

# Tradycja jako system komunikacji

*Paweł Grad*

**B**awarska debata między kard. Josephem Ratzingerem a Jürgenem Habermasem została zapamiętana jako przykład udanego „dialogu” między ortodoksją katolicką a poświeceniową filozofią. Jednakże sukces ten nie był aż tak trudny do osiągnięcia, jak można by przypuszczać: zarówno łagodna wyrozumiałość filozofa, jak i rezygnacja teologa z wdawania się w doktrynalne szczegóły sprawiły, że zachodzące między nimi różnice w ocenie znaczenia religii w nowoczesnym społeczeństwie nie wybrzmiały z pełną mocą.

Być może należy tego żałować. Habermas jest jednym z najwybitniejszych teoretyków nowoczesnych, posttradycyjnych systemów komunikacji, opartych o oświeceniowy ideał racjonalności oraz zaangażowanym, publicznym obrońcą tychże; Ratzinger jednym z teologów najbardziej uwrażliwionych na problem katolickiej tradycji i jej strażnikiem piastującym najwyższe związane z nią stanowiska kościelne. Otwarta dyskusja między Habermasem a Ratzingerem dotycząca konkurencyjnych form komunikacji – racjonalną debatą i tradycją – mogłaby mieć fundamentalne znaczenie dla zrozumienia sposobu, w jakim katolicyzm jest obecny w dyskursie nowoczesnych (dziś już po-nowoczesnych) społeczeństw. Na skromną skalę problem ten podejmuje mój tekst.

Stanowi on próbę spojrzenia na fenomen tradycji katolickiej tak, jak występuje on w ultranowoczesnym środowisku opisywanym za pomocą filozoficznej teorii komunikacji: mój tekst, nie redukując istoty tradycji do tego ujęcia, traktuje ją jako specyficzny system komunikacji generujący określone skutki społeczne. Podejście to posiada bardzo konkretną zaletę. Proponując ujęcie tradycji jako specyficznego systemu komunikacji dążę do wyartykułowania

w kategoriach krytycznie odczytanej teorii komunikacji własnego, zakrytego przez nowoczesną narrację samorozumienia katolicyzmu. Sekularyzacja samoświadomości Kościoła polega między innymi na zastąpieniu jego własnej perspektywy samoopisu perspektywą zewnętrzną, np. perspektywą funkcjonalistycznej socjologii. Chcę uniknąć tej sytuacji, jednocześnie formułując swój tekst w idiomie współczesnej teorii filozoficzno-społecznej. *De facto* chodzi tu więc o odwrócenie kierunku obserwacji: obserwację doktryny katolickiej przez opis filozoficzny chcę zamienić na obserwację teorii nowoczesności (jako teorii komunikacji) przez katolicki system tradycji.

Twierdzę, wbrew Habermasowskiej teorii racjonalizacji, że specyficzna racjonalność tradycji polega na uczynieniu jawną konstytuującą ją różnicę (różnicę między ortodoksją a herezją, działaniem poprawnym a błędnym) w celu publicznego udostępnienia warunków, które musi spełnić każdy chcący należeć do wspólnoty Kościoła. Tradycja katolicka stanowi językowo zapośredniczoną formę reprodukcji systemu religijnego przez jasne wyartykułowanie różnicy. Jest to formalno-pragmatyczna racjonalność dyskursu: każdy, kto chce być uważany za członka wspólnoty, otrzymuje jasny zestaw różnic, których musi przestrzegać, by być traktowany w komunikacji jako członek tej wspólnoty. Jawna różnica umożliwia katolicką reprezentację, czyli ujawnianie boskiej prawdy za pomocą nauki i praktyki wyodrębnionej przez konstytutywną różnicę. Ta sama jawnie wyartykułowana różnica zabezpiecza przed wpływem swobodnego (niejawnego) fluktuowania różnic przynoszonych przez przepływ procesu historycznego, czyli innymi słowy zabezpiecza ciągłość tradycji w czasie.

Jawny ekskluzywizm systemu komunikacji (reguła różnicy) i wynikająca z niego reguła reprezentacji oraz reguła ciągłości stanowią trzy główne punkty, w których tradycja katolicka różni się od nowoczesnych systemów komunikacji. Reguła różnicy stanowi strukturalny fundament tradycji; reprezentacja opisuje sposób, w jaki tradycja wkracza w sferę publiczną; ciągłość zaś dotyczy reprodukcji systemu tradycji w czasie. W porządku tych trzech punktów chcę uzasadnić postawioną wyżej tezę. Zakończę wnioskami, jakie płyną z tej tezy dla obecnej sytuacji tradycji katolickiej.

### **Katolicka różnica**

Nowoczesny projekt racjonalności i jego polityczne ucieleśnienie w postaci sfery wolnej debaty publicznej oparte są o oświeceniową koncepcję rozumu. Zgodnie z nią rozum, jako ostateczna instancja uzasadniająca sądy oraz uprawomocniająca działania, jest władzą przysługującą każdemu człowiekowi w taki sposób, że jest on w stanie autonomicznie, to jest w oparciu o swoje własne dyspozycje, aktywować ów racjonalny potencjał. Inaczej niż w przednowożytnym modelu arystotelejskim, rozum nie stanowi tu władzy, która aktywuje swoje możliwości w procesie kształcenia polegającym na poddaniu się zewnętrznemu autorytetowi. Oświecenie jako proces polega raczej na wydobyciu potencjału racjonalności, który złożony jest w każdym z ludzi jako coś gotowego i skończonego. Tak pomyślany rozum – jako autonomiczna, powszechnie i sprawiedliwie rozdzielona władza – stanowić może podstawę egalitarnego porządku społecznego. Uniwersalność rozumu odpowiada zniesieniu przygodnych różnic społecznych i demokratyzacji polityki. Oświecenie, a za nim nowoczesność, znosi różnicę. Systemowe rozwiązanie nowoczesnej racjonalności polega na wykluczeniu wykluczenia (różnicy) i relegowaniu jej do przedyskursywnej i przedpolitycznej sfery prywatnej.

Pomimo narastania kulturowych tendencji związanych z załamaniem się projektu nowoczesności, pozostaje on funkcjonującym rozwiązaniem systemowym w instytucjonalnych urządzeniach regulujących debatą publiczną. Politycznie, jako liberalny i demokratyczny, Zachód jest wciąż nowoczesny w sferze publicznej, nawet jeśli w sztuce i głębokich strukturach kultury jest już ponowoczesny. Polityków, przynajmniej na razie, nie stać na otwartą dekadencję. Postmodernizm przywraca do gry różnicę, jednak czyni to jak zawiedziony syn modernizmu: myśli różnicę jako prostą negację nowoczesnego ideału uniwersalnego rozumu. Dlatego, ponieważ kwestia funkcjonowania katolicyzmu w strukturze dyskursu polityczno-publicznego zajmuje mnie tutaj bardziej niż jego miejsce we współczesnej kulturze, rozważać tutaj będę stosunek katolickiej tradycji do koncepcji racjonalności pozostających na przedłużeniu tej oświeceniowej, racjonalistycznej i nowoczesnej linii rozwojowej.

Habermas, autor *Nowoczesności jako niedokończonego projektu*, w debacie z kard. Ratzingerem przedstawia się jako „rzecznik i obrońca” kantowskiego republikanizmu<sup>1</sup>. Rzeczywiście, teoria działania komunikacyjnego oraz rozwinięty na jego podstawie normatywny projekt etyczno-polityczny jest w zamierzeniu Habermasa postmetafizycznym, współczesnym wariantem oświeceniowego projektu racjonalności ucieleśnionej w demokratycznych strukturach społecznych. Z racji rozległości materiału pozostawionego na ten temat przez Habermasa nie byłoby celowe ani możliwe przedstawienie tutaj tych koncepcji *in extenso*; istnieje jednak jeden istotny wątek tej teorii, który jest jednocześnie kluczowy z punktu widzenia naszego tematu.

Drugi tom *Teorii działania komunikacyjnego* otwierają rozważania dotyczące modelu rozwoju kompetencji językowych ujętego za Durkheimem jako proces racjonalizacji pierwotnych, religijnych mechanizmów komunikacji. Opierając się na koncepcjach socjologicznych Durkheima oraz językoznawczych rozważaniach Meada, Habermas postrzega religijny rytuał jako pierwotne stadium organizacji społeczeństwa oparte o przedjęzykową, a więc przeddyskursywną i przedracjonalną, spajającą moc gestu. Gest stanowiąc sposób komunikacji oparty o konwencjonalną powtarzalność cielesnych zachowań, umożliwia potwierdzenie istniejących relacji społecznych, choć z racji swej natury nie jest środkiem komunikacji umożliwiającym krytyczną weryfikację. Ta ostatnia jest możliwa tylko tam, gdzie komunikacja odbywa się przede wszystkim za pomocą języka zawierającego zdania w formie propozycjonalnej, a więc wypowiedzi dające się uzasadniać i sprawdzać. Ten ogólny schemat rozumowania Habermasa wynika z hipotezy:

iż funkcje społeczno-integracyjne i ekspresywne, jakie początkowo pełniła praktyka rytualna, przejmuje działanie komunikacyjne, przy czym autorytet tego, co święte, zastępowany jest sukcesywnie przez autorytet konsensu uznawanego w danym wypadku za konsens mający uzasadnienie. Oznacza to wyzwolenie działania komunikacyjnego z kontekstów normatywnych chronionych sakralnie. Odczarowanie obszaru *sacrum* i odebranie mu

<sup>1</sup> Zob. J. Habermas, *Przedpolityczne podstawy demokratycznego państwa prawa?*, tłum. A. M. Kaniowski „Teofil” 2 (31) 2012, s. 100.

mocy władczej następuje w drodze *ujęzykowania rytualnie zapewnionej, podstawowej zgody normatywnej*; w parze z tym idzie wyzwalamie tkwiącego w działaniu komunikacyjnym potencjału racjonalności. Promieniująca z *sacrum* aura zachwyty i przerażenia, *oczarowująco-zaklinająca* moc świętości, ulega sublimacji i zarazem powszednieje przechodząc w *wiążąco-spajającą* moc poddawalnych krytyce roszczeń ważnościowych<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, *Przyczyny do krytyki rozumu funkcjonalnego*, tłum. A. M. Kaniowski, Warszawa 2002, s. 140.

Twarda dziewiętnastowieczna ideologia postępu zostaje zastąpiona miękką ideą ewolucji kompetencji językowych, która dodatkowo potraktowana zostaje jako model, nie zaś historyczna deskrypcja. Niemniej jednak nawet w takiej wersji koncepcja Habermasa odtwarza zasadniczy oświeceniowy schemat w nowej postaci teorii komunikacji: pierwotny, mechaniczny konsens oparty o cielesny partykularyzm rytuału i religii zostaje stopniowo zastąpiony organicznym konsensem zgody wypracowywanej w językowej komunikacji. Komunikacja w medium języka umożliwia przedstawianie racji działań w sposób oderwany od partykularnej praktyki; umożliwia ona zgłaszanie roszczeń do ważności i obowiązywania w formie językowej, to jest umożliwiającej podawanie ich racji i krytykę. W ten sposób kognitywna ważność społecznej zgody staje się powszechnie dostępna za pomocą uniwersalnego medium, jakim jest język. Dzięki temu okazuje się on jednocześnie właściwą, niemetafizyczną postacią, w jakiej istnieje rozum.

Formalne reguły racjonalnej debaty zachodzącej w medium języka pozwalają więc zdaniem Habermasa zbudować inkluzywną wspólnotę polityczną. Partykularyzm tradycji zostaje zastąpiony uniwersalną dostępnością wolnej debaty:

Jak jednak w ogóle uzasadnić przejście do moralności postradycyjnej? Zakorzenione w działaniach komunikacyjnych i tradycyjnie uznawane obowiązki same z siebie nie sięgają poza granice rodziny, plemienia, miasta czy narodu. Inaczej rzecz się ma z refleksyjną formą działań komunikacyjnych. Argumentacje same przez się wykraczają poza wszelkie partykularne formy życia. W pragma-

tycznych założeniach racjonalnych dyskursów czy debat normatywna treść domniemań przyjmowanych w działaniach komunikacyjnych jest mianowicie, *uogólniona, wyabstrahowana i pozbawiona ograniczeń*, tzn. rozciąga się na wspólnotę inkluzywną, która z zasady nie wyklucza żadnego zdolnego do mówienia i działania podmiotu, o ile potrafi on wносить w nią istotny wkład<sup>3</sup>.

Rozum nie robi różnicy. Różnica relegowana jest do niewidzialnej sfery prywatnej i wkracza w światło otwartej debaty publicznej tylko poddana formalizacji i uogólnieniu.

Tradycja katolicka jest paradygmatem komunikacji opartym o jawną różnicę. Sens trwania wspólnoty Kościoła opiera się na zachowywaniu partykularnego, historycznego przekazu w niezminionej formie. Choć z czasem zawartość i struktura tego przekazu – tradycja w sensie przedmiotowym – ulega dywersyfikacji i rozrostowi, ta formalna cecha tradycji jest stała od samych początków chrześcijaństwa. Rdzeń doktryny stanowi przekazana Apostołom przez Jezusa podczas Ostatniej Wieczerzy formuła Eucharystyczna. Św. Jan, choć nie podaje jej, opisując Ostatnią Wieczerzę jednoznacznie eksponuje motyw przekazu między Ojcem a Synem i Synem a uczniami: rozpoznanie ojca w synach dzięki przekazowi stanowi uniwersalną figurę tradycji. Św. Paweł, zwłaszcza w listach do Galatów oraz Tesaloniczan, wyraźnie zaznacza, że sens trwania Kościoła polega na zachowywaniu nauki o Męce i Zmartwychwstaniu w takiej formie, w jakiej ją przekazał. Ostatecznie zaś łańcuch tego przekazu partykularnej treści stanowiącej przedmiot doktryny prowadzi aż do samego Chrystusa: „Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazałem, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: «To jest Ciało moje za was [wydane]. Czyńcie to na moją pamiątkę»” (1 Kor 11,23-24). Zachowanie nauki, jak, została *zdefiniowana* – to znaczy odróżniona od innych możliwych sformułowań – pozwala zachować jej skuteczność: „Przypominam, bracia, Ewangelię, którą wam głosiłem, którąście przyjęli i w której też trwacie. Przez nią również będziecie zbawieni, jeżeli ją zachowacie tak, jak wam rozkazałem... Chyba żebyście uwierzyli na próżno. Przekazałem wam na początku to, co przejąłem...” (1 Kor 15,1-3).

<sup>3</sup> J. Habermas, *Rozważania genealogiczne na temat kognitywnej treści moralności* [w:] tenże, *Uwzględniając innego*, s. 53.

<sup>4</sup> Zob. J. Assmann,  
*Pamięć kulturowa*,  
tłum. A. Kryczyńska-Pham,  
Warszwa 2008, s. 64-81;  
102-143.

Mechanizm ten, dobrze opisany w antropologicznych studiach nad pamięcią<sup>4</sup>, stanowi formalno-pragmatyczną podstawę kształtowania się katolickiej ortodoksji w oparciu o autorytatywne rozstrzygnięcia (decyzje o przebiegu konstytutywnej różnicy) magisterium Kościoła. Rozstrzygnięcia te mają charakter definicji: polegają na formalizacji przedmiotu wiary w ustalonej formie językowej, której powtórzenie i potwierdzenie jest warunkiem uznania przynależności danej osoby do wspólnoty Kościoła. Apofatyczne zastrzeżenia co do adekwatności ludzkich sądów o Bogu służą asekuracji spekulacji teologów, jednak w publicznej prezentacji doktryny konkretna definicja w określonej formie językowej jest czymś wiążącym. Definicji tej towarzyszy wykluczenie błędu w postaci anatemy. Poglądy znajdujące się *poza* linią demarkacyjną zostają nazwane i zaprezentowane w celu ich ulokowania poza prawomyślną doktryną. Publicystyczna krytyka oświeceniowa nauczyła nas koncentrować się na polityczno-praktycznych konsekwencjach potępień kościelnych w postaci działań dyscyplinarnych i karnych. Są one oczywiście kluczowym elementem działania całego urzędu nauczycielskiego, niemniej anatema posiada swoje autonomiczną rolę na poziomie kształtowania dyskursywnej struktury systemu religijnego. Rola ta polega na przeprowadzeniu granicy, zaznaczeniu konstytutywnej różnicy. Różnica zostaje wystawiona na widok i zaprezentowana w publiczno-prawnym akcie oficjalnego orzeczenia. Nie ma tutaj otwartej debaty, lecz jest publiczna prezentacja różnicy: deklaracja pozwalająca ustalić reguły przyszłego dyskursu w oparciu o różnicę między prawomyślną a błędną nauką.

Deklaracja ta stanowi nie tylko merytoryczną wypowiedź *w ramach* religijnego dyskursu, ale sama *ustanawia* jego ramy (granice), do których – w ten czy inny sposób – następnie odnieść się musi każdy, kto chce brać udział w we właściwym dyskursie katolickiej wspólnoty, czyli w komunikacji wewnątrz medium tradycji. Treść orzeczenia doktrynalnego czy rozwiązania dyscyplinarnego staje się częścią koniecznej bazy przesłanek, z których interferować zmuszony jest każdy, kto chce wypowiadać się jako członek wspólnoty Kościoła. O ile w nowoczesnym, postkantowskim modelu racjonalności debata konstytuująca wspólnotę komunikacyjną wolnych obywateli jest oparta o formalne reguły merytorycznej

poprawności, ekspresywnej szczerości i normatywnej uniwersalności, o tyle spełnienie reguł komunikacji wewnątrzkatolickiej tradycji wymaga akceptacji określonego zestawu materialnych przesłanek. Zestaw ten nazywa się doktryną. Z punktu widzenia maksymalnie otwartej – bo czysto formalnej i pozbawionej założeń co do treści przekonań jej uczestników – habermasowskiej debaty jest to ograniczenie lokujące tradycję poniżej możliwości racjonalnej debaty.

Docieramy tutaj do kluczowego momentu w strukturze katolickiej tradycji, który został pominięty przez Habermasa w jego ewolucyjnym modelu i tym samym czyni problematyczną jego teorię racjonalizacji jako ujęzykowania *sacrum*. Jest prawdą, że tradycja jako system komunikacji jest systemem ekskluzywnym: partycypować w nim mogą tylko ci, którzy zgodzą się na określony zestaw przekonań dotyczących partykularnych, przygodnych i historycznych faktów. Jest natomiast fałszem, że „partykularyzm” ten wynika z komunikacji, w której językowo-racjonalny potencjał nie może rozwinąć się w pełni przez zapośredniczenie w przedjęzykowej formie rytuału. Katolicka specyfika kształtowania dyskursu przez doktrynalne, autorytatywne rozstrzygnięcia polega właśnie na jawnej prezentacji partykularnej różnicy w językowej formie prawnej definicji. Różnica zostaje wystawiona na widok publiczny, wchodzi ona w światło prezentacji i staje się dostępna dla wszystkich. Jest to jawny ekskluzywizm, który stanowi maksymalizację potencjału racjonalności. Racjonalność systemu tradycji polega tu na jasnym zaprezentowaniu różnicy po to, by każdy, kto chce włączyć się do wspólnoty Kościoła wiedział, jakie przekonania, posiadające ustaloną formę językową, musi przyjąć. Publiczno-rytualna praktyka wyznania wiary w formie *credo* dobitnie to poświadcza: w tym w istocie wysoce zracjonalizowanym akcie publicznej deklaracji chodzi o ustalenie przynależności do wspólnoty na podstawie oficjalnej zgody co do zdefiniowanej wersji wspólnej nauki. Mechanizm ten, pamiętając o jego ograniczeniach, da się analizować w formalno-pragmatycznych kategoriach gry językowej, w którą potencjalni gracze włączają się poświęcając nieokreśloność (otwartość) swoich przekonań. W zamian otrzymują określony, opracowany przez pokolenia zestaw przesłanek, który służy im jako baza inferencyjna przy analizowaniu i opisywaniu swoich działań. Stawką w tej grze jest zaś zbawienie.



Różnica między tradycją a nowoczesną, otwartą debatą nie jest więc różnicą między dwoma systemami komunikacyjnymi o różnym stopniu racjonalności, ale różnicą między dwoma koherentnymi i racjonalnymi w swej strukturze systemami posługującymi się odrębną antropologią. W przypadku tradycji mamy do czynienia z systemem, który wychodzi od przekonania o zapośredniczeniu rozumu w trwałych dyspozycjach (cnotach) i mechanizmach kształcenia. Konsekwentnie tradycja metodycznie zabezpiecza i ujawnia różnicę, by umożliwić wyłonienie się wspólnoty, w której potencjał racjonalności może być w pełni zaktualizowany dzięki przeniesieniu ustalonego zestawu prawd z obszaru argumentacji i krytyki do obszaru założeń: dzięki temu kognitywne siły nie rozpraszają się w pozbawionej granic krytyce i mogą penetrować kolejne obszary nauki koniecznej do zbawienia. Postkantowski nowoczesny ideał wolnej debaty wyciąga natomiast ostateczne wnioski z idei nagiego podmiotu poznawczego i moralnego, który w swej istocie pozbawiony jest wszelkich właściwości poza transcendentnymi władzami operującymi na poziomie form intelektualnych, nie zaś określonych, materialnych przekonań. Te ostatnie są same w sobie całkowicie przygodne i całą swą moc obowiązywania czerpią ze spełniania uniwersalnych, formalnych warunków ważności. Katolicyzm natomiast jest systemem, w którym przygodne i historyczne fakty stanowią ostateczne ujawnienie metafizycznych zasad i uzasadnienie ludzkich działań.

### **Katolicka reprezentacja i sfera publiczna**

Widzialność Kościoła jest konsekwencją jego samookreślenia przez różnicę. Wyodrębnienie się katolicyzmu przez jawną różnicę czyni go widocznym w świecie. Dzięki zdefiniowaniu ortodoksyjnej nauki i właściwej dyscypliny Kościół przybiera określony kształt i może się przejawiać; kładzie granice między ortodoksją i herezją oraz między ortopraksją i dyscyplinarną idiosynkrazją odróżniając się od środowiska-świata, w którym funkcjonuje. Ponieważ zaś definicje te służą zabezpieczeniu treści Objawienia, jawność Kościoła ma charakter reprezentacji: swoją obecnością reprezentuje on zarówno boską naukę, jak i działania niebiańskiej wspólnoty, która swoimi granicami przekracza daleko to, co społeczne.

Polityczne pojęcie reprezentacji zawiera w sobie istotny sens ontologiczny, który ujawnia się ze szczególną mocą, gdy mówimy o katolickiej reprezentacji. Katolicka reprezentacja – zarówno jako kościelny urząd czy akcja liturgiczna – polega na czynieniu ponownie obecnym (*praesens*) bożego działania. Dzieło boże nabiera widzialnego charakteru w Kościele przez różnicę, którą on sam oddziela się od tego, co nie pochodzi od Boga i nie wyraża jego chwały. Przez obecność i działanie Kościoła obecny oraz skuteczny staje się sam Bóg. Dzięki Kościołowi Ten, który jest samą obecnością, lecz który inaczej pozostaje Bogiem zupełnie ukrytym, staje się obecny w widzialnych formach. Kościół reprezentuje obecność Boga czyniąc obecnym to, co ukryte na świecie, który istnieje z łaski obecności Tego, który sam jest obecnością. Dlatego tradycja, zazwyczaj rozpatrywana w kategoriach diachronicznych jako „władza przeszłości nad terażniejszością”<sup>5</sup>, przejawia się raczej jako reprezentacja, to znaczy jako uobecnienie i spotęgowanie terażniejszości. Dopiero dzięki tej ontologicznej intensywności tego, co terażniejsze, możliwe staje się trwanie przeszłych form w czasie.

Zdefiniowanie różnicy służy tu zachowaniu funkcji reprezentacji. Społeczno-polityczny mechanizm odróżnienia pozwala reprezentować to, co przekracza każdy doczesny porządek polityczny i społeczny. Dlatego katolicka reprezentacja może być sensownie porównana z innymi formami politycznej reprezentacji tylko jako polityczna forma radykalnej reprezentacji ontologicznej. Ten jej charakter decyduje o jej wyjątkowości i trwałości, którą dostrzegali Carl Schmitt, a powołując się na niego zauważył też Habermas: „Spośród filarów, na których w średniowieczu wspierała się zachodnia cywilizacja, Kościół pozostał dzisiaj ostatnim i całkowicie osamotnionym przykładem urzeczywistnienia idei reprezentacji, tak bardzo osamotnionym, że trudno powstrzymać się od ironicznej uwagi, iż będąc jedynie zewnętrzną formą, reprezentuje tylko samą reprezentację”<sup>6</sup>.

Prehistoria strukturalnych przeobrażeń nowoczesnej sfery publicznej śledzona przez Habermasa sięga momentu wyłonienia się jej z przednowoczesnej, reprezentacyjnej sfery publicznej. Ta ostatnia właściwa była przeddemokratycznym formom władzy, których instytucje i praktyki nie reprezentują woli ludu (jak dele-

<sup>5</sup> Zob. E. Shils, *Tradition*, The University of Chicago Press, s. 34nn; por. J. Szacki, *Tradycja*, Warszawa 2011, s. 185.

<sup>6</sup> C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Warszawa 2012, s. 120-121; Zob. J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, tłum. W. Lipnik, M. Łukasiewicz, s. 66-67.

gaci występujący w jego imieniu), ale raczej prezentują władzę *przed* ludem. Dlatego reprezentacyjna sfera publiczna w sposób naturalny przybiera formę spektaklu: „Demonstracja reprezentacyjnej sfery publicznej wiąże się z atrybutami osoby: insygniami (znakami heraldycznymi, orężem), habitusem (strojem, fryzurą), gestem (formą pozdrawiania się, poruszania), retoryką (sposobem zwracania się do innych, oficjalnym sposobem wypowiadania się w ogólności), słowem – z rygorystycznym kodeksem „szlacheckiego” sposobu bycia. (...) W rytuale kościelnym, w liturgii, mszy, procesji do dziś przetrwała reprezentacyjna sfera publiczna”<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, op. cit., s. 65-66.

Zmiana społeczna umożliwiająca przejście do właściwej, mieszczańsko-obywatelskiej sfery publicznej, dokonuje się wraz z zanikiem form reprezentacji władzy oraz wyłonieniem się form władzy sprawowania przez decyzje podejmowane na drodze debaty wolnych obywateli. Właściwa, nowoczesna sfera publiczna pojawia się jako przestrzeń debaty ludzi prywatnych, którzy za jej pomocą zaczynają nadawać kształt publicznemu życiu swojego państwa<sup>8</sup>. Reprezentacja metafizycznie i religijnie legitymizowanej władzy zamienia się w sprawowanie władzy ugruntowane w woli obywateli wyrażanej w wolnej debacie. Władza traci charakter widzialnego spektaklu i zamienia się w językową komunikację.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 95nn.

Tak pomyślana nowoczesna forma sprawowania władzy, której ideał stanowi do dziś serce liberalnych demokracji, pomyślana jest jako „reprezentacja” immanentnych stosunków między prywatnymi ludźmi. Polityczna decyzja ma w tej sytuacji stanowić zabezpieczenie ekonomicznych i prywatnych relacji między obywatelami. W tym sensie nowoczesna sfera publiczna nie reprezentuje niczego, jeśli przez „reprezentację” rozumieć publiczne uobecnienie czegoś nie dającego się zredukować do immanentnych stosunków wewnątrz wspólnoty, jak sakralna władza króla, czy obecność Boga w Kościele. Sfera publiczna rządzi się raczej logiką ekonomiczną: służy zachowaniu funkcji systemu społecznego opartego o prymat życia prywatnego i obrót gospodarczy. Jej zasadą nie jest reprezentacja, lecz reprodukcja. Sfera publiczna nie służy reprezentowaniu żadnej metafizycznej substancji, tylko zachowywaniu funkcji asekuracji współżycia obywateli. Ich egzystencja definiowana jest w kategoriach biologiczno-ekonomicznych jako podtrzymanie funkcji życiowych i zachowanie dobrostanu. Pro-

porcjonalnie do tego demokratyczny ceremoniał jest radykalnie zredukowany w stosunku do splendoru reprezentacyjnych form sprawowania władzy.

W tym sensie katolicka reprezentacja pozostaje odosobnionym fenomenem wewnątrz nowoczesnej sfery publicznej rządzonej logiką reprodukcji. Zachowywanie widzialnej postaci *wobec* świata, reprezentacja boskiego autorytetu jest właściwym sposobem istnienia Kościoła. Rezygnując z nich staje się on co najwyżej miejscem reprodukcji immanentnych społeczeństwu przekonań religijnych. Na tym właśnie polega obserwowana przez nas sekularyzacja katolicyzmu. Odbywa się ona jako pozorne zachowanie „treści” katolickiej nauki i życia przy funkcjonalistycznym dostosowaniu jej formy do potrzeb sekularnego społeczeństwa. Oparta o różnicę reprezentacja zamienia się w upływnianie różnicy w celu zachowania stabilności systemu religijnego. Podmioty socjalizowane przez nowoczesne instytucje publiczne i społeczne spontanicznie oczekują przede wszystkim partycypacji polegającej na wnoszeniu wkładu własnej opinii i reprezentacji ich przekonań. Kościół ze swoją nauką i publicznym kultem, które odbywają się *wobec* społeczeństwa, proponuje logikę działania sprzeczną z tymi oczywistymi dziś odruchami.

Przyjęcie jej nie jest jednak po prostu kwestią prostego poddania się zewnętrznemu autorytetowi. Powraca tutaj, w aspekcie stosunku do katolickiej reprezentacji, ta sama reguła jawności, na której opiera się funkcja różnicy. Antropologiczna *wiedza* o konieczności przestrzegania reguł reprezentacji i oparciu się logice demokratycznej partycypacji w celu zachowania istotnej funkcji Kościoła, jest wyrażona w ortodoksyjnych katolickich regulacjach dyscyplinarnych i liturgicznych. To, co wynika z socjologicznej i filozoficznej analizy dyskursu – konieczność metodycznego chronienia różnicy wyodrębniającej samodzielny system społeczny – zawarte było od początku w pragmatycznej samowiedzy Kościoła dotyczącej zachowywania czystości nauki i dyscypliny. Wiedza ta przedkładana jest w jawny sposób, jako warunek korzystania z systemu religijnego, jakim jest katolicyzm. Katolicka reprezentacja prezentuje się jako publiczna realizacja różnicy, która obdarzona jest wiedzą o swoim partykularyzmie – wybiera się ją z pełną świadomością przyjmując, że tylko tak

zachować można widzialność tego, co inaczej zniknęłoby w nieokreśloności publicznej ekspresji partykularnych postaw. Współczesny problem sekularyzacji katolicyzmu polega między innymi na zaniku tej pragmatycznej wiedzy nawet wśród członków Kościoła; sytuację tę pogłębia jeszcze przeciwnie skuteczna strategia niwelacji różnicy w celu osiągnięcia większej spójności między systemem religijnym a światem życia codziennego.

Paradoksalnie jednak, w momencie niemal zupełnego zaniku publicznych form reprezentacji i dominacji kultury informacyjnej, w której realność publicznego przedstawienia ulega rozkładowi, katolicka reprezentacja okazać się może szczególnie nośnym medium. Raz odkryta katolicka reguła różnicy w wysoce wyróżnicowanych społeczeństwach ponowoczesnych okazuje się buforem, który amortyzuje bolesne skutki postmodernistycznej kultury. Ponieważ katolicyzm zawsze był wolny od oświeceniowego marzenia o znaturalizowanym, uniwersalnym rozumie, jest dobrze przygotowany do konfrontacji z ponowoczesnym opanowaniem różnicy. Dlatego to, co czyni z postmodernizmu zawiedzioną nowoczesność – odkrycie uwikłania i pragmatycznych ograniczeń rozumu – stanowi podstawę katolickiej koncepcji racjonalności. Jednocześnie katolickie wykorzystanie różnicy w doktrynalnej definicji kładzie granicę nieograniczonemu rozprzestrzenianiu się różnic, które opisują ponowoczesne teorie dyskursu. W społecznym medium języka i praktyk nie istnieją instancje świadomie panujące nad wyróżnicowywaniem się systemów społecznych. Katolicka reguła różnicy – inaczej niż oświeceniowy projekt – przyjmuje ten stan rzeczy i metodycznie utrwała różnicę za pomocą ponadspołecznego autorytetu Kościoła. Katolicka reprezentacja stanowi społeczne uobecnienie najwyższej realności w społeczeństwie, w którym uwolnienie różnicy doprowadziło od odrealnienia publicznych przedstawień i kulturowych obrazów.

### **Ciągłość tradycji i przedmiot historyczny**

Publiczna prezentacja różnicy służy nie tylko zachowaniu widzialnego kształtu katolickiej reprezentacji w sferze publicznej, ale również utrzymaniu go w czasie, czyli w kontinuum zmiany społecznej polegającej na różnicowaniu się społeczeństwa, w któ-

rym istnieje Kościół. Zmiana społeczna swoim quasi-przyrodniczym charakterem organicznego procesu, za którym nie stoi żaden pojedynczy podmiot, stanowi źródło największej presji na system religijny usztywniony za pomocą doktrynalnych i dyscyplinarnych definicji. Z drugiej strony definicje te powstają właśnie po to, by zabezpieczyć system religijny przed stoczeniem się pod naporem historycznej zmiany w reprezentację tego, co społeczne. Oznaczałoby to bowiem koniec katolicyzmu: utratę jego konstytutywnej funkcji społecznej i reprezentacji tego, co pozaspołeczne – obecności Boga. Zmiana społeczna ma charakter akumulacji i redukcji różnic systemowych, które z powodu złożoności struktury społecznej przybierają postać swobodnego przepływu. Tej napierającej, lecz niejawnej (z racji swej złożoności) fluktuacji społecznej katolicka tradycja przeciwstawia jawną różnicę, która pozwala członkom wspólnoty świadomie zorientować swoje działanie na zachowanie spójności zdefiniowanego systemu.

Właściwy tradycji nakaz zachowania nauki w zdefiniowanej postaci stopniuje się od polecenia przechowania nienaruszalnego depozytu doktryny do zgody na modyfikowanie praktyk i zasad dyscypliny. Nawet jednak te ostatnie, stanowiąc właśnie widzialną formę wyrazu wiary, nie mogą być przedmiotem dowolnej manipulacji bez trwałego zaburzenia prawdziwej ciągłości tradycji. Margines ten pozwala zachować niezbędną elastyczność, bez której system religijny załamałby się stawiając zbyt duży opór społecznej zmianie. Jednak wbrew temu, co chcielibyśmy tu widzieć nauczeni nowoczesnymi rozważaniami o rozwoju doktryny i historyczności tradycji, dialektyka niezmiennych zasad i przygodnych form ich realizacji nie jest tutaj decydująca. Kluczowa jest – raz jeszcze – jawność różnicy określającej właściwą naukę i właściwą dyscyplinę, czyli fakt, że zostaje ona autorytatywnie przedłożona przez Kościół nauczający. Dzięki niej użytkownicy systemu tradycji otrzymują czytelną regułę, którą mogą odnieść w konfrontacji z sekularnym środowiskiem. Od sytuacji, gdy niektóre formy życia katolickiego ulegają zapomnieniu w skutek częściowej jawnej restrukturyzacji dyscypliny, gorsza jest sytuacja, w której brakuje czytelných reguł pozwalających zachować funkcję reprezentacji i w której katolicyzm jest niejawnie infiltrowany przez zewnętrzne, sekularne praktyki.

Ciągłość tradycji polega na traktowaniu całej historii autorytatywnych definicji kościelnych jako wypowiedzi jednego podmiotu. Poprzednie definicje wypowiedzi wchodzi w skład zespołu zdań, z którymi każda kolejna wypowiedź musi pozostać niesprzeczna. Ten zespół twierdzeń, czyli doktryna w sensie przedmiotowym, stanowi bazę inferencyjną dla wszystkich wypowiedzi, za pomocą których użytkownicy systemu tradycji opisują swoje działania. Jest to ściśle racjonalna struktura dyskursu, w którym od podmiotu oczekuje się wzięcia odpowiedzialności za swoje przeszłe wypowiedzi i formułowanie nowych w logicznej zgodzie z nimi. Tak też definiuje się racjonalność we współczesnych formalno-pragmatycznych analizach filozoficznych nawiązujących do Kanta<sup>9</sup>.

Tym jednak, co definitywnie różni tak rozumianą racjonalność tradycji od racjonalności postoświeceniowej jest to, że w przypadku tradycji katolickiej podmiot formułujący te wypowiedzi jest ponadindywidualny: jest nim cały Kościół. W perspektywie kantowskiej rozpatruje się normatywną racjonalność opartą o możliwość sprostania formalnym zobowiązaniom jedynie w odniesieniu do pojedynczych użytkowników języka. W systemie tradycji zobowiązania te dotyczą całej tradycji jako *jednej wypowiedzi*, która obejmuje wszystkich pojedynczych członków Kościoła jako użytkowników tej jednej struktury. W filozofii kantowskiej źródłowa, syntetyczna jedność apercepcji – czyli właśnie władza wiązania sądów jako sądów jednego podmiotu – stanowi transcendentalne określenie podmiotowości. Dlatego przypisanie funkcji wiązania sądów tradycji jako strukturze ponadindywidualnej oznacza, że tradycji jako systemowi komunikacji odpowiada inny typ podmiotu niż ten, powiązany z kantowską racjonalnością. Innymi słowy, w sytuacji, w której pojedynczy użytkownik tradycji operuje strukturami wypowiedzi przekraczającymi swoimi normatywnymi zobowiązaniami jego biografię, jest on innym podmiotem, niż postkantowski racjonalny użytkownik języka, który bierze odpowiedzialność tylko za swoje własne wypowiedzi. Mówiąc ściślej, człowiek tradycyjny w ogóle nie jest podmiotem w sensie nowoczesnym – jego tożsamość jest funkcją struktury tradycji, nie zaś autonomiczną tożsamością „ja”.

Nowoczesny użytkownik języka zobowiązany jest zachować spójność tylko z samym sobą. Dzięki racjonalnym wypowiedziom

<sup>9</sup> *Ten rodzaj praktyki czy też procesu stopniowej racjonalnej integracji nowych zobowiązań w ramy konstelacji poprzednich zobowiązań konstytuuje normatywny status autorytetu i odpowiedzialności zgodnie z modelem wzajemnego uznania* (R. Brandom, *Reason in Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London 2009, s. 87).

formuluje on sądy w sferze debaty publicznej, których spójność regulowana jest formalnie spełnianiem uniwersalnych reguł, materialnie zaś przystawaniem do jego indywidualnej biografii. Użytkownik systemu tradycji zobowiązany jest do respektowania spójności całości doktryny, której historia przekracza jego biografię. Występuje on jako przedstawiciel struktury, w której dopiero może odnaleźć się ze swoją biografią. Ta radykalna różnica odpowiada też za transcendentalną niemożliwość inkorporowania katolickiej tradycji w struktury rządzone logiką nowoczesnej sfery publicznej. W sferze tej można „reprezentować katolickie wartości” i prowadzić działania polityczne w katolickim interesie, jednak niemożliwe jest zintegrowanie jej z katolicką tradycją bez zniszczenia jej własnej logiki.

Ponadindywidualny charakter struktury tradycji sprawia, że pojawia się ona przed pojedynczymi ludźmi jako twór całkowicie historyczny i przygodny, ale zarazem pozbawiony śladów wytworzenia przez konkretną osobę. Ten sposób istnienia tradycji powoduje, że członkowie Kościoła kształtują się jako podmioty w oparciu o praktyki i naukę, które będąc swoiste i szczególnie, zarazem nie należą do żadnej konkretnej chwili historycznej i nie są związane z określonym historycznym momentem, poza którym pozostają niezrozumiałe. Tradycja zabezpiecza się w ten sposób przed własnym zaciemnieniem. Jednocześnie podtrzymując różnicę wyznacza wyraźną granicę, której nie można przekroczyć, by nie utracić spójności systemu religijnego. Przekroczenie jej oznacza bowiem zastąpienie delikatnej tkanki organicznej struktury tradycji indywidualną inwencją mającą oparcie w danej biografii czy momencie historycznym. Inwencja ta działa dialektycznie: oferuje chwilowy wzrost atrakcyjności systemu religijnego dzięki zaadaptowaniu go do społecznego środowiska, jednak na dłużą metę niszczy go, uzależniając od przygodnej, quasi-przyrodniczej fluktuacji zmiany społecznej. Ceną za chwilowe ożywienie jest postępująca martwota.

Mechanika tego procesu – przypominająca z pozoru jedynie abstrakcyjny zapis logiki niedawnych prób wcielania reformy liturgii – posiada *de facto* kluczowe znaczenie dla zrozumienia pewnego ogólnego nowoczesnego fenomenu, jakim przechodzenie od tradycji do świadomości historycznej. Dotyczy on



zresztą w pierwszym rzędzie tradycji jako ogólnej struktury społeczeństwa przednowoczesnego, zaś dopiero wtórnie tradycji katolickiej.

W momencie, gdy napięcie między systemem społecznym opartym o tradycję a zmienionymi warunkami społecznymi staje się zbyt wysokie, zapada decyzja o zmianie strategii: zamiast utrzymywania zbyt kosztownej spójności systemu przez różnicę, należy ją upłynnić, kompensując ten brak ciągłości nominalnym zachowaniem „istotnej treści” tradycji. Nowa struktura systemu społecznego bazuje na deklaratywnym przywiązaniu do odziedziczonych praktyk, które jednak obsługiwane są przez nowy dyskurs oparty o nową różnicę. Ucieleśniona w konkretnych praktykach i przedmiotach tradycja trwa oderwana od oryginalnej struktury wyjaśnienia. Na tym etapie pojawia się koncepcja „niezmiennego”, lecz niewidzialnego rdzenia tradycji oraz zmiennych i widzialnych form jego artykulacji. Pozwala ona odrzucić tę część praktyk, których trwanie najdotkliwiej przeszkadza w systemowej adaptacji do zmienionego środowiska.

Praktyki, pozbawione adekwatnego (oryginalnego) objaśnienia, zostają sparaliżowane, a jedynym, co pozostaje, jest dostosowawcza inwencja. Puszczona ona zostaje swobodnym torem, więc rozwija w formę abstrahującego od działania, uogólniającego uzgodnienia odziedziczonej praktyki z nowym kontekstem, z którym szuka się *jakichkolwiek* punktów stykowych. Wobec groźby utraty dotychczasowego świata życia, istnieje potrzeba zachowania choćby części starych praktyk. Dlatego tłumaczone są one za pomocą dyskursu stworzonego pod presją dostosowania, która bezbronnej przeszłości składa skromny trybut pod postacią uznania jej podstawowych „wartości”. Kolejni użytkownicy języka, którzy pozbawieni zostają możliwości nabycia dyspozycji postępowania się językiem adekwatnym do odziedziczonych praktyk, to jest językiem oryginalnym, otrzymują praktyki z tłumaczącą je semantyką, która daje jedynie pozór wyjaśnienia, każąc polegać na wątplych abstrakcjach. Ponieważ zaś w chwilach historycznego kryzysu żąda się łączywie wyjaśnień, zdobyte z trudem zrozumienie obmacywanych przez grubą tkaninę zapomnienia praktyk uznawane jest za nagrodę – pojawia się ono jedynie na chwilę, jak przebłysk i zaraz znika, nigdy nie osiągając spełnienia, jakie daje

tylko język stworzony, by asystować praktyce, której się używa, a nie której broni się przed historyczną zmianą.

W ten sposób praktyka społeczna krążąca wokół swoich narzędzi – przedmiotów codziennego użytku, budowli, ubrań, obrazów, sprzętów liturgicznych, konwenansów – zamyka je w sobie, czyniąc niezrozumiałymi. Rozwiązanie sprzeczności między tradycją a zmienionymi warunkami przez upłynnienie różnicy sprawia, że otrzymujemy przywilej zachowania swoich praktyk, jednak pozbawiając się ich realnego zrozumienia. Stają się one przedmiotami historycznymi – praktyka przestaje być nawet praktyką, bo by nią być potrzebuje ona adekwatnego języka; uzewnętrznia się ona i sublimuje w aurę, która otacza przedmiot historyczny. Ten zaś pozostaje zawarowany od wewnątrz – strzeże swojego sensu. Z pozoru bowiem *wciąż go mamy* – ten sam przedmiot, co nasi ojcowie. Ta fizyczna obecność niemego przedmiotu, któremu odebrano język jest łudząca i pozwala szczyć się zachowaniem „tradycji” w nowoczesnym świecie; podtrzymywaniem „wartości” w zmienionych okolicznościach. Tymczasem cały język, który pozwoliłby ich *naprawdę używać*, zamieniony został na ekonomiczną z ducha adaptację do nowych warunków. Cały wysiłek kognitywny zużytkowany został na mediację między ostatecznie odartym z sensu i jedynie „znaczącym”, „wzniosłym” przedmiotem historycznym, a zmienionym kontekstem społecznym. Język ten nie służy opisowi praktyki, tylko *usprawiedliwieniu* przestarzałej praktyki przed sprzecznym z nią kontekstem społecznym. Obsługuje on sprzeczność między systemem a środowiskiem, nie zaś wyjaśnia praktykę. Nie służy reprezentowaniu sensu uobecniającego się w praktyce, tylko reprodukcji bezsensownej praktyki, zgodnie z ekonomią ewolucji systemu społecznego.

Przedmiot historyczny apofatycznie reprezentuje nieobecność sensu. Dany jest jak zamknięte od środka uniwersum, które tkwi w naszym świecie, jednak pozostaje dla nas doskonale nieczytelny. Jest pozbawionym znaczenia znakiem utraty znaczenia; symbolizuje to, od czego odcięła nas zmiana historyczna. To, co zostało utracone, dane jest w nim tylko jako negacja jakiegokolwiek znaczenia: obcując z przedmiotem historycznym *nie wiemy, co z nim zrobić*, i ta nie-wiedza jest tym, co rzeczywiście on *powoduje*. Zaskoczona tą niezrozumiałością, świadomość historyczna

momentalnie przystępuje do wyjaśnień: interpretuje, przeszukuje, domyśla się i wczuwa. Zdobywa nawet w ten sposób pewien zarys kontekstu, w którym powstał przedmiot, lecz nie może uaktywnić owego kontekstu w praktyce adekwatnej to właściwej treści tradycji. Oznaczałoby to bowiem „kontrrewolucję”, a pogarda i kpina, z jaką świadomość historyczna rozpoznaje jej możliwość, świadczy o historycznym oddaleniu: jest to *niezgoda* na przywrócenie praktyk, które mają sens, jeśli naprawdę chce się *osiągnąć cele*, do których służyły narzędzia będące dziś jedynie historycznym przedmiotami, a nie jedynie *zachować „wartości”*, jakim narzędzia te rzekomo miały służyć.

Gdy proces ten osiąga punkt krytyczny martwe praktyki zostają odrzucone i zastąpione komunikacyjną kooperacją, która odnawia się cyklicznie bez oparcia w zastanej tradycji. Residuum tradycji, które przetrwało zamienia się zupełnie w przedmiot historyczny i trwa w posttradycyjnej przestrzeni jako „obiekt” pamięci, kompensujący nowoczesny brak łączności z przeszłością. To, co dziś często przedstawia się w przestrzeni publicznej jako tradycję, jest często po prostu obiektem historycznym, który reprezentuje swoją własną nieobecność. Prezentacja tego, co minione, staje się nowoczesną definicją tradycji, która przecież polega raczej na reprezentacji tego, co zawsze obecne.

Tradycja katolicka pojawiając się w postradycyjnej przestrzeni sfery publicznej może ulec restrukturyzacji, zamieniając się w medium dyskursywnej i egalitarnej kooperacji grupy społecznej lub stacza się w przetrwalnikową formę przedmiotu historycznego. Może też pozostać sobą o tyle, o ile rozbija tę posttradycyjną logikę, dając dostęp do doktryny i praktyk, które poza nią są już dziś niespotykane i dlatego bywają tak ożywcze. W możliwości tej leży zarówno szczególna siła tradycji, jak i źródło zgorzenia, jakie ona wywołuje. Tak jednak jest wszędzie tam, gdzie prezentuje się różnicę: można jedynie zgodzić się na nią, wkraczając na jej regułach w zdefiniowaną przez nią strukturę dyskursu lub odmówić zgody, pozostając na zewnątrz.

### **Tradycja po końcu historii**

Zachowanie dyskursywnej jawności różnicy definiującej katolicką tradycję stanowi warunek wstępny trwania widzialnej, katolickiej

reprezentacji oraz historycznej ciągłości tejże tradycji. Relacje między tymi elementami tradycji jako systemu komunikacji charakteryzują się swoistą racjonalnością. Polega ona na przedkładaniu się „partykularyzmu” – doktrynalnego i dyscyplinarnego zdefiniowania, określoności formy prezentacji i historycznej ciągłości – jako partykularyzmu. Katolicyzm czyni widocznym i obnosi to, co odróżnia go od środowiska społecznego i świata. Nie ukrywa tego, podszywając się pod pusty uniwersalizm oparty o czystą formę komunikacji. Jednocześnie czyniąc publicznie widoczną różnicę pozwala tym, którzy stają przed wyborem wejścia w system komunikacyjny tradycji, dokonać tego wyboru w sposób otwarty. Wybór katolickich reguł opisu rzeczywistości i katolickiej praktyki adekwatnej do tychże reguł jest wolny. Gdy jednak wybór ten zostanie raz dokonany, oczekuje się konsekwencji w wyciąganiu wniosków z przyjętej doktryny i w działaniu zgodnym z zaakceptowaną dyscypliną. Ktoś przystępujący do wspólnoty tradycji traci niedookreśloność i formalną pustotę kantowskiego podmiotu, w zamian otrzymując zdefiniowany system, który pozwala mu działać i opisywać swoje działanie w sposób konsekwentny.

W warunkach późnonowoczesnego, pluralistycznego społeczeństwa, w którym polityczna forma służy jedynie asekuracji obrotu handlowego i życia prywatnego obywateli, katolicka tradycja konfrontuje się z nową sytuacją, na którą nie jest jednak nieprzygotowana. W warunkach tych usuwa się lub neutralizuje (za pomocą metod kooperacji) różnice w sferze publicznej, przesuując je do sfery prywatnej jako „różnice tożsamości”<sup>10</sup>. Pojawiają się one w sferze publicznej tylko jako artykulacje prywatnych przekonań, poddane demokratycznemu dostosowaniu do reguł uniwersalnie inkluzywnej wspólnoty. Tak przynajmniej wygląda idealna struktura, stanowiąca matrycę uzasadnień działań liberalnych demokracji.

Szczególne ryzyko, na jakie wystawiony jest katolicyzm w takich warunkach polega na pokusie wejścia w radykalnie inkluzywistyczną logikę, która uzasadnia się – słusznymi skądinąd – pretensjami do powszechności Kościoła. Pokusa ta zresztą ma swoje – nie zawsze uświadamiane – źródło w przeszłości katolicyzmu, który przecież przez wieki pełnił funkcję podstawy uniwersalnego europejskiego (a przez moment nawet światowego) ładu, opartego

<sup>10</sup> O nieprzydatności pojęcia *tożsamości* w opisie tzw. *tożsamości religijnej* zob. R. Spaemann, *Tożsamość religijna*, [w:] tenże, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2009, s. 153-169.

o katolicką wiarę. Sądzę więc, że część współczesnych dążeń do zachowania powszechnej obecności chrześcijaństwa (nie nazywanego często nawet katolicyzmem) należy tłumaczyć przez opór przed przejściem na pozycje mniejszości. Ponieważ zaś bywa, że dążenia te z powodów faktycznej dechrystianizacji są nie do pogodzenia z utrzymaniem katolickiego określenia wspólnoty, katolicka różnica ulega upłynnieniu. I tak, paradoksalnie, postępowe manipulacje na definicji katolickości łączą się z Konstantyńskimi ambicjami zachowania powszechnej obecności „chrześcijańskich wartości”.

Wydaje się, że we wspomnianych późno nowoczesnych warunkach społecznych równie istotne, co powszechna misyjność Kościoła, wydaje się wzmacnianie katolickiego jawnego ekskulzywizmu, czyli jasnej świadomości różnicy wyodrębniającej katolicyzm jako system. W świecie przywykłym do „pluralizmu”, świadomość własnej „tożsamości” nie jest niczym gorszącym, a przedstawiona kompetentnie i jasno stanowi raczej coś, co przyciąga. Jednocześnie zaś socjalizacja członków Kościoła zgodnie z regułą różnicy (czyli po prostu ich wtajemniczenie) pozwala zwiększyć żywotność wspólnoty, która nie rozmywa się w spełnianiu społecznej funkcji ekspresji indywidualnych idiosynkrazji jej członków. Zachowując różnicę, otwiera się drogę do wzmocnienia społecznej obecności Kościoła – wspólnoty, która reprezentuje w świecie to, co nie redukuje się do tego, co społeczne. Dzisiaj, gdy opadła już nowoczesna fala, katolicyzm może dostarczyć nowoczesnym społeczeństwom nowego spojrzenia na pragmatyczne uwikłanie rozumu i powszechne panowanie różnicy, spojrzenia wolnego od postoświeceniowego zawodu. My, katolicy, nigdy nie byliśmy nowocześni, więc nie mamy czego żałować u kresu nowoczesności. Gdy kończy się historia, niech trwa tradycja. ■