

Stanisław Burdziej

Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych



NOMOS

Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych

Stanisław Burdziej

Religia obywatelska w Stanach Zjednoczonych

Studium socjologiczne retoryki religijnej
Billa Clintona i George'a W. Busha



© Copyright by Stanisław Burdziej & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: prof. Jacek Bartyzel
prof. Janusz Mucha

Książka dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
oraz Akademię Górniczo-Hutniczą im. Stanisława Staszica w Krakowie
(Program Mistrz Fundacji na rzecz Nauki Polskiej)

Redakcja wydawnicza i korekta: Anna Grochowska-Piróg
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
Projekt okładki: Joanna Tokarczyk

ISBN 978-83-60490-87-7

Kraków 2009

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax 012 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

SPIS TREŚCI

Podziękowania	7
Wstęp	8

Rozdział 1

Wokół koncepcji religii obywatelskiej	18
1. Historia koncepcji <i>civil religion</i>	19
2. <i>Civil religion</i> a wpływ Kościołów na życie publiczne	41
3. Kontrowersje prawne	45

Rozdział 2

Prezydenci USA wobec religii	55
1. Ojcowie Założyciele	55
2. Prorok, kapłan i duszpasterz	61
3. Prezydent jako przywódca duchowy i superbohater	67

Rozdział 3

Duszpasterz i kapłan. Portret religijny Billa Clintona i George'a W. Busha	76
1. Duszpasterz Bill Clinton	77
2. Kapłan George W. Bush	83

Rozdział 4

Sakralizacja dyskursu politycznego w przemówieniach prezydenckich	93
1. Przemówienia inauguracyjne jako credo <i>civil religion</i>	98
2. <i>One nation, under God</i> . Obrazy narodu w przemówieniach prezydenckich	105
3. Polityczna instrumentalizacja cytatów biblijnych	110

Rozdział 5

Religia obywatelska a wydarzenia z 11 września 2001 roku 117

1. Reakcja społeczna	121
2. Teologia zła – o demonizowaniu przeciwnika	124
3. Teologia wojny – interwencje w Afganistanie oraz Iraku	130
4. Religia obywatelska jako element strategii politycznej po 11 września 2001	132

Rozdział 6

Funkcje *civil religion* w przemówieniach prezydenckich 135

1. Funkcja integracyjna	136
2. Funkcja legitymizowania władzy	138
3. Funkcja kreowania i kultywowania tradycji narodowej	141
4. Funkcja konsolacyjna	143
5. Funkcja mobilizacyjna	144
6. Religia obywatelska jako instrument panowania	146

Podsumowanie	154
------------------------	-----

Bibliografia	162
------------------------	-----

Aneksy	178
------------------	-----

I. Modlitwa prezydenta Franklina D. Roosevelta odczytana przez radio 6 czerwca 1944 roku, w dniu rozpoczęcia Operacji D-Day w Normandii	178
II. Deklaracja dotycząca religii, etyki i kryzysu moralnego w okresie prezydentury Clintona (<i>Declaration concerning religion, ethics, and the crisis in the Clinton presidency</i> , 13 listopada 1998)	179
III. Dokument pt. <i>Wyznawanie Chrystusa w świecie przemocy</i> (<i>Confessing Christ in a World of Violence</i>), październik 2004 r. . .	180

Indeks osób	183
-----------------------	-----

Indeks rzeczowy	188
---------------------------	-----

Summary	191
-------------------	-----

PODZIĘKOWANIA

Podstawą niniejszej książki jest rozprawa doktorska, napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Janusza Muchy i obroniona w roku 2008 na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Chciałbym w tym miejscu wyrazić Promotorowi głęboką wdzięczność za wzór postawy badawczej, stałą opiekę naukową i wielką życzliwość. Wiele zawdzięczam również profesorowi Robertowi Jewettowi z Uniwersytetu w Heidelbergu. W roku akademickim 2004/2005 uczęszczałem na jego wykłady z historii religii w Stanach Zjednoczonych, a także prowadzone przez niego wspól z profesorem Williamem Funkiem seminarium na temat religii i prawa w USA. Stypendium Uniwersytetu w Heidelbergu umożliwiło mi odbycie i ukończenie magisterskich studiów amerykańskich w Heidelberg Center for the American Studies, kierowanym przez profesora Detlefa Junkera. Z kolei dzięki grantowi John F. Kennedy Institute przy Freie Universität Berlin mogłem we wrześniu i październiku 2006 roku korzystać z bogatych zbiorów tamtejszej biblioteki amerykańskiej. Natomiast siedmiomiesięczny pobyt w Institut für die Wissenschaften vom Menschen w Wiedniu jako Józef Tischner Junior Visiting Fellow, od lipca 2007 do stycznia 2008 roku, pozwolił mi przygotować ostateczną wersję rozprawy. W okresie pracy nad rozprawą korzystałem też ze wsparcia Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, otrzymując stypendium w ramach Subsydium Profesorskiego prof. Janusza Muchy. Dziękuję ponadto recenzentom rozprawy: prof. dr hab. Irenie Borowik z Uniwersytetu Jagiellońskiego i prof. drowi hab. Jackowi Bartyzelowi z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, za wszystkie uwagi krytyczne. Osobno dziękuję dr Katarzynie Leszczyńskiej za uważną lekturę maszynopisu i sugestie poprawek, które starałem się tu uwzględnić.

WSTĘP

Przesycony treściami religijnymi język przemówień prezydentów USA budzi w Europie liczne wątpliwości bądź niezrozumienie. Przywódcy Stanów Zjednoczonych posądzeni są o instrumentalizację religii w celu uzyskania społecznego poparcia dla swych kontrowersyjnych decyzji, zwłaszcza w kontekście międzynarodowym. Sami Amerykanie są podzieleni co do rozumienia roli, jaką religia powinna odgrywać w życiu publicznym ich kraju. Przejawem tych dyskusji są toczące się lub niedawno rozstrzygnięte sprawy sądowe, w których skarżący dowodzili faktu naruszenia konstytucyjnej zasady separacji Kościoła i państwa w wielu przypadkach. Przedmiotem sporów były między innymi ekspozycje tablic z Dekalogiem na terenie należącym do państwa¹, wzmianka o Bogu w przyrzeczeniu wierności fładze narodowej (tzw. *Pledge of Allegiance*), jakim amerykańskie dzieci w szkołach publicznych co dzień rozpoczynają zajęcia, a także napis *In God We Trust*, który od 1956 roku jest narodowym mottem i widnieje na monetach oraz banknotach dolarowych. Mimo istnienia tych kontrowersji, znakomita większość Amerykanów nie tylko broni istniejącego *status quo*, ale chętnie widziałaby jeszcze większą obecność religii w życiu publicznym.

Socjologowie tłumaczą żywotność religii w amerykańskiej sferze publicznej na rozmaite sposoby, wskazując najczęściej pluralizm wyznań oraz wynikającą z niego konkurencję na religijnym „rynku” jako jej przyczyny (por. Finke 1997; Finke i Stark 1998). Tymczasem, moim zdaniem, obecność religijnych odniesień w dyskursie politycznym należy tłumaczyć raczej trwałością systemu symboli, mitów i wierzeń, jaki za Janem Jakubem Rousseau, a znacznie później, na gruncie amerykańskim, za Robertem N. Bellahem określić można mianem religii obywatelskiej. Drugi z wymienionych autorów zdefiniował ją następująco: „mówiąc o *civil religion* mam na myśli ten religijny wymiar, występujący, jak sądzę, w życiu każdego narodu, poprzez który interpretuje on swoje doświadczenia historyczne w świe-

¹ Przez państwo rozumiem w tym przypadku, podobnie jak dalej w pracy, gdy jest mowa o państwie amerykańskim, zarówno administrację federalną jak i stanową oraz lokalną.

tle rzeczywistości transcendentnej” (Bellah 1975: 3). Religia obywatelska nie jest zatem, zdaniem tego uczonego, zjawiskiem specyficznie amerykańskim. Niemniej jego analiza na przykładzie Stanów Zjednoczonych przełomu XX i XXI wieku ma swe uzasadnienie. Przynajmniej od 1945 roku pozostają one najpotężniejszym – w sensie gospodarczym i militarnym – krajem świata, a konsekwencje decyzji jej przywódców daleko wykraczają poza kontynent amerykański. Można założyć, że religijne motywy odgrywają istotną rolę w kształtowaniu tożsamości samych Amerykanów, jak też wpływają na ich stosunek do reszty świata.

W rozdziale pierwszym niniejszej pracy przedstawiam szereg kontekstów, w których religia obywatelska znalazła jeszcze bardziej wyrazisty i znaczący kształt niż ma to miejsce we współczesnych Stanach Zjednoczonych; starożytny Rzym i rewolucyjna Francja po 1789 roku są tu najbardziej istotne. Omawiam rozmaite socjologiczne koncepcje religii obywatelskiej oraz toczącą się wokół tego pojęcia debatę. Próbuję także wykazać, że amerykańska religia obywatelska jest czymś odrębnym od politycznego wpływu tradycyjnych Kościołów, choć oba zjawiska niewątpliwie się przenikają. Wreszcie, analizuję główne kontrowersje prawne, jakie obecność religijnego języka i symboliki w sferze politycznej powoduje na gruncie zasady rozdziału Kościoła i państwa.

Prasa europejska, w tym polska, co cztery lata – najczęściej w przeddzień amerykańskich wyborów prezydenckich – ze zdumieniem odkrywa na nowo znaczenie religii w amerykańskiej polityce. Religijność kolejnych prezydentów, a zwłaszcza ich gotowość do manifestowania jej w dyskursie politycznym, prezentowana jest jako granicząca z religijnym fundamentalizmem lub z cyniczną manipulacją *sacrum* dla politycznej korzyści. W dziennikarskich doniesieniach brakuje najczęściej kontekstu nieprzerwanej tradycji istnienia tego zespołu narodowych mitów oraz symboli, które określa się mianem amerykańskiej religii obywatelskiej. Brak zrozumienia tego fenomenu o głębokich korzeniach, sięgających do odmiennego niż w kontynentalnej Europie przebiegu Oświecenia, prowadzi często do pomieszania dwóch odrębnych płaszczyzn. Czym innym jest krytyka treści konkretnej polityki amerykańskich przywódców, a czym innym krytyka sposobu uprawiania tej polityki – w tym przypadku skłonności do tak zwanego *God talk*, czyli odwoływania się do Boga i Biblii dla przedstawienia zagadnień politycznych. Tymczasem, poczynawszy od George’a Washingtona, wszyscy prezydenci wyznawali światopogląd religijny, a dla wielu z nich religia miała kluczowe znaczenie w życiu. Kwestie ich przynależności wyznaniowej oraz indywidualnego *credo* zawsze przyciągały uwagę Amerykanów.

Każdy z nich w okresie urzędowania odwoływał się do Boga w swoich przemówieniach, proklamował narodowe dni modlitwy i przyzywał błogosławieństwa Opatrzności dla swego kraju. Tę właśnie nieprzerwaną tradycję prezydenckiej religii obywatelskiej, od jej zarania, analizuję w rozdziale drugim.

W rozdziale trzecim zarysowuję religijny portret dwóch prezydentów, Billa Clintona i George’a W. Busha. Moim celem nie jest odpowiedź na pytanie o prawdziwość i szczerość ich uczuć religijnych, lecz analiza miejsca religii w ich publicznym wizerunku. Zasadnicze pytanie brzmi: w jaki sposób konstruowana jest religijna biografia kandydata na prezydenta oraz samego prezydenta? Na to pytanie postaram się odpowiedzieć na podstawie analizy autobiografii oraz biografii Clintona i Busha, oraz analizy obecności kwestii religijnej w trakcie obu stoczonych przez każdego z nich kampanii prezydenckich.

Głównym przedmiotem analizy są przemówienia obu amerykańskich prezydentów, z których każdy sprawował swój urząd przez dwie kadencje. Wybór Billa Clintona i George’a W. Busha nie jest przypadkowy, a jego kryterium nie była jakaś domniemana wyjątkowość któregoś z nich w kwestii religijnej retoryki. Wręcz przeciwnie, jak będę starał się pokazać, obaj na ogół mieścili się w ramach wyznaczonych przez swoich poprzedników. Wywodzą się oni z różnych partii politycznych (Clinton jest Demokratą, Bush Republikaninem), przynależą do odmiennych grup wyznaniowych (Clinton jest „południowym baptystą” – *Southern Baptist*, Bush „zjednoczonym metodystą” – *United Methodist*) i różnią się w sferze poglądów politycznych. Jeśli zatem, mimo tak zasadniczych różnic, analiza ich retoryki wykaże wspólne motywy, obrazy, inspiracje czy zabiegi retoryczne, które badacze uznają za przejawy istnienia religii obywatelskiej, to można będzie przyjąć, że istnieje ona i funkcjonuje w dyskursie władzy prezydenckiej w USA przełomu XX i XXI wieku. Analiza taka jest przedmiotem rozdziału czwartego.

Wydarzenia z 11 września 2001 roku, gdy w spektakularnym medialnie ataku terrorystycznym na nowojorskie World Trade Center oraz budynki rządowe w Waszyngtonie zginęły tysiące Amerykanów, niemal natychmiast stały się istotną cezurą w amerykańskiej historii. W rozdziale piątym zapytam o to, jak język i symbolika religii obywatelskiej posłużyły administracji George’a W. Busha do sformułowania ideowej, politycznej i militarnej odpowiedzi na te zamachy. Przyjrzę się także fali patriotycznej i religijnej odnowy, jaką te traumatyczne wydarzenia wywołały w Ameryce, analizując szczegółowo przebieg uroczystości poświęconych ofiarom ataków.

W rozdziale szóstym zapytam o funkcje religii obywatelskiej na przykładzie przemówień obu prezydentów. Jakim celom – zamierzonym bądź niezamierzonym – służą religijne metafory i symbolika w dyskursie polityków? W jakich okolicznościach regularnie sięgali oni po biblijne cytaty bądź aluzje? Odpowiedzi na to pytanie poszukam między innymi opierając się na durkheimowskiej analizie funkcji religii.

Wreszcie, w podsumowaniu powracam do kwestii oceny zjawiska, jakim jest *civil religion*. Rozpatrywać je będę głównie w kontekście fundamentalnego pytania o źródła legitymizacji władzy politycznej. Odwołując się do klasycznej typologii Maxa Webera, a także innych klasyków myśli politycznej, przeanalizuję elementy tradycyjnej legitymizacji władzy w państwie demokratycznym, które zasadniczo czerpie swą prawomocność z bezosobowego porządku prawnego.

Dołączony do pracy aneks zawiera tłumaczenia fragmentów dwóch dokumentów ilustrujących publiczne debaty, jakie kwestie religijnej retoryki przywódców politycznych (w tym głównie prezydentów) wywołują w Stanach Zjednoczonych. *Deklaracja dotycząca religii, etyki i kryzysu moralnego w okresie prezydentury Clintona* (*Declaration concerning religion, ethics, and the crisis in the Clinton presidency*) z 13 listopada 1998 roku jest oskarżeniem Clintona o instrumentalizację i nadużycie religijnej formuły przebaczenia za grzechy w celu uniknięcia procedury usunięcia z urzędu (*impeachment*), które groziło mu przede wszystkim z uwagi na krzywo-przysięstwo oraz za niestosowne zachowanie w stosunku do podwładnej osoby, Moniki Lewinsky. Z kolei dokument zatytułowany *Wyznawanie Chrystusa w świecie przemocy* (*Confessing Christ in a World of Violence*) z października 2004 roku jest protestem intelektualistów przeciwko swistej „teologii wojny”, której przykładem były liczne przemówienia George’a W. Busha po zamachach z 11 września 2001 roku. Uzupełnieniem tych współczesnych tekstów jest modlitwa Franklina D. Roosevelta, wygłoszona przez tego prezydenta w dniu inwazji aliantów na Normandię w czerwcu 1944 roku. Wespół z innymi mowami, zaliczanymi do pomników amerykańskiej retoryki, a przytaczanymi tu głównie w rozdziale drugim, dowodzi ona, że motywy i symbole religijne mają stałe miejsce w języku przemówień amerykańskich polityków.

Metodą badań przyjętą w niniejszej pracy jest analiza treści, która „w sposób zobiektywizowany i systematyczny ustala i opisuje cechy językowe tekstów po to, aby na tej podstawie wnioskować o niejęzykowych własnościach ludzi i agregatów społecznych” (Mayntz, Holm i Hübner 1985: 192). Metoda ta pozwala wnioskować o pozajęzykowych właściwo-

ściach przekazu słownego na podstawie częstotliwości występowania poszczególnych jednostek analizy (słów, fraz, zdań, akapitów lub większych całości), ich zabarwienia ideologicznego lub emocjonalnego, formy wypowiedzi, zastosowanego słownictwa, składni i form gramatycznych. Jak zwracając uwagę Renate Mayntz, Kurt Holm i Peter Hübner, kluczowym momentem w procesie analizy treści jest ustalenie odpowiednich kategorii tej analizy (tamże: 199-204). Przyjęte kategorie determinują możliwe do uzyskania odpowiedzi. W niniejszej pracy jako podstawowe kategorie analizy przyjęto: charakter określeń Boga (Bóg, Wszechmogący, Opatrzność, inne) w ich relacji do narodu amerykańskiego, religijne metafory narodu (*one nation, under God*), formuły prezydenckiego błogosławieństwa dla narodu (*God bless America*) oraz polityczny kontekst cytatów z Biblii. Podstawową jednostką analizy były zatem najczęściej pojedyncze słowa, rzadziej wyrażenia lub całe zdania (wspomniane cytaty biblijne). Ich identyfikacja w obszernym zbiorze przemówień, a także uzyskanie podstawowych statystyk były możliwe dzięki temu, że wszystkie oficjalne wystąpienia prezydentów USA po 1993 roku są regularnie zamieszczane na stronie internetowej archiwum Białego Domu (*Weekly Compilation of Presidential Documents*, <http://www.gpoaccess.gov/wcomp/index.html>). Mechanizm wyszukiwania umożliwia rozpoznawanie i liczenie oddzielnych wyrazów i całych fraz we wszystkich dokumentach na raz. Oczywiście, wyszukiwanie niektórych kategorii, jak choćby cytatów biblijnych, jest bardziej skomplikowane. Próbując je zidentyfikować, szukałem wszystkich nazw poszczególnych ksiąg Starego i Nowego Testamentu, jak też określeń ogólnych (Biblia, Stary i Nowy Testament, Pismo Święte). Przyjęta metodologia nie daje stuprocentowej pewności, że udało się znaleźć wszystkie odniesienia do Biblii (pominięte mogły zostać zwłaszcza dalekie aluzje lub tawestacje bez podania źródła), uzyskany wynik będzie jednak obciążony podobnym błędem w przypadku obu prezydentów, zezwalając tym samym na podstawowe porównania.

Stanowiskiem teoretycznym, jakie zainspirowało mnie do podjęcia problematyki retoryki religijnej amerykańskich prezydentów, jest kognitywistyka w ujęciu George'a Lakoffa. Jest on autorem zarówno wybitnych prac z zakresu językoznawstwa (1987; Lakoff i Johnson 1988), jak również interesujących analiz dyskursu politycznego w USA (1995; 1996; 2002). Choć w niniejszej pracy nie potraktowałem jego wersji kognitywizmu jako ścisłej dyrektywy w postępowaniu badawczym, dostarcza on, jak sądzę, uzasadnienia dla podjętej w tym miejscu analizy języka religijnego. Zatrzymam się więc na chwilę nad koncepcjami Lakoffa i innych twórców mu bliskich.

W naukach społecznych rośnie świadomość, że język nie jest neutralnym środkiem komunikacji, lecz w znacznym stopniu (bądź też całkowicie) kształtuje treść przekazu. Wedle znanej hipotezy Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa, język determinuje sposób postrzegania rzeczywistości; każdy język tworzy swój własny świat, który jedynie w przybliżeniu można przełożyć na inne języki. Ustalenia językoznawców w najbardziej znaczący sposób przeniósł na grunt socjologii Erving Goffman. W pracy pod tytułem *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (1974) zaproponował on metodę analizy ram pojęciowych (*frames*) jako zasad organizujących ludzkie doświadczenie². Choć praca Goffmana miała istotne implikacje makrosocjologiczne, sam autor z naciskiem twierdził, że interesują go przede wszystkim interakcje *face-to-face*. Ramy pojęciowe, gdzie indziej zwane „schematami interpretacji” (Goffman 1974: 21), zdefiniował jako „zasady organizacji, które rządzą wydarzeniami – przynajmniej tymi społecznymi – oraz naszym subiektywnym w nich zaangażowaniem” (tamże: 10-11). Podkreślał, że jego praca dotyczy „organizacji doświadczenia – czegoś, co pojedynczy aktor może wziąć pod uwagę – a nie organizacji społeczeństwa”, zaś trochę dalej *explicitie* odrzucił polityczne implikacje swego dzieła: „Mogę tylko zasugerować, że ktokolwiek chciałby walczyć z fałszywą świadomością i obudzić w ludziach świadomość ich prawdziwych interesów ma wiele pracy przed sobą, gdyż ten sen jest bardzo głęboki. Nie mam tu zamiaru dostarczać im kołysanki; chcę tylko zapuścić ciekawy wzrok i przyrzec się im, jak chrapia” (tamże: 14).

Podobnych oporów wobec badania politycznych implikacji ram pojęciowych nie ma George Lakoff, lingwista z University of California w Berkeley³. W swoich pracach skupia się on na znaczeniu metafory w ludzkiej komunikacji. We wspólnej książce z Markiem Johnsonem (1988) wykazał, że metafora nie jest jedynie poetyckim środkiem wyrazu, lecz odgrywa zasadniczą rolę w codziennym porozumiewaniu się. Zdaniem obu autorów, posługujemy się metaforami często nie zdając sobie z tego sprawy, ponieważ wiele z nich „obumarło” wraz z wejściem do powszechnego użycia, inne zaś dostarczają głęboko ukrytych, nieuświadomianych założeń, w sposób niezauważony kształtując nasze widzenie

² Fragment tej pracy ukazał się w języku polskim (zob. Goffman 1984).

³ Innym ważnym autorem, a zarazem współtwórcą językoznawstwa kognitywnego, jest Ronald W. Langacker (zob. zwłaszcza 1987). W niniejszej pracy korzystam jednak głównie z prac Lakoffa, m.in. z uwagi na fakt, iż w większym zakresie posługiwał się on swymi koncepcjami teoretycznymi do analizy dyskursu politycznego w Stanach Zjednoczonych.

świata. Przykładem pierwszego rodzaju metafory są takie wyrażenia, jak: „oświecić problem” czy „rozwiązać zagadkę”. Zdaniem Lakoffa i John-sona, odniesienia do przedmiotów, czynności i zjawisk fizycznych (jak światło i czynność rozwiązywania) są niezbędne w celu opisu pojęć abstrakcyjnych (jak „problem” i „zagadka”). Przykładem metafory ukrytej jest choćby metafora życia ludzkiego jako linii ciągłej (w kulturze Zachodu) bądź jako koła (w kulturze Indii). Metafory tego typu nie występują w formie wyrażen językowych, lecz kształtują myślenie w sposób bardziej subtelny, a zarazem bardziej fundamentalny. Źródłem większości metafor jest biologiczno-fizyczna natura organizmu człowieka oraz jego doznania zmysłowe, co powoduje również duże oddziaływanie najbardziej trafnych metafor. Metafora, narzucając pewne utarte sposoby postrzegania zjawisk, utrudnia zarazem ich alternatywną konceptualizację. Jak pisze Dobrochna Dabert,

znaczenia wyrażen metaforycznych nigdy nie są jasne ani precyzyjne i odwołują się do dobrze przyswojonych zespołów pojęciowych, które za ich pomocą modelują rzeczywistość. Jej [metafory – S.B.] zadaniem nie jest bowiem opisywanie rzeczywistości w sposób oczywisty. [...] Uwypuklając i naświetlając jedynie wybrane aspekty analizowanych zjawisk, ukazuje przedmiot odniesienia w pewnej perspektywie aksjologicznej. Narzuca tym samym odbiorcy określoną postawę wartościującą (Dabert 2003: 24-25).

Nietrudno zauważyć, że te ustalenia mają istotne implikacje dla socjologicznej analizy języka polityki. *Framing*, czyli próba kontroli interpretacji poprzez narzucenie własnych pojęć i metafor, w subtelny sposób kształtuje konformizm odbiorcy. Problemem tym zajął się sam Lakoff w późniejszym okresie swojej twórczości, w pracy pod tytułem *Moral Politics: What Conservatives Know That Liberals Don't* (1996; drugie wydanie książki ukazało się w 2002 roku pod zmienionym tytułem *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*). Jego zdaniem, pozorne sprzeczności amerykańskiej wojny kultur pomiędzy konserwatystami a liberałami (zob. Hunter 1991; Petry-Mroczkowska 1999) mają swe źródło w odmiennym zestawie metafor, stosowanych w konceptualizacji sfery moralności. Dlaczego konserwatyści sprzeciwiają się przemocy w mediach, ale popierają indywidualne prawo do posiadania broni? Dlaczego odrzucają aborcję, ale popierają karę śmierci? Dlaczego chcą ograniczonego rządu, a zarazem wzrostu wydatków na obronę? Co u liberałów łączy feminizm, troskę o środowisko, poparcie dla akcji afirmatywnej i świadczeń socjalnych? Według Lakoffa, konserwatystów łączy model rodziny z surowym ojcem

(*strict father family*), zaś liberałów – model rodziny opiekuńczej (*nurturant parent family*). Moralność „surowego ojca” zakłada, że zadaniem ojca jest zapewnić rodzinie bezpieczeństwo i środki materialne, podczas gdy matka zajmuje się prowadzeniem gospodarstwa domowego. Świat jest tu postrzegany jako miejsce niebezpieczne, pełne pokus i zagrożeń. Ojciec daje przykład moralnego życia i samodyscypliny, której wymaga także od dzieci. Jego miłość jest wymagająca – podczas gdy przywiązanie do rodziny i wymóg posłuszeństwa spotyka się w wielu kulturach (np. włoskiej), specyfiką amerykańską jest imperatyw wczesnego usamodzielnienia się dzieci. Ojciec wyposaża je w kręgosłup moralny, nie miesza się jednak w ich dorosłe życie. Ten zespół założeń przekłada się na życie społeczne. Ponieważ metafora narodu jako rodziny jest powszechnie stosowana przez polityków obu opcji, model życia rodzinnego wraz z towarzyszącą mu moralnością przenoszony jest do sfery polityki. Polityk staje się ojcem narodu, obywatele zaś – dziećmi. Konserwatyści sprzeciwiają się aborcji, gdyż – w ich wyobrażeniu – dotyczy ona kobiet, którym zabrakło silnego charakteru i odpowiedzialności, lub też tych, które chcą samodzielnie kierować swoim życiem w poszukiwaniu kariery, podważając kierowniczą rolę ojca. Zasadniczym motywem nie jest tu „świętość każdego życia”, więc też konserwatyści mogą być zarazem przeciwnikami aborcji i zwolennikami kary śmierci. Z ich punktu widzenia stanowi ona surową, lecz sprawiedliwą odpłatę za wyrządzone zło. „Wtrącanie się” rządu w sprawy obywateli sprzeciwia się zasadzie wolnej inicjatywy i indywidualnej odpowiedzialności za swój los. Dlatego podatki powinny być niskie, a co za tym idzie, zakres polityki państwa ograniczony. Nie sprzeciwia się to jednak zgodzie na wysokie wydatki na obronę narodową, gdyż „ojciec” musi przecież zapewnić „rodzinie” bezpieczeństwo.

W modelu rodzica opiekuńczego (który Lakoff preferuje i nieco idealizuje), celem istnienia rodziny jest stworzenie środowiska, w którym jej członkowie mogą się realizować i zaspokajać swe potrzeby emocjonalne. Więź pomiędzy członkami rodziny oparta jest na uczuciach, a nie na sile i autorytecie. Opieka i wsparcie są przejawami miłości, zaś wykroczenia dzieci traktowane są łagodnie. Moralność nie jest postrzegana jako nieodwracalnie ukształtowana w okresie dzieciństwa: człowiek zmienia się przez całe życie. W życiu społecznym metafora ta przekłada się na zwiększoną rolę rządu: jako „opiekun” narodu ma on dbać o „dobre samopoczucie” obywateli (mieści się tu troska o kulturę i środowisko), równość szans dla wszystkich oraz wsparcie dla najsłabszych (w postaci świadczeń socjalnych) (Lakoff 1995: 191-202).

Podęjsie zaproponowane przez Lakoffa dalekie jest od naukowego obiektywizmu⁴, pozwala jednak rzucić więcej światła na kwestię religijnego języka prezydentów USA. Jakich metafor używają oni mówiąc o narodzie? Jaki wyłania się z ich przemówień obraz relacji państwo – obywatel oraz jaki jest model „obywatela idealnego”? W jakich kontekstach pojawiają się elementy religii obywatelskiej: odwołania do Boga, wydarzeń i postaci z historii Stanów Zjednoczonych, cytaty z Biblii? Jeśli pełnią one funkcję metaforyczną (to znaczy są stosowane do desygnowania innych przedmiotów), to co opisują? Te pytania mają sens wówczas, gdy tak jak Lakoff przyjmujemy, iż język polityki jest istotnym narzędziem kształtowania zachowań i postaw obywateli, nie tylko odnośnie do konkretnej kwestii, lecz także w długiej perspektywie czasu. Identyfikacja i analityczna „dekonstrukcja” kluczowych metafor będzie wówczas czymś więcej niż intelektualną zabawą – pozwoli ujrzeć prawdziwe motywy i zamiary władzy politycznej, sfera publicznego dyskursu okaże się natomiast polem bitwy, na którym liczni przeciwnicy zmagają się o możliwość oddziaływania na przestrzeganie przez społeczeństwo wydarzeń i problemów⁵.

Można wreszcie zapytać o istotność i trafność postawionego tutaj problemu. Rozwój nowych środków komunikacji, a w szczególności Internetu, utrudnia monopolizację dyskursu publicznego: w dzisiejszym świecie urząd prezydenta jest jednym z wielu ośrodków, jakie ubiegają się o możliwość przekazania własnego punktu widzenia jak najszerzej grupie ludzi. W tej sferze Biały Dom (jak każda inna władza w ustroju demokratycznym) musi konkurować o „dusze” rządzonych z wielką rzeszą innych podmiotów, takich jak gazety, rozgłośnie radiowe, telewizje czy Internet. Co więcej, posiadanie wielkiej infrastruktury i ogromnych nakładów finansowych nie stanowi już niezbędnego warunku wywierania wpływu na miliony osób:

⁴ Lakoff jest zaangażowany w działalność Rockridge Institute (www.rockridgeinstitute.org), think-tanku, który pomaga liberalnym kandydatom opracować skuteczną strategię komunikacyjną pod kątem ich kampanii wyborczych.

⁵ Zagadnieniem dominacji językowej, uprzywilejowaniem pewnych form wypowiedzi (jak np. języka sfer wyższych względem dialektów regionalnych) oraz związkami pomiędzy językiem a władzą symboliczną interesował się także Pierre Bourdieu. Jego zdaniem, kontekst społeczny ma kluczowe znaczenie dla skuteczności komunikacji: ważne jest, czy osoba mówcy posiada upoważnienie do reprezentacji większej zbiorowości i czy upoważnienie to jest uznawane przez słuchaczy. Sytuacja komunikacji wiąże się dla Bourdieu z przemocą symboliczną: wypowiedź jest często próbą kreacji rzeczywistości. W pracy *Language and Symbolic Power* pisał: „różne klasy i frakcje klasowe biorą udział w symbolicznej walce, której celem jest narzucenie takich definicji społecznego świata, które najlepiej odpowiadają ich interesom” (Bourdieu 1991: 167).

prowadzone w Internecie dzienniki (tzw. blogi) cieszą się nieraz poczytnością i wpływami, które dorównują wpływom dużej gazety. Dlaczego zatem poświęcać szczególną uwagę przemówieniom prezydentów? Można wymienić kilka powodów. W Stanach Zjednoczonych prezydent jest symbolem narodowej jedności, jednym z niewielu widzialnych zworników tego bardzo heterogenicznego społeczeństwa. Dzięki swej pozycji posiada realną siłę kształtowania dyskursu mediów oraz opinii publicznej. Pozycja ta zyskuje jeszcze na znaczeniu w chwilach kryzysu: wówczas to prezydent staje się wyrazicielem obywatelskiego *credo* oraz kanonu amerykańskich wartości. Jak zobaczymy w rozdziale piątym, po 11 września 2001 roku Biały Dom zdołał skutecznie narzucić swoją interpretację zdarzeń, zaś język prezydenckich przemówień, z których najważniejsze gromadziły przed telewizorami kilkadziesiąt milionów widzów, głęboko przeniknął do prasy i wyobraźni Amerykanów.

Wreszcie, co podkreśla stosunkowo niewielu badaczy religii obywatelskiej, analiza tego zjawiska w pewnym momencie musi dotknąć spraw zupełnie podstawowych dla każdego państwa i dla każdego społeczeństwa: mianowicie kwestii legitymizacji porządku społecznego. Poczynając od traktatu *O umowie społecznej* Jana Jakuba Rousseau (2002 [1762]), ustroj demokratyczny definiuje się jako ten, który swą prawomocność czerpie ze zgody rządzonych, którzy na mocy społecznej umowy decydują się poddać abstrakcyjnie zdefiniowanej woli powszechnej. Zdaniem Maxa Webera (2002 [1922]), źródłem legitymizacji w nowoczesnym państwie demokratycznym jest fakt obowiązywania bezosobowego porządku legalnego, podczas gdy czynniki takie jak religia, tradycja czy osobowość przywódcy zasadniczo są właściwe dla ustrojów wcześniejszych i mniej zaawansowanych. Omawiane tutaj zjawisko religii obywatelskiej jawi się więc jako pewnego rodzaju paradoks bądź przeżytek w państwie demokratycznym. Próba rozwikłania tego paradoksu jest głównym zadaniem niniejszej pracy.