

* * *

John Milbank, *Beyond Secular Order: The Representation of Being and the Representation of the People*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2013 (Illuminations: Theory and Religion), 288 s.

Radykalna ortodoksja to jedno z najciekawszych zjawisk w anglosaskiej teologii akademickiej ostatnich kilku dekad. Ruch ten wykształcił się na przestrzeni lat dziewięćdziesiątych, gdy kolejno ukazywały się przełomowe prace trzech najważniejszych jego reprezentantów, Johna Milbanka, Grahama Warda i Catherine Pickstock. Zaczęło się więc w roku 1993 od *Theology and Social Theory* Milbanka, potem były kolejno *Barth, Derrida, and the Language of Theology* Warda oraz *After writing* Pickstock; wreszcie w roku 1999 wszyscy troje przygotowali wybór tekstów programowych i manifestów pod tytułem *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Milbank, Pickstock i Ward są anglikanami, ale wśród ich uczniów i sympatyków są przedstawiciele innych odłamów chrześcijaństwa, w tym liczni katolicy.

Radykalna ortodoksja wpisuje się w pewnym sensie w nurt teologii postmodernistycznej. W odróżnieniu jednak od tych myślicieli, według których ponowoczesność wymaga przeinterpretowania tradycyjnego chrześcijaństwa, radykalni ortodoksi widzą w nurtach krytycznych ostatniego półwiecza szansę właśnie dla chrześcijańskiej ortodoksji (a przynajmniej tego, co przez nią rozumieją). Postmodernizm nie niszczy bowiem wszyst-

kich pewności i prawd, niszczy natomiast pewności i prawdy świeckie, które miały rzekomo być — w odróżnieniu od wszystkiego, co ma związek z religią — obiektywne, neutralne, a do tego osiągalne za pomocą samego rozumu. To, co świeckie, okazało się jednak w świetle nowej filozofii dekonstruowalne, a więc niesamowystarczalne. Jeśli takie podejście może otwierać drogę dla nihilizmu, to może też przygotowywać grunt pod światopogląd, który potrafi łączyć — choć jednocześnie rozróżnia — porządek świecki i porządek religijny w jedną, religijną, całość. Ostatecznie mistrzami dla radykalnych ortodoksów nie są więc postmoderniści — ci stanowią jedynie narzędzie w walce ze świecką pewnością siebie — ale ojcowie i doktorzy Kościoła, w tym św. Tomasz z Akwinu.

Jak przystało na pracę wpisującą się w ten nurt, *Beyond Secular Order* (Poza porządkiem sekularnym czy też lepiej: Przekroczyć porządek sekularny) Johna Milbanka to rzadko dziś spotykana próba dzieła totalnego, przekraczającego wąsko zakrojone granice poszczególnych akademickich specjalności, szczególnie zaś granice między teologią, filozofią i naukami politycznymi. Jest to jednocześnie prawdziwy majstersztyk erudycji

i argumentacji — niesamowicie pobudzający, zwłaszcza gdy już przyzwyczajamy się do zawilego stylu i wieszczego tonu autora. „Czułem, jakby na mnie spadła i przywaliła mnie szafa z książkami” — miał powiedzieć pewien profesor po wysłuchaniu wykładu Milbanka. Podobnie czuł się autor tej recenzji po skończonej lekturze.

Tak wielki rozmach tej (fizycznie niewielkiej) pracy — a przecież jest ona zamierzona jako część jeszcze większej całości, wraz ze wspomnianą *Theology and Social Theory* oraz mającą dopiero powstać *On Divine Government* — wynika z przekonania Milbanka, że chrześcijaństwo ma do zaoferowania kompletną wizję rzeczywistości; że ortodoksyjna teologia implikuje pewne konkretne stanowiska metafizyczne, epistemologiczne, etyczne, polityczne, estetyczne itd., przy czym stanowiska stojące w sprzeczności z tymi, do których przyzwyczała nas sekularna nowoczesność. Nowoczesność bowiem — to jedna z głównych tez radykalnej ortodoksji — też jest dzieckiem pewnej teologii, ale teologii zwyrodniałej, i jako taka musi kłócić się z tym, co rodzi w rozmaitych dziedzinach ludzkiej myśli i aktywności zdrowa teologia. Przy tym lepsze niż „teologia” byłoby tu prawdopodobnie słowo „religia”, bo chodzi o teologię, w której się żywo partycypuje przez liturgię i chrześcijańskie życie wspólnotowe, teologię realizującą się w materii, w ciele, w historii, we wspólnocie. To dopiero w liturgicznej praktyce — jak przypominała nam w *After writing* Pickstock, dyskutując z Jakiem Derridą — dopełnia się wszelka prawdziwa filozofia i teologia. Milbank z kolei powie, że *praxis* jest dla chrześcijan czymś pierwotnym, zawiera się bowiem niejako już w samym Bogu jako trzecia osoba Trójcy Świętej (zob. J. Milbank, „*Postmodern*

Critical Augustianism”: *A Short Summa in Forty Two Responses to Unasked Questions*, „*Modern Theology*”, 3, 1991, s. 225–237). Wreszcie i Milbank, i Pickstock używają w odniesieniu do formy, jaką powinna mieć teologia, metafory muzyki, a więc czegoś, co ma swój własny, niewyczerpywalny teoretyczny sens i co realizuje się przez tych, którzy je aktywnie tworzą czy też w nim uczestniczą.

We wstępie do omawianej tu pracy autor określa swoje zadanie, używając Nietzscheańskiego — a rozpropagowanego przez Michela Foucaulta — terminu „genealogia” (s. 1). Ludzkie życie realizuje się w dwóch sferach: czynów i teorii. Fałszywe jest jednak przekonanie, że sfery te da się od siebie oddzielić (co jest zrozumiałe w świetle wzmiankowanej przed chwilą — jakkolwiek trudnej do zrozumienia bez gruntowniejszego wytłumaczenia, na które nie ma tu miejsca — Milbankowskiej trynitologii: oprócz trzeciej osoby jako *praxis*, mamy tam drugą osobę, Słowo, jako *theoria* — zob. wspomniany artykuł „*Postmodern Critical Augustianism*”). Nawet jednak jeśli odwołujemy się tylko do ludzkiego doświadczenia, jak ma to miejsce w omawianej książce, widać, że nie ma czynów, które nie zakładałyby jakichś „mitycznych, metaforycznych lub rozumowych” — a więc teoretycznych — ram, a z drugiej strony nie ma teorii, które nie byłyby w pewnym stopniu „praktycznymi interwencjami” mającymi na względzie jakiś konkretny cel (s. 1). I tak na przykład współczesna polityka zakłada pewną metafizykę (a tym samym pewną teologię), a współczesna metafizyka (i teologia czy też antyteologia) jest wzmacniana przez sposób, w jaki zorganizowane jest dziś życie wspólnotowe. Te powiązania między sferą czynów i teorii są zwykle ukryte, przynajmniej w nowoczesności. Czynny

są z reguły ukazywane jako ideologicznie neutralne próby osiągnięcia konkretnych celów praktycznych, teorie zaś mają być obiektywnymi opisami rzeczywistości. W związku z tym potrzeba dopiero genealogii, by owe powiązania wydobyć na światło dzienne. W dużym skrócie, w *Beyond Secular Order* — i chyba w ogóle w projekcie radykalnej ortodoksji — chodzi o wykazanie, że za nowoczesnością, w tym szczególnie nowoczesną polityką, kryje się zwyrodniała teologia i że zdrowa teologia może skutkować zdrową polityką. Jest w tym wszystkim optymizm G.K. Chestertona — autora zresztą bliższego (coraz bliższego?) Milbankowi — że ludzkie życie może być zorganizowane w dobry sposób i że kluczem do tego sposobu są chrześcijańskie dogmaty.

Kluczowe dla Milbanka jest więc, znów jakby wzięte z Chestertona (choć może po prostu z chrześcijańskiej tradycji), rozróżnienie na teologię dobrą i złą, ortodoksję i — choć to słowo się raczej nie pojawia — herezję. Nie oznacza to, że Milbank jest zaciętrzewionym doktrynerem — jest on przecież przyjaznym gawędziarzem, nowym Inklingiem, snującym swoje rozważania jak gdyby w pubie nad pintą piwa. Niemniej mamy u niego do czynienia z wyraźną dialektyką ortodoksja — herezja. Chyba właśnie istnienie w radykalnej ortodoksji takiego rozróżnienia — fakt, że posiada ona swoich wyraźnych antybohaterów (z Dunsem Szkotem na czele) i bohaterów — pozwala jej na spójność myśli, siłę i wreszcie atrakcyjność, których brakuje większości współczesnych nurtów akademickich. Katolicki czytelnik nie może jednak nie zauważyć, że podział na ortodoksję i herezję zaproponowany przez Milbanka — anglikanina, ale chyba przede wszystkim osobę o bardzo konkretnej własnej wrażliwości religijnej (radykalna ortodoksja

często nazywana jest nie nurtem czy ruchem, lecz właśnie — co przy głębszej refleksji jest bardzo kartezjańskie, subiektywistyczne — *sensibility*, wrażliwością) — niekoniecznie zgadza się z tym, jaki przekazuje nam katolicka tradycja. W *Beyond Secular Order* dostaje się już nie tylko filozofii Dunsza Szkota (s. 28–49 — a jest on przecież, choć to oczywiście nie czyni jego filozofii z miejsca słuszną, katolickim błogosławionym), ale i doktorowi Kościoła św. Bonawenturze (s. 45) i w ogóle, dodajmy, franciszkanom *in toto*, bo u nich nawet ubóstwo jest rozumiane błędnie, jako statyczne nieposiadanie zamiast dynamicznego posiadania-na-użytek-bliżnich (przypis 127 na s. 174). Intelktualni przeciwnicy pojawiają się również w kolejnych epokach. Jeśli prawdą jest teza Milbanka, że teoria zawsze zakłada praktykę, a praktyka teorię, to fakt, że wśród antybohaterów w historii ludzkiej myśli tak prominentne miejsca zajmują błogosławieni i święci, musi budzić pewien sprzeciw, choćby nie dało się odeprzeć błyskotliwej argumentacji charyzmatycznego autora. Być może bliższy katolickiemu czytelnikowi będzie projekt Alasdaira MacIntyre'a, który w wydanej niedawno po polsku książce *Bóg, filozofia, uniwersytety* stara się jak gdyby zapomnieć o własnych preferencjach filozoficznych i sformułować program „katolickiej filozofii”, idąc za kościelnymi rekomendacjami, szczególnie zaś za *Fides et ratio* Jana Pawła II. Bo czy, w pewnym sensie, nasze preferencje — a jest to chyba jedna z lekcji postmodernizmu — nie są ostatecznie zawsze arbitralne? Wydaje się, że tak, skoro są pierwotne wobec wszelkiej argumentacji, która możliwa jest dopiero wewnątrz pewnego systemu, system zaś — jak chciał Niklas Luhmann — kodowany jest właśnie przez ortodoksję i herezję, przez to, co do niego

należy i co nie należy. A jeśli tak — jeśli „preferencje teologiczno-filozoficzne” są pierwotne — muszą chyba pochodzić z zewnątrz, co dla katolika oznacza chyba przede wszystkim Kościół, w szeregu sensów tego słowa. To wszystko powiedziawszy, Milbankowski kanon nie musi aż tak bardzo różnić się od kanonu katolickiego i może być bardzo pouczający. Wróćmy więc do omawianej pracy.

Kto jest dla Milbanka bohaterem pozytywnym? Podział ortodoksja — herezja sięga u niego aż filozofii antycznej. W kilku miejscach (szczególnie na s. 209, gdzie jest wspomniana ciekawa praca Jasona B. Parcella) poruszona jest kwestia teurgii — późnostarozżytniej praktyki rytualnej, której oddawała się część neoplatoników, m.in. Jamblich, Proklus i Damaskios, i która — przez Orygenes, Pseudo-Dionizego i Boecjusza — oddziaływała na niektóre nurty chrześcijaństwa. Na zbieżność radykalnej ortodoksji z teurgią zwracał uwagę przed laty Wayne J. Hankey w swoim krytycznym artykule „*Theoria versus Poesis*”: *Neoplatonism and Trinitarian Difference in Aquinas, John Milbank, Jean-Luc Marion and John Zizioulas* („*Modern Theology*”, 4, 1999, s. 387–415), od tego czasu jednak powiązanie to było świadomie eksploatowane przez samych przedstawicieli tego nurtu. Teurgia jest dla Milbanka i innych sprzymierzeńcem, ponieważ stanowi takie rozwinięcie platonizmu (a już sam platonizm jest Milbankowi bliski), które jest „materialistyczne” — w znaczeniu: które docenia materię, uważa ją za wartościowe medium będące w stanie wyrazić świat idei — oraz „praktyczne” — w sensie: postulujące niewystarczalność samej tylko teorii dla dobrego życia. Stąd w teurgii parasakramentalne rytuały, a nie tylko sama myśl. Łatwo dostrzec tu analogię do katolickiej, sakramentalnej, „materialistycz-

nej” duchowości, do dogmatu o wcieleniu w jego ortodoksyjnej interpretacji, i wreszcie do Milbankowskiej trynitologii. Konkurencyjny nurt neoplatonizmu — ten z Plotynem i Porfiriuszem na czele — uważał z kolei, że materia nie jest godna takiej doniosłej roli — i że świat idei nie może w nią nigdy w pełni zstąpić. Milbank stawia kontrowersyjną tezę, że te dwie różne kontynuacje, czy może raczej interpretacje (choć obydwa nurty uważały się za prawowiernych kontynuatorów), myśli Platona — rytualistyczna teurgia z jednej strony i spirytualistyczna filozofia przeciwników teurgii z drugiej — przypominają późniejsze dwie drogi chrześcijańskiej teologii i filozofii: dominikańską i franciszkańską (s. 209).

Widzimy więc, że sympatia Milbanka leży po stronie tego, co materialistyczne i praktyczne, po stronie ciała i rytuału. Dlatego też angielski teolog sceptycznie zapatruje się na tezę, proponowaną m.in. przez Remiego Brague’a w *The Wisdom of the World*, że mentalność biblijna odczarowuje świat; że im bardziej odwołujemy się do transcendencji, tym bardziej kosmos jest zdesakralizowany. Zgodnie z takim poglądem — pojawia się on chyba czasem również, choć Milbank o tym nie wspomina, w pismach Josepha Ratzingera — chrześcijaństwo miałoby stopniowo zastępować religijno-mitologiczno-magiczną wizję świata właściwą ludom pogańskim świeckim niemalże dyskursem (s. 14–15, 17 i potem zwłaszcza 117–118). Milbank twierdzi jednak, że Biblia (w tym punkcie wspomina o późnych pracach niezastąpionej Mary Douglas) i chrześcijaństwo „odczarowują” świat tylko pozornie. Owszem, relatywizują Durkheimowską granicę między sacrum i profanum, ale raczej dlatego, że nie ma już żadnej przestrzeni wyłącznie świeckiej (s. 15). Jak w teurgii, tak

w chrześcijaństwie, materia okazuje się medium godnym tego, by zstąpiła w nie — szczególnie zaś w Jezusie Chrystusie, a potem w sakramentach Kościoła — transcendencja. Tak więc raczej niż odczarowaniem, nasza religia okazuje się jeszcze głębszym — bo nie sięgającym tylko nadzwyczajnych zjawisk, ale samego rdzenia całej widzialnej rzeczywistości — zaczarowaniem. W tej pozornej akademickiej dyskusji chodzi chyba również o to, co może być wspólnym językiem dla całej ludzkości, rozrzuconej po epokach i kontynentach. Jest to pytanie poniekąd polityczne, i to szczególnie aktualne w obliczu dzisiejszego pluralizmu. Czy ostatecznie wspólną mową dla ludzkości może być tylko całkowicie odczarowany, pozornie neutralny język świeckiego, oświeceniowego racjonalizmu, mający jak gdyby proponować najmniejszy wspólny mianownik wszystkich ludzkich dyskursów, czy może raczej najlepszym kandydatem do takiej roli jest rytualne chrześcijaństwo (a konkretniej chyba msza święta), stanowiące nie najmniejszy wspólny mianownik, lecz raczej rekapitulację wszystkich dyskursów i — przede wszystkim — praktyk religijnych. Podczas gdy oświecenie każe odczarowywać, w chrześcijańskim wielkim zaczarowaniu znajdzie się bowiem (w jakimś, niesynkretycznym jak sądzę, sensie) miejsce dla różnych lokalnych zaczarowań obecnych w rozmaitych kulturach (s. 15, 17, 117). Milbank okazuje się więc radykalnym przeciwnikiem protestanckiej tradycji dehellenizacji, depoganizacji i demitologizacji chrześcijaństwa, pokazując, że chrześcijaństwo było raczej oczyszczeniem i dopełnieniem ludzkiej tradycji rytualistycznej i religijnej niż jej zastąpieniem jakąś „religią w obrębie czystego rozumu”. Logos spermatikos obecny w różnych kulturach jest odpryskiem Logosu

i tylko w Nim znaleźć może dopełnienie. W tym sensie nietrafiona wydaje się krytyka wysunięta wobec Milbanka przez Douglasa Hedleya (zob. tenże, *Should Divinity Overcome Metaphysics? Reflections on John Milbank's Theology beyond Secular Reason and Confessions of a Cambridge Platonist*, „The Journal of Religion”, 2, 2000), w której ten zarzucał liderowi radykalnej ortodoksji — przeciwstawiającemu chrześcijaństwo świeckiej filozofii — skłonność do Harnackowskiej czy Barthiańskiej dehellenizacji. Milbank odpowiedziałby z pewnością (i w zasadzie czyni to, choć nie zwracając się wprost do Hedleya, na s. 17–22 omawianej pracy), że prawdziwa grecka filozofia — nawet ta antycznych materialistów w rodzaju Epikura — nigdy nie była świecka. Jeśli chcemy stać po tej samej stronie co Grecy — albo inaczej: jeśli chcemy postępować tak, jak być może postępowaliby dziś, po pełni objawienia — to najlepiej zrobimy, przeciwstawiając specyficznemu nowożytnemu sekularnemu porządkowi porządek chrześcijański.

Ciekawa w tym kontekście — choć w *Beyond Secular Order* tematy te nie są bezpośrednio powiązane — jest Milbankowska dyskusja różnych nurtów fenomenologii (zajmował się on tą tematyką już wcześniej, choćby w rozdziale *Only Theology Overcomes Metaphysics* książki *The World Made Strange*). Na stronach 66–77 obecnej pracy Milbank kreśli małą historię fenomenologii, wspominając m.in. o Husserlu, Merleau-Pontym, Levinasie, Henrym, Heideggerze, Jean-Luku Marionie. Zwłaszcza dla Polaków zaskakującym będzie być może fakt, że Levinas i Marion okazują się tu raczej antybohaterami, podczas gdy głównym bohaterem pozytywnym jest Merleau-Ponty. Istnieje tu niejako paralela do wspomnianych rozważań o teurgii i o odczarowaniu. Wszystko

zaczyna się od Husserla, który najpierw wraca „do rzeczy samych” (a więc do materii — czyli dobrze), lecz potem — zgodnie z narracją jaką znamy z prac tzw. fenomenologów realistycznych, krytycznych wobec późniejszego Husserla — osuwa się w idealizm (a więc odchodzi od materii w sferę kartezjańskich rojeń — czyli niedobrze). Milbank poniekąd idzie za tą narracją, zauważa jednak, że w pewnym momencie Husserl — szczególnie zaś, gdy w 1936 roku wprowadza termin „świat życia” (niem. *Lebenswelt*, ang. *Life-world*) — zdaje sobie sprawę, że ludzkie poznanie jest zapośredniczone przez cielesność, że człowiek ma nie tylko perspektywę *na* zewnątrzny wobec siebie świat rzeczy, ale że sam również — w swoim cielesnym — jest jedną z rzeczy obecnych *w* świecie (a więc w przestrzeni), nie mówiąc o tym, że jest istotą historyczną (a więc istniejącą również w czasie) i społeczną (a więc częścią większej całości, a nie tylko jednostką). Takie jest według Milbanka rozumienie fenomenologicznej redukcji (*epoche*) u późnego Husserla: wracając od rozważań teoretycznych, np. naukowych, do doświadczenia fenomenologicznego, nie wychodzimy poza ciało, zyskując idealistyczną, transcendentną perspektywę *na* świat. Raczej wracamy od tego, co zawieszono w próżni (nauka zawsze udaje, że nie jest ludzkim tworem, lecz obiektywną prawdą, w sensie racjonalistycznym, oświeceniowym) z powrotem do ciała (s. 70). Tę trajektorię myśli Husserla od realizmu (materializmu), przez idealizm (spirytualizm), z powrotem jakby do pewnej formy ucieleśnionego realizmu, kontynuuje według Milbanka Merleau-Ponty (s. 72–73). Na pierwszej połowie s. 72 znajdziemy piękną — bo Milbank lubi raz na jakiś czas zamienić się w poetę — pochwałę ciała i w związku z tym — wcielenia. Jak

widać, wszystko ostatecznie zmierza ku chrześcijańskim dogmatom — a może raczej z nich wypływa.

W *Beyond Secular Reason* stosunkowo niewiele miejsca poświęcone jest Hegłowi, a jeszcze mniej Heideggerowi, ale w pewnym sensie cały projekt radykalnej ortodoksji realizowany jest w relacji do tych dwóch postaci. Hankey we wspomnianym powyżej artykule („*Theoria versus Poesis*”) pisał, że Hegel podjął się ostatejnie w historii próby syntezy chrześcijaństwa i filozofii. Następujący po nim myśliciele szukali raczej przestrzeni, w której teologia może być autonomiczna, przy czym zwykle jest to przestrzeń dość ograniczona (zgodnie z którąś z nowożytnych filozofii). Barth szukał więc niezależnej przestrzeni dla teologii w ramach metafizyki Kanta, Milbank — mówi Hankey — szuka jej w ramach zakrojonych przez Heideggera i jego krytykę ontoteologii. Po lekturze niniejszej książki uważam, że Hankey się mylił. Milbank (podobnie zresztą jak do pewnego stopnia Barth) powinien być raczej rozumiany jako „nowy Hegel”, próbujący odnieść filozofię (i wszystkie inne gałęzie ludzkiej myśli i praktyki) do chrześcijaństwa; świat do Boga. Wszystko zależy jednak od zasad, na jakich ma się owo odniesienie dokonać. Czy obydwie sfery powinny zostać sobie radykalnie przeciwstawione (jak u Bartha czy Lwa Szestowa)? Czy może wszelkie różnice powinny ustąpić ujednocniającej syntezie (jak u późnych scholastyków i, w inny sposób, u Hegła, w obydwu przypadkach ze szkodą dla chrześcijańskiej ortodoksji)? A może połączenie powinno odbyć się na zasadzie dialektyki, oscylacji między różnicą i podobieństwem, która ostatecznie znów prowadzi do ujednocnienia? Milbank uważa — idąc w tym przypadku za mało znanym u nas wybitnym metafizykiem współczesnym,

Williamem Desmondem — że każde z tych rozwiązań jest błędne i nielicujące z ortodoksyjnym chrześcijaństwem (s. 50–56 omawianej pracy). Potrzebny jest czwarty sposób, w jaki można połączyć świat i Boga, filozofię i religię. Sposób ten można wyrazić, używając słów „analogia”, „partycypacja”, „inkarnacja”. Świat jest różny od Boga, ale do Niego analogiczny, ponieważ w Nim — w Jego bycie i doskonałościach — partycypuje; Bóg z kolei jest różny od świata, ale się w świat wcielił w Chrystusie i wciela nadal — w sakramentach, w ikonach. Ten specyficznie chrześcijański rodzaj relacji, zachowujący i różnicę, i jedność, jest znów niejako pierwotny, ponieważ wpisany w samą Trójcę, zawierającą w sobie Wcielonego. Jaka jest stawka tych, po raz kolejny pozornie jedynie akademickich, rozważań? Jean-Luc Marion i inni teologowie postheideggerowscy starają się zwykle — w obawie przed idolatrią — podkreślać odmienność Boga, umieszczając Go nawet „poza bytem” (cokolwiek to oznacza). Dla Milbanka jednak niejako ważniejsze od podkreślenia owej (niewątpliwie rzeczywistej) różnicy między Bogiem a światem jest troska o to, by stworzenie nigdy nie było postrzegane jako w pełni autonomiczne w swoim istnieniu i działaniu w stosunku do Stwórcy (a szczególnie może, by człowiek nigdy nie był postrzegany jako zrozumiały bez Chrystusa). Troska o odmienność Boga prowadzi bowiem w praktyce do tworzenia świeckiej enklawy, w której Bóg nie ma dla nas żadnego znaczenia. Trzeba połączyć Boga ze światem — lecz tak, by pozostał Bogiem.

Kolejny ważny element Milbankowskiego systemu to pochwała historyczności, która jest następstwem pochwały cielesności (wszak ciało istnieje nie tylko w przestrzeni, ale i w czasie). Nie chodzi

jednak o szczegółową, akademicką wiedzę o historycznych faktach — tak rozumie historię ludzie oświecenia, samemu lokując się w ten sposób *de facto* poza historią (Milbank pisze o „wyjściu z historii”, s. 8). Chodzi raczej o rzeczywistą historyczność: o bycie ogniwem w ludzkim międzypokoleniowym łańcuchu. Wiąże się to również z jednością czynu i teorii: nie da się znać historii (teorii na temat historii), nie będąc włączonym w tradycję przeszłej praktyki. Ta świadomość historyczna jest chyba jedynym czynnikiem, który mógłby kazać Milbankowi złagodzić swoją krytykę Dunsza Szkota, Williama Ockhama i spółki. I rzeczywiście, nie jest on w swojej krytyce tak stanowczy jak de Muralt, który uważa, że najlepiej byłoby wrócić do czasu przed nominalizmem, do złotego wieku scholastyki. Nie, mówi Milbank. Nawoływanie do takiego powrotu byłoby bowiem zignorowaniem pytań, które Duns Szkot i inni po raz pierwszy postawili (s. 103). Nawet jeśli — a może zwłaszcza jeśli — nie zgadzamy się z ich odpowiedziami, musimy próbować zmierzyć się z ich pytaniami. Stąd trzeba sięgać także do myślicieli późniejszych niż choćby św. Tomasz. Tu bohaterami Milbanka są m.in. Mikołaj z Kuzy, Mistrz Eckhart i Mirandola. Podobnie w kolejnych epokach pojawiają się wciąż nowe pytania i znów trzeba szukać bohaterów. Milbank wymienia w książce — podobnie zresztą jak w poprzednich pracach — m.in. poetycki nurt w chrześcijańskim baroku (przede wszystkim myślicieli anglikańskich z tamtego okresu), a potem chrześcijański romantyzm i postromantyzm: Novalisa, Schlegela, Ravaissona, Peguy, Jacobiego, Hamanna, Ruskina (zob. zwłaszcza s. 17). Do romantyzmu ma Milbank stosunek szczególny. Pamiętamy jego podział — zaproponowany w artykule

The New Divide: Romantic versus Classical Orthodoxy („Modern Theology”, 1, 2010, s. 26–38) — na ortodoksję klasyczną (złą) i romantyczną (dobrą), gdzie ta zła miała opierać się na obiektywnym rozumie, ta dobra zaś — na Wordsworthowskim (my powiedzielibyśmy pewnie: Mickiewiczowskim) czującym intelekcie. Obiektywny rozum jest racjonalistycznym złudzeniem tych, którzy wyszli z historii, a co gorsza — i z ciała, potrzebny jest raczej rozum osadzony w historii i w ciele. A skoro w ciele, to również rozum czujący.

Recenzja ta jest zbyt krótka, by opisać wszystkie gęste od treści rozważania obecne w omawianej pracy, ale czytelników tego periodyku zainteresuje pewnie, że św. Tomasz figuruje w nich bardzo często, zwłaszcza w pierwszej części („sekwencji”) poświęconej dobrem i złym metafizykom. Rygor tomistycznego języka, do jakiego jesteśmy przyzwyczajeni, jest jednak zwykle zastąpiony językiem bardziej poetyckim i bardziej współczesnym, często posiłkującym się metaforą, nierzadko paradoksem. Autorowi tej recenzji trudno ocenić, czy jest to zabieg udany. Zwykle efekt jest literacko piękny, a przy tym skuteczny w komunikowaniu złożonych treści. Czasem otrzymujemy jednak „poezję” w negatywnym znaczeniu tego słowa, zrozumiałą chyba tylko dla samego autora lub, w innych, również raczej rzadkich przypadkach, zbiór sympatycznych bon motów. Zasadniczo jednak wrażenie jest przede wszystkim pozytywne, poza tym rezygnacja ze sztywnego języka tomistycznego na rzecz bardziej elastycznego, specyficznego Milbankowskiego stylu pozwala na zestawienie ze sobą bardzo różnych systemów z historii ludzkiej myśli. Tych być może nie dałoby się przedstawić za pomocą jednolitej rygorystycznej

terminologii, ale w przestrzeni bardziej poetyckiej mogą się spotkać. Ktoś mógłby powiedzieć, że to trywializuje głębokie różnice obecne między systemami filozoficznymi (ową niewspółmierność postulowaną — w odniesieniu do nauk przyrodniczych — w pismach Flecka i Kuhna), z drugiej strony jednak czy chrześcijaństwo nie każe nam mieć nadziei na możliwość odwrócenia kryzysu spod wieży Babel; na możliwość dialogu, a nawet konsensu?

W ostatniej części tej recenzji zatrzymajmy się przy enigmatycznym podtytułku książki: *The Representation of Being and the Representation of the People* (Reprezentacja bytu i reprezentacja narodu). O co w nim chodzi? Jedną z kwestii epistemologiczno-metafizycznych, jakie porusza Milbank, jest kwestia reprezentacji. Czy poznanie polega na tworzeniu w umyśle reprezentacji rzeczywistości? Autor tłumaczy, że takie podejście — właściwe dla nowożytności — nie jest teologicznie neutralne (m.in. s. 31–34). Chrześcijaństwo, wyznające Boga, który myśląc, jednocześnie powołuje do istnienia, zawsze stało po stronie takiej koncepcji poznania, w której do umysłu trafiała nie reprezentacja rzeczy, ale te rzeczy same w sobie. Milbank nazywa to „poznaniem przez identyczność” w odróżnieniu od „poznania przez reprezentację”. Taka koncepcja poznania nie musi prowadzić do naiwnego realizmu, który każe uznawać własną wizję świata za jego w pełni obiektywny obraz. Wręcz przeciwnie — to poznanie przez reprezentację jest bardziej obiektywistyczne. Rezygnując z bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością, uznajemy naszą reprezentację rzeczywistości za coś skończonego, może nie za prawdę — bo trudno o prawdę w przypadku li tylko reprezentacji — ale za coś możliwie najbliższego prawdy.

To usztywnia i właśnie obiektywizuje naszą własną reprezentację rzeczywistości. Tymczasem poznanie przez identyczność zakłada, że świat zewnętrzny jako taki jakoś gości w naszym umyśle, ale może przecież gościć w sposób zawołany, a nawet zniekształcony, taki, który wciąż wymaga oczyszczania i twórczego dopracowania. Poznanie przez identyczność polega na partycypacji w rzeczach (znów owa partycypacja!), tak jak się partycypuje w religijnych tajemnicach: bez ich przeniknięcia, raczej na zasadzie twórczego, nigdy nieukończonego zgłębiania danej rzeczywistości. Możliwa jest prawda, ale żadne jej tymczasowe ujęcie nie jest uznawane za kompletne ani w pełni obiektywne.

Tak mniej więcej przedstawia się pogląd Milbanka na reprezentację bytu: to identyczność (partycypacja), a nie reprezentacja, zapewnia większą elastyczność, zostawia też miejsce dla ludzkiej twórczości w poznaniu. A co z reprezentacją narodu? Okazuje się, że w świecie polityki istnieje podobny problem do tego, z jakim mamy do czynienia w epistemologii (s. 142–152). Koncepcja władzy, zgodnie z którą władca reprezentuje naród, jest według Milbanka błędna i szkodliwa. Władza we współczesnych demokracjach nie reprezentuje przecież najniższych instynktów społeczeństwa, to bowiem nazwane zostałyby populizmem. Nie reprezentuje też najwyższych — np. religijnych — aspiracji obywateli, te bowiem są sprawą prywatną. Reprezentuje to, co sama uważa za godne reprezentowania, a następnie wpaja to społeczeństwu — przy użyciu PR-u, który kiedyś, jak zauważa Milbank, nazywany był po prostu propagandą. Znów, jak to było w epistemologii, reprezentacja nie rości sobie racji do bycia prawdą, ale de facto, jako coś możliwie najbliższego prawdzie,

nie podlega krytyce (bo przecież taka krytyka mogłaby być przeprowadzona tylko w imię prawdy, a prawda z definicji nie istnieje, istnieje tylko reprezentacja). Tym samym, współczesna demokracja liberalna jest w zasadzie odporna na wszelką krytykę; z pozoru pluralistyczna, okazuje się twierdzą chroniącą arbitralny ideologiczny rdzeń. Potrzebna jest raczej — proponuje Milbank — władza, która jest związana ze społeczeństwem więzami identyczności czy też prawdy; która organicznie wyrasta ze społeczeństwa i nim najzwyczajniej w świecie kieruje ku właściwemu mu dobru, tak jak głowa kieruje członkami ciała (zamiast je reprezentować). W miejsce demokracji przedstawicielskiej potrzebna jest — częściowo hierarchiczna, częściowo paralelna — sieć rozmaitych wspólnot, kierowanych ku dobru przez organicznych liderów (podlegających krytyce w imię dobru). W ostatnich rozdziałach (zwłaszcza s. 261–269) Milbank wyjaśnia swoją koncepcję polityczną, ulokowaną poza podziałem prawica — lewica, którą nazywa rządem mieszanym (ang. *mixed government*). Polityka jest natomiast fundamentalnie ważna dla chrześcijaństwa, nie miało ono bowiem nigdy być jedynie religią. Chrystus jest kapłanem, ale na wzór Melchizedeka, który był i kapłanem, i królem (s. 198–206). Tak więc oprócz kultu, chrześcijaństwo jest — ma być — także polityką. Na stronach 231–232 padają, może kontrowersyjne, słowa o konieczności świeckiej polityczności dla zbawienia. Milbank jest ostatnim być może obrońcą idei Christianitas — i to obrońcą bardzo przekonującym.

Milbanka krytyka reprezentacji w polityce wiąże się z jego wyjściową tezą: nie jest możliwa praktyka, która nie zakłada teorii, nie jest możliwa teoria, która nie jest praktyczną interwencją. W związku

z tym nigdy nie możemy — nawet jako politycy — po prostu opisywać czy reprezentować rzeczywistości. Tu słysząc Derridę i Heideggera: nic nie jest zamknięte (a bardziej jeszcze: nikt nie jest zamknięty) w tożsamości, którą można by statycznie opisać. Tożsamość — zwłaszcza tożsamość ludzka — realizuje się w jakimś „pomiędzy” rozpostartym między określeniem i nieokreśleniem, i częściowo realizuje się właśnie przez opis. Każdy opis — Milbank jest blisko *O gramatologii* Derridy — każda reprezentacja współkształtuje rzeczywistość. Ten postmodernizm może nas lokować w nieokreślonej próżni (i ciążyć ku nihilizmowi), ale tylko jeśli nie jest osadzony w kulturze, a konkretnie: w przestrzeni Kościoła, która pomaga ukierunkować bezradne wysiłki w stronę prawdy i dobra. To, że nic nie jest prostym opisem, nie musi prowadzić do rozpaczy — może zmuszać do zawsze takiego opisu, który

kieruje ku dobru. Jak pisał Milbank przed laty w „*Postmodern Critical Augustianism*”, „nie chodzi o to, by »reprezentować« [...] to, co zewnętrzne [ang. *externality*], lecz by włączyć się w jego działanie [ang. *its occurrence*]; nie o to, by poznawać [ang. *know*], lecz by interweniować [ang. *intervene*], zapoczątkowywać [ang. *originate*]”. Tyczy się to szczególnie spraw społecznych, politycznych, bo człowiek z natury (a dokładnie rzecz biorąc, z łaski) nie jest bytem statycznym. Istotę ludzką charakteryzuje bowiem to, co Milbank nazywa transorganicznością (zwłaszcza s. 136–137, 240–241 i 268–269). Człowiek — uczy nas tego przede wszystkim Jezus Chrystus — może być sobą tylko, jeśli będzie siebie wciąż przeinterpretowywał zgodnie z Nim jako normą; będzie się zmieniał, przekraczał.

Marcin Suskiewicz