thomasa Jeffersona Wolniewicz zresztą często i aprobatywnie się powoływał). Prawa obywatela są dla niego „barierą prawną postawioną despotyzmowi państwa i wszechwładzy jego funkcjonariuszy”⁵⁹. To określenie koresponduje ze zmodernizowaną w języku teorii gier Wolniewiczowską definicją prawa w ogóle, wyprowadzoną z teorii jego ulubionego filozofa, czyli Immanuela Kanta, w następującym brzmieniu: „Prawo danej społeczności jest to takie minimum ograniczeń nałożonych na maksymalnie dopuszczalną samowolę każdego jej członka, przy którym daje się ona jeszcze pogodzić z takim samym maksimum samowoli dla wszystkich pozostałych”⁶⁰. Zdaniem Wolniewicza, Kantowska definicja prawa daje się pogodzić także z ideą *prawa naturalnego*, rozumianego jako „pewne prawo idealne, wpisane w rozum ludzki przez Boga czy naturę”, którego różnymi „przybliżeniami są prawa stanowione przez państwo, dla których ma być miarą i wzorcem”⁶¹, takim zaś wzorcem jest owo Kantowskie minimum. Nie jest to oczywiście jusnaturalizm klasyczny, bo prawo naturalne nie jest tu definiowane treściowo, tylko formalnie.

Kantowskie ujęcie prawa dostarcza Wolniewiczowi jeszcze jednego argumentu przeciwko „prawom człowieka”, albowiem ich „duch” działa odwrotnie niż „duch” praw obywatelskich. Prawa obywatelskie stabilizują państwa prawa zarówno „z góry” – przez minimalizację poziomu represyjności władzy, jak i „z dołu” – przez zmysł państwowy, ograniczający samowolę jednostki; natomiast prawa człowieka atakują Kantowskie minimum też dwojako: z jednej strony, powołując się na rzekome prawo do „obywatelskiego nieposłuszeństwa”, chcą zmniejszać prawne ograniczenia samowoli jednostek, z drugiej natomiast – powołując się na równie rzekome i niedookreślone „prawa do czegoś” (np. do „godnego życia”), czyli roszczenia, dążą do nieustannego zwiększania „opiekuńczej” roli państwa, czyli tym samym nieuchronnego zwiększenia jego ingerencji oraz kontroli nad życiem obywateli. A takie państwo „w szczegól-

⁵⁸ Tamże, s. 101.

⁵⁹ Tamże, s. 96.

⁶⁰ Tamże, s. 97.

⁶¹ Tamże, s. 100.

ności ma dbać również o to, by w tej coraz pełniejszej samowoli obywatele sami nie zrobili sobie czasem czegoś złego”⁶².

Powyższe nie oznacza jednak, iżby Wolniewicz był liberałem w sferze ekonomicznej. Od „ortodoksyjnych” leseferystów, neoliberalów, tym bardziej zaś od libertarian, odróżnia go pragmatyczny stosunek do tzw. wolnego rynku w życiu gospodarczym⁶³. Wolny rynek jest bowiem wartością ambiwalentną. Z jednej strony jest to (być może) najlepszy mechanizm społecznej samoregulacji, z drugiej strony jednak jest to również pole bezwzględnej gry kapitału znaczącego tylko jedną wartość – zysk i jego maksymalizację, co może prowadzić do zniszczenia każdej innej wartości: moralnej, estetycznej, rodzinnej czy narodowej. Wolniewicz przyznawał, że „kapitał to siła twórcza, ale przez swoje pozarynkowe, często niszczycielskie skutki, wymagająca okiełznań spoza rynku”⁶⁴. Tą siłą zaś może być tylko państwo, aczkolwiek należy pamiętać – i wystrzegać się tego – że państwowy aparat przymusu też zna tylko jedną wartość, w imię której może zniszczyć wszystkie inne: władzę i jej monopolizację. Prowadzi to do (łatwej do przewidzenia) konkluzji, że państwo i kapitał winny się trzymać wzajemnie w szachu, co oznacza, że kapitał powinien wymuszać na państwie ograniczenia w rozszerzaniu monopolu władzy, a państwo powinno ingerować w rynek. „Rynek od takiej ingerencji wolny to dziś utopia”⁶⁵.

Nieliberalny demokratą

Bogusław Wolniewicz nie był więc liberałem. Był natomiast demokratą. Jego deklaracja była prosta i zwięzła: „Nigdy nie byłem liberałem, zawsze byłem demokratą”⁶⁶. Ta dystynkcja pokazuje jego osobne – *syngularne*, można by rzec, stanowisko we współczesnym dyskursie politycznym, w którym *demokracja liberalna* zdaje się być nierozłącznym *Lelum-Polelum*, a negacja owej dookreślającej przydawki wzbudza podejrzenie, zdumienie i nawet agresję w ideologicznym *mainstreamie*. Oczywiście, kiedyś, kiedy zupełnie naturalne

⁶² Tamże, s. 99.

⁶³ Aczkolwiek można tu dostrzec pewne podobieństwo do stanowiska Benedetto Croce, który odróżniał liberalizm jako filozofię wolności, będącą koncepcją metapolityczną, zbieżną z „totalnym pojmowaniem świata i rzeczywistości”, od leseferyzmu, nazywanego przezeń „liberyzmem” (*liberismo*), jako jedynie empirycznej dewizy, której „nie należy brać w absolutnym sensie” – zob. B. Croce, *Moralne aspekty życia politycznego* [1927], przeł. A. Adeo, w: B. Sobolewski, M. Sobolewski, *Mysł polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, Warszawa 1978, s. 569.

⁶⁴ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 44.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 71.

było istnienie demokratów nieliberalnych – na przykład narodowych, społecznych, ludowych czy chrześcijańskich (przed ich liberalizacją), tym bardziej zaś wtedy, kiedy antyparlamentarny i antyliberalny demokratyzm *à la* Rousseau oraz wigowski czy orleanistystyczny liberalizm arystokratyczny tworzyły wręcz bieguny nowożytnego *spectrum* politycznego, taka deklaracja nie byłaby niczym dziwnym ani gorszącym. Dziś jednak należy to do rzadkości i zazwyczaj, jeśli nawet demokrata nieliberalny uniknie posądzenia o „faszyzm” czy innego rodzaju antydemokratyzm, to przynajmniej zostanie umiejscowiony w pojemnym i celowo niedookreślonym rewirze „populizmu”.

Różnicę pomiędzy demokracją liberalną a nieliberalną Wolniewicz wypunktował bardzo precyzyjnie w jednym ze swoich zapisków prowadzonych pomiędzy 2002 a 2004 rokiem. Wpis zanotowany pod datą 06.07.2003 jest chyba jego najbardziej steoretyzowaną wypowiedzią na tematy polityczne, warto więc przytoczyć ją dosłownie i niemal *in extenso*:

Określenia „demokracja liberalna” używa się tak, jakby przydawka „liberalna” była w nim nieodłączna, a powiedzenie „demokracja nieliberalna” – wewnątrznie sprzeczne. Tymczasem są dwie bardzo różne postaci demokracji, z których jedną nazywa się właśnie „liberalną”, a drugą można by nazwać „obywatelską”. Demokracja obywatelska to taka, w której zachodzi równowaga między interesem zbiorowym i interesem własnym: między uprawnieniami jednostki w danej wspólnocie demokratycznej a jej tam zobowiązaniami. Demokracją liberalną zaś jest taka, w której duch obywatelski wygaśł i pojęcie „interesu zbiorowego” stało się martwe: pozostały tylko interesy partykularne jednostek i grup. Sprecyzujmy to nieco bliżej.

Najważniejszy jest stosunek do władzy państwowej. Liberala patrzy na nią – zwłaszcza na policję – jako na siłę obcą i mu „narzuconą”: odnosi się do niej z niechęcią, nie czując się bynajmniej z nią solidarny. Inaczej demokrata: ten, jak James Madison, patrzy na nią jako na emanację swojej własnej natury (...). Dopóki władza trzyma się zasad republikańskich, demokrata gotów jest wspierać ją ze wszystkich sił.

Liberal nie chce żadnych ograniczeń swojej swobody: „wolności nigdy za wiele”, to jego śpiewka. (...) Demokrata przeciwnie: tyle wolności, na ile pozwala sprawne funkcjonowanie państwa, i tyle też jej stanowczego ograniczenia.

Demokracja oznacza, że:

- a) Życie publiczne jest jawne.
- b) Spory publiczne rozstrzyga się głosowaniem, które poprzedziła swobodna dyskusja. Po głosowaniu zaś wszyscy są zobowiązani podjętą uchwałę realizować – także ci, co byli przeciw.
- c) Ogranicza się despotyzm większości, nie forsując takich uchwał, które byłyby dla mniejszości nie do przyjęcia.
- d) Odrzuca się wszelkie przywileje stanowe, czyli obowiązuje równość wobec prawa.
- e) Prawo egzekwuje się ściśle, czyli surowo, co znowu odróżnia rygoryzm prawny demokracji od prawnego laksyzmu liberała.
- f) Decyzji administracyjnych nie podejmuje się zbiorowo („komisyjnie”). Demokracja nie polega na zbiorowym decydowaniu, lecz na tym, że za decyzje w imieniu zbiorowości

indywidualnie podjęte, przed tąże zbiorowością się odpowiada. („Decyzje zbiorowe” to sposób na uchylanie się od odpowiedzialności: typowy dla liberała nacisk na „prawa” – np. do współdecydowania – bez przyjmowania komplementarnych z nimi zobowiązań.)

Podsumowując to mało systematyczne wyliczenie, można ująć rzecz tak: demokracja widzi główny problem polityczny w godzeniu swobód demokratycznych z dyscypliną społeczną, liberał zaś – w stałym rozszerzaniu tych swobód. Już samo słowo „dyscyplina” go razi. Naszą epokę cechuje przewaga liberalnego pojmowania demokracji nad obywatelskim. Postawa obywatela, gotowego walczyć z bronią w rękę o swoją republikę, zanika, stając się wręcz niezrozumiałą. Wypiera ją postawa użytkownika republikańskich instytucji, z których się jedynie „korzysta”, bez żadnych za to zobowiązań⁶⁷.

Wyliczenie powyższe jest nie tyle „mało systematyczne”, co raczej heterogeniczne co do zasad, bo na przykład postulat ograniczania despotyzmu większości występuje częściej właśnie u klasycznych i niedemokratycznych liberałów⁶⁸. Mimo tej pewnej niespójności myśl przewodnia Wolniewicza rysuje się jasno. Jego politycznym ideałem jest *demokracja republikańska*, oparta na cnotcie obywatelskiej, której ważnym składnikiem jest także militarna cnota męstwa. Nie kontraktualne stowarzyszenie jednostek, do którego przystępuje się dla zabezpieczenia egoistycznych interesów, lecz *res publica* wolnych i równych obywateli jest dlań modelem właściwym i pożądanym. Wszystko to rzeczywiście radykalnie separuje Wolniewicza od liberalnej (i utylitarystycznej) tradycji Hobbesa, Locke’a, Benthama, Millera, Spencera i innych, sytuuje go natomiast w nurcie nowożytnego republikanizmu Machiavellego, Algernona Sidneya, Jeffersona, amerykańskich federalistów (znamienne odwołanie do Madisona), oczywiście Kanta, a nawet – z racji dystansu do wszelkich „partykularyzmów” – Rousseau, mimo iż z innych powodów (o czym wspomnimy niżej) uważał „Obywatela Genewskiego” za „lewackiego zgniłka”.

Demokracja liberalna nie jest, zdaniem Wolniewicza, ani rozwiązaniem dobrym, ani trwałym. Jest to coś bliższego anarchosyndykalizmowi niż demokracji. Ta teza jest akurat zaskakująca i trudno byłoby znaleźć innego

⁶⁷ T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 191–193.

⁶⁸ Przywołajmy tu choćby opinię jednego z głównych w XX wieku epigonów klasycznego, niedemokratycznego liberalizmu, Guida De Ruggiera: „Państwo demokratyczne powstaje zatem z faktycznego pozbawienia praw poszczególnych obywateli i przypisania ich woli ogółu: jedynej i niepodzielnej suwerenności ludowej. A wola ogółu jest tylko wolą liczebnej większości. Wszelkocmoc większości jest praktycznym skutkiem demokracji; formalne poszanowanie praw mniejszości traci jakąkolwiek efektywną szansę. Takie skoncentrowanie władzy w rękach większości jest czymś tyrańskim; stąd nie bez racji demokracja i despotyzm stawiane są w tym samym rzędzie. Co więcej, nawet najbardziej groźną i niebezpieczną formą despotyzmu jest właśnie ta, która wywodzi się z demokracji, a to dlatego, że wyrusza z najniższej warstwy społeczeństwa i postępuje naprzód niwelując teren, to znaczy nęka siły, które mogłyby go utemperować i ograniczyć” – G. De Ruggiero, *Historia liberalizmu europejskiego*, przeł. A. Adeo, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w.*, dz. cyt., s. 534–535.

myśliciela, który by łączył demoliberalizm – w dodatku stanowiący złączenie plutokracji z biurokracją – akurat z tą odmianą socjalistycznego radykalizmu, jaką jest anarchosyndykalizm. Trudno zatem też uchwycić powód tej asocjacji u Wolniewicza, ponieważ nie rozwija on tej myśli. W każdym razie anarchiczny pierwiastek demoliberalizmu stanowi dla niego stan przejściowy, który nie może długo się utrzymać, musi zaś doprowadzić do „pełzającego totalizmu”, już przejawiającego się w przyznaniu władzy państwowej atrybutów władzy duchowej, orzekającej, co jest, a co nie jest „mową nienawiści”⁶⁹.

Należy nadmienić, że typologia ustrojów Bogusława Wolniewicza była prosta i oryginalna zarazem, by nie rzec – osobliwa. Jego zdaniem istnieją bowiem tylko trzy możliwości: demokracja, czyli „ustrój ludzi wolnych”⁷⁰, oraz jej dwa przeciwieństwa: despotcja, w której obywatele pozostają na łasce despoty i jego „podręcznych”, oraz anarchia, w której ludzie znajdują się na łasce tłumu i „jego doraźnych prowodyrów”⁷¹. Tylko w demokracji człowiek jest obywatelem, to znaczy kimś, kto uczestniczy w życiu wspólnoty jako wolna jednostka. W każdym innym ustroju człowiek jest poddanym, to znaczy człowiekiem ograniczonym w swojej swobodzie nie tylko rozumem, ale również czymś innym niż jego własne widzimisię, to zaś jest powód skłaniający Wolniewicza do uznania demokracji za najlepszą w zbiorze ustrojów politycznych⁷². O słabości tej symplicystycznej trychotomii (demokracja – despotcja – anarchia) świadczy największa chyba porażka intelektualna prof. Wolniewicza w obszarze teorii ustrojów, jaką jest utożsamienie – w polemice z prof. Adamem Wielomskim⁷³ – monarchii absolutnej z... trzema najpotworniejszymi tyraniami XX wieku: Związkiem Radzieckim Stalina, Trzecią Rzeszą Adolfa Hitlera i Chińską Republiką Ludową Mao Tse-tunga⁷⁴. Zachodzi tu więc elementarne pomieszanie monarchii – nie tylko w jej cesze formalnej, jako ustroju mającego na czele wspólnoty koronnego władcę, ale również w jego genezie i treści ideowej, jako ustroju legitymizowanego tradycją i religią – z *monokracją*, czyli dosłownie i faktycznie rządami jakiegokolwiek „jednego”, nawet przychodzącego do władzy „znikąd”.

Znacznie bardziej interesujące jest to, że Wolniewicz akcentuje wspólnotowy charakter ustroju demokratycznego, postrzegając go jako „taki porządek we wspólnocie, gdzie ograniczenia na wszystkich są nakładane dobrowolnie

⁶⁹ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 75.

⁷⁰ Określenie to – wyraźnie przezeń ulubione – Wolniewicz powtarza za Aleksandrem Sołżenicynem; zob. tamże, s. 71.

⁷¹ Tamże, s. 44.

⁷² Tamże, s. 71.

⁷³ Nawiasem mówiąc, Wolniewicz pomylił imię swojego adwersarza, nazywając go Piotrem, najwyraźniej znając go też jedynie z publicystyki na łamach tygodnika „Najwyższy Czas!”.

⁷⁴ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 72.

przez nich samych”⁷⁵. Takie ujęcie zbliża go do klasycznego paradygmatu myśli demokratycznej, stojącego na gruncie rozróżnienia pomiędzy *politeją* a *ochlokracją*, a nieskażonego jeszcze rebeliancką ideologią demokracji; paradygmatu, który w bliższych nam czasach próbowali podtrzymywać między innymi Florian Znaniecki⁷⁶, John H. Hallowell⁷⁷ czy maritainista Yves R. Simon⁷⁸. Jego rozumienie demokracji wolne jest także od topornego egalitaryzmu, skoncentrowanego na niwelowaniu wszelkich różnic pomiędzy ludźmi: „Demokracja, jeżeli chodzi o równość, polega tylko na tym, że wszyscy są równi wobec prawa”⁷⁹. Chociaż demokracji trudno byłoby przypisać cechę racjonalności, to jednak możliwe jest w niej dochodzenie do porozumienia, które pozwala zredukować wolność samowolną do wolności rozumnej (aczkolwiek Wolniewicz nie wyjaśnia, jak to jest możliwe). W każdym razie, antagonistyczne w swoim rdzeniu wartości wolności i wspólnoty są, według Wolniewicza, do przewyższenia w porządku demokratycznym. Widzimy więc, że jest to raczej deklaracja wiary bądź nawet pragnienia filozofa, aby się tak działo, aniżeli zdolny przekonać „demosceptyków” argument, którego tu po prostu nie ma.

Utożsamiając demokrację z „ustrojem ludzi wolnych” Wolniewicz postrzegł jednocześnie ustrój demokratyczny jako „coś (...) pięknego i (...) kruche”⁸⁰, a przeto podlegającego zniszczeniu tak łatwo, jak kryształ czy porcelana. Ustrój demokratyczny podlega powszechnie procesom rozkładowym⁸¹. Mimo to nie należy z demokracji drwić, lecz trzeba jej bronić oraz pracować nad jej ulepszeniem⁸². Jest prawdopodobne, że demokracja – utożsamiona z cywilizacją jako antonimem barbarzyństwa – okaże się tylko (tak samo, jak starożytna ateńska) nienaturalnym antraktem w teatrze życia, albowiem „masy z radością wracają do barbarzyństwa”⁸³. W opiniach Wolniewicza dotyczących demokracji zauważalna jest więc duża doza ambiwalencji. Z jednej strony postrzega on ją jako wielką ideę, a zarazem użyteczne narzędzie rozstrzygania sporów politycznych. Wyraźnie przyznaje się do realistycznej koncepcji demokracji Waltera Lippmanna, wedle której jest ona niczym innym, jak tylko metodą wyłaniania przywództwa politycznego przez głosowanie, a nie skrytobójstwo czy wojny domowe, czyli metodą bardziej, a nawet najbardziej, cywilizowaną.

⁷⁵ Tamże, s. 71.

⁷⁶ Zob. F. Znaniecki, „Wzrost ochlokracji”, w: *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkice z pogranicza filozofii kultury i socjologii* [1921], Warszawa 2013.

⁷⁷ Zob. J.H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, przeł. J. Marcinkowski, Warszawa 1993.

⁷⁸ Zob. Y.R. Simon, *Filozofia rządu demokratycznego*, przeł. R. Legutko, Kraków 1993.

⁷⁹ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 78.

⁸⁰ Tamże, s. 27.

⁸¹ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 24.

⁸² B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 44.

⁸³ Tamże, s. 77.

Metoda przekazywania władzy przez dziedziczenie określonych rodów i wedle ustalonych reguł sukcesji nie została tu zatem nawet zauważona. Z drugiej strony natomiast w demokracji jest coś mrocznego, co wiąże się z samą naturą ludzką. To połączenie aprobaty dla demokracji z pesymistyczną oceną tej natury oraz skłonności człowieka masowego, więc przeciw człowieka demokratycznego, czyni z Wolniewicza myśliciela oryginalnego i nietypowego również w gronie zwolenników demokracji. Widać to zwłaszcza w szorstkości, by nie rzec – brutalności poniższego osądu dotyczącego ludzkości: „Wyszła z chlewa i radośnie do chlewa wraca. Bo czuje, że tam jej przyrodzone miejsce”⁸⁴. Przywołując diagnozę i proroctwa Alexisa de Tocqueville’a co do przyszłości demokratyzującego się w jego epoce świata, Wolniewicz zauważa, że dążenie do równości jest silniejsze od dążenia do wolności, toteż sprawdza się obawa, iż człowiek sprzeda w końcu swoją wolność za równość w niewoli. Tendencje egalitarystyczne zwyciężają i w Ameryce, i u nas, toteż demokracja (wolnościowa) będzie pierwszą z „wież” cywilizacji, która na pewno upadnie⁸⁵. Po niej zaś upadnie nauka, która właściwie też już pada, tylko tego jeszcze nie widać, bo siłą rozpędu trwa „wieża” technologii. Nie większe szanse przetrwania ma zatem prawda, która jest racją bytu i celem nauki.

Demokracja nosi też w sobie jady, które korodują cywilizację chrześcijańską. Mówiąc wprost: „Demokracja bez Boga wyzwala siły demoniczne”⁸⁶. W tej konkluzji można się domyślać także inspiracji słynną frazą Jana Pawła II z *Centesimus annus* o prowadzącej do jawnego bądź zakamuflowanego totalitaryzmu „demokracji bez wartości”, i to nawet bardziej wyrazistej. Demokracja jawi się Wolniewiczowi jako pierwsza z „wież”⁸⁷ cywilizacji Zachodu, która wszelako może stać mocno jedynie pod warunkiem, że opiera się na „ławie” chrześcijańskiej⁸⁸. „Wieża” demokracji jest wspaniała, ale nie dlatego, iżby sama demokracja była czymś wspaniałym, gdyż jest to tylko pewna maszyna władzy, lecz dlatego, że została ona „skonstruowana dzięki ławie chrześcijańskiej, na której stoi”, a która „stwarza ustrój ludzi wolnych”⁸⁹. Widać więc odrębną pozycję Wolniewicza wobec tych, którzy wprawdzie też niekiedy łączą demokrację z chrześcijaństwem – dotyczy to nawet tzw. demokratów chrześcijańskich, czyli chadeków – ale ich wzajemną relację ujmują od strony prymatu demokracji, w chrześcijaństwie zaś postrzegają czynnik ambiwalentny, raz demokracji służący, innym razem zaś stanowiący dla niej zagrożenie.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże, s. 79.

⁸⁶ Tamże, s. 58, 94.

⁸⁷ Drugą są nauki ścisłe: fizyka, chemia, biologia i matka ich wszystkich – matematyka. Nauk społecznych Wolniewicz nie uważał w ogóle za prawdziwe nauki.

⁸⁸ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 69.

⁸⁹ Tamże, s. 72–73.

Wolniewicz odwrotnie: też dostrzega dialektykę tego związku, ale niebezpieczeństwo postrzega w odchodzeniu demokracji od chrześcijańskiego podłoża.

Jednak największym z niebezpieczeństw, jakie grożą temu rzadkiemu dobru demokracji, jest, w przekonaniu Wolniewicza, utopijna wiara w możliwość przerabiania człowieka, „zarażenie chorobą przebudowy świata”, tę zaś skłonność objawiała i objawia nadal ideologiczna lewica (w jego terminologii – „lewoskrętni”, *resp.* ludzie mający umysłowość czy też mentalność lewoskrętną). *Lewoskrętność* i *prawoskrętność* to dwie różne antropologie: prawoskrętni postrzegają człowieka jako istotę grzeszną, lewoskrętni uważają, że człowiek jest jak plastelina albo jak but, który można nastawić na odpowiednie prawidło⁹⁰. Sednem lewicowości – a właściwie *lewactwa*, bo Wolniewicz konsekwentnie posługiwał się tym *augmentativum*, jednoznacznie sygnalizując swój dystans, by nie rzec: odrazę – jest więc zamiar kształtowania „nowego człowieka”, *pieriekowki duszej*, przekuwania dusz na inne, a konkretnie – na lewicowe⁹¹.

Wspólnota i ksenofobia

Dopiero w świetle powyższej kwalifikacji, z jednej strony, z drugiej zaś – uznania demokracji za specyficzne znamię i wykwit cywilizacji Zachodu, można zrozumieć, że dla Wolniewicza „prawoskrętni” są z kolei demokraciami⁹². Demokracja jest jednocześnie postrzegana tutaj jako ustrój wymagający wielkiej dyscypliny społecznej⁹³ – większej niż ustrój policyjny, bo w tym wszystkiego pilnuje policja, a w demokracji wolni obywatele muszą pilnować się sami – tym samym także cenzury obyczajowej, chroniącej moralność publiczną przed zgorszeniem, byle represyjnej, a nie prewencyjnej⁹⁴, jak również sprężystej, choć nie onnipotentnej i wszędobylskiej, władzy. Demokraci są za „silnym państwem, ale ograniczonym”⁹⁵. Dlatego właśnie na uznanie w oczach Wolniewicza zasługiwał Roman Dmowski, który definiował naród

⁹⁰ Tamże, s. 24.

⁹¹ Tamże, s. 22, 24.

⁹² Tamże, s. 21. Kwintesencją „prawoskrętności” jest też cywilizacja chrześcijańska, toteż dla Wolniewicza demokracja jest z nią kompatybilna, co oczywiście jest teżą mocno dyskusyjną – zob. tamże, s. 24.

⁹³ Odzywa się tu jakby echem przeświadczenie Monteskiusza, iż to właśnie republika (demokracja jest jedną z jej dwu odmian), której zasadą rządu jest cnota, potrzebuje najsurowszych praw i cenzorów, którzy mają naprawiać wszystko, nawet „zaniedbania, błędy, letniość w miłowaniu ojczyzny, niebezpieczne przykłady, zarodki zepsucia” – Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kęty 1997, s. 68.

⁹⁴ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 104.

⁹⁵ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 21.

jako plemię z instynktem państwowym, niepokój zaś budził fakt, iż Polacy zdają się być plemieniem tego instynktu pozbawionym, co nawet jest, być może, zdeterminowane genetycznie, jako charakter narodowy, odziedziczony po przedrozbiorowej szlachcie, a przejęty przez lud pomimo zniknięcia szlachty⁹⁶. W dowartościowywaniu znaczenia wspólnoty narodowej szedł nawet dalej niż ojciec polskiego nacjonalizmu, który uważał, że to państwo stworzyło naród z etnicznego materiału szczepów⁹⁷, podczas gdy Wolniewicz głosił, iż „to wspólnota narodowa wytworzyła państwo, nie państwo wspólnotę”, nieszczyściem jest zaś to, że obecnie państwo się od narodu uniezależnia, „unosi się, jak chmura po wybuchu atomowym, ponad wspólnotę, ponad społeczeństwo: uniezależnia się od nich i chce tę wspólnotę jak gdyby rozpuścić w jednorodną, zatowizowaną masę, nad którą dominować może łatwo nowa warstwa panująca, ta plutokratyczno-biurokratyczna”⁹⁸. Taka zatowizowana masa jest jaskrawym przeciwieństwem wspólnoty, albowiem ta ostatnia „jest zawsze rozciągnięta w czasie, tzn. jest nośnikiem i przekazywaniem pewnej tradycji”⁹⁹. Wolniewiczowskie rozumienie wspólnoty jest identyczne nawet we frazeologii z pojmowaniem jej przez konserwatystów od Edmunda Burke’a i Josepha de Maistre’a począwszy, albowiem obejmuje ona „nie tylko żywych, lecz i umarłych” („przodków”, „praocjów”, „macierz”, stanowi jakąś *communio sanctorum*), a także tych jeszcze nienarodzonych: więź wspólnotowa zachodzi z nimi jako pamięć i kult dla pierwszych, jako troska i nadzieja o tych drugich¹⁰⁰. Przynależność do wspólnoty nie jest także kwestią dowolnego wyboru, tylko zrzędzeniem losu. Wolniewicz idzie tu zatem dalej niż Ernest Renan, dla którego naród to „codzienny plebiscyt” i Dmowski – przynajmniej „wczesny”, sprzed podróży do Japonii i *Podstaw polityki polskiej* (1905) – uznający akt przynależności do narodu za dobrowolny i świadomy, zgodny jest natomiast z Maurice’em Barrèsem, dla którego nacjonalizm to „akceptacja pewnego

⁹⁶ Tamże, s. 34–35; Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 24. Skądinąd jednak zanik instynktu państwowego wygląda na pewien ogólny proces cywilizacyjny, a przykładem jest tu wybranie sobie na prezydenta przez Amerykanów – co do których panuje przekonanie o ich niezwykle silnym instynkcie państwowym – „czarnego hochsztaplera” Obamy; zob. Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 24.

⁹⁷ „Naród jest wytworem życia państwowego. Wszystkie istniejące narody mają swoje własne państwa albo je niegdyś miały i bez państwa żaden naród nie powstał. Fakt istnienia państwa daje początek idei państwowej, która jest jednoznaczna z ideą narodową. Podstawy instynktów i uczuć narodowych mają swój początek w czasach bytu bezpieczeństwa, plemiennego, tam już istnieją przymioty decydujące o zdolnościach państwowotwórczych szczepu, ale dopiero byt państwowy buduje na nich właściwą psychikę narodową” – R. Dmowski, *Podstawy polityki polskiej*, w: *Narodowa Demokracja. Antologia myśli politycznej „Przeglądu Wschodopolskiego” (1895–1905)*, Londyn 1983, s. 228.

⁹⁸ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 83.

⁹⁹ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 31.

¹⁰⁰ Tamże.

determinizmu”¹⁰¹. Co więcej, owo „zrządzenie” identyfikuje (znów jakby zapominając o swojej niewierze w boską providencję) z Opatrznością, przytaczając z uznaniem określenie narodu przez Pawła Hertz’a jako „wspólnot[y], do której zrządzeniem Opatrzności należymy”¹⁰². *Conditio sine qua non* wspólnotowości są także: dożywotniość w domyśle i zamyśle przynależności do wspólnoty (tak samo jak nierozzerwalności węzła małżeńskiego w religii katolickiej) oraz jej bezwarunkowość, wykluczenie jakiegokolwiek „jeżeli” czy „chyba że”: „Do wspólnoty należy się bezwarunkowo, albo nie należy się do niej wcale. Wspólnota warunkowości nie toleruje”¹⁰³.

Wolniewicz mocniej także niż ideolodzy Narodowej Demokracji akcentował znaczenie więzów krwi we wspólnocie narodowej, przede wszystkim w elementarnym jej substracie, jakim jest rodzina, oraz w poprzedzających naród typach wspólnoty, czyli w klanie i plemieniu, aczkolwiek sam naród definiował zasadniczo jako wspólnotę języka, mowy ojczystej¹⁰⁴. Na tę okoliczność polemizował także z socjologiczną teorią narodu Stanisława Ossowskiego, iż ważność więzów krwi dla więzi społecznej jest tylko, dorabianym z pobudek ideologicznych *ex post* do zaistniałej już więzi, „mitem kulturowym”, natomiast (psychologicznie) realną siłą faktycznie wiążącą wspólnotę rodzinną lub narodową jest jedynie wiara w to – i to przeważnie bezpodstawna – że owe więzy krwi istnieją. Wolniewicz zdawał sobie sprawę z tego, że Ossowski formułował swoje tezy w określonym kontekście historycznym i politycznym oraz z intencją przeciwstawienia się rasistowskiej ideologii narodowego socjalizmu, głoszącej biologiczną supremację Niemców nad innymi narodami i w konsekwencji prowadzącej do praktyk ludobójczych. Uważał jednak, że takie usprawiedliwienie jest problematyczne, bo stawia pod znakiem zapytania naukowość samej socjologii; negowanie lub intencjonalne wykrzywienie faktów społecznych jest tak samo sprzeczne z założeniem obiektywizmu naukowego w wypadku pobudek szlachetnych, jak i nikczemnych. Więzy krwi bowiem naprawdę istnieją i nawet jeśli człowiek nie ma bezpośredniego i nieomylnego aparatu zmysłowego, więzy te rozpoznającego (np. węchem), oraz jeśli nawet zgodzimy się z tym, że w każdym indywidualnym osobniku jego wiara w istnienie tych więzów jest ważniejsza niż same te więzy, to i tak zachodzi pytanie: skąd się ta siła więzotwórcza owej wiary bierze? Odpowiedź socjologicznych „kulturalistów” na to pytanie, iż jest to tylko produkt kultury, zdaniem Wolniewicza nie przekonywa, albowiem na kształcie kultury odbija się mocniej i głębiej, niż mniemają „humanści”, biologiczna konstytucja człowieka. Jak

¹⁰¹ M. Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, Paris 1925, s. 8.

¹⁰² P. Hertz, *Gra tego świata*, Warszawa 1997, s. 32.

¹⁰³ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 32.

¹⁰⁴ Tamże, s. 51–52.

wszystkie ssaki, człowiek jest genetycznie nastawiony na „własną krew” – oczywiście na tyle, na ile jest w stanie ją rozpoznać. Matka reagująca „dziko” na zagrożenie jej dziecka, nie wyuczyła się tego dzięki kulturze, taka reakcja jest u niej zewem natury. Konkludując: „Jest w nas dążność do rozpoznawania i podtrzymywania więzów krwi; i dążność ta nie jest kulturowa, lecz wrodzona. To ona dopiero nadaje znak dodatni «rozpoznaniu pobratymca» – nawet gdyby miało to być rozpoznanie mylne”¹⁰⁵.

W tym kontekście szczególnie doniosłym wkładem Bogusława Wolniewicza w teorię wspólnotowości była brawurowa refutacja ideologicznego szlagwortu „walki z ksenofobią”, przeprowadzona w książce *Ksenofobia i wspólnota*, napisanej przy współpracy Zbigniewa Musiała. Pojęcie *ksenofobii*, acz stare i elementarnie zrozumiałe, jako niechęć lub wrogość do obcych, stało się jednak obecnie nie narzędziem komunikacji językowej, tylko walki politycznej i manipulacji propagandowej, prowadzonej przez jawnych bądź ukrytych *ojkofobów*¹⁰⁶, czyli czujących odrazę do własnego „domu” (zwłaszcza wspólnoty rodzinnej, narodowej i cywilizacyjnej). W tej walce słowa „ksenofobia”, „ksenofob” są określeniami zabarwionymi emocjonalnie, lecz nieposiadającymi wyraźnej treści opisowej; to „słowa-piętna”, czy też „słowa-klątwy” (jak islamska *fatwa*), słowa, które mogą zabijać, lub przynajmniej zmuszać do milczenia, tak jak ongiś określenia: „kułak”, „burżuj”, „faszysta” czy „trockista” w systemie stalinowskim. Usprawiedliwiając posługiwanie się tymi „anatemami” pragnieniem zbudowania świata „bez nienawiści, szowinizmu i przemocy”, *ojkofobowie* nie baczą na fakt naruszania, a w konsekwencji niszczenia, realnie istniejącej tkanki społecznej, na czele z więzią i solidarnością narodową: „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”¹⁰⁷.

Zakazująca czynienia jakichkolwiek rozróżnień utopia powszechnego braterstwa stanowi negację tak fundamentalnego zjawiska antropologicznego, jakim jest istnienie naturalnej wspólnoty¹⁰⁸, którą stanowi każda zbiorowość

¹⁰⁵ Tamże, s. 54.

¹⁰⁶ Neologizm ten, użyty zapewne po raz pierwszy w 1808 roku przez romantycznego poetę Roberta Southeya, w znaczeniu tęsknoty za opuszczeniem domu rodzinnego, rozpowszechnił w sensie tu omawianym konserwatywny filozof Roger Scruton – zob. *Ojkofobia i ksenofilia*, przeł. A. Nowak, „Arka” 1993, nr 4 (46).

¹⁰⁷ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 26.

¹⁰⁸ Wolniewicz przyjmował za punkt wyjścia rozróżnienie dwu typów gromad ludzkich dokonane przez Ferdinanda Tönniesa w jego klasycznej pracy z 1887 roku *Gemeinschaft und Gesellschaft*, czyli „naturalnej” wspólnoty i „sztucznego” stowarzyszenia, zajmując się badawczo jedynie tym pierwszym typem – zob. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1988.

ludzka złączona trwałą i nieutylną więzią duchową (w przeciwieństwie do, na przykład, spółki akcyjnej, co wyklucza również „umowę społeczną” jako więź konstytuującą wspólnotę), każda zaś wspólnota jest i musi być ekskluzywna, czyli identyfikować „swoich”, a wykluczać „innych”. Bez rozróżnienia: „swoi – obcy” nie ma wspólnoty, tak samo jak nie ma zróżnicowania terenu bez istnienia gór i dolin, wyżyn i nizin. „Dlatego w szczególności nie może być wspólnot uniwersalnych, tzn. takich, które obejmowałyby całą ludzkość, a więc byłyby bez tła”¹⁰⁹. Chociaż niektóre wspólnoty mogą być częściami wspólnot większych (przykładowo: rodziny mogą być, i są, częściami stanów czy klas społecznych, te – narodów, a narody – szerszych związków państwowo-politycznych czy zespołów cywilizacyjnych), czyli mogą mieć one charakter koncentryczny, nie mogą jednak „krzyżować” się, to znaczy dwie i więcej wspólnoty paralelne (rodziny, narody, cywilizacje, religie etc.) są zawsze rozłączne¹¹⁰; żadna osoba nie może być jednocześnie członkiem dwóch narodów czy wyznawcą dwóch religii. Oczywiście tej nie zmienia fakt deklarowania przez niektórych osobników poglądu wprost temu przeciwnego, atoli istnieje bardzo prosty sposób falsyfikacji tego mniemania, którym jest moment realnego starcia dwu paralelnych wspólnot: wówczas okaże się, że osobnik ów należy faktycznie do tej wspólnoty, po której stronie stanął w walce. W starciu wspólnot żaden z ich faktycznych członków nie może zająć pozycji „sędziego”, „rozmówcy” czy „bezpobocznej obserwacji”, choćby tego pragnął, musi być zawsze „stronniczy”. Niezaangażowanie w konflikt („neutralność”) dowodzi jedynie obojętności, co wyklucza przynależność do wspólnoty, „pokazuje, że się do niej faktycznie już nie należy; że duchowo się z niej już odłączyło”¹¹¹.

Oburzenie się na ksenofobię jest procederem jałowym i niebezpiecznym, gdy nie towarzyszy mu rozróżnienie i samoświadomość różnych poziomów (stopni) jej przejawiania się. Tych poziomów zaś można wyróżnić cztery. Pierwszy to ostrożność (rezerwa) wobec obcych. Drugim jest niechęć do nich, spowodowana naruszeniem przez przybyszów naszego obyczaju oraz kanonów moralnych i estetycznych. Trzecim stopniem jest wrogość, a czwartym nienawiść. Wszystkie te stopnie mogą zresztą mieć dwojakie, a niewykluczające się źródła: „może to być bądź strach przed obcym i jego nieznanymi nam zamiarami; bądź odraza do jego sposobu życia, nazbyt od naszego odbiegającego”¹¹². Jeżeli nie uwzględnia się tego zróżnicowania, wówczas – jak chcą tego antyksenofobiczni aktywiści – pragnie się wyeliminować, niejako profi-

¹⁰⁹ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 31.

¹¹⁰ Tamże, s. 38.

¹¹¹ Tamże, s. 39.

¹¹² Tamże, s. 27.

laktycznie, każdą postać dystansu wobec „obcych”, choćby zwykłą ostrożność, co jest taką samą niedorzecznością, jak pragnienie leczenia z samolubnego „sobkostwa” przez domaganie się od każdego zaniechania jakiegokolwiek troski o siebie, albo uczenie dziecka zaufania do każdego nieznanego. Takie dążenie jest jednak niedorzecznością, ponieważ popada w sprzeczność z grupowym instynktem samozachowawczym. A przecież „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”¹¹³.

Przyjmowana przez Wolniewicza dynamiczna teoria wspólnoty¹¹⁴, czyli taka, według której „czynnikami wyodrębniającymi wspólnotę z tła nie są ani przeświadczenia własne jej członków, ani takie czy inne cechy im wspólne, lecz pewien społeczny układ sił”¹¹⁵, domaga się precyzacji – a w konsekwencji rewaluacji – pojęcia *ksenofobii*, przez zdefiniowanie jej nie jako niechęci do „obcych” w ogóle, „lecz do tych obcych, którzy weszli lub chcą wejść do naszego domu; i to często nieproszeni”¹¹⁶ („dom” należy tu rozumieć szeroko, jako siedliska wspólnoty, miejsce, gdzie jej członkowie czują się „u siebie” i sobie to cenią). A tego rodzaju dystans jest na poziomie zbiorowości tak samo naturalną barierą immunologiczną, jak na poziomie indywidualno-osobniczym odraza, jaką wzbudza przekraczanie fizycznej granicy intymności przez osoby nam prywatnie obce. Reakcja ksenofobiczna jest przeto konstytutywnie zakodowaną w zbiorowości reakcją obronną tego samego typu, co odsuwanie się od kogoś, kto bez naszego przyzwolenia zbliża się do naszego ciała. Każda wspólnota ma właściwy sobie „przedział tolerancji” na inność czy obcość, „na którego przekroczenie musi reagować negatywnie, nieraz bardzo gwałtownie – jak człowiek na ukłucie. Reakcja ta nie jest «agresją», lecz obroną: daje się odpór obcym, gdy ich odmienność zaczyna zagrażać naszej swoistości i odrębności jako wspólnoty”¹¹⁷. Problematyczny może być jedynie stopień owej reakcji ksenofobicznej. Żeby tę problematyczność oszacować, należy wyróżnić też cztery typy statusu „obcego” i tyleż poziomów reakcji ksenofobicznej, dodając jeszcze poziom zerowy, a wówczas będzie ich pięć. Zerowemu poziomowi

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Zdystansowane zostały tu jednocześnie dwie teorie: *delineacyjna*, która wspólnotę wyróżnia na podstawie pewnej wspólnej cechy (np. wspólnego władania tym samym językiem), albo wspólnego typu antropologicznego (w sensie antropologii fizycznej), albo wreszcie wspólnego sposobu zachowań (nazywanego niekiedy „charakterem narodowym”), oraz *deklaracyjna*, dla której czynnikiem wyodrębniającym z tła jest własne przeświadczenie jej członków – tamże, s. 29.

¹¹⁵ Tamże, s. 29–30.

¹¹⁶ Tamże, s. 44.

¹¹⁷ Tamże, s. 45.

tej reakcji odpowiadałby status gościa: kogoś, kogo przyjmuje się u siebie z życzliwością, a przynajmniej bez obawy. Pierwszym stopniem reakcji jest ostrożność lub rezerwa wobec obcego, odpowiada zaś jej status przybysza, a jeszcze stopień dalej na tej skali – status przybłądy, który znalazł się na terytorium wspólnoty raczej przypadkowo, lecz „którego obecność na swoim terytorium wspólnota znosi bez szczególnej przykrości, a nawet odnosi się do niego z pewnym zaciekawieniem”. Drugim poziomem reakcji ksenofobicznej jest niechęć wobec intruza, który „wszedł na obszar życiowy wspólnoty wbrew jej woli”, ale zachowuje się na tyle powściągliwie, że nie zmusza nas do mobilizacji celem jego ekspulsji. Trzecim poziomem jest wrogość, której po stronie obcego odpowiada status najeźdźcy, wdzierającego się przemocą na terytorium wspólnoty, co mobilizuje ją do zdecydowanego oporu i odporu. Czwarty i najwyższy poziom reakcji ksenofobicznej to nienawiść do prześladowcy, który nie tylko wdarł się w nasz obszar życiowy przemocą, ale też usiłuje nas sobie podporządkować i nawet zniszczyć¹¹⁸. Dopiero tak wyodrębniając poziomy reakcji ksenofobicznej, można dokonać wartościującej oceny etycznej, w świetle której okaże się, że pierwsze trzy są, zdaniem Wolniewicza, najzupełniej usprawiedliwione, natomiast moralnie co najmniej niebezpieczny, a wielu postaciach reakcji naganny jest dopiero czwarty poziom reakcji, ponieważ nienawiść – nawet jeśli często psychologicznie uzasadniona – jest zawsze złem moralnym i śmiertelnym niebezpieczeństwem dla duszy osoby w niej się pograżającej.

Podkreślić należy jeszcze psychologiczne i socjologiczne sprzężenie ksenofobii (w powyżej zdefiniowanym i sklasyfikowanym znaczeniu) – z *ojkofilią*, czyli przywiązaniem do domu rodzinnego i ziemi ojczystej, idącym w parze z (uzasadnionym) poczuciem swoistej, więc wyjątkowej, wartości własnego dziedzictwa duchowego. *Ojkoфіlia* zatem jest po prostu innym określeniem patriotyzmu, tyle że przeniesionym ze szczybla rodziny i ojcowizny na szczybel wspólnoty narodowej. Skoro *ojkoфіlii* nie da się oddzielić od ksenofobii, to płynie stąd wniosek, iż „frontalny atak na tę ostatnią godzić musi także w patriotyzm, a tym samym również w demokrację”¹¹⁹. Negatywnym rewersem *ojkoфіlii* jest *ojkofobia*, do której prowadzi zobojętnienie ludzi wobec „swoich” oraz osłabienie więzi rodzinnych, sąsiedzkich i narodowych, które zupełnie zasadnie daje się porównać do stanów patologicznych, nazywanych przez psychologię „zespołem rozłąki” albo „chorobą sierocą”, sama zaś *ojkofobia* – do najwyższego stadium tego schorzenia, nazywanego autyzmem¹²⁰.

¹¹⁸ Tamże, s. 45–46.

¹¹⁹ Tamże, s. 89.

¹²⁰ Tamże, s. 47.

Wróg cywilizacyjny: „lewactwo”

Wątkiem kontrydiktoryjnym nie tylko do typowo liberalnego melioryzmu, ale również względem *credo* demokratycznego w myśli politycznej Wolniewicza był jego sceptycyzm względem idei postępu. Trafnie, choć nieodkrywczo, zauważał on, że progresywizm jest dziewiętnastowieczną¹²¹ świecką wiarą w istnienie jakiegoś prawa dziejowego postępu, zastępującego ponadziemską Opatrzność i prowadzącą ludzkość ku coraz bardziej świetlanej przyszłości¹²². Pierwszym ciosem zadany tej wierze, wymyślonej przez ideologów Oświecenia, a rozwiniętej przez pozytywistów, była I wojna światowa – ta „wielka wojna białych ludzi”¹²³, będąca największą w historii rzezią wojenną, którą sprawiły sobie najwyżej cywilizowane narody świata: Francuzi, Anglicy, Niemcy i inni Europejczycy, i która w ostatecznym rezultacie doprowadziła do uwiądnięcia cywilizacji europejskiej oraz do politycznej degradacji Europy. Zastanawiając się nad genezą nihilistycznych dewiacji toczących dziś Europę, Wolniewicz wskazywał rewolucję francuską z 1789 roku, kiedy to „ludzie wyobrazili sobie, że jest w ich mocy rozpoznać, jaki świat powinien być: że mają taką siłę rozumu, iż są w stanie zaprojektować, jak inżynier, nowy świat”¹²⁴. Ten atak na konstruktywizm polityczny rewolucji, jej inżynierię socjalną, oraz na kult Rozumu – ludzkiego, lecz o przydawanych mu cechach boskich – zbliża Wolniewicza wręcz do kontrrewolucyjnych konserwatystów pokroju Josepha de Maistre’a, albo przynajmniej do tzw. pesymistycznych liberałów o konserwatywnych skłonnościach, takich jak lord Acton, Jacob Burckhardt, Émile Faguet czy José Ortega y Gasset. Nawiązując wprost właśnie do Ortegi i jego diagnozy o „buncie mas” jako znamieniu naszej epoki, Wolniewicz sformułował *quasi*-prawo: „masa ciśnie w dół”, odnosząc je zwłaszcza do dwóch sfer życia – systematycznego obniżania wymogów wykształcenia wyższego do średniego poziomu masy, która runęła na uczelnie, oraz do zanikania form grzecznościowych, zwłaszcza w relacjach płci, odstępowania od szacunku, rycerskości lub choćby zwykłej grzeczności mężczyzn wobec kobiet¹²⁵. Od cywilizacji rycerskiej cały świat Zachodu, wyzbywając się radośnie wszystkich rycerskich zachowań, odchodzi ku „powszechnemu schamieniu”¹²⁶ – można by dodać: ku „cywilizacji Chama”, którą prorokował już Nikołaj Bierdiajew.

¹²¹ Ściślej mówiąc, wiara w postęp narodziła się już w poprzednim stuleciu, poczynszy od Pierre’a Bayle’a, mając za swoich sztandarowych i od razu krańcowych w tej wierze reprezentantów Volneya i Condorceta, ale rozpowszechniła się rzeczywiście dopiero w wieku XIX.

¹²² B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 49.

¹²³ Tytuł słynnej ongiś powieści pacyfistycznej Arnolda Zweiga.

¹²⁴ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 49.

¹²⁵ Tamże, s. 53.

¹²⁶ Tamże, s. 59.

Rewolucja francuska jest więc dla Wolniewicza matrycą wszelkiego *lewactwa* i wszystkich późniejszych rewolucji na czele z bolszewicką. Zaś „lewactwo to jest ideologia etatyzmu: wszechwładzy państwa”¹²⁷; to kult Państwa „wielbionego jak nowy Bóg wcielony”, maskujący się dzisiaj jako „ideologia «praw człowieka», to nowoczesne «opium dla ludu»”¹²⁸. Przez *lewactwo* Wolniewicz rozumiał „nieprzepartą chęć do naprawiania świata według własnych wyobrażeń, nieliczącą się z realiami natury ludzkiej – a przez to nader skłoną, by swe zbawienne pomysły wdrażać pod przymusem”¹²⁹. Istotą *lewactwa* jest także to, że pasożytuje ono na demokracji, chciwie na niej żeruje, ale nic nie uczyni dla jej obrony przed zagrożeniem wewnętrznym czy zewnętrznym, jak islamizacja Europy¹³⁰. Metodą *lewactwa* jest zaś „skłócać wszystkich ze wszystkimi: męża z żoną, kobiety z mężczyznami, dzieci z rodzicami, rodziców z nauczycielami”¹³¹. Szczególnie agresywną ideologią na tym polu – „jako część ofensywy lewactwa na wolność Zachodu, w szczególności na wolność słowa i wolność myśli”¹³² – jest feminizm. Jego mutacją, przyrównywaną w swoich zapędach totalitarnych do trzech „klasycznych” totalizmów: radzieckiego, hitlerowskiego i maoistowskiego, jest ideologia walki płci, znana pod nazwą *gender*, skontaminowana z promowaniem i nobilitowaniem wszelkich zbrodni seksualnych, przez Wolniewicza nazywanym „totalizmem tęczowym”. Jego zdaniem, „cała ta obrona różnych tzw. mniejszości, ze zbrodnicami włącznie, jest ideologią szczucia wzajemnego na siebie i ma na celu skłócić ze sobą społeczeństwo i doprowadzić je do stanu anarchii”¹³³. *Gender* postrzegał on jako środek do tego celu, albowiem najkrótsza droga do totalizmu wiedzie właśnie od pograżenia społeczeństwa w anarchii: jest to spostrzeżenie znane już właściwie Platonowi. W tym, platońskim, duchu Wolniewicz konstatuje, iż „anarchizacja życia to typowy sposób, żeby od demokracji przejść do ustroju totalnego. W końcu dojdzie do tego, że wszyscy ustrój totalny przyjmą z ulgą: lepsze to niż ta anarchia”¹³⁴. Innym zjawiskiem nieodłącznym od lewicowej anarchizacji społeczeństwa jest pajdokracja, czyli składanie władzy w ręce osób niedojrzałych, mówiąc bez ogródek: młokosów, czego szczególnie ponurym, ale przecież niejedynym przykładem było „spuszczenie z łańcucha” przez

¹²⁷ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 52.

¹²⁸ T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 121.

¹²⁹ Tamże, s. 120.

¹³⁰ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 165.

¹³¹ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 53.

¹³² Tamże, s. 54.

¹³³ Tamże, s. 103.

¹³⁴ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 66.

przewodniczącego Mao młodych hunwejbínów podczas chińskiej „rewolucji kulturalnej”¹³⁵.

Przy tym wszystkim należy jednak pamiętać, że Wolniewicz, atakując bez pardonu *lewactwo* związane z nurtami tzw. Nowej Lewicy (koncentrującej się na sferze libidinalnej człowieka i jej nieograniczonym „wyzwoleniu”), zachował ze swojej marksistowskiej młodości szacunek dla tego, co można określić jako Starą Lewicę, skupioną na trosce o sprawy społeczne, czyli dla klasycznego ruchu socjalistycznego. Dla zrozumienia tej postawy konieczne jest wspomnieć, że rozróżniał on *lewactwo* od lewicowości, w tym również od komunizmu. Nawet polski stalinizm postrzegał jako nieco inny niż rosyjski, z tego powodu, że „wyrastał na glebie innej kultury, polskiej właśnie, i to zmiękczyło nieco jego nieludzkie rysy”¹³⁶. Przychyłość Wolniewicza wobec Starej Lewicy dotyczyła przede wszystkim „inspirującej”, jak podkreśla, myśli Karola Marksa. Jeszcze w 2011 roku oświadczał: „Do dziś mam marksizm za składnik swojego poglądu na świat, co nieraz publicznie deklarowałem. To była godna uwagi filozofia dziejów, której dalszy rozwój potem przerwano, czyniąc z niej zestaw ideologicznych haseł i polityczną ortodoksję”¹³⁷. Kwestionował natomiast pogląd, że zapowiadane w *Maniście komunistycznym* zniesienie walki klas „polega po prostu na wyrznięciu jednej klasy przez drugą”¹³⁸. Zdaniem Wolniewicza, Marks potrafił nadać żywołowo-emocjonalnej reakcji wczesnego socjalizmu na cienie kapitalizmu, na maksymalną eksploatację przezeń siły roboczej, w nieludzkich warunkach, formę dojrzałą intelektualnie. Czy zadowalającą w pełni, tego nie przesądzał, niemniej na nic lepszego dotąd nikt, według niego, nie potrafił się zdobyć¹³⁹. Uznając przeto ogromną dziejową rolę Marksa, Wolniewicz mniemał, że „wiele elementów jego myśli zachowało dalej swoją aktualność. To nie był zbiór bzdur ani wrogich ludzkości wymysłów, tylko efekt głębokiego namysłu nad funkcjonowaniem społeczeństw ludzkich. Ten namysł wszedł do skarbnicy myśli zachodniej. Jest wielu, którzy dzisiaj powtarzają to, co mówił Marks, albo korzystają z tego, co on powiedział, tylko o tym nie wiedzą, nie są świadomi, myślą, że świat zaczął się wczoraj”¹⁴⁰. To nie Marks, tylko Rousseau jest, według Wolniewicza, „praojcem lewactwa”¹⁴¹.

¹³⁵ Tamże, s. 63–65.

¹³⁶ T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 59.

¹³⁷ Tamże, s. 47.

¹³⁸ Tamże, s. 49.

¹³⁹ Widać tu wyraźnie, że Wolniewicz zapomina albo nie zna reakcji na kapitalizm w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego, poczynwszy od encykliki Leona XIII *Rerum novarum* z 1891 roku.

¹⁴⁰ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 52.

¹⁴¹ T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 121.

Bogusław Wolniewicz nie był historykiem idei politycznych, mimo to jednak trafniej od wielu cenionych (niekoniecznie zasłużenie) specjalistów w tej dziedzinie, głoszących wbrew logice i semantyce pojęć politycznych, że nazizm (narodowy socjalizm) to prawica, a nawet „skrajna prawica”, rozpoznał naturę tej ideologii i systemu sprawowania władzy. Uważał zatem, że „III Rzesza to też było lewactwo”, ze względu na jej totalizm, a także silne tendencje egalitarne¹⁴². To zaś pozwoliło mu rozpoznać mechanizm stygmatyzacji prawicowości przez bezpodstawne utożsamienie konserwatyzmu (tendencji „prawoskrętnej”) z nazizmem oraz w ogóle z formacją faszystowską. „Jest absolutnym szwindlem propagandowym – pisał – twierdzenie, że III Rzesza to była ultraprawica. Przez chwyt stalinowskiej propagandy, do dzisiaj podtrzymywany, tę lewicę przerobiono na prawicę”¹⁴³. Co więcej, podobnie jak na przykład austriacki „skrajnie konserwatywny arcyliberał” Erik von Kuehnelt-Leddihn¹⁴⁴, Wolniewicz ostro rozgraniczył fenomen faszyzmu od nazizmu, które łączy jedynie to, że były reakcją na komunizm, ale odmienną. Faszyzm *sensu proprio* to jedynie ustrój wprowadzony przez Mussoliniego we Włoszech, który był dyktatorski, ale nie totalistyczny; „ustrój ten cechowała dyktatura wodza, ale skądinąd był to ustrój całkiem przyzwoity”¹⁴⁵. W Niemczech zaś panował ustrój narodowo-socjalistyczny, będący zwierciadlanym odbiciem totalistycznego komunizmu¹⁴⁶. To zatem, że znaczenie słowa *faszyzm* nadmiernie rozszerzono i uczerniono, było dziełem Kominternu, propagandowej skuteczności Stalina. Za ich sprawą określenia *faszyzm*, *faszysta* (podobnie jak *antysemita* i *rasista*) stały się słowami piętnującymi. Faszysta stał się człowiekiem wyklętym, *vogelfrei*, wyjętym spod prawa, kimś, kogo można bezkarnie zabić, albo przynajmniej ścigać, oskarżać i pozbawiać czci¹⁴⁷; choć Wolniewicz nie używa tego określenia, napiętnowanie kogoś jako *faszysty* jest w istocie wskazaniem *hostis*, wroga publicznego. Jak zauważa natomiast, ten proceder przybiera dziś na sile właśnie w Polsce, gdzie desygnowanie na *faszystów* niemal automatycznie staje się oskarżeniem o *antysemityzm*.

Nadchodzącemu nowemu totalizmowi *lewactwa* – posługującego się aparatem państwa, którego podboju dokonało – stawić opór zdolne byłyby (teoretycznie) trzy siły normalnego, ucywilizowanego, społeczeństwa: rodzina, Kościół i uniwersytet. Jednak ten opór, w ocenie Wolniewicza, słabnie i staje

¹⁴² B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 22.

¹⁴³ Tamże, s. 23.

¹⁴⁴ Zob. E. von Kuehnelt-Leddihn, *Leftism. From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse*, New Rochelle 1974; tenże, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789–1984*, przeł. M. Gawlik, Wrocław 2007.

¹⁴⁵ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 36.

¹⁴⁶ Tamże, s. 23.

¹⁴⁷ Tamże, s. 35.

się wręcz iluzoryczny. Uniwersytet już przegrał, bo profesura skapitulowała przed agresywnym naporem „genderowych” hunwejbínów. Rodzina broni się zażarcie (co jest opinią chyba nazbyt optymistyczną, jeśli wziąć pod uwagę ciągle spadający stan dzietności oraz wzrastającą liczbę rozwodów), Kościół też, acz mniej zdecydowanie¹⁴⁸. Przyczynę osłabienia tego oporu Kościoła wobec „jadów współczesności” Wolniewicz dostrzegał w poddaniu się tendencji ekumenicznej. Trafnie wskazując, iż idea ekumenizmu nie jest źródłowo katolicka, tylko protestancka, i zrazu miała być próbą powstrzymania rozpląnięcia się podzielonych i skłóconych denominacji reformowanych¹⁴⁹ w świecie laickim metodą *ostrugiwania* z wewnątrzprotestanckich różnic doktrynalnych i liturgicznych, aż do jakiegoś „gołego”, wspólnego pnia – Wolniewicz z uznaniem podkreślał, że aż do Soboru Watykańskiego II Kościół katolicki roztropnie odmawiał włączenia się w ten nurt i analogicznego *ostrugiwania* samego siebie. Niestety, rzeczony Sobór okazał się wejściem na tę protestancką drogę, „która jest drogą donikąd”, bo „ekumenizm to kapitulacja”¹⁵⁰. To ślepa uliczka, prowadząca do spłaszczenia i rozpląnięcia się chrześcijaństwa, w złudnej nadziei, że kosztem tego spłaszczenia Kościół się poszerzy. Implementowany do Kościoła tzw. ruch ekumeniczny jest przejawem defensywy, a defensywa jest przejawem słabości. „To jest postawa ludzi, którzy nie mają poczucia pewności siebie; którzy widzą, że z przeciwnikiem ideowym, z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, czy nawet z wiarami pozachrześcijańskimi, muszą paktować. Muszą iść na porozumienia i kompromisy”¹⁵¹. Krokiem na tej samej drodze, co ekumeniczne rozrzedzanie dogmatu, jest hasło „kościół ubogich”, czyli zmienionego w instytucję charytatywną¹⁵². Nawet w Polsce, postrzeganej gdzieś jako bastion tradycyjnego katolicyzmu (choćby w wersji „posoborowej”), Wolniewicz ze zgrozą konstatował tak kompromitujące przejawy „otwarcia”, jak wprowadzenie genderyzmu jako przedmiotu nauczania na KUL, czy sprowadzenie sobie przez tynieckich benedyktynów mnichów buddyjskich

¹⁴⁸ Tamże, s. 83.

¹⁴⁹ Co się zresztą tyczy samej reformacji jako zjawiska historycznego, Wolniewicz skłonny był przyznać, iż była ona wstrząsem o efektach ozdrowieńczych dla chrześcijaństwa, ale w tym znaczeniu, że pewne niezdrowe praktyki, przeciwko którym wystąpił Luter, jak handel odpustami, zostały ukrócone czy nawet zlikwidowane. Tym samym, ozdrowieńczość tego wstrząsu łączył raczej z reformą wewnątrzkatolicką, a nie z zewnętrznym buntem wobec władzy kościelnej. Cała jednak dalsza historia protestantyzmu pokazuje, że był on formą chrześcijaństwa już w punkcie wyjścia mniej odporną na jady nowoczesności, która (choćby jako protestantyzm liberalny) przez świat została po prostu wchłonięta i sprowadzona do roli stowarzyszeń charytatywnych czy filantropijnych. Życzliwie natomiast Wolniewicz spoglądał na próby zbliżenia Kościoła katolickiego z rosyjską Cerkwią prawosławną – zob. tamże, s. 95–96.

¹⁵⁰ Tamże, s. 95.

¹⁵¹ Tamże, s. 96.

¹⁵² Tamże, s. 98.

z Tybetu do nauczania kontemplacji¹⁵³. Ale największy oraz najgroźniejszy w krótkiej perspektywie czasu dramat Kościoła bojaźliwego i „bezzębego” polega na zaniku oporu wobec ekspansji islamu na kraje chrześcijańskie (czy może raczej już tylko o tradycji chrześcijańskiej). Należy zaznaczyć, że dla Wolniewicza problemem nie było istnienie od wieków na ziemiach polskich niewielkich wspólnot mahometańskich, wtopionych w polską rzeczywistość i służących Rzeczypospolitej, ale był nim tylko islam napływowy i niekryjący nawet swojej woli podboju, różniącego się tylko tym od najazdów na Europę w epoce średniowiecza i wczesnej nowożytności, że konkwistę zbrojną zastąpiła „konkwista pełzająca i skryta”. Idzie ona dwiema drogami: z góry i z dołu. „Konkwista z góry to imigracja: kolonizacja Europy przez masowy napływ ludności muzułmańskiej. Konkwista z dołu to terror: paraliżowanie w nas woli oporu przez nieprzewidywalne zamachy i mordowanie zakładników”¹⁵⁴. A porozumienie i współistnienie z islamem jest, w ocenie Wolniewicza, niemożliwe, ponieważ islam to „cywilizacja z gruntu nam obca, z którą łączyć się nie chcemy i nie możemy. Albowiem różne cywilizacje to różne sposoby życia, w tym także różne systemy prawne oraz stojące za nimi wyobrażenia o tym, co się godzi, a co nie. Różne cywilizacje mogą dobrze współistnieć tylko w terytorialnym rozgraniczeniu. W przemieszaniu stają się źródłem najostrejszych konfliktów społecznych”¹⁵⁵. Tymczasem Kościół zaczyna godzić się nie tylko ze zrównaniem chrześcijaństwa z innymi religiami, ale nawet z postawieniem chrześcijaństwa niżej – jeśli chodzi o opiekę prawa. „Przecież nikt w Polsce nie odważy się zbluźnić przeciwko islamowi albo judaizmowi, a jeżeli chodzi o chrześcijaństwo, to uchodzi wszystko”¹⁵⁶. Chrześcijanie boją się bronić przed tą ekspansją, i również biskupi polscy nie mają odwagi protestować i zagrozić wojną religijną nawet w obliczu promowania bluźnierczych ekspozycji w państwowych obiektach muzealnych.

Testament polityczny

Prof. Wolniewicz wypowiadał jasne i kategoryczne sądy w fundamentalnych kwestiach moralnych, będących obecnie przedmiotem starcia o charakterze cywilizacyjnym, aczkolwiek szły one w poprzek¹⁵⁷ stanowisk obu wyraziście zarysowanych stron konfliktu. Aborcję nazywał morderstwem (precyzując, że

¹⁵³ Tamże, s. 97.

¹⁵⁴ Tamże, s. 162.

¹⁵⁵ Tamże, s. 160.

¹⁵⁶ Tamże, s. 99.

¹⁵⁷ T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 127.

jest to „zabójstwo w złej intencji”¹⁵⁸), chociaż w praktyce odrzucał dwa, jego zdaniem skrajne, stanowiska: katolickie, czyli wykluczające „spędzanie płodu” w każdym wypadku, oraz liberalne, czyli tzw. aborcji na życzenie, opowiadając się za tzw. kompromisem aborcyjnym podług ustawy z 1993 roku¹⁵⁹. Opowiadał się za utrzymaniem i stosowaniem kary śmierci, będącej w jego oczach „fundamentem całego systemu prawa karnego” oraz karą podstawową, dającą „właściwą miarę wszystkim innym karom”¹⁶⁰, wyśmiewał natomiast – jako „głupie gadanie lewaków” – mrzonkę o resocjalizacji przestępców. Krytykował wprowadzenie do konstytucji (przez „nawiedzoną lewaczkę” Marię Łopatkową) instytucji „rzecznika praw dziecka”, przypominając, że jest dwóch – i wystarczających – rzeczników praw dziecka: jego rodzice oraz wychowawca klasowy¹⁶¹. O feministkach i genderystkach mawiał (za Henrykiem Elzenbergiem), że są to „baby, które się zgziły”¹⁶². Dezawuował oskarżenie Polski i Polaków o („tak zwany”) antysemityzm, wskazując, iż w rzeczywistości jest to „kwestia olbrzymiej nagonki”¹⁶³, jaką na Polskę prowadzą od dwóch dziesięcioleci międzynarodowe koła żydowskie, zwłaszcza Żydów amerykańskich, usiłujących tym szantażem wymusić nienależne odszkodowania za zniszczenie żydowskiego mienia przez Niemców w czasie II wojny światowej. „My, Polacy – pisał – nie mamy żadnego powodu, by kajać się przed Żydami. A ci, co usiłują nas do tego zmusić, są siewcami antysemityzmu i wrogości między naszymi narodami – polskim i żydowskim. Oni, nie my”¹⁶⁴. Problem z antysemityzmem – i „antysemityzmem” – jest zresztą, zdaniem Wolniewicza, tego rodzaju, że formułując ów zarzut nigdy się wyraźnie nie mówi, kto jest antysemitą, toteż „w praktyce jest nim ktokolwiek, kogo pod jakimś pretekstem tak naznaczono”¹⁶⁵. Nawet pretendująca do naukowej definicja (Heleny Datner) antysemityzmu jako „negatywnej postawy wobec Żydów” jest nie do zaakceptowania ze względu na nieostrość. Tej pseudonaukowej definicji Wolniewicz przeciwstawia własną, w której to wskazana *differentia specifica* wyodrębnia specyficzną odmianę niechęci do kogoś, stanowiącej szerszy *genus proximum*: „antysemityzm jest to irracjonalna [podkr. moje – J.B.] niechęć do Żydów” – podobnie zresztą jak antypolonizmem jest irracjonalna, a nie jakkolwiek, niechęć do Polaków, czy antygermanizmem jest irracjonalna, a nie

¹⁵⁸ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 68.

¹⁵⁹ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 146.

¹⁶⁰ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 73. Również i w tym wypadku *ultima ratio* kary głównej jest dla Wolniewicza przeświadczenie o istnieniu i zamieszkiwaniu w człowieku diabła.

¹⁶¹ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 87.

¹⁶² Tamże, s. 91.

¹⁶³ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 96.

¹⁶⁴ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 169.

¹⁶⁵ Tamże, s. 178.

jakakolwiek, niechęć do Niemców¹⁶⁶. Tzw. neokonserwatystów „z Brooklynu” (Irving Kristol, Paul Wolfowitz, Richard Perle) postrzegał jako „zmutowanych lewaków, którzy ze zbawczego narzucania światu komunizmu przestawili się na zbawcze narzucanie mu polit-popowej demokracji i pod tym sztandarem pchnęli Amerykę w awanturę iracką”, aczkolwiek uważał, że nie należy mieszać agresywności Żydów amerykańskich z obroną państwa Izrael jako – jego zdaniem – najdalej wysuniętego na wschód przyczółka cywilizacji Zachodu¹⁶⁷.

Co się tyczy z kolei przynależności Polski do Unii Europejskiej, to sam fakt akcesji Wolniewicz oceniał pozytywnie i nie widział w nim utraty suwerenności (acz niewątpliwie jej ograniczenie), natomiast ujemne konsekwencje postrzegał w braku woli politycznej do wywalczenia sobie w Unii „takiego miejsca, na jakie [Polska] ze względu na swoją wagę demograficzną, polityczną i historyczną zasługuje”¹⁶⁸. Mimo tego zastrzeżenia, ta aprobata świadczy jednak o sporej niekonsekwencji autora, który skądinąd przecież Unię Europejską uważał za ovladniętą *lewactwem*, przewidywał jej upadek¹⁶⁹ i szydził, że „jak ongiś Mojżesz swoje kamienne tablice Dekalogu, tak dzisiaj jakiś Barroso czy Zapatero przynoszą nam swoje tablice papierowe zwane «Kartą praw podstawowych»”, jednakowoż „na tamtych zapisano rzetelnie same tylko obowiązki człowieka; tu zaś podtyka mu się oszukańczo jedynie bezlik jego «uprawnień» – licząc, że zachwycony nimi nie zauważy, iż rozszerzają one ogromnie zakres uprawnień urzędniczych względem niego”¹⁷⁰.

W ostatnich latach swojego życia profesor Bogusław Wolniewicz stał się postacią znaną i rozpoznawaną w szerokich kołach społeczeństwa jako osoba chętnie udzielająca się w mediach – przede wszystkim w Radiu Maryja i Telewizji Trwam, budząc z jednej strony „zgorszenie” w demoliberalnym i lewicowym mainstreamie, z drugiej strony zaś – często nawet zachwyt w kręgach „politycznie niepoprawnej” opozycji antysystemowej, w tym w kręgach katolickich, choć i tu krytycznie spoglądano na te jego poglądy, które (jak dopuszczalność eutanazji) z nauką moralną Kościoła pozostawały w sprzeczności. Byłoby jednak uproszczeniem spoglądać na ten swoiście celebrycki sposób jego obecności w przestrzeni publicznej wyłącznie przez ostro formułowane krytyki rozmaitych przejawów kulturowej agresji *lewactwa* (w tym „tęczowej

¹⁶⁶ Tamże, s. 180.

¹⁶⁷ T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 113, 115.

¹⁶⁸ Ł.M. Kramek, *Prof. Bogusław Wolniewicz*, dz. cyt., s. 93–95, T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 130.

¹⁶⁹ „Byłem i jestem zwolennikiem naszej obecności w Unii, ale teraz Unię opanowały lewackie klikli – z tym eks-maoistą Barroso na czele – i demokracja w niej idzie za burzę. Doprowadzi to do tego – jak przypuszczam – że najdalej w ciągu kilkunastu lat Unia się rozleci” – T. Sommer, *Wolniewicz*, dz. cyt., s. 151.

¹⁷⁰ Tamże, s. 121.

międzynarodówki”) wobec cywilizacji chrześcijańskiej, pragnącego zbudować na jej gruzach – jak to postrzegał – nową wieżę Babel, ustrój „totalnego humanizmu”, *resp.* „humanizmu globalnego”¹⁷¹. Wolniewicz prezentował bowiem także pozytywny program polityczny, na który składało się pięć dóbr: (1) niepodległość Polski, rozumiana dziś jako niezależność od kompradorskich gangów w służbie obcego kapitału; (2) wizja państwa silnego, ale ograniczonego w swoich funkcjach, choć wytyczenie granic aktywności państwa nie jest dziś praktycznie łatwe; (3) wolność słowa, co w dzisiejszych warunkach oznacza odparcie „podstępnych klauzul”, takich jak kryminalizacja rzekomej „mowy nienawiści” („wolne słowo ma być obyczajne – ale nic ponadto”); (4) poszanowanie polskiej kultury narodowej i jej tysiącletniej tradycji; (5) szacunek dla „świętej wiary chrześcijańskiej”. Polityczny testament profesora Bogusława Wolniewicza brzmiał wyraziście: „Nasz cel polityczny rysuje się więc wyraźnie: Polska – niepodległa; państwo – silne; słowo – wolne; odrębność narodowa – zachowana; chrześcijaństwo – we czci”¹⁷².

Bibliografia

- Barrès M. (1925), *Scènes et doctrines du nationalisme*, Félix Juven, Paris.
- Croce B. (1978), *Moralne aspekty życia politycznego*, przeł. A. Adeo, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, PWN, Warszawa.
- De Ruggiero G. (1978), *Historia liberalizmu europejskiego*, przeł. A. Adeo, w: B. Sobolewska, M. Sobolewski, *Myśl polityczna XIX i XX w. Liberalizm*, PWN, Warszawa.
- Dmowski R. (1983), *Podstawy polityki polskiej*, w: *Narodowa Demokracja. Antologia myśli politycznej „Przeglądu Wszechpolskiego” (1895–1905)*, wybór, wstęp i oprac. B. Toruńczyk, Aneks, Londyn,
- Hallowell J.H. (1993), *Moralne podstawy demokracji*, przeł. J. Marcinkowski, PWN, Warszawa.
- Hertz P. (1997), *Gra tego świata*, Więź, Warszawa.
- Kramek Ł.M. [2013?], *Prof. Bogusław Wolniewicz. Rozmowy z profesorem*, b.m.r.w.
- Kuehnelt-Leddihn E. von (1974), *Leftism. From de Sade and Marx to Hitler and Marcuse*, Arlinton House Publishers, New Rochelle.
- Kuehnelt-Leddihn E. von (2007), *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789–1984*, przeł. M. Gawlik, Wektory, Wrocław.
- Lisicki P. (2017), *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Fronda, Warszawa.

¹⁷¹ B. Wolniewicz, *W stronę rozumu*, dz. cyt., s. 43.

¹⁷² Tamże.

- Monteskiusz (1997), *O duchu praw*, przeł. T. Boy-Żeleński, Antyk, Kęty.
- Musiał Z., Wolniewicz B (2003), *Ksenofobia i wspólnota*, Arcana, Kraków.
- Oakeshott M. (1999), *Filozofia polityki*, przeł. A. Lipszyc, w: M. Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, wybrał i wstępem poprzedził P. Śpiewak, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa, s. 118–138.
- Scruton R. (1993), *Ojkofofia i ksenofilia*, przeł. A. Nowak, „Arka” nr 4 (46).
- Simon Y.R. (1993), *Filozofia rządu demokratycznego*, przeł. R. Legutko, Arka, Kraków.
- Sommer T. (2011), *Wolniewicz. Zdanie własne. Ze wspomnieniem Tadeusza Tomaszewskiego z 1920 r.*, 3S Media, Warszawa.
- Strauss L. (1998), *Czym jest filozofia polityki?*, w: tenże, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, Aletheia, Warszawa.
- Tönnies F. (1988), *Wspólnota i stowarzyszenie*, przeł. M. Łukasiewicz, PWN, Warszawa.
- Wilhelmsen F.D. (2006), *Los saberes políticos (Ciencia, Filosofía y Teología Políticas)*, Scire, Barcelona.
- Wolniewicz B. (1985), *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*, PWN, Warszawa.
- Wolniewicz B. (2015), *W stronę rozumu*, Wema, Warszawa.
- Znanięcki F. (2013), *Upadek cywilizacji zachodniej. Szkice z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Streszczenie

Tematem artykułu jest refleksja polityczna filozofa Bogusława Wolniewicza. Tytułem wprowadzenia przedstawiono jego ogólne stanowisko filozoficzne, nazywane przez niego racjonalizmem tychicznym albo transcendentnym, zakładające, iż rozum ludzki wykracza poza porządek natury. Pozwala to Wolniewiczowi umiejscowić się w kręgu wyznawców chrześcijaństwa, aczkolwiek w sposób swoisty, wynikający z przyjmowania niektórych tylko prawd wiary podawanych przez Kościół. Jako „niewierzący katolik”, jest on obrońcą cywilizacji chrześcijańskiej, którą utożsamia z cywilizacją Zachodu. Podejmuje krytykę liberalizmu, libertynizmu oraz ideologii „lewackich”, jednocześnie deklarując się jako demokrata, którego ideałem jest demokracja obywatelska, *resp.* republikańska, ufundowana na cnocie patriotyzmu i doceniająca znaczenie państwa dla narodu. Za najważniejszy krąg lojalności uważa wspólnotę narodową oraz podejmuje oryginalną obronę ksenofobii, acz bez nienawiści, jako uzasadnionej ochrony własnego terytorium przed inwazją intruzów.