

Świat, który utraciliśmy?

MIEJSCE REFORMACJI W HISTORII EUROPY wydaje się oczywiste. Przypadła między średniowieczem a nowoczesnością i zdaje się czymś dawno minionym, zakończonym. Wydaje się odległa od realiów politycznych i globalnego kapitalizmu z początków XXI wieku, daleka od współczesnych debat moralnych i problemów społecznych. Ta książka stara się dowieść, że jest inaczej. To, co wydarzyło się pięć wieków temu, nadal głęboko wpływa na życie wszystkich ludzi, nie tylko w Europie i Ameryce Północnej, ale na całym świecie, bez względu na to, czy są chrześcijanami, a nawet czy są wyznawcami jakichkolwiek religii. William Faulkner napisał niegdyś: „Przeszłość nigdy nie umiera. Właściwie nie jest nawet przeszłością”¹. Jego słowa są trafniejsze, niż sobie uświadamiał, ale trafniejsze na sposób, którego, jak sądzę, nie przeczuwał.

Nie planowałem tej książki. Pracowałem nad historią chrześcijaństwa w erze reformacji, kiedy stało się jasne, że dwa z moich naukowych zainteresowań – dążenie do zrozumienia nowożytnych chrześcijan oraz krytyka współczesnych redukcjonistycznych teorii religii – w rzeczywistości dotyczyły różnych aspektów jednej, złożonej historii. Idee i przekonania leżące u podstaw owych współczesnych teorii były po części odpowiedzią na nierozwiązane nowożytne spory doktrynalne. Jeśli, jak się zdaje, uwadze badaczy umyka na ogół, że jest to jedna opowieść, wynika to po części ze zwyczajowego podziału pracy: teoretycy religii i specjaliści od historii intelektualnej nowożytnej Europy zazwyczaj nie dążą do rekonstruowania tego, jak przeżywano chrześcijaństwo w czasach przedoświeceniowych, historycy reformacji natomiast nie interpretują

¹ W. Faulkner, *Requiem dla zakonnic*, przeł. W. Niepokólczycki, PIW, Warszawa 1980.

tekstów z dziedziny socjologii czy antropologii religii jako kontynuacji zagadnień szesnastowiecznych².

Próba wyjaśnienia tego, co dostrzegłem, wymagałaby zatem napisania historii innego rodzaju, takiej, która nie podporządkowuje się ustalonym sposobom pracy historyków. Niezależnie od możliwych konsekwencji, musiałbym zaryzykować wyjście poza „moje pole”, tak jak się je konwencjonalnie definiuje, nawet jeśli nadal w centrum zainteresowania pozostałaby epoka reformacji. W rzeczy samej, konwencjonalne sposoby dzielenia przeszłości – na okresy, wedle rodzajów historii i (często) wedle krajów – okazały się częścią całej opowieści. Należy je raczej analizować, niż zakładać. Metoda zastosowana w tej książce obejmuje więcej rozgałęzień, niż na początku przypuszczałem, ujmując znacznie więcej, niż samą ciągłość między erą reformacji a współczesnymi teoriami religii. Podejście to okazało się jednocześnie sposobem badania przeszłości, analizowania tego, jak przeszłość stała się teraźniejszością, oraz dostarczania podstaw do zbadania niektórych założeń, które rządzą poszukiwaniem wiedzy we współczesnym świecie. *Niezamierzona reformacja* przeznaczona jest dla każdego, kto chce zrozumieć, w jaki sposób dzisiejsza Europa i Ameryka Północna stały się takie, jakie są.

Życie ludzkie jest przeżywane jako czasowe następstwo wszystkich powiązanych ze sobą elementów, które go tworzą. Historii jednak nie trzeba zapisywać w ten sam sposób, przechodząc chronologicznie od A jako całości do B jako całości. Główna teza niniejszej książki brzmi tak: dzisiejszy świat zachodni jest niezwykle złożonym, splątanym produktem odrzuceń, zatrzymań i przekształceń średniowiecznego zachodniego chrześcijaństwa, w którym era reformacji stanowi krytyczny przełom. Pewne drogi, które do tego doprowadziły, nie zostały właściwie rozumiane. Dlatego też nie rozumiemy współczesnych realiów europejskich i północnoamerykańskich tak dobrze, jak moglibyśmy i tę właśnie sytuację niniejsze opracowanie stara się poprawić. W przededniu reformacji na chrześcijaństwo łacińskie składał się, na dobre lub złe, daleki od jednorodności, ale zinstytucjonalizowany światopogląd, zgodnie z którym przeważająca większość Europejczyków żyła i w ramach którego nadawała znaczenie swojemu życiu. Ludzie Zachodu natomiast w początku XXI wieku żyją i myślą, a nawet odczuwają w ramach czegoś, co powstało historycznie w wyniku różnorodnych odrzuceń i przejść owego światopoglądu, dokonujących się w tak zawiły sposób, że trudno je nawet dostrzec, a tym bardziej analizować.

Wychodząc od początku XVI i docierając do początku wieku XXI, niniejsza praca rozwija twierdzenie zawarte w mojej pierwszej książce: „wzajemnie niekompatybilne, głęboko zakorzenione, konkretnie wyrażane przekonania religijne utorowały drogę

² Mediewistą, którego uwadze nie umknęła ta opowieść, jest Philippe Buc: dostrzegł on znaczenie protestanckiej krytyki katolickiej sakramentalności i rytuału z czasów reformacji dla antropologicznych teorii religii XX wieku. Patrz cz. 2, P. Buc, *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton University Press, Princeton 2001, s. 161–261 (wyd. pol. *Pułapki rytuału: między wczesnośredniowiecznymi tekstami a teorią nauk społecznych*, przeł. i red. nauk. M. Tomaszek, Warszawa 2011).

świeckiemu społeczeństwu”³. Jak zobaczymy, wpływ reformacji na ostateczną sekularyzację społeczeństwa był złożony, w dużej mierze pośredni, daleki od natychmiastowego i zdecydowanie niezamierzony. Czynienie postępów w jego rozumieniu w sposób głębszy, niż ten, który zapewniają zwykłe narracje, w sposób, który ujawni trwały wpływ odległej przeszłości obecny w teraźniejszości, wymaga niekonwencjonalnego sposobu postępowania.

Książka niniejsza umyślnie unika dążenia do rekonstrukcyjnej pełni, charakterystycznej dla wielu specjalistycznych opracowań historycznych, uznając, że nie byłaby ona zgodna z jej celem. Każda próba „ujęcia wszystkiego” może doprowadzić jedynie do wyprodukowania całkowicie niemożliwej do opanowania góry danych. W rzeczy samej, proporcjonalnie do swego wzrostu, kolosalnego w ciągu ostatniego półwiecza, sama liczba historycznych opracowań – coś, co Daniel Lord Smail ostatnio nazwał „inflacyjną spiralą nadprodukcji badań, połączoną z nieustającym lękiem przed tym, że wyjdzie na jaw, że nie nadąża się za stanem badań na własnym polu” – paradoksalnie utrudnia zrozumienie przeszłości w jej związku z teraźniejszością⁴.

Potrzebne jest inne podejście, jeśli chcemy uniknąć przytłoczenia specjalistycznymi badaniami, które mnożąc się, wykazują jednocześnie tendencję do wzmocnienia zakorzenionych założeń dotyczących historycznej periodyzacji, te zaś z kolei utrudniają właściwe zrozumienie zmian zachodzących w jakimś odcinku czasu. Jeśli jakieś kluczowe aspekty odległej przeszłości zachowują w znacznym stopniu wpływ na teraźniejszość, rzecz jasna nie ujawnią tego badania archiwalne ograniczone do źródeł późnośredniowiecznych lub nowożytnych. Czytanie dowolnej liczby monografii dotyczących zamkniętych w określonych ramach czasowych specjalistycznych pól badań historycznych będzie ograniczać, a nie zwiększać umiejętność wskazywania owych kluczowych aspektów przeszłości, niezależnie od tego, czy mówimy o polu, jakim jest epoka nowożytna czy o polu historii współczesnej. Nie możemy zatrzymać się w roku 1648 czy 1789, podobnie jak nie możemy zacząć w 1945, 1914, 1865, 1848 lub 1776. Nie możemy zadowolić się skupieniem uwagi na ideach lub instytucjach, kulturze czy kapitalizmie, filozofii czy polityce – należy uwzględnić *to wszystko*, z uwagi na *połączone* moce wyjaśniające różnych czynników, będące konsekwencją ich *wzajemnych* historycznych wpływów.

A jeśli wszystkie te czynniki mają moc wyjaśniającą i konsekwencje historyczne, to właśnie dlatego, że późnośredniowieczne chrześcijaństwo w całej swej różnorodności było zinstytucjonalizowanym światopoglądem, który wpływał na wszystkie dziedziny ludzkiego życia. Zarazem jednak dziedziny te, jeśli mają stać się przedmiotem ekspozycji i analiz, trzeba w znacznym stopniu *wyodrębnić*, w przeciwnym razie nasze historie będą miały jedynie tendencję do odtwarzania i odzwierciedlania splątanych dróg

³ B.S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge–London 1999, s. 352.

⁴ D. Lord Smail, *Introduction. History and the Telescoping of Time: A Disciplinary Forum*, „French Historical Studies” 2011, 34:1, s. 5.

ludzkiego życia. Dla celów analitycznych, w dążeniu do zyskania lepszego wglądu, metoda zastosowana w tej książce zakłada uprzednie rozplątywanie tych obszarów ludzkiego życia, których nie przeżywano jako oderwanych od siebie, tak aby móc próbować dostrzec wyraźniej ich przemiany w czasie. W związku z tym proponowane podejście jest szerokie, wieloaspektowe i genealogiczne. Stąd w niniejszym opracowaniu sześć powiązanych ze sobą narracji. Dzięki analitycznemu oddzieleniu od siebie kilku mających szczególnie znaczące konsekwencje dziedzin życia ludzkiego, które przyczyniły się do wytworzenia nowoczesności, będziemy mogli zobaczyć w nich, razem wziętych, jak tworzyła się nowoczesność w erze reformacji.

Pomocne może być bezpośrednie porównanie z genealogią⁵. Wyobraź sobie złożoność wszystkich relacji małżeńskich i pokrewieństwa w rozgałęzionej rodzinie dla wielu pokoleń na przestrzeni kilku stuleci. Teraz spróbuj określić, którzy współcześni potomkowie są potomkami których przodków; kto spośród wszystkich dalekich przodków, którzy weszli do rodziny przez małżeństwo, okazał się mieć najwięcej potomków, wśród obecnie żyjących krewnych; jaki jest związek żywych członków rodziny z tymi najbardziej płodnymi przodkami. Mało prawdopodobne jest, że zrobisz wiele postępów, próbując uchwycić całe drzewo genealogiczne naraz – obejmuje ono setki osób. Nie możesz też po prostu przechodzić chronologicznie przez całe pokolenie, od pokolenia z odległej przeszłości do teraźniejszości, odkładając na bok poszczególne pokolenia, gdy posuwasz się naprzód w czasie – w ten sposób bowiem nie uda się wykazać, którzy przodkowie, łącznie z tymi, którzy wżenił się w rodzinę, dali jej większość żywych potomków.

Bardziej obiecujące jest skupienie się na poszczególnych gałęziach rodziny, pojedynczo, w celu określenia relacji między żywymi potomkami a przodkami dla każdej z nich. Następnie można porównać gałęzie i *ich* relacje, określić, kto jest czym potomkiem, którzy przodkowie po wejściu do rodziny mieli najwięcej żywych potomków i jak każdy żyjący potomek jest spokrewniony z każdym przodkiem. Takie przedsięwzięcie przypominałoby zastosowaną tutaj metodę genealogiczną, nawet jeśli analogia jest o tyle niedokładna, że drzewo genealogiczne, o którym tu mowa, nie zaczyna się od pojedynczej pary i jej potomstwa, ale od złożonego, wielowarstwowego, zinstytucjonalizowanego światopoglądu późnośredniowiecznego chrześcijaństwa, które samo w sobie miało za sobą ponad tysiąc lat niesystematycznych przekształceń. I rzecz jasna, nie mówimy tu o prostej pracy liczenia potomków i śledzenia ich, lecz raczej o wysiłku interpretacyjnym.

Niemniej jednak niniejszym badaniom przyświeca podstawowa idea, taka mianowicie, że będziemy mylić się co do charakteru dzisiejszego świata zachodniego – zarówno w jego niezwykłym pluralizmie, jak i w jego hegemonicznych instytucjach – o ile nie dostrzeżemy, że i jak jego zróżnicowane gałęzie są potomstwem epoki reformacji, w tym także gałęzie, które mogą wydawać się z nią zupełnie niepowiązane, takie jak założenia metafizyczne, teorie etyczne i zachowania ekonomiczne. Różnorodne

⁵ Dziękuję Kerrie McCaw za zasugerowanie mi tej analogii.

potomstwo ma różne rodowody i zajmuje w drzewie genealogicznym różne miejsca wskazujące na złożone i różnorodne związki z późnym średniowieczem, z którymi ma wspólnego przodka.

W związku ze świadomie przyjętą strategią intelektualną, a nie tylko w wyniku praktycznej konieczności, eksperymentalna analiza przeszłości, dokonywana w tej książce, jest starannie ukierunkowana. Jest świadomie selektywna i, można powiedzieć, ma charakter *wydobywczy*. Stara się zastosować w zasadniczy sposób twierdzenie Nietzschego, że „najwartościowsze wnikięcia to *metody*”⁶. Opieramy się tutaj na rozstrzygnięciach, głoszących, że to, co w przeszłości miało największy wpływ na uczy-nienie życia w Europie i Ameryce Północnej tym, czym jest ono obecnie, zaczyna się w późnym średniowieczu, w sposób, który okazał się mieć daleko idące konsekwencje.

Takie rozstrzygnięcia mogą być, rzecz jasna, podobnie jak wszelkie inne, przedmiotem krytyki. Różni historycy mogą argumentować na rzecz innych aspektów przeszłości, które można uznać za mające największy wpływ na kształtowanie terażniejszości lub na rzecz odmiennych sposobów ich interpretowania, a także proponować inne interpretacje tych, które zostają wskazane tutaj. Sześć powiązanych ze sobą historycznych domen, wybranych w niniejszej pracy, nie wyczerpuje zagadnienia. Bardziej kompleksowe opracowanie uzupełniłoby je jeszcze innymi. „Historia genealogiczna”, albo, być może, „historia analityczna” wydają się jednakowo trafnymi nazwami dla tego przedsięwzięcia.

W znaczącym stopniu metoda tej książki i proponowany tu sposób konceptualizacji historycznej zmiany i ciągłości, składają się na nowy, odmienny sposób myślenia o ostatnich 500 czy 600 latach zachodniej historii. Jako taka, niniejsza praca wiele zawdzięcza uczynom z różnych dyscyplin akademickich, takim jak ekonomista Albert Hirschman, filozof Alasdair MacIntyre czy historyk nauki Amos Funkenstein, którzy zastosowali podobne podejście do zbadania różnych zjawisk historycznych. Dopóki Hirschman nie postawił tego problemu w *Namiętnościach i interesach* (książce, która ukazała się po raz pierwszy w 1977 roku), niewielu uczonych sądziło, że odpowiedź na pytania dotyczące istniejącego obecnie związku między amerykańską żądzą posiadania a moralnością wymaga zrozumienia siedemnasto- i osiemnastowiecznej myśli europejskiej związanej z jednym z tradycyjnych grzechów głównych chrześcijaństwa⁷. Hirschmann wykazał, że wyjaśnianie terażniejszości wymaga dostrzeżenia, jak niezwykle brzemiennie w konsekwencje przewartościowanie chciwości, dokonane w odległej przeszłości, trwa do dziś, ożywiając ludzkie aspiracje i motywując ludzkie działania.

Podobnie zanim w *Dziedziectwie cnoty* MacIntyre’a (1981) dokonana została genealogiczna analiza zachodniej filozofii moralnej, wydawało się całkiem nieprawdopodobne, aby odrzucenie przez myślicieli oświecenia arystotelesowskiej tradycji moralnej, wraz

⁶ F. Nietzsche, *Antychryst*, przeł. L. Staff, Warszawa 1907, s. 17 (podkreślenie w oryginale). Nietzsche napisał ten tekst pod koniec 1888 roku.

⁷ A.O. Hirschman, *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, przeł. I. Topińska, M. Kochanowicz, Znak, Kraków 1997.

ze słusznie zdyskredytowaną po Galileuszu i Newtonie arystotelesowską filozofią natury, miało znaczący wpływ na wieczne spory między konsekwencjalistami, deontologami, zwolennikami teorii umowy, pragmatykami, teoretykami prawa naturalnego i innymi protagonistami współczesnej analitycznej filozofii moralnej – lub też na „wojny kulturowe”, które nazaczyły Stany Zjednoczone od lat 80.⁸ Wreszcie, aż do Funkensteina i jego *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (1986), nikt nie podejrzewałby żadnego związku między metafizyką późnego średniowiecza a współczesnym neodarwinowskim ateizmem⁹. Tymczasem metafizyczne i epistemologiczne założenia współczesnej nauki i antyreligijnych, scjentyistycznych ideologii są wyraźnie związane z pojawieniem się metafizycznej jednoznaczności, którą Funkenstein tropi w średniowiecznej scholastyce, poczynając od Jana Dunsza Szkota¹⁰.

Wysoce ukierunkowane analizy, dokonywane przez tego rodzaju badaczy, pozwalają nam lepiej zrozumieć teraźniejszość¹¹. Łączy je to, że identyfikują pozornie drobne innowacje pojawiające się w średniowiecznej lub nowożytnej przeszłości, które różnie przekształcane i przejmowane w nieprzewidywany sposób, miały ogromne i trwałe konsekwencje, ponieważ przetrwały i osadziły się w kolejnych przemianach, założeniach i praktykach. W tym sensie, jak ujął to Faulkner, przeszłość nie jest po prostu żywa, ale „nawet nie jest przeszłością” i być może coś podobnego miał na myśli Michel Foucault, gdy mówił o „tworzeniu historii teraźniejszości”¹².

Hirschman, MacIntyre i Funkenstein zwracają szczególną uwagę na odejście od dłu- goletnich nauk średniowiecznego chrześcijaństwa, czy chodzi o potępienie skąpstwa jako grzechu śmiertelnego, o teleologiczne spojrzenie na ludzką naturę i moralność skoncentrowaną na cnocie, czy też o przekonanie, że Bóg jest radykalnie i nieredukowalnie różny od stworzenia. Paradoksalnie, mimo swojej trwałości tego rodzaju innowacje o daleko idących historycznych konsekwencjach pozostają ukryte, dlatego że pochodzą z odległej przeszłości, a także z powodu zakresu, w jakim wplotły się w późniejsze zmiany.

⁸ A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996.

⁹ A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton University Press, Princeton 1986. Ponieważ tzw. nowi ateści nie widzą tego związku, nie rozumieją źródła ani charakteru swojego własnego metafizycznego zaangażowania. Jak niedawno stwierdził Richard Dawkins, nieświadomy ironii własnych słów: „z radością porzuciłbym wszelką nadzieję na zobaczenie swojego nazwiska na listach bestsellerów, gdyby była choć najmniejsza szansa na to, że Duns Szkot zdoła sprowadzić na nas iluminację i pomóc odpowiedzieć na zasadnicze pytanie: Czy Bóg istnieje?”. Patrz: R. Dawkins, *Bóg urojony*, przeł. P.J. Szwajcer, Warszawa 2007, s. 23. Jeśli idzie o krytykę nowych ateistów i ich niewiedzy w zakresie wpływu metafizycznej jednoznaczności na ich własne antyreligijne przekonania, patrz: B.S. Gregory, *Science versus Religion? The Insights and Oversights of the 'New Atheists'*, „Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture” 2009, 12:4, s. 31–36.

¹⁰ A. Funkenstein, *Theology*, s. 25–31.

¹¹ Inną innowacyjną analizą, która do pewnego stopnia przypomina podejście przywoływanych tu badaczy, jest intelektualna historia długiego trwania rytuału, jaką proponuje Buc w drugiej części *Pułapek rytuału*.

¹² M. Foucault, *Nadzorować i karać*, przeł. T. Komendant, Warszawa 2009, s. 31.

Spowszedniałe, zaczynają być uważane za coś oczywistego; nie szuka się ich ani nie bada, a zatem pozostają niewidzialne. Tymczasem pewien rodzaj analizy historycznej może je rozpoznać i prześledzić.

Jak wyglądałaby szeroko zakrojona, wieloaspektowa analiza genealogiczna ery reformacji i jej wpływu? Wstrząsy XVI i XVII wieku były niezwykle istotne dla późniejszych przemian instytucjonalnych i ideologicznych w Europie i Ameryce Północnej. Są częścią standardowych narracji o tym, jak era reformacji zapoczątkowała zachodnią nowoczesność, z jej rozdziałem Kościoła i państwa, sekularyzacją polityki publicznej, prywatyzacją religii oraz wolnością wyznania i kultu. Tymczasem podejście genealogiczne może naświetlić te aspekty reformacji, które, choć nadal wpływają na teraźniejszość, pozostały w dużej mierze nierozpoznane.

Podobny projekt zrealizował Max Weber w swojej ogromnie wpływowej książce *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (1904–1905), w której starał się rozpoznawać to, w jaki sposób kalwinizm, przekształcając średniowieczną ascezę, nieumyślnie położył podwaliny pod dynamikę nowoczesnego zachodniego kapitalizmu¹³. W jaki sposób znane wymiary wpływu reformacji – odrzucenie autorytetu Kościoła rzymskiego, jej wpływ na relacje między Kościołem a państwem lub wpływ na kształtowanie społecznie wykluczających tożsamości religijnych, znanych historykom jako konfesjonalizacja – mogą być powiązane z odrzuceniem różnych aspektów średniowiecznego chrześcijaństwa, badanych nie tylko przez Hirschmana, MacIntyre’a i Funkensteina, ale także przez innych uczonych?

Podejście genealogiczne, które podkreśla trwały wpływ odległej przeszłości na obecne czasy, stoi w sprzeczności z występującą obecnie tendencją wielu historyków do „spłaszczania historii lub kondensowania czasu historycznego”, jak to ujął Smail, czemu towarzyszy „poczucie, że historia zaczęła wycofywać się z zaangażowania w głębszą przeszłość”, ponieważ „historyczność została pomieszana z nowoczesnością”¹⁴. Rzeczywiście, coraz szybsze tempo zmian historycznych w ciągu ostatniego stulecia wydaje się sprawiać, że odległa przeszłość, „świat, który utraciliśmy”, mówiąc słowami Petera Lasletta, staje się coraz mniej istotna dla tych, którzy starają się zrozumieć teraźniejszość¹⁵. Z pewnością nie można zaprzeczyć istnienia ogromnego historycznego przełomu, który oddziela przednowoczesność od nowoczesności w Europie i Ameryce Północnej, przełomu, polegającego na przejściu między końcem XVIII i początkiem XX wieku od gospodarki opartej przede wszystkim na rolnictwie do przemysłowej, połączonym z utrwaleniem politycznie silnego, biurokratycznego państwa i demograficzną tendencją rozwoju społeczności miejskich i zanikania wiejskich. Wszystko to jest bezsporne.

¹³ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przeł. B. Baran, P. Miziński, Warszawa 2010.

¹⁴ D. Lord Smail, wprowadzenie do *History and the Telescoping of Time*, s. 1–2.

¹⁵ P. Laslett, *The World We Have Lost: England before the Industrial Age*, wyd. 3, Scribner's, New York 1984.

Niemniej jednak główna teza niniejszej książki brzmi, że dla zrozumienia, dlaczego dzisiejszy świat zachodni jest taki, jaki jest, przemiany ideologiczne i instytucjonalne, które miały miejsce pięć lub więcej stuleci temu, mają znaczenie zasadnicze. Paradoksalnie skala przejścia od świata przednowoczesnego do współczesnego jest właśnie tym, co pomogło zamaskować stały i stale obecny wpływ odległej przeszłości w terażniejszości. Z pewnością fakt transformacji jest rzeczywistością historyczną i uznanie tego faktu leży u podstaw właściwego rozumienia historyzmu, stanowiąc konieczne zabezpieczenie przeciwko anachronizmowi. Nikt, kto chce zrozumieć przeszłość, nie może tego kwestionować.

Zarazem jednak radykalność przełomu umożliwiła równie problematyczne wyniesienie historyzmu do roli ukrytego gwaranta praktycznie absolutnego oddzielenia „nas” od „nich”, poglądu, który rozwinął się szczególnie w związku z gwałtownymi wstrząsami, mającymi miejsce w Europie w dobie rewolucji francuskiej i wojen napoleońskich – które pozostawiły współczesnych mieszkańców Zachodu, wedle słów Petera Fritzschego, w poczuciu „osamotnienia w terażniejszości”¹⁶. Od XIX wieku tego rodzaju spojrzenie na historyzm wytworzyło u większości zawodowych historyków barierę utrudniającą dostrzeżenie i analizę wzajemnie powiązanych zmian i ciągłości, jakie śledzimy w niniejszym opracowaniu. W gruncie rzeczy tak rozumiany historyzm przyczynił się do powstania wrażenia, że niewiele, jeśli w ogóle, jest tutaj do dostrzeżenia i do analizy.

Ponieważ odległa przeszłość jest tak wyraźnie i na tak wiele sposobów „inna”, fakt znany przede wszystkim historykom ery przednowoczesnej, a poczucie owej inności jedynie nasila się proporcjonalnie do zanurzenia w źródłach, powszechnie uważa się, że wiedza o tej przeszłości jest w znacznej mierze zbędna tym, którzy chcą zrozumieć dzisiejszy świat. Jest to błąd. Zniekształcona, maksymalistyczna wersja historycyzmu została zinstytucjonalizowana w nauczaniu historii i kształceniu historyków, czyniąc periodyzację praktycznie intelektualnym więzieniem. Studia magisterskie mają tendencję do warunkowania młodych historyków tak, by pozostawali jako nowi więźniowie w odziedziczonych celach periodyzacji, skonstruowanych przez ich przodków. Europa późnego średniowiecza i reformacji to nie jedynie tło, z którego wyłoniły się współczesne ideologie i instytucje, wobec którego i przeciw któremu się następnie zdefiniowały i które pozostawiły za sobą. Ideologie i instytucje nowoczesności stanowią także splątana kontynuację, efekt rozwoju i rozszerzenia późnośredniowiecznych i nowożytnych innowacji, które nadal wpływają na terażniejszość.

To, jak to się dzieje, pozostaje na ogół nierozpoznane nie tylko ze względu na maksymalistyczne poglądy na historyzm, na mocy których historycy niedawnej przeszłości

¹⁶ P. Fritzsche, *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History*, Harvard University Press, Cambridge–London 2004. Podobna koncepcja ostrej cezury jest przyjmowana powszechnie przez Amerykanów i niektórych amerykańskich historyków, skłonnych do zbyt łatwego wejścia w debatę na temat zakresu, w jakim powstanie Stanów Zjednoczonych stanowiło pod koniec XVIII wieku dramatyczne zerwanie z brytyjską (i szerzej, europejską) przeszłością, debatę, która rozpoczęła się w 1770 roku i nigdy nie zanikła.

zakładają, że odległa przeszłość może mieć dla teraźniejszości znaczenie wyjaśniające jedynie pośrednio i jedynie w bardzo luźny sposób. Mimo zwiększenia w ostatnich latach nacisku na ważne historycznie międzynarodowe i globalne międzyludzkie interakcje brak rozpoznania wynika również ze sposobu, w jaki profesjonalni historycy nadal na ogół dzielą przeszłość – prawie zawsze wedle okresów, ze szczególnym naciskiem na to, co krajowe i regionalne, a także wedle rodzajów historii (społecznej, politycznej, ekonomicznej, kulturalnej, intelektualnej itd.). Mediewiści, zajmujący się historią polityczną średniowiecznej Anglii, badacze osiemnastowiecznej społecznej historii Niemiec, historycy kultury amerykańskiej po II wojnie światowej, i tak dalej, zamieszkują bardzo odmienne, w dużej mierze niezwiązane ze sobą światy naukowe. Bez wątplenia pogoń za przekonującymi odpowiedziami na wiele pytań historycznych wymaga właśnie tego rodzaju dzielenia przeszłości (w rzeczy samej, projekt tej książki byłby nie do pomyslenia, gdyby nie owoce takich badań, prowadzonych przez wielu historyków pracujących przez wiele pokoleń).

Zarazem jednak badania zamknięte w granicach stworzonych w wyniku takiej parcelacji nie mogą same w sobie odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób dzisiejszy świat zachodni stał się taki, jaki jest. Zamiast tego produkują olbrzymie ilości specjalistycznych opracowań, stwarzając wrażenie, że samo pytanie wydaje się niemożliwe do ogarnięcia, a odpowiedź niemożliwa do znalezienia. Wielu historyków, analogicznie jak koledzy z innych dyscyplin, ubolewa nad ciasnotą, specjalizacją, fragmentacją i utratą jakiegokolwiek „dużego obrazu” panującymi w ich dyscyplinie – w przeciwieństwie do innych historyków, którzy proponują mikrohistorię w miejsce jakichkolwiek narracji, szerszych niż te, które chcą snuć – ale jeśli idzie o wyobrazenie sobie intelektualnie odpowiedzialnej alternatywy dla tych realiów życia naukowego, łatwiej to powiedzieć, niż zrobić. Słowa Maxa Webera nadal doskonale opisują sposób kształcenia absolwentów historii, podobnie jak absolwentów innych dyscyplin akademickich, i nadal ich echo nawiedza historyków podejmujących swoje przedsięwzięcia: „nauka [*Wissenschaft*] wkroczyła w stadium specjalizacji o niespotykanym dotychczas zasięgu [i] jest to proces nieodwracalny”¹⁷.

Jeśli zatem zmiany, które zaszły w odległej przeszłości, zachowują znaczenie dzisiaj, wykraczają poza granice narodowe i są nierozzerwalnie związane z pełnym zakresem ludzkich ambicji i działań, wówczas dominujący wśród zawodowych historyków podział pracy naukowej zdecydowanie nie sprzyja ich zidentyfikowaniu. Niewiele jest bodźców, skłaniających do myślenia w takich kategoriach, ponieważ nawet gdy ma się już zabezpieczony etat na uczelni, zawsze istnieją źródła do przeczytania, projekty badawcze do przeprowadzenia, książki do opanowania i artykuły do napisania na obszarze własnego pola badawczego¹⁸. Z tych powodów akurat osoby najintensywniej

¹⁷ *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: M. Weber, red. Z. Krasnodębski, seria: Myśli i Ludzie, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 203.

¹⁸ „Ekspert czytają manuskrypty przed publikacją. Przeglądają książki, komentują sesje konferencyjne i zapewniają zewnętrzne oceny kadencji i promocji. Naukowcy wiedzą, jak ważne jest zaspokajanie ekspertów w swoich dziedzinach. W ten sposób inflacyjna spirala nadprodukcji badań łączy się z innym

zajmujące się badaniem historii przednowoczesnej są predestynowane do tego, by nie dostrzegać jej związków z terażniejszością. Jak już wspomniano, z powodów, o których będzie jeszcze mowa poniżej, ci, którzy badają czasy nowoczesne, a zwłaszcza niedawną przeszłość, raczej nie są skłonni przypuszczać, że późne średniowiecze i era reformacji pozostają istotne dla przedmiotu ich zainteresowań.

A zatem, jako że procesy historyczne zakorzenione w odległej przeszłości pod wieloma kluczowymi względami sprawiły, że terażniejszość jest taka, jaka jest, a także nadal na nią wpływają, nieuniknione staje się nieadekwatne zrozumienie współczesnego świata – nie tylko wśród historyków, ale także wśród ogółu. „Nasza przeszłość jest osadzona w naszej terażniejszości – jak to niedawno ujął Charles Taylor – i jesteśmy skazani na błędne rozumienie samych siebie, o ile nie będziemy potrafili oddać sprawiedliwości temu, skąd pochodzimy”¹⁹. Periodyzacja, tworzona przez historyków, i podział przeszłości utrudniają zrozumienie, a tym samym artykulację atrakcyjnych poznawczo, zintegrowanych narracji o wytwarzaniu współczesnego świata zachodniego. Mnożenie się historycznej wiedzy naukowej w ramach obowiązującego podziału pracy jedynie nasila problem. Ironia nie może być większa: historiografia sama przyczynia się do hamowania rozumienia historii, a zatem do ograniczania ludzkiej samoświadomości.

Wydaje się, że istnieje jeszcze inny powód związany z tym, co już zostało powiedziane, dlaczego tego rodzaju konceptualizacja przeszłości i metoda historyczna, jakie ucieleśnia niniejsza praca, mogą wydać się nietypowe, powód, który znajduje swoje odzwierciedlenie w historycznej periodyzacji i założeniach dotyczących zmian w czasie. Długotrwałe, szeroko zakrojone, syntetyczne narracje, które się *podejmuje*, zakładają zwykle supersesjonistyczny²⁰ model historycznej zmiany, oparty na niewyrażonej wprost koncepcji zastąpienia. Oznacza to, że odległa przeszłość zostaje uznana za coś, co pozostaje odległe; ma znaczenie dla wyjaśniania tego, co jest jej bezpośrednim następstwem, jednak już nie dla terażniejszości.

Tak więc historycy reformacji, na przykład, muszą rozumieć późne średniowiecze, aby rozumieć szesnastowieczne realia historyczne, czyli to, co jest głównym przedmiotem ich zainteresowania, zakłada się jednak, że badaczom amerykańskiej historii XX wieku wiedza na temat późnego średniowiecza jest już zbędna. Samo następstwo czasu – zjawisko niezaprzeczalnie i trywialnie prawdziwe – bywa mylone z wyjaśnieniem historycznym, tak jak gdyby Chronos automatycznie produkował Zeitgeist²¹.

rodzajem spirali, takiej, której ruch prowadzi do zawężania przedmiotów badań. Z uwagi na geochronologiczne dziedziny, które zostały przypisane historii od czasu powstania narodów, oznacza to coraz węższe pasma czasowe”. D. Lord Smail, wprowadzenie do *History and the Telescoping of Time*, s. 5–6.

¹⁹ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London 2007, s. 29.

²⁰ Teologia supersesjonistyczna (teologia zastąpienia; z łac. *supersedere* – zająć miejsce) zakłada, że Nowy Testament całkowicie zastępuje Stary, a chrześcijanie zajmują miejsce Żydów jako nowy Naród Wybrany (przyp. tłum).

²¹ Jeśli idzie o to, że „Chronos to nie Zeitgeist”, patrz wprowadzenie do: C.R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies and Traditions*, Yale University Press, New Haven–London

W rezultacie, nawet jeśli historycy zazwyczaj słusznie kładą nacisk na przygodność wydarzeń historycznych z przeszłości, większość wielkich narracji dotyczących historii Zachodu w minionym pięćsetleciu co najmniej domyślnie sugeruje co innego: na poziomie struktury mają tendencję do mieszania zjawiska, jakim jest poznawalność przeszłości, ze zjawiskiem quasi-nieuchronności, ujmowanej w kategoriach holistycznych i superseksjonistycznych (opartych na koncepcji zastąpienia) – jak gdyby po rozważeniu *wszystkich* czynników to, że jesteśmy w takim a nie innym miejscu, stawało się *oczywiste i konieczne*. A im lepiej zrozumiemy przeszłość, tym wyraźniej zobaczymy, dlaczego tak jest.

Przeszłość ujmuje się jako sekwencję epok-bloków: średniowieczne realia ustąpiły miejsca realiom nowożytności, które z kolei ustąpiły miejsca realiom nowoczesnym, prowadząc do miejsca, w którym jesteśmy; następstwo etapów, umacniające krypto-Hegłowski pogląd na historię (który sam z kolei zawdzięczał wiele poglądom Vico i Lessinga), współgrające z postrzeganiem przednowoczesnej przeszłości jako „świata, który utraciliśmy”, a także z kategorią „prawowitości” epoki nowożytnej Hansa Blumenberga²². Procesy z przeszłości nie tylko uczyniły nas tym, kim jesteśmy – wytwarzając „nowoczesne” czy „ponowoczesne” ja w miejsce „średniowiecznego” lub „nowożytnego”, ale także wyjaśniając je, zarazem wyjaśniamy i domyślnie uzasadniamy kształt obecnej rzeczywistości. Twierdzi się zatem lub sugeruje, że dawne idee, wartości i praktyki, na przykład, stały się po prostu w pewnym momencie nie do utrzymania, zostały zatem zastąpione przez bardziej odpowiednie lub bardziej wyrafinowane – tak właśnie dokonała się modernizacja i w ten sposób nadal zachodzą zmiany historyczne.

Pierwotnie powiązana ze zdecydowanie pozytywnym wartościowaniem postępu historycznego, typowym dla XVIII i XIX wieku, supersesjonistyczna struktura, jaką przyjmują wielkie narracje mówiące o tym, w jaki sposób rzekomo doszliśmy do tego, kim jesteśmy, dziś nadal jest powszechna. I to nawet wtedy, gdy (jak często się to dziś czyni) zostaje oddzielona od uróżowanej wizji postępu i od patrzenia na historię Zachodu w minionym pięćsetleciu jako historię pochodzenia w słusznym kierunku. Niezależnie od tego, jakie zabarwienie przyjmują same oceny, supersesjonistyczny szablon nadal służy za podstawę tworzenia podręczników cywilizacji zachodniej i światowej, zwłaszcza tych pisanych przez wielu autorów, przy pracy nad którymi mediewiści przekazują pałeczkę historykom nowożytności, a ci z kolei – specjalistom od historii współczesnej stojącym u kresu sztafety.

O tyle, o ile ogół ma zmysł historii (problem wciąż jeszcze mniejszy w Europie niż w Stanach Zjednoczonych), chłonie taki właśnie supersesjonistyczny obraz. Rości on

2012. Dziękuję profesor Moss za dyskusję na ten i wiele innych tematów oraz za udostępnienie mi pracy jeszcze przed publikacją.

²² H. Blumenberg, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2019. Jeśli idzie o zwięzłą analizę wysiłków podejmowanych przez Blumenberga (i Reinharda Kosellecka) na rzecz obrony ideologicznej i historycznej autonomii nowoczesności przeciwko średniowieczu, religii i teologii, w sporze z argumentacją Carla Schmitta, Waltera Benjamina i Karla Löwitha, patrz: K. Davis, *Periodization and Sovereignty: How Ideas of Feudalism and Secularization Govern the Politics of Time*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2008, s. 77–95.

sobie pretensje do wyjaśniania, kim jesteśmy i jak znaleźliśmy się w tym miejscu. Niektóre spośród szczególnie wyróżniających się narracji zakrojonych na szeroką skalę, zaproponowanych w ostatnim czasie przez konkretnych autorów, również prowadzone są w ten sam sposób, niezależnie od tego, jak ocenia się uzyskane rezultaty.

I tak na przykład, chociaż studium Jacquesa Barzuna kończy się krytycznymi uwagami, pełnymi szczerego zaniepokojenia obecną „kulturą ludową w stanie dekadencji”, jego obszerna i twórcza historia kultury Zachodu od 1500 roku rozwija się dokładnie wedle supersesjonistycznego wzorca: składa się z czterech kolejnych, chronologicznie uporządkowanych części²³. Podobnie jest w przypadku wnikliwych rozważań Andrew Delbanco na temat charakteru nadziei w amerykańskiej historii: po tym jak utracone zostało zbiorowe zaangażowanie na rzecz sakralizowanego narodu, który zastąpił kolonialną kalwińską religijność, „ból, związany z pragnieniem sensu – jak twierdzi – nie znajduje ukojenia” w naszej współczesnej kulturze indywidualistycznego konsumpcjonizmu, naznaczonej szczególnie przez „nieuchwytne pragnienie transcendencji”²⁴. Nawet niedawne, znakomite dzieło Charlesa Taylora o sekularyzacji ostatecznie przyjmuje wiele z tej supersesjonistycznej struktury w swojej wielopłaszczyznowej eksploracji przejścia od „zaczarowanej” epoki późnego średniowiecza charakteryzującej się „nawym uznaniem transcendencji” do współczesności z jej wielowartościową „świeckością” i „ekskluzywnym humanizmem”, w której żyjemy, przejście od przednowoczesnego, społecznie osadzonego „porowatego ja” do tworzącego znaczenia „okopanego” ja, które żyje w „immanentnej ramie” naszej odczarowanej współczesnej rzeczywistości, w której (rzekomo) nie ma już miejsca na *sacrum*²⁵.

Kim jednak jesteśmy „my”? *Zawartość odpowiedzi na to pytanie określa, co właściwie domaga się wyjaśnienia.* To bardzo zróżnicowana grupa. W dzisiejszym świecie zachodnim „my” to na przykład Angela Merkel i Sarah Palin, rasistowscy skinheadzi i misjonarki miłości Matki Teresy, Rush Limbaugh i Michael Moore, kreacjoniści młodej ziemi i antyreligijni ateści, Judith Butler i Condoleezza Rice, Juggalo i Juggalette, wielbiący Insane Clown Posse i członkowie John Birch Society, internetowi pornografowie i członkowie Morality in Media, Donald Trump i Bill Gates, wielbiciele MoMA i entuzjaści NASCAR, papież Benedykt XVI i Hugh Hefner. Nie chodzi o to, żeby wymienić na tej liście typowych współczesnych ludzi Zachodu, ale o to, że wszyscy, którzy się na niej znaleźli, niezależnie od radykalnych różnic między nimi, są z definicji

²³ J. Barzun, *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life, 1500 to the Present*, HarperCollins, New York 2000, s. 773–802; cytat ze s. 798; cztery części patrz spis treści na s. vii.

²⁴ A. Delbanco, *The Real American Dream: A Meditation on Hope*, Harvard University Press, Cambridge–London 1999, s. 107, 114. Zarazem Delbanco, sugestywnie i w sposób godny pochwały, przestrzega przed zbyt ostrymi schematami periodyzacji, zauważając w szczególności, że „historię idei zwykle lepiej daje się rozumieć, ujmując ją jako proces inkorporacji i transformacji niż jako serię kolejnych ruchów dyskretnych i odrębnych od siebie”. Tamże, 111–112, cytat na s. 112.

²⁵ Ch. Taylor, *Secular Age*, s. 19–21, 37–42. Wyrażony w *Secular Age* pogląd na historię i zmiany historyczne wydaje się echem wcześniejszej pracy Taylora na temat Hegla. Patrz: Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

jednakowo produktem procesów historycznych – wszyscy są Amerykanami lub Europejczykami z początku XXI wieku. Dlatego też każde adekwatne wyjaśnienie historyczne teraźniejszości musi być w stanie wyjaśnić ich wszystkich, wyjaśnić pełny zakres różnorodnych światopoglądów, wartości i form zaangażowania, które ludzie faktycznie przyjmują, niezależnie od tego, czy są spójne, czy heterogeniczne. Musi również być w stanie wytłumaczyć najróżniejsze *sposoby*, na jakie ludzie wyrażają swój światopogląd, od agresywnej pewności po przyznawanie, że istnieją sprzeczności, a także wyjaśnić całe spektrum sposobów, na jakie ludzie swoje poglądy modyfikują i adaptują.

Moim punktem wyjścia jest zatem (banalna) obserwacja, że życie ludzkie w dzisiejszym świecie zachodnim, przy czym być może w najbardziej oczywisty sposób w Stanach Zjednoczonych, charakteryzuje się ogromnie szerokim zakresem wzajemnie niezgadzanych roszczeń prawdziwościowych dotyczących ludzkich wartości, aspiracji, norm, moralności i znaczeń. Te z kolei (znów banał) wpływają na sposób, w jaki ludzie żyją i na to, do jakiego rodzaju życia aspirują. „Rzeczywistość okazuje nam zachwycające bogactwo typów, nadmiar rozrzutnej gry form i igraszki zmian” – uwaga na temat ludzkiego życia, której prawdziwość jest teraz jeszcze nawet bardziej oczywista niż wtedy, gdy Nietzsche poczynił ją pod koniec lat 80. XIX wieku, z uwagi na technikę, ułatwiającą interakcje międzyludzkie, ruchy ludzi, nowe kulturowe hybrydyzacje i globalizację gospodarczą²⁶.

Wierzenia i przekonania wpływają na zachowanie, niezależnie od tego, czy mówimy o amiszach Starego Zakonu czy o nowych ateistach. A wierzenia i przekonania bywają dziś skrajnie różne. Początek XXI wieku naznaczony jest nie jakimkolwiek wspólnym czy choćby zbieżnym poglądem na to, co „my” uważamy za prawdziwe, dobre czy słuszne, lecz hiperpluralizmem religijnych i świeckich postaw. Ta pluralistyczna heterogeniczność generuje społeczne, polityczne i kulturowe tarcia, one zaś z kolei niepokoją liberalnych teoretyków politycznych, którzy poszukują racjonalnego uzasadnienia dla wspólnych zobowiązań i hegemonicznych instytucji tworzących zdolne do życia demokracje²⁷.

Z całym szacunkiem dla Taylora, nie, nie jest tak, że „*wszyscy* przemieszczamy się między dwoma stanowiskami”²⁸. Miliony ludzi – na przykład pobożni wyznawcy różnych

²⁶ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905–1906, s. 37.

²⁷ Patrz np. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993; A. Gutmann, D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London 1996; F.M. Lippé, *Democracy's Edge: Choosing to Save Our Country by Bringing Democracy to Life*, Jossey Bass, San Francisco 2006; R. Dworkin, *Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate*, Princeton University Press, Princeton 2006; A. Wolfe, *The Future of Liberalism*, Knopf, New York 2009.

²⁸ Ch. Taylor, *Secular Age*, s. 14 (podkreślenie moje). Jeśli idzie o krytykę filozoficznych założeń Taylora oraz tego, w jaki sposób negatywnie wpływają na jego konceptualizację historycznej zmiany i sposób charakteryzowania teraźniejszości, patrz: P.E. Gordon, *The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's "A Secular Age"*, „Journal of the History of Ideas” 2008, 69, s. 647–673, zwłaszcza s. 666–673.

religii lub namiętni wyznawcy antyreligijności – wydają się, wedle wszelkich dostępnych wskaźników, niezbyt poruszeni zjawiskiem hiperpluralizmu, którego składnik sami stanowią, a raczej okazują się przekonani o słuszności wyznawanych poglądów. Inni rzeczywiście podążają różnymi drogami i w różnym stopniu w kierunku samoświadomej ambiwalencji lub samorelatywizującego się sceptycyzmu opisanego przez Taylora. Ale nie „my”, jeśli „my” oznacza Europejczyków i Amerykanów z USA jako takich. Tylko niektórzy z „nas”.

Niniejsza książka stara się dowieść, że historyczna poznawalność przeszłości w żadnym sensie nie oznacza nieuchronności terażniejszości. Zastosowana tutaj metoda ma charakter genealogiczny i dąży do identyfikacji i analizy długotrwałych historycznych trajektorii, zakorzenionych w odległej przeszłości, które nadal wywierają wpływ na terażniejszość. Jednak pod żadnym względem książka ta nie jest *teleologiczna*. Innymi słowy, przeszłość z definicji uczyniła terażniejszość tym, czym jest, jednak nie znaczy to, że rzeczy musiały potoczyć się w taki właśnie sposób. Instytucjonalnie i ideologicznie, materialnie i moralnie nie musieliśmy skończyć tu, gdzie jesteśmy. Ludzie podejmowali decyzje, których nie musieli podejmować, a niektóre z nich okazały się mieć daleko idące konsekwencje. Ustalano wzorce, uzasadniano aspiracje, naturalizowano oczekiwania, wpływano na pragnienia, a nowe zachowania były normalizowane, nic z tego jednak nie musiało się utrwalić. W ramach narzuconych ograniczeń i możliwości, jakie stwarza biologiczna rzeczywistość, ludzka przeszłość nie jest produktem autonomicznych, bezosobowych społecznych, ekonomicznych, ideologicznych czy kulturowych „sił” – to raczej owe siły same w sobie są zbiorczym produktem niezliczonej liczby ludzkich decyzji i działań, niekiedy zinstytucjonalizowanych, politycznie chronionych i trwałych, a czasem nie, które z kolei wpływają na i ograniczają inne decyzje i działania. Marks miał rację, jeśli chodzi o to, że ludzie tworzą historię, ale nie w wybranych przez siebie okolicznościach²⁹. Jednak jego koncepcję niepotrzebnie ograniczały ateistyczne i materialistyczne przekonania metafizyczne, leżące u podstaw jego poglądów na temat ludzi, ich aspiracji i dobrobytu, przekonania, które składały się na jeden zaledwie zestaw roszczeń prawdziwościowych wśród wielu innych obecnych w Europie w połowie XIX wieku. „Siły” ekonomiczne, formacja klasowa i walka klas nie reprezentują historycznych konieczności, ale instytucjonalizację i wzmocnienie pewnych ludzkich pragnień, wartości, decyzji i zachowań.

W niniejszej książce argumentuję, że rozpowszechniony obraz wyraźnego historycznego supersesjonizmu, „zastąpienia” średniowiecza przez terażniejszość, jest zdecydo-

²⁹ K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* [1852], w: K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe*, Abteilung I: Texte, t. 11 (Dietz Verlag, Berlin 1985), s. 96/23–97/1: „Die menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen”. W polskim (anonimowym) przekładzie *Osiemnastego Brumaire’a Ludwika Bonaparte*: „Ludzie sami tworzą swoją historię, ale nie tworzą jej dowolnie, nie w wybranych przez siebie okolicznościach, lecz w takich, w jakich się bezpośrednio znaleźli, jakie zostały im dane i przekazane”.

wanie mylący, jeśli nie zasadniczo błędny³⁰. Odrzucanie raczej niż obalanie – a zarazem wybiórcze przejmowanie – idei, zobowiązań, norm i aspiracji było powszechne w minionym pięćsetleciu. Odziedziczone roszczenia prawdziwościowe i wartości często potępiano, nie dowodząc jednak ich błędności, a zarazem światopoglądów i instytucji często bynajmniej *nie* porzucano. Przeciwnie, nierzadko trwały na wiele sposobów, wchodząc w złożone interakcje z konkurencyjnymi roszczeniami i nowymi historycznymi realiami, które z kolei na różne sposoby z nich czerpały i na nie oddziaływały.

Pomijanie tego rodzaju faktów daje w rezultacie historię supsesjonistyczną, a ta z kolei zniekształca nasze rozumienie terażniejszości. Być może najbardziej widoczne jest to w odniesieniu do religii, jak gdyby tradycje religijne faktycznie zostały odrzucone jako część rzeczywistości społecznej lub uznane za intelektualnie nie do utrzymania w konkurencji z ideologiami świeckimi. Pomimo ich odrzucenia, którego początkiem była reformacja, centralne roszczenia prawdziwościowe i związane z nimi praktyki średniowiecznego chrześcijaństwa, zawarte w rzymskim katolicyzmie, nigdy nie odeszły. Należą do nich – oprócz wielu wierzeń, które współcześni katolicy dzielili z większością współczesnych im protestantów – roszczenia prawdziwościowe dotyczące autorytetu papieży i soborów, natury Kościoła, łaski udzielanej przez siedem sakramentów, realności ludzkiej wolnej woli mimo grzechu pierworodnego i niezbędnej roli ludzkiego współdziałania w zbawieniu, a także takich praktyk jak uczestnictwo we mszy, sakramentalne wyznanie grzechów, modlitwa wstawiennicza do świętych i kult Eucharystii. Te twierdzenia i praktyki przetrwały do dziś mimo dramatycznych przemian nowoczesności i wpływów, jakie ludzka rzeczywistość epoki nowożytnej i współczesnej wywarła na katolicyzm. Dzisiaj przyczyniają się do współczesnego zachodniego hiperpluralizmu. Przyczyniają się do niego także niezliczone roszczenia prawdziwościowe i praktyki protestanckich chrześcijan, których korzenie sięgają niekiedy XVI wieku, a niekiedy epok późniejszych, równie silnie widoczne współcześnie w Stanach Zjednoczonych, jak w całej historii tego kraju i krajów protestanckich Europy Zachodniej do XX wieku.

Ignorowanie takich faktów tworzy historię supsesjonistyczną, która nie potrafi tłumaczyć współczesnej ludzkiej rzeczywistości. Niektórzy naukowcy w ostatnich latach wyrażali pewne zdumienie tym, że „religia wraca”; dziwaczne jest raczej to, że kiedykolwiek sądzono, że odejdzie, nie licząc naukowego „myślenia życzeniowego” lub projekcji tych, którzy przyjęli klasyczne teorie modernizacji i sekularyzacji³¹. Tylko ci, którzy są wyznawcami sekularyzacji i pisząc, mają jasną agendę – taką, która każe ignorować nie tylko realia wiary i praktyki religijnej we współczesnym świecie, ale także wyrafinowaną intelektualnie współczesną teologię, biblistykę i filozofię religii – mogą udawać, że nawet postoświeceniową historię intelektualną da się wiarygodnie

³⁰ Na temat ideologicznego i politycznego charakteru periodyzacji historycznej, zwłaszcza głęboko zakorzenionego przeciwstawienia między „średniowiecznym/religijnym/feudalnym a nowoczesnym/świeckim/kapitalistycznym” patrz: K. Davis, *Periodization and Sovereignty* (cytat na s. 2).

³¹ Jeśli idzie o drugi cytat, patrz: G.W. Olsen, *The Turn to Transcendence: The Role of Religion in the Twenty-First Century*, Catholic University of America Press, Washington 2010, s. 34.

opowiedzieć jako historię nieubłaganego, narastającego Weberowskiego odczarowania i nieuniknionego rozwoju postdarwinowskiego ateizmu.

Kierkegaard i Newman należą do dziewiętnastowiecznej historii intelektualnej tak samo jak Marks i Nietzsche. Jedną z najzdolniejszych studentek Edmunda Husserla, filozofka Edyta Stein, nawróciła się na katolicyzm i została w latach 30. karmelitanką; zadeklarowana katoliczka Elizabeth Anscombe została w 1970 roku dziekanką filozofii w Cambridge, stanowisko wcześniej zajmowane przez jej nauczyciela Ludwiga Wittgensteina; Joseph Ratzinger stał się z Jürgenem Habermasem w debacie dotyczącej religii, filozofii i polityki w Monachium w styczniu 2004 roku³². Wiek XX wydał – podobnie jak początek XXI – genialnych protestanckich i katolickich teologów i filozofów, poczynając od Karla Bartha i Henri’ego de Lubac po Charlesa Taylora i Nicholasa Wolterstorffa. Wiarygodność dominującego, supersesjonistycznego obrazu historii Zachodu opiera się na przeoczeniu takich faktów i skłania do zastanowienia się, jaki właściwie jest sens sformułowania, zgodnie z którym nasz wiek jest „wiekiem świeckim”.

Zawodowi historycy – w tym ja – są świadomi szerokiej różnorodności, lokalnych cech, indywidualnych niuansów i złożonych realiów ludzkiej przeszłości w czasie i przestrzeni. Starłem się nie wybierać między „pakowaczami” i „rozdzielaczami” J.H. Hextera czy między „spadochroniarzami” i „poszukiwaczami truflif” Emmanuela Le Roy Ladurie, ale raczej próbowałem, zgodnie z moim nadrzędnym celem, myśleć poza takimi dychotomiami³³. Bez wątplenia rysowanie ostrożnych rozróżnień jest nie mniej ważne dla zrozumienia przeszłości niż rozpoznawanie autentycznych podobieństw ani też skrupulatne zwracanie uwagi na konkretne cechy nie jest niezgodne z dostrzeganiem, jak one pasują do większych wzorców. Wybór jednego bieguna z wyłączeniem drugiego nie wystarczy, aby wyjaśnić historyczne zmiany i ciągłości w perspektywie długiego trwania, podobnie pozostawanie w obrębie jednego okresu historycznego, jednego kraju lub jednego rodzaju historii.

³² Jeśli idzie o filozoficzną edukację Stein przed jej nawróceniem, patrz: A. MacIntyre, *Edith Stein: A Philosophical Prologue, 1913–1922*, Rowman & Littlefield, Lanham 2006; E. Anscombe patrz: J. Teichman, *Anscombe, (Gertrude) Elizabeth Margaret (1919–2001)*, w: ODNB, wyd. online, red. L. Goldman, Oxford University Press, Oxford 2005, <http://www.oxforddnb.com/view/article/75032> (dostęp: 18.03.2010); jeśli idzie o dyskusję między Habermasem i Ratzingerem, patrz: J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, red. F. Schuller, przeł. B. McNeil, Ignatius Press, San Francisco 2006.

³³ Jeśli idzie o „pakowaczy” i „rozdzielaczy” (*lumpers i splitters*), patrz: J.H. Hexter, *The Historical Method of Christopher Hill*, w: Hexter, *On Historians: Reappraisals of Some of the Masters of Modern History*, Harvard University Press, Cambridge 1979, s. 241–251. Szukając i nie będąc w stanie zidentyfikować źródła dokonanego przez Le Roy Laduriego dobrze znanego przeciwstawienia między dwoma typami historyków, nabrałem otuchy dzięki uwadze Johna Elliotta: „przeszukawszy pisma profesora Le Roy Ladurie w poszukiwaniu odnośnika i nie będąc w stanie znaleźć upragnionej truflif, ostatecznie zwróciłem się po pomoc do autora. On sam również nie wiedział, gdzie o tym pisał, zapewnił mnie jednak, że mogę spokojnie przypisać mu to rozróżnienie”; J. Elliott, *Reconstructing the Past*, w: *Useful Knowledge: The American Philosophical Society Millennium Program*, red. A.G. Bearn, American Philosophical Society, Philadelphia 1999, s. 191, przyp. 9.

OPRÓCZ INTELEKTUALNEGO PRAGNIENIA wyjaśnienia lepiej, niż robią to konwencjonalne narracje, tego, w jaki sposób odległa przeszłość zachowuje znaczenie w teraźniejszości (ze szczególnym naciskiem na konsekwencje ery reformacji), do pisania skłaniają mnie również powody praktyczne, zorientowane na co najmniej trzy ważne bieżące problemy. Jednak nawet ujmowanie tego w taki sposób jest mylące – a zarazem symptomatyczne. W ramach podziału pracy, powszechnego w akademii, funkcjonuje podział na historyków i badaczy społecznych. Ci pierwsi studiują przeszłość, ale (pomijając pewne gesty we wnioskach) zazwyczaj nie zajmują się współczesnymi praktycznymi problemami (chyba że badają bardzo niedawną przeszłość). Socjologowie, psychologowie, ekonomiści i politolodzy zazwyczaj badają aktualne realia ludzkiego życia, rzadko natomiast wspominają o przeszłości inaczej, niż pobieżnie zarysowując tło. O historykach, którzy przekraczają ten podział dyscyplinarny, mówi się, że już „nie uprawiają historii”, a badacze społeczni, którzy dopuszczają się analogicznych wykroczeń, rzekomo „grzęzną w przeszłości”.

Ten podział pracy nie powinien jednak być zarysowany tak ostro, jak się to zazwyczaj zdarza i bez wątplenia historia i nauki społeczne nie mogą się wzajemnie wykluczać, z tego prostego powodu, że obecna rzeczywistość jest produktem procesów z przeszłości. Jeśli główna teza tej książki jest choć po części słuszna, nie *możemy* zrozumieć charakteru rzeczywistości współczesnej, dopóki i o ile nie zobaczymy, *jak była i jest nadal kształtowana* przez odległą przeszłość. Patrzenie w taki sposób na realia współczesności może rzucić nieoczekiwane światło na nasz sposób rozumienia pewnych aktualnych społecznych, politycznych i ekonomicznych realiów, a także na pewne przyjmowane (przeważnie) jako oczywiste założenia intelektualne i sposoby ich instytucjonalizacji w dążeniu do wiedzy. Stąd zatem, choć jestem z wykształcenia historykiem Europy nowożytnej, niniejsze studium dotyczy zarówno teraźniejszości, jak i przeszłości.

Jeśli początkowo teza, że na obecną rzeczywistość nadal wywiera wpływ odległa przeszłość, może wydawać się dziwna, to poczucie dziwności zmniejsza się, gdy jesteśmy gotowi zakwestionować dominującą koncepcję historycznej zmiany i periodyzacji. Przypuszczalnie nikt nie będzie kwestionował tego, że współczesne ludzkie realia są produktem procesów historycznych. Ten banał wynika bezpośrednio z faktu czasowości ludzkiego życia. Natomiast skłonność do postrzegania *odległej* przeszłości jako nieistotnej dla współczesnych realiów odzwierciedla supersesjonistyczną koncepcję historii omówioną powyżej i zinstytucjonalizowane sposoby wyrazu, jakie znalazła ona w historycznej profesji.

Powszechne zdaje się założenie, że dzisiejszy świat zachodni można adekwatnie wyjaśnić, odwołując się do ludzkiego życia od czasów rewolucji naukowej, oświecenia, industrializacji i nadejścia współczesnego kapitalizmu. Jak to już zostało wskazane, niniejsza książka ma na celu wykazanie, pod jakimi względami założenie to jest błędne, nawet jeśli ekspozycja uwzględni wymienione tu główne wydarzenia historyczne i stara się nakreślić ich związek zarówno z epoką reformacji, jak i teraźniejszością. Dalsza analiza ukáže, że i dlatego trzy współczesne, praktyczne problemy, o których mowa poniżej, są dalekie od bycia problemami zanikającymi, że nie ograniczają się do

bieżących problemów Ameryki i że są częścią złożonych trajektorii historycznych, które powstawały przez wieki, a zatem raczej szybko nie znikną.

Po pierwsze zatem, podobnie jak niejeden współczesny Amerykanin, żywią obawy w związku ze stopniem, w jakim ludzie w Stanach Zjednoczonych wydają się coraz bardziej spolaryzowani politycznie i kulturowo, przynajmniej od lat 80. XX wieku, niezależnie od tego, czy ktoś uważa, że zjawisko to zasługuje na etykietę „wojen kulturowych”, czy nie³⁴. Daniel Bell pisał w 1996 roku o „zdezorientowanej, rozgniewanej, niespokojnej i niebezpiecznej Ameryce” i ta charakterystyka zdaje się dziś nawet bardziej aktualna³⁵. Amerykanie są głęboko podzieleni w wielu sprawach mających ogromny wpływ na ich narodowe życie, w tym takich, jak interwencje wojskowe USA za granicą, miejsce religii w sferze publicznej, bony edukacyjne i edukacja publiczna, aborcja, rasizm i akcje afirmatywne, kontrola broni, związek między ochroną środowiska a rozwojem gospodarczym, tolerancja dla pełnej jawnego seksu i przemocy kultury popularnej.

Niezależnie od konkretnej kwestii, amerykańskiej narodowej kulturze politycznej – takiej, jaka przejawia się w mediach – brak jest rygoru, za to przepelniają ją urazy. Często „nasza zatruta sfera publiczna”, jak niedawno określił to Anthony Grafton, wydaje się zaledwie przestrzenią pyskówki, w której ścierają się rozkrzyczane, zniekształcone i zniekształcające hasła i propagandowe slogany³⁶. Realia życia politycznego, w którym dyskusję toczą między sobą nalepki na zderzakach, wydają się bardzo odległe od ideału dobrze poinformowanych, sprawiedliwych i rozsądnych obywateli, o których teoretyzują rzecznicy demokracji deliberatywnej, czy to w wersji Rawlowskiej, Habermasowskiej, czy innej³⁷. Jeśli dodać do tego potwierdzoną empirycznie tendencję obywateli o różnych poglądach do unikania konfliktu twarzą w twarz, dochodzi się do otrzewiającego wniosku Diany Mutz: „Wątpliwe jest, aby skrajnie aktywistyczna

³⁴ Jeśli idzie o niektóre najnowsze głosy w debacie na temat tego, czy nieporozumienia i podziały trafnie określa się mianem „wojny kulturowej”, w tym jeśli idzie o rozróżnienie między retoryką polityków i ekspertów, w przeciwieństwie do postaw i zachowań większości Amerykanów, patrz: *Cultural Wars in American Politics: Critical Reviews of a Popular Myth*, red. R.H. Williams, A. de Gruyter, New York 1997; N.T. McCarty, K.T. Poole, H. Rosenthal, *Polarized America: The Dance of Ideology and Riches*, MIT Press, Cambridge–London 2006; J.D. Hunter, A. Wolfe, *Is There a Culture War? A Dialogue on Values and American Public Life*, Brookings Institution Press, Washington 2006; M.P. Fiorina, S.J. Abrams, J.C. Pope, *Culture War? The Myth of a Polarized America*, wyd. 3, Longman/Pearson, Boston 2011.

³⁵ D. Bell, *Afterword: 1996*, w: *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976), Basic Books, New York 1996, s. 315 (wyd. pol. *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1994).

³⁶ A. Grafton, *A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters*, w: tenże, *Worlds Made of Words: Scholarship and Community in the Modern West*, Harvard University Press, Cambridge–London 2009, s. 16.

³⁷ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, przeł. A.M. Kaniowski, t. 1–2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999; J. Rawls, *Liberalizm polityczny*; A. Gutmann, D. Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton 2004.

kultura polityczna mogła być zarazem kulturą wyraźnie deliberatywną³⁸. Innymi słowy, ludzie prawdopodobnie zaangażują się poważnie politycznie tylko razem z tymi, którzy myślą podobnie jak oni; i na odwrót, nieporozumienia zmniejszają prawdopodobieństwo uczestnictwa dokładnie w tych wydarzeniach, w których istnieje przestrzeń negocjacji i możliwego porozumienia.

A Amerykanie dosłownie wbudowują swoje podziały w kraj: coraz więcej ludzi decyduje się mieszkać w dzielnicach lub społecznościach razem z ludźmi o podobnych poglądach i wartościach, ten trend demograficzny gwałtownie nasilił się od późnych lat 70.³⁹ Realia szkolnictwa wzmacniają analogiczne dzielenie się na klastera wedle pochodzenia i perspektyw, niezależnie od tego, czy mówimy o najbardziej ekskluzywnych szkołach przygotowawczych, chronicznie zaniedbanych miejskich szkołach publicznych, czy o rosnącej liczbie zwolenników edukacji domowej, z których niektórzy zdecydowani są chronić swoje dzieci przed ideami, których nie aprobują, podczas gdy inni po prostu chcą uniknąć poddawania ich kiepskiej edukacji w szkołach publicznych⁴⁰.

Siła amerykańskich instytucji rządowych i organów ścigania zwykle ogranicza i kontroluje gorzyc leżącą u podstaw takich podziałów, niezależnie od skali, na jaką polaryzacje w coraz większym stopniu wpływają na same instytucje polityczne⁴¹. Mimo nieustannie powtarzanych frazesów ani politycy, ani dziennikarze, ani naukowcy, ani gwiazdy nie wydają się mieć recepty na odwrócenie trajektorii polaryzacji. Przeciwnie: amerykańska agora wydaje się coraz bardziej ordynarna i pełna gniewu, a jej protagoniści coraz bardziej się na siebie oburzają, coraz ostrzej potwierdzając swoje prawa i starając się ograniczać działania swoich przeciwników⁴². Jako obywatele, Amerykanie koegzystują ze sobą, jednak stwierdzenie, że kwitną, byłoby dość naciągane.

Oczywiście żadne dzieło historyczne – podobnie jak żadne dzieło powstałe w obrębie jakiegokolwiek innej dyscypliny akademickiej – nie jest w stanie wiele zrobić wobec tak ogromnego problemu. Nie mam co do tego złudzeń. Jednakże dostrzeżenie niektórych głębokich historycznych korzeni naszej sytuacji może przynajmniej pozwolić nam lepiej zrozumieć nasze problemy, a tym samym bardziej owocnie myśleć o sposobach ich rozwiązania.

³⁸ D. Mutz, *Hearing the Other Side: Deliberative versus Participatory Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 3.

³⁹ B. Bishop, *The Big Sort: Why the Clustering of Like-Minded Americans Is Tearing Us Apart*, Houghton Mifflin, Boston 2008.

⁴⁰ P.W. Cookson Jr., C.H. Persell, *Preparing for Power: America's Elite Boarding Schools*, Basic Books, New York 1985; J. Kozol, *The Shame of the Nation: The Restoration of Apartheid Schooling in America*, Crown Publishers, New York 2005; M.W. Apple, *The Cultural Politics of Home Schooling*, „Peabody Journal of Education” 2000, 75, s. 256–271; K.J. Bauman, *Home Schooling in the United States: Trends and Characteristics*, Working Papers Series 53, US Census Bureau, Population Division, Washington 2001.

⁴¹ Na temat tej drugiej kwestii patrz eseje zawarte w: *A Republic Divided*, red. Annenberg Democracy Project, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁴² Patrz: M.A. Glendon, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York 1991.

Po drugie, podobnie jak wielu innych, jestem poważnie zaniepokojony globalnymi zmianami klimatycznymi i tym, co wróżą, jeśli idzie o dobrostan środowiska naturalnego Ziemi⁴³. Problem jest głębszy niż polityka tej czy innej administracji i nie wydaje się możliwy do naprawienia za pomocą czy to nowych strategii bardziej przyjaznych środowisku, czy nowych korporacji, które mogłyby dosłownie czerpać korzyści z działalności związanej z oczyszczaniem środowiska i zielenią. Także rozbudzone na nowo zainteresowanie środowiskiem naturalnym, drżące od lat 70. w mediach, kulturze popularnej i reklamach, może mieć na ogólną sytuację wpływ najwyżej marginalny. Zatrucie atmosfery, które nastąpiło w wyniku zwiększonej emisji dwutlenku węgla, jest wynikiem produkcji przemysłowej i rolnictwa, transportu opartego na ropie naftowej i technologii energetycznych wykorzystywanych na całym świecie, które same w sobie są środkami wprzęgniętymi w cykl nienasyconych pragnień konsumenckich i nieograniczonej produkcji kapitalistycznej. Podstawowy problem polega na tym, że większość ludzi poszukuje – a dzięki nieustającej reklamie zachęca się ich, by w tym nie ustawali – coraz większego materialnego dostatku i komfortu, mimo że przeciętny amerykański dochód, na przykład, wzrósł realnie w XX wieku osmiokrotnie⁴⁴.

Ludzie na zachodzie żyją teraz w społeczeństwach bez pułapu nabywania: zdecydowanie konsumpcyjny (a nie tylko przemysłowy) etos gospodarczy opiera się dokładnie na możliwości przekonywania ludzi, by tak szybko, jak to tylko możliwe, porzucali to, do kupna czego jeszcze niedawno intensywnie dążyli, aby kolejny cykl kupowania mógł się rozpocząć. Proporcjonalnie do tego, na ile tożsamość jednostki wywodzi się z konsumpcji, dążenie do (prze)kształcenia i (ponownego) odkrycia siebie jest nierozdzielnie związane z niekończącymi się zakupami – nigdy nie będzie mieć się „dość”, dopóki „być” oznacza „kupować”, dopóty przemodelowywanie siebie będzie w coraz większym stopniu zależne od nabywania dla siebie coraz to nowszych modeli⁴⁵.

⁴³ Istnieją na ten temat liczne opracowania, patrz np. ogromny zbiór danych, zebranych przez Inter-governmental Panel on Climate Change, *Climate Change 2007: The Physical Science Basis*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; R. Gelbspan, *Boiling Point: How Politicians, Big Oil and Coal, Journalists, and Activists Have Fueled a Climate Crisis – And What We Can Do to Avert Disaster*, Basic Books, New York 2004; E. Kolbert, *Field Notes from a Catastrophe: Man, Nature, and Climate Change*, Bloomsbury, New York 2006; J. Houghton, *Global Warming: The Complete Briefing*, wyd. 4, Cambridge University Press, Cambridge 2009. Jeśli idzie o stopniowy wzrost świadomości na temat zjawiska globalnego ocieplenia, zachodzący w ostatnim stuleciu, widziany w perspektywie historycznej, patrz: S.R. Weart, *The Discovery of Global Warming*, Harvard University Press, Cambridge–London 2004.

⁴⁴ N.G. Mankiw, *Principles of Economics*, wyd. 5, Cengage Learning, Mason 2008, s. 12–13. „W 1900 roku dochód *per capita* (wyrażony w dolarach wg ich wartości w 1999 roku) wyniósł 4200 dolarów; w 1999 roku było to ok. 33 700 dolarów”. D.M. Fisk, *American Labor in the 20th Century*, „Compensation and Working Conditions”, jesień 2001, Bureau of Labor Statistics, US Bureau of Labor, <http://www.bls.gov/opub/cw/c/cm20030124ar02p1.htm>, gdzie cytuje się US Council of Economic Advisors, 2000, *Economic Report to the President, 2000*, US Government Printing Office, Washington 2000, s. 279 (dostęp: 21.01.2010). Jeśli idzie o szerszą dyskusję, patrz też: S. Lebergott, *Pursuing Happiness: American Consumers in the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton 1993.

⁴⁵ Na temat związku między konsumpcjonizmem a jednostkową tożsamością w społeczeństwie „płynnej nowoczesności” patrz: Z. Bauman, *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?*, Harvard University Press, Cambridge–London 2008, s. 157–188.

Ten rodzaj etosu konsumpcyjnego ma konsekwencje. W Stanach Zjednoczonych „nadmiar” utracił teraz wszelkie znaczące społecznie znaczenie moralne: dosłownie nie ma czegoś takiego jak „za dużo”, o ile ktoś ma ekonomiczne środki, by robić to, co mu się podoba⁴⁶. I jest to prawdą dziś, tak samo jak było prawdą przed załamaniem się koniunktury gospodarczej w 2008 roku, co widać na przykład po tym, że amerykańscy kontrahenci na początku 2011 roku kontynuowali budowę domów na sprzedaż kosztujących dziesiątki milionów dolarów⁴⁷.

Modele neoklasycznych ekonomistów zacierają wszelkie rozróżnienie między potrzebami a pragnieniami, jedne i drugie określając mianem popytu, i czynią z ludzkiej racjonalności najbardziej skuteczny instrumentalny środek zaspokojenia pragnień jednostek, z definicji maksymalistycznych⁴⁸. Tak więc zgodnie z mikroekonomicznymi teoriami osoby kierujące się swoimi preferencjami mogą *racjonalnie* decydować się to, żeby samemu jeździć SUV-em dla przyjemności, jaką im to sprawia, oszczędzając sobie kłopotów związanych z podwożeniem się przez różne osoby w hybrydach, mimo że każda z tych dwóch opcji ma dramatycznie odmienny wpływ na środowisko. Koszt rezygnacji z SUV-a związany z utraconymi korzyściami jest po prostu większy niż koszt kontynuowania jazdy. Zatem ludzie kierujący się pragnieniem mogą racjonalnie dokonywać tego wyboru każdego dnia przez lata, racjonalnie podejmując decyzje o kupnie innego SUV-a, aby zaspokoić swoje pragnienie, gdy kolor lub stan ich obecnego już im nie wystarcza. Miliony ludzi najwyraźniej wierzą, że uchwalenie praw, które pozbawiłyby ich SUV-ów – lub jakichkolwiek innych dostępnych dóbr konsumpcyjnych – byłoby niedopuszczalnym ograniczeniem wolności jednostki, nie mówiąc już o nierozważnym ograniczeniu efektywności rynku i wzrostu gospodarczego.

Mimo że socjologia dostarcza dowodów, że jest przeciwnie, wszystko zdaje się przemawiać za tym, że przekonanie, jakoby nabywanie dóbr konsumpcyjnych było środkiem do szczęścia, wciąż pozostaje aksjomatem – przy czym im więcej i im lepszych dóbr, tym lepsze i szczęśliwsze będzie życie⁴⁹. W każdym razie tak zdają się sądzić konsumenci w Chinach i Indiach, podążając za Stanami Zjednoczonymi i Europą. Jednak bez rozwiązania problemu emisji CO₂ i ich skutków klimatycznych Indie i Chiny

⁴⁶ Jeśli idzie o przykłady stylu życia jednego procenta najbogatszych Amerykanów (którzy posiadają ok. 40% finansowych zasobów kraju) patrz: Ch. Tennant, *The Official Filthy Rich Handbook*, Workman Publishing, New York 2008; R. Frank, *Richistan: A Journey through the American Wealth Boom and the Lives of the New Rich*, Three Rivers Press, New York 2008; G. Irvin, *Super Rich: The Rise of Income Inequality in Britain and the United States*, Polity Press, Cambridge 2008.

⁴⁷ C. Jackson, *The \$60 Million Dream House*, „Wall Street Journal”, 7.01.2011, s. D1–D2.

⁴⁸ Patrz np. G.S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1978, s. 5–14.

⁴⁹ Patrz: R. Layard, *Happiness: Lessons from a New Science*, Penguin, New York 2005; P.C. Whybrow, *American Mania: When More Is Not Enough*, W.W. Norton, New York 2005; T. Kasser, *The High Price of Materialism*, MIT Press, Cambridge–London 2002, zwłaszcza s. 5–22; D.G. Myers, *The American Paradox: Spiritual Hunger in an Age of Plenty*, Yale University Press, New Haven–London 2000, s. 126–160; J.B. Twitchell, *Living It Up: America's Love Affair with Luxury*, Simon & Schuster, New York 2002.

konsumujące *per capita* po kursie amerykańskim niemal na pewno zagrażałyby w dłuższej perspektywie zdolności planety do utrzymania życia.

Być może więc historia nie będzie miała szczęśliwego zakończenia. Być może instrumentalnie racjonalne dążenie do indywidualnej konsumpcji, radości i zamożności pociągnie za sobą stopniowe, zbiorowe niszczenie zdolności Ziemi do podtrzymywania życia. Być może niezachwiana wiara w rynek i nacisk na ciągły wzrost gospodarczy nie doprowadzą do lepszej przyszłości, ale jej utraty⁵⁰. (Wydaje się wysoce nieprawdopodobne, by kryzys finansowy, który wybuchł w 2008 roku, doprowadził do jakiegokolwiek zasadniczej reorientacji wzajemnych związków między konsumpcjonizmem a kapitalizmem, biorąc pod uwagę, że zarówno międzynarodowe, jak i krajowe wysiłki nakierowane są na poszukiwanie sposobów odbudowania tych związków).

Zbiorowa pogoń za coraz lepszymi *rzeczami* wydaje się powodować, że planeta rozgrzewa się niebezpiecznie, przypominając nam w ten sposób brutalnie o rzeczywistości – nie rzeczywistości, którą „modelujemy” lub „konstruujemy” dla siebie, ale o tej, którą badają biolodzy i ekolodzy, badacze atmosfery i oceanografowie. Podjęcie próby historycznego zrozumienia korzeni splątanych postaw, wartości, instytucji i praktyk, które przyczyniły się do powstania zagrożeń ekologicznych, z którymi mamy obecnie do czynienia, wydaje się przedsięwzięciem niepozbawionym wartości. Jan de Vries w swojej niedawnej pracy, wnoszącej znaczący wkład do rozwijającej się historiografii konsumpcji, słusznie stwierdził, że „aspiracje konsumentów mają historię”⁵¹. Ich początki na długo poprzedziły pojawienie się pod koniec XVIII wieku nowoczesnej produkcji przemysłowej.

Wreszcie martwi mnie bez troskie i niespójne odrzucanie kategorii prawdy w domenach ludzkiej moralności, wartości i znaczenia, powszechne wśród wielu akademików. Często twierdzi się, że wszelkie ludzkie sensy, moralność i wartości nie są niczym więcej niż tym, co istoty ludzkie w różnych czasach i kulturach subiektywnie i przygodnie konstruują dla siebie, a przynajmniej, że nie możemy wiedzieć, czy którekolwiek z nich mogą być czymś więcej. Podejście tego rodzaju nie jest w żadnym wypadku ograniczone do antropologów kultury lub humanistów, którzy przyjmują najnowszy krytyczny trend teoretyczny.

Na przykład, według słów zdobywcy nagrody Nobla, Stevena Weinberga, surowego krytyka postmodernistycznych ataków na naukę, „tezy moralne lub estetyczne po prostu nie są tezami tego rodzaju, które należałoby nazywać prawdziwymi lub fałszywymi”, ponieważ „wynajdujemy dla siebie wartości w miarę, jak podążamy naprzód”⁵². Jeśli tak jest, wówczas, na przykład, ostatecznie nie da się powiedzieć: „Prawdą jest,

⁵⁰ Jeśli idzie o bardziej optymistyczne przewidywania dotyczące tego, w jaki sposób globalne ocieplenie może wymusić radykalną zmianę modeli konsumpcji i poprowadzić nas ku bardziej zrównoważonej ekologicznie, lepszej przyszłości, patrz: P. Gilding, *The Great Disruption: Why the Climate Crisis Will Bring On the End of Shopping and the Birth of a New World*, Bloomsbury Press, New York 2011.

⁵¹ J. de Vries, *The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. ix.

⁵² S. Weinberg, *Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries*, Harvard University Press, Cambridge–London 2001, s. 120, 47.

że ludobójstwo i gwałt są złe dla wszystkich”. Jeśli nasze wartości i naszą moralność wymyślamy sami, nie ma podstaw, by potępiać tortury lub sprzedawanie nastoletnich dziewcząt jako niewolnic seksualnych. Po prostu tak się złożyło, że żyjemy w kulturze, w której większości ludzi takie rzeczy się nie podobają. W rzeczywistości jednak „prawa człowieka” nie mogą służyć jako stabilna, wspólna podstawa moralności w społeczeństwie napędzanym przez fundamentalne spory dotyczące tego, co oznacza „człowiek”, jak wynika z debaty aborcyjnej. Albo „natura ludzka” w akademickim klimacie, w którym powszechnie uważa się, że tego rodzaju pojęcie jest opresyjną, esencjalistyczną chimerą. Nauki przyrodnicze nie mogą tutaj pomóc, skoro, jak twierdzi wielu biologów ewolucyjnych, *Homo sapiens* jest po prostu hominidem o wyjątkowych zdolnościach adaptacyjnych, nieróżniącym się co do swojej istoty od innych gatunków ssaków, z którymi dzieli tak wiele materiału genetycznego. Nauka ani nie obserwuje żadnych osób, ani nie odkrywa żadnych *ludzkich praw* – z tego prostego powodu, że nikogo nie można znaleźć, biorąc pod uwagę metafizyczne postulaty i empiryczne założenia nauki.

Tak zwani transhumaniści rozumieją te implikacje. Jeśli „prawa” i „osoby”, podobnie jak „moralność” są zwykłymi konstruktami bez empirycznego ugruntowania w odkryciach nauki, a tylko nauka może słusznie powiedzieć nam coś prawdziwego o rzeczywistości, wówczas takie konstrukcje można zdekonstruować i odrzucić w poszukiwaniu alternatywy – takiej jak wyrachowanie eugeniczny program etyczny, który ma na celu przyspieszenie ewolucyjnego samoprzekraczania się *Homo sapiens*⁵³. Celem transhumanistów jest, dosłownie, świadoma samoeliminacja istot ludzkich z wykorzystaniem genetycznych manipulacji.

Z niezaprzecznego faktu pluralizmu często wywodzi się, że relatywizm moralny i kulturowy jest prawdą, że nie istnieją normy i wartości, które należałoby stosować do ludzi wszystkich czasów i miejsc. (Stąd niespójność prób porzucenia prawdy jako kategorii: odrzucanie jej zawsze wiąże się z wyrażaniem co najmniej jednego roszczenia prawdziwościowego. Konsekwentne porzucenie prawdy wymagałoby, abyśmy przestali formułować twierdzenia lub argumenty). Powtarza się nam, że zamiast starać się umacniać roszczenia prawdziwościowe, które są ekskluzywne, partykularystyczne i wprowadzają podziały, powinniśmy (odnotujmy imperatyw) promować tolerancję i różnorodność. Ale nie dowolną różnorodność. Rasizm, seksizm i przemoc, na przykład, są złe, a więc nie można ich tolerować. A przecież „zło” to kategoria moralna. Czyli potrzebujemy kryterium moralnego, aby odróżnić dobrą różnorodność i tolerancję od złej różnorodności i tolerancji. Tymczasem moralność została już zdegradowana do sfery subiektywnych i warunkowych konstrukcji. Dlatego moralni konstruktywiści nie mają gdzie się zatrzymać, nie ma podstaw, na których mogliby wysuwać normatywne roszczenia⁵⁴. Jeśli mają rację, to dlaczego ktokolwiek miałby zaakceptować

⁵³ Patrz np. S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Prometheus, New York 2006.

⁵⁴ Jeśli idzie o wnikliwą analizę szeroko zakrojonych implikacji redukcjonizmu wszelkich twierdzeń moralnych do ludzkich preferencji i konwencji, patrz: J.M. Rist, *Real Ethics: Rethinking the Foundations of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

akurat *ich* arbitralnie skonstruowaną moralność, a nie moralność faszystowskiego rasy-
sty, autorytarnego katolika, fundamentalistycznego protestanta czy wojującego islami-
sty? W rzeczy samej, dlaczego, o ile nie jest prawdziwa?

Zaprzeczanie istnienia prawdy i niesubiektywnych norm moralnych w imię tolerancji i różnorodności jest wewnętrznie sprzeczne i samoniszczące – chyba że ktoś gotów jest przejść tę drogę do końca i przyznać, że ludobójstwo, gwałt, niewolnictwo i tortury są dopuszczalne. Na szczęście tylko w rzadkich, skrajnych przypadkach zdarzają się ludzie, którzy tak twierdzą, chociaż nie jest jasne, dlaczego tak się dzieje, skoro etyka nie ma żadnych obiektywnych podstaw. Jednakże pytanie, jak ugruntować twierdzenia o prawdzie, o moralności i wartościach wśród roju wzajemnie sprzecznych, zmieniających się twierdzeń na ich temat, pozostaje prawdziwym i palącym problemem. *Musimy* wysuwać argumenty moralne, jeśli potępienie zła nie ma być kwestią jednostkowego wyboru lub przypadkiem dla nas korzystnych większościowych preferencji, jeśli mamy być w stanie wyartykułować, dlaczego, na przykład, relacje ludzkie oparte na wyzysku i przemocy są zawsze i wszędzie złe. Dlatego – jak się zdaje – pożądana może być tego rodzaju analiza historyczna genezy i charakteru naszej sytuacji, która mogłaby przynajmniej naświetlić charakter tej problematyki. A tak się składa, że każda historia ograniczona do epoki nowoczesnej musi okazać się niewystarczająca.

JĘŚLI TRWAŁEGO WPŁYWU, jaki odległa przeszłość zachowuje w teraźniejszości, zwykle się nie zauważa, i jeśli po części dzieje się tak z powodu złożonych sposobów, w jakie splatają się jej elementy, to ani rozplątywanie, ani genealogia nie są jedynie metaforami. Podobnie jak w przywoływanym wyżej twierdzeniu Nietzschego, sugeruje to również metodę i formę pisania historycznego. Każdy z kolejnych sześciu rozdziałów niniejszej książki koncentruje się genealogicznie na jednym z głównych wątków splątania, które zostały wyróżnione na potrzeby analizy po to, by ułatwić zrozumienie, a *nie* dlatego, by odpowiednie obszary ludzkiego życia, na których się skupiają, funkcjonowały oddzielnie od pozostałych. Każdy rozdział analizuje znaczącą trajektorię historyczną w określonej dziedzinie życia ludzkiego, odnotowując po drodze niektóre jej związki z innymi analizowanymi dziedzinami. Jako całość zatem niniejsza książka dostarcza wyjaśnienia tego, jak tworzyła się nowoczesność, zarówno w wieloaspektowych odrzuceniach, jak i w różnorodnych zawłaszczeniach różnych elementów średniowiecznego chrześcijaństwa. Żadnego z rozdziałów nie można traktować jako samodzielnej całości; siła łączącego je rozumowania zależy od tego, czy każdy z nich zostanie połączony z innymi.

Sześć szeroko zakrojonych narracji zostało zarazem wyróżnionych i powiązanych ze sobą jako części tego, co w zamiarze autora ma być jedną wyjaśniającą opowieścią. Być może więc warto pokrótce przedstawić myśl przewodnią. Niniejsza książka nie jest ani studium upadku, utraty Złotego Wieku, ani opowieścią o postępie ku coraz jaśniejszej przyszłości, ale raczej analizą niezamierzonych konsekwencji historycznych, które wynikają z przynoszących przemianę odpowiedzi na to, co postrzegano jako główne ludzkie problemy. Chrześcijaństwo późnego średniowiecza było zinstytucjonalizowanym światopoglądem, było też jednak od dawna i głęboko naznaczone przepaścią między

zaleceniami własnej wiary a rzeczywistymi praktykami wielu chrześcijan, między ideałami a rzeczywistością.

To składało się na pierwszy zestaw problemów. Jak sprawić, by luka stała się węższa, a wspólne ludzkie życie stało się bardziej autentycznie chrześcijańskie? Przywódcy reformacji uważali, że źródła problemu tkwią w doktrynie i starali się to naprawić, zwracając się z powrotem do Biblii, przez co nieumyślnie wprowadzili wiele niechcianych sporów. Stworzyło to nowy zestaw problemów, odmienny od pierwszego. Czym było prawdziwe chrześcijaństwo i jak można je poznać? Kontrowersje doktrynalne okazały się dosłownie nieskończone, a konflikty religijno-polityczne między katolikami a protestantami od początku XVI do połowy XVII wieku były niszczycielskie i bezowocne.

Niepożądana niemożność rozwiązania sporów toczonych w obrębie chrześcijaństwa przyniosła trzeci zestaw problemów, powiązany z drugim. W jaki sposób pomiędzy często zantagonizowanymi chrześcijanami można było zachować stabilne i bezpieczne ludzkie życie? Rozwiązaniem ostatecznie przyjętym we wszystkich nowoczesnych, liberalnych państwach zachodnich było sprywatyzowanie religii i odróżnienie jej od życia publicznego, ideologicznie i instytucjonalnie, za pomocą politycznie chronionego prawa do indywidualnej wolności religijnej. Nie subiektywna wiara, ale obiektywny rozum w nauce i współczesnej filozofii miał stać się podstawą życia publicznego. Zarazem jednak współczesne państwa nadal polegały na takich zachowaniach obywateli, które opierały się na przekonaniach zakorzenionych w chrześcijaństwie (takich jak prawa indywidualne), nawet jeśli inne uznawane ponadwyznaniowo zachowania (takie jak materialna zachłanność) były przeciwstawne jego nauczaniu.

W obrębie liberalnych ram instytucjonalnych współczesnych praw sekularyzacja w ostatnich dziesięcioleciach doprowadziła do rozprzestrzeniania się świeckich i religijnych roszczeń prawdziwościowych oraz powiązanych z nimi praktyk, które składają się na współczesny hiperpluralizm. Te współczesne realia niosą ze sobą szereg problemów, które są następstwem tych z epoki reformacji, ale w radykalnie zmienionych warunkach intelektualnych, instytucjonalnych i materialnych. Jakiego rodzaju życie publiczne lub wspólna kultura jest możliwa w społeczeństwach, których członkowie mają coraz mniej konkretnych przekonań, norm i wartości, z wyjątkiem niemal powszechnie przyjmowanej konsumpcyjnej zachłanności?

Ponieważ późnośredniowieczne chrześcijaństwo było zinstytucjonalizowanym światopoglądem, reformacja wpłynęła na wszystkie dziedziny ludzkiego życia w sposób, który na dłuższą metę nieumyślnie doprowadził do sytuacji, w której Europejczycy i Amerykanie z USA znajdują się dzisiaj. Właśnie dlatego książka ta łączy i stara się analizować na przestrzeni połowy tysiąclecia różne aspekty ludzkiej rzeczywistości, które na pierwszy rzut oka mogą wydawać się nie mieć ze sobą nic wspólnego, na przykład koncepcje Boga, praktyki konsumpcji i charakter uniwersytetów. Prowadzone tu dochodzenie obejmuje także formowanie się pewnych dominujących założeń, które rządzą współczesnym życiem intelektualnym.

Każdy rozdział rozpoczyna się od opisanego sytuacji charakterystycznej dla współczesnego świata zachodniego w odniesieniu do ważnego obszaru ludzkiego życia,

a następnie przedstawia genealogiczne wyjaśnienie jej historycznej formacji, ze szczególnym uwzględnieniem transformacyjnych i niezamierzonych wpływów okresu reformacji. Sześć wątków analizy skupia się odpowiednio na relacji między religią, nauką i metafizyką, na podstawach roszczeń prawdziwościowych związanych z ludzkimi wartościami i znaczeniami, na instytucjonalnym miejscu publicznie sprawowanej władzy, na dyskursie moralnym i zachowaniach moralnych, na ludzkich pragnieniach i kapitalizmie oraz na związkach między szkolnictwem wyższym a założeniami dotyczącymi wiedzy.

Zacznę od zbadania długofalowych konsekwencji, jakie miało subtelne początkowo (kiedy zaczęło się w późnym średniowieczu) odrzucenie zakorzenionego w chrześcijaństwie sposobu patrzenia na związek między Bogiem a stworzeniem oraz od zbadania stopnia, w jakim to odrzucenie milcząco, a jednocześnie w sposób daleki od subtelności dominuje nadal we współczesnym życiu intelektualnym. Do najważniejszych konsekwencji należało wszechobecne rozpowszechnianie się w epoce nowożytnej poglądu, jakoby coraz bardziej przekonujące naukowe wyjaśnienia naturalnych prawidłowości dostarczały coraz potężniejszych dowodów przeciwko twierdzeniom religii objawionej jako takiej. Pogląd ten okazuje się wynikiem przygodnych (i często podzielanych nieświadomie) założeń metafizycznych, mających średniowieczne korzenie. Historyczne znaczenie tych założeń stało się nieoczekiwanie ważne od XVII wieku ze względu na sposób, w jaki doktrynalne kontrowersje epoki reformacji niezamierzenie zmarginalizowały dyskurs teologiczny o Bogu i świecie przyrody.

Rozdział 2 analizuje reformację protestancką i współczesną filozofię jako dwa najważniejsze (i powiązane) środki, za pomocą których próby ugruntowania roszczeń prawdziwościowych podejmowali ci, którzy odrzucili średniowieczne chrześcijaństwo takie, jakie ucieleśniał Kościół rzymski, prowadząc, na różne sposoby, do niezamierzonych pluralizmów opartych odpowiednio na Biblii i na rozumie. Doktrynalne impasy ery reformacji ułatwiły odrodzenie się antycznego epistemologicznego sceptycyzmu i zainspirowały współczesny filozoficzny fundacjonalizm. Zarazem jednak historycznie i empirycznie „tylko rozum” od czasów Kartezjusza okazał się nie bardziej niż „tylko Pismo” od czasów Lutera zdolny zapewnić podstawę do uzyskania wspólnych odpowiedzi na pytania o to, co jest prawdą, jak ludzie powinni żyć, lub o co powinni się troszczyć. Długofalowym rezultatem stała się nieskończona proliferacja roszczeń prawdziwościowych dotyczących takich kwestii, które mnożą się we współczesnych państwach liberalnych i które wspólnie składają się na zachodni hiperpluralizm.

Rozdział 3 pokazuje, w jaki sposób reformacja przekształcała związek między w późnym średniowieczu nadzór nad instytucjami kościelnymi sprawowany przez władze świeckie, pozostawiając trwałą spuściznę w postaci kontroli nowoczesnego państwa nad religią oraz ostatecznie ułatwiając nadejście, za pośrednictwem tolerancji religijnej, sekularyzacji. Wśród chrześcijan odrzucających Kościół rzymski jedynie te odmiany protestantyzmu, które uzyskały polityczne wsparcie, mogły w nowożytności wyrzucić silny, trwały wpływ, dotrzymując kroku reżimom katolickim. Nierozstrzygalne konflikty

religijno-polityczne w erze reformacji doprowadziły ostatecznie do wprowadzenia politycznej ochrony indywidualnej wolności religijnej, przynosząc w zamian prywatyzację religii, nawet jeśli dziś państwa liberalne kontrolują Kościoły nie mniej (choć zupełnie inaczej) niż państwa wyznaniowe w nowożytnej Europie.

W rozdziale 4 śledzimy przejście od etyki średniowiecznego chrześcijaństwa, opartej na pojęciu dobra, do formalnej etyki praw nowoczesnego liberalizmu, przejście dokonujące się w ramach sporów i wstrząsów dotyczących dobra w chrześcijaństwie, toczących się w czasach reformacji. Ponieważ chrześcijańskie podziały społeczno-eklezyjalne odzwierciedlały spory o dobro i jego implikacje dla ludzkiego życia, współczesny dyskurs moralny i polityczny przekształcił tradycyjny dyskurs o prawach i pozostawił określanie tego, co jest dobre, jednostkom, których prawa państwo miałyby chronić. Ale postępy sekularyzacji ujawniły, do jakiego stopnia współczesne wspólnoty moralne i polityczne nadal opierają się na konkretnych przekonaniach o dobru, przejętych z chrześcijaństwa, którego odrzucenie spowodowało podziały między obywatelami wywierające coraz większą presję na te właśnie liberalne demokracje, które owe podziały umożliwiają.

Rozdział 5 koncentruje się na tym, w jaki sposób konsumpcja w połączeniu z kapitalizmem i technologią, od średniowiecza poprzez renesans po siedemnastowieczną Republikę Niderlandów i rewolucję przemysłową stworzyła ideologię i związane z nią praktyki, które zdominowały zachodnią nowoczesność i stopniowo, za pośrednictwem globalizacji, cały świat. Wobec niszycielskiej bezowocności konfliktów religijno-politycznych w epoce reformacji, zarówno katolicy, jak i protestanci oparli się na tendencjach, które poprzedzały reformację i zdecydowali się pójść na zakupy, zamiast kontynuować walkę o religię, pozwalając tym samym, aby ich samych w ramach rewolucji przedsiębiorczości skolonizował kapitalizm. W połączeniu z władzą sprawowaną przez hegemoniczne, liberalne państwa, symbioza kapitalizmu i konsumpcjonizmu jest kulturowym klejem, który dziś silniej niż cokolwiek innego spaja heterogeniczny hiperpluralizm Zachodu.

Wreszcie, rozdział 6 analizuje relacje między różnymi rodzajami wiedzy oraz miejsc, w których poszukiwano i przekazywano nową wiedzę od średniowiecza do współczesności. Konfesjonalizacja uniwersytetów w erze reformacji obejmowała uprzywilejowanie teologii, co z kolei izolowało teologów od nowej wiedzy, której w nowożytnej Europie coraz częściej poszukiwano poza uniwersytetami. Uporczywe nieporozumienia doktrynalne wśród chrześcijan plus słabość intelektualna zrodzona z ochrony politycznej sprawiły, że większość teologów nie była w stanie poradzić sobie z osiemnastowiecznymi intelektualnymi innowacjami. W następnym stuleciu tworzenie wiedzy zostało scentralizowane w uniwersytetach badawczych, teologia była stopniowo marginalizowana, a wiedza coraz bardziej zeświezczona, proces, który zasadniczo zakończył się na początku XX wieku, omijając jedynie uniwersytety katolickie, które ostatecznie same się weń włączyły pod koniec XX wieku.

Rozdziały te stanowią całość, która usiłuje wyjaśnić główne cechy dzisiejszego świata zachodniego jako niezamierzony, długofalowy rezultat zróżnicowanego odrzucania,

jak również zachowywania i przejmowania różnych aspektów średniowiecznego chrześcijaństwa. Książka niniejsza ma na celu nie tylko zbadanie odległej przeszłości i jej trwałego wpływu na teraźniejszość, stara się także w ten sposób rzucić nowe światło na charakter niektórych obecnych problemów oraz zakwestionować niektóre podstawowe założenia kształtujące współczesne życie intelektualne, pomagając zrozumieć, skąd się owe założenia wywodzą i na czym się opierają. Ma nadzieję uczynić użytek z tego, co John Noonan wyraził w następujących słowach: „Baczne wpatrywanie się w przeszłość może poprawić naszą zdolność widzenia teraźniejszości”⁵⁵.

⁵⁵ J.T. Noonan Jr., *Persons and Masks of the Law: Cardozo, Holmes, Jefferson, and Wythe as Makers of the Masks*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1976, s. 28.