

IRENA CURYŁO

Teodycea — naturodycea — historiodycea

Problematyka teodycei, mimo skojarzeń wynikających z tego pojęcia, nie jest swoista wyłącznie dla nurtu myślenia religijnego; przybiera w swej historii także postać zlaicyzowaną, należy do kręgu problemów ogólnofilozoficznych. Samo pojęcie ulega transformacji, przechodząc od teodycei poprzez naturodyceę do historiodycei, które są kolejnymi ogniwami ujawniania się laickich treści problematyki.

Problem zła — rozmaicie formułowany i posiadający całe bogactwo rozwiązań — już od starożytnej filozofii Greków był jednym z ważniejszych filozoficznych zagadnień, a dla niektórych filozofów stał się centralnym punktem zainteresowania. Czym jest zło i jak przejawia się w świecie? Co jest jego źródłem i przyczyną? Jaką pełni funkcję? Czy jest wieczne, czy też nie, i jaka jest perspektywa zniesienia zła? Oto zespół podstawowych pytań, na które w ciągu wieków padały najróżniejsze odpowiedzi. Zarówno w filozofii starożytnej, jak i nowożytnej próby odpowiedzi na pytanie o genezę i funkcję zła uwikłane były w całościową wizję świata.

Narodziny teodycei

W artykule tym zajmę się kilkoma najbardziej reprezentatywnymi dla rozwoju tej problematyki wersjami teodycei. Nie wyczerpują one jednak całokształtu zagadnienia ani też nie kończą historii problemu teodycei.

Zarys podstawowych wątków teodycei stworzył już Platon i stoicy, nawiązywali do nich w swych koncepcjach — w sposób pośredni czy bezpośredni — Plotyn i późniejsi filozofowie. Jest rzeczą oczywistą, że często wątki te zmieniały swój sens i funkcję w zależności od naczelnych tez poszczególnych systemów filozoficznych. Już w pierwszych teody-

ceach podstawowym zagadnieniem było rozważane w płaszczyźnie ontologicznej pytanie: jak istnieje w świecie zło, jaka jest jego substancjalność? Trudności rodziły się zwłaszcza przy przyjęciu tezy o świecie jako całościowym tworze dobrego Boga, nawet jeżeli ów świat został skonstruowany z istniejącej odwiecznie materii. Podstawą teodycei stało się więc usprawiedliwienie Boga z zarzutu stworzenia zła. Bez względu na swe pochodzenie zło istnieje jednak w świecie stworzonym przez Boga i rządzonego przez jego Opatrzność. Dalsze zabiegi zmierzające do usprawiedliwienia zła polegały na wyposażeniu go w pozytywne funkcje w świecie określanym jako harmonijna, dobra i piękna całość. W zastosowanej tu ontologicznej argumentacji najważniejszą rolę odgrywał argument o stosunku całości do części, niekiedy uzupełniany przez inne wątki teodycei, jak: wątek pełni, doskonałości, wolności, harmonii czy wątek estetyczny.

Platon snuje swe rozważania o złu w wielu tekstach (*Państwo*, *Parmenides*, *Fajdros*, *Timaios*, *Prawa*). Podstawą i pierwszym krokiem przeprowadzonej tam teodycei stają się rozważania o tym, czym jest zło, jakie jest jego źródło i jak zło istnieje. W wymienionych tekstach formułuje Platon odpowiedzi, w których możemy dostrzec pewne różnice. Wspólne wszystkim jego rozważaniom jest jednak stwierdzenie, że dobry Demiurg nie mógł stworzyć zła, nie mógł być jego przyczyną. Materia jako nieład, chaos, ale zarazem istniejące od wieków tworzywo, z którego Bóg tworzy świat, to źródło zła — taka jest zasadnicza odpowiedź Platona, najjaśniej wyrażona w *Fajdrosie* i *Timaiosie*. W tym ostatnim tekście Platonowi jakby nie wystarcza stwierdzenie, iż najlepszy stwórca utworzył świat możliwie najlepszy z materiału, który miał do dyspozycji, tj. z chaotycznej i stawiającej pewien opór materii; bezpośrednimi twórcami człowieka czyni bogów stworzonych przez ojca Wszechświata, aby go usprawiedliwić z zarzutu powołania do życia niedoskonałych i śmiertelnych istot ludzkich.

Przyjęcie materii jako istniejącego niezależnie od Boga źródła zła pozwala Platonowi twierdzić, iż Bóg jest przyczyną wyłącznie dobra. Zło ontologiczne, związane z istniejącą odwiecznie materią, jest niezbywalnym stanem świata, którego nie może zmienić ani Bóg, ani tym bardziej człowiek, który jest przeciw bytem wyposażonym w cielesność, a więc skażonym przez zło, niedoskonałym. Świat w swej strukturze zawiera więc zło ontologiczne, którego likwidacja okazuje się niemożliwa. Spojrzenie na świat z punktu widzenia ludzkiego pozwala Platonowi na wykrycie innego rodzaju zła, tzn. zła moralnego, które zależne jest od woli człowieka. Zło moralne jest możliwe z powodu połączenia duszy z ciałem; połączenie to nie jest jednak czymś pierwotnym, lecz karą za grzech popełniony przez duszę. W procesie doskonalenia człowiek może oczyszczać się

z cielesności i tym samym wyzwalać od zła. Szeroki zakres rozważań o złu obejmuje nie tylko zło moralne, lecz także zło fizyczne. Zło fizyczne, np. niedostatek materialny, może się zresztą stać — jak to Platon stwierdza w *Państwie* — przyczyną zła moralnego, które ponadto w tym tekście i w *Timaiosie* uzależnia się w dużym stopniu od wychowania i ustroju państwa.

Dualizm platońskiego świata: wiecznych i niezmiennych idei oraz zniszczalnych i zmiennych rzeczy, jak również wyczulenie na antynomie między światem dobra (Demiurg, doskonałe idee) a pełnym zła światem materialnym, rodzi — przy znanej koncepcji idei — pytanie, czy w genezie dobra i zła nie mamy do czynienia z pewnym odcieniem dualizmu, czy nie istnieją np. formy rzeczy złych. Pewne wskazówki daje tu wspomniana już koncepcja z *Timaiosą*. Bogowie, którzy są bezpośrednią przyczyną istnienia człowieka, tworzą go jednak na rozkaz Demiurga, a ponadto sami są przez niego stworzeni. W *Fajdrosie* znajdujemy obraz pochodzenia duchów dobrych i złych, który można by ewentualnie rozumieć jako twierdzenie o istnieniu jakichś bogów zła¹. Ze względu jednak na poetyczność tekstu, a przede wszystkim na fakt, iż jest to jedyny takiej treści fragment, nie można wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Nie podważa on zreferowanej wyżej zasadniczej koncepcji zła u Platona.

„... świat jest najpiękniejszy spośród zrodzonych, a wykonawca jego najlepszy ze sprawców” stwierdza Platon w *Timaiosie*², wykorzystując w tym tekście wątek pełni w celu usprawiedliwienia zła. Demiurg, z natury dobry, nie zazdrości istnienia niczemu, co może istnieć — świat pełny i należycie wykończony musi zawierać wszystkie rodzaje istot. Zło fizyczne — nędza materialna, cierpienie fizyczne i choroby nękające ludzkość — otrzymuje funkcję pozytywną, stając się narzędziem oczyszczającym dusze sprawiedliwych, karą za popełnione winy czy też przestrogą dla innych, gdy dotyczą dusze, które ze względu na popełnione zło idą do Tartaru. Nadanie cierpieniom ludzkim funkcji pozytywnych przy jednoczesnym przeniesieniu wymiaru sprawiedliwości poza życie ziemskie staje się u Platona usprawiedliwieniem Boga za nierówność losów ludzkich, często ze szkodą dla sprawiedliwych³. W *Timaiosie* pojawia się zresztą perspektywa powrotu wszystkich dusz, łącznie ze

¹ „Wielki wódz wszechrzeczy przodem pędzi na wozie skrzydlatym, porządkuje wszystko i na wszystko baczy, i wszystkim zarządza. A za nim wojsko bogów i duchów dobrych, i złych w jedenastu oddziałach. Bo tylko Hestia sama jedna w przybytku bogów pozostaje. A z innych bogów w dwunastkę uporządkowanych, każdy dowodzi tym szykiem, na czele którego został postawiony” (Platon, *Fajdros*, Warszawa 1958, s. 72).

² Platon, *Timaios*, *Kritias*, Warszawa 1951, s. 27

³ „Więc tak trzeba myśleć o człowieku sprawiedliwym, choćby żył u ubóstwie i choroby go trapiły albo jakieś inne rzekome zło, że jakoś mu się to wszystko na dobre obróci za życia albo po śmierci” (Platon, *Państwo*, Warszawa 1958, s. 84-85).

zwierzęcymi, poprzez różne wcielenia, do stanu pierwotnego. Sprawiedliwi po dobrym przeżyciu odpowiedniego czasu zamieszkają na gwieździe, która do nich należy, i będą żyć szczęśliwie; źli zaś po różnych wcieleniach też do stanu pierwotnej szczęśliwości powrócą. Jednak w tym samym utworze, podobnie jak i w innych traktatach Platónskich, np. w *Gorgiaszu*, jest także twierdzenie o umieszczeniu w Hadesie dusz, które zaniedbały swe doskonalenie.

Optymistyczna wizja świata stoików wypływa z zasadniczej tezy ich filozofii, głoszącej, że światem kieruje rozumna i celowa zasada, że wszechświat cały przeniknięty jest logosem, a więc wszystko dzieje się możliwie najlepiej. Problem zła istnieje i jest szeroko rozważany ze względu na konieczność pogodzenia wizji racjonalnego, doskonałego i pięknego świata z dostrzeganym w nim złem, ale sam zakres zła jest ograniczony wyłącznie do zła moralnego, za które winę ponoszą ludzie. Zło fizyczne, takie jak: fizyczne cierpienie, choroby i klęski żywiołowe, nie jest w gruncie rzeczy złem, gdyż równoznaczna z cnotą apatia, której osiągnięcie staje się zasadniczym celem człowieka dążącego do doskonałości, polega na całkowitym uniezależnieniu się od losu złego czy dobrego. Jak słusznie zauważył M. Krąpiec⁴, zło istnieje u stoików wyłącznie w płaszczyźnie etycznej, jest pozbawione pozytywności, gdyż cały świat jest rozumny i konieczny wraz z człowiekiem i jego wartościami. Filozofia stoików zawiera bardziej niż u Platona rozbudowaną teodyceę, w której spotykamy zarysy jej podstawowych wątków. Zasadniczym argumentem stało się dla nich twierdzenie, że niedoskonałość części jest konieczna i użyteczna dla doskonałej i pięknej całości. Pozytywną funkcję może w niej spełnić zło fizyczne, które — jak wspominałam — nie jest dla stoików właściwym złem, a ponadto odgrywa pozytywną rolę jako kara czy przestroga przed czynami niemoralnymi. Zasadniczej tezy o dobrej i rozumnej całości świata nie podważa też obserwowana w świecie dysproporcja między zasługą a nagrodą — szczęście jest bowiem równoznaczne z cnotą i nie może być udziałem człowieka niemoralnego. Zło i brzydota stają się także tłem, na którym korzystniej ujawnia się dobro i piękno (wątek estetyczny); świat jako całość tworzy doskonałą i piękną harmonię zła i dobra (są tu więc pewne załączki wątku pełni i harmonii). Istniejące wewnątrz tej harmonii jedynne zło — zło moralne — nie psuje dobra i piękna całości; i jest ono winą człowieka.

Sformułowane przez stoików i Platona podstawy teodycei towarzyszą próbom usprawiedliwienia Boga za zło panujące w świecie aż do Leibniza włącznie, oczywiście w różnych modyfikacjach i sformułowaniach.

⁴ M. Krąpiec, *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Warszawa 1962.

Wywodzące się od Platona pojęcie zła jako pewnego bytu pozytywnego, który ma swe źródło w materii, występuje również u Plotyna. Dla autora *Ennead* materia staje się „złem pierwszym”, złem w sobie, ale zupełnie inaczej rozumiane jest jej swoiste bytowanie i na innej zasadzie staje się też źródłem zła. Szukając odpowiedzi na pytanie o naturę zła, stwierdzi Plotyn w *Enneadach*: „Pozostaje zatem, że jeśli zło jest, to wśród rzeczy, które nie istnieją, będąc jakby jakąś ideą niebytu i w jakiejś z rzeczy, zmieszanych z niebytem [...]. A tym niebytem nie jest zgoła to, czego zupełnie nie ma, lecz to, co jest tylko różne od bytu. I nie jest to tak nie istniejące, jak ruch i spoczynek czegoś istniejącego, lecz jak obraz istniejącego lub coś, co jeszcze mniej istnieje”⁵. W koncepcji Plotyna zło posiada w pewnym sensie pozytywną naturę, bo przecież materia jest swego rodzaju bytem. Z wielkim zastrzeżeniem mówi Plotyn nawet o pewnej substancjalności materii, używając tego słowa w specyficznym znaczeniu⁶. Tak pojęta materia nie stanowi jednak, jak np. w koncepcji Platońskiej, żadnego przeciwieństwa Absolutu. Nie jest bowiem niezależnym od Absolutu przeciwstawiającym mu się tworzywem czy uosobioną mocą (jak np. w niektórych doktrynach wschodnich, u gnostyków czy w manicheizmie), lecz ostatnią, konieczną zresztą jego emanacją, od której już nic nie pochodzi; jest osłabieniem emanowanego światła, mrokiem, ciemnością. Jak słusznie zauważył Adam Krokiewicz⁷, Plotyn przewyciężył w swej koncepcji zła prastary dualizm „bytu — dobra” i „zła — niebytu”, czyniąc źródło zła czymś w pewnym sensie negatywnym; ale też kojarząc materię nie tyle z substancją, ile z kierunkiem w dół, nie pozbawił jej istnienia, nie umieścił w zupełnej nicości⁸. Andrzej Kasia⁹ zwraca uwagę na fakt, iż Plotyn był pierwszym spośród wielkich filozofów europejskich, który sformułował i uzasadnił teorię o złu jako braku dobra. Teorię tę wykorzystał później Augustyn i Tomasz z Akwinu; funkcjonuje też ona na gruncie chrześcijaństwa jako ważny składnik światopoglądu. Plotyńskie pojęcie „materii niebytu” interpretuje A. Kasia w tym sensie, iż jest ona „nie—dobrem” raczej niż „nie—istnieniem”. Wydaje się, iż dokonując takiej interpre-

⁵ Plotyn, *Enneady*, t. 1, Warszawa 1959, s. 121. „rzeczy lepsze mają pierwszeństwo przed gorszymi [...] są ideami, gorsze zaś nimi nie są, lecz są raczej ich brakiem” — wyjaśnia bliżej naturę zła Plotyn (*ibid.*, t. 1, s. 120).

⁶ „Owa substancja zła (mian. materia), o ile w ogóle może być jakaś substancja zła, jest złem pierwszym i złem w sobie. Natura ciała będzie tedy złem o tyle, że zawiera materie, ale nie będzie to pierwsze zło” (*ibid.*, t. 1, s. 123).

⁷ A. Krokiewicz, *Wstęp*, w: Plotyn, *op. cit.*

⁸ Słusznie zauważa B. A. G. Fuller, iż czysta materia jest granicą negatywną, do której był się zbliża, lecz do której nigdy nie dochodzi (B. A. J. Fuller, *Historia filozofii* t. 1, Warszawa 1966).

⁹ A. Kasia, *Plotyn: indywiduum wobec Absolutu*, w: *Antynomie wolności*, Warszawa 1966.

tacji Plotyńskiego pojęcia zła jako braku dobra, musimy pamiętać, że przy specyficznym dla Plotyna określeniu materii jako niebytu ma ono nieco inne znaczenie niż zło jako brak u Augustyna czy Tomasza.

Obrona Absolutu poprzez dowodzenie doskonałości świata — mimo istnienia w nim zła — staje się jednym z najważniejszych problemów *Ennead* Plotyna. Świat jest dla niego całością „piękną i samowystarczalną i «arcymiłą» dla siebie oraz dla części swoich, które, czy są bardziej, czy mniej ważne, są wszystkie tak samo przydatne”¹⁰. Zasadniczym argumentem teodycei Plotyńskiej, pozostającej zresztą pod silnym wpływem stoików, staje się twierdzenie o pięknie i doskonałości świata pojętego jako całość, na którą nie można patrzeć z perspektywy szczegółów. Ocena świata jako przepięknej harmonijnej całości, porównywanej czasami do najlepszego instrumentu, oraz przekonanie, iż zło „nie jest niczym innym, niż tylko uboższym w mądrość i mniejszym dobrem i wciąż coraz mniejszym”¹¹ nie przesłania Plotynowi obrazu cierpień ludzi zarówno złych, jak i sprawiedliwych. Cierpienia i nędza nie mogą być w żaden sposób powodem oskarżenia stwórcy, nie są przecież naprawdę złem, dotycząc jedynie ciała, podczas gdy piękno i dobro związane są z duszą, a szczęście jest życiem dobrym moralnie i niezależnym w ogóle od dóbr materialnych. Ponadto cierpienia są karą dla ludzi złych i wtedy mieszczą się w ogólnym ładzie świata, sprawiedliwych mogą one spotkać za złe czyny popełnione w poprzednich wcieleniach, a wtedy są również słuszną karą. Cierpienia mogą zresztą stać się środkiem do doskonalenia. Rozważane w całości świata, spełniają one pozytywną rolę w tworzeniu jego doskonałej pełni i chociaż nie powstały w tym celu, by być karą lub środkiem do osiągnięcia pozytywnych wartości, jednak — ponieważ już powstały — rozumny wątek świata używa je do właściwego celu, tzn. do tworzenia całościowego dobra¹². Umysłowa różnorodność Absolutu powoduje powstanie „żywin” o niejednostajnym stopniu doskonałości — dajmonów, ludzi, zwierząt. Te niedoskonałe części tworzą jednak doskonałą całość. Wątek ten otrzymuje pewne

¹⁰ Plotyn, op. cit., t. 1, s. 282-283.

¹¹ Ibid. t. 1, s. 252.

¹² U Plotyna istnieje także trochę inna perspektywa widzenia zła, pojawiającego się nie dlatego, że wynika z poprzednich czynów, ale że jest konieczne, niezbędne dla doskonałej piękności świata. Taką interpretację podaje A. Kasia (*Plotyn ...*). Potwierdza ją między innymi taki fragment: „A może owa niesprawiedliwość, nie będąc złem dla tego, kto jej doznał, będzie użyteczna dla splotu wszechcałości? A może nie jest nawet niesprawiedliwością, jeśli ma usprawiedliwienie w poprzednich błędach” (Plotyn, *Enneady*, t. 2, Warszawa 1959, s. 39). Słusznie stwierdza A. Kasia (*Plotyn ...*), że zdaniem Plotyna wszelkie zło cząstkowe jest użyteczne dla wszechcałości, gdyż dobro w konfrontacji z nim jest tym większe. Jeżeli jednak chodzi o cierpienia — w większości tekstów — nie występują one, moim zdaniem, na zasadzie koniecznego tła dla dobra, lecz są przede wszystkim karą za popełnione zło w poprzednim życiu lub środkiem do doskonalenia.

zabarwienie estetyczne, zwłaszcza gdy Plotyn powołuje się na przykłady z zakresu malarstwa (prócz barw pięknych używa się w odpowiednim miejscu także barw brzydkich) lub teatru (w którym obok bohaterów występują także złe charaktery), aby stwierdzić, że dobro jest podkreślone przez kontrast ze złem, a istnienie złych ludzi nie psuje ogólnej harmonii świata. Oskarżenie jego stwórcy o istnienie zła jest absurdalne także z tego zasadniczego względu, że świat „jest z konieczności i nie powstał za sprawą rozumowania, lecz za sprawą «lepszej natury», rodzącej z przyrodzenia swoją podobiznę, a następnie, choćby nawet sprawiło go rozumowanie, toby nie miało się czego wstydzić swego dzieła”¹³.

Wszystkie dotychczas przytaczane argumenty mają z kolei sens przy przyjęciu tej drugiej hipotezy. Człowiek ma zawsze możliwość wyzwolenia się od zła na drodze oczyszczenia z cielesności oraz uznanej za zło indywidualności i dążenia do Absolutu, a chociaż — jak stwierdza Plotyn — może się zdarzyć, że nie wszyscy osiągną doskonałość, całość świata nigdy nie rośnie i nie dojrzewa, bo zawiera wszystko.

Wersja teodycei chrześcijańskiej

Zasadnicze wątki teodycei, stworzonej przez Platona, a zwłaszcza stoików i Plotyna, znalazły wyraz w rozważaniach Augustyna Aureliusza, Tomasza z Akwinu czy Leibniza. Przy przyjęciu podstawowej na gruncie chrześcijańskim tezy *creatio ex nihilo* niemożliwy stał się, stosowany przez Platona czy nawet Plotyna, zabieg przesunięcia zła w stronę materii. Takie rozumowanie odnajdujemy jeszcze wprawdzie u Orygenesa, ale dla tego filozofa chrześcijańskiego materia nie może być już źródłem i podstawą zła istniejącą niezależnie od Boga (jak u Platona) ani przejawem konkretnych wrogich dobremu Bogu złych mocy osobowych (jak u gnostyków). Zdaniem Orygenesa, nie ma bowiem bytu pozytywnego, który sprzeciwiałby się Bogu. Zło powstało na skutek niewłaściwego wyboru dokonanego przez wolne stworzenie. Bóg stworzył wszystkie rzeczy doskonałymi, choć jako stworzone właśnie są obdarzone dobrocią utracalną. Materia, w którą zostały wcielone odwieczne duchy zbuntowane przeciwko Bogu, jest w koncepcji Orygenesa złem, a postulat oczyszczenia się od niej — zasadniczym celem na drodze do szczęścia. Materia jest tu zarazem tylko koniecznym następstwem złego wyboru. Jest bytem stworzonym przez Boga i nie funkcjonuje niezależnie od niego. Nie jest więc złem pierwszym i samoistnym.

Swoistej rehabilitacji materii dokonuje na gruncie chrześcijańskim

¹³ Plotyn, op. cit., t. 1, s. 382.

Augustyn Aureliusz, dla którego materia jako dzieło Boga jest dobra. Skąd pochodzi zło i jak jest ono możliwe w świecie rządzonym przez Opatrzność — to zasadniczy problem filozofii Augustyna, trudny do rozstrzygnięcia przy bezapelacyjnym uznaniu całości wszechświata za pełnię ładu, porządku, harmonii, piękna i dobra. Wszystko, co istnieje, co jest bytem, otrzymało od Boga miarę, postać i porządek, jest dobrem przez to samo, że jest. Twierdzenie to — pełniące podstawową rolę w teodycei Augustyna — zmusza go do uznania zła za brak należącego dobra¹⁴. Szukając odpowiedzi na pytanie o sposób istnienia zła, Augustyn odrzuca więc zdecydowanie możliwość traktowania zła jako substancji czy też nadawania jego istnieniu jakiegokolwiek substancjalnej podstawy. Wychodząc z takiego założenia, Augustyn wielokrotnie krytykuje manichejski dualizm dobra i zła oraz pojmowanie zła jako samodzielnego, substancjalnego bytu. Jeżeli zło jest w gruncie rzeczy „niczym”, jest tylko brakiem, to zdjęta została z Boga odpowiedzialność za jego stworzenie. Zło pojęte jako brak jednak występuje w świecie i pozostaje w mocy pytanie o to, jak mogło być ono możliwe w stworzonym przez Boga porządku, jak mogło zaistnieć nawet jedynie jako brak należnego dobra. Możliwość zła istniejąca jako bierna właściwość bytu stworzonego wydaje się — jak twierdzi Gilson¹⁵ — wypływać u Augustyna z wyprowadzenia świata z nicości, a więc z nadania mu swego rodzaju uczestnictwa w bycie i niebycie. Możliwość zła, tkwiącego w bycie stworzonym, wykorzystał niejako człowiek, który na zasadzie wolnego wyboru wprowadził w świat zło moralne i jego konsekwencję — zło fizyczne. W ten sposób Bóg został usprawiedliwiony także z istnienia zła jako braku dobra — nie tworzy go bowiem, lecz jedynie dopuszcza.

Filozofia Augustyna podejmuje na gruncie chrześcijańskim omówione dotychczas główne wątki teodycei. Wychodząc z podstawowego twierdzenia, że zło jako substancja nie istnieje, a jest jedynie brakiem dobra, i uznając świat za stworzone z niczego dzieło najlepszego i wszechmogącego Boga, Augustyn staje na stanowisku, iż świat ten pojmowany jako całość jest pięknym, doskonałym ładem i porządkiem. Poszczególne byty mają różne stopnie dobra, ale ich brzydota i niedoskonałość — jak wielokrotnie stwierdza Augustyn — nie przeczy doskonałej całości, lecz ją właśnie tworzy (wątek doskonałej całości z niedoskonałymi częściami). Ludzie wpleceni w porządek całości często nie potrafią dostrzec jej piękna i harmonii, zwracając uwagę jedynie na rażące nas szczegóły. Zło ma wyłącznie negatywną naturę, ale mimo to przejawia

¹⁴ Jak słusznie zauważa A. Kasia, teza o złu jako braku dobra stanowi najważniejszy element chrześcijańskiej teodycei (A. Kasia, *Teodycea i zło*, „Zeszyty Argumentów” 1964, nr 5/6).

¹⁵ E. Gilson, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953.

się w świecie, służąc jednak dobru całości. Co więcej dla ogólnego porządku potrzebne są rzeczy złe i brzydkie, takie nawet jak kat, nierządnicę i niektóre organy w naszym ciele (*O porządku*). Mogą one być negatywnie oceniane jedynie w oderwaniu od całości, wtopione w nią, zajmują określone miejsce, nie przecząc ogólnej harmonii. Nie psuje jej nawet szatan, ponieważ i on ma w tym doskonałym ładzie swoją funkcję, słusznie panując nad tymi, którzy są jego zdobyczą. Wykorzystując znany w teodyceach wątek harmonii, która dopuszcza dysonanse, a nawet traktuje je jako coś niezbędnego, Augustyn stwierdza, że do harmonii i piękna wszechrzeczy potrzebne jest także i ich przeciwieństwo — zło i brzydota¹⁶. W dążeniu do pogodzenia istnienia zła w świecie z Opatrznością, która nad nim czuwa, a zarazem z wszechmocą i presencją Boga, Augustyn czyni człowieka odpowiedzialnym za zło. To człowiek właśnie zrobił niewłaściwy użytek ze swej wolnej woli. Bóg jedynie dopuścił zło w świecie, chociaż tego zła nie chciał. Będąc wszechmocnym, mógł wprawdzie stworzyć ludzi pozbawionych wolnej woli, ale jest ona dobrem tak wielkim, że świat bez niej byłby mniej doskonały, choć bezgrzeszny¹⁷. W momencie, gdy zło już zaistniało, Bóg włączył je w ogólny porządek świata i użył do tworzenia rzeczy dobrych. Nie przeczą temu porządkowi ani dobroci Boga i świata także nękające ludzi cierpienia, które są karą za grzechy i w ten sposób ukarany grzech wplatają w harmonię świata, albo — jeśli nią nie są — otrzymują również pozytywną funkcję, tworząc większe dobro.

W kręgu teodycei chrześcijańskiej można umieścić także refleksję Leibniza nad złem. Sformułowana przez niego koncepcja zła wykorzystuje wątki wcześniejszych teodycei i przynosi w zakresie genezy zła ważne i podstawowe stwierdzenie, że nawet niedoskonałe istnienie jest lepsze od nieistnienia. Słuszne wydaje się twierdzenie Cichowicza¹⁸, iż teodycea Leibniza miała usprawiedliwić nie tylko Boga, ale i byt jako taki z istnienia w rzeczywistości negatywnych pierwiastków — była więc ontodyceą. W stworzonej przez Leibniza ontodycei następuje — jak sądzę — wyraźne przesunięcie akcentu z rozpatrywania zła w relacji Bóg—świat na jego ujęcie w relacjach wewnątrzświatowych. Jest to wyrazem ogólnej tendencji w rozwoju myśli filozoficznej, w której

¹⁶ „Z porządku rzeczy i z Bożych planów, które poprzez samo owo rozróżnienie strzegą harmonii wszechświata, wynika, że także i zło musi istnieć. Tak to piękno wszechrzeczy, wyrasta niejako z przeciwieństw — co i w dyskusji sprawia nam przyjemność — czyli ze sprzeczności” (Augustyn, *O porządku*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. 1, Warszawa 1953, s. 161).

¹⁷ „...doskonalsze jest stworzenie, które grzeszy z wolnej woli, niż to, które nie grzeszy dlatego, że nie ma wolnej woli” (Augustyn, *O wolnej woli*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. 3, s. 180).

¹⁸ S. Cichowicz, *Filozof i istnienie*, Warszawa 1970.

coraz bardziej ważne i samodzielne staje się pytanie o funkcję zła w świecie, a traci swą żywotność problem genezy zła. Zło istniejące w świecie jest brakiem dobra¹⁹, ale brak ten — jeśli chodzi o zasadniczy dla rozważań Leibniza rodzaj zła, mianowicie zło metafizyczne — jest niejako współistniejący z istnieniem stworzeń, które jako byty stworzone właśnie nie mogą być w swej doskonałości równe Bogu. Bytowa ograniczoność, przysługująca rzeczom stworzonym w sposób konieczny, była jedynie złem negatywnym. Twórcą zła pozytywnego jest człowiek. Źródłem zła moralnego, czyli grzechu, jest bowiem nie Bóg, ale wolna wola ludzka²⁰. Zarówno zło moralne, jak i powszechne w świecie zło fizyczne znalazły wytłumaczenie w najwyższej harmonii i doskonałości świata najlepszego z możliwych światów.

Wszystkie omawiane dotąd wątki teodycei możemy odnaleźć w dokonanej przez Leibniza obronie Boga (termin „teodycea” pochodzi właśnie od Leibniza). Wychodząc ze swej zasadniczej tezy o wartości istnienia jako takiego, dowodzi Leibniz, że byty o różnym stopniu doskonałości tworzą razem harmonię, której nie niweczy niedoskonałość poszczególnych części. Pełna harmonia istniejącego świata — najlepszego z możliwych światów — nie tylko dopuszcza, ale potrzebuje dysonansów (zło w doskonałej całości, piękno na tle brzydoty — wątek estetyczny, liczne przykłady z muzyki i malarstwa). W świecie istnieje zło fizyczne i moralne, ale nie niszczą one doskonałej harmonii całości. Cierpienie jest niewątpliwie złem, ale jest potrzebne dla dobra i porządku całości, gdyż w leibnizjańskim świecie mniejsze cierpienie stwarza relatywnie większe dobro. Więcej trudności sprawia Leibnizowi rozstrzygnięcie problemu: dlaczego Bóg — mogąc grzech wykluczyć — dopuszcza go jednak, choć grzechu nie chce ani go nie stwarza. Zło moralne jest winą ludzi, a jego istnienie nie podważa zasadniczej tezy Leibnizjańskiej teodycei, głoszącej, że Bóg obdarzony wszystkimi wartościami w stopniu najwyższym wybrał świat najlepszy z możliwych, w którym największa różnorodność łączy się z największym ładem, a zło moralne powetowane jest większym dobrem. Wolna wola niewłaściwie użyta jest przyczyną zła, ale świat bez niej i bez grzechu byłby gorszy od obecnego — grzech pierwotny uznany przecież został za *felix culpa*. Widzenie świata jako harmonii i doskonałości wymaga zresztą, zda-

¹⁹ Zgodnie z Augustynem Leibniz stwierdza: „zło jest brakiem, to znaczy prywacją lub negacją, a zatem pochodzi z nicości lub niebytu” (G. W. Leibniz, *Dialog faktyczny o wolności ludzkiej i źródle zła*, Warszawa 1962, s. 152).

²⁰ „Na początku nie było w stworzeniach żadnego pozytywnego zła, atoli zawsze brakowało im wielu doskonałości. Toteż z braku uwagi pierwszy człowiek mógł się odwrócić od najwyższego dobra i ograniczyć się do jakiegoś stworzenia, przez co popadł w grzech, tzn. przez niedoskonałość, która na początku była tylko prywacyjna, popadł w zło pozytywne” (ibid., s. 154).

niem Leibniza, ponadludzkiej perspektywy, gdyż człowiek zna jedynie drobną cząstkę całości. W najlepszym z możliwych światów możliwe jest zresztą dalsze doskonalenie²¹.

Naturodycea Oświecenia

W krytycznym nawiązaniu do Leibnizjańskiej ontodycei kształtowały się różne wątki naturodycei Oświecenia. Schemat myślenia pozostał w zasadzie ten sam, ale zasadniczej zmianie uległa treść światopoglądowa, gdyż miejsce Boga zajęła Natura. Pojęcie Natury jako całości umożliwia pojawienie się zlaicyzowanej wersji problematyki teodycei. Charakterystyczny dla Oświecenia schemat natury otrzymywał wprawdzie różne egzemplifikacje, ale wspólny był protest przeciwko rozumieniu natury ludzkiej jako skażonej grzechem pierwotnym, jak również przeciwko wartościowaniu ludzkich postaw i działań ze względu na cele eschatologiczne. Pojęcie natury nie wyczerpywało się zresztą w koncepcji natury ludzkiej, lecz obejmowało najczęściej całość Wszechświata. Tak szeroko rozumiana natura była mądrością, dobrocią i „Ładem”, a podporządkowanie się jej prawom zapewniało człowiekowi nie tylko uwolnienie się od błędów, ale także — czy też przede wszystkim — zrealizowanie szczęścia. Podstawowym dla życia moralnego prawem natury było bowiem, zdaniem wielu myślicieli Oświecenia, prawo nakazujące zwiększanie przyjemności i redukcjonowanie cierpień. Myśl Locke'a o dwóch zgodnych z naturą tendencjach człowieka, tj. pragnieniu szczęścia, rozumianego jako przyjemność, i unikaniu cierpień, podejmuje charakterystyczna dla Oświecenia etyka oparta na koncepcji człowieka jako istoty potrzebującej i zaspokajającej swe potrzeby w kontakcie z przyrodą i innymi ludźmi.

Przyjęcie koncepcji Natury jako harmonijnej, rozumnej i dobrej całości wymagało usprawiedliwienia zła występującego w tym doskonałym porządku fizyczno-moralnym. Owo usprawiedliwienie stało się tym bardziej konieczne, że filozoficzna koncepcja świata jako całości wyposażonej w sens wiązała się z charakterystyczną dla Oświecenia koncepcją Boga. Był to przede wszystkim Bóg deistów, pojmowany — najogólniej mówiąc — jako Inteligencja przenikająca świat i konstruująca jego ład. Zrezygnowano przy tym z tak ważnych dla teodycei chrześcijańskiej cech Boga, jak wszechmoc i dobroć, jak również z ingerencji Boga w przebieg wydarzeń świata.

²¹ Mówiąc o teodycei Leibniza. S. Cichowicz widzi jej nowość we wprowadzeniu pojęcia rozwoju immanentnego wszechświata. Świat staje się coraz doskonalszy i dlatego właśnie jest najlepszy ze światów. Ten postępek stanowi podstawę optyimizmu Leibniza (S. Cichowicz, op. cit.).

Obserwacja świata współczesnego i refleksja nad historią prowadziły do stwierdzenia obecności zła zarówno fizycznego, jak i moralnego. Poszczególni myśliciele Oświecenia, zresztą w zależności od całokształtu swoich koncepcji filozoficznych, w rozmaity sposób wyjaśniali istniejące w świecie zło i proponowali różne drogi jego likwidacji, ale elementem łączącym wszystkie wersje ich naturodycei była koncepcja uniwersalnej natury ludzkiej — ponadczasowej i ponadhistorycznej. Przez naturę człowieka rozumiano bowiem zespół cech i właściwości, które są wspólne wszystkim ludziom jako przedstawicielom określonego gatunku, są trwałe i niezależne od stopnia rozwoju historycznego. W polemice z różnymi koncepcjami religijnymi myśliciele Oświecenia akcentują mocno, iż zło nie przynależy do tak rozumianej natury, lecz jest wynikiem niewiedzy i błędów ludzkich. Źródła zła należy poszukiwać w niewłaściwym porządku społecznym i niesprawiedliwych prawach. Z takiego rozumienia genezy zła wynikają głoszone przez Oświecenie hasła reform społecznych i dążenia do wyzwolenia się z przesądów i ciemnoty. Zgłaszany powszechnie postulat racjonalności oznacza między innymi przekonanie o nieograniczonych możliwościach rozumu, który potrafi przeniknąć naturę i odkryć właściwą drogę, na której ludzie — podporządkowując się prawu natury zgodnej z rozumem — mogą skonstruować nowe prawo, nową moralność i nowy porządek społeczny, w którym odnajdą swą wielkość, szczęście i sens swojego życia bez odwoływania się do realizacji celów eschatologicznych. Postulowana przez Oświecenie nowa moralność — moralność naturalna i zarazem racjonalna — jest bowiem, jak to wykazuje M. Ossowska²², niezależna od religii nie tylko w aspekcie genetycznym, lecz także logicznym, gdyż normy moralne nie wynikają z dogmatów wiary, lecz z praw natury.

Podstawowe pytanie stawiane w ramach naturodycei Oświecenia — dlaczego na świecie jest tak wiele zła, jeżeli natura jest dobra? — nie zawsze prowadziło do jednakowo optymistycznych wniosków, często były wypadki przynajmniej okresowego zaniku optymizmu, jak choćby w przypadku Woltera. Dla tego myśliciela — momentem zwrotnym w refleksjach nad rolą i sensem zła stał się — wstrząsający także dla wielu mu współczesnych — fakt trzęsienia ziemi w Lizbonie w 1755 roku, fakt, który stawiał pod znakiem zapytania racjonalność ładu natury i nie pozwalał na negowanie zła fizycznego w świecie. W okresie poprzedzającym trzęsienie ziemi Wolter solidaryzuje się z oświeceniową koncepcją natury jako rozumnej uporządkowanej całości, której prawa są przejawem powszechnej rozumności, świadectwem istnienia Boga, gwarantującego ład moralny natury i sens poszczególnych jej części. Uie-

²² M. Ossowska, *Myśl moralna Oświecenia angielskiego*, Warszawa 1966.

gając wpływowi Bolingbroke'a i Shaftesbery'ego, głosi Wolter zdecydowany optymizm, który nie przesłania mu jednak faktu obecności zła w świecie. Zwłaszcza istnienie zła fizycznego i moralnego staje się dla Woltera częstym przedmiotem refleksji, w której znajdują odzwierciedlenie zarówno szczególna jego wrażliwość na obecność zła, jak i trudności filozoficzne, jakie napotyka, gdy pragnie odnaleźć sens cierpienia i zła moralnego w rozumnym i harmonijnym wszechświecie. Przekonanie o ograniczoności wiedzy ludzkiej i niemożności dokładnego zrozumienia sensu całości, wobec którego absurdalność części świata może się wydać pozorna, pozwalało Wolterowi na ocalenie optymistycznego poglądu, który załamał się na wieść o strasznej katastrofie w Lizbonie. Późniejsze wysiłki, zmierzające do zrozumienia problemu zła, doprowadzają autora *Kandyda* do stwierdzenia niemożności wyjaśnienia genocy i sensu zła w świecie. Wniosek ten nie skłania jednak Woltera do przyjęcia biernej postawy wobec niewytłumaczalnego problemu zła. Proponuje on ludziom aktywne działanie zmierzające do doskonalenia świata, łagodzenie cierpień, a zwłaszcza do likwidacji tego zła, które nie jest koniecznością, lecz wynikiem niewłaściwych działań ludzkich²³.

W pełni optymistyczną wersję naturodycei stworzył natomiast Aleksander Pope, pozostający zresztą pod znacznym wpływem zarówno Leibniza, jak i swego przyjaciela, Bolingbroke'a. W swoim słynnym w Oświeceniu *Traktacie o człowieku* Pope wysuwa podstawową tezę swej naturodycei: „wszystko, co jest, jest dobre”. Człowiek jest jedynie drobną cząstką wszechświata i nie może pojąć jego harmonijnej i doskonałej struktury. Owa niewiedza ludzka staje się właśnie powodem powszechnego wśród ludzi narzekania na zło, które w gruncie rzeczy ma wyłącznie cząstkowy charakter i w całości porządku wszechświata staje się dobrem. W logicznym porządku zamierzonym przez naturę każdy byt posiada właściwe sobie miejsce i stopień doskonałości. Te same prawa dotyczą również człowieka, który niezależnie od stanu społecznego i indywidualnego losu może odnaleźć szczęście. Wielokrotnie powtarzanej generalnej formuły *Traktatu o człowieku* — „wszystko jest dobre” — nie podważa też, zdaniem autora, obserwowany często fakt cierpienia dobrych i radości złych. Wszelkie cierpienia wchodzą bowiem, zdaniem Pope'a, w skład ogólnego szczęścia, a ponadto indywidualnego szczęścia nie należy szukać na drodze wiodącej do osiągnięcia przyjemności, lecz w spokoju duszy, radości wewnętrznej i cnocie.

Kategoria natury jest także podstawą rozważań o złu Jana Jakuba Rousseau. Człowiek jest z natury dobry — to podstawowe twierdzenie

²³ Rozwój problematyki zła w twórczości Woltera przedstawia obszernie B. Baczeko w swym studium *Wolter: zło i ład natury*, w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1974, nr 20.

autora *Umowy społecznej*. Zgodnie z zasadniczym nurtem myślenia oświeceniowego, również na gruncie koncepcji Rousseau nie ma mowy o pierwotnym zepsuciu natury ludzkiej. Istniejący świat nie jest jednak dla niego najlepszym z możliwych światów, lecz właśnie pełen jest zła, które powstaje w życiu społecznym. Twórcą zła jest wyłącznie człowiek i wszelkie poszukiwanie przyczyn zła poza społecznością ludzką jest bezsensowne. Człowiek, opuszczający stan natury i tworzący społeczeństwo, traci swą naturalną wolność i równość. Rozwój cywilizacji nie jest wzrostem dobra i szczęścia. Protest przeciwko cywilizacji odróżnia Rousseau od innych myślicieli Oświecenia, którzy upatrywali postęp moralny i szczęście ludzkości właśnie w rozwoju nauki, techniki i oświaty oraz w stopniowej racjonalizacji stosunków społecznych. Tymczasem w twórczości Rousseau dominuje odczucie alienacyjnego charakteru stosunków, w jakie wchodzi jednostka w toku rozwoju cywilizacji²⁴. Z drugiej jednak strony owo przejście ze stanu natury do stanu społecznego nadaje czynom ludzkim charakter moralny. Dopiero w społeczeństwie może człowiek uzyskać także świadomość siebie jako istoty wolnej i równej. Zło dotychczas osiągniętej cywilizacji polega na tym, że nie jest ona realizacją wolności i równości, lecz właśnie domeną niewoli społecznej i nierówności, które deprawują ludzi i są przyczyną nieszczęść. Deprawacja gatunku ludzkiego nie jest jednak stanem ostatecznym. Uwolnieniem od zła nabytego na drodze rozwoju społecznego będzie, zdaniem Rousseau, radykalne przeobrażenie istniejących stosunków społecznych. Proponowane przez niego państwo „umowy społecznej”, oparte na równości, wolności i władzy ludu, jest jedyną możliwością zniesienia zła, stworzonego przez ludzi w toku ich dotychczasowej historii.

Historiodycea

Myśl filozoficzna XIX wieku przynosi zdecydowanie odmienny punkt widzenia w zakresie teodycei. Staje się nim konkretne historyczne zło, a rozważania o jego istnieniu, funkcji i perspektywie zniesienia umieszczone są w płaszczyźnie historycznej. Załączki tych poglądów odnajdujemy w XVIII-wiecznych teodyceach, np. u G. Vico czy J. G. Herdera. Występują w nich wprawdzie wątki teodycei klasycznej (w zmodyfikowanej postaci), ale historia nie jest jedynie sumą przykładów służących uzasadnianiu pozytywnej funkcji zła — jak to było w przypadku teody-

²⁴ Na ten fakt zwraca uwagę B. Baczeko w swym studium o Oświeceniu francuskim (B. Baczeko, *Wstęp*, w: *Filozofia francuskiego Oświecenia*, Warszawa 1961).

cei klasycznych. Powstająca w XVIII wieku historiodycea jest pochodna od teorii postępu. Podstawą historiodycei stała się optymistyczna wizja szczęśliwej i doskonałej przyszłości, którą osiągnie ród ludzki, człowieczeństwo. Przejście od teodycei klasycznej do historiodycei następuje wtedy, gdy pojawia się kategoria czasu, gdy dzieje ludzkości są pojęte w czasie, a nie poza nim²⁵. Zło interpretuje się też wtedy przede wszystkim w planie historycznym, tj. w czasie, a nie w planie metafizycznym, jak w teodycei klasycznej. Tacy myśliciele, jak Vico czy zwłaszcza Herder wyjaśniali zło w ramach proponowanej przez siebie historiozologii, wykazując jego użyteczność dla dobra rodu ludzkiego, który w historii rozwija swe przeznaczenie i realizuje tkwiące w naturze ludzkiej możliwości.

Giambattista Vico przez dziesiątki lat poszukiwał sensu ludzkiej egzystencji w historii, w której przejawia się zło płynące z egoizmu natury człowieka, skażonej grzechem pierworodnym. Odnalazł ten sens w realizacji tego, co swoiście ludzkie, tj. społeczne — w kreowaniu przez ludzi działających pod kierunkiem Opatrzności takiego etapu, w którym odchodzi się od egoizmu i barbarzyństwa i w cyklu rozwoju historycznego osiąga się stan cywilizacji, a człowiek realizując to, co tkwiło w jego naturze w charakterze potencji, staje się istotą rozumną i społeczną. Umieszczony w historii proces wyzwala się człowieka od egoistycznych cech jego natury jest zarazem wyzwoleniem od zła, które ponadto znajduje w ten sposób swe wytłumaczenie jako konieczność relatywizowana do pewnych etapów dziejowych.

Stawiany przez Herdera generalny problem sensu dziejów powszechnych jest z jednej strony uwikłany w konieczność zrozumienia i oceny historii z nagromadzonym w niej złem, z drugiej zaś próbą usprawiedliwienia Boga, którego wszechmoc i „dobrotliwą mądrość” dostrzec można w całym świecie z wyjątkiem dziejów ludzkich, w których wydaje się przeważać zło. „Zliczmy razem — powiada Herder — epoki szczęścia i nieszczęścia ludów, dobrych i złych władców, a nawet u najlepszych z nich ich mądrość i głupotę, ich rozum i namiętność, a doliczymy się ogromnych wielkości ujemnych”²⁶. Takie stwierdzenia mogą, zdaniem Herdera, doprowadzić do rozpacz, a chociaż opierają się one na doświadczeniach pozornych, to jednak w pewnej mierze znajdują potwier-

²⁵ T. Kroński w swym szkicu o problemie zła u Hegla zwraca słusznie uwagę na odmienność tego typu uzasadnień w porównaniu z dawniejszymi typami teodycei, które wykazywały również użyteczność zła dla dobra w sposób empiryczny, ale posługiwały się w tym celu prymitywną interpretacją więzi łączących wydarzenia bez prób ich hierarchizacji według ważności w historii i bez określenia zasad rządzących dziejami (T. Kroński, *Problem zła moralnego w Hegłowskiej filozofii*, w: *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960).

²⁶ J. G. Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, Warszawa 1962, s. 249.

dzenie w zewnętrznej stronie wydarzeń światowych. Właściwa analiza dziejów ludzkich prowadzi jednak do odkrycia podstawowej zasady i celu rozwoju historycznego. Dzieje rodu ludzkiego są mianowicie rozwojem tkwiącego w nim człowieczeństwa²⁷. Ludzkość jest dla Herdera całością, a zarazem właściwą perspektywą, z której trzeba spoglądać na „części” pojmowane jako indywidualne dobro lub zło, jak również na poszczególne wydarzenia historyczne. Przy znacznej modyfikacji stosunku „całości i części” pozostają one jednak zasadniczym argumentem Herderowskiej teodycei, a podstawowym dowodem na istnienie zasad kierujących dziejami jest dedukcja ich z określonego pojęcia Boga i stworzenia. Naczelne prawo natury, tj. dążenie do człowieczeństwa, przejawia się w instytucjach i ustrojach ludów działających w historii, a nawet w błędach i cierpieniach, które w ten sposób znajdują swe wytłumaczenie. Przekonanie o tym, że „nie przepadła żadna działalność jakiejś żywej istoty”²⁸ i nawet wszechmoc nie może cofnąć dokonanych przez ludzi dzieł, prowadzi do optymistycznego wniosku, że „już w samym postępie czasów zawiera się stały postęp rodu ludzkiego”²⁹. W Herderowskiej koncepcji rodu ludzkiego cierpienie również zostało wplecione w ogólny porządek. Służy ono dobru całości i jest wytłumaczone, gdyż jest następstwem winy poszczególnych ludzi i narodów, a niewinni cierpią dlatego, że jako część całości muszą odpokutować za winy rodziców lub brak rozumu przodków. W wypadku, gdy nie chcą lub nie umieją naprawić zła, mogą cierpieć przez całe wieki. Przyjęta przez Herdera perspektywa widzenia dziejów odkrywa w nich wszędzie „harmonijny, boski ład”, w którym cokolwiek „może się stać, to staje się, co może działać, to działa”³⁰, a zło nie jest wieczne. Pomimo tych prób wyjaśnienia funkcji zła w ramach pewnej historiozofii, Herder odwołuje się jednak do Boga, który pozostaje gwarantem optymistycznego wyniku historii. Bóg decyduje o pozytywnym skutku dążenia naszej natury do człowieczeństwa, ale dla tego myśliciela Oświecenia nie jest on pozaświatowym Bogiem chrześcijaństwa, lecz wyraża się w świecie przede wszystkim w prawidłowościach natury.

Immanuel Kant w swym dziele *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*³¹ wystąpił z radykalną krytyką wszelkich dotychczasowych metod teodycei, obalając kolejno stosowane

²⁷ „W człowieku — stwierdza Herder — przeważa zwierzę; urodził się tylko ze zdolnością do człowieczeństwa i musi je dopiero wytworzyć w sobie wysiłkiem i pracą” (ibid., s. 225).

²⁸ Ibid., s. 282.

²⁹ Ibid., s. 283.

³⁰ Ibid., s. 297.

³¹ I. Kant, *O niepowodzeniu wszelkich prób filozoficznych w przedmiocie teodycei*, w: T. Kroński, Kant, Warszawa 1966.

w nich sposoby usprawiedliwienia zła. „Żadnej z dotychczasowych teodycei — stwierdza stanowczo Kant — nie udało się dokonać tego, co każda z nich obiecywała, mianowicie obronić moralną mądrość rządów nad światem przed wątpliwościami, do których zmusza doświadczenie biegu wydarzeń na świecie”³². Pojęcie Boga, z którego dedukowano podstawowe argumenty teodycei, jest — zdaniem Kanta — jedynie pojęciem moralnym. W granicach czystego rozumu nie można dowieść istnienia Boga i dlatego nieuprawniona jest dedukcja konieczności zła z cech Boga i jego istnienia; może ono być dowiedzione jedynie na gruncie moralności.

Mimo tak ostrej krytyki wszelkich dotychczasowych teodycei Kant tworzy własną jej wersję, odbiegającą jednak w sposób zasadniczy od dotychczasowych prób w tym zakresie. Podstawą przekonania, że wszelkie zło zostanie zlikwidowane, jest głoszony przez Kanta ideał moralny, pojmowany jako państwo celów, tzn. społeczność istot rozumnych, powiązanych wspólnotą praw. Tak pojmowany ideał nie jest dedukowany z pojęcia Boga, lecz określony przez imperatyw kategoryczny. Państwo celów nie może zrealizować się w świecie historii, w której ludzkość wypełnia swe powołanie jako gatunek. W historii, rozumianej przez Kanta jako postęp kultury, realizują się jedynie ideały względne, cząstkowe, rozwija się legalność, zakładająca niesprzeczność skutków postępowania z prawami. W dokonującym się postępie kultury jednostki uczą się abstrahowania od interesów egoistycznych w imię celów ogólnych, powstają warunki do doskonalenia moralnego. W empirycznym świecie historii — nawet przy najwyższym postępie kultury — człowiek pozostaje jednak istotą ciężącą ku zmysłowości i dlatego nie może osiągnąć pełnej doskonałości moralnej. Zarazem jednak każdy człowiek jest, zdaniem Kanta, zdolny do osiągnięcia takiej doskonałości. Nawet przy największym zepsuciu nie ulega zniszczeniu całe dobro zawarte w człowieku i zawsze istnieje możliwość poprawy moralnej. Ideał moralny, określany jako państwo celów, może się zrealizować jedynie w procesie nieskończonego postępu. Gwarantem takiego postępu staje się dusza nieśmiertelna, zapewniająca człowiekowi nieskończoną egzystencję, oraz Bóg. Są to jednak wyłącznie postulaty praktycznego rozumu.

Występująca w teodycei Vica czy Herdera tendencja do ujmowania zła w perspektywie historii znajduje pełny wyraz w XIX-wiecznej historiodycei. Jej fundamentem staje się nowa ontologia, w której miejsce statyczno-logicznej interpretacji bytu zajmuje interpretacja historyczna. Znika więc podstawa poprzednich wersji teodycei, a mianowicie pojmowany statycznie stosunek całości i części, oparty na odpowiedniej ontologii usytuowanej w bezczasie. Wprowadzona w XIX-wiecznej hi-

³² Ibid., s. 203-204.

storiodycei dynamiczna koncepcja absolutu pozwala odpowiedzieć na pytanie o rację istnienia świata i sens historii, a w związku z tym staje się także możliwe określenie sensu i funkcji zła w świecie.

Takiej odpowiedzi nie mógł dać Plotyn, który w swej teorii emanacji twierdził, że Bóg wydobywa świat z własnej substancji, ale nie potrafił uzasadnić owej konieczności, na zasadzie której dochodzi do postępującej degradacji bytu. Nie wyjaśnia jej także obecna w jego teorii, chociaż nie tak ważna, hipoteza o celowym stworzeniu świata przez dobrego Absolut.

Pytanie o rację istnienia świata nie znajduje także odpowiedzi w koncepcji Augustyna. Nie potrafi on bowiem znaleźć rozumnego uzasadnienia przyczyny, dla której doskonały, niezmienny, wieczny i samowystarczalny Bóg powołał z nicości do istnienia byt przygodny, zmienny, czasowy, który jest tak dalece niesamowystarczalny, że w swoim istnieniu musi być nieustannie podtrzymywany przez Boga. Augustyn nie mógł wytłumaczyć powstania świata koniecznością ani potrzebą absolutnie samowystarczalnego Boga. Głosił więc pogląd, że Bóg stworzył świat z dobroci. Takie stwierdzenie pozostaje jednak w sprzeczności z fundamentalnymi założeniami jego koncepcji Boga. Jest on przede wszystkim niezmienny i doskonały. Tymczasem przyjęcie hipotezy o stworzeniu świata w pewnym określonym punkcie czasowym oznaczałoby, że Bóg podlega zmianom, a realizując swą potencjalną dobroć dostępuje większej doskonałości. Unikając tych ewidentnych sprzeczności, odwołuje się Augustyn do wiary i umieszcza problem kreacji świata w obrębie tajemnic niedostępnych dla umysłu ludzkiego. Rozumowa odpowiedź na pytanie o sens istnienia świata i ludzkiej historii staje się możliwa dopiero w ramach dynamicznej koncepcji Absolutu, który realizuje pełnię swych możliwości w świecie i historii. Utworzone w procesie samorealizacji Absolutu owe względne realności stają się w ten sposób nieodzowną fazą jego rozwoju, są konieczne jako przejście od istnienia potencjalnego do absolutnego. Tak pojęte dążenie do samorealizacji usprawiedliwia istnienie świata i nadaje sens historii, która jest nie tylko historią ludzkości, ale i Absolutu. Tworząc swą teodyceę, niektórzy myśliciele XIX-wieczni nawiązują do koncepcji Absolutu myśli mistycznej, wywodzącej się od Eckharda z jednej strony za pośrednictwem Schellinga, a z drugiej poprzez Hegla. W tradycji od Eriugeny, Eckharda i Boehme do Hegla — odczytanej przez nich w swoisty sposób — stawanie się Absolutu w dziejach jest racją bytu historii, pozwalając odpowiedzieć na pytanie: dlaczego toczą się dzieje?

W teodycei historiozoficznej opartej na innego typu ontologii nie znikają zupełnie wątki poprzednich teodycei, chociaż ulegają znacznym modyfikacjom. Ludzkość, która osiąga u kresu historii pełnię własnego

rozwoju, odgrywa rolę swego rodzaju harmonii, bez zła wprawdzie, ale wyznaczonej przez tworzącą pełnię różnorodność składników, które mogą ulegać dalszemu doskonaleniu. Ewolucjonistyczna koncepcja postępu pozwala ponadto zrozumieć sens epok jednostronnych, które — pojęte oddzielnie — w ich niedoskonałości i jednostronności są właśnie złem, ale w syntezie złem nie są. Perspektywa harmonii, pełni i całości, w której ogląda się historię, stanowi swego rodzaju usprawiedliwienie zła i cierpień w niej istniejących, usprawiedliwienie konieczne, zwłaszcza przy uwzględnieniu kierującej dziejami Opatrzności.

W teodyceach opartych na teologicznej wizji historii zło — w pewnym sensie konieczne i usprawiedliwione — nie jest konieczne w sposób metafizyczny, nie wiąże się z istnieniem ludzkości i jej historią, skoro istnieje perspektywa jego zniesienia (np. u Augusta Cieszkowskiego w trzeciej epoce). Jak słusznie zauważa Kroński³³, problemem podstawowym we wszelkiego typu teodyceach historiozoficznych nie jest odpowiedź na pytanie „dlaczego zło?“, lecz „w jakich warunkach nastąpiło zło?“ i „dlaczego było konieczne?“ Na gruncie historiodycei można postawić pytania: „czy każde zło otrzymuje status niezbędności?“, „czy zawsze jest konieczne?“ Warto zaznaczyć, że w teodyceach historiozoficznych znajduje też swoisty wyraz wątek wolności. Zło moralne, tłumaczone jako nadużycie wolnej woli, usprawiedliwione było, w teodycei Augustyna czy Leibniza, jeżeli chodzi o początek wszelkiego zła — grzech pierworodny — właśnie ze względu na dobro, jakim jest wolna wola ludzka. W nowej teodycei ten początek win ludzkich, a zarazem ich możliwość rozważany jest w perspektywie dziejów ludzkości i staje się argumentem na rzecz autonomii i aktywności ludzkiej, dobrem, które w ostatecznym rozrachunku przewyższa dokonane zło.

Historiodyceę odnajdujemy między innymi w filozofii Fichtego, który przyjął tezę determinizmu historycznego i uznał konieczność istnienia oraz pozytywną funkcję zła występującego w historii „Możliwy jest tylko jeden świat — stwierdza Fichte — świat na wskroś dobry. Wszystko, co się na tym świecie wydarza, służy do poprawy i wychowania ludzkości a tym samym służy do zrealizowania jej celu ziemskiego”³⁴. „Postęp rozumu i moralności”, doskonalenie moralne jednostek i ludzkości jest celem, do którego prowadzi także zło, usprawiedliwione jako środek. Gwarancję zwycięstwa dobra znajduje Fichte w ponadhistorycznym absolutie moralnym³⁵, a także w naturze ludzkiej. Żaden człowiek nie popełnia zła dla niego samego, ale dla korzyści, które ono przynosi.

³³ T. Kroński, *Problem zła moralnego...*

³⁴ J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, Warszawa 1956, s. 196-197.

³⁵ „To jedno wszakże wiem, że jestem w świecie najwyższej mądrości i dobroci, która zna cały swój plan i przeprowadza go nieomylnie, i to przeświadczenie daje mi spokój i szczęście” (ibid., s. 205).

W idealnym państwie przyszłości, w którym występki nie będzie nagradzany, „zniknie w ogóle wszelka pokusa do złego, co więcej przestanie istnieć nawet możliwość, ażeby ktoś mógł rozsądnie powziąć postanowienie dokonania złego uczynku”³⁶. Wielokrotnie wyrażone przekonanie o nadejściu stanu, w którym zniknie zło, uzasadnienie jego konieczności, a nawet pozytywnej funkcji w procesie rozwoju ludzkości ku postępowi, tworzy typ historiozoficznej teodycei o wydzwiku tym bardziej optymistycznym, że jej twórca wyraża nadzieję, iż walka dobrego i złego jest, być może, ostatnią poważną walką. Deterministyczne pojmowanie dziejów i teza o ich rozumności prowadzą Fichtego do usprawiedliwienia wszelkich wydarzeń jako prawidłowych i koniecznych. Takie stanowisko nie pozwala jednak odróżnić zjawisk cennych od bezwartościowych, skoro jedynym kryterium stał się cel dziejów usprawiedliwiający wszystko, co przyczyniło się do zwycięstwa rozumu. Przy takim rozumieniu historii tracą więc sens nieustannie obecne w Fichteńskiej filozofii apele wzywające do doskonalenia moralnego i zniesienia zła. Z. Kuderowicz³⁷, omawiając problem zła w filozofii Fichtego, zwraca uwagę na występujący w niej konflikt między usprawiedliwieniem zła jako historycznie koniecznego z jednej strony a postawą walki z nim i potępieniem go — z drugiej. Historiozofia Fichtego nie zawiera, zdaniem Kuderowicza, bezwzględного usprawiedliwienia zła, pozytywną funkcję spełnia jedynie takie zło, które nie tylko sprzyja postępowi, ale jest istotnie niezbędne. Jak słusznie zauważył M. Siemek³⁸, historia posiada dla Fichtego sens jako proces kumulacji wartości, ale jest też zarazem swego rodzaju środkiem, za pomocą którego urzeczywistnia się ponadhistoryczny rozum. W Fichteńskiej historiozofii późniejszego okresu twórczości moralność jest sankcją historii, ale stoi poza nią. Stąd płynie konieczność przyjęcia absolutu moralnego, który przestaje być immanentnie zawarty w historii.

Dla Hegla historia jest procesem rozwoju świadomości wolności, określonym przez immanentne jej prawa. Zasada prawidłowości rozwoju — wprowadzona jako podstawowy argument już w teodycei Herdera — wyjaśnia w historiozofii Hegla konieczność zła. Podstawowe dla Heglowskich rozważań zło moralne, pojmowane jako zjawisko społeczne, jest koniecznością i stanowi, podobnie jak dobro, integralny składnik dziejów. Ten rodzaj zła wiąże Hegel z alienacją, której powstawanie i przezwyciężenie jest drogą realizacji wartości moralnych w procesie dziejowym. W ten sposób powstaje swoista dialektyka dobra i zła — z dobra wyrasta więc w procesie rozwoju zło, a z jego przyzwyciężenia rodzi się

³⁶ Ibid., s. 149.

³⁷ Z. Kuderowicz, *Fichte*, Warszawa 1963.

³⁸ M. J. Siemek, *Fichte: wolność i kształt wolności*, w: *Antynomie wolności*.

znowu dobro. Jak słusznie wykazuje w swym interesującym studium T. Kroński³⁹, zło jest zjawiskiem kończącym rozwój danej epoki czy narodu, nie należy już do rozumnej rzeczywistości i z punktu widzenia osiągniętego rozwoju można i należy je potępić, nie przekreślając jego konieczności w procesie historycznym. Wbrew temu autorowi, a w zgodzie z interpretacją Kuderowicza⁴⁰ uważam jednak, że zło pełni funkcję pozytywną, gdyż jest drogą prowadzącą do wyższego dobra, do wyższej syntezy. W Hegłowskiej teorii procesu dziejowego istnieje perspektywa zniesienia zła moralnego w skali społecznej. Jest nią wizja końca historii, w którym wraz z powstaniem racjonalnego państwa zostanie zniesiona alienacja i w ten sposób zniknie zło moralne związane z określonymi właściwościami ustrojów społecznych.

Historiodycea Hegla postawiła problem sensu dziejów. Uznanie konieczności zła wymaga jednak moralnej zgody na historię. Obiegowe odczytanie Hegla prowadziło do takiej jak u Cousina interpretacji, w której przeszłość wraz z występującym w niej złem znajduje usprawiedliwienie. Wszelkie zdarzenia w historii uznane są za konieczne i jednocześnie moralne, a zwycięzcy zostają obdarzeni racją nie tylko historiozoficzną, lecz także moralną. „Zwycięzony budzi nasze miłosierdzie — pisał Cousin — ale powinniśmy zawsze kierować całą naszą sympatią i wszystkie nasze uczucia ku zwycięzcy, on bowiem jest niezawodnym służebnikiem postępu ludzkości...”⁴¹

Kwestia racji historiozoficznej i moralnej faktów dokonanych w dziejach staje się dramatycznym problemem dla Cieszkowskiego. Rozważenie tego problemu wymaga jednak odrębnego studium.

Ирэна Цурыло

ТЕОДИЦЕЯ — НАТУРОДИЦЕЯ — ИСТОРИОДИЦЕЯ

Автор ставит в центре своего внимания теодицею, излагая несколько ее наиболее репрезентативных версий. Проблема зла — сформулированная по разному и имеющая целое богатство решений, — еще у древнегреческих философов считалась одной из важнейших философских проблем, а для некоторых философов стала центральной проблемой, привлекавшей их внимание. Попытки ответить на вопрос о генезисе и функции зла были сопряжены с целостным видением мира. Само понятие теодицеи подвергается трансформации, переходя через натуродицею к историодицеи, которые являются очередными звеньями выявления светского содержания проблематики.

Общие черты основных мотивов теодицеи были созданы еще Платоном и стоиками*

³⁹ T. Kroński, *Problem zła moralnego...*

⁴⁰ Z. Kuderowicz, *Doktryna moralna młodego Hegla*, Warszawa 1962.

⁴¹ V. Cousin, *Oeuvres de...*, t. 1, Bruxelles 1840, s. 82.

на них ссылались в своих концепциях — косвенно или прямо — Плотин и философы более позднего периода. В основу теодицеи было положено оправдание бога в отношении сотворения зла. Однако зло — независимо от его происхождения — существует в мире, управляемом Провидением. Дальнейшие приемы, направленные на оправдание зла, состояли в наделении его положительными функциями в мире, определенном как гармоническое, доброе и прекрасное целое. В примененной здесь онтологической аргументации самую важную роль играл аргумент об отношении целого к части, иногда дополняемый иными мотивами теодицеи, как например: мотив полноты, совершенства, свободы, гармонии или же эстетический мотив.

Основные мотивы теодицеи, созданной Платоном и в особенности стоиками и Плотинем, нашли свое отражение в христианской теодицеи. С принятием основного на христианской почве тезиса *creatio ex nihilo* стал невозможным применяемый Платоном или даже Плотинем прием перемещения зла в сторону материи. Для Августина Аврелия материя как божие творение является столь же хорошей. Всему, что существует, бог придал меру, облик и порядок, зло же суть отсутствие надлежащего добра и оно не имеет субстанциального бытия. Несмотря на свое негативное существование, зло проявляется в мире, но оно — дело человека и кроме того оно служит благу целого. Теодицея Лейбница продолжает оставаться в сфере христианской теодицеи. Однако используя ее основные мотивы, она стремится оправдать не только бога, но и бытие как таковое — становясь, таким образом онтодицеей.

В критическом восхождении к онтодицеи Лейбница формировались разные мотивы натуродицеи Просвещения. Схема мышления осталась, в принципе, прежней, но содержание мировоззрения подверглось коренным изменениям, ибо место бога заняла природа. Хотя характерная для Просвещения схема природы получала разные экзemplификации, но общим был протест против понимания человеческой природы как отягощенной виной первородного греха, а также против оценки человеческих действий с точки зрения эсхагологических целей. Понятие природы, впрочем, не исчерпывалось концепцией человеческой природы, но чаще всего охватывало всю Вселенную. Так широко понимаемая природа была мудростью, добром и „Порядком”, а подчинение ее законам обеспечивало человеку не только избавление от ошибок, но прежде всего достижение счастья. Принятие концепции Природы как гармонического, разумного и доброго целого требовало, таким образом, оправдания зла, выступающего в этом совершенном физико-моральном порядке.

Философская мысль XIX века приносит совершенно иную точку зрения в сфере теодицеи. Это уже конкретное историческое зло, а рассуждения об его существовании, функции и перспективе устранения помещены в плоскости историозофии. Выступающая в теодицеи Вико и Гердера тенденция рассматривать зло в перспективе истории, находит свое полное отражение в XIX-вековой историодицеи. Ее фундаментом становится новая онтология, в которой место статически-логического толкования бытия занимает историческая интерпретация. Таким образом исчезает основа предшествующих версий теодицеи, а именно статически понимаемое отношение целого к части, основанное на соответствующей онтологии, помещенной вне времени. Введенная в XIX-вековой историодицеи динамическая концепция абсолюта позволяет ответить на вопрос о смысле существования мира и смысле истории, и в связи с этим становится возможным также определение смысла и функции зла в мире. В историозофической теодицее, основанной на онтологии иного типа, не исчезают бесследно мотивы предыдущих теодицей, хотя и подвергаются значительным модификациям. В случае конструирования телеологической версии истории, история человечества предстает в перспективе гармонии, полноты и целостности, которая является своего рода оправданием зла и страданий. Однако признание необходимости зла требует морального согласия на историю. Следовательно, для разных версий историодицеи становится проблемой вопрос историозофического и морального смысла фактов, совершившихся в истории.

Irena Curyło

THEODICY — NATURODICY — HISTORIDICY

The article is mainly concerned with theodicy and presents its most representative versions. The problem of evil — formulated in different ways and solved in different manners — was already known to the ancient Greeks constituting one of the central topics in a number of their philosophical systems. Typically, the answers to the question of the origin and function of evil, were imbedded in an overwhole picture of the world. But in course of time the notion of theodicy underwent historical transformations, evolving from naturodicy to historidicy. These transformations marked consecutive steps of making a religious topic a question to be studied by laymen.

The principal problems of theodicy were discussed by Plato and the Stoics. Their views, in turn, were commented upon and developed, directly or indirectly, by Plotinus and other philosophers. The pivotal problem of theodicy was justification of God's decision to create evil. But no matter what conceptions had been adopted to explain the origin of evil it was believed that evil was only a contingent manifestation within a world ruled by a supernatural divinity. Further attempts to justify evil consisted in showing that it had some positive functions in the world conceived as a good, beautiful, and harmonious entity. In the ontological arguments to this effect some inferences were repeatedly offered, apparently under assumption that they were particularly successful explanation. It was shown and offered as an unchallenged proof that all parts of the world congruently fit into one whole. This reasoning was occasionally strengthened by such additional arguments as the completeness of the world, realization of perfection, liberty, harmony or aesthetic values.

The leading topics of the theodicy created by Plato, the Stoics and Plotinus could later be found in the Christian theodicy. But, by adopting the contention of "creatio ex nihilo" it was impossible for the Christian philosophy to make matter responsible for the existence of evil, as Plato and Plotinus used to argue. For St. Augustine matter was created by God along with the rest of the world and was just as good as all other parts of the Universe. All that existed had been given its form, measure, and order by God. Evil was nothing but a lack of goodness and did not have substantial existence. Though its existence was merely negative, evil could be felt to be part of the world. But it was always created by man, and besides, contributed to the value of the whole. The theodicy of Leibniz remained in the sphere of Christian influence, even though his reasoning was offered not only to excuse God for the existence of evil, but to excuse all being for whatever evil it contained. In this way theodicy became ontodicy.

Different forms of naturodicy developing in the period of Enlightenment remained under the influence of Leibniz's philosophy. The general pattern of reasoning was not changed save for the central place of the philosophical system now occupied by nature and not God as the case was before. This theory of good nature had different forms. A common part of all versions was a protest against interpretation of the human nature as a soul which had committed the original sin and against all other attempts to evaluate human activities according to the degree in which they carried out supernatural ends. The concept of nature was by no means limited to the notion of human nature, but usually extended to the total universe. Nature conceived in this manner was identical with wisdom,

benevolence and harmony, so by learning the laws of nature, and by abiding to their enjoyments man could not only find a way to avoid ever making a wrong deed in this life but could also count on living his life in happiness. But naturally this conception of nature as a harmonious, rational and perfect entity had to be supplied with a justification of evil that was observed in the otherwise perfect physical and moral order.

In the 19th C. a completely new point of view offered. The problems to be explained were specific historical facts. Evil was now discussed as a historiosophic question. The solutions aimed to explain why historically observed evil came to exist, what its function was and what were the perspectives of having it abrogated in the future. The trends observed in writings of Vico and Herder can be summarized as putting evil in the framework of historical development. Their views gained prominence throughout the 19th C. New historidicy was based on a new ontology. It was supported by a changeable historical reality in the place of the static and logical ontology. Consequently, the widespread argument of earlier theodicy explaining the existence of evil by showing that it was a necessary part of the whole was now no longer pertinent. The starting point had to be different and it was usually found in an indeterminate moment in the past somewhere beyond the physical elapse of time. The 19th C. dynamic version of historidicy was a conception of an absolute which explained the existence of the world and the sense of the history. These explanations supplied an answer to the query about the meaning and function of evil. The historiosophic theodicy, although supported by an ontology of a new type, retained some of the topics of the earlier versions of theodicy. The history of mankind was seen in the perspective of a harmonious, complete and perfect development which as a whole explained the fragmentary evil and pains. But the acceptance of the necessary existence of evil was identical with a moral approval of history. The new problem of the 19th C. versions of historiodicy was therefore finding the reasons for the historical development, observed and explained by historiosophy and finding a moral justification for whatever was happening in the world.