

ZDZISŁAW J. CZARNECKI

## Zbawienie w rozumie – dylematy i aporie siedemnastowiecznego racjonalizmu

Artykuł jest poświęcony analizie procesu, który dokonał się w filozofii europejskiej u schyłku Odrodzenia i w połowie siedemnastego stulecia stwarzając podstawy rozwoju myśli nowożytnej. Początkiem tego procesu było załamanie się antropologicznego i epistemologicznego optymizmu wczesnego renesansu na rzecz: 1) pesymistycznej oceny natury ludzkiej, 2) sceptycznej negacji wartości ludzkiego poznania, 3) zakwestionowania pewności religijnych wobec pogłębiającego się, także w wyniku reformacji, pluralizmu religijnego, 4) zakwestionowania uznawanych poprzednio podstaw porządku moralnego oraz 5) ładu społecznego. Celem artykułu jest wykazanie, że wiek XVII podjął próbę przezwyciężenia tych tendencji za pośrednictwem odnalezienia w rozumie ludzkim podstawy powszechnej jedności i harmonijnego porządku. Poszukiwanie zbawienia w rozumie stanowiło swoiste antidotum na chaos zmiennej i irracjonalnej rzeczywistości teoretycznej i społecznej. Efektem stanie się: 1) ugruntowanie skrajnie racjonalistycznej koncepcji człowieka pojmowanego jako ens rationale, 2) zainicjowana przez Descartesa dominacja skrajnego racjonalizmu w sferze poznania, 3) narodziny, za sprawą Herberta z Cherbury, deizmu i „naturalnej religii” zgodnej z wymogami rozumu, 4) wydedukowany more geometrico z pojęcia natury i substancji uniwersalny system etyczny Spinozy oraz wyprowadzony z racjonalnej natury człowieka na zasadzie umowy społecznej równie racjonalny porządek polityczny. Jednakże w każdej z tych dziedzin owo poszukiwanie zbawienia w rozumie okaże się teoretycznie bezsilne wobec rzeczywistej złożoności zjawisk, jakie skrajny racjonalizm usiłował porządkować. Koncepcja człowiek pojmowanego jako ens rationale okaże się możliwa tylko za cenę degradacji uczuć, aprioryczna epistemologia zostanie skazana na konstruowanie innych niż empiryczna rzeczywistości, teologia naturalna będzie całkowicie bezsilna wobec bogactwa form życia religijnego, uniwersalny i absolutny system etyczny wymaga deprecjacji różnorodności ludzkich celów, zaś teoria umowy społecznej zakwestionowania społecznego i historycznego charakteru człowieka. I właśnie te konsekwencje i trudności siedemnastowiecznego racjonalizmu staną się punktem wyjścia późniejszej myśli filozoficznej, zwłaszcza zaś filozofii Hume’a, Vica, Kanta oraz Hegla.

**Słowa kluczowe:** rozum, zbawienie, siedemnastowieczny racjonalizm, poznanie, deizm, polityka

„Jak doskonałym tworem jest człowiek! Jak wielkim przez rozum! Jak niewyczerpanym w swych zdolnościach! Jak szlachetnym postawą i w poruszeniach! Czynami podobnym do anioła, pojętnością zbliżonym do bóstwa! Ozdobą

on i zaszczytem świata”<sup>1</sup>. Można by sądzić, że te eksklamacje na temat wielkości człowieka i jego umysłu pochodzą z pism humanistów wczesnego Renesansu – takich jak Manettiego *De excellentia et dignitate hominis* lub z dzieł platoników florentryńskich, takich jak – Marcilio Ficino czy Pico della Mirandola<sup>2</sup> – wieszczących za Platonem wielkość ludzkiego rozumu i spełnianie się człowieczeństwa w jego funkcji poznawczej, choć tym razem, zgodnie z duchem epoki i wbrew Platonowi, zwracającej się bezpośrednio ku samemu światu, ku przyrodzie, jako jedy-nemu przedmiotowi godnemu poznania. A jednak te eksklamacje, tak typowe dla myśli wczesnego Odrodzenia, stanowią już tylko najokrutniejsze szyderstwo z jego ideałów. Są to bowiem słowa Hamleta, oszalałego w obliczu podejrzeń, że oto człowiek człowiekowi – brat bratu – uczynić może taką rzecz...

Ta radykalna odmienność w osądzie człowieka stanowi zarazem jedynie drobne – acz wymowne – świadectwo dramatycznego procesu charakteryzującego dzieje filozofii i całej kultury umysłowej na progu ery nowożytnej. Gdyby za jej początki przyjąć rozkwit mieszczkańskich republik we Włoszech z Wenecją i Florencją na czele, narodziny renesansowego humanizmu oraz fascynacji doczesnymi celami osiągalnymi za sprawą aktywności ludzkiej, można by stwierdzić, że okres ten charakteryzuje się optymizmem obejmującym kilka różnych płaszczyzn, takich jak poznawcze możliwości ludzkiego umysłu, zdolność człowieka jako istoty obdarzonej rozumem i wolną wolą do moralnego doskonalenia się i wresz- cie możliwość tworzenia na miarę ludzkich potrzeb własnego środowiska kulturowego. To o człowieku jako twórcy, wyrażając ducha swojej epoki, pisał Manetti, iż „jest on czymś tak potężnym, że wszystko, co powstało w świecie po pierwszym i jeszcze niedostatecznie wykończonym stworzeniu świata wydaje się przez nas wynalezio- ne, uczynione i wykończone dzięki niezwyklej, twórczej potędze umysłu ludz- kiego”<sup>3</sup>.

A jednak ów przenikający wczesny Renesans optymizm co do racjonalnej natury człowieka i wartości jego praktycznych dokonań nie przetrwał próby czasu. Już u schyłku XVI stulecia zdecydowaną dominację uzyska nastawienie skrajnie pesymistyczne, zarówno wobec samego człowieka, jak i w odniesieniu do możli- wości ludzkiego rozumu. W świadomości zbiorowej poczucie lęku i zagrożenia wyrażało się w powszechnej praktyce ścigania i palenia czarownic. W świecie pro- testanckim idea upadku człowieka uległa reanimacji za sprawą znaczenia, jakie myśl Lutera i Kalwina przypisała grzechowi pierworodnemu oraz mającej stąd wy- nikać deprawacji ludzkiej natury. Z kolei na poziomie ekspresji artystycznej po- dobne załamanie się optymistycznej koncepcji człowieka wyraziło się w dziełach Piotra Breugla, w których obrazem kondycji ludzkiej jest *Parabola niewidomych* –

---

<sup>1</sup> W. Szekspir, *Hamlet*, II.2, tłum. J. Paszkowski, PIW, Warszawa 1971.

<sup>2</sup> „Na ziemi nie ma nic większego nad człowieka, a w człowieku nic większego, niż jego umysł i dusza” Cyt. za: J. Delumeau, *Grzech i strach. Poczucie winy w kulturze Zachodu XIII – XVIII w.*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1994, s. 233.

<sup>3</sup> Cyt. za: B. Suchodolski. *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, PWN, War- szawa 1963, s. 180.

pochód dążących gdzieś bez celu i przewracających się ślepców, zaś *Radosny pochód ku szubienicy* wydaje się być, tak jak przytoczona poprzednio eksklamacja Hamleta, szyderstwem z wczesnorenesansowego antropologicznego optymizmu. Podobnie jak daleka od tego optymizmu była wizja człowieka zawarta w *Il principe* Machiavellego, zgodnie z którą, skoro to „złe skłonności w ludziach górują”<sup>4</sup>, ułomność natury człowieka jako istoty dążącej zawsze do własnego, egoistycznego dobra, wymaga od władcy kierowania się zasadą, że cel, jakim jest dobro państwa, uświęca wszelkie środki. I wreszcie w miejsce optymizmu epistemologicznego opierającego się na zaufaniu do poznawczej mocy rozumu, na przełomie stuleci ugruntował się wszechogarniający sceptycyzm. Jak bowiem twierdził Montaigne, tylko to „można przyjąć z wielką prawdą, iż co do żadnej rzeczy, [ ...] najlepsi, najuczciwsi, najmądrzejsi, nie są w zgodzie”<sup>5</sup>, zaś umysł ludzki nie dostarcza niczego, „prócz jeno mglistego pozoru i cienia i niepewnych a wątplych rojeń”<sup>6</sup>.

Przełom XVI i XVII wieku charakteryzuje się załamaniem podstaw wszelkich dotychczasowych pewności i idącym za tym wszechogarniającym chaosem. Z jednej strony załamał się już, albo był w trakcie załamywania się, tradycyjny, ugruntowany na schemacie hierarchicznym porządek społeczny, z drugiej zaś strony jeszcze nie ukształtował się w pełni porządek społeczny nowy, przyjmujący w miejsce tradycyjnej hierarchii autonomię jednostki i jej podmiotowość na drodze realizacji własnych celów, a już właśnie owa autonomia działań jednostkowych kierowanych interesem własnym ujawni swój konfliktogenny w życiu zbiorowym charakter, przekształcając je w pole wzajemnej rywalizacji i walki. Wyrazi się to i w rzeczywistych konfliktach społecznych towarzyszących wojnom religijnym, w ogólnych formułach teoretycznych (Hobbes) oraz werbalizacjach artystycznych (na przykład u Szekspira w sztuce *Troilus i Kresyda*). Rezultatem tego będzie załamanie się podstaw moralnych ufundowanych kiedyś na zasadzie uniwersalności jednej i jedynej religii oraz na podstawie bliskiego humanistom Renesansu intelektualizmu etycznego.

Kolejne obszary owego poczucia chaosu jako efektu załamania się wszelkich dawniejszych pewności były następujące. Po pierwsze, spluralizowane wraz z rozwojem protestantyzmu, pełne konfliktów i wojen, przeniknięte wzajemnymi nienawiściami, życie religijne, w którym w miejsce jednej ujawniła się wielość konkurujących ze sobą prawd absolutnych, podlegających ponadto dodatkowej relatywizacji z chwilą, gdy zaczęto dostrzegać ich kulturowo-geograficzne uwarunkowania – to mianowicie, że „[...] w ostatecznej konsekwencji wierzymy tak a nie inaczej, bo żyjemy na tym brzegu rzeki”<sup>7</sup>. Po drugie, był to kres małego

---

<sup>4</sup> N. Machiavelli, *Książę*, tłum. K. Grzybowski, [w:] tenże, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem Historii Rzymu Liviusza*, Unia Wydawnicza „Verum”, Warszawa 1993, s. 101.

<sup>5</sup> M. Montaigne, *Próby*, tłum. T. Żeleński (Boy), t. II, PWN, Warszawa 1957, s. 393.

<sup>6</sup> Tamże, s. 356.

<sup>7</sup> Tamże, s. 142.

Wszecłwiata z Ziemią – ojczyzną człowieka, najwyższym celem wszelkiego stworzenia – w centrum, wokół którego doskonałym kulistym ruchem obracają się sfery niebieskie. W ślad za tym dokona się peryferyzacja zamieszkałej przez człowieka planety, otwierając wizję nieskończonego Universum i wraz z tym poczucie pustki otaczającej człowieka i bezsensu ludzkiego istnienia. „Sama ta myśl – pisał Kepler z myślą o nieskończoności Wszecłwiata – niesie ze sobą [...] ukrytą grozę: człowiek jest wędrowcem w tym niezmiernym ogromie, którego pozbawiono granic i środka, a tym samym wszelkich określonych miejsc”<sup>8</sup>. Będzie to zresztą później źródłem metafizycznej rozpaczy Pascala. Nieco zaś wcześniej nie astronom wprawdzie, lecz poeta, John Donne, biadał, że nowa nauka poddała wszystko w wątpliwość, tak dalece, aż w końcu to, co ongiś było pewne i niezienne, rozpadło się w szczątki burząc wszelki porządek – „all (is) in peeces, all coherence gone, all just supply and all Relation”<sup>9</sup>.

Wszystkie te okoliczności uzasadniały poczucie zagrożenia wyrażające się w liście Mersenne’a gdy w 1644 r. pisał do jednego ze swoich korespondentów: „Nasz wiek jest ojcem powszechnego przewrotu Co pan sądzi o tych przewrotach? Czy nie dają nam przedsmaku końca świata?”<sup>10</sup>, czy też diagnozę Szekspira włożoną w usta Hamleta, że oto „świat wyszedł z formy”<sup>11</sup>.

W ten jednak sposób myśl siedemnastowieczna stanęła przed szczególnym, po części niemożliwym już do pełnej realizacji, wyzwaniem odbudowania tego wszystkiego, co uległo erozji w minionym stuleciu, a więc przed zadaniem ocalenia bezwzględnej wartości poznania, powszechnej obowiązywalności norm moralnych, uniwersalnego charakteru prawd religijnych oraz zgodnego ze wspólnym interesem porządku politycznego i społecznego. I wiek siedemnasty wyzwanie to podjął, próbując odnaleźć nowy fundament pewności i porządku we wszystkich jego możliwych wymiarach w przeddefiniowanym na nowo rozumie ludzkim. W ten sposób rozumowi została przypisana szczególna rola, w gruncie rzeczy niemal soteriologiczna, bo mająca nieść za sobą zbawienie od wszelkiego możliwego i niemożliwego zła: od błędu i niepewności w poznaniu, od uwikłania powinności moralnych w sferę partykularnych egoistycznych interesów, od rodzących nietolerancję i wzajemne prześladowania różnic religijnych i wreszcie wyzwolenie od nieładu społecznego.

Odkrycie takiej perspektywy przed rozumem było konsekwencją fascynacji XVII wieku pewnością poznania właściwą geometrii i arytmetyce. Wprawdzie już Galileusz w przekonaniu, że „prawdy, które nam przynoszą dowody matema-

---

<sup>8</sup> J. Kepler, cyt. za: A. Koyre, *Od zamkniętego świata do nieskończonego Wszecłwiata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Słowo/ obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 42.

<sup>9</sup> J. Donne, *An Anatomy of the World*, [w:] *The Works of John Donne, with an Introduction and Bibliography*, Wordsworth Poetry Library, Ware 1994, s. 117.

<sup>10</sup> P. Rossi, *Filozofowie i maszyny, (1400–1700)*, tłum. A. Kreisberg, PWN, Warszawa 1978, s. 85.

<sup>11</sup> W. Szekspir, *Hamlet*, I. 5, wyd. cyt.

tyczne, są takie same, jakie zna mądrość boża”<sup>12</sup> i że księga przyrody pisana jest językiem matematyki, którego znakami są liczby i figury geometryczne, zapoczątkował nową metodę badań w zakresie fizyki, ale u niego matematyka była jeszcze tylko narzędziem analizy i uogólniania danych empirycznych. Dopiero Descartes dostrzegł w niej, ściślej zaś we właściwym jej sposobie argumentacji, jedyne możliwe narzędzie przewyciężenia sceptycyzmu i relatywizmu poznawczego. Wymagało to jednakże radykalnego oderwania rozumu od sfery niepewnych ze swej natury doznań zmysłowych i wyprowadzenia pewności poznania z samej formalnej struktury wnioskowania dedukcyjnego. Skoro doświadczenie zostało rozpoznane jako źródło niepewności, pozostawał już tylko sam rozum oczyszczony ze wszelkich treści poznawczych i ograniczony do świadomości własnego myślenia jako jedyna możliwa podstawa pewności. „Spostrzegłszy – wyznaje Descartes – że ta prawda *myślę więc jestem* była tak niezachwiana i pewna, że wszelkie najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem”<sup>13</sup>.

Uzyskana tą drogą podstawa formalnej i przedmiotowej wiarygodności poznania, w połączeniu z przekonaniem, „że ci, którzy szukają prostej drogi do prawdy, nie powinni zajmować się żadnym przedmiotem, o którym nie mogliby mieć pewności równej dowodom arytmetycznym i geometrycznym”<sup>14</sup>, mimo nowych kłopotów teoretycznych, których perspektywę otwierała i o których będzie jeszcze mowa oddzielnie, wyznaczała w siedemnastym stuleciu główny – choć nie jedyny<sup>15</sup> – sposób przewyciężenia sceptycyzmu i rehabilitacji wiedzy, ale rehabilitacji pod warunkiem, że jest ona uzyskiwana wyłącznie *more geometrico*. Nawet Pascal, ograniczając wiedzę do tego tylko, co może być przedmiotem dowodu i odnajdując w wierze najgłębsze i jedyne podstawy pewności dla tego, czego rozum nie może rozstrzygnąć, a więc pewności istnienia Boga, i duszy nieśmiertelnej, w tej właśnie metodzie widzi ideał poznania naukowego<sup>16</sup>. I chociaż poróżni go z Descartesem przedsięwzięta przez autora *Medytacji* próba rozszerzenia uprawnień rozumu do rozstrzygania także fundamentalnych pytań teologii, to przecież tylko poddana prawom logiki myśl racjonalna, choć tylko działając w jej dostępnych

---

<sup>12</sup> Galileo Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata: Ptolemeuszowym i Kopernikowym*, tłum. E. Ligocki przy współudziale K. Giustiniani-Kepińskiej PWN, Warszawa 1953, s. 110.

<sup>13</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1981, s. 38.

<sup>14</sup> Tenże, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, PWN, Warszawa 1958, s. 9.

<sup>15</sup> Odmienną drogę uprawomocnienia wiedzy, wyrażającą się w przekonaniu, że wartość jej polega ostatecznie na skuteczności w sferze praktycznego w oparciu o nią działania, zaproponuje F. Bacon, ale, poza wąskim kręgiem *Royal Society of London*, nie zostanie on podjęty przez myśl siedemnastego wieku, stając się dopiero po stuleciu jedną z najistotniejszych podstaw francuskiego zwłaszcza Oświecenia.

<sup>16</sup> Por. B. Pascal, *O geometrycznym sposobie myślenia*, [w:] tenże, *Rozprawy i listy*, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962, s. 116–117.

granicach właściwych poznaniu naukowemu, jest w stanie przewyciężyć ów zamęt charakteryzujący dotychczasowy stan wiedzy. Przy całej radykalnej odmienności intencji teoretycznych i sposobu uprawiania filozofii, nie inaczej w gruncie rzeczy jest pod tym względem w myśli Spinozy. Poszukując drogi do zrozumienia świata jako jedności, w której wszystko podlega koniecznym i racjonalnym prawom, tradycyjnym drogom poznania, a więc wiedzy nabytej z tradycji, czy też z zawsze chwiejnego i niepewnego doświadczenia, jako jedyną możliwą perspektywę poznania dającego pewność absolutną, Spinoza przeciwstawia poznanie, „w którym poznaje się rzecz, przez samą jej istotę”, a więc prawdy o niej wyprowadza się z samego jej pojęcia. „Jedynie ów czwarty sposób chwyta adekwatną ideę rzeczy bez ryzyka błędu, bo „idee jasne i proste nie mogą nigdy być fałszywe”<sup>17</sup>.

Zaproponowana przez Descartesa i podjęta przez myśl Wielkiego Stulecia próba przewyciężania poznawczego chaosu na rzecz pewności poznania dającej się wyprowadzić z samego ludzkiego umysłu i rekonstrukcji wiedzy w oparciu o nowe zasady, miała jednak swoją cenę, którą filozofia będzie płacić w także w następnych jeszcze stuleciach. Po pierwsze okaże się, że umysłowi, który *more geometrico* sam z siebie i niezależnie od wszelkiego doświadczenia wyprowadza wiedzę o rzeczywistości odsłania się, co stać się zresztą musiało, rzeczywistość zupełnie inna niż ta, która jest przedmiotem doświadczenia – dostępna jedynie poznaniu metafizycznemu i zasadniczo odmienna od przyrody. Wyłaniał się stąd problem – tu tylko sygnalizowany – jak przejść od pewności wiedzy metafizycznej do wiarygodności przyrodoznawstwa. Dla racjonalistycznej metodologii XVII wieku szansę jego rozwiązywania stwarzała podlegająca łatwej matematyzacji mechanistyczna wizja przyrody. Efektem będzie dzieło Newtona o istotnym bezpośrednio dla tego problemu tytule – *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687). Ale ono z kolei w bez mała sto lat później sprowokuje Kanta do postawienia słynnego pytania o to, „jak jest możliwe czyste przyrodoznawstwo?” i do odpowiedzi, że jest ono możliwe dlatego właśnie, ponieważ nie tworzy ono obrazu obiektywnej rzeczywistości, lecz jedynie ujawnia aprioryczne dyspozycje poznawcze samego umysłu. Po drugie zaś rozpoczynający się od kartezjańskiego *cogito* podmiotowy punkt wyjścia pociągnie za sobą problem przejścia od treści podmiotowych do obiektywnych stanów rzeczy. Niemożność rozstrzygnięcia problemu mostu epistemologicznego rychło już otworzy głębszą bodaj niż cały dotychczasowy sceptycyzm perspektywę agnostycyzmu.

Uznanie, że to rozum jest w stanie przewyciężyć sceptycyzm oraz odbudować pewność i jedność poznania, pociągało jednak za sobą konsekwencje wykraczające dalece poza obszar samej tylko epistemologii. Wraz z tym przekonaniem powracała platońska jeszcze idea, że to abstrakcyjne myślenie pojęte jako niezależna od doświadczenia dyspozycja ludzkiego umysłu stanowi o istocie

---

<sup>17</sup> B. Spinoza, *Traktat o uzdrowieniu rozumu*, [w:] tenże, *Pisma wczesne*, tłum. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1969, s. 349.

człowieczeństwa, zaś emocje i pożądania, podobnie jak to było u Platona z duszą wegetacyjną i popędliwą, człowieczeństwo degradują o ile nie są podporządkowane rozumowi. Teza, że człowiek jest istotą racjonalną pozwalała przewyżczać pesymistyczną wizję natury ludzkiej i zarazem poszukiwać w rozumie nowej płaszczyzny ludzkiej wspólnoty. To przejście od racjonalistycznej metodologii kartezjańskiej do refleksji nad człowiekiem i jego powinnościami moralnymi najbardziej bezpośrednio wyrazi się w myśli Spinozy, gdy w miejsce celów *stricte* poznawczych, jakie rozumowi wyznaczył Descartes, postawi przed nim cele zupełnie nowe. Bo oto tym razem zadaniem rozumu jest prowadzić do dobra i szczęścia: odpowiedzieć na pytanie o to, „czy jest coś takiego, dzięki czemu [...] kiedy to zdobędę, na zawsze mógłbym się cieszyć radością najwyższą i nieustającą?”<sup>18</sup>. Rozum przewyżcza więc chaos mętnego i ciemnego poznania na rzecz wiedzy pewnej, odzyskując racjonalną i konieczną jedność świata w formule *Deus sive natura*, choć ów Bóg jest Spinozie potrzebny, inaczej niż Descartesowi, przede wszystkim do przewyżczenia wewnętrznego chaosu ludzkiego życia – zarówno życia indywidualnego jak i społecznego. W jednym i drugim przypadku rozum staje się fundamentem wewnętrznego ładu, zasadą unicestwiającej chaos jedności. W pierwszym dlatego, że wyznacza najwyższy sens ludzkiego istnienia mający być, w przekonaniu Spinozy, zarazem warunkiem szczęścia najwyższego, a jest nim poznanie świata jako racjonalnej całości i tego, że człowiek tej całości jest elementem poddanym jej koniecznym i racjonalnym prawom. Jak pisze Spinoza, na doskonaleniu umysłu „polega najwyższe szczęście, czyli szczęśliwość człowieka, ponieważ „ostatecznym celem człowieka, powodującego się rozumem, tj. najwyższym pożądaniem, jest to, które prowadzi go do pojmowania w sposób adekwatny samego siebie i wszystkich rzeczy, mogących być przedmiotem jego poznania rozumowego”<sup>19</sup>, tylko takie bowiem poznanie jest podstawą jedności świata i umysłu odnajdującego w rzeczywistości zgodne z nim samym konieczne prawa, których rozumienie jest zarazem tożsame z dobrem, bo oto ludzie, „o ile żyją powodując się rozumem, czynią koniecznie to, co dla natury ludzkiej, a zatem i dla każdego człowieka koniecznie jest dobre”<sup>20</sup>. W ten sposób szczególna rola jaką XVII wiek przypisywał rozumowi zmierzającemu do wiedzy absolutnej wykroczyła poza granice samego poznania przypisując mu niemal soteriologiczną rolę – nie tylko fundamentu pewności przewyżczającej chwiejność doświadczenia, lecz także wyzwoliciela od zła moralnego i źródła dobra. Rozum występujący w tej roli wymagał jednak swego przeciwieństwa i odnalazł je w emocjonalnej warstwie psychiki w przekonaniu, że to uczucia są tym czynnikiem, który ludzi różnicuje i sprawia, że w swoim postępowaniu powodują się celami par a nie wspólnym wszystkim ludziom porządkiem racjonalnym<sup>21</sup>. Emocje zakorzenione są zawsze w tym, co

---

<sup>18</sup> Tamże, s. 342.

<sup>19</sup> Tenże, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, przekład nowo oprac. L. Kołakowski, PWN, Warszawa 1954, s. 323.

<sup>20</sup> Tamże, s. 275–276.

<sup>21</sup> Por. tamże.

indywidualne, co wyróżnia jedną jednostkę od drugiej. U ich podstaw tkwi ontologiczna odmienność poszczególnych jednostek, także odmienność celów, którymi się kierują, nie zaś poczucie ogólnoludzkiej wspólnoty, którą zbudować może tylko rozum. Ich źródłem jest zróżnicowanie i dlatego właśnie „każdy afekt jakiegokolwiek jednostki jest odmienny od afektu drugiej jednostki w takiej mierze, w jakiej istota jednej różni się od istoty drugiej”<sup>22</sup>.

Afekty są więc w perspektywie skrajnego siedemnastowiecznego racjonalizmu nie tylko sprawcą wewnętrznego nieładu w świadomości jednostki. Stanowią one także podstawowe źródło nieładu społecznego, ponieważ to właśnie zakorzenienie emocji w sferze partykularnych doznań i partykularnych interesów jednostki narzuca w życiu zbiorowym prymat celów egoistycznych<sup>23</sup>. W efekcie, w sytuacji gdy większością ludzi władają emocje, u których podstaw tkwi interes własny, sprawia to, że w rzeczywistym życiu społecznym „ludzie z natury są zawistni, [...] cieszą się ze słabości bliźnich, i przeciwnie, smucą się z powodu ich cnoty [...], z natury są skłonni do nienawiści”<sup>24</sup>. Jest to w gruncie rzeczy diagnoza zbieżna z przypomnianym tu już poprzednio pesymistycznym osądem natury ludzkiej u Machiavellego i zarazem bliska Hobbesowskiej formule *homo homini lupus*. I oczywiście, podobnie jak w przypadku wewnętrznego nieładu spowodowanego przez afekty, także w odniesieniu do wywołanego przez nie chaosu życia społecznego perspektywę przewyciężenia go Spinoza znajduje w rozumie.

Racjonalistyczna soteriologia społeczna ujawnia się w myśli Spinozy w dwojaki sposób, choć ma w obu przypadkach te same przesłanki teoretyczne, polegające na przekonaniu, że życie społeczne powinno być podporządkowane wymogom rozumu przewyciężającym partykularyzm egoistycznych celów jednostkowych na rzecz dobra powszechnego. Z pierwszym przypadkiem mamy do czynienia w Spinozjańskiej interpretacji religii jako narzędzia moralnej edukacji niezbędnego w stosunku do tych wszystkich, którzy nie są w stanie zrozumieć teoretycznych racji moralnego postępowania.

I jeszcze jedną istotną dziedzinę ówczesnego chaosu przenikającego życie społeczne usiłował przewyciężyć wiek siedemnasty poprzez odwołanie się do rozumu. Idzie o sferę życia religijnego rozdieranego w Europie dramatycznymi konfliktami zwłaszcza po załamaniu się jedności Kościoła Katolickiego i spotęgowanego ogarniającą pospołu kraje katolickie i protestanckie obsesją opętania oraz związanej z nim masakry tysięcy osób, zwłaszcza kobiet, oskarżonych o obcowanie z siłami nieczystymi. Pluralizm religijny, który jeszcze u progu Renesansu Mikołaj z Kuzy usiłował w odniesieniu do trzech wielkich religii mono-teistycznych (chrześcijaństwa, judaizmu i islamu) zinterpretować jako konsekwencję nieskończoności atrybutów Boga, a ponad które – już w odniesieniu tylko do katolicyzmu i protestantyzmu – próbował wznieść się inicjator idei ireni-

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 210.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Traktat polityczny*, [w:] tenże, *Dzieła*, tłum. I. Halpern, t. II, Warszawa 1916, s. 400.

<sup>24</sup> Tenże, *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, wyd. cyt., s. 206.



stycznych Erazm z Rotterdamu, ustąpił miejsca fanatyzmowi. W jego perspektywie każda odmienność w sferze prawd religijnych uznanych za absolutne jawiła się jako absolutny fałsz – zło, którego źródłem ostatecznym jest Szatan. Ta zresztą właśnie cecha wojen i konfliktów religijnych, przetaczających się przez Europę szesnastego i pierwszej połowy siedemnastego stulecia, nadawała im szczególnie bezwzględny charakter. Przeciwnik przestawał być tylko wrogiem, którego w walce ongiś respektującej rycerskie zasady wzajemnej godności, należy pokonać, stawał się natomiast uosobieniem zła sprzeciwiającym się Bogu samemu – przedmiotem nienawiści, który – w imię Boga właśnie – należy unicestwić. Stąd najokrutniejsze z wojen to właśnie wojny religijne, zresztą niezależnie od tego, w jakim okresie przebiegają i niezależnie od tego, że najczęściej u ich najgłębszych źródeł tkwią konflikty polityczne, ekonomiczne czy społeczne, a religijne uzasadnienie nadaje w nich własnym racjom moc absolutną, unicestwiając zarazem wszelkie szanse pojednania, bo nie może wszak być pojednania i kompromisu ze złem absolutnym – ostatecznie przecież ze sprzeniewiercą Boga – Szatanem.

Już właściwie z racjonalistycznej metafizyki tamtej epoki wynikały konsekwencje nadające konfliktom religijnym cokolwiek bezprzedmiotowy charakter. Z jednej bowiem strony Bóg był dla niej konieczną i absolutną podstawą samego istnienia. Z drugiej natomiast został radykalnie odsunięty, poza nurtem okazjonalistycznym, od bezpośredniego aktywnego udziału zarówno w świecie natury, jak i w ludzkim świecie.

Bóg Leibniza był wprawdzie twórcą harmonii wprzód ustanowionej, nadając w akcie stworzenia dynamiczny porządek światu, ale odtąd wszystko co się dzieje, dzieje się wprawdzie zgodnie z Jego wolą i przewidzą, ale dzieje się *sponte sua*. O spinozjańskim Bogu tożsamym z naturą, wystarczy tu tylko dla porządku napomknąć, ale przecież także Descartes nie przypadkiem zasłużył sobie na kąśliwą pretensję Pascala: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w swojej filozofii obyć się bez Boga, ale nie mógł powstrzymać się od tego, iż kazał Mu [...] wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny”<sup>25</sup>.

Czysto metafizyczne spory o relację między Bogiem i światem, z uwagi na ich cokolwiek spekulatywny charakter, nie miały jednak w wieku XVII zbyt bezpośredniego oddziaływania na świadomość zbiorową. Wobec takiego stanu rzeczy wiek siedemnasty, odwołując się znowu do rozumu, znalazł kilka odmiennych rozwiązań. Jednym z nich było zepchnięcie tego, co nazywano wówczas religijnym entuzjazmem (a co może być identyfikowane z fanatyzmem) – z wykluczającą wszelką odmienność absolutną pewnością wiary powołującej się wprost na boską inspirację – w sferę przeżyć emocjonalnych, które z kolei, zgodnie z duchem epoki, oceniane były jako chorobliwe zaburzenia racjonalnej natury człowieka. Taka interpretacja tego typu emocji religijnych ujawniła się już w wydanej w roku 1621 a potem wielokrotnie wznawianej książce Roberta Burtona *The Anatomy of Mel-*

---

<sup>25</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), De Agostini-Altya, Warszawa 2001, s. 94.

*ancholy*, której autor nie wyklucza wprawdzie u źródeł sekciarskiego fanatyzmu obecności sprawcy wszelkiego zła, a więc Szatana, ale jego bezpośrednie przyczyny odnajduje w chorobliwych stanach psychiki ludzkiej kwalifikowanych podówczas jako „melancholia”. Mimo wszelkich niespójności tej koncepcji, dość łatwych do zrozumienia w epoce, w której uznanie obecności Boga wymagało także uznania obecności szatana, jej konsekwencje były istotne. Jak bowiem zauważa M. Heyd, „istniała zasadnicza różnica w tym, czy ktoś widział w religijnych przeciwnikach [...] agentów Szatana, czy raczej tylko jego ofiary wymagające pomocy medycznej”<sup>26</sup>. Podobna tendencja do rozpatrywania fanatyzmu religijnego w kategoriach psychiatrycznych ujawnia się także w M. Casaubona *Treatise Concerning Enthusiasme* (1651), podług którego dla „wszelkich aktów fanatyzmu (*enthusiasme*) i powoływania się na boską inspirację można znaleźć wyjaśnienie naturalne, ponieważ są one objawami choroby psychicznej (*melancholy*), nie zaś rzeczywistymi objawieniami czy przejawami Ducha Świętego”<sup>27</sup>. I wreszcie w tym psychiatrycznym nurcie diagnoz formułowanych w stosunku do religijnego fanatyzmu wymienić wypada także dzieło jednego z najwybitniejszych przedstawicieli szkoły platoników cambryjskich, Henry More’a. Tytuł jego dzieła warto tu przytoczyć w pełni, ponieważ ujawnia on bezpośrednio intencje autora: *Enthusiasmus Triumphatus, or a Discourse of the Nature, Causes, Kinds and Cure of Enthusiasme* (1656). Stawiając przed sobą zadanie obalenia fanatyzmu religijnego za pośrednictwem odkrywania jego naturalnych przyczyn i szkodliwych konsekwencji, More, w jeszcze większym stopniu niż jego poprzednicy, traktuje go już niemal wyłącznie jako przejaw choroby psychicznej. To przekonanie, tym razem już jako konsekwencję kartezjańskiego dualizmu wykluczającego ontologicznie możliwość oddziaływania bytów duchowych na materialne (i *vice versa*), w pełni rozwinie holenderski pastor i filozof Balthasar Bekker, którego *De Betooverde Weereld (Świat zaczarowany)* (1691,) podważy podstawy oskarżeń o opętania i czary i w istotnym stopniu wpłynie na zakończenie się, ale już w epoce oświecenia, powszechnej praktyki palenia czarownic.

Rola More’a w analizie przejawów „entuzjazmu” religijnego nie ogranicza się jednak tylko do jego psychiatrycznej interpretacji. Nie byłby on kontynuatorem racjonalistycznej tradycji platońskiej, gdyby jego diagnozie nie towarzyszyła sugestia terapii odpowiednia dla tej tradycji i filozoficznej atmosfery siedemnastowiecznej filozofii. Dopuszcza on wprawdzie jeszcze możliwość istnienia także boskich źródeł „entuzjazmu”, ale uważa zarazem, że jedyną gwarancją ich pewności może być tylko zgodność z rozumem. Za wyleczenie się z melancholii i entuzjazmu odpowiada bowiem sam człowiek, „ponieważ to jego winę stanowi, że nie jest umiarkowany, skromny i posłuszny rozumowi”, bez którego [...] nigdy nie może

---

<sup>26</sup> M. Heyd, „*Be Sober and Reasonable*”. *The Critique of Enthusiasme in Seventeenth and Early Eighteenth Century*, „*Bril’s Studies in Intellectual History*”, vol. 63, Leiden – New York – Köln 1955, s. 70.

<sup>27</sup> Tamże, s. 76.

osiągnąć tego mocnego stanu ducha, w którym natręstwa oszukańczej wyobraźni są zawsze negowane i wykluczane przez pomoc i przewodnictwo władz umysłowych (*intellectual power*)<sup>28</sup>.

W ten jednak sposób More zbliża się najwyraźniej do zupełnie innej, znacznie ogólniejszej i powszechniejszej, zwłaszcza w drugiej połowie XVII wieku, drogi odwoływania się do rozumu jako najwyższej instancji zdolnej do przewyciężenia konfliktów religijnych. Była to droga, na którą już u schyłku poprzedniego stulecia wkroczył J. Bodin w stanowiącym reakcję na ówczesne wojny religijne we Francji, pozostawionym tylko w rękopisie traktacie *Colloquium heptaplomeres*, każąc w nim dyskutować ze sobą przedstawicielom kilku różnych orientacji religijnych, by dojść na koniec do wniosku, że przy tak wielkiej liczbie religii, jaką widzimy, możliwe jest, że żadna z nich nie jest prawdziwa, ale nie jest możliwe, że prawdziwa jest więcej niż jedna. W tej sytuacji rozstrzygnąć może tylko rozum – wyróżniając to, co wspólne, a więc zgodną z nim samym religię naturalną. Ale mimo wyraźnych tu zbieżności z deizmem, to dopiero Herbert of Cherbury stał się faktycznym inicjatorem deizmu – wielkiego prądu umysłowego, choć prąd ów swoimi konsekwencjami z czasem dalece wykroczy poza jego intencje. Dowodząc w *De veritate* (1624), że podstawy wszelkiej wiedzy są wrodzone umysłowi ludzkiemu jako powszechne i konieczne, bo z nim samym zgodne, pojęcia, *notitiae communes*, odniósł tę zasadę także do pojęć teologicznych i wyróżnił na tej podstawie pięć uniwersalnych jakoby, bo faktycznie obejmujących jedynie religie monoteistyczne, prawd religijnych z najważniejszą spośród nich na czele – *esse Deum summum*. Nie ma potrzeby przytaczania tu prawd pozostałych, zwłaszcza że szybko ulegną one redukcji u jego następców współtworzących wielki ruch deistyczny, na rzecz jednej tylko formuły – istnieje Bóg – Stwórca świata. Dla naszego głównego problemu ważna jest tu tylko sama metoda przyjęta przez Herberta i jej konsekwencje, coraz skrajniejsze zresztą, w kolejnych pokoleniach deistów. Jeśli bowiem prawdziwe jest tylko to, co zgodne z rozumem, to faktycznym kryterium prawdziwości przeświadczeń religijnych, a zatem ich rzeczywistym źródłem, jest jedynie sam rozum. Jak to wyrazi Locke, nie zaliczany wprawdzie wprost do deistów, ale uprawiający refleksję filozoficzną nie bez związku z ich ideami, „[...] wszystko cokolwiek Bóg objawił z pewnością jest prawdziwe; i nie można co do tego mieć wątpliwości. [...] Rozum jednak musi osądzić, czy coś jest, czy nie jest objawieniem bożym”<sup>29</sup>. Była to zresztą także konsekwencja idei wyprowadzonych z tradycji polskiego arianizmu przez Andrzeja Wiszowatego, autora wydanej w Holandii w 1665 i zapewne znanej Lockowi (przebywał na emigracji w Holandii w latach 1683–1689) książki *O religii zgodnej z rozumem*. Sam zresztą Locke szerzej rozwinął podobne idee w *The Reasonableness of Christianity* (1695) i znalazły one szersze uzasadnienie w dziele J. Tolanda *Christianity not mysterious* (1696) dowo-

<sup>28</sup> H. More, *Enthusiasmus Triumphatus*, cyt. za: M. Heyd, „*Be Sober and Reasonable*”, wyd. cyt., s. 105.

<sup>29</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, t. II, PWN, Warszawa 1955, s. 455.

dzącym, że żadne objawienie nie może być sprzeczne z rozumem ludzkim ani wykraczać poza jego granice.

Właściwy jednak deizm w tej postaci, w jakiej pod wpływem inspiracji Herberta of Cherbury i w dużym stopniu przy udziale Ch. Blounta (m. in. *Oracles of Reason*, 1693) rozwinął się w Anglii i w następnym stuleciu wywarł olbrzymi wpływ na Oświecenie francuskie, a po części także na niemieckie *Aufklärung*, skupiał się jednak nie tyle na poszukiwaniu tego, co wspólne wyznawcom różnych religii, a więc w ówczesnej terminologii „zgodne z rozumem” i co stanowić miało fundament, jak to podówczas nazywano, *natural theology*, ile na dyskredytacji i eliminacji tego wszystkiego, co ich ze sobą, tak w treści samych wierzeń, jak i w obrzędach i w zwyczajach religijnych, różni. To co różni i przeciwstawia sobie chrześcijan odmiennych orientacji, ale także wyznawców judaizmu czy islamu, okazywało się bowiem w świetle owej racjonalistycznej teologii naturalnej zaprzeczeniem samego rozumu. Już dla Herberta to wszystko, co wykracza poza wrodzone *notitiae communes theologiae*, stanowiło jedynie alegoryzację natury, twory imaginacji i pospolite złudzenia. Natomiast dla późniejszych deistów były to już tylko urągające rozumowi ludzkiemu przesady (*superstitions*), efekty mimowolnych błędów poznawczych czy wreszcie zamierzone fałsze nie tylko sprzeczne z wymogami rozumu, ale także szkodliwe społecznie i moralnie, między innymi dlatego, że to one właśnie są źródłem konfliktów i wojen religijnych. Konflikty te bowiem nie wyrastają z odmienności prawd, bo jedyną podstawą pewności w tym zakresie ma być przecież ich powszechność, lecz z tego, co zostało zdiagnozowane jako przesąd i zabobon. Stąd też uwolnienie od nich rozumu i całego życia społecznego stanie się rychło postulatem całego Oświecenia. W ten sposób rozum miał spełnić przypisywaną mu soteriologiczną funkcję nie tylko jako źródło dającej się z niego wyprowadzić, a więc powszechnej, teologii naturalnej, lecz także jako właściwy – po eliminacji przesądów – twórca ładu moralnego. Konsekwencją była niemal deifikacja samego rozumu i jednoczesne przesunięcie statusu Boga w sferę czysto teoretycznej abstrakcji. Jak pisze P. Hazard: „Deizm przeprowadzał pewnego rodzaju czystkę. Jeżeli odrzucimy wszystko, co wydaje się nam zabobonem w Kościele rzymskim, w Kościele zreformowanym, we wszystkich kościołach i we wszystkich sektach, to po zakończeniu tej operacji pozostanie Bóg. Bóg niepoznawalny; toteż zachowano mu tylko Byt; ze wszystkich możliwych określeń dano mu tylko najbardziej mgliste i najbardziej zaszczytne, nazywano go Najwyższą Istotą”<sup>30</sup>. Problem tylko polega na tym, że tak pojęty Bóg może odgrywać rolę co najwyżej mocno wątpliwej dla sceptyków hipotezy teoretycznej w poszukiwaniu ontycznych podstaw wszelkiego istnienia, natomiast nie jest w stanie odpowiadać na żadne oczekiwania ludzkie wyrażające się pod postacią potrzeb religijnych.

\*

---

<sup>30</sup> P. Hazard, *Mysł europejska XVIII wieku od Monteskiusza do Lessinga*, tłum. H. Suwała, PIW, Warszawa 1971, s. 114.

Siedemnaste stulecie próbowało znaleźć w rozumie narzędzie przezwyciężenia chaosu na rzecz ostatecznego racjonalnego porządku – w zakresie poznania, moralności, życia społecznego oraz religii. W każdym z tych obszarów dziełem ówczesnej myśli były dokonania o istotnych konsekwencjach teoretycznych jak i praktycznych. W sferze poznania było to stworzenie. W sferze moralnej szczególnym osiągnięciem było przekonanie, że na przekór wszelkim dążeniom wyrastającym z tego, co wśród ludzi partykularne, istnieje wyznaczony powszechnymi prawami rozumu obszar ludzkiej wspólnoty, wyznaczający wzajemne zobowiązania i ograniczenia w relacjach między ludźmi. Stąd z kolei zrodziły się nowożytne nauki o społeczeństwie jako szczególnej rzeczywistości, w której człowiek zaspokajając swoje własne potrzeby, o ile racjonalnie pojmuje swój własny interes, musi wchodzić w szczególne, racjonalne relacje z innymi ludźmi. Wyrósł stąd w politycznej perspektywie wizja społeczeństwa obywatelskiego. I wreszcie w sferze świadomości religijnej, niewątpliwym dokonaniem stała się wyraźna w kulturze europejskiej bądź to stopniowa marginalizacja tej sfery życia zbiorowego, która była przez całe stulecia ciągłym zarzewiem wojen i konfliktów, bądź też tworzenie psychologicznych i kulturowych warunków do akceptacji różnorodności religijnej oraz sprzyjania wzajemnej w tym zakresie tolerancji.

Zarazem jednak, w każdej z tych dziedzin, odniesiony przez rozum sukces dokonał się za cenę uproszczeń i absolutyzacji samego myślenia, z którymi będzie się borykać późniejsza myśl filozoficzna. Gdy rozum, poczynając od Locke'a *Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*, aż po Hume'a i Kanta, zaczął analizować sam siebie i swoje możliwości poznawcze, stanął w obliczu podejrzeń, że być może przedmiotem jego badań nie jest żadna obiektywna rzeczywistość, lecz jedynie artefakty jego własnych dyspozycji poznawczych. Wraz z tym załamała się pewność siedemnastowiecznej racjonalistycznej metafizyki mającej być podstawą pewności ludzkiego poznania. Gdy z kolei człowiek, poczynając od Shaftesbury'ego *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times* (1711) i Hume'a *Traktatu o naturze ludzkiej* (1739–1740) zaczął przyglądać się sam sobie, zamiast człowieka pojmowanego dotąd jako byt abstrakcyjny, *ens rationale*, odkrył żywą i rzeczywistą ludzką istotę, kierującą się emocjami, czującą i współodczuwającą. Wraz z tym okaże się, wbrew teoriom umowy społecznej, dla których więź społeczna ufundowana za pośrednictwem zbiorowego kontraktu ma sztuczny charakter, że człowiek jest natury istotą społeczną, bo dysponuje nie tylko rozumem, lecz przede wszystkim także emocjami społecznymi – *social feelings* i *sympathy* – zdolnością współprzeżywania emocji z innymi ludźmi. I że to właśnie te emocje są podstawą zarówno życia społecznego, jak i zachowań moralnych. Także próba racjonalizacji religii, choć pociągnęła za sobą ważne skutki społeczne, w tej formule, jaka była właściwa siedemnastowiecznemu deizmowi we wszelkich jego postaciach, skończyła się teoretycznym niepowodzeniem, stanowiącym wyzwanie dla epoki następnej. Wbrew nadziejom, dedukcyjnie wywiedziony Bóg Kartezjusza czy Leibniza, podobnie jak Bóg deistów, łudził tylko zaspokojeniem potrzeb poznawczych

w stosunku do początków wszelkiego istnienia – co później wykaże i Hume, i Kant. Nie mógł On być natomiast przedmiotem żywej wiary, obecnym i aktywnym w tym świecie, dawcą łask i źródłem nadziei – wiary, której opozycję wobec prób Jego racjonalizacji wyraził już Pascal. Tylko taki bowiem Bóg może być źródłem wsparcia i nadziei człowieka w tym świecie. W tym świecie, który właśnie wymaga wsparcia i nadziei. Interpretacja tego zjawiska wymagała jednak raczej analizy ludzkiego świata, niż analizy samego ludzkiego rozumu, do której ograniczył się wiek siedemnasty.

#### Summary

#### **Dilemmas and Aporias of Seventeenth-Century Rationalism**

This article is concerned with analyzing processes that were unfolding during the end of the Renaissance and the mid seventeenth century, which were to form the basis for the development of modern thought. The beginning of these processes is the anthropological and epistemological breakdown in the optimism of the early Renaissance and a turn towards: (1) a pessimistic evaluation of human nature; (2) the skeptical negation of the value of human cognition; (3) questioning religious certainties in confrontation with the deepening (also as a result of the Reformation) of religious pluralism; (4) questioning previously recognised foundations of moral order; (5) and social order. This article aims to demonstrate that the seventeenth century endeavoured to overcome these tendencies by finding a basis of general unity and order in human reason. This constituted a special antidote to the chaos of the changing and irrational theoretical and social reality. The effects included: (1) the founding of an extremely rationalistic conception of the human being; (2) extreme rationalism in the theory of cognition; (3) the emergence of deism and „natural religion”; (4) the rational and universal ethical and political system. Yet in all of these fields, the search for salvation through reason proved theoretically helpless when confronted with the real complexity of phenomena. The concept of the human being as *ens rationale* was possible only at the price of the degradation of feelings; *a priori* epistemology was condemned to construct worlds different from the empirical one; natural theology proved to be helpless when faced with the wealth in forms of religious life; the universal and absolute ethical system requires the depreciation of the diversity of human aims; the theory of the social contract required a questioning of the social and historical character of the human being. These difficulties of seventeenth-century rationalism became the point of departure for later philosophical thought, in particular the philosophy of Hume, Vico, Kant and Hegel.

**Keywords:** reason, salvation, seventeenth century rationalism, cognition, deism, politics

**ZDZISŁAW JERZY CZARNECKI**, Professor, Rector of the College of Enterprise and Administration, Lublin, Poland. E-mail: z.czarnecki@wsipa.lublin.pl