

## Wojny kulturowe jako fenomen antropologiczny<sup>1</sup>

Wojny kulturowe, toczące się dziś na wielu frontach, będące konsekwencją powszechnej akceptacji tezy, że „wszystko jest kulturą”, zasadniczo zmieniają optykę postrzegania sporu o wartości, które winny kierować ludźmi w ich życiu indywidualnym, a już z pewnością być respektowane w skali społecznej. Jak trafnie diagnozuje tę sytuację Terry Eagleton:

*Określenie „wojny kulturowe” kojarzy się z otwartą wojną populistów z elitarystami, powierników kanonu i wyznawców różnicy oraz martwych białych facetów z niesprawiedliwie zepchniętymi na margines Innymi. Zderzenie Kultury z kulturą nie jest już jednak tylko walką o definicje – to globalny konflikt, w którym chodzi o politykę realną, nie akademicką<sup>2</sup>.*

Innymi słowy – chodzi o moralne podstawy politycznie stanowionego ładu społecznego, ładu, który byłby wyrazem Dobra w tym sensie, że promowałby „normalność”, a nie „idiosynkrazję”, wartości „prawdziwe”, a nie te reprezentowane przez mniejszości i innych bojowników kultur tożsamościowych. Jest to wojna toczona w imię afirmacji tradycyjnych koncepcji życia, zderzonych z tym, co Roger Scruton nazywa „kulturą odrzucenia”. Ten bój często bywa nazywany starciem uniwersalizmu i relatywizmu. Scruton powiada więc, że hasła wysuwane przez zwolenników multikulturalizmu, feministki czy płynące ze strony myśli liberalnej, „abyśmy nikogo nie wyłączały poza nawias”, abyśmy „nie dyskryminowali myślą, mową i uczynkiem mniejszości etnicznych, seksualnych lub obyczajowych”, stanowią w konsekwencji zachętę „do umniejszania tego, co jest odczuwane jako szczególnie n a s z e”<sup>3</sup>. Paradoxem późnej nowoczesności jest bowiem to, że wprawdzie świat został zdominowany przez neoliberalnego Lewiatana, który urynkowił całe nasze życie, ale tym, co się wymyka globalnemu panowaniu neokonserwatywnej koncepcji społeczeństwa, są indywidualnie

---

<sup>1</sup> Niniejszy tekst nawiązuje do ustaleń poczynionych przeze mnie w książce *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Iskry, Warszawa 2013.

<sup>2</sup> T. Eagleton, *Po co nam kultura?*, przeł. A. Górny, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2012, s. 76.

<sup>3</sup> R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2003, s. 73.

realizowane style życia i różnorodność pomysłów, jak można budować jego sens poza tradycyjnymi instytucjami i systemami normatywnymi promującymi to, co zwie się cnotą tradycji. Dlatego za powszechnie stwierdzany kryzys wszelkich tradycyjnych instytucji, autorytetów, norm i wartości albo przynajmniej za ich zderzenie z alternatywnymi konwencjami (jak choćby w sferze relacji seksualno-rodzinnych) wini się tych wszystkich, którzy przyczynili się do nadwątlenia podstaw tradycyjnego ładu.

A wszystko miało się zacząć w długich latach sześćdziesiątych, epoce prawdziwego początku „kultury sprzeciwu”. To w tych odległych już dzisiaj czasach tkwią źródła lewicowo-liberalnej rewolucji w sferze obyczajowej i polityczna samoświadomość leżąca u podstaw wszechstronnej krytycznej wiwisekcji kultury Zachodu, trwającej nieustannie od pięćdziesięciu już lat. Dzisiaj mamy się jednoznacznie opowiedzieć, za jaką wizją społeczeństwa jesteśmy; taką, która jest rzekomo reprezentowana przez większość („normalną większość”), czy taką, która traktowana jest wprawdzie jako mniejszościowa, ale – i o to chodzi – może uzyskać status normy w niedalekiej przyszłości. W świetle sporu Dobra i Zła niewiele miejsca pozostaje na szlachetne hasło tolerancji, co zresztą dotyczy wszystkich zaangażowanych w wojny kulturowe, niezależnie od tego, z którą ze stron się solidaryzujemy.

Czasy najnowsze to jednak także bardzo swoisty renesans sentymentów nacjonalistycznych, swoisty dlatego, że będący „odpryskiem” innych sporów, ale wiążący się wszechstronnie z kolejnym kłopotem naszych bliźnich – kryzysem tożsamości. Popnacjonalizm, rynkowy i spontaniczny wykwit myślenia zogniskowanego wokół „nas”, „naszego narodu i państwa”, jest tego najdobitniejszym przykładem. Tożsamość narodowa to sposób myślenia oparty na pamięci kulturowej, która promuje pozytywną, linearnie pojmowaną wizję dziejów każdego etnosu, każda próba wskazania rys na tym idealnym obrazie spotyka się więc z ostrą reakcją i stanowi zarzewie kolejnej wojny o wartości zbiorowe.

W Polsce ostatniej dekady w okopach bojowych usadowiły się ogromne rzesze walczących – od polityków, księży i samozwańczych proroków, po tłumy popnacjonalistów, a – w okopach naprzeciwko – liberalnie i lewicowo myślący „rewizjoniści” narodowej mitologii.

Czym są zatem wojny kulturowe? Czy warto posługiwać się tym określeniem także w odniesieniu do moralnych sporów toczonych w Polsce, gdzie to pojęcie ma niedobre konotacje, odnoszące je do *Kulturkampf* Bismarcka? Postaram się pokazać, że warto.

Zacznijmy od dłuższego cytatu. Chantal Mouffe kieruje nas na taki oto trop myślenia:

*Uważam, że pomimo ogłaszanego zaniku tożsamości zbiorowych i zwycięstwa indywidualizmu wymiar zbiorowy nie został wyeliminowany z polityki. W przypadku, gdy tożsamości zbiorowe nie były tworzone przez tradycyjne partie, było wysoce prawdopodobne, że znajdą sobie one inne formy. To właśnie dzieje się z dyskursem prawicowo-populistycznym, który zastępuje osłabioną opozycję między lewicą a prawicą nowym typem relacji my/oni, zorganizowanym wokół podziału między „narodem” a „establishmentem”. Wbrew tym, którzy wierzą, że politykę można zredukować do indywidualnych motywacji, nowi populiści w pełni zdają sobie sprawę, że polityka zawsze polega na ustaleniu opozycji między „my” a „oni” oraz na wytworzeniu tożsamości zbiorowych. Z tego właśnie wynika siła oddziaływania ich dyskursu, który oferuje zbiorowe formy identyfikacji wokół wyobrażenia „narodu”<sup>4</sup>.*

Istotnie, to o czym pisze Mouffe, to jeden z najbardziej widocznych wymiarów wojen kulturowych toczonych dzisiaj w demokracjach liberalnych, ale z pewnością niejedyny. Dotyczy on bowiem rozumienia *culture war* w wąskiej perspektywie politycznej, kiedy chodzi o jasne określenie, perswadowanie i propagowanie najistotniejszych wartości społecznych po to, aby dana partia mogła wygrać wybory. Chodzi tutaj o wskazanie, że oponenti w sferze wartości nie spełniają kryteriów nakładanych na bycie – dajmy na to – prawdziwym patriotą, nie mają tedy moralnej legitymacji, aby rządzić w imieniu „narodu”. Nie można mieć do nich zaufania, ponieważ wyrażają poglądy mniejszości, stygmatyzowane jako ucieleśnienie elitarnego postrzegania świata.

W głębszym sensie wojny kulturowe są permanentnym stanem napięcia między tradycyjnym i ponowoczesnym sposobem rozwiązywania problemów moralnych; wojny kultur, słowem, toczą się w rejestrze moralności i dotyczą nie tyle kwestii materialnych (zarobki, praca, rola państwa), ile konfliktów związanych z porządkiem normatywnym życia społecznego i kwestią tożsamości zbiorowych. Przyjęło się ten obszar nazywać wartościami postmaterialnymi. Tym samym – ostatecznie – gra idzie o opowiedzenie się za określoną wizją społeczeństwa i jego moralnych obligacji. Dlatego nietrudno się domyślić, że fronty bitewne moralnie fundowanych sporów o wartości dotyczą w istocie niemal wszystkich aspektów życia zbiorowego i indywidualnych wyborów aksjologicznych. Historycznym tłem dla nich są wskazane wcześniej lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku, kiedy to na Zachodzie zburzone zostały fundamenty

---

<sup>4</sup> Ch. Mouffe, *Polityczność*, przeł. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008, s. 86.

tradycyjnego porządku społecznego, a ostateczny triumf liberalizmu w sferze obyczajowej wywołał kontrreakcję w postaci neokonserwatywnego hasła powrotu do „normalności” moralnej i „prawdziwych” wartości rodzinnych. Zagłębmy się w tę rozległą problematykę.

Wprawdzie angielski termin *culture war* rzeczywiście nawiązuje do *Kulturkampf* między niemieckimi katolikami i protestantami w latach 1871–1878, ale jego znaczenie jest znacznie szersze. W USA, ojczyźnie nowoczesnych postaci tego fenomenu, dotyka niemal wszystkich instytucji politycznych, kulturalnych, społecznych, systemu edukacji, polityki imigracyjnej i koncepcji narodu, wyznaczając łącznie linię podziału Ameryki na dwa narody – ten, który opowiada się jednoznacznie za „wartościami Zachodu” i rzekomo stanowi moralną większość, i ten, który optuje za Ameryką wielokulturową i maksymalnie tolerancyjną wobec nowych stylów życia.

Komentatorzy zwykli pisać, że wszystko zaczęło się w roku 1988, kiedy to Rush Limbaugh przyciągnął powszechną uwagę swoim programem radiowym (gdzie te czasy potęgi tego medium...), w którym bezpardonowo zaatakował mitologię radykalnych ruchów społecznych lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, obwiniając je o destrukcję tradycyjnych wartości rodzinnych typowych dla Ameryki sprzed czasów kontestacji. Satyrycznie portretując „feminazistki”, „szurniętych” działaczy na rzecz obrony środowiska i gejów<sup>5</sup>, sprowokował ogólnonarodową dyskusję, która zaskoczyła wszystkich rozległością tematów i wyraźnym podziałem na zwolenników i przeciwników konsekwencji rewolucji kulturalnej w USA. W bardziej umiarkowanym tonie rok później wypowiedział się konserwatywny republikanin Patrick Buchanan, zauważając, że podczas gdy prawica w Ameryce zajęta była obniżaniem podatków, antykomunizmem i wygrywaniem wyborów, lewica ciągle „dzierżyła rząd dusz”, wyznaczając moralne tętno narodu w sferze sztuki i kultury. Nawoływał: przyszła pora na kulturową rewolucję prawicy w latach dziewięćdziesiątych, która będzie następstwem wcześniejszej o dekadę rewolucji politycznej czasów Reagana<sup>6</sup>. O jaką rewolucję tutaj chodzi? Odpowiedź na to pytanie wymaga nieco szerszego kontekstu interpretacji.

Z antropologicznego i kulturoznawczego punktu widzenia jest to konflikt między jednorodnością norm i ich różnorodnością, pogłębiającą się od momentu, kiedy społeczeństwa obierają kurs na nowoczesność. W ciągu prawie całej historii ludzie

---

<sup>5</sup> Zob. D. Brock, *Blinded by the Right. The Conscience of an Ex-Conservative*, Crown Publishers, New York 2003, s. 56–58.

<sup>6</sup> Chodzi o artykuł Buchanana w „Washington Times” z 22 maja 1989 roku.

w przeważającej mierze żyli we wspólnotach, które charakteryzowały się wysokim stopniem konsensusu poznawczego i normatywnego. Oznacza to nic innego jak niemal powszechną zgodę odnośnie do otaczającego świata i sposobów postępowania regulowanych przyjętymi normami. Ludzie akceptowali, a przynajmniej respektowali zastany stan rzeczy, a zachowania kwestionujące zbiorowo podzielane sądy o rzeczywistości zdarzały się rzadko. Konieczność dostosowania dominowała nad możliwością wyboru, a pewność zbiorowo podzielanych prawd o świecie nie prowokowała poznawczej kontaminacji.

Sytuacja zmienia się diametralnie w dojrzałej fazie nowoczesności, kiedy – jak powiada Peter Berger – ślepy los zamienia się w wolny wybór, ze wszystkimi konsekwencjami tej zasadniczej rewolucji w sferze poznawczej i normatywnej. Tak dzieje się choćby w ważnej dziedzinie, jaką jest podział płci:

*W tej dziedzinie życia modernizacja ogromnie zwiększyła możliwości wyboru. Współczesny człowiek zwykle może wybrać, z kim się ożeni (lub za kogo wyjdzie za mąż), jak i gdzie założy rodzinę, jakiego zawodu się nauczy, aby utrzymać rodzinę, ile będzie mieć dzieci i (co nie mniej ważne) jak te dzieci wychowa. Co więcej, może wybierać spośród wielu systemów: systemów relacji małżeńskich, systemów edukacji i tak dalej. Na dodatek współczesny człowiek może wybrać konkretną osobistą tożsamość, na przykład tradycyjną czy postępową, heteroseksualną czy homoseksualną, rygorystyczną czy permissywną. W znacznej części rozwiniętego świata tożsamość się wybiera, jest ona rodzajem planu (często na całe życie) podejmowanego przez niezliczonych ludzi<sup>7</sup>.*

Zjawisko to opisał już przed pół wiekiem niemiecki filozof Arnold Gehlen<sup>8</sup>. Każde społeczeństwo pozwala swym członkom na dokonywanie pewnych wyborów, podczas gdy inne, uważane za oczywiste programy działania traktuje się jako nienaruszalne i obligatoryjne. Owe dozwolone wybory Gehlen nazwał *p i e r w s z y m p l a n e m*, a sferę życia udaremniającą swobodny wybór – *d r u g i m p l a n e m*. Patrząc na to ponownie z antropologicznego punktu widzenia, dochodzimy do wniosku, że oba plany są potrzebne. Gdyby istniał tylko pierwszy, społeczeństwo stałoby się zbiorem chaotycznie postępujących jednostek, niemogących ustalić wspólnych norm myślenia i postępowania. Społeczeństwo ograniczające się wyłącznie do planu drugiego byłoby z kolei czymś na kształt bezdusznego programu komputerowego. Zachowania związane z pierwszym planem mają naturę refleksyjną, to zaś, co wypełnia zachowania drugiego planu, realizuje

---

<sup>7</sup> P. Berger, A. Zijderveld, *Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem*, przeł. S. Baranowski, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2010, s. 27.

<sup>8</sup> Zob. A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, przeł. K. Krzemieniowa, Czytelnik, Warszawa 2001.

się bezrefleksyjnie, niemal automatycznie. Na straży trwałości kulturowych wzorów zachowań stoją instytucje, „odciążające” jednostki od zbyt wielu decyzji, przed którymi stają. Gehlen pisze:

*Z tej perspektywy instytucje ukazują się jako formy rozwiązywania zadań decydujących o życiu, sprawy bowiem rozrodczości, obrony lub wyżywienia wymagają przecież uregulowanego i ciągłego współdziałania; i jednocześnie instytucje te występują jako siły s t a b i l i z u j ą c e: są formami, które istota z natury obciążona ryzykiem i niestabilna, nadmiernie naładowana afektami, wynajduje, aby zachować tolerancję we wzajemnych stosunkach z innymi i ze sobą, zachować to, na co można liczyć u siebie i u innych oraz na czym można polegać. W ramach tych instytucji podejmowane są i realizowane wspólne cele życiowe, a zarazem ułatwiają one ludziom świadome podejmowanie ostatecznych decyzji w ich sprawach, przynosząc dodatkowy zysk w postaci stabilizacji także życia wewnętrznego<sup>9</sup>.*

Dopóki instytucje, ów drugi plan życia, mają moc regulatywną wobec potencjalnych subiektywnych decyzji, dopóty ich status jest niezagrożony. Im jednak więcej możliwości wyboru, tym bardziej drugi plan zdaje się tracić na znaczeniu kosztem zwiększających się obszarów refleksji, aż do sytuacji, kiedy możemy, tak jak w dzisiejszych płynnych czasach, mówić o permanentnej refleksyjności – zarówno na poziomie jednostek, jak i społeczeństw. Oddajmy ponownie głos Bergerowi:

*Ludzie stale zadają pytanie, kim są i jak powinni żyć, a cała plejada ośrodków terapeutycznych jest gotowa służyć im pomocą w rozwiązaniu tego ogromnego problemu. Na poziomie społeczeństwa system edukacji, media oraz mnóstwo zespołów doradców zadaje te same pytania dotyczące całego społeczeństwa: kim jesteśmy? Dokąd zmierzamy? Dokąd powinniśmy zmierzać? Bez wielkiej przesady można powiedzieć, że nowoczesność cierpi na nadmiar świadomości. Nic dziwnego, że współcześnie tak wielu ludzi jest zdenerwowanych i spiętych<sup>10</sup>.*

Tym konfuzjom towarzyszy coraz bardziej rozpowszechniona opinia, że nie tylko drugi plan kultury nie oddziałuje regulatywnie z dotychczasową mocą na postępowanie ludzi, ale że żyjemy w czasach pozbawionych niepodważalnych autorytetów, choć, z drugiej strony, mamy coraz więcej źródeł, które pretendują do rangi autorytetu. Podobnie ma się sprawa z tradycją: nigdy jeszcze nie mieliśmy dostępu do wiedzy o tak wielu różnorodnych tradycjach, możemy wręcz w nich dowolnie przebierać, ale jednocześnie motywacja naszych codziennych działań w coraz mniejszym zakresie do autorytetu tradycji się odwołuje.

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 113–114.

<sup>10</sup> P. Berger, A. Zijderveld, *Pochwała wątpliwości...*, s. 29.

Przyjdzie nam na dobre przyzwyczać się do realiów, w ramach których – by użyć sformułowania Maxa Webera – wprawdzie pozbyliśmy się opancerzenia ze stali, jakim było zadeklarowanie posłuszeństwa i zawierzenie autorytetom, ale w zamian mamy lekką pelerynę, która daje sporo satysfakcji, dobrze się nosi, lecz nie daje pewności, że żyjemy właściwie. Ale w gruncie rzeczy po co nam ona? Żyjemy przede wszystkim w pierwszym planie kultury.

Współczesne wojny kulturowe w sferze wartości moralnych w dużej mierze odzwierciedlają ten problem. Rodzące się postawy fundamentalistyczne nawołują do powrotu do tradycji i ponownego zawierzenia tym instytucjom, które stoją na straży społecznego ładu zbiorowego. Fundamentalizm to jednak nie to samo co tradycjonalizm. Tylko w ramach tego drugiego tradycję uważa się za coś oczywistego i niepodważalnego, a fundamentalizm rodzi się zawsze wówczas, kiedy owa oczywistość zostaje zakwestionowana lub po prostu utracona na dobre. W pełni zgadzam się z poglądem Bergera i Zijdervelda, że tradycjonalista może sobie pozwolić na swobodę co do swojego światopoglądu i tolerancję wobec tych, którzy są odmienni, fundamentalista uważa zaś, że wszystkich innych trzeba nawracać w imię przywracanego z trudem porządku, wykluczać, a w skrajnej postaci – zlikwidować. Zawsze w imię moralnej większości czującej się osaczoną przez subwersywne style życia. Zatem: „Fundamentalizm jest próbą przywrócenia oczywistości tradycji, zwykle rozumianą jako powrót do (prawdziwej lub wymagowanej) nieskazitelnej przeszłości tejże tradycji”<sup>11</sup>.

Wojny kultur toczą się, jak wcześniej pisałem, w rejestrze moralności, a ich sednem jest walka fundamentalistów, wypowiadających się w imieniu drugiego, instytucjonalnego planu kultury, z tymi wszystkimi, najczęściej etykietowanymi mianem relatywistów, którzy chcą, aby społeczeństwo uwzględniało różne wybory moralne, ceniło różnicowanie i unikało fundamentalistycznego zacierzenia.

Skoro obszar konfliktu zarysowany jest niezwykle szeroko, jego przedmiotem stać się może właściwie wszystko, jeśli tylko zostanie powiązane z „systemami rozumowań moralnych”, jak to ujął James Hunter<sup>12</sup>. Jak pisałem w *Świecie jako więzieniu kultury*, debata dotyczy zatem aborcji i życia ludzkiego w ogóle, wartości rodzinnych, feminizmu i praw mniejszości, stosunku do emigracji, rasizmu i ksenofobii, bezpieczeństwa jednostek i granic ingerencji państwa w prywatność, wojny z terroryzmem, eutanazji, rozdziału

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 77.

<sup>12</sup> J.D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Basic Books, New York 1991.

Kościół od państwa, wolności religijnej i granic sekularyzacji, edukacji seksualnej, nauczania „inteligentnego projektu” wespół z teorią ewolucji, permisywizmu, stosunku do dziedzictwa kontrkultury, roli mediów, transhumanizmu, badań nad komórkami macierzystymi....<sup>13</sup>. Zaiste, konflikt normatywny, jaki ogarnął społeczeństwa posttradycyjne, przenika wszystkie sfery życia, na równi prywatnego i publicznego. Tym, co łączy tak różne tematy, jest fakt, że chodzi zawsze o ideologię kulturową i wartości, a więc te sfery, które identyfikuje się jako „moralne”. A jest to nie spór, lecz wielka wojna, dlatego że toczona jest o ostateczną i nieodwołalną naturę kultury i moralności – o tożsamość. Wojna dotyczy przeszłości (wojna o pamięć), teraźniejszości i przyszłości.

Wojny kultur opierają się na zasadzie *tertium non datur*, która każe wybierać na zasadzie albo-albo. Albo jesteś za Dobrem, albo za Złem, i *vice versa*. Metaforycznym, wyłączonym właściwie z debaty środkiem tych walk jest umiarkowane stanowisko, które nakazuje uważny ogląd powodów owej niebywałej i ciągle się rozszerzającej tendencji do walki pierwszego i drugiego planu kultury. Jednym z takich frontów walki jest koncepcja rodziny. Z punktu widzenia wojny kulturowej o rodzinę nie te aspekty kryzysu rodziny, które są próbą powrotu do tradycji, wydają się najważniejsze. Co więcej, o niewątpliwy przecież kryzys normatywności rodziny nie oskarża się mechanizmów neoliberalnej ekonomii, lecz liberalnie myślące „elity”, które nie widzą niczego złego w rozluźnieniu definicji rodziny, co ma rzekomo zachęcać młodych ludzi do zachowań nienormatywnych w postaci nowych form współżycia, symulujących jedynie „prawdziwy” model małżeństwa. W konsekwencji:

*Coraz trudniej znaleźć rodzinę w tradycyjnym ujęciu, czyli parę małżeńską posiadającą dzieci. Coraz częściej, wraz ze zmianami społecznymi, kulturowymi pojawiają się alternatywy dla standardowej rodziny. Czasem ludzie są z wyboru singlami, czasem nie decydują się na dzieci, czasem decydują się na związek na odległość albo też po rozwodzie wychowują dzieci z różnych związków i tworzą rodzinne patchworki<sup>14</sup>.*

Konserwatyści alarmują, że wszystko to prowadzi do sukcesywnego zmniejszania się populacji, jako że choćby w Polsce pary nieposiadające dzieci to już 25% wszystkich polskich rodzin, wiele jest rodzin niepełnych, a do singli, patchworków i związków LAT (*living apart together*) trzeba jeszcze dodać homorodziny i inne konfiguracje

---

<sup>13</sup> Zob. W.J. Burszta, *Świat jako więzienie kultury. Pomyślenia*, PIW, Warszawa 2008.

<sup>14</sup> *Alternatywy 4* (wywiad Adama Leszczyńskiego z Agnieszką Szkudlarek i Michałem Mąckiewiczem), „Wysokie Obcasy” 13 października 2012, s. 42.



jednopłciowe. Strach przed mniejszościami, które mogą stać się większością, o czym pisałem w rozdziale *Zawsze my, zawsze oni*, skutkuje zaostreniem debaty nad aborcją i – co jest swoistym krzywym zwierciadłem tej pierwszej – sporów wokół metody in vitro. Nie ma potrzeby przypominania znanych świetnie argumentów obu stron, zauważmy więc tylko, że w istocie wojna nie dotyczy różnych wartości (kultura śmierci przeciwko kulturze życia), lecz jedynie opozycyjnej interpretacji i definiowania tej samej wartości, jaką jest ludzkie życie. To nie jest alternatywa: życie albo wybór; sensowność tego sporu wynika przecież ze zgody, że życie ludzkie wymaga szacunku i jest wartością najwyższą. Nie ma jednak zgody w odpowiedzi na pytanie, dlaczego ludzkie życie jest cenne oraz kiedy się ono zaczyna. Jak pisze Appiah:

*Niezależnie od tego, jak zechce się nazwać te spory, błędem jest po prostu myśleć, że żadna ze stron nie rozpoznaje wartości, o jakie chodzi. I to samo jest z prawdą w odniesieniu do wyboru: Amerykanie nie są podzieleni odnośnie do tego, czy ważne jest, aby pozwolić ludziom, kobietom i mężczyznom, dokonywać podstawowych wyborów medycznych w sprawach dotyczących ich własnego ciała. Są podzieleni w kwestiach takich jak, czy aborcja dotyczy dwojga osób – zarówno płodu, jak i matki – czy też trojga, wliczając ojca, czy tylko jednej<sup>15</sup>.*

Problem jednak w tym, że w rejestrze moralnym jest tylko absolutne Dobro i absolutne Zło, a więc wybór musi być jednoznaczny, bez uwzględniania odcieni, kolorów i rozważania konkretnych sytuacji. Tu nigdy nie będzie zgody, a wyłącznie zaostrenie wojny. W USA i w Polsce w równej mierze, czego dowody przynosi właściwie każdy kolejny dzień. Aborcja nie jest „zwykłym” medycznym zabiegiem, lecz decyzją ze sfery objętej pojęciem Grzechu, o czym przekonywająco pisze Wojciech Pawlik<sup>16</sup>. Grzeszą więc ci wszyscy, którzy skłonni są uwzględniać autonomię kobiety, nie traktując płodu ludzkiego od momentu zapłodnienia jako po prostu „życia nienarodzonego”.

To samo w istocie da się powiedzieć w wypadku debat o in vitro – w tle kryje się milcząco przyjmowane założenie, że metoda ta jest tylko dla tych par, które są dwupłciowe, żyją ze sobą w długim i sprawdzonym związku oraz – najlepiej – uświęconym sakramentalnie przez Kościół. Cóż jednak począć z tym ostatnim, skoro nawet te progowe warunki nie są wystarczające, aby ta instytucja uznała prawomocność medycyny w sferze „decydowania o życiu i śmierci”? Walka w imię Dobra nie zna kompromisów i wojna kulturowa w tym obszarze nie może zakończyć się żadnym

---

<sup>15</sup> K.A. Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, przeł. J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 105.

<sup>16</sup> W. Pawlik, *Grzech. Studium z socjologii moralności*, NOMOS, Kraków 2007.

rozejmem. Dotyczy to w całej rozciągłości debat dotyczących narodu jako fenomenu życia zbiorowego.

To Antonina Kłoskowska zauważyła, że właśnie kultura symboliczna pozostaje sferą najistotniej różnicującą kultury narodowe, ich szczególną „syntagmę”. Kultura narodowa może być traktowana jako złożona „wypowiedź”, której można przypisać miano syntagmy z tego względu, iż relacje między poszczególnymi elementami wspomnianej „narodowej wypowiedzi” wyznacza oś syntagmatyczna. Jej elementy czerpane są z różnych systemów – ze sztuki, obyczaju, religii, literatury, refleksji historycznej czy polityki. W konsekwencji – pisze Kłoskowska – tożsamość narodową możemy zdefiniować jako „ogół tekstów kultury narodowej, jej symboli i wartości składających się na uniwersum tej kultury, tworzących jej syntagmę, a zwłaszcza jej rdzeń kanoniczny”<sup>17</sup>. Ideologia Krzyża, która funkcjonuje w polskim życiu politycznym od kwietnia 2010 roku, w absolutnym centrum tego kanonicznego rdzenia sytuuje uniwersalny symbol religijny, nadając mu bardzo skonkretyzowaną treść.

Warto przypomnieć uwagi Leszka Kołakowskiego, który pisał, że:

*mit jest pragnieniem wykroczenia poza siebie w ład, w którym traktuję siebie jako obiekt o wyznaczonym zakresie możliwości, jako rzecz, jako wypełnienie miejsca w budowie przede mną – choćby wirtualnie – gotowej. [...] Mit może być przyjęty tylko o tyle, o ile dla pojedynczego spojrzenia staje się rodzajem przymusu zniewalającego na równi całą zbiorowość, w jakiej osobnik uczestniczy – ogólnoludzką albo plemienną*<sup>18</sup>.

A zatem – jeśli potraktujemy pojęcie narodu jako mit wartościotwórczy, a to przecież do niego jako rzekomej „naturalnej” konieczności dziejowej odwołują się obrońcy Krzyża, wówczas staje się jasne, że owo mityczne wyobrażenie narzuca gotowy wzór osadzenia historycznej zbiorowości w niehistorycznej (bezwarunkowej tedy) sytuacji bezwzględnie początkowej. Każdy świat wartości jest realnością mityczną, tym bardziej zatem są nimi wspomniane wcześniej narodowe *exempla virtutis*<sup>19</sup>.

Z tej racji zrozumiałe staje się – tak uporczywie podkreślane przez myśl nacjonalistyczno-patriotyczną – poczucie obligacji, świadomości, iż jest się dłużnikiem

---

<sup>17</sup> A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 100.

<sup>18</sup> L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 1994, s. 25–26.

<sup>19</sup> Według Kołakowskiego „wartości dziedziczone pod zniewalającym działaniem autorytetu, dziedziczone są w swojej mitycznej formie, tj. nie są dziedziczone jako informacje o faktach socjalnych lub psychicznych («to lub owo uchodzi za wartość»), lecz właśnie jako informacje o tym, co jest lub nie jest wartością”; tamże, s. 32.

wobec narodu, że naród wymaga ofiar, a wszyscy przynależący do narodowej wspólnoty winni się wspierać, stwarzając realną więź realnej pomocy między uczestnikami tego długu. Odwołanie do narodu jako bytu niepodważalnego jest ponadto wyrazem przekonania, że historia społeczna to nie tylko przemiany, ale nade wszystko kumulacja, że to, co minione, przechowuje się – co do wartości – w tym, co trwa; że fakty nie są faktami tylko, lecz cegiełkami świata wartości, które można ocalić bez względu na nieodwracalność zdarzeń.

Do narodowej wspólnoty „przylega się” tedy jako do obszaru świata wartości; do narodu nie przynależy się metaforycznie, choć samo to pojęcie ma taki właśnie charakter, lecz realnie, namacalnie, dając świadectwo, że zna się symboliczne uniwersum konstytuujące jego poszczególne elementy. Jeśli zaś zrówna się pojęcie narodu z pojęciem religii katolickiej, to należy „dać świadectwo”, że ten związek jest nierozzerwalny.

Ideologia, która powraca dzisiaj na szeroką skalę, ma właściwości antagonizujące, nie jest bowiem własnością wspólną, lecz dzieli społeczeństwo na tych, którzy chcą – również metonimicznie – przylegać do określonej wizji świata wypełnionej symbolami i znakami o wręcz religijnej konotacji, i tych, którym się tego prawa odmawia lub przynajmniej podaje w wątpliwość, każąc dokonać jakiegoś rodzaju uprzedniej ekspiacji. Nie wszyscy wszak godzą się z powracającym znów przekonaniem, że w chwili tragedii wszyscy Polacy odwołują się do religii, nie widząc znaczącej różnicy między państwowo-świeckim i religijno-sakralnym celebrowaniem żałoby narodowej. Państwo znów złało się z religią katolicką, kapitulując w momencie, kiedy rzekomo nadal było silne... Tym także różni się mit Solidarności z roku 1980 od dzisiejszej ideologii związkowej, która staje się wyrazem podziału na „my” i „oni”.

To wszystko, co dzieje się w przestrzeni publicznej, w mediach i na ulicach polskich miast (a zwłaszcza w kolejnym symbolicznym centrum kraju, jakim stał się Pałac Prezydencki), pokazało swoistą bezradność interpretatorów tu i teraz dziejących się zjawisk. A przecież jako żywo powracający antagonizm między różnymi wizjami Polski przypomina wojnę kultur rozumianą jako nierozstrzygalna ostatecznie walka o wartości. Słusznie zauważyła Chantal Mouffe, że teoria demokracji jest bezradna w podobnych sytuacjach symbolicznego stężenia zbiorowych artykulacji zbiorowego sumienia, jest „ślepa” na antagonizm. Dzieje się tak dlatego, że

*wyidealizowany obraz ludzkiego uspołecznienia, zasadniczo pobudzany przez empatię i wzajemność, dostarcza na ogół postaw nowoczesnemu, demokratycznemu myśleniu*

*o polityce. Przemoc i wrogość uchodzą za archaiczny fenomen, który można wyeliminować dzięki rozwojowi wymiany zdań i instytucji, na mocy umowy społecznej, a także dzięki ustanowieniu przejrzystej komunikacji między racjonalnymi uczestnikami*<sup>20</sup>.

Antropologia kultury przyjmuje bardziej ambiwalentny charakter ludzkiego uspołecznienia, pokazując, że wzajemność i wrogość uzupełniają się i warunkują. Nikt nie pokazywał tego lepiej niż Clifford Geertz. Mouffe podąża właśnie tą drogą i obstaje przy tym, że polityczność i ideologia kulturowa rozgrywają się dzisiaj – jak pisałem wcześniej – w rejestrze moralności. Nadal świetnie funkcjonuje rozróżnienie my/oni, tyle że dzisiaj nie jest definiowane w kategoriach politycznych (dlatego mówi się o postpolityce), lecz w języku moralnym: „Miejsce konfliktu «prawicy z lewicą» [*right and left*] zajmuje walka «dobra ze złem» [*right and wrong*]”<sup>21</sup>. Nic nie potwierdza tego lepiej niż antagonizm wywołany smoleńską traumą, który przyniósł pokusę ideologii jako w istocie kolejnej emanacji polskiego nacjonalizmu. Dyskurs ideologiczny (który warto byłoby przy innej okazji szczegółowo prześledzić, także z punktu widzenia języka figuratywnego), jaki towarzyszy nam obecnie, skupia się wokół kilku głównych punktów węzłowych w taki sposób, że ideologia artykułuje się zasadniczo w planie wyrażania, a więc w planie emocjonalnym. Ideologia taka kieruje się logiką równoważności, co sprawia, że świat zostaje podzielony na dwa obozy – „nasz” (patriotyczny) oraz „ich”<sup>22</sup>. Prawicowo-konserwatywne zawłaszczanie symbolicznej przestrzeni narodowej osiąga w ten sposób najwyższy stopień oddzielenia i separacji. Wszystko w jednym systemie wartości stoi w zasadniczej opozycji wobec elementów drugiego systemu. Dlatego coraz częściej powstaje wrażenie, że w Polsce mamy do czynienia nie z jednym, lecz z dwoma społeczeństwami. Tylko jeden segment populacji (różnie określany, ale zawsze z konotacją „prawości”) rości sobie prawo do tego, aby wyznaczać owe punkty węzłowe narodowej tożsamości. To on dzisiaj zabiera głos i to w jego imieniu przywraca się ideologiczną wykładnię symbolicznych podstaw narodu. Nie dziwi zatem podatność na perswazję moralnej paniki, połączona z nachalną perswazją na rzecz „właściwej” polskości. Jak powiada Slavoj Žižek,

---

<sup>20</sup> Według Kołakowskiego „wartości dziedziczone pod zniewalającym działaniem autorytetu, dziedziczone są w swojej mitycznej formie, tj. nie są dziedziczone jako informacje o faktach socjalnych lub psychicznych («to lub owo uchodzi za wartość»), lecz właśnie jako informacje o tym, co jest lub nie jest wartością”; tamże, s. 32.

<sup>21</sup> Tamże, s. 20.

<sup>22</sup> Na temat logiki równoważności, „punktów węzłowych” i „szwów” w kontekście budowania antagonistycznych tożsamości szczegółowo piszą E. Laclau i Ch. Mouffe w klasycznej już pracy *Hegemonia i socjalistyczna strategia*, przeł. S. Królak, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007; zob. też interpretację tej problematyki w świetle teorii Lacana w: Y. Stavrakakis, *Lacan & the Political*, Routledge, London – New York 1999.

„postpolityczna biopolityka”, która zdominowała współczesną politykę, oznacza, że „obywateli da się pobudzić do działania wyłącznie za pomocą strachu, który stanowi podstawową składową współczesnej podmiotowości”<sup>23</sup>. Strach zaś ma nade wszystko wymiar moralny – to groźba Zła panoszącego się w umysłach ludzi. Takim złem jest choćby podawanie w wątpliwość mitologii narodu, który jest szlachetny i prawy, przez rewizjonistów upatrujących w obrazie rys i pęknięć.

---

<sup>23</sup> S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, przeł. A. Górny, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2010, s. 43; „Postpolityczność zakłada porzucenie staromodnych sporów ideologicznych na rzecz profesjonalnego zarządzania i administracji. Biopolityka zaś to podniesienie do najwyższej rangi bezpieczeństwa i dobrobytu ludzkości”.

---

**Wojciech Józef Burszta** – profesor zwyczajny, kierownik Katedry Antropologii Kultury SWPS w Warszawie, kierownik Zakładu Badań Narodowościowych Instytutu Sławistyki PAN w Poznaniu. Przewodniczący Komitetu Nauk o Kulturze PAN; antropolog kultury, kulturoznawca i eseista, piszący o rzeczach poważnych i ulotnych. W roku 2013 ukazała się jego książka *Kotwice pewności. Wojny kultur z popnacionalizmem w tle*.

### **Cultural Wars as an Anthropological Phenomenon**

When traditional patterns of social life give way to new, alternative ideas, organizing collective existence within norms, which do not limit individual autonomy causes new fronts of arguments arise, which are referred to as cultural wars as they take place in registers of morality. The article tells a story of different episodes of these wars for anchoring our beliefs in the certainty of collective convictions relating to traditions, family, sexuality, popnationalism, and cultural memory. Anthropological analysis of cultural wars shows an important dimension of belied ideological arguments in the name of truth understood as desired social order. Rebuilding this order has become one of the greatest, conservative social utopias postulated today.