

JOANNA USAKIEWICZ
(Białystok)

POLEMICZNA ŁACINA DESCARTES’A NA PODSTAWIE *LISTU DO VOETIUSA*

W roku 1643 René Descartes opublikował pismo szczególne i wyróżniające się wśród jego dzieł, *Epistola Renati Descartes ad Celeberrimum Virum, D. Gisbertum Voetium, in qua examinantur duo libri, nuper pro Voetio Ultraiecti simul editi: unus de Confraternitate Mariana, alter de Philosophia Cartesiana (List René Descartes’a do Przesławnego Męża, P. Gisberta Voetiusa, w którym rozpatruje się dwie książki, niedawno razem wydane w Utrechcie w obronie Voetiusa: jedna o Bractwie Maryjnym, druga o filozofii kartezjańskiej)*¹. Stanowiło ono głos filozofa w sporze z teologami kalwińskimi i jako takie posłuży nam za przykład języka polemicznego Descartes’a. Pismo to należy do mniej znanych i w związku z tym rzadko omawianych czy wręcz pomijanych, ponieważ uważa się je za niewiele wnoszące do zrozumienia poglądów filozoficznych Descartes’a. Choć z tą opinią się nie zgadzam, nie będę tu z nią polemizować², poczynię jedynie konieczne uwagi dotyczące treści merytorycznej i okoliczności jego powstania, skupiając się na języku oraz formie i stylu tej wypowiedzi. Chcę przy okazji również wskazać, że szczęśliwa zgodność treści i stylu (*felix rerum cum sermone concordia*), na którą zwraca szczególną uwagę Descartes w swych wczesnych spostrzeżeniach na temat retoryki³, zostaje uzupełniona, czy może raczej obarczona, elementem dodatkowym – uczuciem, w piśmie odnoszącym się jednak nie tylko do jego myśli

¹ Tekst łaciński: *Oeuvres de Descartes*, t. VIII 2, oprac. Ch. Adam, P. Tannery, Cerf, Paris 1905, s. 1–194 (całość wydania: t. I–XIII, 1897–1913; dalej wydanie to będę cytować jako AT, cyfra rzymska oznaczać będzie tom, a cyfra arabska stronę). Równocześnie z wersją łacińską Descartes wydał tekst flamandzki. Współczesne przekłady na języki nowożytne: nieliczne fragmenty w języku angielskim w: *The Philosophical Writings of Descartes*, t. III: *The Correspondence*, przeł. J. Cottingham i in., Cambridge University Press, Cambridge – New York – Post Chester – Melbourne – Sydney 1991, s. 220–224; przekład na język francuski bez części szóstej w: René Descartes, Martin Schoock, *La Querelle d’Utrecht*, wyd. i oprac. Th. Verbeck, przedm. J.-L. Marion, Les Impressions Nouvelles, Paris 1988, s. 327–399; pełny przekład na język polski: R. Descartes, *List do Voetiusa*, przekład, wstęp i przypisy J. Usakiewicz, PWN, Warszawa 1998 (wszystkie cytaty niżej za tym przekładem, w niektórych miejscach poprawionym; strona przekładu w nawiasie).

² Na istotną rolę tego pisma, również dla zrozumienia poglądów filozoficznych Descartes’a, wskazuje Marion we wstępie do: Descartes, Schoock, *La Querelle...*, s. 9–17.

³ Zob. niżej, przyp. 10.

filozoficznej, ale bezpośrednio związanym z wydarzeniami z jego życia. Jako tło uwypuklające pewne aspekty, na które będziemy zwracać uwagę, posłuży nam list Descartes'a do nieznanego adresata z roku 1628, określany *Apologią Listów de Balzaca*⁴, oraz korespondencja Descartes'a z Regiusem zamykająca się w latach 1640–1645. *Apologia* będzie stanowić źródło ogólnego spojrzenia Descartes'a na rolę retoryki, w listach do Regiusa odnajdziemy zaś przede wszystkim projekt pisma polemicznego, a więc uwagi teoretyczne dotyczące tego typu dzieła (choć należy tu zauważyć, iż projekt ten został wykorzystany praktycznie przez Regiusa).

Gdy tematem rozważań ma stać się materia językowa jakiegokolwiek pisma Descartes'a, na myśl przychodzą dwie rzeczy. Pierwsza to dowcipna uwaga Descartes'a poczyniona w liście do Regiusa z 24 maja 1640 roku:

Video enim vos etiam interpunctiones et orthographiae vitia corrigere non fuisse dedignatos; sed magis me adhuc devinxissetis, si quid etiam in verbis sententiisque ipsis mutare voluissetis.

Widzę bowiem, że nie wzgardziście nawet poprawianiem interpunkcji i błędów ortograficznych, wszelako bardziej byłbym wdzięczny, gdybyście ponadto zechcieli wprowadzić zmiany co do słów i treści⁵.

Druga jest właściwie przyczyną tej uwagi, a chodzi o jego refleksje dotyczące języka na płaszczyźnie metafizycznej. Zaczniemy więc od krótkiej wzmianki na ten temat, by następnie poprzez założenia teoretyczne zaczerpnięte z *Apologii* i korespondencji z Regiusem dotrzeć do szczegółowych rozważań na temat *Listu do Voetiusa*.

Descartes nie uprawiał filozofii języka, a na tematy językowe wypowiadał się jedynie akcydentalnie. Z pewnych ustępów jego dzieł wyłania się wszak klarowny pogląd, iż język jest wtórny względem myślenia, co w sposób jasny tłumaczy marginalne potraktowanie tej tematyki: Descartes'owi chodziło o dotarcie do samej myśli, a nie jej wytworów. Zgodnie z tym poglądem język jest ponadto podwójnie wtórny względem tego, czego myślenie dotyczy⁶.

Zapowiedź dojrzałego poglądu Descartes'a na kwestie języka na płaszczyźnie metafizycznej można odnaleźć już w uwagach poczynionych na płaszczyźnie retorycznej w początkach jego działalności, a kładących nacisk na zgodność rzeczy i słowa, z podkreśleniem jednak nadrzędności rzeczy. W roku 1628 Descartes napisał list, którego adresat pozostaje dla nas zagadką, a który znany jest jako *Apologia Listów de Balzaca*⁷. Descartes zabrał głos w sporze dotyczącym najpopularniejszego

⁴ Zob. niżej, przyp. 7.

⁵ AT III 63. Przekład na język polski tu i dalej za: René Descartes, *Listy do Regiusa. Uwagi o pewnym piśmie*, przekład, wstęp i przypisy J. Kopania, PWN, Warszawa 1996, s. 3 (dalej strona przekładu w nawiasie).

⁶ Więcej na ten temat zob.: J. Kopania, *Descartes i Kant o użyteczności poznawczej języka naturalnego*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1996.

⁷ Tytuł łaciński: *Clarissimo Viro Domino *****. Censura quarumdam epistolarum Domini Balzacia*, AT I 7–11. Przekład na język polski: René Descartes, *Apologia Listów de Balzaca*, przeł.

dzieła Jeana-Louisa Guez de Balzaca (1597–1654) – *Listów (Lettres)*, wydanych w 1624 roku, a będących zbiorem esejów na tematy moralne i literackie. Dla nas list Descartes'a ma wyłącznie znaczenie jako najobszerniejsza jego wypowiedź na temat retoryki usytuowana w ramach krytycyzmu retorycznego i posługująca się tradycyjną terminologią. Zwrócimy również uwagę na możliwe odniesienia filozofa do autorów klasycznych, daje to bowiem podstawę do przypuszczeń zarówno na temat wierności tradycyjnym koncepcjom w tej materii, jak i co do lektur Descartes'a.

Descartes zwraca uwagę na trzy aspekty wypowiedzi: treść (*res*), styl (*sermo*) oraz umiejętność przekonywania (*persuadendi scientia*). Swoje spostrzeżenia co do wzajemnej relacji treści i stylu przedstawia podając przykłady negatywne. Uważa, że można wskazać cztery rodzaje błędów popełnianych przez autorów. Jako dwa pierwsze wymienia przykłady niedociągnięć, czy też braków, tylko w jednym z wymienionych aspektów wypowiedzi. Można więc wyróżniać się doskonałym stylem, ale nie mieć do przekazania żadnej istotnej treści lub przeciwnie: mieć niezrozumiały styl, ale przekazywać znakomite treści. Dwa kolejne wskazane błędy dotyczą jednocześnie niedociągnięć w obu aspektach wypowiedzi: wzdarga dla stylu w połączeniu z nadmierną koncentracją na treści oraz niezwykle ozdobny styl w połączeniu z miałąką, a nawet kłamliwą, treścią. Zwróćmy tu uwagę na pewne podobieństwo wyrażania przemyśleń na ten temat u Descartes'a i u Seneki. Seneka w jednym z listów skierowanych do Lucyliusza wyjaśniając, co ma wpływ na kształtowanie się stylu wypowiedzi w różnych czasach, pokazuje konkretne przykłady błędów. Ogólnym podsumowaniem jego rozważań mogą zaś być słowa:

Tam hunc dicam peccare quam illum: alter se plus iusto colit, alter plus iusto neglegit...

Osobiście powiedziałbym, iż błąd tego mówcy jest równy błędom tamtego: jeden się przystraja więcej niż trzeba, a drugi więcej niż trzeba się zaniedbuje⁸.

Choć Seneka koncentruje się na stylu, odnajdziemy w tym samym liście również drugi aspekt wypowiedzi – treść:

Non tantum in genere sententiarum vitium est, si aut pusillae sunt et pueriles, aut improbae et plus ausae, quam pudore salvo licet, si floridae sunt et nimis dulces, si in vanum exeunt et sine effectu nihil amplius, quam sonant.

Zepsucie więc przejawia się nie tylko w sposobie wyrażania się, gdy wypowiedzi są bądź małostkowe, bądź dziecinne, bądź niegodziwe i pozwalające sobie na więcej, niż można pozwolić bez ubliżenia wstydlivości; gdy są one kwieciste i zbyt osłodzone, gdy wypadają czczo i nie osiągają żadnego skutku oprócz tego, że słyhać brzmienie słów⁹.

J. Usakiewicz, *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych* 8, 1996, s. 9–14 (cytaty niżej za tym przekładem, w niektórych miejscach poprawionym, w nawiasie strona przekładu).

⁸ Sen. *Epist.* 114, 14. Tu i dalej przeł. Wiktor Kornatowski.

⁹ *Ibid.*, 16.

Rozważając te rodzaje błędów, Descartes zmierza do konkluzji, że jedynie właściwa jest „szczęśliwa zgodność treści i stylu” (*felix rerum cum sermone concordia*)¹⁰. Jak rozumie tę zgodność, najlepiej zdaje się wyjaśniać użyte przez niego porównanie wypowiedzi do pięknej kobiety. Uważa on, iż piękność nie zależy od jakiejś poszczególniej cechy, lecz od „zgody i właściwej miary” (*consensus et temperamentum*)¹¹ wszystkich cech. Piękność opiera się więc na harmonii wszystkich cech, choć nie każda musi być równie piękna, można bowiem w tym, co piękne jako całość, odnaleźć nawet pewne wady. Tu także możemy odwołać się do słów Seneki, choć wypowiedzianych w odniesieniu do ludzkiego ducha, nie ciała:

[...] *nullum sine venia placuit ingenium. [...] Multos tibi dabo, quibus vitia non nocuerint, quosdam, quibus profuerint. [...] sic enim vitia virtutibus inmissa sunt, ut illas secum tractura sint.*

[...] żaden talent nie był uznawany bez tego, żeby nie należało mu czegoś wybaczyć. [...] Przywiode Ci wielu, którym wady nie zaszkodziły, a pewną liczbę takich, którym nawet pomogły. [...] Wady bowiem tak mocno wbite zostały między cnoty, że te muszą je ciągnąć ze sobą¹².

Tym razem Descartes zdaje się być bliski również myśli Cicerona, który uważa, że wypowiedź należy oceniać jako integralną całość. W piśmie *O mówcy* Ciceron napisał:

Ornatur igitur oratio genere primum et quasi colore quodam et suco suo; nam ut gravis, ut suavis, ut erudita sit, ut liberalis, ut admirabilis, ut polita, ut sensus, ut dolores habeat, quantum opus sit, non est singulorum articulorum: in toto spectantur haec corpore.

Ozdobność mowy przeto wyraża się przede wszystkim w jej charakterze, kolorycie niejako i soczystości. Bo nie od poszczególnych jej części składowych zależy to, aby była poważna a powabna, mądra, szlachetna, wzbudzająca podziw swą wytwornością, by zawierała ile trzeba treści uczuciowej i wzruszających momentów – wszystko to znajduje wyraz w całej jej strukturze¹³.

Jako dopełnienie treści i stylu wskazuje Descartes umiejętność przekonywania. Choć sam używa właśnie łacińskiego terminu *complementum* („dopełnienie”)¹⁴, to analizując jego wypowiedź, należy mówić raczej o elemencie nadrzędnym. Nawiązując tu, nie wiemy jednak, na ile świadomie, do klasycznej definicji retoryki jako *vis persuadendi* („zdolności przekonywania”)¹⁵, która, według Kwintyliana, bierze swój początek z przy-

¹⁰ AT I 8 (s. 8).

¹¹ AT I 7 (s. 11).

¹² Sen. *Epist.* 114, 12.

¹³ Cic. *De or.* III 96; przeł. Krystyna Wisłocka-Remerowa. Można tu również dodać następującą wypowiedź Platona: „Ale ci to będzie jasne, że każda mowa, tak jak zwierzę, musi się jakoś trzymać kupy, musi stanowić jakieś ciało indywidualne; nie może być bez głowy i bez nóg, ale powinna mieć tułów i kończyny dobrane do siebie i z góry określone całością” (Pl. *Phdr.* 264 c; tu i dalej przeł. Władysław Witwicki).

¹⁴ AT I 9 (s. 12).

¹⁵ Quint. *Inst.* II 15, 3. Zob. też dalsze rozważania.

pisywanego Izokratesowi podręcznika retoryki¹⁶. Podobnie retorykę definiują też wielcy greccy filozofowie Platon i Arystoteles. Platon zdefiniował retorykę w ramach rozmowy Sokratesa z Gorgiaszem, stąd oczywiście jego krytyczna ocena. Czytamy, że zdaniem Gorgiasza „[...] wymowa to jest wytwarzanie przekonania i cała jej robota i wszystko w niej w ogóle do tego zmierza [...]”¹⁷. W dialogu *Fajdros* wkłada zaś Platon w usta Sokratesa słowa następujące: „[...] w naturze mowy leży zdolność do prowadzenia dusz [...]”¹⁸. Arystoteles twierdził zaś: „[...] retoryka jest umiejętnością metodycznego odkrywania tego, co w odniesieniu do każdego przedmiotu może być przekonywające”¹⁹. Przywoływany już Cyceon uważał, że pierwszym zadaniem mówcy jest *dicere ad persuadendum accommodare* („mówienie odpowiednie, aby przekonać”)²⁰. Najistotniejsza jest jednak podstawa owej umiejętności przekonywania. Według Descartes'a jest nią *generosa libertas* („szlachetna szczerłość”), odrzucająca wszelkie kłamstwo. Człowiek przekonany o prawdzie swych myśli będzie w stanie przekazać je słowami. Ideał wypowiedzi w praktyce zawierają następujące słowa Descartes'a na temat de Balzaca:

Neque enim abutitur ille simplicitate lectoris, sed iis uti solet argumentis, quae licet tam perspicua sint, ut apud vulgus facile inveniant fidem, sunt nihilominus tam solida et vera, ut quo maiori quisque ingenio est, eo certius ab illo vincatur, idque potissimum, quoties non alia probat, quam quae sibi prius ipse persuasit.

Albowiem nie wykorzystuje on prostoduszności czytelnika, lecz ma zwyczaj posługiwać się argumentami, które są wprawdzie tak wyraziste, iż łatwo znajdują posłuch u zwykłych ludzi, niemniej jednak tak są mocne i prawdziwe, że każdy im bardziej jest rozumny, tym pewniej przez niego zostanie przekonany, zwłaszcza wtedy, gdy dowodzi on tego, do czego wcześniej sam nabral przekonania²¹.

Widoczne jest tu odniesienie do starożytnego ideału mówcy jako *vir bonus* („człowieka moralnie dobrego”)²², o którym poucza za Katonem Kwintyliian. Ideał ten odnajdujemy już u Platona w przywoływanych dialogach *Gorgias* oraz *Fajdros*.

¹⁶ Zob. *ibid.*, 4; por. Isocr., fr. 1 Mathieu-Brémond.

¹⁷ Pl. *Grg.* 453 a.

¹⁸ Pl. *Phdr.* 271 c.

¹⁹ Aristot. *Rhet.* I 1355 b 10–11; tu i dalej przeł. Henryk Podbielski.

²⁰ Cic. *De or.* I 138 (jeżeli inaczej nie podano, przeł. Joanna Usakiewicz).

²¹ AT I 10 (s. 13).

²² Cato *Rhet.*, fr. 14 Jordan ap. Quint. *Inst.* XII 1, 1; por. *id.* I pr., 9. W tym drugim miejscu Kwintyliian dodaje: *ideoque non dicendi modo eximiam in eo facultatem, sed omnes animi virtutes exigimus* („Dlatego też wymagamy od naszego mówcy nie tylko wyjątkowych zdolności oratorskich, ale również wszelkich zalet charakteru”). Do tej myśli powróci on w słowach: *Sit igitur orator vir talis, qualis vere sapiens appellari possit; nec moribus modo perfectus (nam id mea quidem opinione, quamquam sunt, qui dissentiant, satis non est), sed etiam scientia et omni facultate dicendi* („Niechże zatem nasz mówca będzie takim człowiekiem, żeby zasługiwał na imię prawdziwego mędrca. Nie tylko więc powinien on być wzorem moralności (bo to, przynajmniej według mojego zdania, nie wystarcza; chociaż są tacy, co myślą inaczej), ale także wzorem człowieka wykształconego i mistrzem wszelkiej umiejętności krasomówczej”; Quint. *Inst.* I pr., 18; przeł. Mieczysław Brożek). Kwintyliian, jak widzimy, jest przede wszystkim nauczycielem i retorem, dlatego nie może umniejszyć samego wykształcenia i roli sztuki wymowy.

Przytoczmy dla przykładu: „Nieprawdaż więc, że mówca musi być sprawiedliwy, a sprawiedliwy musi chcieć postępować sprawiedliwie?”²³ lub „Zanim ktoś nie pozna prawdy w każdej materii, o której mówi czy pisze [...], tak długo nie potrafi być artystą”²⁴. Wtórjuje temu Cyceeron: *Dicere enim bene nemo potest, nisi qui prudenter intellegit* („Mówić bowiem dobrze nikt nie może jak tylko ten, kto myśli rozumnie”)²⁵, a w innym miejscu przypisuje Sokratesowi maksymę: *Qualis autem homo ipse esset, talem eius esse orationem* („Jaki jest sam człowiek, taka jest też jego mowa”)²⁶. Tę myśl Seneka oddawał w sposób szerszy: *Oratio cultus animi est* („Mowa wyraża wszak stan ducha [...]”)²⁷ oraz *Quaere, quid scribas, non quemadmodum [...]* („Zastanów się, co masz pisać, a nie w jaki sposób pisać [...]”)²⁸.

Descartes w *Apologii* odwołując się do początków ludzkości, twierdzi, że wtedy „język chętnie podążał za usposobieniem szczerego umysłu” (*lingua candidae mentis affectus non invita sequebatur*), a w ludziach była „boska siła wymowy” (*divina eloquentiae vis*), która płynęła z „gorliwości w dążeniu do prawdy i z bogactwa odczuć” (*ex zelo veritatis et sensus abundantia profluens*)²⁹. Dzięki tej właśnie sile ludzie zorganizowali się w społeczności kierujące się prawem. Znowu mamy tu pokrewieństwo z myślą starożytną. Na przykład w dialogu *O naturze bogów* Cyceeron napisał:

Iam vero domina rerum, ut vos soletis dicere, eloquendi vis quam est praeclara quamque divina! [...] haec nos iuris legum urbium societate devinxit, haec a vita inmani et fera segregavit.

Mamy oto sztukę wymowy – wszechwładną panią, jak w ją zwykle nazywacie. Jakże wspaniała i boska to rzecz! [...] Ona złączyła nas więzią prawa, ustaw i wspólnot miejskich, ona wywiodła nas z dzikiego, zwierzęcego życia³⁰.

Pierwotna „boska siła wymowy” została zniszczona, według Descartes’a, przez greckich i rzymskich mówców: wielu z nich porzucało bowiem prawdę, a uciekając się do sofizmatów, stawiało przed sobą wyłącznie zadanie zapanowania nad emocjami odbiorców i przekonania ich do tego, co uważali za korzystne dla siebie³¹. Nazywa ich Descartes zdrajcami konkurującymi *de vera fortitudine cum animosis*

²³ Pl. *Grg.* 460 c.

²⁴ Pl. *Phdr.* 277 bc. Zob. też *ibid.*, 261 a, 262 c.

²⁵ Cic. *Brut.* 23.

²⁶ Cic. *Tusc.* V 47; przeł. Józef Śmigaj. Można tu przytoczyć także inne wypowiedzi Cyceerona, *De or.* I 48; 50–51; III 55.

²⁷ Sen. *Epist.* 115, 2.

²⁸ *Ibid.*, 1. Zob. też *ibid.*, 18; 114, 1–3; 22.

²⁹ AT I 9 (s. 12).

³⁰ Cic. *Nat. deor.* II 148; przeł. Wiktor Kornatowski.

³¹ Dodajmy tu słowa Kwintyliana: *Nam ut primum lingua esse coepit in quaestu institutumque eloquentiae bonis male uti, curam morum, qui disertis habebantur, reliquerunt* („Bo gdy tylko słowo wystawiono na sprzedaż i zaczęto nim kupczyć, wprowadzając nieprawe korzystanie z dóbr wymowy, porzucili troskę o naukę obyczajów ci, których uważano za wymownych”; Quint. *Inst.* I pr., 13; nieco zmieniony przekład Mieczysława Brozka).

militibus („o prawdziwe męstwo z odważnymi żołnierzami”)³². Ten ustęp rozważań Descartes'a pozwala nam twierdzić, że w „zgodności treści i stylu” dopełnionej umiejętnością przekonywania najważniejsza jest treść pochodząca z umysłu. Jeżeli jesteś prawym człowiekiem i chcesz przekazać prawdę za pomocą słów, to one same przyjdą, a wypowiedziane czy napisane słowa wyrażające prawdziwą treść muszą przekonać odbiorcę. Zwróćmy jeszcze uwagę na pojawiające się już w tym wczesnym piśmie przekonanie Descartes'a o tym, że potomni będą sądzić bezstronnie, a co więcej, docenią prawdziwie ważnych ludzi i istotne dzieła oraz myśli. W kontekście oceny prozy de Balzaca napisał:

Atque hunc candorem et antiquos mores ingenii supra vulgus positi rebitur aequa posteritas, etiamsi nunc in homine vivo lividi mortales tam sublime virtutis genus recusent admittere.

Bezstronna potomość sądzić będzie szczerść i godne starożytnych obyczaje tego umysłu wystającego ponad zwykłych ludzi, nawet jeżeli teraz niechętni żyjącemu wzbraniają się uznać w nim tak wspaniały rodzaj cnoty³³.

W *Apologii*, jak już zauważyliśmy, można odkryć spostrzeżenia na temat języka, które zostaną wyrażone przez Descartes'a w dziełach późniejszych. Istotna jest myśl, ona jest pierwotna i ona stanowi o wartości słowa, które ją wyraża i jest wobec niej wtórne. Potwierdzą to słowa Descartes'a z *Rozprawy o metodzie*:

Wysoko ceniłem wymowę i byłem zakochany w poezji, mniemałem jednak, że jedna i druga były raczej darami umysłu aniżeli owocami studiów. Ci, którzy rozumują najsprawniej i bez trudu utrzymują porządek swych myśli, aby stały się jasne i zrozumiałe, zawsze mogą przekonać najlepiej innych o tym, co głoszą, choćby posługiwali się ludowym narzeczem i nigdy nie uczyli się retoryki³⁴.

Jak już wspominałam, *Apologia* stanowi akcydentalne podjęcie przez Descartes'a teoretycznych rozważań na temat retoryki. Znakomicie jednak eksponuje to, co moglibyśmy ogólnie nazwać uczciwością retoryczną, o której szerzej mówić będę w związku z *Listem do Voetiusa*.

Przejdziemy teraz do korespondencji Descartes'a z Regiusem. Na początku przedstawię kontekst jej powstania, jest on bowiem bezpośrednio związany również z głównym przedmiotem moich rozważań – *Listem do Voetiusa*. Słów więc kilka o sporze Descartes'a z protestanckimi teologami³⁵.

W roku 1628 Descartes przeniósł się do północnych Niderlandów. Miał nadzieję znaleźć tam odpowiednie warunki do pracy naukowej i filozoficznej, jak również możliwości rozpowszechniania jej wyników. Pragnienie spokoju, wolności i swobody

³² AT I 9 (s. 13).

³³ AT I 11 (s. 13–14).

³⁴ AT VI 7. Przekład na język polski za: René Descartes, *Rozprawa o metodzie*, przeł. Wanda Wojciechowska, PWN, Warszawa 1982, s. 9.

³⁵ Więcej na ten temat zob. J. Usakiewicz, *Wstęp*, [do:] Descartes, *List do Voetiusa*, s. VII–VIII.

w głoszeniu poglądów szybko jednak zastąpiła konieczność walki. Descartes musiał zmierzyć się z filozofami i teologami posługującymi się metodami scholastycznymi, szczególnie dramatyczny przebieg miała konfrontacja z teologami protestanckimi. Wszystko rozpoczęło się właściwie już po opublikowaniu w 1637 roku trzech traktatów matematyczno-przyrodniczych poprzedzonych *Rozprawą o metodzie*, czyli *Esejów*. Wydarzenia nabrały zaś tempa po tym, jak oficynę wydawniczą opuściło w 1642 roku drugie wydanie *Medytacji o pierwszej filozofii*. Na uniwersytetach niderlandzkich zaczęli pojawiać się zwolennicy i przeciwnicy myśli kartezjańskiej. Wśród postaci mających odegrać rolę szczególną znaleźli się: Henri Le Roy (1598–1679), zwany z łacińska Regiussem, oraz Gisbert Voët (1589–1676), czyli Voetius. Można w uproszczeniu uznać zetknięcie się Descartes'a z tymi dwiema osobami za kłamrę spinającą interesujące nas wypadki: Regius to początek sporu, Voetius jego koniec.

W 1634 roku w Utrechcie doszło do spotkania wspomnianego Regiusa i Henriego Reniera (1593–1639). Regius wówczas od kilku lat sprawował funkcję lekarza miejskiego, prowadząc jednocześnie własne badania w zakresie fizyki i fizjologii oraz głosząc prywatne wykłady. Renier zaś wykładał filozofię na Uniwersytecie w Utrechcie, wprowadzając do swego kursu również lekturę pism Descartes'a: *Rozprawy o metodzie* wraz z towarzyszącymi jej traktatami. To właśnie Renier zapoznał Regiusa z filozofią kartezjańską. W jaki sposób Regius nawiązał korespondencję z samym Descartes'em, nie wiadomo. Znane nam są listy Descartes'a do Regiusa, a zachowało się ich osiemnaście, w tym nie wszystkie kompletne, datowane od roku 1640, nie posiadamy zaś listów Regiusa. Gdy w roku 1638 Regius został najpierw profesorem nadzwyczajnym medycyny i botaniki Uniwersytetu w Utrechcie, a w roku następnym profesorem zwyczajnym, wykorzystał myśl Descartes'a w swoich wykładach. Uznał przede wszystkim, że filozofia kartezjańska dla badań przyrodniczych stanowi źródło metody pozbawionej scholastycznych ograniczeń, przedstawił również bardzo kontrowersyjne tezy o nieistnieniu form substancjalnych i przypadłościowym połączeniu duszy i ciała w człowieku, wyrażonym w konsekwencji w przekonaniu, że procesy cielesne są całkowicie niezależne od duchowych, a mechanistyczne wyjaśnienie przyrody jest wystarczające. Choć tezy te były odbierane jako tezy kartezjańskie, zaznaczyć należy, że Descartes wyraźnie nigdy niczego takiego nie głosił. Co do form substancjalnych, to ograniczył się do stwierdzenia, że zbędne są w opisie i wyjaśnianiu zjawisk, nie negując ich istnienia. W przypadku zaś duszy i ciała w człowieku, Descartes koncentrował swoje badania na każdej z tych substancji z osobna, nie przecząc, że w człowieku są one jak najściślej połączone. Popularność wykładów Regiusa, jego bezkompromisowość w głoszonych poglądach i głoszona otwarcie krytyka profesorów wykładających metodami tradycyjnymi spowodowały ostrą reakcję środowiska uniwersyteckiego, którego wyrazicielem stał się teolog, kaznodzieja, a wówczas również rektor, Voetius. Należy tu wspomnieć, iż śledził on rozwój popularności kartezjanizmu już od chwili ukazania się *Esejów* w 1637 roku. Od samego początku uważał treści zawarte w pismach Descartes'a przede wszystkim za szkodliwe dla chrześcijaństwa, o czym próbował przekonać także duchownych katolickich, między

innymi ojca Marina Mersenne'a (1588–1648), notabene przyjaciela Descartes'a, czego raczej Voetius nie był świadomy. Dostrzegał niebezpieczeństwo w zbyt-niej ufności kartezjanizmu w jednostkę, w krytycznym stosunku do tradycji, jego sprzeciw wzbudzała rola wątpienia w metodzie Descartes'a i niewystarczające, jak podkreślał, dowody na istnienie Boga. Wyraz swojej ocenie filozofii Descartes'a dawał w dysputach akademickich.

Do właściwego starcia Voetiusa z Regiusem doszło, gdy ten przedstawił w debacie 8 grudnia 1641 roku tezę o człowieku jako bycie przez przypadłość. Walka zaczęła toczyć się w ramach publicznych dysput. Także Descartes zaniepokoił się możliwymi konsekwencjami, o czym napisał do Regiusa w liście z połowy grudnia 1641 roku, doradzając ostrożność. Tematowi temu poświęcona została też dalsza korespondencja do czerwca 1642 roku. Wśród listów dla nas szczególnie istotny jest ten ze stycznia 1642 roku, zawierający propozycję repliki na zarzuty Voetiusa, którą Regius prawie bez zmian wykorzysta w swojej odpowiedzi wydanej drukiem 16 lutego 1642 roku. Nieugięta postawa Regiusa, zaciętość ataków Voetiusa połączona nawet z zakłócaniem wykładów adwersarza, w końcu zmęczenie narastającym sporem wśród profesorów uniwersytetu, doprowadziły do odebrania Regiusowi wykładów z fizyki oraz wydania zakazu propagowania filozofii kartezjańskiej. Descartes w tym czasie prywatnie podtrzymywał Regiusa na duchu, utwierdzając go w słuszności jego poglądów. W końcu jednak sam zabrał głos. Co prawda jego pierwsze publiczne wystąpienie w tej sprawie nie zawierało nazwisk postaci biorących udział w sporze, ale było na tyle czytelne, że Voetius poczuł się osobiście dotknięty. Chodzi o list do ojca Jacques'a Dineta (1584–1653), który został dołączony do drugiego wydania *Medytacji o pierwszej filozofii*. Szczególnie poruszyła Voetiusa negatywna charakterystyka i ocena jego intelektu. Descartes pisze o gwałtowności, a jednocześnie niekompetencji polemicznej Voetiusa, o tym, że jest on autorem bardzo wielu nieczytanych książek i człowiekiem pozornie uczonym. Reakcją na ten list był anonimowy pamflet *Philosophia Cartesiana, sive admiranda methodus novae philosophiae Renati Des Cartes (Filozofia kartezjańska, czyli godna podziwu metoda nowej filozofii René Descartes'a)*, wydany w Utrechcie w marcu 1643 roku. Pismo to zostało napisane na zamówienie Voetiusa przez jego ucznia Martina Schoocka (1614–1669), wówczas profesora Uniwersytetu w Groningen. Descartes zareagował obszernym pismem polemicznym, będącym właściwym tematem moich rozważań, *Listem do Voetiusa*. Spór narastał: zaangażowany został weń senat Uniwersytetu w Groningen i rada miejska Utrechtu, powstawały kolejne pisma. Sam zaś Descartes wyjechał do Szwecji, gdzie w roku 1650 zmarł³⁶.

³⁶ Opisane wydarzenia są doskonałym przykładem tego, co określa się mianem ironii losu. A ponieważ o ironii, choć w innym kontekście, jeszcze będę pisać, pozwolę sobie w tym miejscu na dygresję na ten temat. Ironia losu – los drwi sobie z racjonalnych wyborów człowieka, czyli zapowiadające się pomyślnie wydarzenia nagle przybierają zgoła odmienny obrót. Descartes, opierając się z pewnością na rozumowych przesłankach, wybiera uważane za oazę wolności światopoglądowej Niderlandy jako miejsce do spokojnej pracy i wolnego rozpowszechniania jej owoców. Za jego decyzją może kryć się również świadomość, że jego poglądy w wielu krajach

Zanim przejdziemy do najbardziej interesującego nas listu Descartes'a do Regiusa ze stycznia 1642 roku, rozważmy słowa z innego, prawdopodobnie bezpośrednio poprzedzającego ten wymieniony. Descartes pisze w nim:

Si hoc solo risu et silentio ulcisci velis atque otium sequi, non dehortabor; sin minus, quantum in me erit, tibi non deero.

Jeżeli będziesz chciał się zemścić jedynie śmiechem i milczeniem, kierując się dążeniem do spokoju, nie będę Ci tego bynajmniej odradzał; jeżeli zaś inaczej, w miarę sił nie odmówię Ci pomocy³⁷.

Zwróćmy tu uwagę na czasownik, jakiego użył: *ulcisci* – ‘pomścić (się)’. Choć jasny jest nieco żartobliwy kontekst tych słów, to jednak Descartes daje do zrozumienia, że w sytuacji, w której znalazł się Regius, do głosu dochodzą emocje, nawet u filozofa, i to emocje skrajne, zwłaszcza gdy jest się przekonany o swojej racji. Emocje te można przeżyć w samotności, ale można też dać im upust w publicznej wypowiedzi. I w końcu zarówno Regius, jak i sam Descartes to uczynią. Można jedynie zapytać, czy bardziej kierowały nimi emocje, czy może raczej przekonanie o racji, czy bardziej względy uczuciowe, czy rozumowe. Kiedy wypadki nabrały przyspieszenia, Descartes starał się studzić emocje, wskazywać na konieczność opanowania. Przestrzegał Regiusa: *In te vero subirascor, quod talia tibi cordi esse videantur* („na Ciebie zaś jestem nieco rozgniewany, gdyż zdajesz się przejmować takimi sprawami”)³⁸, jednocześnie dodając mu otuchy przez przypomnienie, że to po jego stronie jest prawda: *Gratulor tibi, quod persecutionem patiaris propter veritatem [...]* („Winszuję Ci, żeś doświadczył prześladowań w imię prawdy”)³⁹; *magna enim est vis veritatis* („wielka bowiem jest siła prawdy”)⁴⁰.

W liście ze stycznia 1642 roku Descartes kwestię odpowiedzi na zarzuty przeciwnika podejmuje od strony czysto praktycznej – przedstawia Regiusowi właściwie gotowy projekt. Zanim przejdzie do samego tekstu odpowiedzi, wskazuje pewne zasady ogólne. Po pierwsze, uważa, że na zarzuty publiczne w postaci jakiegos pisma należy odpowiedzieć w ten sam sposób: milczenie może bowiem oznaczać dla innych przyznanie się do zarzucanych błędów czy win. Po drugie, należy odpowiedzieć *tam blande ac modeste*, czyli w sposób tak grzeczny, że wręcz graniczący z pochlebstwem, aby nikogo nie urazić. Po trzecie w końcu,

Europy mogą być odbierane jako co najmniej kontrowersyjne. Wybrane miejsce z początku zdaje się spełniać oczekiwania i wróżyć szczęśliwe dni: Descartes pracuje, publikuje, zyskuje zwolenników. Nadchodzi jednak moment kulminacyjny: bohater przedstawiwszy ogółowi swoje poglądy, napotyka przeciwników. Nastąpiło starcie Descartes'a z teologami protestanckimi. Descartes musiał walczyć w obronie swoich przekonań filozoficznych, ale także swego honoru. Wypadki skończyły się dla niego wyjazdem do luterkańskiej Szwecji, miejsca, do którego tyle razy wyjazdu odmawiał. Tam skończyło się też jego życie.

³⁷ AT III 486 (s. 27).

³⁸ AT III 559 (s. 56).

³⁹ AT III 536 (s. 49).

⁴⁰ AT III 540 (s. 54); por. Cic. *Cael.* 63: *o magnam vim veritatis*.

trzeba odpowiedzieć *tam solide*, czyli posłużyć się tak mocnymi argumentami, aby przeciwnik musiał uznać się za pokonanego. Zgodnie z pierwszą zasadą Descartes przedstawia więc projekt pisemnej odpowiedzi. Biorąc pod uwagę dwie następne zasady, pismo podzielił na dwie obszerne części. Początek stanowi uprzejme zwrócenie się do adwersarza (Voetiusa), które jest swoistym wykazem jego cnót jako teologa, profesora, rektora, opiekuna Regiusa oraz autora znakomitych prac. Druga część ma charakter merytoryczny: są to odpowiedzi na poszczególne cytowane zarzuty Voetiusa. Ponieważ jednak jest to projekt, nie brak w nim także pewnych wtrąconych uwag przeznaczonych wyłącznie dla Regiusa. Odpowiadając na punkt dziesiąty tezy drugiej pisma Voetiusa, w którym wskazywał on na złe konsekwencje połączenia działania i ruchu z wielkością i kształtem, Descartes napisał po prostu: *Nec hoc sine risu possem praetermittere, sed non suadeo* („Nie mogłem przebrnąć przez ten punkt, by się z niego nie wyśmiewać; wszelako nie polecam [byś to czynił publicznie]”)⁴¹. Rozpatrując zaś szóstą tezę z pisma Voetiusa, w której uznaje on za zbyt słaby dowód na istnienie Boga z *Rozprawy o metodzie*, Descartes napisał: *Non video hominis ratiocinium in iis, quae de me inserit* („Nie wiem doprawdy, o co temu człowiekowi chodzi, gdy pisze o mnie”)⁴². Irytacja czy może rozbawienie?

Po przedstawieniu projektu Descartes dodaje bardzo ważną uwagę dotyczącą posługiwania się ironią, o której szeroko będziemy pisać, omawiając *List do Voetiusa*. Descartes przestrzega:

Non puto te nimis honorifice de Voetio loqui posse velimque etiam, ut caveas, ne quam ea in re ironiae des suspicionem, nisi quatenus ex bonitate tuae causae nascetur; ut postea si nos cogat mutare stilum, tanto meliori iure id possimus, et ipse tanto magis ridiculus evadat.

Nie uważam, abyś zdołał wyrażać się z nadmiernym szacunkiem, pisząc o Voetiusie, wszelako wolałbym, abyś wystrzegał się dawania sposobności do podejrzeń, iż posługujesz się ironią, chyba że wynikać to będzie ze słuszności Twojej sprawy; dzięki temu, jeśliby on nas zmusił później do zmiany stylu, tym zasadniej będziemy mogli to zrobić, a on sam tym bardziej się narazi na śmieszność⁴³.

Nie można też nie zauważyć jeszcze jednej rzeczy, która jest obecna w listach Descartes'a do Regiusa z tego okresu. Jest to nawoływanie, aby Regius podporządkował się władzom i Voetiusowi, a jednocześnie chęć samego Descartes'a do pozostawania w cieniu. W lutym 1642 roku Descartes napisał:

Gaudeo, quod noluerit, ut litteras, quas ad te nuper scripseram, cuiquam ostenderes; etsi enim a me ipso impetrassem, antequam mitterem, ut ea, si opus esset, praestarem, quae Voetio per ipsas promittebam, longe tamen malo, ut ne sit opus.

⁴¹ AT III 504 (s. 41). Dopelnienie i wyjaśnienie tej uwagi możemy chyba znaleźć w *Liście do Voetiusa*, gdzie czytamy: [...] *quod nempe ex meis scriptis non potuistis elicere, quia nimis illa sunt vobis obscura* („[...] czego zapewne nie mogliście wynieść z moich pism, ponieważ są dla Was zbyt niejasne”); AT VIII B 166 [s. 129]).

⁴² AT III 507 (s. 44).

⁴³ AT III 509 (s. 46).

Cieszę się, że nie chciał [Van der Hooek], byś pokazał komukolwiek list, który niedawno do Ciebie napisałem; choć bowiem jeszcze zanim go wysłałem, sam sobie postanowiłem, że gdy zajdzie potrzeba, spełnię to, co w nim przyobiecałem Voetiusowi, jednakowoż wolałbym, aby takiej potrzeby nie było⁴⁴.

Jak wiemy, okazało się inaczej, czego dowodem *List do Voetiusa*.

Przedstawivszy dość szeroko tło porównawcze, przyczynowe i warunkujące, przechodzimy do tematu głównego – *Listu do Voetiusa* – jako pisma polemicznego. Pamiętając o teoretycznych założeniach Descartes’a odnoszących się do wszelkich wypowiedzi, a do polemicznych w szczególności, zajmiemy się stylem, treścią oraz umiejętnością przekonywania.

Cechy charakterystyczne stylu danego autora i konkretnego tekstu wyznaczają: kompozycja, używane słownictwo, składnia oraz figury i tropy⁴⁵. Te ostatnie w sposób szczególny stanowią o sugestywności i ozdobności wypowiedzi, a jednocześnie są elementem najbardziej indywidualizującym i dlatego poświęcimy im najwięcej uwagi.

Swój główny tekst polemiczny w sporze z teologami kalwińskimi Descartes skomponował w formie listu. List ten ma podwójnego adresata. Pierwszym, właściwym i bezpośrednim jest wymieniony w tytule Voetius, choć ściśle rzecz biorąc należałoby powiedzieć – autor *Filozofii kartezjańskiej*. Drugim, potencjalnym i pośrednim jest każdy czytelnik. Był to zamysł pierwotny Descartes’a: nie jest to bowiem list do konkretnej osoby, ale upubliczniony, tylko z założenia podwójnie adresowany. Pisze o tym sam autor: *Ac quamvis hoc scriptum epistolari forma composuerim, non tamen illud tibi soli, sed quibuslibet aliis legendum proponam* („I chociaż ułożyłem moje pismo w formie listu, to jednak zaproponuję je do przeczytania nie tylko Tobie jednemu, lecz także wszystkim innym”)⁴⁶. Descartes komponując więc swoją wypowiedź polemiczną ma na względzie podwójnego adresata, choć trzeba zaznaczyć, iż czytając, mamy wrażenie, że to potencjalny czytelnik jest przede wszystkim tym, do kogo Descartes kieruje swoje słowa. Na ogólną kompozycję pisma oprócz wybranej formy listu jako przekazu treści polemicznych miały wpływ także okoliczności jego pisania. Descartes dowiedział się o powstawaniu skierowanej przeciwko niemu książki *Filozofia kartezjańska* i otrzymał pierwsze jej strony, jeszcze zanim została w całości wydrukowana. Postanowił odpowiedzieć, choć jak wynika z jego słów, początkowo nie wydawała mu się zbyt godna uwagi. Napisał bowiem:

[...] *legam haec sex folia iis horis, quas animi relaxationi dare consuevi, et quidquid in iis effatu dignum advertam, eodem ordine, quo inter legendum occurret, hic notabo.*

⁴⁴ AT III 529 (s. 48).

⁴⁵ Tropy i figury różniamy na podstawie klasycznych definicji, a więc tropy to pojedyncze wyrazy użyte w specjalnym znaczeniu, różnym od ich znaczenia potocznego, a figury składają się z większej liczby wyrazów i służą raczej do uczuciowego niż logicznego wysłowienia myśli. To rozróżnienie jest oczywiście nieostre, co najlepiej widoczne jest w przypadku ironii. Kwintylian wymienia ją i jako trop, i jako figurę (zob. Quint. *Inst.* IX 1, 3).

⁴⁶ AT VIII B 108 (s. 89).

[...] przeczytam te sześć kart w czasie, który zwykle przeznaczam na wypoczynek. A wszystkie godne przytoczenia ustępy, które zauważę, wynotuję w takim porządku, w jakim pojawią się w trakcie czytania⁴⁷.

Swoją pracę Descartes odłożył, ponieważ wydanie *Filozofii kartezjańskiej* zostało opóźnione ze względu na opublikowanie tekstu Voetiusa *Confraternitas Mariana (Bractwo Maryjne)*. Ostatecznie *Filozofia kartezjańska* została wydana pod nazwiskiem Schoocka. Descartes przekonany o kluczowej roli Voetiusa w powstawaniu tego pamfletu, postanowił wykorzystać *Bractwo Maryjne* dla udowodnienia, że jednak to on jest właściwym autorem *Filozofii kartezjańskiej*. Wypadki te wpłynęły na tok wyводу w *Liście do Voetiusa*, ale Descartes, mając świadomość pewnych zawilosci i obszerności podjętych rozważań, próbował zmniejszyć uciążliwość, jakie mogły wpływać stąd dla czytelnika. W tym celu przede wszystkim dzieli tekst na części. Czytelnik otrzymuje bowiem co prawda dzieło obszerne, ale uporządkowane. Każda z dziewięciu części nosi tytuł wprowadzający w jej treść, a we Wstępie przedstawiono ich spis⁴⁸. Podział ten nie niszczy jednak typowej dla listu formuły. Po Wstępie zapoznającym czytelnika ze sprawą (zaznaczmy, że w samym tekście autor będzie również zwracał się bezpośrednio do czytelnika oraz powoływał się na jego bezstronny osąd⁴⁹), Descartes rozpoczyna od typowego nagłówka zwróconego bezpośrednio do adresata: *Celeberrimo Viro Domino Gisberto Voetio Renatus Des Cartes S. D.* („Przesławnemu Mężowi Panu Gisbertowi Voetiusowi René Descartes śle pozdrowienia”)⁵⁰. W dalszym ciągu listu będzie zarówno wymieniał nazwisko Voetiusa⁵¹, jak i używał drugiej osoby liczby pojedynczej, a od części ósmej także drugiej osoby liczby mnogiej, uznając również Schoocka za swego adwersarza. List zakończy oczywiście łacińskie *vale* – „żegnaj”.

Zwracanie się do potencjalnego czytelnika jest praktyczną konsekwencją przekonania Descartes'a o roli odbiorcy wszelkiej wypowiedzi, czy to ustnej, czy to pisem-

⁴⁷ AT VIII B 13 (s. 11).

⁴⁸ Tytuły poszczególnych części brzmią: 1. *De Introductione libri, qui Philosophia Cartesiane falso inscriptus est* (O wstępie do książki, która fałszywie została zatytułowana *Filozofia kartezjańska*); 2. *De factis Voetii, ex quibus eius virtutes primum nosse coepi* (O postępkach Voetiusa, z których najpierw zacząłem poznawać jego cnoty); 3. *De Philosophiae Cartesianae capite primo et secundo* (O pierwszym i drugim rozdziale *Filozofii kartezjańskiej*); 4. *De usu librorum et Voetii doctrina* (O korzystaniu z książek i nauczaniu Voetiusa); 5. *De Philosophiae Cartesianae tertio capite et sequentibus usque ad pag. 144* (O trzecim rozdziale *Filozofii kartezjańskiej* i o następnych aż do strony 144); 6. *De Libro Gisberti Voetii adversus Confraternitatem Marianam* (O książce Voetiusa napisanej przeciw *Bractwu Maryjnemu*); 7. *De meritis Gisberti Voetii* (O zasługach Gisberta Voetiusa); 8. *De Praefatione libri Ultraiecti editi de Philosophia Cartesiane, et eiusdem tertia sectione* (O wstępie i trzeciej części książki *Filozofia kartezjańska*, wydanej w Utrechcie); 9. *De quarta sectione de Philosophia Cartesiane simulque de meritis eius Authorum* (O czwartej części książki *Filozofia kartezjańska* oraz o zasługach jej autorów).

⁴⁹ Zob. AT VIII B 17, 24, 27, 58.

⁵⁰ AT VIII B 13 (s. 11).

⁵¹ Zob. AT VIII B 14, 27, 64, 97, 124, 182.

nej. Nieraz odwołuje się do osądu bezstronnej potomności z charakterystycznym niezachwianym przekonaniem, że ona go zrozumie i doceni, o czym wspominaliśmy już na przykładzie *Apologii*. W *Liście do Voetiusa* Descartes kilkakrotnie wskazuje czytelnika, a nawet zwraca się do niego, czyniąc go niejako arbitrem w sporze, wierząc, że jest on obiektywny i uczciwy. Najlepszym jednak czytelnikiem-sędzią będzie dopiero potomność. Czytamy na przykład:

[...] *non dubito, quin post aliquod tempus mea argumenta, licet vobis invitis et ringentibus, eam vim sint habitura, ut eos etiam revocent ab Atheismo, qui propter ingenii sui tarditatem ipsa intelligere non potuerunt* [...]

Nie wątpię, że przyjdzie czas, gdy moje argumenty, mimo Waszej niechęci i zawziętości, osiągną taką moc, że odciągną od ateizmu także tych, którzy przez ograniczenie umysłu nie mogli ich zrozumieć⁵².

Zgodnie z przedstawionymi przez Descartes'a w liście do Regiusa zasadami komponowania odpowiedzi na zarzuty możemy wskazać w *Liście do Voetiusa* na początku passus zawierający pełne szacunku dla adresata słowa, następnie zaś tekst zawiera analizę przytoczonych w brzmieniu oryginalnym poszczególnych jego zarzutów⁵³. Ponieważ jednak jest jeszcze jeden bardzo istotny cel tego listu, a mianowicie konieczność udowodnienia autorstwa książki *Filozofia kartezjańska*, Descartes nie mógł trzymać się ściśle swoich zasad. Ponadto widoczna jest również zmiana jego stosunku do Voetiusa, przechodząca w otwartą i ostrą krytykę.

Jedną z charakterystycznych cech języka Descartes'a, zarazem świadcząca o bardzo bogatym zasobie słownictwa, jest używanie w zdaniu kilku przymiotników, przysłówków czy rzadziej innych części mowy, pozostających ze sobą w związku logicznym i gramatycznym. Wymieniane wyrazy oddzielone są przecinkami lub różnymi spójnikami: *et, -que, ac, atque*, rzadziej *vel, aut*. Wymienimy kilka przykładów jako ogólną ilustrację: (*vir*) *declamans, disputans, convitians* (AT VIII B 49)⁵⁴ – ‘(mąż) przemawiający, rozprawiający, oskarżający’; *malignitas, absurditas, iniquitas, arrogantia et pertinacia* (AT VIII B 79) – ‘złośliwość, niedorzeczność, niesprawiedliwość, zarozumiałość i zaciętość’; *res sive natura et essentia piae, honestae ac perutilis societatis* (AT VIII B 94) – ‘treść czyli natura i istota pobożnego, chwalebego i pożytecznego stowarzyszenia’; *ars mentiendi et maledicendi* (AT VIII B 99) – ‘umiejętność kłamania i złorzeczenia’; *irae impatientes, maligni,*

⁵² AT VIII B 177 (s. 138).

⁵³ Zauważmy, że niektóre wypowiedzi Voetiusa są cytowane kilkakrotnie. Zob. np.: AT VIII B 85, 92; AT VIII B 100, 116, 130, 132; AT VIII B 105, 192, 193; AT VIII B 88, 107, 132; AT VIII B 119, 133; AT VIII B 149, 153; AT VIII B 173, 188/189; AT VIII B 173, 174/175, 184; AT VIII B 184, 189; AT VIII B 185, 190.

⁵⁴ W przypadku rzeczowników, przymiotników, imiesłowów przykłady podajemy w formach podstawowych: *nominativus* liczby pojedynczej lub mnogiej w zależności, która z liczb użyta została w tekście oryginalnym, chyba że względy gramatyczne nakazują użycia innych form. Czasowniki zaś przytaczamy w formach występujących w tekście.

invidiosi, turbulenti, timidi, arrogantes, litigiosi, truculenti, maledici, conviciatores et mendaces (AT VIII B 112) – ‘niepanujący nad gniewem, nieżyczliwi, zawistni, wzniecający niepokój, bojaźliwi, zarozumiali, kłótlivi, okrutni, złorzeczący, skłonni do obelg i kłamliwi’; *pii, docti, charitatis zelo ardentis* (AT VIII B 118) – ‘pobożni, uczeni, pałający żarliwą miłością’; *impudens, malignus, loquax, et plebi gratiosus* (AT VIII B 128) – ‘bezwstydy, złośliwy, gadatliwy i cieszący się względami pospólstwa’; *falso et iniuriose* (AT VIII B 159) – ‘fałszywie i krzywdząco’; *vere ac proprie* (AT VIII B 160) – ‘prawdziwie i słusznie’; *futilitas rationum et indignitas conviciorum, atrocitas etiam calumniarum* (AT VIII B 189–190) – ‘lichość argumentów i nikczemność zarzutów, także srogość oszczerstw’; *satis tarde ac cunctanter* (AT VIII B 194) – ‘dość późno i zwlekając’. Często mamy w tym wypadku do czynienia z wyrazami bliskoznacznymi, na przykład: *religiosissimus et pientissimus* (AT VIII B 25) – ‘bardzo religijny i bardzo pobożny’; *dux hortatorque* (AT VIII B 48) – ‘wódz i przewodnik’; *disserebant ac disputabant* (AT VIII B 50) – ‘rozprawiali i dyskutowali’; *quam insolenter et quam superbe* (AT VIII B 83) – ‘jak zuchwale i jak pysznie’; *refractarius et perversus* (AT VIII B 85) – ‘zacięty i uparty’; *basis et fundamentum* (AT VIII B 111) – ‘podstawa i fundament’; *(dicteria) inurbana, plebeia, inepta, non ex ulla ingenii elegantia [...] petita* (AT VIII B 146) – ‘(żarty) nieokrzeseane, plebejskie, niestosowne i niezrodzone z żadnej wytworności umysłu’; *(ingenium) acutissimum et perspicacissimum* (AT VIII B 163) – ‘(umysł) bardzo bystry i bardzo przenikliwy’; *impudentia et insolentia* (AT VIII B 181) – ‘bezcelność i zuchwałość’. Niekiedy również takie wyrazy tworzą figury: gradacje, czyli zestawienie wyrazów o coraz silniejszym lub coraz słabszym znaczeniu, lub antytezy, czyli zestawienia wypowiedzi zawierających znaczenie lub myśl przeciwną. Jako przykłady gradacji możemy wskazać: *mites, benigni et humani* (AT VIII B 44) – ‘łagodni, życzliwi szlachetni’; *arrogantes, pertinaces et iracundi* (AT VIII B 44) – ‘zarozumiali, uparci, gniewliwi’; *tam accurate, tam expresse, tam sollicite* (AT VIII B 67) – ‘tak pilnie, tak wyraźnie, tak stanowczo’; *suspicio vitiorum sive criminum* (AT VIII B 74) – ‘podejrzenie o błędy czy zbrodnie’; *(libellus) famosus et mendax, et ad seditiones concitandas comparatus* (AT VIII B 77) – ‘(książeczka) obelżywa i kłamliwa, i napisana, aby wzniecać niepokoje’; *maxime contumax, implacabilis, terribilis* (AT VIII B 130) – ‘najbardziej uparty, nieubłagany, straszny’; *acerbe ac crudeliter* (AT VIII B 188) – ‘srogo i okrutnie’. Antytezy użyte przez Descartes’a to na przykład: *directe et indirecte, speculative et practice, externe et interne* (AT VIII B 51) – ‘wprost i pośrednio, teoretycznie i praktycznie, zewnętrznie i wewnętrznie’; *(argumenta) antiqua et vulgata [...] elumbia et ficulnea* (AT VIII B 175–176) – ‘(argumenty) dawne i powszechnie [...] słabe i pozorne’; *(argumenta) inspecta et examinata [...] elumbia et ficulnea* (AT VIII B 176) – ‘(argumenty) przejrane i rozważone [...] słabe i pozorne’. Omawiając tę kwestię zauważyć należy, że Descartes bardzo rzadko używa więcej niż raz tej samej sekwencji wyrazów. Powtarzają się: *fides et probitas* (AT VIII B 37, 65) – ‘rzetelność i uczciwość’; *idololatriae affines et rei* (AT VIII B 72, 96) – ‘bliscy i winni bałwochwalstwa’; *(amans / amantissimi-*

mus) pacis et quietis (AT VIII B 110, 186) – ‘(miłujący / bardzo miłujący) pokój i spokój’; *mendax et calumniator* (AT VIII B 132, 180) – ‘kłamca i oszczerca’. Odwołując się na koniec do statystyki, mamy około stu pięćdziesięciu przykładów zestawienia synonimów lub antonimów na 194 stronach tekstu w wydaniu AT, przy czym trzeba zauważyć, że część szósta opatrzona jest bardzo obszernymi przypisami zajmującymi niekiedy prawie całą stronę druku.

Gdy mówimy o słownictwie używanym przez Descartes’a, wskazać należy, że w jednym przypadku posłużył się formą gramatyczną nieużywaną zwykle w języku łacińskim. Chodzi o *participium praesentis* od czasownika *esse* (być), czyli formę *essens*⁵⁵. Descartes utożsamiał rzecz z bytem rzeczywistym, a łacińskie określenie bytu – *ens* – wyprowadził od *esse sive existere* (‘bycia czyli istnienia’). Natura zaś rzeczy, czyli istota – *essentia* – bierze według niego swą nazwę stąd, iż można wyobrazić ją sobie tylko jako bytującą – *essens*, czyli istniejącą (*existens*).

Inną rzadkością w języku Descartes’a są zdrobnienia. Zwraca więc uwagę powtarzający się wielokrotnie rzeczownik *libellus* (‘książeczka’)⁵⁶. Występuje on przede wszystkim w kontekście krytyki prac Voetiusa i wyraźnie należy rozumieć jego użycie jako deprecjację pism tego autora⁵⁷.

Descartes pisze, posługując się długimi zdaniami, wielokrotnie złożonymi, jednakże skomponowanymi w sposób niezwykle przejrzysty. Do ich łączenia używa różnorodnych spójników oraz zaimka względnego. Nie korzysta, poza jednym wyjątkiem, ze zdań wykrzyknikowych⁵⁸ i tylko dwa razy, wyłączając zwyczajową formułę pożegnalną *vale*, używa trybu rozkazującego⁵⁹; wydaje się więc, iż Descartes chciał utrzymać list w tonie umiarkowanym, umożliwiającym dyskusję, a nie wylewać na papier swoje żale i pretensje. Często natomiast spotykamy pytania, zwłaszcza retoryczne⁶⁰. Descartes, rzecz jasna, swobodnie używa klasycznych łacińskich konstrukcji gramatycznych: *accusativus cum infinitivo*, *coniugatio periphrastica passiva* oraz *ablativus absolutus*.

Ze względu na posługiwanie się zdaniami wielokrotnie złożonymi Descartes bardzo często stosuje dwie figury: polisyndeton, czyli posługiwanie się wielokrotnie tym samym spójnikiem dla połączenia kilku zdań czy członów zdania, oraz anaforę, czyli powtarzanie tego samego wyrazu na początku kolejnych zdań lub członów zdania. Najczęściej powtarzające się w polisyndetonie spójniki to *vel*⁶¹ oraz *nec*⁶²,

⁵⁵ Zob. AT VIII B 60.

⁵⁶ Zob. AT VIII B 75, 77, 108, 120, 121, 167, 173, 182, 185, 189.

⁵⁷ Inne użyte zdrobnienia to *historiolae et fabellae* (AT VIII B 52) – ‘historyjki i bajeczki’.

⁵⁸ Zob. AT VIII B 16.

⁵⁹ Zob. AT VIII B 180 (*crede*) oraz 194 (*cave, vale*).

⁶⁰ Zob. AT VIII B 16, 18, 25–26, 27, 30, 33, 35–36, 61, 64, 80–81, 92, 95–96, 97, 99, 107, 133, 141, 170–171, 181, 189, 192.

⁶¹ Zob. np.: AT VIII B 18, 28, 30, 34, 35, 40, 43, 48, 54, 58–59, 61, 123, 127, 128, 131, 174, 187.

⁶² Zob. np.: AT VIII B 31, 60, 98, 107, 116, 125, 127, 157, 160, 186.

ale Descartes używa również: *neque, aut, nisi, quia, si, sive*⁶³. Jako anafory występują przede wszystkim przysłówki, wśród których prym wiedzie *tam*⁶⁴. Descartes nie posługuje się zbyt wieloma porównaniami⁶⁵. Wykorzystuje zaś w nich obrazy z życia codziennego, co możemy zaobserwować również w innych jego pismach. Jako przykład porównania Descartes'a niech posłużą słowa następujące:

Atque ut nemo unquam homines peste laborantes animi tantum causa invisit, sic ad solam multae lectiois famam aucupandam nullus vir pius malos libros solet lectitare; sunt enim profecto contagiosi.

A jak nikt nigdy nie odwiedza chorych na zarazę tylko dla rozrywki, tak dla zyskania jedynie opinii wielce oczynanego żaden pobożny człowiek nie ma zwyczaju czytać złych książek – z pewnością bowiem zawarte w nich błędy są zaraźliwe⁶⁶.

Nie stroni też od obrazów czy zwrotów utartych lub przysłowiowych, takich jak porównanie do pszczół i pajaków zbierających z kwiatów nektar lub truciznę⁶⁷ czy powiedzenie: *quot homines, tot sententiae* („ilu ludzi, tyle zdań”)⁶⁸. Porównania wprowadza przez łacińskie: *ut, quam, tanquam*. Gdy spojrzymy na częstotliwość występowania porównań, może zwrócić uwagę fakt, iż jest ich najwięcej w części czwartej, w której Descartes mówi o korzystaniu z książek oraz sposobie głoszenia kazań i nauczania młodzieży stosowanym przez Voetiusa. Zajmuje się więc głównie językiem, przekazywaniem myśli oraz stosunkiem do słowa. Być może w tej części szczególnie zwracał uwagę na styl.

Descartes bardzo często posługuje się ironią. Wynika to z pewnością z ostatecznej opinii, jaką powziął o Voetiusie, uznając go zarówno za niekompetentnego w sprawach filozofii i niezdolnego do zrozumienia myśli kartezjańskiej, jak i niewiarogodnego jako teologa i kaznodzieję, a w gruncie rzeczy za człowieka kłótliwego i kłamliwego. Pamiętamy, że przestrzegał przed używaniem ironii Regiusa, ale podkreślał, że jej użycie jest usprawiedliwione w odpowiedzi na jej zastosowanie przez przeciwnika⁶⁹. Można zauważyć, że Descartes patrzy na Voetiusa z pewnym pobożaniem, choć jednocześnie bardzo go on irytuje. Ironia taki stosunek zdaje

⁶³ Inne przykłady polisyndetonu: AT VIII B 27, 34, 61, 73, 85–86, 90, 120, 122, 131, 183.

⁶⁴ Zob. np.: AT VIII B 30, 67, 95, 117, 125, 130–131, 134, 183–184, 185, 188, 190, 193. Przykłady innych anafor: *nullus* (AT VIII B 20, 181), *nullum* (AT VIII B 26, 134), *saepius* (AT VIII B 28), *quae* (AT VIII B 36), *omnis* (AT VIII B 43), *quaedam* (AT VIII B 44, 163), *pie* (AT VIII B 48), *an* (AT VIII B 85, 133), *quam* (AT VIII B 87), *tum* (AT VIII B 89), *nulli* (AT VIII B 91), *quod* (AT VIII B 97), *quo pacto* (AT VIII B 129), *nullibi* (AT VIII B 135), *sic* (AT VIII B 152), *nunc* (AT VIII B 159), *omnem* (AT VIII B 170), *omni* (AT VIII B 173).

⁶⁵ Zob. AT VIII B 40, 42, 44, 54, 109, 162, 163–164, 168, 177–178, 180.

⁶⁶ AT VIII B 40 (s. 36).

⁶⁷ Zob. AT VIII B 44: *tanquam apes et araneae ex floribus uni solum mel, alii solum venenum ex iis excerpunt*; por. Martinus Bucerus, *Enarratio in Euangelion Ioannis*, wyd. I. Backus, t. II, E. J. Brill, Leiden 1988, s. 319 (do Io 8, 30): *Hic vides, ut nunquam desint apes, quae ex floribus verbi Dei mel sugant, utcumque inde aranei venenum hauriant.*

⁶⁸ AT VIII B 125 (s. 105); Ter. Phorm. 454, Cic. *De or.* II 140, Erasm. *Adag.* 207.

⁶⁹ Zob. wyżej, przyp. 43.

się wyrażać najlepiej. Jest to świetna broń polemiczna, oczywiście pod warunkiem, że odbiorca wypowiedzi ironicznej zdoła ową ironię rozpoznać.

Przedstawimy teraz dostrzeżone przez nas przykłady użycia przez Descartes'a ironii. Od strony formalnej posługuje się on głównie metodą ironicznej niekompetencji – dysymulacji oraz antyfrazą, czyli odwróceniem sensu dosłownego wypowiedzi. Ostrze ironii wymierzone jest przede wszystkim personalnie w Voetiusa. Descartes z całkowitą bezwzględnością wykorzystuje dla konstruowania wypowiedzi ironicznych wyznawaną przez Voetiusa wiarę oraz jego działalność jako teologa i kaznodziei.

Pierwszy przykład ironii, który przytoczymy, odwołuje się do Pisma Świętego. Descartes, przywołując ustęp Nowego Testamentu, wskazuje, że Voetius piętnuje pewne dążenia ludzi, które na mocy nauki chrześcijańskiej należy raczej uznać za pożądane. Descartes pisze:

pag. 2 queraris quosdam Theologiae Doctores „immoderato concordiae zelo ipsam orthodoxiam ac pietatem consumere”, tanquam si concordiam optare esset aliquod crimen praecipuum et vulgare Theologis; quod ego virtutem maximam et vere Christianam semper putavi. „Beati pacifici”, Domine Voeti.

na s. 2 załaz się, że pewni doktorzy teologii „z powodu niepowstrzymanego dążenia do zgody poświęcają samą prawowierność i pobożność”, tak jakby pragnienie zgody było ze strony teologów jakąś szczególną i powszechną zbrodnią, a ja przecież zawsze uważałem to za największą i prawdziwie chrześcijańską cnotę. „Błogosławieni czyniący pokój”⁷⁰, Panie Voetiusie⁷¹.

Voetius jako teolog powinien nie tylko znać, ale i propagować przesłanie z kazania na górze. Przykładem ironicznej niekompetencji może zaś być następująca wypowiedź Descartes'a:

„Novimus”, inquis pag. 12, „quae vis agilium manuum adulantisque linguae blanditiis insit”. Tu scilicet nosse potes, quia concionaris et doces; ego autem ruri habito, et quantum possum, me ab hominum turba semoveo [...]

„Wiemy” – piszesz na s. 12 – „jaka siła mieści się w rękach zwinnych i obłudnym języku pochlebców”. Ty oczywiście to wiesz, ponieważ głosisz kazania i nauczasz. Ja zaś mieszkam na wsi i jak tylko mogę, odsuwam się od tłumu ludzi⁷².

Ironią Descartes odpowiada na niepochlebną charakterystykę swojej osoby, jaką przedstawił Voetius. Możemy przeczytać:

„Antequam vero”, ut ais pag. 10, „per certa capita ordine novae et superbissimae Philosophiae mysteria proponas, illius Architectum indicare debes”. Quod admodum probo; cum enim ego in epistola ad Patrem Dinet, pag. 177, tuas dotes breviter descripserim, optimo iure par pari refers, et sane perlibenter audiam mea vitia hic recenseri, ut si quae forte amici mihi dissimulant vel propter

⁷⁰ Mt 5, 9.

⁷¹ AT VIII B 14 (s. 12).

⁷² AT VIII B 20 (s. 17).

benevolentiam non vident, ea ex te addiscam in meam emendationem; convitia enim, quae iam praemisisti, me certum faciunt te nulla ex iis, quae scies, per gratiam esse omissurum.

„Zanim” – jak mówisz na s. 10 – „w osobnych rozdziałach po porządku przedstawiś tajemnice nowej i bardzo zuchwalej filozofii, powinieneś zdradzić jej architekta”. Całkowicie się z tym zgadzam; skoro bowiem w liście do o. Dineta, na s. 177, krótko opisałem Twoje przymioty, masz pełne prawo mi się odwzajemnić. Owszem, bardzo chętnie posłucham, jakie wady mi przypisujesz, gdyż jeśli przemilczeli je przede mną przyjaciele albo nie zauważyli ich przez życzliwość, dzięki Tobie poznam je ku mojej poprawie. Obelgi bowiem, którymi już wcześniej mnie obrzuciłeś, upewniają mnie, że przez życzliwość nie opuścisz żadnej z tych wad, które są Ci znane⁷³;

i dalej:

Quae cum fatearis esse tantum coniecturas tuas, hoc est, esse omne pessimum, quod de me fingere potuisti, nihil inde inferri potest, nisi te non esse admodum felicem Pictorem nec Poetam: sumpta enim libertate quidlibet pro arbitrio imaginandi, certe longe alia, ad institutum tuum aptiora, excogitare debuisses.

Ponieważ przyznajesz, że są to tylko Twoje przypuszczenia, to znaczy, iż jest to wszystko, co najgorszego mogłeś o mnie wymyślić, niczego stąd nie można wnioskować innego niż to, że nie jesteś zbyt utalentowanym malarzem ani poetą. Dając sobie bowiem swobodę wyobrażania dowolnych rzeczy z pewnością powinieneś był wymyślić daleko inne, zamiarom twoim odpowiednie⁷⁴.

Dwa przykłady ironii związane są z książkami. Pierwszy zawiera pouczenie skierowane do Voetiusa, nawiązujące do ustępu *Rozprawy o metodzie*, w którym Descartes wskazywał na korzyści płynące z czytania wartościowych książek i z rozmów z wybitnymi ludźmi⁷⁵. Cytując ten ustęp, Descartes zauważa:

Unde etiam forte aliquid in usum tuum potuisses convertere, si ex adverso considerasses malorum librorum nimis frequentem lectionem non minus quam malorum hominum consortium noxiam esse.

Z tych słów mógłbyś zapewne wyciągnąć pożyteczny dla siebie wniosek, jeślibyś uznał, że też przeciwnie – zbyt częste czytanie złych książek jest nie mniej szkodliwe niż obcowanie ze złymi ludźmi⁷⁶.

Drugi przykład zawiera uniwersalne i nadal aktualne przesłanie:

[...] *provocetque inepte ad testimonia Bibliopolarum pro librorum tuorum lectione, tanquam si omnes libri, qui aliquos habent emptores, quod ipsum tuis est satis rarum, digni essent, qui legantur. Postea etiam te „librorum helluonem”⁷⁷ vocat, quod tibi nomen non invidio; forsan enim multos devoras, sed profecto non concoquis nec in bonum succum convertis.*

⁷³ AT VIII B 21 (s. 18).

⁷⁴ AT VIII B 23–24 (s. 20).

⁷⁵ Zob. Descartes, *Rozprawa o metodzie*, AT VI 5–6.

⁷⁶ AT VIII B 39 (s. 35).

⁷⁷ Pod przydomkiem *helluo librorum* był znany hiszpański jezuita i grezysta Francisco Torres (Turrianus, 1509–1584).

Powołuje [autor książki *Philosophia Cartesiana*] nedorzecznie księgarzy na świadków, że Twoje książki są czytane, jak gdyby wszystkie książki, które ktoś kupuje, co zresztą dość rzadko zdarza się Twoim, warte były czytania. Potem nazywa Cię także „pożeraczem książek”, którego to przydomka Ci nie zazdrościsz. Bo może pożerasz ich wiele, lecz z pewnością nie trawisz ani nie zmieniasz w życiodajną siłę⁷⁸.

Kilkakrotnie Descartes używa ironii w kontekście oceny wystąpienia Voetiusa przeciwko Bractwu Maryjnemu w ’s-Hertogenbosch, jakim była praca zatytułowana *Bractwo Maryjne*. Katolickie Bractwo Maryjne powstało w ’s-Hertogenbosch w 1318 roku i skupiało znamienitych obywateli, stawiających sobie za cel działalność charytatywną. Po odebraniu w 1629 roku władzy w mieście Hiszpanom wypędzono katolickich duchownych i zakazano publicznego wyznawania katolicyzmu. Bractwo było jednak tolerowane. Porozumiano się co do jego składu: po połowie byli to katolicy i protestanci. Voetius na prośbę ortodoksyjnych kalwinistów, którym to się nie spodobało, wystąpił przeciw Bractwu. Descartes ironicznie wyśmiewał zarówno sam powód tego wystąpienia, jak i metody Voetiusa. Pisał:

Adeo ut tota ista tua tam ardens et tam fervida disputatio demum in umbram resolvatur; atque omnino sit manifestum te nullum plane alium habuisse praetextum ad istam Sodalitatem impugnamdam, quam quod a Virgine Deipara, non autem ut libri tui, a Thersite vel Tertullo denominetur⁷⁹. Praetextum dico, non causam aut rationem. Scis enim in his regionibus templa esse permulta, quae adhuc vulgo retinent nomina Sanctorum sibi antiquitus imposita; et in ipsa vestra urbe collegium esse Canonicorum, quod Sanctae Mariae vocatur; neque te ipsum idololatria ulla obumbratum putas, ex eo quod a Sancto Gisberto praenomen acceperis, et quidem id ex more Romanae Ecclesiae in baptismo, in quo singulare pactum religionis continetur.

Przez to cała Twoja tak płomienna, tak gorąca rozprawa rozwiewa się wreszcie w niebyt, a nadto staje się jasne, że nie miałeś żadnego innego pretekstu, aby walczyć z tym bractwem, oprócz tego, że przyjęło nazwę od Dziewicy Bogurodzicy, a nie, jak Twoje książki, od Tersytyesa lub Tertullusa. Mówię o pretekście, nie o przyczynie albo racji. Wiesz bowiem, że w tych okolicach jest bardzo wiele świątyń, które jeszcze dotąd powszechnie noszą imiona świętych, niegdyś im nadane. W samym Waszym mieście jest kolegium kanoników, które nosi imię świętej Marii. Przecież nie sądzisz, że i na Ciebie pada cień jakiegoś bałwochwalstwa przez to, że Twoje imię pochodzi od św. Gisberta, i z pewnością otrzymałeś je zwyczajem Kościoła Rzymskiego na chrzcie, na którym zostaje zawarta szczególna umowa religijna⁸⁰.

W innym miejscu, gdzie Descartes komentuje swoistą przebiegłość Voetiusa w imiennym piętnowaniu przeciwników, czytamy:

⁷⁸ AT VIII B 148 (s. 121).

⁷⁹ Descartes nawiązuje tu do książek Voetiusa: *Thersites heautontimorumenos, hoc est Remonstrantium hyperaspistes, catechesi, et liturgiae Germanicae, Gallicae et Belgicae denuo insultans, retusus*, Traiecti ad Rhenum 1635 i *Retorsio calumniarum, quas Tertullus, Societatis Marianaе advocatus, C. L. [Cornelio Lemanno], ecclesiae Sylvaeducensis administro, suppresso nomine impiegit*, Amstelodami 1642.

⁸⁰ AT VIII B 95–96 (s. 78).

Fateris quidem, pag. 9, item pag. 340, 341 et aliis in locis, te Sylvamducis nominasse; sed ais pag. 340 id nomen a te „nec in titulo, nec quidem in propositione et determinatione problematis fuisse expressum, sed tantum in response ad penultimam exceptionem, occasione ita ferente, et sponte eo ducente, non quod studiose ipse eam quaesiveris”. Intrusit se scilicet, te invito, nomen istud in tuas theses.

Przyznajesz na s. 9 i tak samo na stronach 340, 341, a i w innych miejscach, że wymienileś nazwę 's-Hertogenbosch, lecz mówisz na s. 340, że „ta nazwa nie została przez Ciebie przywołana ani w tytule, ani nawet w przedstawieniu i określeniu problemu, lecz tylko w odpowiedzi na przedostatni zarzut, gdyż okazja tak zrządziła i Cię do tego przywołała, a nie dlatego, że usilnie sam się o to starałeś”. Sama wpechała się, oczywiście wbrew Twojej woli, ta nazwa do Twoich tez⁸¹;

a dalej:

Ita, exempli causa, in thesium fine nominas Sylvamducis, aisque in ea urbe esse Sodalitatem Beatae Virginis, cui Reformati nomen dederunt, et in eadem continua oratione paulo ante sic scripseras: „Si quid conferendum in symbolam, si nihil nisi sumptus sustinendi, et si opipara convivia, lauti reditus, fertiles occasiones inde aliquid lucri participandi non adessent, sciunt nostros propter nudum titulum Mariae, nedum propter regulas et statuta fraternitatis aut rosarii, collegio illi nomen haut daturus”; ipsosque alibi „stolidos et bardos” vocas. Quae verba nemo potest non referre ad eos qui sunt Sylvaeducis. Tu tamen, ut es vir syncerus, de iis scilicet non cogitabas [...]

Tak, na przykład, wymieniasz 's-Hertogenbosch na końcu tez i mówisz, że w tym mieście jest Bractwo Błogosławionej Dziewicy, do którego zapisali się kalwiniści, a nieco wcześniej w tej samej wypowiedzi napisałeś: „Gdyby trzeba było dokładać się do wspólnej kasy, gdyby jedynie wydatki ponosić należało, a nie byłoby wystawnych uczt, wielkich dochodów, sposobności udziału w pewnych zyskach, to zapewne nasi współwyznawcy nie przystąpiliby do tego stowarzyszenia dla samego tylko imienia Maryi, a tym bardziej dla reguł i statutów bractwa czy kółka różańcowego”, i tych samych nazywasz gdzie indziej „głupimi i tępyimi”. Słowa te każdy może odnieść do członków bractwa z 's-Hertogenbosch. Ty jednak, jako że jesteś człowiekiem uczciwym, oczywiście nie myślałeś o nich⁸².

W końcu zaś Descartes konkluduje:

Nempe etiam nomen civitatis, in qua ea, de quibus scribebas, contigerant, Spiritus sanctus tibi dictavit, et prophetabas.

Oczywiście także nazwę miasta, w którym jest to, o czym pisałeś, podyktował Ci Duch Święty i prorokowałeś⁸³.

Inne, może mniej spektakularne przykłady ironii, na które warto zwrócić uwagę, to:

Nec sane in illa epistola, quam scribebam ad unum ex patribus Societatis Jesu, quos tu nunquam sine adiuncto aliquo convitio soles nominare, me tibi blandiri decuisset.

Również w owym liście, pisany do jednego z ojców Towarzystwa Jezusowego, których Ty zawsze wspominasz dodając jakąś obelgę, nie wypadało mi przypochlebiać się Tobie⁸⁴;

⁸¹ AT VIII B 99 (s. 81–82).

⁸² AT VIII B 101 (s. 83–84).

⁸³ AT VIII B 103 (s. 85).

⁸⁴ AT VIII B 34–35 (s. 30).

oraz

Caetera, quae istis interseritis, tam longe a proposito abludunt, ut potius inconditas psittacorum voces quam Philosophorum ratiocinia referre videantur.

To, co do powyższego dodaliście, tak daleko odbiega od tematu, że przypomina raczej nieskładne głosy papug niż rozumowania filozofów⁸⁵.

W innym miejscu Descartes pisze:

Atque haec omnia, nisi oculi mei fascino aliquo deludantur, nisi verba Latina non intelligam, haec omnia, inquam, invenio in Thesibus tuis.

To wszystko, jeśli nie zawodzi mnie wzrok i znam łacinę, to wszystko znajduje się w twoich tezach⁸⁶.

Oczywiście trudno odmówić znajomości łaciny człowiekowi, który znaczną część swych dzieł w tym języku napisał.

W swoich ironicznych komentarzach Descartes niby mimochodem podkreśla swoją wartość:

In primo folio habetur hic titulus: Admiranda Methodus novae Philosophiae Renati Des Cartes. Ultraiecti, ex officina Ioannis van Waesberge, anno 1643. Ubi, quia nullus praeter me author nominatur, videmini iudicasse vestras merces meo nomine melius quam vestro posse commendari.

Pierwsza karta taki oto zawiera tytuł: *Godna podziwu metoda nowej filozofii René Descartes'a, w Utrechcie, z oficyny Jana van Waesberge, w roku 1643*. Ponieważ żaden oprócz mnie nie jest wymieniony autor, widać z tego, że sądzicie, iż Wasz towar skuteczniej może być zalecony moim mianem niż Waszymi nazwiskami⁸⁷.

Co sądzi o autorytecie Voetiusa, Descartes również wyraża posługując się ironią. Ostrożnie jeszcze brzmią słowa następujące:

Quae me sane impulissent ad te tanquam unum ex Prophetis aut Apostolis suspiciendum, si nulla mihi dubitatio remansisset ex eo, quod scirem me a te iniustissime inter Atheos numerari.

To wszystko skłoniłoby mnie do szanowania Cię niby kogoś z proroków lub apostołów, gdyby nie powstała we mnie pewna wątpliwość przez to, że wiem, jak niesprawiedliwie zaliczyłeś mnie do ateistów⁸⁸.

Podkreśliwszy, że spośród trzech profesorów teologii na uniwersytecie w Utrechcie jedynie Voetius zabiera głos, gdyż pozostali boją się mu sprzeciwić, Descartes żartobliwie nawiązuje do słów Chrystusa (Mt 18, 20): *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum*, pisząc:

⁸⁵ AT VIII B 168 (s. 131).

⁸⁶ AT VIII B 73 (s. 63–64).

⁸⁷ AT VIII B 136 (s. 116).

⁸⁸ AT VIII B 28 (s. 25).

Sic quia tu solus occupas trium potestatem, illi tres componunt vestram Ecclesiam; et in medio Ecclesiae est Spiritus sanctus, tu solus habes Spiritum sanctum.

Ponieważ zaś sam zagarniasz władzę trzech, a ci trzej tworzą zgromadzenie i pośrodku zgromadzenia jest Duch Święty, to tylko Ty masz Ducha Świętego⁸⁹,

a dalej przypisuje Voetiusowi taką myśl:

estis omnes in vestra urbe unanimes et ita quidquid unus Dominus Voetius fecit, putandum est a tota urbe esse approbatum,

wszyscy w Waszym mieście jesteście jednomyślni i dlatego cokolwiek jeden pan Voetius uczyni, to, należy sądzić, uzna całe miasto⁹⁰.

Na ostatnich zaś stronach już wyraźnie mówi o pozorności autorytetu Voetiusa:

Crede mihi, si te cognoscunt Lovanienses aliive hinc remoti, non propter ingenium aut Theologiae peritiam vel aliquam virtutem, sed tanquam Herostratum, propter vitia tua [...].

Wierz mi, jeśli Cię znają w Louvain i w dalszych stronach, to nie z powodu rozumu albo biegłości w teologii, albo jakiejś cnoty, lecz niby Herostratesa, z powodu Twoich wad⁹¹,

oraz:

Sed haec omnia tam inepta sunt, atque a ratione aliena, ut ne quidem apud bonos rusticos illius pagi, cuius olim Concionator fuisti, fidem essent inventura.

Lecz te wszystkie słowa są tak głupie i tak niesłuszne, że z pewnością nie uwierzyliby w nie nawet poczciwi wieśniacy z tej wsi, w której niegdyś byłeś kaznodzieją⁹².

Perełką ironii można zaś określić nadanie jednej z części *Listu do Voetiusa* tytułu: *De meritis Gisberti Voetii (O zasługach Gisberta Voetiusa)*⁹³, pisząc w nim jednocześnie przede wszystkim o jego niekompetencji jako teologa i kaznodziei, zestawiając postępowanie Voetiusa z nakazami zawartymi w Piśmie Świętym i, nie trzeba chyba dodawać, wykazując, że zawsze wychodzi na to, iż Voetiusowi daleko jest do ich przestrzegania.

Śledząc przykłady ironii, można zauważyć, jak Descartes początkowo jakoby rozbawiony i nieco bagatelizujący sprawę, swoje uwagi łączy z pobłażliwym humorem. W ostatniej zaś części posługując się ironią, zdaje się już być z pewnością zirytowany, jeśli nie rozgniewany: wprost zarzuca Voetiusowi głupotę. Ironia stanowi doskonały barometr emocji, jakie towarzyszą Descartes'owi. Zaczyna w zgodzie z Cyceronową definicją ironii:

⁸⁹ AT VIII B 107 (s. 88).

⁹⁰ AT VIII B 139–140 (s. 117).

⁹¹ AT VIII B 180 (s. 140).

⁹² AT VIII B 191 (s. 149).

⁹³ Zob. część siódmą (AT VIII B 107–108).

illa, quae maxime quasi inrepat in hominum mentis, alia dicentis ac significantis dissimulatio; quae est periucunda, cum orationis non contentione, sed sermone tractatur.

ironia, kiedy mówi się co innego, a co innego daje do zrozumienia – figura ta szczególnie przenika do umysłów ludzkich i jest niezwykle miła, kiedy mówca porzuca oratorski patos na rzecz zwyczajnej rozmowy⁹⁴.

Ale na koniec, mimo całej finezji, nie udało mu się ukryć tego, że, jak mówi Arystoteles, „ironia jest rodzajem pogardy”⁹⁵.

Zgodnie z kartezjańską zasadą dotyczącą komponowania wypowiedzi, czyli dążeniem do „szczęśliwej zgodności treści i stylu”⁹⁶ połączonej z umiejętnością przekonywania, przyjrzymy się argumentacji Descartes’a. Obliguje nas do tego przede wszystkim oczywiście fakt, że mamy do czynienia z pismem polemicznym, czyli jego treścią jest uzasadnienie poglądów autora, a celem przekonanie do nich odbiorcy. Ponieważ jednak w samym *Liście do Voetiusa*, który jest praktycznym przykładem pisma polemicznego, odnajdziemy również rozważania teoretyczne nad komponowaniem tego rodzaju pism, przypomnimy najpierw, co autor napisał na ten temat.

Descartes kładzie nacisk na dwie rzeczy, według niego charakterystyczne dla polemiki: argumentację i posługiwanie się cytatami. Argumentacja musi opierać się na odpowiednich dowodach, a dowodzący musi rzetelnie je przedstawiać. Ktokolwiek wysuwa zarzuty wobec poglądów czy czynów innego człowieka, jest zobowiązany poprzeć je dowodami, tak aby odbiorca wypowiedzi mógł sprawdzić zasadność tych zarzutów, a oskarżony ustosunkować się do nich. Descartes zarzucając Voetiusowi brak tego rodzaju argumentacji twierdzi:

ideo nullam fidem iis, quae de me dixeris, esse adhibendam, nisi ea certis testimoniis aut rationibus confirmes,

dlatego nie należy dawać wiary temu, co o mnie mówisz, jeśli nie poprziesz tego wiarygodnymi dowodami lub świadectwami⁹⁷,

i dodaje:

Quod prolixè hic moneo, ut scias nullam a prudente lectore habitum iri rationem maledictorum, quae in me coniecisti, nisi viderit illa vel prius vel eodem illo in loco. in quo scripta sunt, aliquo saltem verisimili argumento esse probata.

Piszę o tym szeroko, abyś wiedział, że roztropany czytelnik nie przyzna racji rzucanym na mnie obelgom, jeśli nie przekona się, że są one poparte przez jakiś wcześniej lub obok zapisany przynajmniej prawdopodobny argument⁹⁸.

⁹⁴ Cic. *De or.* III 203; nieco zmieniony przekład Józefa Korpaniego.

⁹⁵ Aristot. *Rhet.* II 1379 b 31.

⁹⁶ Zob. wyżej, przyp. 10.

⁹⁷ AT VIII B 15 (s. 13).

⁹⁸ AT VIII B 17 (s. 14).

Wspomina o tym także w słowach:

Quae accurate hic moneo, ut scias nullam aliam esse viam ad opiniones meas impugnandas, quam si illae in scriptis iam a me editis examinentur ostendaturque aliquid in iis contineri, quod sit malum vel falsum.

To wszystko dokładnie przypominam, abys wiedział, że nie ma żadnej innej drogi zwalczania moich poglądów, niż zbadać je w pismach już przeze mnie wydanych i udowodnić, że zawierają coś złego lub fałszywego⁹⁹.

Descartes podtrzymuje więc swoje zdanie na temat argumentacji z *Apologii*. Biorąc tam bowiem za przykład listy de Balzaca, podkreślał że nie wykorzystuje on niedostatków wykształcenia czy inteligencji czytelnika, ale posługuje się argumentami zrozumiałymi i przekonującymi również dla prostych ludzi, a jednocześnie argumenty te są tak mocne i prawdziwe, że im kto rozumniejszy, tym pewniej zostaje przez nie przekonany.

Autor przeprowadzając dowodzenie musi być rzetelny i konsekwentny – inaczej pozbawia swój wywód wiarygodności:

Quae reliqua in hoc capite habes, non sunt relatu digna neque aliud probant quam te, ut fide et probitate, ita etiam prudentia et logica tua naturali non satis uti, cum homini, quem prius dixisti esse „ingeniosum”, ineptias affingas, quae de eo credi non possint.

Treść pozostałej części rozdziału nie jest warta przytoczenia, a i niczego innego nie dowodzi oprócz tego, że nie odznaczasz się zbytnią rzetelnością i uczciwością, jak również nie korzystasz dostatecznie ze swojej roztropności i przyrodzonej zdolności rozumowania; skoro człowiekowi, o którym powiedziałeś wcześniej, że jest „bardzo utalentowany”, przypisujesz niedorzeczne poglądy, co do których nikt nie da wiary, że on je żywi¹⁰⁰.

Aby poprzeć swoje słowa, nie można też odsyłać czytelnika do książek, do których ma on utrudniony dostęp. Według Descartes'a, gdy ktoś tak czyni, tylko wydaje się coś mówić, w rzeczywistości nie mówiąc nic.

W dowodzeniu bardzo istotne jest bezpośrednie posługiwanie się cytatami, pochodzącymi zarówno z pism autora, przeciwko któremu kieruje zarzuty, jak i z autorytetów mogących rozstrzygać w podejmowanej kwestii:

Cum enim Authorum testimonia non alium habeant usum legitimum, quam ut confirment assertionem, pro qua citantur, quaecunque ad id non iuvant, faciunt contra illum, a quo adducuntur: quia vel ostendunt ipsum esse malae fidei, nempe si sint falsa, vel esse imperitum aut imprudentem, aut vanum, si ad rem non sint apposita.

Albowiem świadectwa różnych autorów nie inaczej powinny być używane, jak dla poparcia twierdzenia, na korzyść którego są cytowane, a te, które go nie wspierają, szkodzą przytaczającemu je, ponieważ albo pokazują, że jest nieuczciwy, mianowicie wtedy, gdy są fałszywe, albo że jest niedoświadczony, nieroztropny czy nietrzymający się tematu, gdy są nieodpowiednie w danym miejscu¹⁰¹.

⁹⁹ AT VIII B 20 (s. 17).

¹⁰⁰ AT VIII B 37 (s. 33).

¹⁰¹ AT VIII B 61 (s. 56).

Według Descartes'a są dwa rodzaje błędów, które można popełnić cytując: przytoczenie słów nieodpowiednich w danym miejscu i nie popierających twierdzeń autora oraz przypisanie adwersarzowi słów, których nigdy nie napisał lub nie wypowiedział. Przykładem pierwszego błędu są zacytowane przez Voetiusa w jednej z jego tez ustępy Pisma Świętego. W obronie form substancjalnych Voetius powołał się na wersy z *Księgi Przysłów*¹⁰², w których mowa o czterech małych, ale najrozumniejszych istotach: mrówkach, górkach, szarańczy i jaszczurce. Wymienione są tu wprawdzie rzeczy cielesne, którym Voetius przypisuje formę substancjalną, ale według Descartes'a, *non [...] magis faciunt pro te quam loca, in quibus nix nominatur, pro iis, qui nivem nigram dixere* („nie bardziej przemawiają one na Twoją korzyść niż te miejsca, w których wymieniany jest śnieg, na korzyść twierdzących, że śnieg jest czarny”)¹⁰³. Drugi błąd Descartes przedstawia następująco:

Horum unus est pag. 118, ubi negat verum esse hunc meum syllogismum: „Cuius idea in me est, illud ipsum existit”. Sed nec ista verba ullibi a me scripta sunt, nec ullam formam syllogismi continent, nec quidquam iis affine unquam cogitavi, nec etiam locum designat, ex quo illa desumpsit.

Jedno z nich znajduje się na s. 118, gdzie neguje prawdziwość następującego mojego sylogizmu: „czego idea jest we mnie, to istnieje”. Ale ja nigdzie tych słów nie napisałem ani też nie mają one postaci sylogizmu, ani niczego podobnego nigdy nie pomyślałem, a nadto on nie wskazał miejsca, z którego wziął owe słowa¹⁰⁴.

Voetius przypisał Descartes'owi słowa, do których ten się nie przyznaje.

Cytaty według Descartes'a można też zafałszować. Można to zrobić na przykład, umieszczając użyte przez kogoś wyrażenie w wypowiedzi nie pochodzącej od autora cytatu, lecz skomponowanej na korzyść cytującego – chodzi więc o całkowitą zmianę kontekstu, w którym dane wyrażenie padło. Tak postąpił Voetius, gdy pochodzące z pism Descartes'a wyrażenie „człowiek jeszcze nie stary”, wbudował w odpowiednie dla siebie zdanie:

An sibi persuadet, „hominem nondum senem”, ut de seipso loquitur in Epistola ad Dinetum, pag. 163, omnium rerum naturalium exactam et minime fallacem experientiam habere posse?

Czy przekonuje samego siebie, że „człowiek jeszcze nie stary”, jak mówi o sobie w liście do ojca Dineta na s. 163, może mieć dokładną i niezawodną wiedzę o rzeczywistości przyrodzonej?¹⁰⁵.

Zafałszowanie cytatu ma także miejsce, gdy ingeruje się w sztyk przytaczanych zdań. Zmienia się bowiem w ten sposób ich sens:

Risu dignum etiam est, quod ea, quae de te in una aut altera periodo scripseram, in varia frustula discerpserit, praecipua omiserit, et reliqua turbato ordine proposuerit, ne sensus meus capi posset.

¹⁰² Chodzi o *Prv* 30, 24–28.

¹⁰³ AT VIII B 62 (s. 57).

¹⁰⁴ AT VIII B 60 (s. 54).

¹⁰⁵ AT VIII B 38 (s. 33–34).

Śmiechu warte jest, że to, co napisałem o Tobie w jednym czy drugim zdaniu, on [autor *Filozofii kartezyjskiej*] poszarpał na części, pominął najważniejsze, a resztę przekazał w zmienionej kolejności, aby mój zamysł nie mógł zostać właściwie zrozumiany¹⁰⁶.

Cytat może być bardzo ostrą bronią, dotyczy to zwłaszcza wykorzystywania na czyjąś szkodę fragmentów z Pisma Świętego. Descartes potępia to, pisząc:

Quod autem ita S. Scripturae autoritate abutereris ad Collegam et amicum tuum haereseos suspectum faciendum, non parum mihi visum est contra te esse.

To zaś, że tak nadużyłeś autorytetu Pisma Świętego, aby kolegę i swojego przyjaciela uczynić podejrzanym o herezję, wydaje mi się, że mocno przemawia przeciwko Tobie¹⁰⁷.

Descartes uczuła więc czytelnika na możliwość manipulowania wypowiedziami innych, wskazując jednocześnie, jak wiele zależy od uczciwości piszącego.

Przejdziemy teraz do argumentacji Descartes'a. Trzeba zaznaczyć, że chciał uniknąć wciągnięcia w szczegółową polemikę i drobiazgowo roztrząsanie pojedynczych zdań czy słów, dlatego konsekwentnie przedstawiał właściwą interpretację swych myśli, ukazał swój stosunek do filozofii i wszelkiej nauki, przedstawił rysy swego charakteru, starając się odeprzeć tylko te zarzuty, które w jego ocenie mogły przynieść mu największą ujmę. Na przykład, gdy Voetius twierdził, że Descartes demoralizuje swoich uczniów, Descartes zauważył, że żyje z dala od ludzi i nigdy nikogo bezpośrednio nie nauczał¹⁰⁸. Na zarzut, że posługując się Regiusem chciał wprowadzić swoje poglądy na uniwersytet, odpowiedział, że to, co wykladał Regius, było wynikiem jego własnych przemyśleń po przeczytaniu pism Descartes'a¹⁰⁹. Wszelkie insynuacje, jakoby rozpowszechniał potajemnie jakieś poglądy, odparł, wskazując na powszechną dostępność swoich dzieł¹¹⁰. Na tę dostępność swoich pism powoływał się zresztą wielokrotnie przy kwestiach dotyczących bezpośrednio poglądów filozoficznych. Voetius twierdził również, że Descartes ma nieślubnych synów, na co ten odpowiedział, iż gdyby tak było, to jako człowiek świecki, który nie ślubował czystości i nigdy nie chciał być świętszy od innych, przyznałby się do ojcostwa¹¹¹.

Krytykę swojej filozofii jako „nowej” odparł właściwie stwierdzeniem, że tylko w religii próby odnawiania i ulepszania są niegodziwością¹¹² (co jest wyraźna aluzją do Voetiusa – wyznawcy kalwinizmu), a przeciwnie ciągle na nowo podejmowa-

¹⁰⁶ AT VIII B 153 (s. 123).

¹⁰⁷ AT VIII B 62 (s. 57).

¹⁰⁸ Zob. AT VIII B 20.

¹⁰⁹ Zob. *ibid.*

¹¹⁰ Zob. *ibid.*

¹¹¹ Zob. AT VIII B 22. Dodajmy, że jedyne dziecko Descartes'a to córka urodzona w 1635 r., zmarła zaś w r. 1640, a więc gdy Descartes pisał te słowa, już nie żyła.

¹¹² Zob. AT VIII B 26–27.

ne dążenie do poznania rzeczy mogących przynieść ludziom pożytek jest godne człowieka i przynosi mu szacunek. Filozofia, według Descartes'a, jest otwarta na nowości, co więcej, trzeba ją „odnowić”: wyswobodzić ze schematyzmu, wewnętrznych sprzeczności oraz bezużyteczności poznawczej, jaka charakteryzuje filozofię wykładaną na ówczesnych uniwersytetach. Descartes daje więc wyraz swojemu krytycyzmowi wobec arystotelizmu.

Najcięższe zarzuty, z jakimi Descartes musiał stoczyć walkę, to: ateizm, sceptycyzm i entuzjazm¹¹³. Rozpatrując te zarzuty Descartes nazywa Voetiusa po prostu oszczercą. Najwięcej miejsca poświęcił odparciu pierwszego z zarzutów¹¹⁴, bowiem, jak twierdzi,

si talis essem, qualem me in libro isto describitis, in nulla republica bene instituta essem ferendus; quin etiam, si vel suspicio tanti criminis mea culpa de me haberetur, quamvis falsa et iniusta esset, satis daret causae iis, apud quos versarer, ad me suis finibus non immerito expellendum;

gdybym był taki, jakim mnie przedstawicie w tej książce, żadne porządne państwo nie powinno mnie tolerować, a nawet, gdyby tylko z mojej winy padło na mnie podejrzenie takiej zbrodni, choćby było fałszywe i niesprawiedliwe, wystarczająco dawałoby powód tym, wśród których przebywam, do słusznego wydalenia mnie ze swoich granic¹¹⁵.

Ateizm uważano za przestępstwo przeciwko państwu i społeczeństwu: nie można zaufać człowiekowi, który nie uznaje nad sobą wyższego autorytetu Boga i Kościoła. To oskarżenie zabolowało Descartes'a także dlatego, że podawał przecież w swoich pismach racjonalne dowody na istnienie Boga, które w jego filozofii jest konieczne dla udowodnienia istnienia rzeczy materialnych (substancji rozciągłej), i był przekonany o ich słuszności i prawdziwości. Descartes wykazuje, że nie przedstawiono żadnych dowodów potwierdzających jego rzekomy ateizm. Zarzut sceptycyzmu¹¹⁶ odparł zaś poprzez skierowanie go na autora *Filozofii kartezjańskiej*, który, według niego, odmawia człowiekowi wszelkiej pewnej wiedzy. Zarzut entuzjazmu¹¹⁷ powstał, według Descartes'a, na podstawie mylnej interpretacji dowodu na istnienie Boga, opierającego się na idei Boga, jaką ma człowiek.

Zarzuty Descartes odpiera, wskazując występujące w rzekomych dowodach sprzeczności oraz brak należytych uzasadnień. Powołuje się też na autorytety, z których głównym jest Pismo Święte¹¹⁸. Jego ustępy najczęściej mają przypominać adresatowi *Listu do Voetiusa* o chrześcijańskiej miłości i miłosierdziu. Przytaczanie cytatów z Biblii w sporze z teologiem i kaznodzieją było posunięciem doskonałym i stanowiło z pewnością bolesny policzek zarówno dla autora *Filozofii kartezjań-*

¹¹³ Słowo to jest użyte w sensie greckiego wyrazu ἐνθουσιασμός, oznaczającego mistyczną obecność bóstwa w czyimś umyśle, a tu raczej powoływanie się w dyskusji na taką obecność.

¹¹⁴ Zob. części ósmą i dziewiątą *Listu do Voetiusa*.

¹¹⁵ AT VIII B 184 (s. 184).

¹¹⁶ Zob. AT VIII B 169–170.

¹¹⁷ Zob. AT VIII B 171–172.

¹¹⁸ Zob. np. AT VIII B 14, 99, 103, 107, 112, 114, 123, 124, 129, 132.

skiej, jak i jej inspiratora, co widoczne jest w przytoczonych wcześniej przykładach ironii. Rzadko natomiast Descartes korzysta z autorów klasycznych. W *Liście do Voetiusa* jest właściwie jeden bezpośredni cytat: wers z *Eneidy* Wergiliusza¹¹⁹ oraz dwa cytaty pośrednie: wspomniane już wcześniej zdanie *quot homines, tot sententiae*¹²⁰, którego autorem był Terencjusz¹²¹, oraz definicja filozofii jako *divinarum et humanarum rerum cognitio* („poznania rzeczy boskich i ludzkich”), którą odnajdziemy w dziełach Cycerona¹²². Descartes nawiązuje raczej do myśli starożytnych, a nie bezpośrednio je cytuje, czynił to także w innych pismach, czego dowód może stanowić omawiana wcześniej *Apologia*. Można tu podać dwa przykłady z *Listu do Voetiusa*. Gdy Descartes wskazuje na elitarność swojej filozofii, pisząc:

Sed fateor tamen perlibenter non omnes eius esse capaces; hocque non ideo nullibi scripsi, quod verum non sit, sed quia fuisset superfluum.

Przyznaję jednak bardzo chętnie, że nie wszyscy są zdolni zrozumieć moją filozofię; nigdzie tego nie napisałem, nie dlatego, by to było nieprawdą, lecz ponieważ byłoby to zbyt cenne¹²³,

być może nawiązuje do podobnego przekonania starożytnych dotyczącego filozofii w ogóle, które Seneka wyraża w słowach: *Non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum* („Filozofia nie jest sztuką dostępną dla każdego ani przysposobioną tak, by wystawiano ją na pokaz”)¹²⁴. Mówiąc zaś o konieczności wielokrotnego czytania odpowiednich książek:

Talemque eruditionem non promiscua quorumlibet librorum, sed sola optimorum lectione, eaque iterata et frequente [...] comparari mihi persuadeo.

A jestem przekonany, że takiej uczoneści nie zdobywa się przez chaotyczną lekturę jakichkolwiek książek, lecz jedynie najlepszych i to kilkakrotną i częstą¹²⁵,

zdaje się wtórować Senece twierdzącemu:

Illud autem vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile: certis ingeniis inmorari et innutriri oportet, si velis aliquid trahere, quod in animo fideliter sedeat.

Bacz następnie i na to, by czytanie wielu pisarzy i wszelkiego rodzaju książek także nie pociągnęło za sobą jakiejś chwytliwości albo niestałości; trzeba się zajmować umysłami godnymi zaufania i z nich czerpać dla siebie pokarm, jeśli pragniesz przyswoić sobie coś takiego, co by trwale utrzymywało się w Twej duszy¹²⁶.

¹¹⁹ Zob. AT VIII B 31. Descartes cytuje Verg. *Aen.* VI 471.

¹²⁰ Zob. AT VIII B 125.

¹²¹ Zob. wyżej, przyp. 68.

¹²² AT VIII B 18. Cic. *Tusc.* IV 57; *Off.* II 10.

¹²³ AT VIII B 36 (s. 31–32).

¹²⁴ Sen. *Epist.* 16, 3.

¹²⁵ AT VIII B 42–43 (s. 38).

¹²⁶ Sen. *Epist.* 2, 2 (s. 8–9).

Nawiązaniem do starożytności jest przywołanie w porównaniu andabatów¹²⁷, czyli rzymskich gladiatorów walczących na ośle, ponieważ ich hełmy nie posiadały otworów na oczy, oraz postaci: Fimbrii jako przykładu szaleńca, który chciał pozwać Scewolę, ponieważ ten nie zginął wskutek ciosu, jaki mu polecił zadać¹²⁸, Herostratesa, który dla sławy miał podpalić jeden z siedmiu cudów antycznego świata¹²⁹, Platona i Sokratesa¹³⁰, Euklidesa¹³¹ oraz Archimedesa¹³².

Analizując argumenty Descartes'a, mamy odczucie, że dał się jednak ponieść emocjom i posłużył się bronią, której sam nie cenił – użył argumentów skierowanych *ad personam*. Swojego przeciwnika, mimowolnie idąc za przykładem *Filozofii kartezyjskiej*, starał się zdyskredytować jako człowieka, przedstawiając dzieje przyjaźni Voetiusa z Regiusem¹³³, i jako kaznodzieję, dowodząc, że zyskuje on uznanie wśród prostych ludzi, wykorzystując ich niechęć do możnych i naiwną pobożność¹³⁴. Pragnął zdemaskować oszczercze metody Voetiusa, jako właściwego autora *Filozofii kartezyjskiej*, pokazać, jak niedorzeczne i fałszywe są jego oskarżenia i jak łatwo inteligentny czytelnik może to dostrzec. Szereg wypowiedzi przeciwnika nazywa po prostu bezsensownymi i głupimi. Wydawać się może, iż w pewnym momencie Descartes zapomniał, że pisze w niesprzyjających dla siebie warunkach: Voetius wciągnął do sporu ludzi niezainteresowanych jego naukową stroną oraz podburzył ich przeciw Descartes'owi i jego filozofii, wykorzystując ich nietolerancję religijną, a także uczucia narodowe. Rzeczowość i moc argumentacji oraz subtelna ironia napisanego przez Descartes'a *Listu* mogły zdyskredytować Voetiusa tylko w oczach ludzi uczonych i nieuprzedzonych do „nowej filozofii”. Trzeba jednak pamiętać, że *List* został napisany w języku łacińskim, czyli języku, którego znajomość już wówczas zaczęła ograniczać się właśnie do grona ludzi gruntownie wykształconych. Descartes chciał, aby spór rozgrywał się i był oceniany na płaszczyźnie naukowej, a uczestniczył w sporze publicznym, który jego adwersarze ukazali jako konflikt znanego i szanowanego kalwińskiego teologa i kaznodziei z obcym zarówno z racji narodowości, jak i wiary filozofem wprowadzającym nowe idee.

Przypominając przedstawione wcześniej słowa Descartes'a na temat równowagi w wypowiedzi strony stylistycznej i argumentacyjnej, przypominając również szczególnie zwracaną przez niego uwagę na tę ostatnią, można chyba stwierdzić, że z czasem Descartes coraz bardziej skłaniał się ku uzyskaniu jak największej siły argumentacji, a styl stał się dla niego tylko narzędziem koniecznym do oddania treści. Można tu przywołać słowa Seneki o Fabianusie Papiirusie¹³⁵, bo zdają się opisywać też Descartes'a:

¹²⁷ Zob. AT VIII B 168. Por. Hier. *Adv. Helv.* 5 i Erasm. *Adag.* 1333 („Andabatae”).

¹²⁸ Zob. AT VIII B 83, 158, 186, 192. Opowieść tę znajdziemy w: Cic. *S. Rosc.* 33.

¹²⁹ Zob. AT VIII B 136, 180.

¹³⁰ Zob. AT VIII B 167.

¹³¹ Zob. AT VIII B 167.

¹³² Zob. AT VIII B 177, 178.

¹³³ Zob. AT VIII B 27–28.

¹³⁴ Zob. AT VIII B 46–47.

¹³⁵ Fabianus Papiirus był nauczycielem Seneki, zajmował się retoryką i filozofią.

Vis illum adsidere pusillae rei, verbis: ille rerum se magnitudini addixit, eloquentiam velut umbram non hoc agens trahit.

Pragniesz tedy, by poświęcił się on całkiem drobnej sprawie, to jest słowom. Lecz on się oddał wielkim sprawom, a krasomówstwo, nie zajmując się nim wcale, wlecze tylko za sobą niby jakowyś cień¹³⁶.

Jak wspomniałam, analizując *Apologię*, „szczęśliwa zgodność treści i stylu” musi opierać się na prawdzie myśli, co określiłam mianem uczciwości retorycznej. Teraz tę kwestię pragnę uzupełnić w odwołaniu do *Listu do Voetiusa*.

Przekazywanie określonych treści wiąże się z odpowiedzialnością autora za swoje słowa: ten, kto podpisuje się pod tekstem, uznaje jednocześnie zawartą w nim treść za swoją. Jak pisze Descartes:

Cum enim te palam eius Authorem profitearis, negare non potes, quin id omne, quod in ea continetur, sit tibi tribuendum.

Ponieważ publicznie przyznajesz, że jesteś autorem tej książki, nie możesz zaprzeczyć, że to wszystko, co się w niej zawiera, powinno być Ci przypisane¹³⁷.

Descartes bierze pełną odpowiedzialność za treść pism, które wydał drukiem:

scripta ista in hominum manibus versantur; potest ea quilibet otiose examinare atque reprehendere. Sed si quis fingat alia in iis contineri, quam revera contineantur; vel ipsi praetermissis ineptas aliquas opiniones, nullibi a me scriptas, mihi velit tribuere, nemo non facile animadvertet illum calumniari.

Pisma te są wśród ludzi, każdy może je spokojnie rozważyć, a i zganić. Lecz jeśli ktoś zmyślałby, że zawierają one coś innego niż w rzeczywistości, albo pominąwszy je, chciałby przypisać mi jakieś niedorzeczne sady, nigdzie przeze mnie nie przedstawione, wówczas każdy łatwo spostrzeże, iż jest on oszczercą¹³⁸.

Uważa jednocześnie wydawanie pism pod cudzym nazwiskiem lub wygłaszanie swoich poglądów, kryjąc się za autorytetem urzędu czy instytucji, jak to według niego robi Voetius, za oznakę nieuczciwości i braku wiarygodności:

notae enim sunt mimicae illae tuae artes, quibus nunc Sanctissimae Facultatis Theologiae, nunc Academiae, nunc Senatus, nunc totius Reipublicae, nunc Ecclesiarum Belgicarum, nunc Prophetarum vel Spirituum Sancti, nunc unius ex discipulis tuis, nunc alterius agis personam.

[...] znane są te Twoje aktorskie sztuczki, za pomocą których przywdziewasz raz maskę fakultetu świętej teologii, raz Akademii, to znowu Senatowi, raz całemu państwu, to znów Duchu Świętego, raz jednego ze swoich uczniów, raz drugiego¹³⁹.

¹³⁶ Sen. *Epist.* 100, 10.

¹³⁷ AT VIII B 65 (s. 59–60).

¹³⁸ AT VIII B 20–21 (s. 17–18).

¹³⁹ AT VIII B 159 (s. 125).

Jeśli autor jakiegś wypowiedzi pełni funkcje publiczne, musi pamiętać, że przede wszystkim reprezentuje stanowisko lub urząd, ponieważ dzięki temu jego autorytet jest większy, niż gdyby był jedynie osobą prywatną. Descartes bardzo obrazowo pisze:

Quae si effutita essent ab ebriosa muliere vel ab irato caupone, riderentur; sed cum scripta et typis mandata sint a Theologo, Ecclesiae suae Pastore, qui religiosissimus et pientissimus vult videri quiique aliis praeesse deberet exemplo, non dicam mansuetudinis, humilitatis, patientiae, charitatis, ne forte fastidias istas veteris Ecclesiae virtutes, sed saltem moderationis, clementiae, gravitatis, non video, qua ratione possint excusari.

Gdyby je [te wyzwiśka] wydawała z siebie pijana kobieta albo rozgniewany szynkarz, to zostałyby wyśmiane. Lecz zostały napisane i wydane drukiem przez teologa, duszpasterza swojego Kościoła, który chce uchodzić za bardzo religijnego i wielce pobożnego i który innym powinien pomagać przykładem, nie powiem – łagodności, pokory, cierpliwości, miłości, abyś przypadkiem nie wzgardził owymi staro Kościoła cnotami, lecz przynajmniej – umiarkowania, delikatności, powagi; dlatego nie wiem, w jaki sposób mogłyby zostać usprawiedliwione¹⁴⁰.

Odpowiedzialność za słowo przejawia się również w podejmowaniu jedynie tych tematów, na których autor się zna:

Quia vero nunc forte contingit me esse valde otiosum, istam tuam Confraternitatem paucis horis totam legi et meam de ipsa sententiam hic ponam: non quidem quatenus in ea quaestio quaedam ad religionem vestram pertinens agitur; nolo enim me negotiis alienis immiscere; sed tantum, quatenus ex ipsa cognosci potest, qualis sis, et quanta fides aliis tuis scriptis sit habenda.

Ponieważ tak się składa, że mam teraz dużo wolnego czasu, przeczytałem w kilka godzin całe Twoje *Bractwo* i wyłożę tu moje o nim zdanie, nie z uwagi na to, że jest w nim roztrząsany pewien problem dotyczący Waszej religii, nie chcę bowiem mieszać się do cudzych spraw, lecz z tej książki można poznać, jaki jesteś i ile należy dawać wiary innym Twoim pismom¹⁴¹.

Polemizować zaś można tylko z dokładnie przeczytanym, zrozumianym i przesłanym tekstem:

Verum tamen, ne temere iudicare videar de iis, quae non legi, nondum claudam hanc epistolam, sed libri vestri residuum expectabo.

Jednak, żeby nie wyglądało na to, że wydaję sąd o tym, czego nie czytałem, jeszcze nie zamknę tego listu, ale poczekam na dalszy ciąg Waszej książki¹⁴².

Czytając *List do Voetiusa*, a zwłaszcza analizując użycie w nim ironii, można postawić sobie pytanie, czy w tym dziele polemicznym mamy do czynienia z ironią sokratejską. Nie będzie to chyba nadużyciem, jeżeli ten problem zbadamy w zarysie.

¹⁴⁰ AT VIII B 25 (s. 21–22).

¹⁴¹ AT VIII B 65 (s. 59).

¹⁴² AT VIII B 64 (s. 58).

Rozpatrując ironię sokratejską, zwróćmy uwagę na trzy kwestie: formę, w której jest ona wyrażana, stosunek Sokratesa do adwersarza oraz cel, jaki przed sobą stawia. Formą, w której wyraża się ironia sokratejska, jest rozmowa prowadzona przy świadkach. Adwersarzem Sokratesa w tej rozmowie jest osoba uważająca się za eksperta w jakiejś dziedzinie. Sokrates udaje, że podziwia swego rozmówcę, prosi go o wyjaśnienie nurtujących go zagadnień. Celem rozmowy jest poznanie prawdy, a właściwie zdemaskowanie wiedzy pozornej, sprowokowanie do zastanowienia się nad sobą. Cel ten odnosi się zarówno do rozmówców, jak i przysłuchujących się wymianie zdań. Podkreślić należy także, że ironia sokratejska jest sposobem dojścia do celu, nie celem samym w sobie.

Mając to na uwadze, zastanówmy się nad wspomnianym pismem polemicznym Descartes'a. *List do Voetiusa* jest jakby zapisem rozmowy autorów poprzez teksty: Descartes komponuje dialog z Voetiusem, przytaczając dosłownie jego rozmaite wypowiedzi i opatrując je swoim komentarzem-odpowiedzią. Jest to list otwarty, a więc rozmowa toczy się przy świadkach. Adwersarzem Descartes'a jest znany teolog i kaznodzieja – Voetius, którego pozorną wiedzę i umiejętności stara się Descartes zdemaskować.

Rozważmy dla przykładu jedną z kwestii postawionych przez Descartes'a: problem chrześcijańskiego upominania grzesznika, który Descartes przedstawia w szerszym kontekście stosunku chrześcijańskiego prawa miłości do prawa państwowego.

Voetius należał do zwolenników podporządkowania władzy państwowej woli Bożej objawionej w Piśmie Świętym i interpretowanej przez Kościół. Konsekwentnie więc, według Descartes'a, powinien postawić prawa zawarte w Piśmie Świętym, a więc także chrześcijańską zasadę upominania grzesznika opartą na prawie miłości, ponad prawem państwowym. Przywołując sformułowane w Ewangelii według św. Mateusza¹⁴³ zasady postępowania wobec grzesznika, czyli: pierwsze upomnienie w cztery oczy, gdy ono nie poskutkuje, drugie upomnienie wobec dwóch lub trzech świadków, a gdy i to nie da efektów, następne upomnienie wobec całej wspólnoty, Descartes wykazuje, że Voetius piętując od razu publicznie poglądy i osoby swoich adwersarzy, nie przestrzegał tych zasad, a przecież jako teolog i kaznodzieja musiał doskonale je znać, co więcej, był szczególnie do ich zachowania zobowiązany. Descartes zwrócił również uwagę, że w przedstawionych zasadach postępowania wobec grzesznika chodzi o krzywdy wyrządzone bezpośrednio osobie napominającej, a uznanie kogoś, kto nie chce wyrzec się grzechu, za „poganina i celnika”, nie jest nakazem uznania go za wroga, lecz jedynie za obcego, który nie wyznaje tej samej wiary. Voetius więc nie zachowywał się jak chrześcijanin. Postawienie zarzutów od razu na forum publicznym, uznawanie adwersarzy za wrogów nie tylko osobistych, ale całej społeczności, według Descartes'a należy do domeny prawa państwowego, ponieważ to ono ma na względzie dobro ogółu, w trosce o to dobro może więc szkodzić jednostkom, które mu zagrażają (nawet potencjalnie), a także je eliminować. Postępowanie Voetiusa można więc usprawiedliwić prawem państwo-

¹⁴³ Zob. *Mt* 18, 15–17.

wym, ale nie prawem chrześcijańskiej miłości, które zawsze odnosi się do jednostki i nie można w jego imię wyrządzić choćby najmniejszego zła jednej osobie, nawet w trosce o dobro innych. Descartes wskazuje, iż relacje między ludźmi powinny być oparte na miłości, a nie zredukowane wyłącznie do związków racjonalnych. Paradoksalnie to Voetius, człowiek pragnący obalić racjonalizm Descartes'a, teolog i kaznodzieja, posługuje się wyłącznie rozumem, a nie ma w nim chrześcijańskiej miłości. Descartes pokazuje, że Voetius nie jest mistrzem w swojej dziedzinie, mistrzem, za jakiego chce uchodzić i wśród wielu uchodzi.

Zauważyć należy, że w *Liście do Voetiusa* Descartes jak nigdy przedtem w tonie mentorskim podnosi wiele problemów natury etycznej, poucza. Wydaje się więc, że mamy tu do czynienia z tą swoistą metodą Sokratesa w nowej odsłonie: czasów druku i uniwersytetów.

Podsumowaniem niniejszych rozważań zdają się być wnioski następujące. Po pierwsze, Descartes miał określone poglądy na zagadnienia retoryczne, opierające się na tradycji klasycznej. Uwzględniając zarówno kwestię treści, jak i stylu wypowiedzi kładł nacisk na treść, co wynikało z jego poglądów filozoficznych: to myśl jest pierwotna, język jest narzędziem do jej przekazu. Po drugie, nadrzędna rola treści nie spowodowała u samego Descartes'a zaniedbania stylu, którego cechy charakterystyczne na konkretnym przykładzie pisma polemicznego przedstawiłam. Po trzecie, w wypowiedziach polemicznych warunkiem dobrej i skutecznej polemiki jest rzetelność i uczciwość oraz przekonanie o prawdzie swoich racji. Za prawdziwymi argumentami podąży siła przekonywania. Po czwarte, w polemice nie można uniknąć emocji, czego najlepszym dowodem *List do Voetiusa*.

joanna.usakiewicz@onet.pl

ARGUMENTUM

Monstrantur hic varia instrumenta elocutionis, utpote εἰρωνεία, quibus utitur Cartesius in controversia cum Gisberto Voetio habita.