

# Wojciech Rojek

---

## Problem zła dziejowego w ateistycznej historiozofii

---

Wrocławski Przegląd Teologiczny 16/2, 193-205

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

WOJCIECH ROJEK

## PROBLEM ZŁA DZIEJOWEGO W HISTORIOZOFII ATEISTYCZNEJ

Pismo Święte wprowadziło do ludzkiej kultury głębokie rozumienie dziejów jako linearnego ciągu zdarzeń, mającego swój początek i kres, swój cel i sens. W procesach dziejowych możemy odkryć *Logos*. Mimo zmienności i nieprzewidywalności odnajdujemy w dziejach pewien porządek. To, co się w nich wydarza, nie jest przypadkowe, ale wpisane jest w szerszy, choć trudny do uchwycenia plan.

Ta inteligibilność dziejów wyrażona w chrześcijańskiej koncepcji biegu ludzkich wydarzeń pozwoliła na racjonalny namysł nad ludzkimi dziejami. Już ojcowie Kościoła rozwijali intelektualną refleksję o charakterze historycznym. Zwłaszcza teologiczno-filozoficzna wizja dziejów przedstawiona przez św. Augustyna silnie oddziaływała na późniejsze koncepcje historii. Od czasów biskupa Hippony obserwujemy stały rozwój idei historiozoficznych i historycznych. Dzięki św. Augustynowi i innym ojcom Kościoła myśl o dziejach znalazła swe stałe miejsce w kulturze, w postaci filozofii i teologii dziejów oraz historii.

Późniejsi myśliciele zaczerpnęli z Biblii nie tylko określony model dziejów, ale korzystali też często z zawartych w niej idei historiozoficznych<sup>1</sup>. Można tu przede wszystkim wymienić przekonania o istnieniu poza widzialnym światem odrębnej rzeczywistości o charakterze moralno-duchowym, o działaniu Opatrzności w dziejach i o eschatologicznym wymiarze dziejów<sup>2</sup>. W Biblii odnajdujemy także określoną koncepcję genezy zła, które negatywnie wpływa na bieg ludzkiej historii. Karl Loewith w książce, która w Polsce ukazała się pod tytułem *Historia powszechna a dzieje zbawienia* i która będzie dla nas swoistym

---

<sup>1</sup> Stało się to głównie za przyczyną chrześcijańskich kontynuatorów myśli augustyńskiej: Joachima z Fiore, Ottona z Fryzycji i Dantego Alighieri. Por. S. KAMIŃSKI, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin 1989, s. 344.

<sup>2</sup> Por. M.C. D'ARCY, *The Meaning and Matter of History. A Christian View*, New York 1959, s. 158-159.

przewodnikiem po niniejszym temacie, wskazuje, że refleksja nad dziejami wyrosła właśnie przede wszystkim z „doświadczenia zła i cierpienia, zrodzonego przez historyczne działania”<sup>3</sup>. To doświadczenie znalazło swe odbicie w różnych historiozofiach. Próbowano szukać odpowiedzi na pytanie o źródła zła dziejowego i opisywać jego postacie. Często mniej lub bardziej świadomie nawiązywano do wizji biblijnych. W szczególności w różnoraki sposób korzystano z Księgi Rodzaju, w której czytamy o genezie zła, które dewastuje wnętrze człowieka, wpływając na kształt jego dziejów. Upadek pierwszych ludzi i jego konsekwencje to obraz, który silnie oddziaływał na wielu myślicieli zajmujących się tajemnicą zła dziejowego.

Św. Augustyn, nawiązując do *Genesis*, mógł zatem przedstawić swą koncepcję dziejów w postaci dwoistego ich przebiegu: pełnej nieszczęść, cierpienia i zła historii świeckiej oraz wypełnionej Bożą wolą historii zbawienia. Zło grzechu pierworodnego kumuluje się w dziejach państw i imperiów, walnie przyczyniając się do ukształtowania „państwa ziemskiego” (*civitas terrena*), natomiast dobro dziejowe realizuje się w „państwie Bożym” (*civitas Dei*). Historia świecka i historia zbawienia nie dają się sprowadzić wzajemnie jedna do drugiej, nie rozgrywają się też na tym samym poziomie. Jeśli istnieje uniwersalizm dziejów człowieka, to jego podstawą są jednak według chrześcijaństwa dzieje zbawienia. „Z punktu widzenia wiary [...] dzieje zbawienia obejmują wszystkie inne historie, ponieważ historia powszechna ma swe źródło w grzechu pierworodnym”<sup>4</sup>.

Historiozoficzna myśl Augustyna znalazła licznych kontynuatorów aż do czasów nowożytnych. Wydawałoby się, że dopiero oświeceniowi myśliciele, szczególnie Wolter, odrzucili to, co mówi wiara i teologia oparta na Bożym Objawieniu o dziejach człowieka, uważając historię zbawienia za mrzonkę niemożliwą do racjonalnego udowodnienia. Lecz w historii namysłu nad dziejami dokonała się rzecz zadziwiająca. Mimo racjonalistycznego ukierunkowania myśliciele nowożytności nie zaproponowali nowego modelu dziejów, a jedynie zsekularyzowali zasadnicze idee chrześcijańskie. Odtąd postępowi zaczęto przypisywać cechy Opatrzności, eschatologiczne nadzieje chrześcijaństwa przybrały postać oczekiwania szczęścia na ziemi, historia świecka stała się historią zbawienia. I cokolwiek by powiedzieć o sposobie uzasadnienia takiej wizji dziejów, w istocie powstały w ten sposób fundamenty pod nową świecką religię i wiarę, pod nową „historię zbawienia” ludzkości<sup>5</sup>.

Kontynuatorami wolterowskiej zsekularyzowanej wizji dziejów byli prorocy tej nowej religii, już nawet nie deiści, ale zgoła ateistyczni i antychrześcijańscy myśliciele: Proudhon, Marks i Nietzsche. Szczególnie interesujące może być to, co wymienieni autorzy mają do powiedzenia na temat źródeł i postaci zła w dziejach. Czy odrzucając istnienie i działanie Boga w historii, heroldowie nowej

<sup>3</sup> K. LOEWITH, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 7.

<sup>4</sup> Tamże, s. 179.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 6; por. także: S. KAMIŃSKI, *Jak filozofować? ...*, dz. cyt., s. 345.

ludzkości mieli jakieś oryginalne koncepcje dotyczące źródeł zła panoszącego się w dziejach? Wydaje się, że ci ateistyczni filozofowie byli w jakiejś mierze teologami dziejów. Ich myślenie, choć nie wprost, nawiązuje do starotestamentowej wizji zła w człowieku i jego historii i jest radykalną próbą rozwiązania problemu zła dziejowego.

## I. PROUDHON I PRZEZWYCIĘŻENIE NĘDZY

Pierre Joseph Proudhon jest głosicielem postępu człowieka, postępu historii<sup>6</sup>. Francuski autor utożsamia postęp z historią<sup>7</sup>. Jest to postęp rozumny, zasada się na rozwoju rozumu wbrew wszelkim mitom i mrzonkom, jakie przez wieki roila sobie dotąd ludzkość<sup>8</sup>. Opiera się na idei porządku, którego zwieńczeniem jest pisana wielką literą Sprawiedliwość<sup>9</sup>. Postęp to także nieskrępowane tworzenie, a zatem do jego istoty należy wolność<sup>10</sup>. Taki rozwój, będący dziełem rozumu i wolności, ma prowadzić do dobrobytu, panowania sprawiedliwości społecznej, przetworzenia życia człowieka na wielu płaszczyznach, umożliwienia mu realizacji siebie w historii<sup>11</sup>.

Dlaczego tak się nie działo do tej pory? Dlaczego dzieje nie przywiodły człowieka do stanu szczęśliwości? Wręcz odwrotnie, doprowadziły całe masy do nędzy. Gdzie Proudhon widzi źródło zła, zła społecznego, zła historii? Wpierw próbuje on dostrzec obszary zła. Za zasadniczy „grzech”, podstawowy przejaw zła dziejowego, francuski socjalista uważa nędzę ekonomiczną<sup>12</sup>. To ona zasadniczo hamuje postęp<sup>13</sup>. Dlaczego nędza dotyka tylko części ludzkości, a nie jest równo rozłożona pomiędzy członków społeczeństwa? Proudhon zauważał rozdźwięk między losem tych, którzy nie pracują, a posiadają własność i władzę, a proletariatem, który pracując i nic nie posiadając, popadł w apatię, pogodził się z losem<sup>14</sup>. Źródła nędzy ekonomicznej dopatruje się ów autor w zaistnieniu podziału pracy, zaprzeczeniu istocie pracy, która jest przecież w pierwotnym sensie twórczością, realizacją wolności<sup>15</sup>.

Francuski autor sięga jednak głębiej do przyczyn zła. Obarcza winą Boga, religię, chrześcijaństwo. Mówi wprost: „Po osiemnaście wieków trwającej ku-

---

<sup>6</sup> Karl Loewith nazywa Proudhona teologiem postępu; por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>7</sup> Por. P.J. PROUDHON, *Wybór pism*, tłum. J. Borstein, H. Mortimer, B. Sieroszevska, B. Wścieklica, Warszawa 1974, t. I, s. 100, 104, 111.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 109.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 109, 260; t. II, s. 307.

<sup>10</sup> Por. tamże, t. I, s. 712.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 348-349.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 325, 418; t. II, s. 88.

<sup>13</sup> Por. tamże, t. I, s. 299

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 326.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 405, 415.

racji chrystianizm pozostawił społeczeństwo w stanie równie godnym pożałowania jak ten, w którym je był zastał<sup>16</sup>. Zasłynął też: „Bóg to zło”<sup>17</sup>. Odnowiony zostaje tu mit Prometeusza. Bóg okazuje się wciąż wrogiem człowieka, przeciwnikiem ludzkości<sup>18</sup>. Jego sprawiedliwość jest fałszywa, skoro ludzie wciąż popadają w coraz skrajniejszą nędzę. Bóg zwraca się przeciw wolności człowieka, wobec tego wolność ludzka musi zwrócić się przeciw Bogu<sup>19</sup>.

Zadaniem człowieka staje się „strącenie Boga na ziemię”<sup>20</sup>. Człowiek ma być równy Bogu, który w oczach Proudhona jest w gruncie rzeczy jedynie ideą będącą rezultatem antropomorfizacji. Przymioty Boga zostały wyprowadzone z najogólniejszych cech ludzkości<sup>21</sup>. To, co uważaliśmy za Boga, jest w istocie przeniesieniem cech i dążeń człowieka na byt uznawany za absolutny. To człowiek ma tworzyć w wolności historię, nie oglądając się ani na los, ani na Opatrzność. To człowiek ma panować<sup>22</sup>. On jeden jest absolutem wraz ze swą absolutną wolnością. Jemu należy się przywrócenie godności, którą Bóg rzekomo mu odebrał<sup>23</sup>.

Proudhon zdaje sobie sprawę, że człowiek, który odrzuci Boga, pozostaje na świecie sam. Czy da sobie radę? Tajemnicę zła należy rozwikłać, według francuskiego autora, nie za pomocą Objawienia, lecz rozumu<sup>24</sup>. Drogę postępu przedstawia się jako dialektykę rozwoju i upadku. Ostatecznie źródłem zła jest wolność, która niekiedy działa wbrew samej sobie, a skutkiem tego działania jest egoizm, skostnienie sprawiedliwości, wszechobecne panowanie interesu<sup>25</sup>. Ale takie zło nie jest według Proudhona wynikiem skażenia natury ludzkiej, jakiegoś rozłamu duchowego, lecz jest skutkiem zewnętrznych okoliczności o charakterze społecznym: „[...] ciemnoty, przesądów, nędzy, złej gospodarki, złych rządów [...]”<sup>26</sup>.

Ta teoria źródeł zła, nieszczęść i nędzy człowieka jest w swej istocie elementem projektu nowej religii – religii, która ma zaprzeczyć złu pierwszego upadku. Proudhon głośno wyraża sugestie, które podsuwał Ewie szatan. Bóg to zło dla człowieka. To wróg naszej natury. Człowiek może odrodzić się w wolności, ale musi to być odrodzenie wbrew Bogu, na własny rachunek. Konsekwencja grzechu pierworodnego, historia zbawienia, musi się dokonać bez Boga, bez religii, bez Chrystusa. Jezus w oczach Proudhona jest nieudanym rewo-

<sup>16</sup> Tamże, t. II, s. 51-52.

<sup>17</sup> Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 63.

<sup>18</sup> Por. P.J. PROUDHON, *Wybór pism...*, dz. cyt., t. I, s. 260-261, 298-299, 418; t. II, s. 50, 54; K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 64.

<sup>19</sup> Por. P.J. PROUDHON, *Wybór pism*, dz. cyt., t. I, s. 286, 290.

<sup>20</sup> Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 65.

<sup>21</sup> Por. P.J. PROUDHON, *Wybór pism*, dz. cyt., t. I, s. 105, 718.

<sup>22</sup> Por. tamże, t. II, s. 269, 217.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 84, 192.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 52.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 329, 336-337, 339, 348, 353-354, 359.

<sup>26</sup> Tamże, s. 52; por. s. 53, 54.

lucjonistą, który miał szansę zawładnąć „państwem ziemskim”, gdyby posłuchał głosu kusiciela, tak jak posłuchała go Ewa. A zatem historia zbawienia jest u Proudhona tożsama z historią świecką, z walką o postęp, z rewolucją. Już nie Bóg jest Panem historii, lecz jego miejsce zajmuje Sprawiedliwość realizująca się przez postęp; już nie Chrystus jest Zbawicielem, lecz Rewolucja; już nie wiara jest źródłem działania i drogą do zbawienia, lecz Ideał, którego nie trzeba urzeczywistniać, lecz nim się kierować<sup>27</sup>. Oto droga, którą Proudhon otwiera przed upadłą, samotną ludzkością. Na tej drodze człowiek jest jednak zdany na samego siebie. Sprawiedliwość, Rewolucja, Ideał – to tylko personifikacje, za nimi stoją ludzie, niejednokrotnie bezwzględni, którzy za nic będą mieli te świeckie ideały. Nawet Proudhon nie miał ostatecznie złudzeń, że człowiek wobec swych dziejów pozostaje bezsilny, że słaba nadzieja może przemienić się w rozpacz<sup>28</sup>.

Jak widać z powyższych słów, J. Proudhon jest komentatorem biblijnej historii zbawienia. Choć uważa chrześcijańską wizję dziejów człowieka za wielką pomyłkę, formalnie nie odbiega w swych przemyśleniach od modelu biblijnego, także w odniesieniu do przyczyn zła dziejowego. U początków ludzkości zaistniało zło, które trzeba przewyciężyć. Człowiek zna środki, które zaradzą temu złu, które uczynią świat sprawiedliwym i przywrócą utraconą wolność. Następuje jednak u francuskiego myśliciela spłaszczenie pewnych idei zawartych w Piśmie Świętym. Źródła zła widziane są zasadniczo w kategoriach ekonomicznych, żeby nie powiedzieć: materialnych. W poglądach Proudhona dochodzi od głosu postępująca w nowożytności erozja myślenia o człowieku w kategoriach ducha. Tymczasem zło pierwszego upadku, opisane w Biblii, to nie klęska w obszarze materialnej czy nawet intelektualnej aktywności człowieka, ale duchowe wynaturzenie<sup>29</sup>. Jest to dramat „serca” człowieka, nie zaś jedynie gra zewnętrznych mocy. Nadto Proudhon drogę do wyzwolenia człowieka z nędzy opisuje w kategoriach walki bezosobowych sił: Sprawiedliwości, Rozumu, Rewolucji, Ideału. Są to tylko pojęcia, byty intencjonalne. A gdzie jest prawdziwy człowiek, uczestnik dramatu dziejowego? Wreszcie w poglądach francuskiego myśliciela da się zauważyć tendencje do absolutyzacji zła w ogóle, a zła dziejowego w szczególności. Zewnętrzne względem człowieka siły wyzysku ekonomicznego są wszechpotężne. W rezultacie, po odrzuceniu działania Boga w dziejach i zbawczych środkach chrześcijaństwa, można popaść w pesymizm w obliczu samotności człowieka uwikłanego w swą historię.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 349, 360-361, 52-53, 85.

<sup>28</sup> Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>29</sup> Por. M. GRABOWSKI, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006, s. 234-235.

## II. MARKS I PRZEZWYCIĘŻENIE ALIENACJI

Karol Marks krytycznie odnosił się do poglądów wyrażanych przez Proudhona, jak również przez innych teoretyków rewolucji. Zarzucał Proudhonowi, że ten nie dość radykalnie rozumie rewolucję i nie dostrzega potrzeby gwałtownej przemiany wszelkich stosunków społecznych oraz konieczności budowania od podstaw nowego społeczeństwa komunistycznego<sup>30</sup>. Rewolucja ma gwałtownie i radykalnie odwrócić bieg dziejów<sup>31</sup>. Swym poprzednikom krytykującym niesprawiedliwość społeczną i panowanie religii nie mógł darować, że widzą potrzebę przemian jedynie w świadomości, a nie w materialnych podstawach bytowania człowieka<sup>32</sup>. To materialne warunki życia kształtują świadomość, a nie odwrotnie. Dlatego też jego teoria alienacji człowieka w historii jest zakorzeniona w materializmie historycznym<sup>33</sup>, w którym rolę motoru dziejów grają materialne w swej osnowie stosunki społeczne: stosunki produkcji oparte na relacji praca – kapitał oraz struktura własności.

Alienacja – samowyobcowanie się człowieka – to obraz zła społecznego, zła dziejowego według Karola Marksa. Teoria alienacji jest rezultatem dialektycznego ujęcia historii, w której czymś naturalnym są sprzeczności, konflikty. Rozwój dziejowy następuje poprzez przeciwieństwa intencji i skutków działań człowieka. Ludzie podejmują działania z rozmaitych pobudek, ale ich dokonania przynoszą rezultaty często zupełnie przeciwne do zamierzeń<sup>34</sup>. Według Marksa, który obserwował wnikliwie gwałtowny rozwój XIX-wiecznego kapitalizmu, alienacja ma podłoże materialistyczne i dotyczy zasadniczo procesu pracy, wytwarzania, którego skutkiem jest produkcja dóbr materialnych i kumulacja własności. Wyobcowanie polega na uprzedmiotowieniu człowieka w procesie pracy (alienacja socjologiczna) oraz wyzbyciu się przez człowieka w konkretnym egzystowaniu swej własnej istoty (alienacja aksjologiczna bądź ontologiczna)<sup>35</sup>. Robotnik – on sam, jego praca i wytwory stają się towarem, a jednocześnie coraz gorsze warunki egzystencji spychają go do roli niewolnika czy

---

<sup>30</sup> Polemikę z Proudhonem zawarł Marks w swojej pracy: *Nędza filozofii. Odpowiedź na „Filozofię nędzy” pana Proudhona*; por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła wybrane*, t. I, Warszawa 1981, s. 296-318.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 362.

<sup>32</sup> Tego typu poglądy szczególnie ostro krytykują Marks i Engels w *Ideologii niemieckiej*; por. tamże, s. 197-280.

<sup>33</sup> Por. A. FLIS, *Antynomie wielkiej wizji. Rekonstrukcja i krytyka marksowskiej teorii historii*, Kraków 1990, s. 52-53.

<sup>34</sup> Powstaje tu napięcie, które jest rezultatem tego, że człowiek jest zarazem podmiotem i przedmiotem dziejów; por. tamże, s. 51.

<sup>35</sup> O wyobcowaniu na gruncie pracy i dalszych skutkach tego procesu Marks pisze m.in. w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*; por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dzieła wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 61-74.

nawet zwierzęcia<sup>36</sup>. Ekonomicznych źródeł alienacji dopatrywał się Marks, podobnie jak Proudhon, w podziale pracy, w urbanizacji i rozwoju przemysłu. Podział pracy skutkuje rozbiem klasowym i w końcu wspomnianą alienacją i dehumanizacją<sup>37</sup>. W życiu społecznym i gospodarczym zaczyna panować wyzysk człowieka przez człowieka, zanik więzi międzyludzkich, faktyczne, choć nieformalne niewolnictwo<sup>38</sup>. Ofiarą tego systemu kapitalistycznego staje się proletariatus, który wyzbyty ze wszystkiego staje się załączkiem nowego, bezklasowego społeczeństwa komunistycznego.

Marks zdaje się, podobnie jak Proudhon, dostrzegać zło dziejowe w czymś zewnętrznym. Sprzeczności w sposób nieunikniony towarzyszą rozwojowi. Wyzysk jest koniecznością wynikającą z praw dziejowych. Alienacja postępuje nieuchronnie wraz z rozwojem społecznym: od wspólnoty plemienną, poprzez społeczeństwo feudalne, aż po podziały klasowe w świecie uprzemysłowionym. Wyobcowanie człowieka jest skutkiem nieuniknionych podziałów w społeczeństwie<sup>39</sup>. Lecz właśnie teraz dla myśliciela z Trewiru jest czas przemiany. To „teraz” trzeba podkreślić, gdyż Marks dzieli wyraźnie czas na prehistorię wyzysku i historię przyszłą<sup>40</sup>. W tym „teraz” – jak to skomentował Engels – ma nastąpić „skok ludzkości z królestwa konieczności w królestwo wolności”<sup>41</sup>. Sama alienacja jest historyczna w podwójnym sensie: będąc nieuniknionym efektem minionego rozwoju, sama stanie się przeszłością w nowym społeczeństwie komunistycznym, które zwieńczy dzieje<sup>42</sup>.

Wyzysk prehistorii społecznej ma jednak nie tylko wymiar materialny, ekonomiczny. Alienacja, choć według Marksa konieczna w rozwoju dziejowym, wyraża się także w degradacji ducha i moralności. Skutkiem tych anomalii jest „fałszywa świadomość”, nieautentyczny sposób bycia, co z kolei powoduje zahamowanie integralnego rozwoju człowieka. To, w jaki sposób Marks charakteryzuje wyzysk człowieka przez człowieka, jest w istocie sądem moralnym; mowa tu o złu, które objawia się w „absolutnej krzywdzie”, a którego źródła tkwią raczej we wnętrzu człowieka niż w kształtujących go zewnętrznych warunkowaniach historyczno-materialnych. W ten sposób treść tego sądu moralnego zbliża się do tego, co Biblia mówi o grzechu pierworodnym. Ta niekonsekwencja znamionuje sposób myślenia Marksa, który chciał dzieje wyjaśnić na-

---

<sup>36</sup> Człowiek zostaje całkowicie uprzedmiotowiony, staje się towarem; por. tamże, s. 349; A. FLIS, *Antynomie wielkiej wizji...*, dz. cyt., s. 54-55.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 59-60.

<sup>38</sup> W początkowych słowach *Manifestu Partii Komunistycznej* odnajdujemy myśl, że osnową całej dotychczasowej historii są walki klasowe, w których mamy do czynienia z podziałem na „ciemniejszych” i „uciemiężonych”; por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 343.

<sup>39</sup> Por. A. FLIS, *Antynomie wielkiej wizji...*, dz. cyt., s. 60-62.

<sup>40</sup> Por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 362; K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 36.

<sup>41</sup> K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela wybrane*, t. III, Warszawa 1982, s. 365.

<sup>42</sup> Por. A. FLIS, *Antynomie wielkiej wizji...*, dz. cyt., s. 61-62.



ukowo w ramach ekonomii politycznej, lecz nie uwolnił się od myślenia religijnego<sup>43</sup>.

Problemem u Marksa staje się sposób wyzwolenia z tego „grzechu”. Ma tego dokonać proletariat poprzez gwałtowną rewolucję, obalającą klasy panujące. W istocie jednak proletariat jest „narodem wybranym”, a komunizm eschatologicznym rajem. Marksowska filozofia dziejów nabiera charakteru mesjanistycznego i profetycznego<sup>44</sup>. Sytuuje się w ten sposób w modelu dziejów, który obecny jest w Biblii. Grzech głęboko zakorzenił się w człowieku, konieczne jest więc wyzwolenie z niego, trzeba tego dokonać przez przemianę, przez zbawienie, przez stworzenie nowego człowieka<sup>45</sup>. O ile o markowskim „starym człowieku” możemy coś konkretnego powiedzieć, to „nowy człowiek” staje się rzeczywistością nieokreśloną, kimś, kto dopiero ma przyjść; nieznane są warunki jego powstania. Pokładanie nadziei w „nowym człowieku” nie ma więc żadnych racjonalnych podstaw ani nie może wynikać z doświadczeń historycznych<sup>46</sup>. Zwycięstwo komunizmu i przemiana człowieka ma charakter czystej przepowiedni<sup>47</sup>. Na kogo jednak mógłby liczyć filozof z Trewiru? Kto miałby spełnić te prorocтва? W istocie filozofia Marksa, choć zdecydowanie ateistyczna i materialistyczna, przesiąknięta jest religijnym sposobem myślenia, choć oczywiście jest to religia świecka, pozbawiona odniesień do świata nadprzyrodzonego – religia bez Boga.

### III. NIETZSCHE I PRZEZWYCIEŻENIE SIEBIE

Przystępując do analiz koncepcji zła dziejowego według Fryderyka Nietzschego, trzeba wstępnie zapytać, czy u niemieckiego filozofa istnieje w ogóle coś takiego jak historiozofia. Czy Nietzschemu nie chodziło bardziej o odczytanie praw rozwoju jednostki, czy nie mówi on o degradacji i odnowieniu człowieka jako takiego, bez konkretnych odniesień do rzeczywistości dziejowej? Próbuąc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba wziąć jednak pod uwagę, że F. Nietzsche jednym z głównych przedmiotów swojej filozoficznej refleksji uczynił kulturę. Filozofia kultury zaś jest ściśle związana z filozofią dziejów<sup>48</sup>. Nietzsche poddał radykalnej krytyce podstawy kultury Zachodu i zakwestiono-

<sup>43</sup> Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 43.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 44-45.

<sup>45</sup> Znamienią jest tu także absolutyzacja zła dziejowego. Marks widział w stosunkach społecznych kształtowanych przez wieki tragiczną degradację człowieka. Dlatego środki służące przezwyciężeniu tego zła były drastyczne; miały służyć eliminacji zacofanej dziejowo klasy, czyli burżuazji.

<sup>46</sup> Por. K. MARKS, F. ENGELS, *Dziela wybrane*, t. I, dz. cyt., s. 275; K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 44.

<sup>48</sup> Twierdzi się niekiedy, że filozofia dziejów bada zjawiska społeczno-kulturowe w aspekcie czasowym. Por. S. KAMIŃSKI, *Jak filozofować?...*, dz. cyt., s. 369.

wał sens chrześcijańskiej koncepcji dziejów<sup>49</sup>. W obliczu rzekomego fiaska kultury chrześcijańskiej pragnął zbudować zupełnie inną historiozofię, będącą wzięją dziejów „poza dobrem i złem”.

Niemiecki myśliciel, obserwując rozpaczliwe próby ratowania chrześcijańskiej koncepcji dziejów w laicyzujących się społeczeństwach Europy, zdał sobie chyba sprawę, że nie da się utrzymać jakiegokolwiek, świeckiej czy chrześcijańskiej, teorii postępu w dziejach. Raczej widział upadek tego, co nazywamy cywilizacją Zachodu. Na dodatek winą za tę dekadencję społeczeństw zachodnich, które zabrnęły duchowo w ślepy zaułek historii, obarczył chrześcijaństwo. Aby wyzwolić się z tego myślenia, Nietzsche zaproponował powrót do pochodzącej z antyku cyklicznej koncepcji dziejów. „Teoria wiecznego powrotu” jest kluczem do zrozumienia nietscheańskiej historiozofii. Dzieje nie są linearnym ciągiem zdarzeń, mającym swój początek, przebieg i cel. Są bezustannym powrotem do tego, co było<sup>50</sup>.

Nie znaczy to jednak, że nie można pytać o sens i cel dziejów. Historia wciąż się wydarza. Różni się od tego, co przyrodnicze. Ujawnia się w niej wola człowieka. Z kolei świat przyrody, w odróżnieniu od rzeczywistości dziejowej, jest związany koniecznymi prawami. Człowiek zaś zarówno żyje w historii, jak i tkwi w przyrodzie. Powstaje pytanie o sens dziejów, o sens ludzkiej egzystencji w całości bytu. Jest to pytanie o Boga i kosmos, o to, co jest najwyższym bytem. Czy nasza egzystencja jest przypadkowa, czy da się włączyć w całość bytu? Co panuje w świecie? Czy wolność, czy też konieczność? Wobec przypadkowości historii czyż nie lepiej oprzeć się na konieczności przyrody? Powstaje antynomia pomiędzy wolnością a koniecznością; pomiędzy wolą nastawioną na przyszłość a tym, co już dokonane, co „było”, pomiędzy odrębnością woli człowieka wobec świata a uwikłaniem w przyrodę. Wolność, która pozbędzie się fatum, uczyni człowieka Bogiem, a to, co konieczne, stanie się wówczas bezwolnym procesem mechanicznym. Próbuje się albo wyzbyć się tego, co nas wiąże z przyrodą, albo też nie przekraczamy tego, co w nas zwierzęce. A tymczasem chodzi o syntezę wolności i konieczności w człowieku<sup>51</sup>. Chodzi o odnalezienie człowieka, o pojednanie człowieka z bytem lub Bogiem<sup>52</sup>.

Nietzsche opowiada się za włączeniem naszej egzystencji w konieczność kosmosu<sup>53</sup>. Nie Bóg czeka na nas na końcu dziejów, lecz my sami musimy włą-

---

<sup>49</sup> F. Nietzsche doskonale zdawał sobie sprawę z nihilizmu obecnego w kulturze europejskiej. Podjął więc próby ratowania człowieka, który bezwolnie zawisł między tym, co boskie, a nicością. Por. L. KLESZCZ, *Filozofia i utopia. Platon, Biblia, Nietzsche*, Wrocław 1997, s. 142.

<sup>50</sup> Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 212, 214.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 209-210.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 206. To, że człowiek był jakoś odłączony od źródła swego bytowania, Nietzsche dostrzegał we współczesnym mu świecie w zagubieniu się człowieka. Zaratustra mówi o człowieku, że jest w nim „wiele z robaka”. Opanowany on jest przez „nieziemskie nadzieje”. Zawiodły wszelkie dotychczasowe wartości. Por. także: F. NIETZSCHE, *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, tłum. S. Lisiecka i Z. Jaskuła, Kraków 1999, s. 12-14.

<sup>53</sup> Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 210.

czyć się do „wiecznego powrotu rzeczy”. Wybawieniem człowieka z tej antynomii wolności i konieczności jest odpowiedź twórczej woli wobec konieczności: „Tak chcę!”<sup>54</sup>. Jest to ruch polegający na opisie przemian dziejowych, w którym świat Biblii przedstawiony jest alegorycznie w postaci wielbłąda obarczonego nakazem „powinieneś”, czasy nowożytne ubóstwiający wolność w postaci lwa wypowiadającego „ja chcę” oraz przyszłe pojednanie ze światem w postaci dziecka mówiącego „ja jestem”. Właśnie w tej ostatniej fazie woła mówi „tak” konieczności<sup>55</sup>. Jest to proces, w którym człowiek wyzwala się od Boga w kierunku samego siebie. W „wiecznych powrotach” można zauważyć imperatyw etyczny: wezwanie do odpowiedzialności naszego działania, ale też prawdę metafizyczną: objawienie „najwyższego rodzaju bycia” – punkt kulminacyjny – osiągnięcie wieczności<sup>56</sup>. Aby tego dokonać, aby odnaleźć chwilę, w której zanurzamy się w wieczności, trzeba wyzbyć się ludzkiego punktu widzenia. Trzeba stanąć ponad życiem, biegiem spraw przyziemnych, ponad historią<sup>57</sup>. Taką moc ma prorok Zaratustra, symbol nowego człowieka, który „naucza o wiecznym powrocie rzeczy”, o pogodzeniu się z przeznaczeniem. W nim rozpacz przemienia się w szczęście. To, co było nicością, zmierzało ku degradacji, jest w uwiecznionej chwili podniesione do pełni bytu. Nietzscheański „nadczłowiek” nie jest, co prawda, ponad wszelką koniecznością, nie jest czystą wolnością, ale też poprzez przewyciężenie siebie, uznanie tego, co być musi, odcina się od tego, co przypadkowe, bezwolne, słabe<sup>58</sup>.

Wizja Nietzschego w swych intencjach jest zaprzeczeniem biblijnej nauki o grzechu pierwotnym i o słabości ludzkiej natury, o konieczności zbawienia przez wiarę i pokorę. Filozofia ta „[...] odwraca stworzenie świata ze wszystkimi jej konsekwencjami”<sup>59</sup>. Nie ma pierwszego upadku, nie ma wynikłego z tego wydarzenia okaleczenia ludzkiego ducha, nie ma potrzeby Ukrzyżowania. Zarazem jednak Nietzsche pisze „antychrześcijańską Ewangelię”, nie opuszczając „chrześcijańskiego doświadczenia”<sup>60</sup>. Człowiek musi wrócić do siebie, potrzebuje wyzwolenia. W sytuacji, gdy we współczesnej kulturze zachodniej „Bóg umarł”, nie może wrócić do Boga, co najwyżej może jedynie zaakceptować obojętnie konieczność obecną w ludzkiej egzystencji.

Jeśli istnieje zło dziejowe, to przewrotnie dla Nietzschego jest to „zło” kultury chrześcijańskiej<sup>61</sup>. W jego filozofii mamy do czynienia z syntezą prometej-

<sup>54</sup> Por. F. NIETZSCHE, *To rzekł Zaratustra...*, dz. cyt., s. 182, 184, 255.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 29-31.

<sup>56</sup> Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 210-211.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 209.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 212-213. „Co jest złe? – Wszystko, co ze słabości pochodzi”, F. NIETZSCHE, *Antychryst. Próba krytyki chrześcijaństwa*, tłum. L. Staff, Kraków 2004, s. 7.

<sup>59</sup> K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 214.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 216.

<sup>61</sup> Trafnie zauważa Henri de Lubac, że chrześcijańska wizja człowieka, niegdyś witana jako wyzwolenie, często jawi się współcześnie jako zniewolenie. Por. H. DE LUBAC, *Dramat humanizmu ateistycznego*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2004, s. 37-38.

skiego buntu człowieka wobec „bogów” i niezgody na słabość człowieka, na jego aksjologiczną niesamodzielność. Ważny dla Nietzschego problem cierpienia i sposobu wyzwolenia się z niego przybiera postać „teodycei bez Boga”, odcięcia się człowieka w swym tragicznym losie od boskiego wsparcia<sup>62</sup>. Występuje tu swoisty rodzaj absolutyzacji zła, polegającej na zakreśleniu ostrej linii demarkacyjnej pomiędzy słabością, cierpieniem, pokorą i poświęceniem w rozumieniu chrześcijańskim a siłą, samowystarczalnością i witalnością. Dla Nietzschego te dwa światy są nie do pogodzenia. Pierwszy trzeba odrzucić, by drugi mógł się rozwijać bez przeszkód.

Mimo odrzucenia linearnej koncepcji dziejów Nietzsche wykazuje całkiem biblijne i chrześcijańskie podejście do tego, co nazywa się wydarzeniem historycznym, i ogólnie do dziejów jako sensownej całości<sup>63</sup>. Chociaż niemiecki filozof odwołuje się do starożytnych greckich koncepcji dziejowych, to jednak w istocie w swej filozofii korzysta z chrześcijańskiego modelu myślenia o historii. Dla Greków bowiem poszczególne zdarzenia nie miały większego sensu, nie rzutowały na całość dziejów. Dla niemieckiego filozofa zaś zbawienie i wyzwolenie w skali całych dziejów jest czymś bardzo ważnym. Dla Greków przyszłość nie miała znaczenia. Natomiast wszelkie myślenie Nietzschego nakierowane jest na przyszłość, ku przyszłości zwraca się „wola mocy” jako „wola do czegoś”. Grecy uznawali twórczość jedynie za naśladowanie natury. U niemieckiego filozofa przyszłość ma być przedmiotem twórczości, dziełem woli, dla Nietzschego wola musi się wybawić. Musi dokonać tego sama. Jest to myślenie, które swe najogólniejsze wzorce czerpie z Biblii, jest to zarazem myślenie, które odrzuciwszy Boga, duszę, grzech, łaskę, Opatrzność, wikła się w liczne antynomie<sup>64</sup>. Jak człowiek współczesny z bagażem kultury i tradycji, z bagażem swych dziejów, w których przecież realizowała się jego historia zbawienia, może powrócić do jedności z kosmosem, odrzucić Krzyż, a powrócić do koła? Jak może zbawić się bez Boga? Te pytania Nietzschego pozostają bez odpowiedzi.

## ZAKOŃCZENIE

Główną tezę wspomnianej na początku książki Karla Loewitha jest stwierdzenie, że historia nie potrafi sama się wytłumaczyć. „Problem historii jest w jej własnym zakresie nierozwiązywalny”<sup>65</sup>. Dlatego też próby napisania historiozofii czysto świeckiej, ograniczonej do jednej płaszczyzny: do widzialnego, materialnego świata, do człowieka, ponad którym nie ma już nic i nikogo, kończą się niepowodzeniem. Kontynuatorzy Woltera chcieli odejść od teologii antycznej,

<sup>62</sup> Por. L. KLESZCZ, *Filozofia i utopia...*, dz. cyt., s. 147-148.

<sup>63</sup> Por. K. LOEWITH, *Historia powszechna...*, dz. cyt., s. 216-218.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 217-218.

<sup>65</sup> Tamże, s. 186.

która zakładała relację pomiędzy dziejami człowieka a odwiecznym, boskim kosmosem. Chcieli tym bardziej zaprzeczyć chrześcijańskiej nadprzyrodzonej wizji historii z Bogiem jako podmiotem dziejów. Rzeczywiście udało im się stworzyć czysto świeckie koncepcje dziejów. Czy jednak idee te nie doprowadzają w efekcie do sprzeczności? Dzieje, których sens ma tkwić w nich samych, które nie są interpretowane według jakiejś zewnętrznej zasady, stają się grą przypadku, grą sił, których człowiek nie jest w stanie opanować<sup>66</sup>.

Ateistyczna historiozofia próbuje rozwiązać problem zła dziejowego. Pragnie opisać i wyjaśnić zło, podać sposoby jego przezwyciężenia. Odczytuje historię jako bolesne doświadczenie ludzkości pełne cierpienia i nędzy. Korzysta z modelu dziejów wypracowanego na podstawie Objawienia judeo-chrześcijańskiego. Przenosi do współczesności to doświadczenie, które było udziałem natchnionego autora piszącego o upadku pierwszych ludzi. W tym jest genetycznie biblijna i chrześcijańska. Ale taka historiozofia przyjmuje zasadniczą przesłankę, która okazuje się fałszywa: postęp czysto świecki to nie to samo, co chrześcijańska wizja dziejów kierowanych przez Opatrzność. Materializm i naturalizm ateistycznej historiozofii, absolutyzacja zła i odcięcie się od nadprzyrodzonych źródeł łaski skutecznie rugują możliwość jakiegokolwiek alternatywnego do propozycji chrześcijańskiej zaradzenia złu w dziejach. Sama historia nie rozwiąże problemu zła i cierpienia. Wizja „raju na ziemi” to nie to samo, co oczekiwanie „lepszego świata” przez chrześcijan.

Dziewiętnastowieczna ateistyczna filozofia dziejów daje wiele do myślenia. Pokazuje z jednej strony, że refleksja filozoficzna nie może pomijać ludzkiej nędzy duchowej i materialnej objawiającej się w dziejach, jeśli filozofia ma integralnie ujmować człowieka jako uczestnika procesu dziejowego. Jest to uwaga także pod adresem filozofii uprawianej w perspektywie wiary i chrześcijańskiego doświadczenia, która ma żywo interesować się tematyką zła pojawiającego się w historii, która nie opuści człowieka, nie spisze go na straty, lecz wskaże mu drogi realizacji dobra. Z drugiej strony ta antychrześcijańska historiozofia w wydaniu Proudhona, Marksa i Nietzschego dowodzi, że czymś iluzorycznym jest oczekiwanie, że w końcu człowiek sam, o własnych siłach przejdzie bez szwanku przez historię. Wskazuje także na wielką odpowiedzialność ciążącą na myślicielach, którzy stwarzają ludziom nadzieje szybkiego zlikwidowania zła. Ich pomysły co do sposobów rozwiązania problemu zła w dziejach mogą przyczynić się do zdynamizowania wielkich ruchów społecznych. Jeśli będą to nośne, lecz błędne koncepcje – zastosowane w praktyce, mogą doprowadzić do dziejowej katastrofy ludzkości.

---

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 187, 196.

## SUMMARY

**The Problem of Evil of History in Atheistic Philosophy of History**

According to the German philosopher Karl Loewith, one of the most profound reasons for a philosophy of history is the human experience of evil and suffering inherent in historical processes. The explanation of the origin of evil given by the Bible, especially in Genesis, has become a pattern not only for Christian thinkers but also indirectly for the atheistic philosophers of history P. J. Proudhon, K. Marx and F. Nietzsche. P. J. Proudhon sees extreme poverty as the most basic form of evil in society. To liberate himself from poverty man has to reject God and become the sole master of the world. K. Marx examines reasons for evil found in the historical development of the social relations of production and property. The corruption of these relations causes man's alienation and "false consciousness". The only way to liberate man is social revolution and building an ideal communistic society. F. Nietzsche sees the decadence of Western civilization and criticizes its groundless belief in progress. His solution is to reject the Christian ideal of man and to create the "Overman" who will reconcile freedom with necessity. All of these atheistic philosophers, though they reject the Christian cultural and philosophical heritage, use the biblical pattern for the explanation of evil. They agree that man needs to be liberated from the burden of the "original sin" of history. But in their atheistic and naturalistic views they leave man alone in fighting against evil conceived as absolute. Their solutions for liberating man from the evil of history seem to be deceptive.

*Thum. Wojciech Rojek*

**Słowa kluczowe / key words:**

filozofia dziejów, zło, ateizm  
philosophy of history, evil, atheism