

Bogdan SZLACHTA 

Uniwersytet Jagielloński

bogdan.szlachta@uj.edu.pl

„IDEOLOGICZNY KRYTYCYZM” DO (NIEKTÓRYCH) TEKSTÓW BIBLIJNYCH ZASTOSOWANY

PERSPEKTYWA HISTORYKA MYŚLI POLITYCZNEJ¹

ABSTRACT**„Ideological Criticism” Applied to (Some) Biblical Texts: A Historian’s of Political Thought Perspective**

Debates around the meaning of the term „ideology” have been going on for three centuries. The theses proclaimed by Destutt de Tracy in the eighteenth century are juxtaposed with the findings of Karl Marx in the nineteenth century, and critically discussed in the twentieth century, e.g. by Karl Mannheim and Louis Althusser. The text, in which Althusser acknowledged that once the Church, and half a century ago the school, were the main tools used by the state apparatus to spread ideologies rather than ideology, is sometimes considered to be the source of the research approach called ideological criticism. An approach that is also increasingly used in biblical texts in order to show the entanglement of their authors in their respective cultural contexts and the ideological perpetuation of the domination of the current hegemons. In particular, the writings of Saints Paul and John are meant to reveal the ideological attitude of believers in Jesus Christ as God incarnate, who is not entangled in the cultural contexts of men.

Keywords: ideology, ideological criticism, Christianity, hegemony, domination

Słowa kluczowe: ideologia, ideologiczny krytycyzm, chrześcijaństwo, hegemonia, dominacja

¹ Niniejsza publikacja została sfinansowana ze środków Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych w ramach Programu Strategicznego Inicjatywa Doskonałości w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Przed niemal siedemdziesięcioma laty Peter Laslett orzekł, że filozofia polityki jest martwa, stała się bowiem zbędna dla „naukowych nauk o polityce”, które – zdominowane przez podejścia behawioralne i pozytywistyczne² – odnoszą się do „rzeczywistości społecznej” i w niej znajdowanych „faktów politycznych”. Fakty te były w pewnym zakresie analogiczne w państwach wspierających się po zakończeniu II wojny światowej na „konsensie liberalno-demokratycznym” i w krajach zdominowanych przez Związek Sowiecki. Choć w tych drugich dominowała „nauka marksizmu”, odnoszona także do życia społecznego i jego politycznych wymiarów, to badacze uprawiający w nich nauki o polityce próbowali opisywać dostępne im poznawczo fakty i zjawiska wykoślawione, być może, przez wpływ ideologii zapowiadającej ich przekroczenie lub zniesienie, lecz analogiczne do badanych przez „zachodnich politologów”. Po obu stronach żelaznej kurtyny filozofia (także polityki) miała dopełniać trud naukowców, nie będąc nauką (jak chciał jeszcze Immanuel Kant) ani „syntezą wiedzy nauk szczegółowych” (jak chcieli Ernst Mach i Bertrand Russell, kontynuujący ustalenia Auguste’a Comte’a i Herberta Spencera, uznający filozofię za *totalność ludzkiej wiedzy*³), lecz dziedziną władną wskazywać metodologiczne (epistemologiczne) podstawy nauki lub strzec granic używanego w niej sensownego języka (jak u „młodego” Ludwiga Wittgensteina). Filozofowie szukający rzeczywistości odmiennej od faktów dostępnych zmysłom, związanej w sferze politycznej nie ze zmaganiem o władzę lub funkcjonowaniem poszczególnych instytucji, lecz z poszukiwaniem uniwersalnie ważnego, sprawiedliwego ładu, stawali się zbędni, zwłaszcza gdy wywodzili go z woli jedynego Boga lub z natury przez Niego ustanowionej albo istniejącej „jako taka”. Ich pretensje poznawcze, głównie w następstwie „zwrotu językowego”, uznawane były za bezpodstawne, nawiązujące do dawnych, a przekroczonych w nowożytności ujęć, jak platonizm i arystotelizm, nieznające rozwiązań nominalistycznych czyniących człowieka nie tylko autorem wszelkich nazw ogólnych (w tym „człowieczeństwa”), ale także autorem ich znaczeń. Poszukiwania Greków, tak ważne dla chrześcijan próbujących wyjaśniać przesłanie Boga na podstawie zarówno tekstów starotestamentowych, jak i filozofów honorujących pojęciowy realizm, a przez to niepochozące od człowieka realne istnienie pojęć ogólnych (jak „człowieczeństwo”, natura, forma czy istota gatunkowa człowieka), uznano za przebrzmiałe. „Rewolucja nominalistyczna” wzmocniła to, co osłabiał pojęciowy realizm: szacunek dla konwencji zawieranych przez ludzi jako źródeł tego również, co winni oni uznawać za „sprawiedliwe” czy „rozumne”. Tendencje indywidualistyczne nowożytności umacniały trend: znany od czasów Sokratesa i procesu mu wytoczonego opór wobec *opinii świata zewnętrznego*, traktowano jako znak zbędnego napięcia ze społecznością, bo *formy życia społecznego, sposoby myślenia i obyczaje* nie mogą już być *przyjmowane z nawyku i bezkrytycznie praktykowane*, byłyby bowiem znakami akceptacji za pewne błędnych *konieczności* lub *tradycji*⁴. Ani zatem wola Boga, ani natura (choćby

² P. Laslett, *Introduction*, [w:] *Philosophy, Politics and Society*, red. P. Laslett, series I, Oxford 1956.

³ M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, [w:] tegoż, *Społeczna funkcja filozofii. Wybór pism*, Warszawa 1987, s. 223.

⁴ *Tamże*, s. 226-227.

odwiecznie istniejąca i nie przez Niego „zaprojektowana”), ani nawet tradycja nie mogły już być punktem oparcia dla ludzi szukających tego, co miało ich wiązać.

Filozofowie odwołujący się do dawnych, a przebrzmiałych ujęć mogli być uznawani za zagrażających oczekiwanemu teraz życiu społecznemu już przez wskazywanie kryteriów powszechnie wiążących, ustalających podstawy społeczeństwa zamkniętego, a nawet totalitarnych reżimów bądź form myślenia. Ich propozycje przestawały być naukowe, stawały się zaś „ideologiczne”. Gdy wobec wydarzeń 1968 roku (znaków kontestacji rzeczywistości opartej na „konsensie liberalno-demokratycznym”) John Rawls znów sięgnął po filozofię polityki, odwołał się nie do Platona czy Arystotelesa, lecz do „klasyków nowożytności”: Hobbesa, Locke’a, Rousseau, utylitarystów (jak Bentham i J.S. Mill). Jego propozycja nie została pomyślana jako „ideologiczna”; była raczej próbą ukazania mającej postulatywnie wiązać powszechnie „konstytucji dobrze urządzonego społeczeństwa liberalno-demokratycznego”, o którego globalnym zasięgu marzono, nie bacząc na niezwykle zróżnicowanie kulturowe, religijne czy obyczajowe mnogich ludów składających się na ludzki gatunek. Rawls nie brał ich pod uwagę (przynajmniej początkowo), a prowokując debaty niezwykle ważne o wielokulturowości i kulturowym uwikłaniu rozwiązań społecznych i politycznych, uczył o treści sprawiedliwości wywiedzionej z ustaleń jednostek pozostających w „pierwotnej sytuacji” za „zasłoną niewiedzy”, o „empirycznym” położeniu społecznym czy przywiązaniach kulturowych lub religijnych. „Odpominając” poszukiwania filozofów polityki, usiłował znów uczynić tę dziedzinę źródłem kryteriów wspólnych dla wszystkich ludzi, choć kształtowana już ona była wyłącznie przez poszczególne jednostki, bez uwzględniania woli Boga, natury (być może odwiecznie istniejącej), konieczności i tradycji.

Filozofowie polityki wznowili badania nad ideologią; przypomnieli, że słowo „ideologia” wprowadził do publicznego obiegu w 1796 roku Antoine Destutt de Tracy na określenie nauki o ideach, mającej zyskać status *identyczny z tym, którym cieszą się nauki już uznane, takie jak biologia czy zoologia*, a nawet stać się *królową [wszelkich] nauk*, które przecież, jak *wszystkie formy dociekania, oparte są na ideach*⁵. Zgodnie z tym ujęciem nauka miała się tedy przemienić ostatecznie w ideologię lub zostać w niej „domkniętą” albo jej „podporządkowaną” jako jej „królowej”. Przypomnieli oni jednak również, że pół wieku po Francuzie Karol Marks określał mianem ideologii nie naukę lub nawet jej „królową”, lecz coś, co jest „fałszywe”, wynika z „zafałszowanej świadomości” burżuazji – jednej z klas antagonistycznych, dominującej nad proletariatem karmionym przez nią nauką dla umocnienia jej prymatu⁶. Termin oznaczający coś wzniosłego, wspólnego i wieńczącego trud uczonych zaczął oznaczać coś nie wzniosłego, nie wspólnego, lecz partykularnego, służącego jednej z grup: hegemonicznej grupie dominującej nad inną grupą. W ujęciu Marksa (czy raczej marksistów) ideologia winna zostać zidentyfikowana jako „maszyna uprzedmiotawiająca” klasę społeczną i jej członków i rozbrojona lub unieważniona, by wreszcie klasa ta i jej członkowie stali się wolni – by jednostki

⁵ A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, red. naukowa T. Żyro, Warszawa 2007, s. 20.

⁶ Zob. np. T. Eagleton, *Ideology: An Introduction*, London 1991.

zostały wyzwolone z jej uprzedmiotawiającego jarzma oraz jarzma instytucji uzasadnianych przez nią⁷ jako „nadbudowę” powiązaną z „bazą”, od niej uzależnioną, a określającą i uzasadniającą treść, skoro – jak pisał Marks w *Nędzy filozofii: ci sami ludzie, którzy kształtują stosunki społeczne zgodnie z rozwojem ich produkcji materialnej, tworzą również zasady, idee, kategorie zgodne ze swymi stosunkami społecznymi*⁸. Zależności są oczywiste: wpięrow rozwój produkcji materialnej, następnie kształtowane stosunki społeczne, wreszcie zasady, idee i kategorie zgodne z tymi stosunkami czy stosunkom tym odpowiadające, tworzone przez tych, którzy te stosunki kształtują. Zasady, idee i kategorie są tworzone bądź ustalane gwoi realizacji partykularnych celów właścicieli środków produkcji, dla których pracują w tym zakresie „intelektualiści” („burżuazyjni”, kształtujący przekazy edukacyjny, medialny itp.)⁹.

⁷ To choćby przypadek cenionej niezwykle w roli „autorytetu” zachodniej demokracji liberalnej po wyjeździe z komunistycznych Węgier Ágnes Heller, uznawanej za „twórczynię” *humanistycznego marksizmu*, wywodzonego z *wczesnych dzieł Marksa*, a rozwijanego w *opozycji do strukturalnego marksizmu Althussera* (autora, z którym rychło się zetkniemy) oraz *wulgarnego marksizmu radzieckiego*, w końcu jednak zrywającą z *metodą oraz przestaniem dzieła Marksa* i przyjmującą *post-Kantowskie stanowisko, które umieszcza w centrum autonomię i odpowiedzialność jednostki* (S. Tormey, J. Townshend, Ágnes Heller. *Radykalny humanizm i postmodernizm*, przeł. K. Szumlewicz, [w:] tychże, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, Warszawa 2010, s. 169). Wydobywając zdanie z jednego z dzieł Marksa, Heller uznała, że już on pojmował konieczność jako *etyczną*, miał ją bowiem za *wymóg pełnego rozwinięcia naszego gatunkowego potencjału*, który może zostać spełniony w komunizmie: to w nim *wolny rozwój każdego* stanie się *warunkiem rozwoju wszystkich*, każdy tedy twórca „progresywnej polityki”, umożliwiającej czerpanie korzyści z „dobrobytu” całej ludzkości jest „komunistą” (*tamże*, s. 153). Porzucenie historycznej konieczności (jakże istotnej dla gruntowania „naukowego” waloru marksizmu) i przyjęcie etycznej konieczności jako „miary oceny” tego, co jest, pozwala ustanowić narzędzie krytyczne skierowane przeciwko każdej ideologii nie dość progresywnej, nie dość – o paradoksie! – „komunistycznej”.

⁸ K. Marks, *Nędza filozofii*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, różni tłumacze, Warszawa 1962, s. 141.

⁹ Dla marksisty „ideologia” to słowo oznaczające *siłę duchową klasy panującej* wspierającą się na swych partykularnych ideach i prowadzącą swą *produkcję duchową*. Miała ona przesłaniać czy mistyfikować partykularne podejście klasy panującej, a nie być nauką oczekiwaną przez Francuza, pretendującą do uniwersalności, niewarunkowaną przez żadną z klas ani niesłużącą utrwalaniu dominacji nad inną bądź innymi klasami. O ile dla Francuza ideologia miała walor „obiektywny” i miała się zbliżać do nauk już uznanych za takie, do przyrodoznawstwa (choć nie tak czystego, jak nieco wcześniej przewidywał Kant, wspominając o rozwijającej się nauce i myśląc nie tylko o matematyce, ale również o czystym przyrodoznawstwie), o tyle dla marksistów była nazwą dla partykularnej siły duchowej lub „duchowej produkcji”, ukazywanej w roli narzędzia dominacji – iluzji i mistyfikacji zatem, przedstawiającą fałszywy obraz rzeczywistości czy *błędny obraz świata*, jak rzekł Engels, *fałszywą świadomością* charakterystyczną dla klasy pozbawionej racji historycznej (A. Heywood, *Ideologie polityczne...*, s. 21). A jednak marksista, mający swoje idee za „naukowe”, zbliżał się do ideologii wedle ujęcia Destutta de Tracy’ego, gdy dyskredytował idee burżuazji jako fałszujące czy mistyfikujące rzeczywistość i ustanawiał w ten sposób napięcie między nauką (lub ideami o takich pretensjach, wspartymi na rozeznaniu historycznie zmiennej rzeczywistości opisywanej jakoby adekwatnie przez Marksa i Engelsa albo nawet na ideologii oczekiwanej przez Destutta de Tracy’ego) oraz ideologią (lub ideami maskującymi prawdziwe intencje burżujów i wspierających ich twórców, które miały nieadekwatnie, fałszywie tedy opisywać rzeczywistość dla przesłonięcia faktycznych interesów tej z antagonistycznych klas, która dominowała, nie mając za sobą historycznych racji, i jako taka skazana była na klęskę). Ideologia została tym samym „naznaczona” jako narzędzie mistyfikacji służące przesłanianiu tego, co rzeczywiście jest, zyskała znamię wykluczającej i jako taka nie mogła posiadać waloru uniwersalistycznego: skoro ktoś ją

Karl Mannheim, znający obie propozycje: uniwersalistyczną Destutta de Tracy'ego i partykularną Marksa, przekonywał w okresie międzywojennym nie tylko, że *pierwotnym załączkiem* pojęcia ideologii było *odczucie nieufności i podejrzliwości, jakiego człowiek doznawał przypuszczalnie na każdym etapie historycznego bytu wobec przeciwnika*, ale także, iż należy odróżniać partykularne ujęcie ideologii (jako związane z niewiarą w określone idee i wyobrażenia przeciwnika, a zatem z nastawieniem psychicznym wobec niego) od ujęcia innego, „totalnego”, związanego ze strukturą świadomości *jakiejś epoki lub konkretnie określonej pod względem historyczno-społecznym grupy, np. klasy*. Ujęcie pierwsze ma za ideologię część jeno twierdzeń głoszonych przez jednostkę-przeciwnika, drugie ma za nią *cały światopogląd oponenta* będącego „podmiotem zbiorowym”. Ujęcie pierwsze określały interesy przeciwnika, drugie wynika z „płaszczyzny noologicznej” przyjmowanej przez „zbiorowego” przeciwnika¹⁰.

Ideologia totalna, która w pewnym zakresie przypomina Arystotelesowe dywagacje o „ustrojach zwyrodniałych” (despocja, oligarchia i demokracja), mających za cechę wykluczanie przez hegemonów tych, którzy nie mieli odnosić korzyści ze wspólnego bytowania, ma jednak głębszy pokład: nie dotyczy działania dla własnej korzyści, ale mnogości ideologii totalnych tworzonych przez grupy społeczne i wywołujących napięcia między nimi jako odmiennymi, właściwymi im światopoglądami. Mannheim nie kojarzy już ideologii z propozycją Destutta de Tracy'ego, bo w XX wieku *cały świat stał się [...] w nowym sensie problemem*, jako że przez ideologie (i utopie) formułowane przez ludzi *staje się świat*; ich konfiguracje określają miejsce w nim poszczególnych ludzi wyznaczone przez ich stosunek *do siebie samych i do idei* kierujących nimi. *Dawniejszy, naiwny, niezłomny człowiek żył [jeszcze] ukierunkowany na „treści ideowe”, „nowy człowiek” zaś, współczesny Mannheimowi piszącemu tekst u schyłku przed objęciem władzy w Niemczech przez nazistów, przeżywa „treści ideowe” coraz bardziej jako ideologię i utopię*; inaczej niż *człowiek dawniejszych czasów* nie poddaje się on już *kierującym nim ideom*, lecz bada je *pod kątem ich ideologiczności i utopijności*¹¹. Stał się nieufny, podejrzliwy, bo stracił „ideowe punkty orientacyjne”. Wszędzie wietrzy oszustwo, przesłonięcia, mistyfikacje, bo nie zna już idei, które nie są „czyjeś”, nie są partykularne, klasowe choćby czy narodowe.

To zmiana zasadnicza, odwołująca od pretensji znanych jeszcze Destuttowi de Tracy'emu, a wiodąca do ujęcia Marksa. Zakłada ona istnienie mnogości – jak powie niemal pół wieku później Louis Althusser – *ideologii regionalnych – religijnej, moralnej, prawnej, politycznej, estetycznej itd.*, które są podporządkowywane i scalane przez *panującą ideologię*. *Aparaty państwowe* okazują się *ideologiczne*, ideologia zawsze w nich *istnieje* i zawsze określa ich *praktyki*. *To istnienie jest materialne*¹². Ogięty dominujący Kościół

tworzył i miał ją za narzędzie utrwalania swej dominacji czy panowania, to wykluczał innych, mając na względzie tylko interes własny, partykularny.

¹⁰ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Warszawa 2008, s. 90-93.

¹¹ *Tamże*, s. 89.

¹² L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2006, s. 20. Na marginesie dostrzeżmy, że zwłaszcza literaturoznawcy (nade wszystko amerykańscy, choć w przypadku ich kraju „ideologia Americana” analizowana jest także przez myślicieli politycznych, o czym informował

był w istocie tylko ideologicznym aparatem państwowym; burżuazja zastąpiła go szkołą traktowaną podobnie: jako kolejny element ideologicznego aparatu państwowego, tak że dawną parę *Kościół–Rodzina* zastąpiła para *Szkoła–Rodzina*. Również nowa para nakierowana była na *reprodukcję stosunków produkcji, to znaczy stosunków wyzysku kapitalistycznego*, i służyła podporządkowywaniu *jednostki politycznej ideologii Państwa* przedstawianej jako „demokratyczna”, „pośrednia” (parlamentarna) i „bezpośrednia” (*plebiscytowa lub faszystowska*), bo oba jej elementy, wciąż odwołujące się zresztą do „aparatu religijnego”, używały jako jedynej *partytury Ideologii klasy aktualnie panującej, która w swej muzyce skupia [obecnie] wielkie tematy Humanizmu Wielkich Przodków; „Humanizmu” przedchrześcijańskiego, kojarzonego z Cudem greckim i Wielkością Rzymu, lecz nadto Interesem, prywatnym i ogólnym, z Nacjonalizmem, moralizmem i ekonomizmem*. „Szkoła” wdraża teraz najskuteczniej nie tylko „umiejętności” opakowane w *ideologię panującą* (znajomość języka ojczystego czy rachunków), ale także *panującą ideologię w stanie czystym*, to znaczy *moralność, wychowanie obywatelskie, filozofię*¹³.

Szkoła jako skuteczny „nośnik” czy „maszyna” albo „narzędzie” panującej ideologii – oto teza Althussera, który wydaje się zmierzać do zidentyfikowania przeciwnika z niej korzystającego. Ideologia, zwana demokratyczną, jest groźna, bo służy komuś; szkoła jako jej „nośnik”, jako „narzędzie” jej przekazywania, winna zostać co najmniej odmieniona. Zapewne nie ma już uczyć języka ojczystego, literatury ani rachunków nawet, skoro są to umiejętności, które opakowują panującą ideologię coś mistyfikującą, przesłaniającą, zagrażającą autentyczności podmiotu, „ujarzmiającą” go, nakładającą na „ja” jarzmo dla zabezpieczenia bądź wzmocnienia „czyjejs” dominacji. Althusser siebie uznaje za twórcę „teorii ideologii” (a nie Destutta de Tracy’ego albo Marksa), która zapoczątkowała wzmagającą się w ostatnich pięćdziesięciu latach refleksję kulminującą w „ideologicznym krytycyzmie” stosowanym także do tekstów biblijnych. Teoria ideologii odnosi się do wielu

choćby Tomasz Żyro w książce *Ideologia Americana. U źródeł przekonań politycznych*, Warszawa 2002) przekonują niekiedy, iż w dobie *Wieży Babel współzawodniczących ze sobą tendencji, dyskutowanych z gwałtownością przypominającą sekciarskie polemiki wybuchające we wczesnych dniach Reformacji*, należy się odwoływać do kategorii „ideologia” jako *postawy i materii konsensusu, jako systemu idei wplecionych w kulturową symbolologię, dzięki którym słowo „Ameryka” ciągle dostarcza sposobów na określenie tożsamości i spójności w Stanach Zjednoczonych*. Tak rozumiana ideologia jest z gruntu konserwatywna, *lecz nie jest z tego powodu po prostu represyjna*. Jako ogólna zasada, *ideologia funkcjonuje najlepiej poprzez zgodę z przyzwolenia, kiedy sięc idee, przez które kultura uzasadnia samą siebie, zostaje wchłonięta raczej niż narzucona i przyjęta przez społeczeństwo w całości jako system wierzeń*. Dzięki takiemu ujęciu możliwe staje się przekonywanie, że ideologia nie tylko podsyca wyobraźnię wspólną czy nawet wspólnotową, ale też że *uwalnia siły reformy, zachęca do różnorodności i przyjmowania zmian*; nie jest statyczna ani nie ustaje, lecz otwiera na wciąż nowe treści, które jednak – jak się wydaje – nie mogą negować tego, co przyjęte, a nie narzucone. To ma sprawiać, że ideologii można przypisać dwie role: *restrykcyjną i wyzwalającą*, i czynić ją „pośrednikiem” *między kanonem a kontekstem*. I wreszcie konstatacja: *nie ma ucieczki od ideologii; jak długo istoty ludzkie pozostaną zwierzętami politycznymi, tak długo będą do pewnego stopnia zawsze związane konsensem i jak długo będą zwierzętami tworzącymi symbole, tak długo będą zawsze chciały przekonać siebie i innych, że w jakimś sensie, względnie lub absolutnie, warunki ich symbolologii są obiektywne i prawdziwe* (S. Bercovitch, *Problem ideologii w czasach niezgody*, przeł. A. Preis-Smith, [w:] *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, red. A. Preis-Smith, Kraków 2004, s. 135-137).

¹³ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa...*, s. 15-16.

ideologii, z których każda wyraża, *niezależnie od formy (religijnej, moralnej, prawnej, politycznej), stanowiska klasowe*, ma zatem – z racji „pochodzenia” – własną historię poza nią usytuowaną, na nią wpływającą, choć w pełni ją dotyczącą. To od *teorii ideologii w ogóle* zależą *teorie wielu ideologii*, pierwsza jednak – inaczej niż pozostałe – *nie ma historii*, tak jak nie ma jej u Marksa metafizyka: ideologia to *czyste złudzenie, urojenie, to znaczy nic. Cała realność jest poza nią samą*, została ona bowiem pomyślana, stanowi *wyobrażeniową konstrukcję, której status jest podobny do teoretycznego statusu snu u autorów tworzących przed Freudem*. Ideologia jest tylko *pustym i nieważnym urojeniem*, czerpiącym z *historii rzeczywistej*, lecz ją odwracającym. *[W] ogóle nie ma historii nie w znaczeniu negatywnym* jednak, jak u Marksa, w *pozytywnym*, bo jej własnością jest *być obdarzoną taką strukturą i sposobem funkcjonowania, które czynią z niej realność nie-historyczną, to znaczy omni-historyczną w tym znaczeniu, że owa struktura i sposób funkcjonowania są w tej samej, niezmiennej formie obecne w tym, co nazywa się historią dziejów*¹⁴.

Jak nieświadomość u Freuda, ideologia okazuje się *wieczna*: nie czerpie spoza siebie i nie odwraca historii rozgrywającej się poza nią, nie ma historii zapożyczonej, a przeciwnie, nie ma historii w ogóle, bo – właśnie – jest wieczna niby Przedwieczny Bóg chrześcijan. Jak On, transcendentny, oddziałuje jako Opatrzność na dziejący się świat, w nim i w podmiotach w nim osadzonych ujawniając się choćby jako źródło łaski, tak ideologia jest *wszechobecna, trans-historyczna, [...] niezmienna w swej formie przez całą historię [...] formacji społecznych zawierających klasy społeczne*. Każda zatem formacja i klasa narzuca sobie właściwy, zawsze *urojony stosunek jednostek do ich realnych warunków bytowych*; każda ideologia (religijna i prawna, polityczna i moralna) ujawnia tedy jakąś „urojoną”, zatem *nie „odpowiadającą rzeczywistości”*, koncepcję świata¹⁵. Koncepcję, która określa życie jednostek, wskazując im religijne, obyczajowe bądź prawne reguły, stające się ich – *podmiotów wolnych*, tj. dobrze czyniących, konsekwentnych, nie cynicznych ani przewrotnych, o ile działają wedle tych reguł – ideami. Ideologia przejawia się przez podmioty czy raczej ich czyny, przemawia działaniami wpisanymi w *ich praktyki podmiotów*. Czyny i praktyki określane przez *materialny aparat ideologiczny*, formułujący *idee* powodujące podmiotami, są materialne. Nie są to już jednak idee dawne, niewykłane w ideologię; teraz są to idee narzucane przez *ideologię istniejącą w materialnym aparacie ideologicznym*, która formuje *praktyki* odzwierciedlające się w *materialnych aktach podmiotu działającego z całą świadomością według swego przekonania*¹⁶; podmiot realizuje się przez praktyki zinterioryzowane czy narzucane przez ideologię. Ostatecznie to one czynią jednostkę podmiotem: czyjeś „ideologicznie maskowane” interesy są uwewnętrzniane przez jednostki, bo każda ideologia je *interpeluje, aby stały się podmiotami*, tym samym „konstituując” je jako *konkretne jednostki, jako podmioty*. Okazuje się, że człowiek *jest z natury zwierzęciem ideologicznym*; że uczony, który tworzy *dyskurs naukowy „bezpodmiotowo”*, traci podmiotowość jako, zważmy, kategorię podawaną przez *ideologię nauki*. I piszący tekst Althusser, i każdy jego czytelnik są

¹⁴ Tamże, s. 19.

¹⁵ Tamże, s. 19.

¹⁶ Tamże, s. 22.

„ludźmi ideologicznymi” z racji bycia społecznymi, skoro ideologia ujawnia się w regułach i czynach członków zbiorowości, *„rekrutuje” podmioty spośród jednostek (rekrutuje je wszystkie), albo „przekształca” jednostki w podmioty (przekształca je wszystkie), poprzez ścisłą operację zwaną interpelacją*¹⁷.

Ujęcie Althussera z przełomu lat 60. i 70. XX wieku jest zapowiedzią problemu, z jakim mierzę się w tekście ledwie wprowadzającym w rozległy temat. Nie dotyczy on pretensji, jakie zgłasza do uniwersalności nauka, dowolnie: ideologia Destutta de Tracy’ego lub prawdziwa nauka Marksa, która usuwać ma zideologizowaną, służącą burżuazji, fałszywą zatem świadomość. Dotyczy natomiast tezy, że wszelkie próby budowania podmiotowości podejmowane są przez ideologie, dokładniej przez jakieś „warianty ideologiczne”. Kultura każdej zbiorowości narzuca reguły ideologiczne przemieniające jednostki w podmioty; reguły oparte na zafalszowanym, nieprawdziwym zatem obrazie świata, który należy rozpoznać i odrzucić, by wreszcie mógł zostać „stworzony” świat wolny od wszelkich ideologii, świat ludzi już tylko, a nie reguł ich pętających, świat budowany przez każdą z jednostek tylko dla siebie. Postawienie tego problemu w taki sposób jest dziś kłopotliwe z dwóch powodów. Po pierwsze, wydaje się, że postmodernistyczne krytyki, zapowiadające ustanowienie stanu „postpolityki”, kryją w sobie oczekiwanie bliskie Althusserowi. Po drugie, zdaniem niektórych badaczy już w latach 60. XX wieku termin „ideologia” tracił wykluczający czy zniewalający walor, odkryty w niej jeszcze przez francuskiego autora.

Warto pamiętać, że przez kilka dekad analizy Antonia Gramsciego i członków szkoły frankfurckiej¹⁸ wciąż ukazywały ideologię kapitalistyczną bądź burżuazyjną jako narzędzie legitymizowania lub umacniania władzy kapitalistów, kreowania *fałszywych potrzeb* i zamieniania *ludzi w nienasyconych konsumentów*. Po zakończeniu II wojny światowej – Raymond Aron niech będzie przykładem – zaczęto wprawdzie głosić tezę o końcu ideologii¹⁹ pojmowanych jako *zamknięte systemy myślowe, które przez przypię-*

¹⁷ Tamże, s. 24.

¹⁸ Jeden z jej twórców, przywoływany już Max Horkheimer, prowadził poszukiwania wyprzedzające analizy Althussera o ćwierć wieku. W tekście *Krytyka instrumentalnego rozumu* pisał wszak: *utożsamienie dobra, doskonałości, władzy i realności jest charakterystyczną cechą tradycyjnej europejskiej filozofii. Filozofia grup będących u władzy lub dążących do niej zawsze jasno wyrażała się w arystotelizmie i stanowiła podstawę tomizmu, i to mimo jego rzeczywiście głębokiej nauki, że byt absolutu można nazwać bytem jedynie per analogiam. Według Ewangelii Bóg cierpiał i umarł, natomiast według filozofii Tomasza nie jest on zdolny do cierpienia i zmiany. Za pomocą tej nauki oficjalna filozofia katolicka usiłowała uniknąć sprzeczności między Bogiem jako najwyższą prawdą a Bogiem jako pewną realnością. Wymyśliła realność nie zawierającą żadnego elementu negatywnego i nie podlegającą żadnej zmianie. Dzięki temu Kościół mógł trzymać się idei wiecznego prawa naturalnego opartego na podstawowej strukturze bytu, idei tak istotnej dla kultury zachodniej. Ale rezygnacja z negatywnego elementu w absolutie i wynikający stąd dualizm – po jednej stronie Bóg, a po drugiej grzeszny świat – zawierały w sobie dobrowolną ofiarę intelektu. Pomogło to Kościołowi przeszkodzić w upadku religii i nie dopuścić do zastąpienia jej panteistycznym ubóstwieniem procesu historycznego, w którym miało się dokonać przezwyciężenie dualizmu przez uwolnione z pęt myślenie* (M. Horkheimer, *Społeczna funkcja filozofii...*, s. 307-308; podkr. B.S.). Już tutaj „filozofia katolicka” ma znamię ideologiczne, bo coś „wymyśla”, mistyfikując... Ewangelię.

¹⁹ Dość wspomnieć popularną w pewnym okresie książkę Raymonda Arona *Koniec wieku ideologii* (przel. C. Miłosz, Paryż 1956), by poświadczyć to zjawisko. Wspomnijmy jednak także Francisca

sywanie sobie monopolu na prawdę odmawiają tolerowania idei oraz przekonań pozostających w opozycji do nich, jak nazizm czy faszyzm, a dla niektórych także komunizm, zdjęto atoli odium ideologii z *otwartego* systemu myślowego, zapewne liberalno-demokratycznego (o jakiej jednak treści?), który przeciwstawiano tamtym. Mnożące się wówczas krytyki totalitaryzmu i totalitarnych reżimów, a także „demokracji totalitarnej”, oraz towarzyszące im dystynkcje wolności negatywnej i pozytywnej miały być znakami przekraczania i porzucania ideologii. Otwartości zagrażały *zamknięte systemy myślowe*, niekiedy wiązane nie tylko z projektami totalitarnymi, ale i z podejściami nacjonalistycznymi czy nawet konserwatywnymi, generowanymi przez naród lub grupę społeczną, jej znakiem natomiast był prymat niezależnej jednostki w świecie uwzględniającym „pluralizm wartości” być może przez nią ustanawianych. Jednostka taka miała posiadać prawa podmiotowe zabezpieczające ją przed opresją ze strony grupy mającej dowolną ideologię za narzędzie utwierdzające jej dominację. Otwartość stawiała się istotniejsza niż dobro, usunięcie ideologii ważniejsze niż utrwalanie reguł (właśnie z ideologii czerpanych) scalających jednostki w zbiorowość (zgodnie z tropem znanym już starożytnym, którzy węzeł prawny uznawali zwykle za łączący w nią jednostki). Tę zmianę zdawał się dostrzegać również Althusser, który nawet demokrację uznał za poddaną „omni-historycznej” ideologii, znajdując w niej (a może w niej szczególnie) reguły określające czyny jej uczestników. Mimo starań wielu autorów, akademii i mediów okazało się, że dla twórcy teorii ideologii to, co mieli oni za uwalnianie od ideologii i od ideologii wyzwalające, poddane było ideologii lub ideologię realizowało głównie (choć nie tylko, bo media odgrywały podobną rolę) przez system edukacyjny. Niektórzy uznawali, że *od lat 60. XX wieku definicja ideologii [...] została zmodyfikowana w taki sposób, by zaspokoić potrzeby konwencjonalnej analizy społecznej i politycznej, stając się pojęciem neutralnym i obiektywnym*, pozbawionym *bagażu politycznego*, inną nazwą dla myśli czy doktryn politycznych, Althusser natomiast pouczał, że ideologia to nie system myślowy dobry lub zły, prawdziwy lub fałszywy, otwarty lub zamknięty, wyzwalający lub ciemnościowy, lecz system z natury „regulacyjny”, „upodmiotowiający” jednostki przez – cóż za paradoks! – ich „uprzedmiotowianie”, poddawanie regułom nie przez nie ustalonym, lecz im narzucanym przez aparat państwowy. Każdy całościowy system myślowy, nie tylko zamknięty, okazywał się ideologią, a żaden nie był bardziej lub mniej „moralnie zasadny” dla jej krytyka. Uwolnienie się od „niehistorycznej” przecież ideologii nie było możliwe dopóty zapewne, dopóki trwa aparat państwowy, zawsze przecież ideologiczny. Dla Althussera także głos płynący z obozu demokratów czy liberalnych

Fukuyamy *Koniec historii* (przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996), by unaocznic nadzieje części autorów, jakże pustą wobec ustaleń badaczy analizujących „zderzenia cywilizacji”, iż wobec postępującego zaniku odmienności narodowych, religijnych, a w końcu kulturowych możliwe będzie wyzbycie się ideologii jako projektów wspierających się na nich, różnicujących widzenie świata i uzasadniających jakieś partykularności. Wreszcie dodajmy również i to, że wobec umacniania się „polityki różnicy”, wydobywanej choćby przez Willa Kymlickę, nie homogeniczność, lecz właśnie zróżnicowanie ma być głównym elementem wydobywanym w „demokracji liberalnej” uznawanej przez część autorów za środowisko nieustających i niemających kresu zmagania między różnymi grupami wchodzącymi wciąż w nowe koalicje i identyfikującymi wciąż nowych przeciwników (dość wspomnieć prace Chantal Mouffe czy Slavoję Žižka).

demokratów był tylko kolejną ideologią, jedną z wielu, która mistyfikowała rzeczywistość i utrzymywała dominację jakiejś grupy lub jakichś grup²⁰.

Choć „nieideologiczne pretensje” nauki są dzisiaj analizowane w związku z różnicami między „naukową wiedzą Zachodu” a „naukowymi wiedzami” innych kultur i narastaniem tendencji interpretacjonistycznej (wiązanej zresztą nie tylko z problematycznymi różnicami między „wschodniością” i „zachodniością”), podobnie jak analogiczne pretensje demokracji liberalnej (atakowane jako ograniczające swobodę konkurowania różnych opinii w demokracji skutkiem wprowadzania m.in. koncepcji praw podmiotowych), to nie one będą nas zajmować. Jeśli zmagamy się z ideologiami „omni-” i „nie-historycznymi” jako faktami, które nie mogą podlegać moralnemu wartościowaniu ani „badaniu prawdziwościowemu”, jeśli uznajemy, iż są nimi systemy myślowe wprowadzające reguły, realizacja których upodmiotowia jednostki, to pośród nich z pewnością odnajdziemy wiele „systemów filozoficznych” (zwłaszcza etycznych) i niemal wszystkie „systemy religijne”, z pewnością zaś religijne systemy monoteistyczne. Przekonania chrześcijan o postulatywnie powszechnym dążeniu ludzi do zbawienia drogą określaną przez ład ustanowiony przez jedynego Boga, określający nie tylko cel ich życia, ale i treść człowieczeństwa, nie mogą już dostarczać miar pozwalających oceniać ideologie, bo one same są treścią (jednej z wielu) ideologii. Jak „wiedza pewna” każdej z jednostek znajdowana przez Kartezjusza, treść norm ustanawianych przez abstrakcyjne państwo Hobbesa i znana wszystkim „intelektualnie dojrzałym” jednostkom już w stanie natury norma zakazująca wzajemnego naruszania uprawnień przyrodzonych Locke’a, tak wiedza dotycząca tego, co ustanowił jedyny Bóg, jest niczym więcej, jak tylko ideologicznym projektem, zechcianym już to przez Niego (jako hegemon?), już to przez tych, którzy się na Niego powołują, by utrwalić swą dominację.

Na krytyki takich uniwersalistycznych pretensji nie trzeba było czekać do XIX wieku i Marksa oraz Nietzschego ani – tym bardziej – do XX stulecia i Freuda oraz Althussera i jego naśladowców uprawiających „ideologiczny krytycyzm”. Przecież ich ślady znajdujemy w XVIII wieku, gdy podobne pretensje krytykował Monteskiusz, zaliczany do tradycji liberalnej obok Hobbesa i Locke’a, przekonujący w polemikach z twórcami francuskiego oświecenia o istnieniu wielu kultur wyrastających w odmiennych okolicznościach społecznych, historycznych, gospodarczych, politycznych i innych, w tym religijnych, i sugerujący, iż to w nich należy szukać podstaw ładu, a nie w woli Boga, naturze ludzkiej, naturze „jako takiej” czy uprawnieniach przyrodzonych jednostek. To otwierało drogę ku osadzaniu jednostek w odmiennych zbiorowościach

²⁰ Uznanie ideologii za pojęcie „neutralne i obiektywne” sprowadzało ją do rangi „czysto opisowego” i wyzuwało z oceny formułowanej przez filozofów polityki nawiązujących do ujęć klasycznych. W związku z tym pozostaje wywód żydowskiego filozofa polityki działającego w Stanach Zjednoczonych Ameryki Leo Straussa z 1954 r. unaoczniający następstwa postępującego procesu uchylania planu moralnego jako wspólnego wszystkim ludziom lub właściwego danej zbiorowości i czynienia planu prawnego jedynym mającym walor obowiązujący w jego pracy *Czym jest filozofia polityki?* (zob. w: *Sokratyjskie pytania. Eseje wybrane*, przekł. P. Maciejko, Warszawa 1998, s. 62). Powodujący się różnymi ideologiami „polityczni gracze” ustanawiają normy prawne, lecz nie mogą już być – podobnie jak bliższe im ideologie – mierzni miarami moralnymi.

upodmiotowianych, skoro posiadających wolę różną od woli jednostek na nie się składających, wzywanych choćby przez Rousseau, by stawały się wolne przez identyfikację partykularnej woli z wolą nowego „podmiotu”. Propozycja przemieniona przez twórców podejścia konserwatywnego zakładała w związku z tym istnienie wielu „konstytucji naturalnych”, także ludów zdominowanych przez jakoby bardziej rozwinięte „ludy Zachodu”, cywilizacyjnie wyższe: teraz, odwołując się do oryginalnej konstytucji naturalnej danego ludu, można było uniwersalizująco-cywilizacyjne pretensje „ludów Zachodu” oglądać krytycznie, mieć je wręcz za uzasadniane przez właściwą im ideologię czy raczej właściwe im ideologie, w tym przypadku właśnie „cywilizacyjne”, a nie tylko odpowiadające interesom gospodarczym czy politycznym. Ideologie te przemieniały jednostki należące do ludów kolonizowanych w podmioty, upodmiotowiały je zatem, lecz ruch ten służył kolonizatorom: cywilizowanie ludności rdzennej odbierane było jako przenoszenie ich ze stanu pierwotnego, stanu dzikości, do stanu kulturowo wzniosłego, „cywilizowanego”. Miary ludzi Zachodu nie chroniły różnorodności, lecz ją usuwały bądź redukowały, podobnie jak miary wyznaczane jakoby przez papieństwo, którego pozycję sproblematyzowali protestanci w XVI wieku.

Krwawe zmagania tamtego czasu na Zachodzie, wyznaczające kontekst dla ustalania politycznych czy polityczno-religijnych projektów bliskich zwolennikom rozdziału Kościoła od państwa oraz laicyzacji życia publicznego, a przede wszystkim zamknięcia spraw wyznania w „sferze prywatnej” jednostki, doprowadziły do zaistnienia projektów problematyzowanych w kolejnych stuleciach. Coraz rzadziej były one nakierowane na wskazywanie jednych reguł „przychodzących” do każdej z jednostek z zewnątrz, poza regułami wskazywanymi ewentualnie przez naukę. Lecz już „późny” Wittgenstein dostrzegł, że każde użycie języka ustanawia w jakimś zakresie „inną narrację”, każde użyte słowo jest bowiem „ukontekstowane”, odnoszone do tła wyznaczanego przez układ zachowań²¹, zdaniem Althussera odzwierciedlających ideologię. Każde słowo jest tylko elementem gier językowych, w których biorą udział podmioty nimi się posługujące, i ma sens nadawany mu w danej grze. Nie było już bezpośredniego dostępu do rzeczywistości, który – zdaniem części krytyków – „napędzał” filozofię Zachodu od czasów oświecenia. Nie ona już stanowiła punkt odniesienia dla języka, lecz język służył do jej ustanawiania czy określania. Postępowa zmiana, której od filozofów opisujących ongiś świat oczekiwał Marks, wymagała – jak wywodził Geoffrey Hawthorn w rozmowie z Gayatri Spivak – *wykorzystania rozumu dla pokonania naturalnych i społecznych przeszkód dzielących człowieka od jego wyzwolenia. Stare, uniwersalne tradycje i przekonania* niedawno zapewniające pewne oparcie, nie były już *w stanie dać ludziom poczucia bezpieczeństwa*, nie utrzymywały *poczucia zadomowienia* człowieka w otaczającym go świecie. Wiedza ludzi *o rzeczywistości ograniczała się do tego, co oni sami o niej mówią – w formie własnych wypowiedzi, w zdaniach, dyskursach, tekstach*. Okazało się tedy, że *nie ma nic poza tymi tekstami* przez nich tworzonymi, nie ma już *żadnego poza-tekstu*, do którego teksty miałyby się odnosić lub który miałyby opisywać. *Nic nie poprzedza*

²¹ T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, przeł. L. Rasiński, Wrocław 2002, s. 39.

tekstów, nie ma pre-tekstów, jest tylko więcej tekstów²², tylko „rzeczywistość” w nich czy przez nie ustanawiana. Rzeczy, pojęcia, Słowo i emanujące z Jedni lub będące w plerombie idee zostały porzucone, gdyż język stał się pierwszy lub jedyny. Zmiana ta dopełnia erozję stanowisk uzasadniających powinności ciążące na człowieku, jak – znów wróćmy do Althussera – *Bóg, Powinność, Sprawiedliwość albo coś innego*, bo teraz człowiek określał w języku to, co jest dla niego dobrem: „dobro jako takie” nikło, przestawało wręcz istnieć wraz z rzeczywistością.

Chrześcijańska narracja o pretensjach uniwersalistycznych była już kontestowana nie tylko jako nabudowana przez ludzi na przekazie „historycznego” Jezusa pojmowanego jako wpływowego przywódcę moralnego, a nie wcielony Bóg, lecz jako jedna z wielu ideologii²³. Nie Chrystus, lecz Saul (Szawel) / Paweł przez Niego wybrany spoza Dwunastu, ją ustanowił, dając nadzieję upodmiotowienia każdej z jednostek, która spełniać będzie reguły wskazywane w tej ideologii. Uczynił to celowo, zapowiadając trwałe wręcz czy wieczne upodmiotowienie, znacznie istotniejsze niż dawane wcześniej i później ludziom przez twórców innych ideologii. Wszak i Paweł, i św. Jan kojarzyli Boga wcielonego ze Słowem, *Logosem, to znaczy ideologią*, w której – jako jednej z wielu – *istnieje „byt, ruch i życie”*. W tej *chrześcijańskiej ideologii religijnej* udział w *Logosie*, bycie z Nim, czyniło jednostkę podmiotem²⁴. Wszak jej treść była następująca: *zwracam się do ciebie, jednostko ludzka zwana Piotrem [...], aby ci powiedzieć, że Bóg istnieje i że powinienes mu się podporządkować. Oraz dodaje: moim głosem przemawia do ciebie Bóg [...]. Mówi: oto, kim jesteś – jesteś Piotrem! A taki jest twój początek: zostałeś stworzony przez Boga na całą wieczność, choć urodziłeś się w jakimś momencie. Takie jest właśnie twoje miejsce w świecie! To właśnie powinienes robić! Dzięki temu, przestrzegając „prawa miłości”, będziesz zbawiony, ty Piotrze, i staniesz się częścią Ciała chwały Chrystusa!* To, powiada Althusser, *dyskurs i banalny, i zadziwiający, który interpeluje jednostkę, by zrobić z niej podmiot mogący podporządkować się lub nie wezwaniu, to znaczy rozkazom Boga*, podmiot religijny istniejący *pod absolutnym warunkiem istnienia Innego, Jedynego, Absolutnego Podmiotu, a mianowicie Boga*²⁵.

²² G.Ch. Spivak, *Kondycja ponowoczesna: koniec polityki?*, przeł. A. Górny, [w:] tejsze, *Strategie postkolonialne*, Warszawa 2011, s. 26.

²³ Zob. zwłaszcza: *John and Postcolonialism: Travel, Space and Power*, red. M.W. Dube, J.L. Staley, London 2002; *What We Have Heard From the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, red. T. Thatcher, Waco 2007; *New Currents Through John: A Global Perspective*, red. F. Lozada, T. Thatcher, Atlanta 2006; S. Moore, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield 2006; G. Byron, *Ideological Criticism*, [w:] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Nashville 2008; *Disability Studies and Biblical Literature*, red. C.R. Moss, J. Schipper, New York 2011; *Sounding in Cultural Criticism: Perspectives and Methods in Culture, Identity, and Power in the New Testament*, red. F. Lozada, G. Carey, Minneapolis 2013. Odwołania do tych studiów (i wielu innych, przedstawiających nie tylko stosunek do nauczania św. Jana czy – jak w proponowanym tekście – św. Pawła) znajdzie Czytelnik w przygotowywanym do druku I tomie dziejów chrześcijańskiej myśli politycznej (Warszawa 2024?).

²⁴ L. Althusser, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa...*, s. 22-23.

²⁵ *Tamże*, s. 25.

Poddaństwo jednostki przekształcającej się czy raczej przekształcanej w podmiot przez Podmiot „od niej większy”, bo Absolutny, jest uzasadniane przez ideologię, która interpeluje jednostkę, by poddać ją Komuś raczej niż komuś, upodmiotowić tak, jak upodmiotowiają ją i nowożytny „projekt naukowy”, i nowożytny projekt demokracji liberalnej, apelujące już to do jakoby istniejącej rzeczywistości pełnej zjawisk i procesów, także o walorze społecznym, politycznym, gospodarczym czy kulturowym, już to do ładu chroniącego własność czy raczej właścicieli. Bóg traktowany jest podobnie jak rzeczywistość, którą stworzył, i jak właściciele będący ludźmi, których stworzył: korzysta On lub ktoś Nim się zaślaniający z ideologii, by dzięki niej przesłonić pozycję Jego jako hegemonu i nakłonić jednostkę, by przemieniła się w podmiot. Wszak staje się nim ona dzięki podporządkowaniu się Jemu, tak jak staje się dzięki realizowaniu wymagań „rzeczywistości” (w związku z tym stwierdzeniem m.in. pozostaje tzw. polityczny realizm) lub honorowaniu prawa chroniącego właścicielskie prawo podmiotowe (niekiedy łączy się z tym z kolei „polityczny idealizm”). Wszędzie dominacja umacniana przez ideologię, dążenie do niej aktorów narzucających idee swej ideologii. Wywodzona z przesłania Boga religia staje się ideologią podobną nauce oraz demokracji liberalnej, jak one nastawioną na przesłanianie tego, co jest. I religia chrześcijańska (zapewne też każda inna), i nauka, i demokracja liberalna pospołu narzucają, kształtują podmiot, regulują go, aby zapewnić nie tyle *reprodukcję stosunków produkcji w procesach produkcji i cyrkulacji*²⁶, ile dominację (niekoniecznie tedy ma ona stanowić rezultat walki klasowej; może być wynikiem walki aktorów politycznych odwołujących się do ideologii, których niepodobna już waloryzować czy wartościować inaczej, jak przez skuteczność w zabieganiu o głosy elektoratu²⁷).

Zrównanie przesłania Wcielonego z produktami ludzi zainteresowanych szerzeniem wyników nauki lub umacnianiem liberalnej demokracji jest bliskie uprawiającym krytycyzm ideologiczny. Zwykli oni badać nie tylko spotkanie osadzonych w pewnych kontekstach tekstu i jego czytelnika (co już ustawia relację między autorem tekstu i jego odbiorcą, znajdowanym być może w różnych kontekstach społecznych, kulturowych czy politycznych), ale także teksty (wszak tylko one zostają...) ²⁸ świadczące o domi-

²⁶ Tamże, s. 27.

²⁷ Althusser dopowiada, że ideologie rodzą się w klasach społecznych zaangażowanych w walkę klas: w ich warunkach bytowych, praktykach, doświadczeniach walki, i tak dalej (tenże, *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa...*, s. 29); mogą się też rodzić i – zdaniem krytyków – w każdym z aktorów politycznych, a także w każdym z aktorów społecznych czy kulturowych, wśród których znajdują się też Kościoły, związki wyznaniowe itd.

²⁸ Badacze „postmarksizmu” zwrócą uwagę na dokonania Lyotarda wspierające się na poszukiwaniach „późnego” Wittgensteina, zwłaszcza jednak na tezy Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe, którzy opierają hegemonię na idei „powiązania”, które jest formą praktyki dyskursywnej przekształcającej rozmaite elementy (lub „płynne znaczące”) w „momenty” dyskursywnej całości, dzięki czemu w jej obrębie tożsamości zostają „przekształcone”. Tak więc „znaczące” (terminy słowne lub pisane odnoszące się do „znaczzonego” pojęcia) nie mogą mieć jasnego, całkowicie ustabilizowanego sensu, dopóki w sposób relacyjny nie zostaną osadzone w obrębie dyskursu, gdzie następnie pozostają tylko „częściowo ustabilizowane” jako „punkty węzłowe”. Zatem, po pierwsze, znaczenie wynika raczej z „systemu różnic”, aniżeli jest wytwarzane „zewnętrznie” poprzez odnoszenie się do zewnętrznego przedmiotu. Po drugie, wszystkie znaczenia dotyczące świata „zewnętrznego” zostały skonstruowane dyskursywnie, tak iż nawet wydarzenia w świecie

nacji lub próbach jej uzasadniania. Fernando Segovia choćby przekonywał, że każdy – zarówno autor, jak i czytelnik – osadzony jest w sobie właściwej społecznej strukturze władzy czy panowania; że tedy niepodobna rozpoznać jednego znaczenia tekstu, skoro – z racji odmienności i zmienności osadzeń autora bądź autorów oraz czytelnika bądź czytelników – znaczenia są „produkowane” przez nich, co z konieczności prowadzi do *wielos[ci] interpretacji*²⁹. To już nie przejście Mannheim’a od ujęć odsyłających do kierujących ludźmi niezmiennych idei ku badaniu ich ideologiczności i utopijności, lecz dalszy krok – ku budowaniu czegoś, czego nie było, co jest kształtowane raczej niż interpretowane przez ludzi dążących do narzucenia swego mniemania zastępującego interpretację; mniemania jednostki raczej niż podmiotu, która coś ustanawia, a nie się czemuś podporządkowuje. W takiej roli, człowieka jedynie mającego mniemania, występuje też Jezus Chrystus, przekazujący – wedle Jego wyznawców – nie mniemania człowiecze, lecz Mądrość Bożą. „Ideologiczni krytycy” odbierają Mu Boskość, czynią Go tylko człowiekiem wykluczającym innych, a raczej podporządkowującego ich sobie. Jego pozycja nie wynika z Boskości, lecz jest „uroszczona” jak pozycje każdej z grup

fizycznym, takie jak trzęsienia ziemi, nie mają znaczenia poza językiem (S. Tormey, J. Townshend, *Laclau, Mouffe. W stronę teorii radykalnej demokracji*, przeł. G. Maryniec, K. Skarbek, [w:] tychże, *Od teorii krytycznej...*, s. 103). „Znaczące” nie ma „pozycji podmiotowej”, posiadanej tylko przez język wyrażający – jak się wydaje, gdy czytamy wraz z Althusserem – ideologie; jeśli „znaczącym” miałoby być „społeczeństwo”, to także ono nie ma już „pozycji podmiotowej”, jest wielością czy raczej kakofonią rozmaitych ideologii jako następstwa kryzysu tożsamości społecznych (tamże, s. 105). Skoncentrowanie się Laclau’a i Mouffe’a na ludzkiej świadomości oraz na mnogości i wieloznaczności znaczeń związanych z komunikacją międzyludzką i jej złożonością, wpływających na ludzkie zachowanie i motywacje, które wymagają językowych i psychoanalitycznych form wyjaśniania, sugeruje [jednak, zauważmy], że Marksowska analiza ideologii jako „fałszywej świadomości” nagle upada. Upadają też tezy Althussera, o ile odsyłały one do obrony tego, co (jednak) jest jako takie, tj. stosunków produkcji i pozycji ich dysponentów. Niepodobna tedy już apriorycznie rozdzielać w ludzkim doświadczeniu „prawdziwie” rewolucyjnej i „fałszywej” świadomości (tamże, s. 115; w tym samym tekście o problematyczności poszukiwań przywoływanych autorów jako zbliżających się mimo wielu zastrzeżeń do nieco rozcieńczonej – może raczej niefortunnej – formy esencjalistycznego humanizmu: s. 118).

²⁹ F.F. Segovia, *Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism: Ideological Criticism as Mode of Discourse*, [w:] *Reading From This Place*, t. 2: *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, red. F.F. Segovia, M.A. Tolbert, Minneapolis 1995, s. 8 i 11-12. Zob. jednak także (w związku z analizą pracy naukowej, a nie religii jako ideologii): J. Habermas, *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, zwłaszcza s. 293-297, a także 308, na której znajdujemy z jednej strony orzeczenie, iż *tomizm narzucił inteligencji surową dyscyplinę, wręcz zatrzymał myślenie w obliczu izolowanych i stąd sprzecznych pojęć: Boga i świata, które mechanicznie połączył za pomocą statycznego i w istocie irracjonalnego hierarchicznego systemu*, jego przeciwnicy zatem słusznie dowodzą, że *prędzej czy później dogmatyzm prowadzi do zastoju myśli*, z drugiej zaś pytanie również nas zajmujące: *czyż nauka pozytywistyczna nie jest tak samo dogmatyczna jak gloryfikacja każdego absolutu?* Odpowiedź na to pytanie daje Habermas, czyniąc w istocie naukę myślaną przez pozytywistów podobną ideologii (nie tylko wedle ujęcia Althussera). Mówi bowiem: *Nauka [...] rości sobie prawo do egzekwowania funkcji cenzorskich, które kiedyś, w swojej rewolucyjnej przeszłości, demaskowała w innych instytucjach. [...] Pozytywiści chcieliby dyskryminować każde myślenie, które nie czyni zadość wymogom zorganizowanej nauki. Przenoszą zasadę dyscypliny członkowskiej na świat idei, nie podejmując próby uprawomocnienia swoich najwyższych zasad, nawet najważniejszej dla pozytywistów tożsamości prawdy i nauki, nie wyjaśniając bowiem, dlaczego niektóre metody uznaje za naukowe* (tamże, s. 309-310).

ustalających ideologię mającą uzasadnić jej dominację. Ten, który dla wyznawców był/ jest Bogiem, Przedwiecznym, spoglądającym jako Stwórca na Stworzenie, doń wstępującym, okazuje się narzucać coś *milczącym lub uciszanym*, a przez to budować kolejną ludzką „strukturę władzy”³⁰. Wyznawcy eksponujący Boskość Wcielonego wykluczają partykularność Stwórcy, wskazując doskonałość nieosiągalną dla człowieka, kulminującą w Jego „bezstronności”. Ich krytycy postrzegają Wcielonego za interesownego człowieka, mającego własne, partykularne cele, być może wykorzystanego przez innych dla przesłonięcia ich raczej niż Jego celów związanych z wyznaczeniem reguł³¹.

Warren Carter zauważył ongiś, że uprawiający dzisiaj nauki humanistyczne i społeczne prowadzą *biblijny krytycyzm ideologiczny*, odczytując fragmenty (także) Nowego Testamentu w sposób *ideologiczny*: *żadne odczytanie Biblii nie jest [dla nich] „nie-ideologiczne”, każde [bowiem] naznaczone jest przez „kontekstualizację” i perspektywę, położenie społeczne i założenia* przyjęte przez badacza i czytelnika, konstruujących *znaczenia* służące władzy. Ani zatem w okresie kształtowania się Kościoła, ani w dobie postkolonialnej czytanie Biblii nie było, nie jest ani nie będzie wolne od ideologicznego uwikłania, które ujawnia się w relacji między tekstem i jego czytelnikiem: każde odczytanie Biblii ma walor polityczny lub pociąga za sobą polityczne konsekwencje³². Lecz przecież dla chrześcijan tekst biblijny nie pochodzi od człowieka ukontekstwowionego, lecz ma walor natchniony. Święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian, zabiegając o jedność³³, krytykował próby podporządkowywania działań ludzi *w sposób harmonijny doskonałości uczynków i szczęściu człowieka pod egidą [...]* mądrości inspirowanej urokiem „piękna i dobra”³⁴. Mówił to Grekom, mając się za głosiciela *Ewangelii* używającego nie *mądrości słowa* bliskiej ludziom *idącym na zatracenie* (1 Kor 1, 17-19), nie *mądrości przemijającego świata* i *przemijających władców*, ale *Mądrości* przeznaczonej *przed wiekami* przez Boga *ku chwale* człowieka (1 Kor 2, 4-8). Mądrość Boża objawiana jest też przez Ducha, który *przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego* i człowieka, zna lepiej to, co ludzkie, niżli sami ludzie. Duch ten nie jest na zewnątrz człowieka, ale wewnątrz, w nim – w każdej jednostce – tkwi i winien zostać rozeznany, z Nim należy uzgadniać duszę, miłować Tęgo, który przez Ducha objawia jej Mądrość. Nie *duch świata, lecz Duch, który jest z Boga*, pozwala poznać *dobro, jakim Bóg* obdarzył człowieka; dobro, ujawnianie nie wyszukanyimi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczeniami

³⁰ *Ideological Criticism*, [w:] *The Postmodern Bible*, London 1997, s. 303.

³¹ Uprawiający wobec chrześcijaństwa krytycyzm ideologiczny czynią św. Pawła raczej niż wcielonego Boga twórcą uniwersalizmu, stawiając go niekiedy w roli przypominającej pełniącej przez Engelsa wobec Marksa (tak również: A. Badiou, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007).

³² W. Carter, *Ideological Readings of the Fourth Gospel*, [w:] *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, red. J.M. Lieu, M.C. de Boer, Oxford 2018, s. 203.

³³ *Upominam was, bracia, w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa, abyście byli zgodni, i by nie było wśród was rozłamów; byście byli jednego ducha i jednej myśli. [...] Myslę o tym, co każdy z was mówi: „Ja jestem Pawła, a ja Apollosa; ja jestem Kefasa, a ja Chrystusa”. Czyż Chrystus jest podzielony? Czyż Paweł został za was ukrzyżowany? Czyż w imię Pawła zostaliście ochrzczeni?* (1 Kor 1, 10-13). Dwa ostatnie pytania są szczególnie aktualne w polemikach chrześcijan ze zwolennikami ideologicznego krytycyzmu.

³⁴ S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przeł. T. Pękala, Warszawa 2022, s. 121.

Ducha (1 Kor 2, 10-13). Nie człowiekiem zmysłowym należy tedy być, nie wsłuchiwać się w dominujące mniemania choćby narzucane przez aparat ideologiczny państwa, lecz człowiekiem duchowym, pojmującym to, co jest z Boga; taki „nowy człowiek” rozsądza wszystko sam i przez żadnego z ludzi *nie jest sądzony*. Zamysły Pana mogą poznać ci tylko, którzy uzyskali Ducha i w Niego się wsłuchują zamiast w brzmienie mądrości ludzkiej; którzy nie dają się jej uwieść ani – z obawy przed krytyką ogółu – nie uwewnętrzniają żadnych idei narzucanych przez ideologie; którzy powodują się miłością raczej niż wiedzą (1 Kor 8, 1-3), wiążą się z Chrystusem i za Jego pośrednictwem stają się przybranymi synami Ojca (Ef 1, 4-12).

Oto podstawy ataku Pawła na grecką koncepcję moralności, która – jako oparta na *rzekomej mądrości* – prowadzi *do obłędu pośród najbardziej hańbiącego zepsucia*³⁵, skoro *Prawdę Bożą* przemienia się *w kłamstwo i stworzeniu* oddaje się *część, służąc jemu*, a przez to *wszelkiej nieprawości, przewrotności, chciwości i niegodziwości, zazdrości i waniom, zamiast służyć Stwórcy* (Rz 1, 21-32). Paweł oskarża tych, którzy mają bezrozumne serca, bezczeszczą własne ciała, są nieprawi i przewrotni, którzy zamienili chwałę Boga niezniszczalnego na podobizny i obrazy zniszczalnego, zmysłowego człowieka, zbliżając się aż do ubóstwienia świeckich władców będących ludźmi oraz politycznej wspólnoty, do której – a nie tylko do własnych ciał – sprowadza człowieka ludzka mądrość. Paweł mówi o nadziei innej niż zapowiadana przez żydowską również koncepcję moralności, odsyłającą do objawionego Prawa docierającego do podmiotów z zewnątrz. W Liście do Rzymian, w którego adresie Jacob Taubes odnalazł ekspozycję *teologii politycznej* skierowanej przeciwko *rozwijającemu się kultowi cesarów*³⁶, pisze Paweł: *Jeżeli jednak ty dumnie nazywasz siebie Żydem, całkowicie zdajesz się na Prawo, [...] uczysz drugich, lecz sam siebie nie uczysz, chlubisz się Prawem, a znieważasz Boga przez przekraczanie Prawa* (Rz 2, 17-24). Rzecz nie w znajomości Prawa, lecz w spełnianiu jego wymagań³⁷ – nie wedle jego ludzkich interpretacji, ale wedle wskazań Ducha

³⁵ *Tamże*, s. 122.

³⁶ J. Taubes, *Teologia polityczna świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelickiej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23-27 lutego 1987 roku*, przeł. M. Kurkowska, Warszawa 2010, s. 64-65.

³⁷ Paweł sięga po ujęcie Hebrajczyków (*cherūt*), a nie Greków (*eleutheria*), odnosząc się do JHWH, który wyzwala Izrael z Egiptu, przeprowadza z *ciemności do światła, z żelaznego jarzma do życia, ze służby do odkupienia*, wiążąc wolność z Prawem objawionym przez Boga, z Torą, a nie – jak w tradycji greckiej – z prawem już to ustanawianym przez człowieka, już to przez niego rozpoznawanym w naturze (R. Penna, *Św. Paweł z Tarsu*, przeł. B.A. Gancarz, Kraków 2006, s. 127-128). Dodaje oryginalny moment, kierujący nie ku Prawu, lecz ku „nowemu prawu”, „podwójnemu przykazaniu miłości Boga i bliźniego”, realizację którego warunkuje osobistym związkiem ze Zbawicielem umożliwiającym przemianę intencji. Mimo to autorzy popularni na przełomie XX i XXI w. przekonują, że św. Paweł jest radykalnym przeciwnikiem wszelkiego prawa. Badiou pisze bowiem nie tylko – i słusznie – że *korelatem Jedyne może być tylko to, co uniwersalne*, nie tylko (zwróćmy uwagę na wartościowanie wystąpienia Pawła), że *ogólny porządek [...] prawdy obejmuje [...] Jedyne (w Pawłowej bajce jest to boska transcendencja, mono-teizm), to, co uniwersalne (cała ludzkość, zarówno obrzezani, jak i nieobrzezani) oraz to, co pojedyncze (wydarzenie Chrystusowe)*, ale przekonuje także, iż *tego, co partykularne, nie da się tutaj wpisać, gdyż powstaje ono z opinii, obyczajów, prawa*. Dopowiedzenia Badiou, że z jednej strony – *prawo jest zawsze predykatywne, partykularne i cząstkowe*, z drugiej zaś *ma zawsze*

wpływającego na wole podmiotów tworzących wspólnotę odmienną od już istniejących, skupiających tych, którzy powodują się rozmaitymi ludzkimi mądrościami, różnymi ideologiami.

Tego miejsca, obok wielu innych, śledzących binarny język Ewangelii (przede wszystkim Janowej) krytyczny wobec Żydów³⁸ i kobiet³⁹, a nawet „kolonialny” projekt chrześcijański, z którego mieli korzystać biali, zwłaszcza wobec rdzennych mieszkańców Afryki⁴⁰, często dotyczą ideologiczni krytycy: okazuje się bowiem, że nie odziedziczą Królestwa Bożego nieidący za Chrystusem, choćby formalnie należeli oni do wspólnoty Jego wyznawców; okazuje się jednak też, że miary, które znane są sprawiedliwym jako w nich będące, w nich się pojawiające za sprawą Ducha lub przez Niego podpowiadane, winny być stosowane do oceny tego, co dociera z zewnątrz, choćby od strony ideologicznego aparatu państwowego utrwalającego dominację czy hegemonię. Nie o nie zatem chodzi, lecz o istnienie takich miar, które mają być honorowane również przez „zarządców” wspólnot politycznych, gdy staną się wyznawcami Chrystusa, w imię którego i przez Ducha zostaną uświęceni i usprawiedliwieni. Posłuszeństwo wobec osądzanych, jeszcze nie sprawiedliwych, nie jest negowane przez Pawła, który wszelako odmawia im

*charakter państwowy, a skutkiem tego przelicza [ono], nazywa i kontroluje składniki sytuacji, umożliwia mu radykalne przeciwstawienie prawa i łaski, uznanie, że łaska jest przeciwieństwem prawa, ponieważ nie jest ona tym, co powinno się zdarzyć. To z kolei wiedzie autora do wniosku, że sprzeciw Pawła wobec „powinności”, wobec logiki prawa i obowiązku, stanowi klucz do odrzucenia przez niego uczynków i prawa, do uznania przezeń, że zbawienie podmiotu nie powinno przybierać formy rekompensaty lub zapłaty, że – wreszcie (a wniosek ten będzie na wiele sposobów wytaczany na długo przez wystąpieniem Badiou) – podmiot wiary nie domaga się zapłaty (co pozwala ostatecznie nazwać go komunistycznym). Człowieczeństwo człowieka okazuje się w tym ujęciu – jak się wydaje, obce Pawłowi odsyłającemu do „nowego prawa” („Ducha” i „Chrystusowego”) – subiektywną jeno zdolnością, wykluczającą istnienie każdego rodzaju „prawa” człowieka (A. Badiou, *Święty Paweł...*, s. 84-85). Nie idzie jednak o „prawo” człowieka pojmowane – na sposób nowożytny – jako „prawo podmiotowe” danej jednostki, lecz o wszelkie łady normatywne, które mogłyby człowieka wiązać. Badiou próbuje bowiem pokazać Pawła jako prekursora pojmowania człowieka bliskiego wielu krytykom dawnych, „metafizycznych” ujęć; jako tego, który ma każdego człowieka za wywołoną z okowów wszelkiego prawa „czystą subiektywność”. Pomijając nawet wprowadzenie osobliwego skojarzenia z „podmiotem komunistycznym” Pawłowego człowieka żyjącego z Ducha raczej lub duchem, a nie z ciałem lub ciałem, warto dostrzec, że zasadniczą intencją autora jest wykazanie, że „ustanowienie uniwersalizmu” przez „trzynastego Apostoła” wiąże się z wyparciem wszelkiego prawa jako pochodzącego nie od Boga, lecz – i to na różne sposoby – jedynie od człowieka korzystającego z łaski. Ta ostatnia, będąca łaską Boga, okazuje się w „bajce Pawła” arbitralna, zależna od „wzidmisię” Boga, od Jego subiektywności zestawianej z subiektywnością tych, wobec których ma On ją ewentualnie stosować. Zob. także: D.H. Bertschmann, *Bowing before Christ – Nodding to the State? Reading Paul Politically with Olivier O'Donovan and John Howard Yoder*, London 2014.*

³⁸ Zob. choćby: A. Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001.

³⁹ Zob. choćby: C.M. Conway, *The Production of the Johannine Community. A New Historicist Perspective*, „Journal of Biblical Literature” 2022, Vol. 121, No. 3, s. 479-495, oraz J.K. Kim, *Woman and Nation: An Intercontextual Reading of the Gospel of John from a Postcolonial Feminist Perspective*, Boston 2004.

⁴⁰ Zob. choćby: M.W. Dube, *Reading for Decolonization (John 4:1-42)*, [w:] *John and Postcolonialism: Travel, Space and Power*, red. M.W. Dube, J.L. Staley, London 2002, s. 51-75.

pretensji do „boskości”⁴¹ związanej jedynie z usprawiedliwianiem w imię Jezusa Chrystusa. Sprawiedliwość określa Bóg (lub wręcz On nią jest), a nie ci, którzy mają respektować jej miary. Mądrość Boga ujawniła się za sprawą Chrystusa i Jego wyznawców we wspólnotach politycznych, które – jeśli uznamy oczekiwania Pawła – mają się przemieniać, stawać coraz bardziej sprawiedliwymi dzięki coraz powszechniejszemu zyskiwaniu usprawiedliwienia przez jednostki i uświęcaniu ich w imię Pana przez Ducha. Mądrość ta już miała trwać w Królestwie ustanowionym przez Chrystusa i być zachowywana w Jego Kościele, z wolna zaś utrwałać się i stawać *jawną Zwierzchnościom i Władzom zgodnie z planem wieków, jaki powziął Bóg w Chrystusie Jezusie* (Ef 3, 10-11). To z wolna wydobywane jest przez „ideologicznych krytyków” chrześcijaństwa, zwracających uwagę na słowa Pawła wzywające do honorowania niewoli społecznej i nie dążenia do jej zniesienia (*skorzystaj [z twego niewolnictwa]! Albowiem ten, kto został powołany w Panu jako niewolnik, jest wyzwoleniem Pana. [...] Nie bądźcie więc niewolnikami ludzi. Bracia, niech przeto każdy trwa u Boga w takim stanie, w jakim został powołany* – 1 Kor 7, 20-24). Lecz Paweł daje sygnał, że „wyzwoleniec” – nie „społeczny”, lecz Pana – staje się członkiem Miasta Bożego, na które miasto ludzkie nie ma wpływu⁴²: wszak idący za Chrystusem będącym *ponad wszelką Zwierzchnością i Władzą, i Mocą, i Panowaniem, i ponad wszelkim innym imieniem wzywany* nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym, kroczą za Tym, pod stopy którego Bóg *poddał wszystko* (Ef 1, 21-22).

Poszukiwania badaczy odwołujących się do popularnych ujęć analizujących dyskursy i praktyki oraz relacje między nimi nie mogą przesłonić zasadniczego przesłania Pawła, które opiera się na zestawieniu mądrości ludzkiej (być może kreującej ideologie) i Mądrości Bożej. Jeśli druga ma się ujawniać w jednostkach tworzących szczególną wspólnotę, to wspólnota ta nie może być podobna do wspólnot politycznych; jej członkowie nie mogą być regulowani tak, jak ich członkowie interpelowani przez różne zapewne ideologie odpowiadające różnym zapewne grupom interesów. To, czy zestawienie to kreślił Paweł, korzystając z kulturowego zasobu Greków lub Rzymian, jest mniej istotne niż to, że znajdował Mądrość Bożą nie na zewnątrz jednostek, lecz w ich wnętrzach, jako ludzie żyjących z Ducha. Paweł nie wzywał do poznawania tego, co zmysły mogą uchwycić, lecz *do pełnego poznania woli Boga, do podejmowania czynów w sposób godny Pana, by w pełni Jemu się podobać, a nie realizować czyjaś ideologię* (Kol 1, 9-10). To racja, dla której stawiał alternatywę, dając siebie za przykład: *zabiegam o względy ludzi czy raczej Boga? Czy ludziom staram się przypodobać? Gdybym jeszcze ludziom chciał się przypodobać, nie byłbym sługą Chrystusa*. Zbliżał się w ten sposób do problemu Sokratesa i Machabeuszy, zestawiających to, czego zechciał człowiek, z tym, co poprzedza jego chcenia, wołając jednak nade wszystko, że *głoszona przez niego Ewangelia nie jest wymysłem ludzkim*, lecz ujawnia Mądrość Bożą objawioną mu przez Jezusa Chrystusa (Ga 1, 10-12)⁴³.

⁴¹ Zob. szersze uwagi na ten temat m.in.: W. Stringfellow, *Conscience and Obedience: The Politics of Romans 13 and Revelation 13 in Light of the Second Coming*, Waco 1977; N. Elliott, *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, New York 1994, oraz J.H. Yoder, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids 1994.

⁴² Zob. S. Cipriani, *S. Paolo e la „politica”*, „Asprenas” 1978, vol. 25, no. 1, s. 3-27.

⁴³ D. Fishwick, *The Imperial Cult in the Latin West*, t. 2, Leiden 1991, s. 528-534 i 574-584.

Jeśli, zgodnie z tytułem, spojrzeć z perspektywy historyka myśli politycznej, krytycyzm ideologiczny można uznać za interesujący przyczynek do badań również nad dziejami myśli chrześcijańskiej. Rzecz jednak w tym – co starałem się podkreślić w przedstawionym wywodzie – że dla wyznawców krytycyzmu ideologicznego słowa wcielonego Boga zostały jedynie przekazane przez Jego uczniów lub ich z kolei uczniów. Nie były to ich słowa, lecz Jego. Oczywiście, można dociekać wzorem wielu badaczy, na ile Jego słowa były zakorzenione w tradycji żydowskiej i na ile odbiegały od interpretacji dominujących w okresie Jego ziemskiego czy cielesnego bytowania, pozostawania w Stworzeniu przez Przedwiecznego Stwórcę, niepodobna jednak pominąć Jego Boskości, istotnej dla Jego wyznawców, odróżniającej ich od wyznawców nieistniejących (ich zdaniem) bogów i od wyznawców judaizmu rychło krzepnącego po zburzeniu Jerozolimy i Świątyni przez Rzymian w 70. roku po Chrystusie. To unaczyniona przez nas dystynkcja Mądrości Bożej i mądrości ludzkiej – nie nasza, lecz Chrystusowa i dlatego Pawłowa – ma dla chrześcijan tworzących także myśl polityczną znaczenie decydujące. Oparte na niej przeświadczenie o Mądrości ujawnionej przez Syna i Ducha, dwie osoby Boskie, jak przeświadczenie o Mądrości objawionej na górze Synaj Mojżeszowi dla chrześcijan zapewne przez Ojca, doprowadziło do sformułowania wezwań o walorze uniwersalistycznym, kierowanych do wszystkich ludzi, nie tylko do samych monoteistycznych (mimo trynitaryzmu) wyznawców Chrystusa. W opinii tych, którzy projekt ten upowszechniają, ma on taki walor nie z racji „ludzkiej usurpacji”, choćby – jak przez starożytnych i nowożytnych, a nawet oświeceniowych filozofów – kojarzonej z rozumem zawierającym takie same treści nieobjawione, a jednak występujące w tym rozumie. Pomijając niepokojącą próbę Kartezjusza, który to, co pewne i co jawi się jasno i wyraźnie każdemu rozumowi / umysłowi / ja / duszy niematerialnej, w pewnym zakresie uznał za „wrażoną” weń przez Boga i zapoczątkował zarazem dzieło wyzwalania człowieka od wpływu tego, co poza Nim zewnętrzne, warto zauważyć, że dla chrześcijan myśl polityczna nie jest tworzona przez autorów ukontekstwowionych społecznie i historycznie, a może nawet klasowo, dążących do dominacji, do narzucenia swego spojrzenia innym ludziom im podobnym, wysforowania się przed nich lub ponad nich z powołaniem jedynie na prawdę sobie znaną. Powstaje ona na podstawie treści Mądrości Bożej, pochodzącej spoza nich, jak teza o względnej odrębności dwóch sfer: należącej do Boga i należącej do Cezara, oraz teza o celu ludzkich dążeń, który przekracza granice wspólnoty politycznej. Człowiek nie jest jedynie zwierzęciem politycznym, lecz ma się stawać bytem podobnym Bogu, ma do Niego dążyć, zasługiwać się Jemu raczej niż wspólnocie politycznej, pragnąc przetrwać jako ten oto, zbawić się, a nie być zachowanym tylko w pamięci potomności, osobliwie wspólnoty obejmującej pokolenia przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Nie o pożytek publiczny jedynie idzie w jego staraniach, lecz o postępowanie Drogą wskazaną przez Boga i do Niego wiodącą. Postkolonialna mentalność umacniająca się i wzmagająca krytycyzm ideologiczny uznaje każdy projekt za obcy, wszędzie wietrzy zagrożenie wykluczenia ze strony tych, którzy projekt ten głoszą. Nawet jeśli wielu głoszących chrześcijaństwo istotnie używało go dla uzasadnienia ekskluzji, to przecież należy pamiętać, że powstawało ono na podstawach wyznaczonych przez Zbawcę i Odkupiciela, przez Tego, który przyszedł wyzwalać nie

tylę z niewoli politycznej, ile z niewoli grzechu. Tę, który ustalił przykazania miłości Boga i bliźniego lub „podwójne przykazanie miłości” nikogo niewykluczającej.

Obok tej uwagi należy jednak sformułować jeszcze jedną, być może ogólniejszą, bo odnoszącą się do problematyczności podejścia redukującego opis tego, co faktyczne, do opisu wypowiedzi językowych. Istotnie, jeśli rozrywamy relację między językiem a rzeczywistością, wysoce problematyczne staje się klasyczne kryterium prawdy, bo wypowiedzi niepodobna już odnosić do tego, z czym traci więź, niepodobna tedy oczekiwać jej adekwatności do tego, do czego przestała się odnosić. Wydobywamy wówczas kryteria nieklasyczne, zastanawiamy się choćby nad relacją między zdaniem w ramach danego systemu zdaniowego. Historyk myśli politycznej często sięga po to kryterium, analizując spójność zdań formułowanych w ramach tej samej doktryny czy nawet tego samego programu politycznego. W przypadku myśli chrześcijańskiej jednak dostrzega, że to Słowo wcielone staje się punktem odniesienia, a nie słowa św. Pawła. Różnica między wypowiadającym się Bogiem a człowiekiem jest dla chrześcijan istotniejsza niż różnica między językiem, z jakiego korzysta człowiek, oraz rzeczywistością, do której go odnosi. Gdy mamy chrześcijaństwo za ideologię, różnica ta niknie. Chrześcijanin, którego myśl pragnie zrozumieć historyk, mógłby w związku z tym przypomnieć fragment otwierający Ewangelię św. Jana: *Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła. [...] Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi. Nade wszystko zaś: Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli* (J 1, 1-5 i 9-11).

BIBLIOGRAFIA

- Althusser L., *Ideologie i aparaty ideologiczne państwa*, przeł. A. Staroń, Warszawa 2006.
- Badiou A., *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, przeł. J. Kutyla, P. Mościcki, Kraków 2007.
- Benton T., Craib I., *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, przeł. L. Rasiński, Wrocław 2002.
- Bercovitch S., *Problem ideologii w czasach niezgody*, przeł. A. Preis-Smith, [w:] *Kultura, tekst, ideologia. Dyskursy współczesnej amerykanistyki*, red. A. Preis-Smith, Kraków 2004.
- Bertschmann D.H., *Bowing before Christ – Nodding to the State? Reading Paul Politically with Olivier O'Donovan and John Howard Yoder*, London 2014.
- Byron G., *Ideological Criticism*, [w:] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3, Nashville 2008.
- Carter W., *Ideological Readings of the Fourth Gospel*, [w:] *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, red. J.M. Lieu, M.C. de Boer, Oxford 2018.
- Cipriani S., *S. Paolo e la „politica”*, „Asprenas” 1978, vol. 25, no. 1.
- Conway C.M., *The Production of the Johannine Community: A New Historicist Perspective*, „Journal of Biblical Literature” 2022, vol. 121, no. 3.

- Disability Studies and Biblical Literature*, red. C.R. Moss, J. Schipper, New York 2011.
- Dube M.W., *Reading for Decolonization (John 4:1-42)*, [w:] *John and Postcolonialism: Travel, Space and Power*, red. M.W. Dube, J.L. Staley, London 2002.
- Eagleton T., *Ideology: An Introduction*, London 1991.
- Elliott N., *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*, New York 1994.
- Fishwick D., *The Imperial Cult in the Latin West*, t. 2, Leiden 1991.
- Fukuyama F., *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Poznań 1996.
- Habermas J., *Teoria i praktyka. Wybór pism*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, przeł. M. Habura, N. Orłowska, D. Stasiak, red. naukowa T. Żyro, Warszawa 2007.
- Horkheimer M., *Spoleczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, [w:] M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii. Wybór pism*, Warszawa 1987.
- Ideological Criticism*, [w:] *The Postmodern Bible*, London 1997.
- John and Postcolonialism. Travel, Space and Power*, red. M.W. Dube, J.L. Staley, London 2002.
- Kim J.K., *Woman and Nation: An Intercontextual Reading of the Gospel of John from a Postcolonial Feminist Perspective*, Boston 2004.
- Laslett P., *Introduction*, [w:] *Philosophy, Politics and Society*, red. P. Laslett, series I, Oxford 1956.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Warszawa 2008.
- Marks K., *Nędza filozofii*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 4, różni tłumacze, Warszawa 1962.
- Moore S., *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield 2006.
- New Currents Through John. A Global Perspective*, red. F. Lozada, T. Thatcher, Atlanta 2006.
- Penna R., *Św. Paweł z Tarsu*, przeł. B.A. Gancarz, Kraków 2006.
- Pinckaers S.T., *Źródła moralności chrześcijańskiej*, przeł. T. Pękala, Warszawa 2022.
- Reinhartz A., *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*, New York 2001.
- Segovia F.F., *Cultural Studies and Contemporary Biblical Criticism: Ideological Criticism as Mode of Discourse*, [w:] *Reading From This Place*, t. 2: *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*, red. F.F. Segovia, M.A. Tolbert, Minneapolis 1995.
- Sounding in Cultural Criticism: Perspectives and Methods in Culture, Identity, and Power in the New Testament*, red. F. Lozada, G. Carey, Minneapolis 2013.
- Spivak G.Ch., *Kondycja ponowoczesna: koniec polityki?*, przeł. A. Górny, [w:] G.Ch. Spivak, *Strategie postkolonialne*, Warszawa 2011.
- Strauss L., *Czym jest filozofia polityki?*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania. Eseje wybrane*, przekł. P. Maciejko, Warszawa 1998.
- Stringfellow W., *Conscience and Obedience: The Politics of Romans 13 and Revelation 13 in Light of the Second Coming*, Waco 1977.
- Taubes J., *Teologia polityczna świętego Pawła. Wykłady wygłoszone w Ośrodku Badań Ewangelicznej Wspólnoty Studyjnej w Heidelbergu 23-27 lutego 1987 roku*, przeł. M. Kurkowska, Warszawa 2010.
- Tormey S., Townshend J., Ágnes Heller, *Radykalny humanizm i postmodernizm*, przeł. K. Szumlewicz, [w:] S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, Warszawa 2010.

- Tormey S., Townshend J., *Laclau, Mouffe. W stronę teorii radykalnej demokracji*, przeł. G. Maryniec, K. Skarbek, [w:] S. Tormey, J. Townshend, *Od teorii krytycznej do postmarksizmu*, Warszawa 2010.
- What We Have Heard From the Beginning: The Past, Present, and Future of Johannine Studies*, red. T. Thatcher, Waco 2007.
- Yoder J.H., *The Politics of Jesus*, Grand Rapids 1994.

Bogdan SZLACHTA – prof. dr hab. nauk humanistycznych, prawnik i filozof. Kierownik Katedry Filozofii Polityki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie oraz Katedry Teorii i Filozofii Polityki Akademii Ignatianum w Krakowie. Dziekan Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ (2008-2016). Redaktor naczelny periodyku „Societas” oraz czasopism naukowych: „Politeja. Ciasopismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UJ” oraz „Myśl Polityczna. Political Thought”. Członek Academia Europaea w Londynie.