

Giovanni SALMERI

CZŁOWIEK I JEGO ŻYCIE SŁOWEM W nawiązaniu do Prologu Ewangelii według św. Jana

Tylko słowo pozwala uczynić prawdę samą w sobie przedmiotem refleksji, zmienić w bezinteresowną konieczność owo spontaniczne pragnienie poznania, które w różnym stopniu można przypisać każdej żywej istocie. Zainteresowanie prawdą samą w sobie (a zatem zdolność do myślenia o niej w ramach własnego życia) zakłada bowiem system znaków, który może mówić o sobie samym: tak zaś jest jedynie w przypadku słowa.

NIEPOWODZENIA DIANOETYCZNOŚCI

Czy Prolog Ewangelii według św. Jana może odegrać jakąś rolę w budowaniu fundamentów etyki filozoficznej? Odpowiedź twierdząca, którą próbujemy wyartykułować w tym tekście, natychmiast spotka się z poważnymi zastrzeżeniami. Jeśli weźmiemy teraz w nawias możliwy konflikt między etyką religijną a etyką filozoficzną (zajmiemy się nim na końcu), pierwszym powodem do niepokoju będzie rozróżnienie perspektywy teoretycznej i praktycznej. Wydaje się ono nie tylko osiągniętym już celem, zdobyczą, wobec której intelektualizm etyczny, jakkolwiek by przybrał postać, staje się niewybaczalną naiwnością, lecz także jedną ze specyficznych zmian, które pojawiły się w dyskursie etycznym pod wpływem chrześcijaństwa. Przeciwwstawienie się intelektualizmowi – bardziej nawet niż precyzyjna definicja filozoficzna pozwalająca dokładnie odróżnić rozum od woli – wydaje się kluczowe dla przesłania Nowego Testamentu. Po pierwsze, przesłanie to kierowane jest do maluczkich, do prostaczków; Jezus wychwala Ojca za to, że ukrył tajemnice Królestwa „przed mądrymi i roztroprnymi” (Mt 11, 25), św. Paweł zaś upatruje w „mądrości tego świata” jednego z głównych przeciwników Ewangelii i ostatecznie uznaje, że ta właśnie mądrość doprowadziła do wydania Jezusa na śmierć (por. 1 Kor 2, 6-9). Takie zdystansowanie się jest czymś dużo głębszym niż socjologiczne tylko odgraniczenie ludzi prostych od intelektualistów: granica bowiem – jak pokazują znane fragmenty Listu do Rzymian – znajduje się we wnętrzu każdego człowieka i przebiega między świadomością dobra a niemożnością jego realizacji (por. Rz 7, 14-25). Właśnie owa niemożność woła o „łaskę”, będącą jedynym źródłem zbawienia. W ten sposób odrzucenie intelektualizmu etycznego okazuje się zbieżne z krytyką wszelkich pretensji do samozbawienia,

o których zaświadcza historia (pod tym względem Żydzi i poganie znajdują się w tym samym położeniu) i które pojawiają się w życiu każdego człowieka.

Istnieje pewien obszar etyki, w którym wyraźnie widoczne jest stopniowe uzyskiwanie świadomości tego pęknięcia, nieusuwalnego i płodnego zarazem – jest to refleksja o cnotach dianoetycznych. W etyce Arystotelesa zajmują one honorowe miejsce: nie tylko dlatego, że dotyczą najwyższej części istoty ludzkiej, lecz przede wszystkim dlatego, że ostatecznie to im właśnie przypada realizacja zadania osiągnięcia ludzkiego szczęścia. Życie teoretyczne, najszlachetniejszy z możliwych stylów życia, polega właśnie na praktykowaniu tych cnót. Na szczycie ich hierarchii znajduje się sophia, będąca – wskutek fascynującej gry wzajemnych odzwierciedleń – źródłem troski o filozofię, która z kolei dokłada starań, aby cnotę tę opisać. Jeśli człowiek jest istotą ze swojej natury pragnącą poznawać, to najpełniej realizuje się w dyskursie filozoficznym, podążając za swoim pragnieniem, aż uchwyci coś z Boga, który jest szczęśliwy dlatego właśnie, że jest doskonałym i wiecznym poznaniem. W tym, według Arystotelesa, streszcza się istota zarówno etyki, jak i metafizyki: ich drogi są całkowicie różne, lecz punkt wyjścia i punkt dojścia praktycznie się pokrywają. Co z tej eleganckiej refleksji pozostało w myśli chrześcijańskiej? Rzut oka na najbogatszą i najambitniejszą próbę włączenia Arystotelesowskiego dyskursu w nową perspektywę otwartą przez wiarę w Chrystusa, czyli na *Sumę teologiczną* św. Tomasza z Akwinu, pokazuje, jak bezlitośnie porzucone zostały cnoty dianoetyczne. Jedyłą, której przypisuje się jeszcze znaczenie moralne w sensie właściwym, jest prudentia, pełni ona bowiem rolę pośrednika między teorią a praktyką, między poznaniem a działaniem. Ars została pominięta jako niezwiązana z etyką¹.

Intellectus, scientia i sapientia zostały wyparte przez dary Ducha Świętego o tych samych nazwach². Oczywiście ich miejsce nie pozostało puste: częściowo zajęły je cnoty teologalne, częściowo visio Dei w wieczności – w obydwu przypadkach jest to poznanie, które jednak ze względu na swoją specyfikę nie zależy już od zaangażowania człowieka. W ten sposób etyka zostaje zdezonizowana w chwili koronacji. Z pewnością Tomaszowi takie ujęcie wystarczy, by zachować Arystotelesowskiego ducha (wystarczy też późniejszym mistrzom franciszkańskim, by go kontestować), jednak z naszego punktu widzenia nie pozwala na utrzymanie prymatu tego, co dianoetyczne. Cnoty przez Arystotelesa nazwane etycznymi, ponieważ dotyczyły charakteru (w języku greckim właśnie ethosu), zachowały swoją nazwę, bo pozostały jedynymi cnotami

¹ Por. św. T o m a s z z A k w i n u, *Summa theologiae* II-2, prolog. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara. Nadzieja*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1966, s. 7n.

² Por. t e n ż e, *Summa theologiae* II-2, q. 8, 9, 45. Por. też: t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 15, *Wiara. Nadzieja*, s. 93-115; t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 16, *Miłość*, tłum. ks. A. Gładzowski, Veritas, London 1967, s. 286-303.

związanymi z etyką filozoficzną. Odległość między tym, co m o r a l n e, a tym, co i n t e l e k t u a l n e, staje się naprawdę ogromna³.

Jeśli taka jest tradycja chrześcijańska, to jakie znaczenie może mieć dla niej Prolog Ewangelii według św. Jana – tekst, w którym główną rolę odgrywa boski Logos, wieczne Słowo-Rozum, skierowane wprawdzie do człowieka, lecz – jak się zdaje – niedotykające dramatu jego wyborów, jego postępowania? Czy to, co w oczywisty sposób jest doniosłe dla teorii, ma też jakieś znaczenie dla praktyki? I czy odpowiedź przecząca na to pytanie nie równałaby się kontestacji prymatu teorii, kontestacji, która prowadzona jest – za pomocą dobrych argumentów – przez tak wielu filozofów współczesnych?

PRYMAT SŁOWA WYPOWIEDZIANEGO

Pojęcie logosu jest jednym z najbogatszych i najbardziej niejednoznacznych pojęć języka greckiego. Zależnie od czasów, autorów i kontekstów może oznaczać przemowę, rozumowanie, relację, rację bądź racjonalność. Nawet jego etymologia nie jest jasna. Egzegeci zgadzają się jednak co do tego – a wydaje się to oczywiste także zwykłemu czytelnikowi Biblii – że uroczysty początek Ewangelii według św. Jana: „Na początku było Słowo (Logos)” (J 1, 1), jest powtórzeniem początku Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), i że właśnie w jego świetle należy odczytywać Prolog Janowej Ewangelii. Nie jest on zatem przede wszystkim próbą nawiązania do kultury greckiej, lecz interpretacją stwórczego aktu Boga, dokonującego się w charakterystyczny sposób: przez mówienie, wypowiedzanie słów, które natychmiast stają się rzeczywistością. Gdyby nie wystarczył paralelizm z pierwszym wersem z Księgi Rodzaju, już w wersie trzecim Prologu św. Jan ponownie skupia uwagę na akcie stworzenia, które zostało dokonane właśnie

³ Warto w tym miejscu zauważyć, jak wielkim uproszczeniem jest interpretacja filozofii Arystotelesa jako streszczenia greckiego intelektualizmu, a jeszcze większym – uznanie myśli św. Tomasa za przyswojenie Arystotelesa refleksji chrześcijańskiej. W związku z tym należy przynajmniej wspomnieć o podejrzliwości pojawiającej się na przykład w kontekście polemiki Sigera z Brabantu i Boecjusza z Dacji z arystotelizmem. *De summo bono* tego ostatniego wymownie świadczy o tym, że Arystotelesowski model etyki bardziej niż inne elementy jego myśli, jawnie niezgodne z wiarą chrześcijańską, stanowił silne wyzwanie dla kultury chrześcijańskiej. Model ten ukazywał ludzkie życie jako spójną całość, a najwyższe dobro zostało w nim utożsamione z ideałem wyższości intelektualnej. Interesujące byłoby również zbadanie relacji między ideałem intelektualistycznym, który odziedziczył św. Tomasz, a dokonanymi przez niego r ó ż n y m i teoretycznymi ujęciami praktyki teologicznej, poczynając od młodzieńczego komentarza do *Sentencji*, po dojrzałą *Sumę teologiczną*. Nawet jeśli weźmiemy wszystko to pod uwagę, pozostaje faktem, że wpływ *Sumy*... na kulturę łacińską był ogromny, a Tomaszową strategię intelektualną można uznać za reprezentatywny wyraz intelektualnej tendencji wykraczającej daleko poza myśl Akwinaty.

przez słowo: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało” (J 1, 3)⁴.

Nie jest oczywiście wykluczone, że „słowo” jest równocześnie „rozumnością”: jest to jednak rozumność pojawiająca się w samym akcie wypowiedzenia słowa, zakomunikowania go, która niewiele ma wspólnego z abstrakcyjnością logiki, a której cechą charakterystyczną jest przede wszystkim skuteczność. Łatwo sobie wyobrazić, że ta refleksja o prymacie boskiego Logosu i jego identyczności z osobą Jezusa może bez przeszkód połączyć się z doświadczeniem Jego uczniów: słowo Jezusa, nawet w sytuacjach na pierwszy rzut oka najmniej obciążonych spekulatywną nadbudową, jest słowem, które zaskakuje, prowokuje, przemienia, urzeczywistnia. Dokonany w Prologu Ewangelii Janowej zabieg intelektualny polega zatem nie tylko na ujęciu samego istnienia Chrystusa jako wielkiego Słowa, lecz także na stwierdzeniu – z precyzją, która stanie się źródłem bolesnej kontrowersji ariańskiej – że Słowo to jest właśnie początkiem, że ów przekaz sensu nie stanowi zewnętrznego dodatku do zasady, która mogłaby istnieć i bez niego, lecz jest jej współlistotny. Mówiąc jeszcze inaczej, na początku nie byłoby *s e n s u*, gdyby nie było zarazem *a k t u*, poprzez który sens ujawnia się i urzeczywistnia.

Podobieństwo do niektórych kierunków myśli greckiej jest tutaj pod pewnym względem rzeczywiste, pod innym – tylko pozorne. Prawdą jest, że logos, począwszy od stoicyzmu, odgrywa w spekulacji filozoficznej rolę centralną – rzeczywiście można uznać, że jest to rola „początku”. Jest również prawdą, że w takim kontekście, w dużej części już przyswojonym przez judaizm aleksandryjski, myśl chrześcijańska znalazła narzędzia do wyrażenia zarówno uniwersalności owego opatrnościowego związku Boga ze światem – związku, o jakim mowa w Prologu Ewangelii Janowej – jak i Jego obecności w historii człowieka, która w związku z tym może się jawić jako stopniowe odkrywanie Logosu istniejącego w niej od chwili stworzenia. Z pewnością nie jest przypadkiem, że „opatrność” – techniczny termin stoików, nieobecny w Biblii – należy do najczęściej i najchętniej używanych w tradycji chrześcijańskiej; w sposób dynamiczny oznacza on to, co „logos” wyraża bardziej statycznie.

⁴ Na ten kierunek interpretacji wskazują najstarsze przekłady. Obydwa używane terminy łacińskie (starszy „sermo” oraz termin, który się przyjął – „verbum”), z różnych odcieni znaczeniowych wydobywają – pierwszy być może nawet wyraźniej – te, które odnoszą się do słowa mówionego. Przekład syryjski posługuje się terminem „melta”, oddającym zakres hebrajskiego „dabar” (oznaczającego i „słowo”, i „rzecz”), lecz nie greckiego „logos”. Nie należy więc odrzucać hipotezy, że tekst grecki jest przekładem lub opracowaniem pierwotnego tekstu hebrajskiego, takie tło bowiem czyniłoby owo odniesienie jeszcze bardziej oczywistym. Zgodnie z hipotezą Claude’a Tresmontanta wyjaśniałoby to na przykład użycie w Ewangelii Janowej nietypowego wyrażenia, które staje się zrozumiałe jedynie w kontekście hebrajskiego „lamed” (por. J 1, 1b): „au comencement était parler / et le parler était à dieu / et dieu était le parler” (zob. *Évangile de Jean. Traduction et notes*, tłum. C. Tresmontant, O.E.I.L., Paris 1984).

Dlatego właśnie Prolog Ewangelii Janowej mógł się tak często wydawać tekstem filozoficznym, doskonale wytrzymującym porównanie z wielkimi spekulacjami starożytnych, a nawet mającym nad nimi przewagę⁵.

A jednak podobieństwa, chociaż głębokie, na tym się kończą. Logos z Prologu Ewangelii Janowej jest słowem wypowiedzianym i skierowanym do kogoś. Oczywiście stwórcze słowo z pierwszych wersetów Księgi Rodzaju, do których nawiązuje Prolog, nie zwraca się właściwie do nikogo (nawet przez swoją formę gramatyczną). Z historyczno-religijnego punktu widzenia można nawet utrzymywać, że przedstawienie Boga, który stwarza przez mówienie, ma na celu przede wszystkim odróżnienie Go od rzemieślnika trującego się nad oporną materią: obraz słowa byłby zatem tylko środkiem pozwalającym unaocznić najwyższą władzę. Pozostaje jednak prawdą, że nawet wtedy słowo może zostać usłyszane – nawet z tak wielkiego oddalenia, jak to, na które wskazuje opowieść o wydarzeniach z początku czasu. Prolog Ewangelii Janowej głosi, że bez mówienia w ogóle nie byłoby logosu. Warto zauważyć, że w ten sposób problem początku – w myśli greckiej niemal obsesja, a także wyróżnik filozoficznego ducha – został sprytnie ominięty. Oczywiście Prolog również mówi o arche, lecz pojęcie to podlega interpretacji (wystarczy przeczytać bardzo obszerne rozważania Orygenesisa na ten temat, by zrozumieć, że dokonanie owej interpretacji wcale nie było łatwe), zaczyna być rozumiane jako początek, którego istotnym aspektem jest komunikacja, co więcej – jako początek, który jest komunikacją. To wiele zmienia, a przynajmniej wiele dodaje: wskazuje bowiem na sens otrzymywany, sens, który wymaga obecności kogoś zdolnego do słuchania. Słowo skierowane do kogoś jest czymś innym niż realizowany projekt, ponieważ Słowo to natychmiast stwarza swojego odbiorcę, nawet jeśli (jak przy stworzeniu świata) jego pojawienie się odroczone jest do chwili, gdy uzyska on zdolność usłyszenia stwórczego Słowa, którym Bóg powołał go do istnienia. Z pewnością łatwo byłoby powiedzieć, że pytanie o arche mieści się również w perspektywie chrześcijańskiej i że odpowiedź na nie brzmi: tylko Bóg jest początkiem. Stwierdzenie, że Słowo jest Bogiem, oznacza jednak, iż początek ów nie jest rzeczą ani powszechnikiem, ani strukturą, lecz aktem, który czyni osobę kimś, kto – w chwili, gdy przekazywany jest mu sens – został wybrany jako interlokutor.

⁵ Osadzenie Prologu w greckiej tradycji filozoficznej dokonało się w dużo mniejszym zakresie, niż się często twierdzi. Tradycja antiocheńska pomija ten tekst, natomiast należąca do tradycji aleksandryjskiej – która może się wydawać najbardziej sprzyjająca jego filozoficznemu odczytaniu – interpretacja Orygenesisa wykazuje ogromną ostrożność, jeśli nie świadome zdystansowanie, wobec utożsamienia Logosu z Prologu Ewangelii Janowej z logosem, o którym mowa w tradycji greckiej. Zob. G. S a l m e r i, *Quale è il logos del cristianesimo? Due episodi nella recezione del prologo di Giovanni*, w: *Fede e ragione, libertà e tolleranza*, red. S. Grygiel, S. Kampowski, Cantagalli, Siena 2009, s. 99-117; zob. też: „Reportata. Passato e presente della teologia” z 15 VII 2008, <http://mondodomani.org/reportata/salmeri04htm>.

W tym kontekście bardziej zrozumiały wydaje się nam drugi oczywisty aspekt nowatorstwa Prologu Ewangelii Janowej: utożsamienie Słowa z konkretną osobą, z istnieniem Chrystusa. Utożsamienie to oczywiście mówi nam coś zarówno o logosie, jak i o człowieku, a także o Chrystusie. Mówi o logosie – ponieważ pokazuje, że może on stać się człowiekiem i ujednostkować, niejako zgęstnieć i skupić się, przybrać postać, którą znamy jako ludzkie istnienie. Mówi o człowieku – bo możliwość ta oznacza, że całe życie człowieka jest ludzkie właśnie mocą słowa, które w nim mieszka i stanowi źródło wszelkich jego przejawów – od najbardziej podstawowych uczuć po najbardziej wyrafinowany dialog intelektualny. Mówi wreszcie o Chrystusie, gdyż zwraca uwagę na Jego określone historyczne istnienie jako na miejsce, w którym – dzięki Jego konkretnym słowom, czynom, dziejom życia, dzięki Jego śmierci na krzyżu i zmartwychwstaniu, Logos, który jest na początku, odsłonił się całkowicie: odsłonił się nie tyle jako wiedza, ile jako dar z siebie, troska, miłość. W tym trzecim aspekcie, dyskurs w Prologu Ewangelii Janowej jest w oczywisty sposób ściśle teologiczny i jako taki nie powinien interesować filozofa. A jednak interesować go nie przestaje, ponieważ zwraca uwagę na konkretność słowa: słowo jest antropologicznie tak istotne, ponieważ udziela człowieczeństwa, gdy tylko się do kogoś zwraca; jest jednak również ważne ze względu na swoją treść – konkretną, historyczną, wolną: słowo, o którym mowa w Prologu Ewangelii Janowej, to – by posłużyć się sformułowaniem św. Tomasza z Akwinu – nie słowo „jakiegokolwiek, lecz Słowo tchnące Miłość”⁶.

⁶ Św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy*, tłum. P. Belch OP, Veritas, London 1978, s. 218; por. t e n ż e, *Summa theologiae* I, q. 43, a. 5, ad 2.

W kontekście tych refleksji winniśmy wspomnieć – z wdzięcznością, lecz także z pewną rezerwą – dwóch wielkich przedstawicieli fenomenologii francuskiej dwudziestego wieku. Pierwszy z nich to Michel Henry, którego głęboka refleksja nad Prologiem Janowej Ewangelii zawiera niekiedy genialne intuicje. Sposób, w jaki ukazuje on swego rodzaju współlistotność „słowa” i „ciała” (bez której niemożliwe jest objawienie słowa w ciele), pozwala trafnie wydobyć pochopność wiązania Prologu z mądrością grecką, wobec której myśliciel ten wyraża nawet pewien sprzeciw, gdyż to człowieczeństwo (a nie sama rozumność) jest miejscem najpełniejszego objawienia się słowa. Natomiast pozbawiona zupełnie aspektu filologicznego analiza terminu „sarx”, który jest interpretowany jak fenomenologiczne „Leib”, oraz niepoprawnie dokonane połączenie logosu i zoe, wydają się prowadzić Henry’ego do całkowitego pominięcia historycznego aspektu Objawienia (zob. G. S a l m e r i, *Filosofia e teologia in Michel Henry. Alcune note critiche su „Incarnation”*, w: *Creazione dell’uomo, generazione della vita. In dialogo con il pensiero di M. Henry*, red. G. Marengo, F. Pesce, Cantagalli, Siena 2012, s. 41-56). Należy też uznać ogromną zasługę Emmanuela Lévinasa, który podkreślił pierwszeństwo Mówienia przed tym, co Powiedziane, co oznacza pierwszeństwo aktu moralnego przed poznawczym (zob. E. L é v i n a s, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000). Wydaje się to zgodne z filozoficznym duchem Prologu Ewangelii Janowej, chociaż należałoby dodać, że nie jest obojętne, co zostało powiedziane, ani też uwagi temu poświęconej nie należy interpretować jako zgody na prymat poznania. Wypowiadanie do kogoś słowa jest z pewnością aktem istotnym i podstawowym, należy jednak dostrzec różnicę między „nienawidźcie swoich nieprzyjaciół” a „kochajcie swoich nieprzyjaciół”; co więcej, dopiero treść tego, co Powiedziane, determinuje prawdziwy sens Mówienia.

CZYNY UMOŻLIWIANE PRZEZ SŁOWO

Stwierdzenie prymatu Logosu, którego dokonano w Prologu Ewangelii Janowej ma zatem nie tylko znaczenie jawnie teologiczne, lecz także implicite znaczenie antropologiczne. W tym właśnie znaczeniu jest to stwierdzenie prymatu aktu mówienia i treści wypowiedzianego słowa: przez akt ów i przez jego treść może istnieć to, co nazywamy istotą ludzką. Oczywiście jest, że wszystko to ma znaczenie dla podstaw etyki. Jakkolwiek by ją rozumieć, etyka dotyczy sposobu, w jaki ludzkie istnienie staje się znaczące, w jaki spontaniczne dążenie do przetrwania zostaje przepracowane w horyzoncie, w którym – mniej lub bardziej jawnie – znajduje się coś, co okazuje się ważniejsze niż doraźne potrzeby własnej egzystencji, coś, co może nadać jej orientację. Możliwość ta pojawia się jednak wyłącznie dlatego, że człowiek otrzymuje słowo i wypowiada słowo, że – dosłownie – zostaje wezwany (w chwili, gdy jako niemowlę słyszy pierwsze słowa, które zaczynają budzić go do pełni człowieczeństwa) i jest w stanie na to wezwanie odpowiedzieć.

Potwierdzenie tego związku między logosem a etyką stanowi fakt, że trudno jest znaleźć chociaż jedną zasadę moralną, w której nie ma odniesienia do ludzkiego słowa. Rozpatrzmy (bez zbytnich skrupułów filologicznych) klasyczny przykład dziesięciu przykazań (por. Wj 20, 2-17 i Pwt 5, 6-21), zaczynając od tak zwanej drugiej tablicy. W jednym przypadku związek jest oczywisty: „fałszywe świadectwo” zabronione w ósmym przykazaniu jest wykroczeniem dotyczącym słowa. W innych przypadkach związek jest bardziej ukryty: racją zakazu cudzołóstwa w szóstym przykazaniu i pożądania żony bliźniego w dziewiątym jest istnienie małżeństwa, które opiera się na wymianie przyrzeczeń, które z kolei wymagają słowa umożliwiającego przekroczenie teraźniejszości i wyjście ku przyszłości. Przykazania te dotyczą niedotrzymania danego słowa. W mniej bezpośredni sposób ze słowem związane jest również pojęcie własności. Własność bowiem istnieje dlatego, że o czymś (jak z goryczą zauważył już Platon) można p o w i e d z i e ć, że jest „moje” lub „twoje”: tego dotyczy siódme przykazanie. I tak pozostają tylko przykazania, czwarte i piąte, które w oczywisty sposób odnoszą się do czegoś, co nie tylko jest słowem, lecz sięga do głębszych pokładów życia, do tego, co sprawia, że podanie kubka wody ma wartość moralną. A jednak nie da się zaprzeczyć, że dla człowieka „cześć” tworzą także słowa, i bardzo znaczące jest to, że Chrystus, interpretując piąte przykazanie, stwierdza, iż słowa też na swój sposób zabijają: „Słyszeliście, że powiedziano przodkom: «Nie zabijaj!», a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. A Ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. A kto by rzekł swemu bratu: «Raka», podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł «Bezbożniku», podlega karze piekła ognistego” (Mt 5, 21-22). Z pierwszą tablicą jest podobnie. Jedno z przykazań, drugie,

odnosi się wprost do słowa, którego w odniesieniu do Boga nie wolno używać „nadaremno”. Przykazanie trzecie nawiązuje do „święcenia” dnia świętego, które oczywiście również dokonuje się poprzez słowa i które – nawet jeśli rozumiane jest w najbardziej podstawowym sensie jako odpoczynek – zakłada, że odpoczynek ów jest znaczący i wypełniony słowami, w których wspomina się Boże dzieła (jak wyjaśniono w Wj 20, 11 i Pwt 5, 15). Pierwsze przykazanie natomiast powołuje się na Boga, który rozpoczął swój związek ze światem przez mówienie, który objawiał się w Logosie, a wiarę w Niego wzbudzają wiarygodne opowieści.

Ten pospieszny przegląd wydaje się wskazywać na fakt podstawowy: słowo nie tylko jest konstytutywne dla istot ludzkich, lecz jego obecność wytwarza wartości i umożliwia działania, które bez niego by się nie pojawiły. Zasłużoną sławą cieszą się analizy Hannah Arendt, która obietnicę i przebaczenie uznaje za najbardziej wartościowe działania człowieka: przez obietnicę człowiek ustanawia trwałe relacje, które nie poddają się niepokojom i nieprzewidywalności wolnego działania; przebaczeniem zaś można zniwelować nieskończone konsekwencje działań drugiego. Krótko mówiąc, są to akty pozwalające pokonać ograniczenia działania jako takiego⁷. Analizy te są oczywiście poprawne i inteligentne, lecz ich założenie wydaje się niepotrzebnie zawężone. Ograniczeniami kondycji ludzkiej są nie tylko nieprzewidywalność i nieskończoność skutków działania, a zatem muszą istnieć również inne sposoby przekraczania tych ograniczeń. Istnieje granica, jaką jest zasięg pamięci i empirycznego doświadczenia każdego człowieka: lekarstwem na to są świadectwo i opowieść. Ogranicza nas spontaniczne dążenie do własnej korzyści kosztem wspólnoty, czemu staramy się zapobiegać groźbą kary. Pojawia się rozdźwięk między ideałami a doraźnymi potrzebami żywymi i tutaj środkiem zaradczym są plany. Jest też granica postrzegania w postaci samotności, której nie przewycięży zwykła bliskość fizyczna, a lekarstwo stanowi w tym przypadku dialog – nawet taki, w którym nie udziela się żadnej informacji ani o nią nie prosi. Wszystkie te przypadki, tak jak obietnica i przebaczenie, o których mówi Hannah Arendt, są przejawami „życia słowa”, które mają określone znaczenie moralne. Dokonana przez nas szybka interpretacja dziesięciu przykazań prowadzi właśnie w tym kierunku. Wartość moralna nie zanika jednak, gdy niemożliwy jest

⁷ Por. H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010, s. 268-276 (refleksja na temat przebaczenia), s. 276-280 (refleksja na temat obietnicy). Analizy te prowadzą do ujęcia przebaczenia jako autentycznej „radosnej nowiny”, zapowiadającej cud: „Działanie w rzeczy samej jest jedyną cudo-twórczą zdolnością człowieka, o czym musiał bardzo dobrze wiedzieć Jezus z Nazaretu – którego wgląd w tę zdolność można porównać pod względem oryginalności i nowatorstwa z Sokratesowym wglądem w możliwości myślenia – wiążąc władzę wybaczenia z ogólniejszą władzą czynienia cudów oraz umieszczając obie na tej samej płaszczyźnie i w zasięgu człowieka” (tamże, s. 279n.).

precyzyjny przekład na normę: bardzo trudno sprecyzować, jakie powinności związane są na przykład ze świadectwem i z opowieścią, lecz faktem jest, że świadectwo i opowieść są wszechobecne w ludzkim życiu, a także przyjmują zorganizowaną postać, na przykład systemu edukacji, bez którego społeczeństwo, zmuszone w każdym pokoleniu zaczynać od zera (choćby tylko w aspekcie odkrywania ludzkich wartości), nie mogłoby istnieć.

Istnieje w tym wszystkim wymiar, który należy być może zaakcentować silniej niż pozostałe: poza obrębem życia słowa nie pojawiłyby się problem prawdy. Faktem jest, że ściśle rzecz biorąc, pojęcie prawdy odnosi się do systemu dowolnych znaków, również niewerbalnych: można skłamać lub wyrazić prawdę za pomocą jakichkolwiek znaków. Jest jednak również faktem, że tylko w przypadku słowa dziedzina prawdy wykracza poza zwykłą użyteczność, to znaczy, że potrzebna jest prawda jako taka, a nie tylko jako narzędzie. Z pewnością także pszczoła swoim tańcem *p r a w d z i w i e* komunikuje towarzyszkom kierunek, gdzie mogą znaleźć kwiaty, lecz nic nie pozwala przypuszczać, że prawda ta (a nie kwitnąca łąka) może ją zainteresować, nie potrafimy też sobie wyobrazić, jak mogłoby się to dokonać. Tylko słowo pozwala uczynić prawdę samą w sobie przedmiotem refleksji, zmienić w bezinteresowną konieczność owo spontaniczne pragnienie poznania, które w różnym stopniu można przypisać każdej żywej istocie. Zainteresowanie prawdą samą w sobie (a zatem zdolność do myślenia o niej w ramach własnego życia) zakłada bowiem system znaków, który może mówić o sobie samym: tak zaś jest jedynie w przypadku słowa. To właśnie wydaje się istotą intuicji św. Tomasza z Akwinu, który poszukiwanie prawdy umieszcza wśród wielkich i nieusuwalnych naturalnych dążeń człowieka. Możliwość zaistnienia problemu prawdy wyłącznie na płaszczyźnie słowa wydaje się stanowić dobre wyjaśnienie faktu, że problem ten jest dla człowieka doniosły (tak bardzo, że los człowieka jako całość można opisać przez odniesienie do prawdy – jako „życie teoretyczne” lub „widzenie Boga”), jak i tłumaczyć, dlaczego ma on charakter moralny. Jeśli człowiek dlatego jest istotą etyczną, że posługuje się słowem, to jego poszukiwanie prawdy od razu otrzymuje kwalifikację moralną, zanim jeszcze przyjmie postać (na przykład) szczerości albo kłamstwa. Czy zatem przesadą jest przypominanie, że Jezus, który – jak wiemy z Ewangelii – nie darzył słów jako takich szczególnym sentymentem („Nie każdy, kto mówi Mi: «Panie, Panie!», wejdzie do królestwa niebieskiego” – Mt 7, 21), powiedział jednak: „Na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12, 37)?

Kontekst ten zachęca do ponownego, bardziej wyważonego przemyślenia problemu prymatu cnót dianoetycznych. Z pewnością nie da się go dzisiaj przedstawiać tak, jak to było w myśli greckiej: chcąc nie chcąc, musimy powtórzyć, że chrześcijaństwo rozwiązało obecne w niej złudzenia, a przez świadectwo

Logosu, który stał się ciałem, przesunęło akcent z doskonałości intelektualnej na miłość, która „nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8). Jednocześnie jednak chrześcijaństwo ogłosiło, że tym, co stało się ciałem, jest słowo, a zatem to właśnie słowo stanowi jedyne możliwe środowisko, w którym etyka otrzymuje prawdziwie ludzki sens, co potwierdzają dzieje i doświadczenie człowieka⁸.

MÓWIĄCY – CZYLI WOLNI

Trudno spotkać dyskusję o moralności, w której nie pojawia się temat wolności. Spostrzeżenia, które poczyniliśmy, również dostarczają materiału do refleksji na ten temat. Wśród różnych idei wolności wypracowanych w historii filozofii można *grosso modo* wyróżnić co najmniej dwie wielkie koncepcje, które dla prostoty będziemy nazywać arystotelesowską i kantowską. Zgodnie z pierwszą z nich wolność jest skutkiem racjonalności pozwalającej nabrać dystansu do rzeczy, ocenić je, a więc i dokonać świadomego wyboru. Zwierzęta pozbawione rozumu nie są zdolne do takiego dystansu, a więc, chociaż oczywiście stanowią autonomiczne centra swoich zachowań, poruszają je wyłącznie wrażenia – doznawane tu i teraz. W drugiej koncepcji wolność ujmowana jest jako coś pierwotnego, porównywalnego z aktem stwórczym Boga: tak jak akt ów z nicości powołał do bytu wydarzenia, które z kolei stały się źródłem empirycznie postrzegalnych konsekwencji, tak wolny akt nie jest mechanicznym skutkiem czegoś, co istniało przed nim, lecz raczej wydobywa „z nicości” wydarzenie, które pociąga za sobą skutki dla świata zmysłowego. W obydwu tych koncepcjach podejmuje się oczywiście próbę wyjaśnienia źródłowego doświadczenia wolności przez wyodrębnienie jego konstytutywnych elementów. W pierwszym przypadku uwaga skupia się na świadomościowym aspekcie wolnych aktów: tym bardziej wydają się one wolne, im lepiej przemyślano odrzucone następnie alternatywne możliwości, które wytworzyły sytuację wymagającą dokonania wyboru. W drugim przypadku natomiast zwraca się większą uwagę na aspekt niezależności: chcenie czegoś

⁸ Oto przykład wyjaśniający, o czym mówimy. Kilka lat temu szeroko komentowano artykuł poświęcony leksykalnemu ubóstwu mieszkańców peryferii francuskich miast (zob. F. P o t e t, *Vivre avec 400 mots*, „Le Monde” z 19 III 2005). Tytuł nawiązywał do faktu, że mieszkające na przedmieściach dzieci posługują się słownikiem złożonym z zaledwie czterystu słów. Pojawiająca się tam przemoc wydaje się, przynajmniej częściowo, skutkiem tego rodzaju ubóstwa: niemożność wyrażenia czegokolwiek, co przekracza podstawowe potrzeby, rodzi frustrację i wściekłość i oczywiście pogłębia wykluczenie społeczne. Faktycznie kulturowa nędza jawi się jako zjawisko stale występujące w regionach o największym natężeniu przemocy. Czy wobec tych danych można jeszcze potępiać grecki intelektualizm, nie dostrzegając prawdy, która być może nie znalazła w nim najtrafniejszego wyrazu, ale z pewnością była przeczuwana?

w sposób wolny oznacza uznanie, że wszystkie uwarunkowania, które mogłyby zaciążyć nie tylko na zewnętrznym zachowaniu, lecz także na samym akcie woli, nigdy go do końca nie determinują i mogą zostać przewyżczone aktem, który wprawdzie daje się wyjaśnić, lecz nigdy nie jest do końca przewidywalny. Obie te koncepcje wydają się – niejako symetrycznie – niezadawalające: pierwsza, ponieważ nie tłumaczy, dlaczego mamy nazywać wolnym wybór, który mógłby być wynikiem procesu algorytmicznej oceny; druga, ponieważ nie wyjaśnia, dlaczego pewnych aktów, które wydają się spontaniczne, nigdy nie uznalibyśmy za wolne.

Prymat Logosu podważa jednak to przeciwstawienie lub przynajmniej je osłabia. Jest faktem, że Logos, który jest na początku, stanowi – z tego samego powodu – i zasadę stworzenia *ex nihilo*, i kryterium racjonalności. Oczywiście Tomasz z Akwinu miał na myśli przede wszystkim Arystotelesowski model wolności, lecz nieświadomie połączył go z modelem drugim, stwierdzając, że filozoficzna użyteczność objawionej nauki o Trójcy Świętej polega na pokazaniu – za pośrednictwem drugiej osoby Trójcy, Logosu – iż Bóg jest wolny w stosunku do swojego stworzenia⁹. Model antropologiczny wyłaniający się z Prologu Ewangelii Janowej przypisuje coś podobnego – przy zachowaniu właściwych proporcji – każdej istocie ludzkiej. Nie ma potrzeby dokonywania wyboru między wolnością w sensie świadomej oceny a wolnością w sensie spontanicznego tworzenia, gdyż życie słowa wyraża się i w jednym, i w drugim: proces uzyskiwania świadomości jest właśnie procesem dystansowania się od bezpośrednich uwarunkowań oraz ich krytycznym przepracowaniem, a więc twórczością, zdolnością ustanawiania czegoś, czego dotąd nie było – w akcie podobnym do twórczego aktu Boga. Oczywiście nie jest to twórczość absolutna, ponieważ opiera się ona nie na słowie pierwotnym, lecz na słowie o t r z y m a n y m, słowie, poprzez które udzielane są człowiekowi struktury symboliczne, stanowiące kontekst jego życia. Model ten wyjaśnia również,

⁹ To spostrzeżenie Tomasza jest interesujące również dlatego, że odpowiadając na zarzut daremności objawiania czegoś, czego racjonalnie nie można zrozumieć, dokonuje ono cennego wyłomu w „murze” oddzielającym filozofię od teologii: „Poznanie Osób Boskich było dla nas konieczne z dwóch powodów: pierwsze, byśmy mieli prawdziwy sąd o stworzeniu rzeczy. I tak, twierdzeniem, że Bóg uczynił wszystko swoim Słowem, odpieramy błąd, że Bóg stworzył rzeczy z konieczności natury; twierdzeniem zaś, że w Bogu jest pochodzenie Miłości, wykazujemy prawdę, że Bóg stworzył rzeczy nie dlatego, by ich potrzebował, ani też dla jakiejś innej zewnętrznej Dłań przyczyny, ale z miłowania swojej dobroci. Stąd też i Mojżesz, stwierdziwszy, że: «Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię», zaraz dodaje: «Wtedy Bóg rzekł: niechaj się stanie światłość», po to, by wskazać na Słowo Boże; potem zaś napisał: «Bóg, widząc, że światłość jest dobra itd.», a to dla okazania dowodu miłości Bożej. To samo pisze po każdym dziele. Drugim, i to głównym powodem, było urobienie w naszych umysłach prawowitego zapatrywania na zbawienie rodu ludzkiego, mianowicie że jest ono dziełem Syna wcielonego i darem Ducha Świętego” (św. T o m a s z z A k w i n u, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy*, I, q. 32, a. 1, ad 3, s. 70n.).

dlaczego wolność we właściwie ludzkim sensie związana jest z procesem krytycznego przepracowania: podobnie jak zdolność posługiwania się słowem jest wynikiem procesu stopniowego przebudzenia do własnego człowieczeństwa, tak i materiał, który za pomocą tej zdolności przetwarzamy (na przykład wartości, formy literackie i artystyczne czy teorie próbujące uzasadnić istniejące systemy kulturowe) został o t r z y m a n y. Bez aktu recepcji niemożliwe byłoby nawet rozpoznanie „twórczości”, której znakiem szczególnym jest to, że na swój sposób wprowadza ona coś nowego w znany nam horyzont, w horyzont, do jakiego przywykliśmy. W tym sensie ludzki logos umożliwiający tworzenie czegoś nowego jest także logosem, z którego „pełności wszyscy otrzymaliśmy” (J 1, 16).

Wśród poprzedników tego ujęcia należy wspomnieć co najmniej jedną szkołę starożytnej refleksji etycznej, a mianowicie stoicyzm, którego zasługą jest wskazanie na logos jako na to, co czyni moralność zjawiskiem specyficznym ludzkim. Oczywiście opatrnościowy rozum przenika cały wszechświat i dlatego zachowania, które uznajemy za dobre czy nawet heroiczne, spotykamy również w świecie innych istot żywych (już Arystoteles zauważył, że także wśród zwierząt matki oddają życie za swoje dzieci). Tylko jednak u istot ludzkich logos przejawia się jako świadomość, która pozwala poszerzyć granice bezpośrednich potrzeb: dzięki temu człowiek staje się zdolny do uznania drugiego człowieka za brata. Taką genealogię moralności rekonstruuje stoicyzm, powołując się na oikeiosis, dążenie każdej żywej istoty do „brania w posiadanie” siebie i tego, co ją otacza¹⁰. Czy jednak w ten sposób wyjaśnia nam tylko możliwość życia społecznego? Wydaje się, że nie i że stoicy uchwycili cząstkę prawdy, chociaż nie podążyli za nią do końca.

Kiedy bowiem rozszerzymy stoickie pojęcie logosu za pomocą pojęcia chrześcijańskiego, którym zainspirował nas Prolog Ewangelii Janowej, dostrzeżemy, że podstawowe ludzkie dążenia obejmują nie tylko zdolność do

¹⁰ Tekst, w którym najjaśniej ukazano to uniwersalizujące przejście, pochodzi od Cyncerona: „Wiąże się z tym, zdaniem stoików, zrozumienie, iż miłość rodziców do dzieci jest zjawiskiem naturalnym, z którego to źródła wywodzi się początek społeczności, łączącej cały rodzaj ludzki. Można o tym przekonać się przede wszystkim z kształtu i członków ciała, które same wskazują, że natura miała tu na względzie płodzenie. I nie byłoby to, zaiste, zgodne z sobą, gdyby natura życzyła sobie płodzenia, nie troszczyła się zaś o to, by spłodzeni byli kochani. Przecież nawet u zwierząt możemy dostrzec oddziaływanie natury: gdy widzimy ich troskę o potomstwo i o jego wychowanie, zdaje nam się, że słyszymy głos samej owej natury. I dlatego tak jak oczywiste jest, że z natury wzdrygamy się przed cierpieniem, podobnie też jasne jest, że to sama natura skłania nas do miłowania tych, których wydaliśmy na świat. Stąd znów wynika, że naturalna jest także powszechna życzliwość wzajemna pomiędzy ludźmi, tak iż człowiek – właśnie dlatego, że jest człowiekiem – nie może patrzeć na drugiego człowieka jako na coś sobie obcego” (Marcus Tullius C i c e r o, *O najwyższym dobru i złu*, ks. III, 62, tłum. W. Kornatowski, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 3, *Księgi akademickie. O najwyższym dobru i złu. Paradoksy stoików. Rozmowy tuskulańskie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 319n.).

uniwersalizacji, a więc do tworzenia coraz szerszych kręgów – na przykład życzliwości czy odpowiedzialności, lecz także, na jeszcze głębszym poziomie, zdolność do przeżywania w sposób wolny, a więc twórczy, tego, co zostało nam dane jako nasza w ł a s n a natura. Słusznie zauważamy, że instynkt macierzyński, poświęcenie dla wspólnoty, a nawet wierność przyjmują bardzo podobne postaci u istot różnych od człowieka, a nawet mogą u nich wystąpić z dużo większą wyrazistością. Tym jednak, co wyróżnia istoty ludzkie, nie jest tylko możliwość podobnych, ale bardziej rozwiniętych zachowań, lecz raczej zdolność do przemiany ich w s ł o w o i do przypisania im znaczenia, którego inaczej by nie miały albo które pozostałoby niewyraźne, a zatem do wprowadzenia ich w obszar ludzkiego życia, w którym – na płaszczyźnie ideałów i wartości – ma miejsce t w o r z e n i e¹¹. Charakterystyczną egzemplifikację tej intuicji znajdujemy w historii chrześcijańskich sakramentów. Teologia, upatrując istoty małżeństwa w związku Chrystusa i Kościoła, przez stulecia bardzo jasno wyrażała taką świadomość w odniesieniu do społecznego obyczaju, który przecież łatwo poddaje się interpretacji naturalistycznej. Jednak jedność seksualna i trwanie w związku dzięki słowom (tak myślano) nie oznaczałyby jeszcze małżeństwa prawdziwie ludzkiego, gdyby ten akt społeczny – w sposób mniej lub bardziej świadomy czy wręcz całkowicie nieświadomy – nie miał pewnej nadwyżki sensu, gdyby na coś nie wskazywał, ku czemuś nie dążył. Odnosi się to nie tylko do małżeństwa zawieranego „po Chrystusie”, lecz do małżeństwa jako „pierwszego sakramentu” już w ogrodzie Eden – a zatem i do każdego człowieka. Jednym słowem: tylko istota ludzka może żyć sakramentami.

O tej właśnie płaszczyźnie należy pamiętać, gdy stawiamy sobie pytania o konsekwencje schyłku słowa i wzrostu znaczenia obrazu we współczesnych społeczeństwach zachodnich. Problem nie polega oczywiście na częstszym używaniu pewnego kodu wizualnego, lecz na rozpowszechnieniu obrazów, które nie należą do żadnego określonego kodu, a które zastępują wyartykułowane słowo. W roku 1982 socjolog Neil Postman zauważył, że sukces telewizji prowadzi do zaniku dzieciństwa jako okresu, w którym, uczęszczając od szkoły, jest się poddanym wpływowi języka pisanego¹². Dzięki telewizji

¹¹ Jest tak również w tak skrajnym przypadku, jakim jest dar życia. Wydaje się, że jego „cielesny” charakter zapewnia mu natychmiastową rozpoznawalność i że nie wymaga on wyjaśnień. W pewnej mierze jest to prawdą, lecz częściowo także skutkiem złudzenia optycznego: jeśli tak łatwo go rozpoznać, to jest tak dlatego, że widzimy go na tle historii przemiany wartości, w której prawdziwym zwycięzcą jest człowiek słaby, do szaleństwa wielkoduszny, pokonany – na tle historii, której momentem decydującym dla kultury światowej okazał się los Chrystusa. To On – zaświadczać o tym Ewangelie – zmienił swoją egzekucję w dar właśnie poprzez wypowiedziane wówczas słowa: „To jest Ciało moje, które za was będzie wydane” (Łk 22, 19). Intuicja ta wydaje mi się – pomijając pewną przesadę – jedną z najtrafniejszych myśli wyrażonych przez René Girarda.

¹² Zob. N. P o s t m a n, *The Disappearance of Childhood*, Vintage–Random House, New York 1982.

dominować zaczyna język, który nie wymaga od widza żadnych szczególnych zdolności ani nie zachęca do postawy krytycznej. Z drugiej strony przekaz telewizyjny niepowstrzymanie łamie bariery utrudniające dostęp do treści tradycyjnie zarezerwowanych dla dorosłych, treści, których nieobecność była znakiem szczególnym „niewinnego” dzieciństwa. Po trzydziestu latach analizy te z pewnością wymagają aktualizacji, mimo wszystko jednak zdumiewają swoją dalekowzrocznością. Należy podkreślić, że „zanik” dzieciństwa nie oznacza (wbrew pozorom), iż szybciej stajemy się dorośli, lecz raczej, że grozi nam w pewnym sensie nadmierne przedłużenie dzieciństwa, rozumianego jako okres, w którym nie jest się zdolnym do wolnego i twórczego przyjmowania dystansu do tego, co doraźne. Bez logosu jesteśmy bowiem in-fantes, pozbawieni władzy słowa.

ETYKA FILOZOFICZNA CZY TEOLOGICZNA?

Sądźmy, że nie ma potrzeby dowodzenia, iż dzisiejsze skargi na nadmiar racjonalności są kierowane pod niewłaściwy adres. Zjawiska wskazujące na kryzys we współczesnym świecie zachodnim z pewnością nie wypływają z nadmiaru rozumu, nawet jeśli pojmujemy go w sposób ograniczony jako rozum naukowo-techniczny. Wydaje się raczej, że jest odwrotnie. Być może zjawiska moralne da się lepiej zrozumieć, wychodząc nie od rozumu, lecz od słowa: na tym właśnie poziomie pojawia się w pełni ludzka zdolność do słuchania, pytania i odpowiadania, spełniania aktów nacechowanych znaczeniem, a zwłaszcza stawiania problemu prawdy, przyjmowania dystansu wobec bieżących faktów i stawiania się wolnym i twórczym podmiotem własnej egzystencji w oparciu o otrzymane „słowa”. Rozum jest prawdopodobnie tego owocem, a nie założeniem. Filozoficzny rzut oka na Prolog Ewangelii Janowej doprowadził nas do tej właśnie intuicji. Refleksja nad prymatem boskiego Logosu znajdującego się u początków istnienia świata oznacza bowiem także dostrzeżenie łańcuchów logoi, które – wyszedłszy z owego pierwszego Logosu – przez tysiące lat pobudzały człowieka do działania, do tworzenia ludzkiej kultury i wszystkich jej wartości.

Jak daleko jednak sięga przedstawiana tu etyka filozoficzna? Pytanie to jest ważne, ale przede wszystkim należy zastanowić się, czemu właściwie ma ono służyć. Granice między filozofią a teologią zawsze były zmienne, a samo ich rozdzielenie zakłada pewną ewolucję historyczną, która być może jest nieuchronna, lecz mimo to podlega dyskusji. Zrozumiała troska o odróżnienie tych dziedzin (czyli w zasadzie jasne wskazanie granic dziedziny, wśród założeń której znajdują się treści wiary, same w sobie nieoczywiste) nie powinna posuwać się do zniszczenia obszaru pośredniego, leżącego między nimi.

Niektóre współczesne badania, na przykład fenomenologia, świetnie pokazują, że eksperymenty myślowe prowadzone na tej „ziemi niczyjej” bywają najbardziej interesujące. Każdą jednak postawę teoretyczną ożywia to samo wielkie podstawowe pytanie o prawdę. Dużo pożyteczniejsze więc niż zastanawianie się nad epistemologicznym umiejscowieniem wywodu jest zapytanie o jego trafność, o moc interpretacyjną i cel, mówiąc najprościej – właśnie o prawdę.

Pytanie o filozoficzny bądź teologiczny charakter refleksji może się okazać nieodpowiednie w jeszcze innym sensie. Należy wziąć pod uwagę także możliwość, że zrozumienie – samo w sobie czysto naturalne – ludzkiego doświadczenia, dokona się przy okazji jakiegoś historycznego, przygodnego wydarzenia. Ostatecznie jest sprawą drugorzędną, że jedni zinterpretują to jako objawienie, inni zaś jako przejaw kultury i ludzkich zdolności twórczych, ponieważ dyskurs, który się wówczas rozpoczął, zachowuje wewnętrzną spójność, pozostaje sam w sobie przekonujący. Nie wyklucza to uznania owej „okazji” za absolutnie konieczną: Czy bez słów Prologu Ewangelii Janowej (uznawanego tutaj za symbol całego kompleksu wartości, które pojawiły się wraz z nastaniem chrześcijaństwa) potrafilibyśmy zinterpretować człowieka jako istotę żyjącą słowem, jest sprawą nad którą można by dyskutować. Wielu mogłoby odpowiedzieć na to pytanie przecząco, nie przyjmując wcale perspektywy wiary. I to również stanowiłoby potwierdzenie mocy ludzkiego słowa w życiu i w historii – oraz konieczności odpowiedzialnej troski, jaka z tego powodu jest mu należna.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*