

BOG, SPASENJE I ZAJEDNICA U SVJETLU SUVREMENE FILOZOFIJE LITURGIJA UMJESTO LETARGIJE

Boris GUNJEVIĆ

Teološki fakultet »Matija Vlačić Ilirik«
Radićeva 34, 10 000 Zagreb
gunjevic.boris@gmail.com

U suvremenoj filozofiji susrećemo se s najmanje dva oprečna promišljanja o tome što je to filozofija. U prvom slučaju riječ je o diskursu koji filozofiju vidi kao praksu, dok je u drugom slučaju filozofija izrazito teorijski diskurs. S gotovo identičnim problemom susrećemo se kada želimo tematizirati pitanje suvremenosti, tj. kon-temporalnosti jer nije nam dokraja jasno što znači biti »zajedno u vremenu«. U tom slučaju moramo odgovoriti na ovo pitanje: Tko je naš suvremenik i čega smo mi suvremenici?

Filozofija je prema Pierreu Hadotu opredjeljenje i usvajanje filozofskog načina života. Opredjeljenje dolazi na samom početku filozofskog procesa kao složena interakcija egzistencijalnih izazova i dragovoljne odluke o prihvaćanju specifične filozofske vizije života. Odluka se aktualizira tako da pojedinac postaje dio zajednice, tj. dio filozofske škole koja utjelovljuje specifičan način života. U tom se slučaju od pojedinca zahtijeva sveobuhvatna preobrazba. Ona se događa u skladu s naputcima i počelima opisanima u tekstovima osnivača filozofske škole. Pojedinčeva se zadaća sastoji od toga da racionalno opravda odluku kod pristupanja zajednici te živi u skladu s tom odlukom.

Ključan doprinos povijesti filozofije Hadot je ostvario kada je antičku filozofiju opisao kao duhovne vježbe koje su osmišljavale oblik diskursa i oblik života. Cilj njegova dugogodišnjega filološkog i filozofskog rada sastojao se od pokušaja da odgovori na pitanje kako je danas moguć povratak idealu antič-

ke filozofije kao načinu života. Za njega, filozofija u tom slučaju odgovara na četiri krucijalna filozofska pitanja: Kako živjeti, kako čitati, kako voditi dijalog i kako umrijeti? Upravo su ta pitanja bila konstruktivna za antički model terapeutskog dijaloga, pogotovo u kasnijem razdoblju helensko-rimske filozofske tradicije, smatra Hadot.

Hadot je pokazao kako je za filozofsko terapeutski dijalog karakterističan pedagoški odnos između učitelja i učenika jer se unutar toga odnosa želi odgovoriti na važna pitanja, ne samo egzistencijalna nego i metafizička. Riječ je o pedagoškom počelu pronalaženja odgovora koji će učenika uzdignuti iz pozicije u kojoj se trenutno nalazi te ga postaviti na mjesto ili u stanje istine. Proces uzdignuća, tj. pročišćenja i ozdravljenja trebao bi trajno repositionirati njegovo jastvo, što je cilj terapeutskih vježbi. Sustavno vježbanje kroz metafizički dijalog ima cilj oblikovati percepciju, navike, vrline i karakter učenika. Riječ je o interakciji koja funkcionira u jednostavnom procesu pitanja i odgovora. Svrha pitanja i odgovora jest pokušaj da se nadiđe intenzivna egzistencijalna tjeskobnost ili letargična nezainteresiranost nakon koje bi učenik trebao popraviti način života. Dodatnim psihagoškim vježbama retoričkog uvjeravanja učenika se ohrabruje na odvažnost i ustrajnost kako bi u cijelosti usvojio nov način života. Nov način života prisposobljuje se metaforama zdravlja i pročišćenja.

S Gillesom Deleuzeom stvari stoje posve drukčije. Deleuze je svoj filozofski program opisao kao pokušaj preokretanja platonizma s pozicija antihegelijanstva. On je puno pretenciozniji od Hadota. Deleuze želi demontirati cjelokupnu povijesti filozofije prema vlastito konstruiranim imanentističkim idiomima. Filozofija je za njega umijeće formiranja i povezivanja pojmova. Ona proizvodi pojmove među prijateljima budući da je riječ *philia* ključna za tumačenje mudrosti, uvjeren je Deleuze. Filozof je prijatelj pojma dok je sama filozofija teorija mnogostrukosti. Filozof je u tom slučaju više nalik na filmskog montažera, nego na antičkog mudraca. Kao i filmski montažer, filozof raspolaže umijećem formiranja i povezivanja slika, jer je pojam slika mišljenja.

Gilles Deleuze i Félix Guattari žele nadići klasičnu metafizičku opreku jednog i mnoštva tako što se zalažu za proizvodnju mnogostrukosti unutar onog što su nazvali »plan imanencije«, koji opisuju kao sliku mišljenja i orijentacije u mišljenju. Stoga filozof stavlja mudrost u službu čiste imanencije čak i ako ona »služi kao arena za *agon* ili suparništvo«. U tom slučaju filozofija mapira snage koje konstruiraju sustave kao čiste potencije kako bi pokazala za što je sustav sposoban. Budući da ne postoji dubina, nego samo halucinacije na površini, filozofija istražuje ono što nije suvremeno u ime vremena koje će tek doći. Stoga Deleuze razlikuje antičkog mudraca i filozofa. Filozof je onaj koji

konstruirati intenzivni postotak pojedinog odgovora unutar imanencije. Paradoksalno, Deleuze će ustvrditi da je filozofija »pisanje o onome što ne znamo« ili o čemu »znamo vrlo malo«.

Iščitavajući Deleuzeove najvažnije tekstove, možemo zaključiti da filozofija za njega ne samo da otvara mnogostruke perspektive nego svakoj dispoziciji omogućuje perspektivu autonomnog djela. Navedeni perspektivizam nudi dovoljno smisla zato jer su u tom slučaju važne jedino divergencije smislova, a ne sami smislovi. Deleuze taj proces divergencije smislova prisposobljuje s čudovišnim rasredištenjem krugova i nizova iza kojih se pojavljuje rastemeljeni kaos. Na djelu je rastemeljenje koje autor naziva *kaosmosom* bez početka i kraja. Rastemeljeni kaos nema nikakva zakona osim zakonitosti vlastitog ponavljanja, tj. procesualne reprodukcije onog što divergira i decentrira. Takav ekstremni perspektivizam nije ništa drugo nego smisao besmisla iz kojeg proviruje nihilizam, kojem u konačnici Deleuze ne može umaći. Čini se da je naša suvremenost upravo ono o čemu je pisao Deleuze. Čudovišno rasredištenje krugova i sveopće rastemeljenje stvarnosti.

Za Hadota su ključna metafizička počela, dok Deleuze tumači odnose moći, a to su teme koje dominiraju u suvremenoj filozofiji. Stoga ovdje neće biti preuzetno postaviti pitanje: Tko je onda naš suvremenik? *Homo debitor*, dužnik, jest naš suvremenik. On utjelovljuje figuru našeg bližnjega. Čini se kako je antropologija ustuknula pred ekonomijom koja dominira svim segmentima života. Čovjek je sveden na dužnika koji otplaćuje vlastiti život. Život se mjeri razinom kreditne sposobnosti za otplatu duga. Kredit u tom slučaju nije otvaranje mogućnosti, životnih planova i perspektiva. Jedina perspektiva jest ona kako da u zadanom vremenu otplatimo dug. Već je i Nietzsche uočio kako je temeljni odnos njegova vremena bio odnos dužnika i vjerovnika. Od njegova vremena stvari su otišle samo nagore. Stvarnost je reducirana na ekonomsku kvantitetu, jezik poslovne transakcije i vrijeme otplate. Naplata duga otima vrijeme kojim posredno gospodare vlasnici banaka i burzovni mešetari.

Napose, to je način na koji se oblikuje i kontrolira suvremeni način života. Različitim oblicima prinuda potrebno je prilagoditi se mjesečnom vraćanju duga. To se ne odnosi samo na pojedince, nego i na zajednice i države. Sve je podređeno logici burze koja vrijeme raspoređuje prema vlastitoj logici, logici konstruiranoj tako da se što više povećava kapital. Posljedično tome, život na dug nameće regresivne i manipulativne oblike društvene organizacije. Michel Foucault je ovdje bio u pravu. Pojavljuju se novi oblici društvenog nadzora i discipliniranja koji unaprijed onemogućuju bilo kakav oblik socijalne mobilizacije i kolektivnog djelovanja.

Na taj način oslabljuje se samo tkivo društvene solidarnosti. Virtualizacija društvenih modela komunikacije nagrizla je suosjećanja među osobama i svela ih na ljudska tijela koja vraćaju dug. Proces subjektivacije postao je fragmentaran, krhak i neempatičan. Milosrđe kao i solidarnost za *homo debitor* svedeni su na užitak dijeljenja prostora i zraka. Ako je *homo debitor* naš suvremenik, pravo je pitanje čega smo mi suvremenici, ukoliko nije riječ o još jednoj filozofskoj aporiji?

Roland Barthes je ustvrdio da je suvremeno ono što je vremenu neprijmjereno. Suvremenost je procjep između epoha, između jednog razdoblja koje završava i onog razdoblja koje tek dolazi. Suvremeno je proces prijenosa, tijeka i kolanja ideja, znakova i učinaka. Stoga je važno da ne budemo zaslijepljeni svjetlima aktualnoga, nego da promotrimo sjene i opasne tmine vremena u kojem živimo. Filozof promatra tminu svoga vremena tražeći mrtvi kut epohe u kojoj živi. On nasrće na tmine i želi ih osvjetliti.

Zato, biti suvremen u filozofskom slučaju znači biti elementarno hrabar, biti kadar vidjeti svjetlo. Nadalje, to znači slijediti trag kojim je prošlo svjetlo, čak i ako taj trag vodi kroz nasilnu ideologiju moći i opsesiju sjenama, modom, aktualnostima i »relevantnostima«. Slijediti sjene a ne trag svjetla znači biti u modi, imati dobre manire i citirati autoritet kako bi se vladalo nad drugima. Najvažnije od svega jest biti u trendu, sve kako bi etičko ustuknulo prema estetskom, prema *life stile*.

Okrenimo pilu naopako i postavimo pitanje još jednom. Tko su stvarno naši suvremenici? Kako bi našu suvremenost vidjeli Aristotel, Spinoza ili Heidegger? Svakako drukčije nego što mi njih čitamo danas. Ako je filozofija prije započinjala čuđenjem, sumnjom ili tjeskobom, čime započinje danas? Najvjerojatnije nekom eklektičnom kombinacijom svih triju stanja u kojoj ne postavljamo pitanja, nego se koprcamo u letargiji. Nije li ova posve jednostavna dijagnoza dovoljna da se pitamo: Od čega suvremeni čovjek treba biti spašen i je li mu spasenje uopće potrebno? Ukoliko je mu je potrebno, kakvo ono mora biti i gdje je kao takvo dostupno? Teološki odgovori kakve smo naučili davati, ovdje nam neće biti od velike koristi. Čini se kako suvremena teologija daje odgovore na pitanja koja nitko ne postavlja.

Od čega trebamo biti spašeni? Zajedno s Renéom Girardom možemo jasno ustvrditi da moramo biti spašeni od naše vlastite želje, od načina kako želimo. Oponašamo želje drugih i, prema Girardu, tu leži srž problema u koji smo uronjeni. Uronjenost u želje koje posuđujemo od drugih vodi u nadmetanje i sukob i u konačnici nas gura u različite oblike socijalnog nasilja. Usvajamo želje drugih, bilo kao pojedinci, bilo kao skupine naspram drugih skupina.

Ukoliko se želja ne modificira, dolazi do sukoba koji postaju stalna prijetnja urušavanju unutarnjeg poretka u zajednicama. To je ukratko opis onog što Girard naziva mimetičkom željom.

Radanje suparničkih želja vodi do uzajamnog rasta i jačanja želje. Tako nastaje *agon*. Ono što želim za vlastitu uporabu i ono što posjeduje moj bližnji, neće biti prepušteno otimanju bez borbe. Umjesto da mirnim posjedovanjem oslabljujemo, tj. preoblikujemo želju, svaki put kad slavimo moć naših želja mi slavimo vlastito idolopoklonstvo ponižavajući bližnje.

Zato francuski antropolog i predlaže »terapeutsko vježbanje«, koje ćemo ovdje opisati kao »psihomoralnu transformaciju«. Girard predlaže da usvojimo njegov vlastiti kôd čitanja Deset zapovijedi. Taj ne (ne)suvremeni tekst trebali bismo čitati od kraja, rekli bismo na »alternativan način«. U Deset Božjih zapovijedi nalazimo gradaciju zabrane nasilja nad bližnjim. Navedena gradacija stupnjevito se razlikuje po svojoj težini i intenzitetu. Zabrana nasilja kreće od »ne ubij«, preko »ne čini preljuba«, do zabrane krađe i vodi do zabrane lažnog svjedočenja protiv bližnjega.

Zadnja zapovijed je posve originalna. Ona zabranjuje želju zato jer je u njoj prepoznat poriv odgovoran za nasilja zabranjena prethodnim četirima zapovijedima. Kada bi se doslovno poštivala zadnja zapovijed, ne bi bilo potrebe za isticanjem prethodnih četiri. Girard točno primjećuje kako se prvo zabranjuju djela nasilja a potom se okreće prema uzroku, a to je želja. Zadnja zapovijed apelira na to da se ne (po)želi kuća bližnjega, partner bližnjega, i sva ona materijalna dobra koja ima naš bližnji. Želimo »sve« što bližnji posjeduje. Girard inzistira da se riječ »sve« u ovom kontekstu mora izrazito ozbiljno shvatiti.

Deseta zapovijed želi zabraniti mimetičnost želje. Dakle, nije riječ o sitničavosti i neurozi, nego procesualnom preoblikovanju zavisti, ljubomore, narcisoidnosti i mržnje. Mi uistinu posuđujemo želje od drugih. No, problem nastaje onda kada posuđivač kao i onaj od kojeg se posuđuje toga nisu svjesni. Tu leži klica mimetičkoga, upravo u toj nesvjesnosti posuđivanja. Mimetička želja jest ono najbolje i najgore u nama jer nas uzdiže iznad animalnoga ali nas i tamo baca. Girard je uvjeren kako nam je pri uzdizanju naše animalnosti nužno potrebna pomoć onoga koji je razotkrio mehanizme mimetičkog nasilja, a to je Krist. Neki suvremeni autori, kao što je primjerice John Milbank, taj Girardov uvid shvaćaju izrazito ozbiljno, premda mu istodobno pristupaju kritički. Animalnost mimetizma toliko je politički snažna i socijalno razorna kako neće biti posve pogrešno ako se na tren podsjetimo Heideggerova zapoaganja kako »nas samo još jedan Bog može spasiti«.

O kakvom je Bogu kod Heideggera riječ, nije lako odgovoriti. Njegovo zapomaganje bi se moglo tumačiti na različite načine. Martin Heidegger, naime, u kratkom pojašnjenju svoje izjave kaže da je potrebno održati spremnost za mogući dolazak Boga ili biti spreman na njegovu odsutnost u bezdanu svjetova. Odsutnost Boga u bezdanu svjetova nije ništa drugo nego rastemeljeni *kaosmos* o kojem je govorio Deleuze. Možda je vrijeme da iskažemo spremnost za mogući dolazak Boga koji iznova donosi spasenje na način na koji se nismo nadali i za koji smo mislili da nam je nepotreban. O tome Bogu ne govore samo ljudi kao što su René Girard ili Charles Taylor nego autori kao što su Giorgio Agamben, Jean-Luc Marion, John Milbank i Terry Eagleton, premda na posve različite načine.

Terry Eagleton tvrdi da, premda u humanističkom ključu, evanđeoska poruka mora biti čitana i shvaćena s najvećom ozbiljnošću. Bog o kojem je govorio Krist, smatra Eagleton, nije samo umjetnik i esteta, on je čin a ne biće, on je glagol a ne imenica. Svojom ljubavlju održava sva živa bića u njihovu bitku djelovanjem stvaralačke imaginacije, djelovanjem koje vjernici opisuju kao Duha Svetoga. Mi smo dar Božjega *poiesisa* stvoreni iz čistog užitka. Naša ovisnost o Bogu paradoksalno nam omogućuje da određujemo sami sebe, kao što nam ljubav roditelja omogućuje da budemo to što jesmo. »Možemo kao edipovska djeca fantazirati o tome kako bismo bili slobodniji kada bismo se otrgnuli od našeg izbora života, no to je samozavaravanje.«

Kao književni teoretičar u čitanju hebrejske Biblije, Eagleton zaključuje kako se Jahvi gade rezbareni likovi, idoli, ideologija, nasilje, kićeni kult, tlačnije sirotinje i ekscesivna seksualnost. Bog daje obećanje da će biti tamo gdje su gladni zasićeni добрима a bogataši otpušteni praznih ruku. Na takve uvide nije teško nadovezati Girardovo promišljanje o Kristu kao onome koji nam nudi iscjeljenje od mimetizma želje. Eagleton govori o posljedicama, a Girard o uzrocima naše iskrivljene slike o Bogu.

Prema Girardu ovdje započinje radikalnost evanđeoske poruke. Isus ne nudi nove zabrane niti njegov diskurs obiluje pojmovima zabrane. Isus ih dakako ne odbacuje, no svjestan je da one produciraju upravo ono što se zabranjuje. Naprotiv, Isus nudi uzor i nasljedovanje. On nudi novi oblik nasljedovanja, tj. oponašanja, koji nas odvraća od nadmetanja dok istodobno preoblikuje naš narcizam.

Nije riječ o doslovnosti oponašanja njegova života, pa čak ni njegovih navika ni askeze. Isus nas paradoksalno poziva da oponašamo njegovu želju, njegovu intenciju da bude sličan nebeskom Ocu. Isus nema vlastitih želja, nego čini ono što je ugodno Bogu Ocu. Mi smo pozvani da oponašamo njegov

primjer kako ne bismo oponašali druge i tako upali u zamku nasilnog mimitizma. No, Girard jasno pokazuje kako smo skloni umišljaju da nasljeđujemo Boga. Umjesto Boga oponašamo lažne uzore autonomije i neranjivosti, oponašamo one koji »se znaju snaći«. Gotovo da ih deificiramo zato jer u mimetičkim sukobima oni uvijek pobjeđuju. Odbacujemo ranjivosti i ovisnost o drugima tako što se zavjetujemo na nepomirljiva suparništva. Na taj način slavimo sotonsku liturgiju u kojoj se zbog prividnog mira žrtvuje najslabiji. Riječ je o demonskoj ideologiji žrtvenog jarca koja iznova omogućuje mimetički ciklus.

Razlog zašto neki suvremeni filozofi kao što su Terry Eagleton, Alasdair McIntyre, Henry, Jean-Luc Marion, prihvaćaju priče o Kristu i tumače ih kategorijama političke teorije, socijalne prakse ili fenomenologije leži u tomu što su shvatili da su autonomija i neranjivost iluzije. Težnja za autonomijom nije ništa drugo nego izmaštani, uvjetovani i iluzorni model moći i ugleda koji želimo posjedovati. Upravo tu leži socijalna komponenta spasenja, tvrdi Eagleton.

Kršćanstvo je posve neglamurozno, prozaično i materijalno. Ono inzistira na materijalnosti Božjih stvari promovirajući djela pravednosti s kojima ćemo sačuvati dostojanstvo onih koji su »isključeni« na bilo koji način. Spasenje o kojem govori Eagleton počinje onda kad oni koji žive u pukotinama društva i protiv kojih se griješi počinju izmicati utjecaju grijeha i kroničnim prijestupima u koje su bili nasilno gurnuti. Radosna je vijest to da je Bog na njihovoj stani. Unatoč tome što su prezreni, što ih se tretira kao rulju i što im nisu isplaćene zaslužene plaće.

Bog je na njihovoj strani, unatoč njihovim krivim prosudbama i nedorečenostima. Jer Bog nije strogi sudac koji lomi napuklu trsku i gasi žar koji tinja. Bog u Kristu prihvaća našu krhkost, slomljenost i tjeskobnu neizvjesnost a ne nabija nam je na nos. Riječ je Božjoj solidarnosti s isključenima i izvlaštenima, onima koji su *anawim*. *Anawim* su izmet svijeta, kaže apostol Pavao nimalo lijepo. Oni su prethodnica Božje vladavine i, paradoksalno, među njima se rađa novi socijalni poredak. Oni su ugaoni kamen Božjega kraljevstva, nakon nestanka »kamena na kamenu«.

Terry Eagleton čini nekoliko odlučnih koraka, ali u krivom smjeru. U njegovoj priči o spasenju postoji nešto inherentno tragično. On i sam govori o svom humanizmu koji je tragičan. Prvo, zato jer njegovo promišljanje spasenja ne uzima u obzir nikakvu mogućnost uskrsnuća, sveopće transformacije stvorenoga. Jednako tako, Eagleton nedovoljno precizno problematizira važnost zajednice u procesu spasenja. To je ujedno i Girardov problem, jer u njegovu diskursu o iscjeljenju mimetičke želje zajednica jedva da ima kakvu ulogu. Zato je Milbankov rad presudan. On ukazuje na ulogu zajednice i eklezijalnih

praksa u prostoru koji definiraju suverenost države, s jedne strane, i kapitalističkog tržišta, s druge strane.

Suprotno Terryju Eagletonu, Slavoju Žižeku i Alainu Badiouu, s kojima vodi raspravu, John Milbank pretpostavlja stvarnost uskrsnuća. Ukoliko ne pretpostavimo stvarnost uskrsnuća i život onkraj Zakona, dovodimo se u poziciju da će svako naše djelovanje biti reakcionarno u odnosu na smrt, na gubitak. U tom slučaju sve što činimo bit će pokušaj maksimalne minimalizacije gubitka i odgađanja smrti. Sve što činimo bit će reakcionarno u odnosu na smrt. Drugo, potrebno je pretpostaviti zajednicu koja nam pomaže u psihomoralnoj transformaciji, što je preduvjet za socijalnu transformaciju bilo koje vrste.

Upravo je to mjesto gdje u raspravu ulazi John Milbank sa svojim »koncilijarnim komunitarizmom«, koji je djelomično usvojio od Augustina, Kuzanskoga i ponajviše od MacIntyrea. Milbank tvrdi kako bez zajednice ne samo da ne možemo razumjeti spasenje nego nam i sam Krist biva nedostupan. Riječ je o ahistorijskom i gnostičkom Kristu koji nema previše veze s utjelovljenim Logosom.

John Milbank nudi odgovor na pitanje kako danas izgledaju modeli socijalnog udruživanja. Za njega je socijalno udruživanje metafizičko pitanje. Budući da iza svakoga socijalnog udruživanja postoji određena metafizička intencija, Milbank želi problematizirati važnost slobodnog udruživanja u suvremenom biopolitičkom kontekstu koji prisposobljuje metaforom »imperija«. U tome slučaju poziva se na Augustinove argumente koje je hiponski biskup artikulirao u vlastitoj kritici rimskog imperija. Milbank produbljuje Augustinove argumente te čini nekoliko koraka dalje.

Prema Milbanku, Augustin nudi ironičnu definiciju zajednice. Ona je za Hiponca »skup razumnog mnoštva udružen složnim zajedništvom u stvarima koje ljubi«. Augustinova definicija je posve neobična zato jer zajednica nije vezana ugovorom koji definira što je pravedno i kako se pravednost postiže. Augustin u centar vlastite definicije postavlja ljubav i objekt koji se voli, tj. postavlja uredno usmjerenu želju spram zajedničkog objekta štovanja. Do objekta štovanja dolazi se zajedničkom vježbom u pobožnosti koju Augustin naziva bogoslužjem.

Milbank će iz toga zaključiti kako zajednica nastaje određenom miješanom konstitucijom koja je istodobno demokratska i hijerarhijska. Unutar takve zajednice ovlasti su pedagoški razdijeljene između jednoga, nekolicine i mnogih. Takva zajednica mora posjedovati trajno pravedan poredak u kojem se ogleđa simboličko kozmička struktura kako bi se mogao trajno uprizorivati

početak i anticipirati kraj. Milbank smatra kako su moderne političke zajednice evakuirale takav transcendentni poredak te su se neuspješno pokušavale utemeljiti na čisto konačnim i imanentnim počelima koja imaju svrhu u sebi samima. Ovdje Milbank posredno vidi i neuspjeh socijalističkog projekta. Zato predlaže nove/stare oblike udruživanja čije se konstrukcije i strukture tijekom vremena moraju modificirati. To se modificiranje naziva *tradicija*. Za njega je tradicija »politika vremena« koja se sastoji od triju dijelova, a to su slavlje, obrazovanje i poziv. Tradicija formira prolaz u vremenu i pomoću obreda slijedi tragove vječnosti. To je treća komponenta slobodnog udruživanja prema kojoj bi se trebale formirati zajednice.

Navedene zajednice pokrivaju prostor između apsolutne suverenosti moderne države i kapitalističke racionalnosti slobodnog tržišta u kojemu je pojedinac reduciran na tijelo koje otplaćuje dug, potrošača koju svoju letargiju liječi tako da još više troši. Zato je za Milbanka Crkva paradigmatička socijalna zajednica koju on prisposobljuje s metapripoviješću. U toj zajednici možemo na harmoničan način odgovoriti Kristu kao što je Krist odgovorio Bogu. Za Milbanka metapripovijest je kontinuirana pripovijest o Crkvi i njezinoj praksi. Ona je zajednički modus nasljedovanja i aktualiziranja Krista koji je utemeljitelj prakse, premda ne može biti opisan u pojmovima te prakse. Na univerzalnoj razini ta jedinstvena zajednica mora biti realizirana za svaku generaciju kršćana iznova na različit, premda harmoničan kristološki način. Zato se njezine prakse mogu prelijevati izvan njezinih vlastitih granice prema drugim zajednicama.

John Milbank je pokazao da kršćanska metapripovijest u svojim socijalnim dimenzijama nadilazi ne samo hegelovsku ili marksističku metapripovijest nego sekularno birokratski aparat moderne države, premda upozorava da se partikularnost eklezijalnih praksa gubi i nestaje kada Crkva počinje oponašati sekularnu državu, kako je to pokazao hrvatski teolog Ivan Illich, kojeg Milbank citira. Univerzalnost kršćanske socijalne prakse leži u ključnoj tvrdnji da je spasenje moguće jedino ako se inkorporiramo u Crkvu. Koliko god druge socijalne formacije zagovarale humanističku opciju ili život u vrlini, za Milbanka je riječ o mitu koji nije potrebno pobijati, nego prepričati. Ponuditi ljepšu pripovijest. Kršćanska zajednica, *ekklesia* je ljepša priča.

Riječ je o posebnom socijalnom događaju koji omogućuje tumačenje svih drugih društvenih formacija. Zato što ih Crkva u tumačenju uspoređuje s vlastitom zajedničkom praksom života u vrlini, koji je ključan za Milbankovo razumijevanje zajednice. To znači da Milbank govori o Crkvi kakva bi trebala i morala biti. Upravo zato jer se Crkva za njega sastoji od nebrojeno mnogo

pokreta, inicijativa, grupa, monaških i redovničkih zajednica, sveučilišta, domaćinstava, vijeća, udruga i sindikata. Kroz eklezijalne prakse te se zajednice preklapaju, umnažaju i šire kako bi se crkveni strukturalni odnosi moći mogli disperzirati i decentrirati. Sve je to posljedica zajedničkog življenja u vrlini.

Pozivajući se na Augustina, Milbank je ustvrdio kako je vrlina red ljubavi prema kojemu se strukturiramo pomoću milosrđa. Milosrđe čini druge vrline mogućima. To znači da umjerenost, pravednost, hrabrost i razboritost kao antičke vrline bivaju aktualizirane jedino pomoću milosrđa koje je donio utjelovljeni Krist u svojoj zajednici. Zato Crkva nema neku posebnu etiku – Crkva je etika, kako to kaže Stanley Hauerwas, čiju tvrdnju moramo ne samo doslovno shvatiti nego i pravilno protumačiti.

Kršćanstvo je u tom slučaju anticipiralo radikalnu novost unutar antičkog diskursa. Antički filozofi milosrđe nisu shvaćali kao vrlinu, jednako kao ni poniznost, ljubav prema strancima i seksualnu čistoću. Upravo je kršćanstvo donijelo redefiniciju antičkih vrlina pomoću vjere, nade i milosrđa koje se ponekad opisuju kao nebeske vrline. Kada se sekulariziraju te vrline, onda dobijemo njihove prosvjetiteljske parodije, a to su bratstvo, sloboda i jednakost.

Pokušaj u kojemu naše djelovanje ponajviše nalikuje na nebeske vrline sastoji se od nadoknađivanja, od nadomještanja nedostatka vrline. Prihvatanjem uvrede drugih, nošenjem bremena njihove krivnje, svjesnim prihvatanjem da činimo ono što su drugi trebali učiniti (onkraj Zakona), dolazimo do važnog paradoksa u kojemu kao zajednica pomoću dobrih navika počinjemo utjelovljivati nebeske vrline. Drugim riječima, dolazimo do zajedničke terapije mimetičke želje.

Sam paradoks sastoji se od činjenice da je vrlina istinski i aktualno prisutna jedino u toj razmjeni, u tom zajedničkom dijeljenju, prihvatanju odgovornosti koju karakterizira zajednička psihomoralna transformacija. Apostol Pavao je to metafizički i poetski opisao u Poslanici Efežanima sljedećim riječima: »Jer naša borba nije protiv krvi i tijela, nego protiv poglavarstava, protiv Vlasti, protiv Vrhovnika ovog mračnog svijeta – *kosmokratoras* – protiv zlih duhova koji borave u nebeskim prostorima.« Slavoj Žižek isti tekst prevodi na suvremeni jezik: »Naša borba nije protiv konkretnih, korumpiranih pojedinaca, nego općenito protiv moćnika, protiv njihove vlasti, protiv globalnog poretka i ideoloških mistifikacija koje ga održavaju.«

U ovom radu smo pokazali kako za filozofski diskurs nije dovoljno problematizirati samo odnose moći, kako je to u konačnici predlagao Deleuze. Potrebno je iznova vratiti se promišljanju klasičnih metafizičkih počela pomoću duhovnih vježbi, kako je to sugerirao Hadot. Nakon toga, moguće je iznova

promišljati odnose moći koji sebe predstavljaju kao metafizička počela. Navedena počela u nama produciraju mimetičku želju koju je moguće modificirati i od koje možemo biti spašeni jedino ukoliko usvojimo određene alternativne prakse koje će povezati ontologiju i *poiesis*, tj. metafiziku i praksu. Upravo smo to i sami pokušali napraviti stavljajući u odnos Hadota, Girarda i Milbanka.

Navedenu sintezu opisali smo kao zajedničku psihomoralnu transformaciju. Njezin je cilj da u zajedništvu s Bogom modificiramo naše želje, percepcije, navike i karakter te da istodobno participiramo u transformaciji različitih zajednica kojima pripadamo. Navedeni autori predlažu zajedničke modele terapijskog vježbanja koje bi usmjerilo našu ljubav prema objektu ljubavi koji je vječan i univerzalan, prema Bogu. Drugim riječima, socijalna transformacija započinje tako da se na uredan način usmjeri želja, budući da je vrlina definirana kao poredak ljubavi. Takva naša ljubav u nasljedovanju Krista oslobađa mimetičke želje i njezine razornosti. Poredak ljubavi »kako i što željeti« donio je Krist pokazujući nam vlastitim primjerom što znači voljeti Boga, bližnjega i sebe te nas kao zajednicu pozvao da ga nasljedujemo neidentičnim ponavljanjem. Ljubav prema Bogu ili prema sebi jest ono što metafizički utemeljuje Božje i zemaljske zajednice nudeći dva posve suprotna modela spasenja i dvije, premda slične, ipak ne sumjerljive prakse.